

RÉMI BRAGUE · PARIS & MÜNCHEN

## EUROPA ZWISCHEN HERKUNFT UND ZUKUNFT

Über Europa lässt sich mancherlei sagen. Hier möchte ich es lediglich als Kulturgebilde betrachten, nicht etwa als politische Gemeinschaft. Ferner möchte ich die europäische Kultur von einem einzigen Gesichtspunkt her untersuchen, und zwar demjenigen ihres Verhältnisses zur Zeitlichkeit. Die Eigenart Europas liegt nämlich in einem besonderen Verhältnis zur Zeit, d.h. zu Vergangenheit und Zukunft.

### *Bejahung der Zukunft und Verneinung der Herkunft*

Mein Thema ist gewissermaßen höchst aktuell: vor kurzem ist von Europa gerade in dieser Hinsicht die Rede gewesen.

Auf der einen Seite hat man vor einigen Wochen zwei bemerkenswerte Erfolge der europäischen Wissenschaft und Technik gefeiert: europäischen Forschern und Ingenieuren ist es gelungen, auf Titan, einen Trabanten des Saturns, Messinstrumente landen zu lassen, die unser Wissen über den Ursprung des Sonnensystems erweitern sollen. Fast gleichzeitig fand der erste Flug des neuen Riesenflugzeugs Airbus 380 statt. Damit hat die europäische Industrie das spektakuläre Zeichen einer geglückten Zusammenarbeit zwischen mehreren Ländern Europas gegeben. Beide Ereignisse wurden als ein positives Zeichen gedeutet: die Zukunft Europas als einer wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Macht sei gesichert.

Auf der anderen Seite hat sich vor einigen Monaten ein Streit über das Projekt des europäischen verfassungsrechtlichen Traktats entfacht. In der Vorrede sollte die europäische Geschichte in Erinnerung gerufen werden. In diesem Rahmen wurde vorgeschlagen, den Beitrag des Judentums und des Christentums zu erwähnen. Gewisse Länder – auch Frankreich, ja vor allem Frankreich, wie ich leider gestehen muss – sträubten sich gegen jede ausdrückliche Nennung bestimmter Religionen im Namen der (glücklicher-

*RÉMI BRAGUE, 1947 in Paris geboren, 1988-1990 war er Professor der Philosophie an der Universität Dijon, seit 1990 lehrt er arabische Philosophie an der Sorbonne (Paris I); im Sommer 2002 übernahm er als Nachfolger Hans Maiers den Guardini-Lehrstuhl an der Universität München. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

weise unübersetzbaren) *laïcité* und wollten sich mit einem vagen Hinweis auf die «religiösen Wurzeln» begnügen.

Es ist so, als würde Europa seine Zukunft bejahen und bejubeln, seine Herkunft dagegen verneinen. Das erste geschieht einstimmig; das zweite ist ein Zankapfel.

In vielerlei Hinsicht sind beide Einstellungen verständlich. Hier möchte ich zwei Gründe nennen. Erstens ist diese Attitüde leichter als die entgegengesetzte: das Zukünftige kann man kaum kritisieren, da es noch nicht ist, wohingegen der Tadel das schon Gewesene mühelos treffen kann, gerade weil es schon existiert hat.

Zweitens besteht zwischen den zwei Seiten dieser Einstellung ein Zusammenhang: die Negation der Herkunft soll die Zukunft überhaupt ermöglichen. Die Herkunft gilt nämlich als eine Vergangenheit, die als ein Hemmschuh wirkt. Folglich gilt es, sie loszuwerden, um schneller fortzuschreiten, ja um überhaupt voranschreiten zu können. Erst wenn man den Anker endgültig gelichtet hat, kann die Reise beginnen.

#### *Das «alteuropäische» Modell des Verhältnisses zur Zeitlichkeit und seine Krise*

Europa als Kultur hat aber einen Sonderweg eingeschlagen und ein paradoxes Verhältnis zu seiner eigenen Vergangenheit gewählt. In einem früheren Buch habe ich dieses Verhältnis erläutert und als «Sekundarität» gekennzeichnet<sup>1</sup>. Im Sog dieses Buchs habe ich auch in weiteren Veröffentlichungen eine Begrifflichkeit entwickelt, die es einem ermöglichen sollte, sich die Eigenart des Europäischen besser vorzustellen.

Das Verhältnis einer «normalen» Kultur dem früheren Gedankengut gegenüber sei eine Verdauung, d.h. ein Prozess, durch den die Eigenschaften des Angeeigneten durch die Einverleibung verloren gehen; die europäische Kultur gehe dagegen durch das vor, was ich eine «Inklusion» nenne, d.h. einen Prozess, der das Andere als solches zwar einnimmt, ohne es jedoch aufzulösen, sondern indem es seine Eigenartigkeit bewahrt<sup>2</sup>.

Ferner habe ich u.a. zu zeigen versucht, dass der gewöhnliche Vorwurf des Eurozentrismus im Falle Europas fehl schlägt, da Europa, ganz im Gegenteil, in der Sorge seiner Gelehrten, den Anderen als solchen zur Kenntnis zu nehmen, und im Versuch seiner Literaten, diesen Anderen als Vergleichspunkt zu gebrauchen, genau das Gegenteil einer Selbstzentriertheit oder, wenn man will, «Autozentrismus» aufgewiesen hat<sup>3</sup>.

Jetzt möchte ich nicht mehr historisch der europäischen Kultur nachgehen, auch nicht etwas wie ein «Wesen» dieser Kultur aus der Beschreibung ihrer Methode herausdestillieren. Vielmehr möchte ich mir hier einige Gedanken über die heutige Lage dieser Kultur machen.

Das tue ich recht ungern.

Erstens, weil ich für die Analyse der Gegenwart nicht besonders zuständig bin. Ich bin weder Soziologe noch Historiker. Und eines bin ich auf gar keinen Fall: Wahrsager.

Der zweite Grund meines Widerwillens gegen mein eigenes Thema liegt darin, dass ich hinsichtlich der heutigen Lage Europas nicht gerade optimistisch bin. Meine Eule der Minerva ist auch ein Unglücksrabe. Nun sind düstere Prognosen immer unangenehm. Nach der Bibel waren die Propheten, die Unheil vorhersagten, mit Abstand weniger populär als diejenigen, die die Zukunft rosarot färbten. Heute noch gilt «Pessimist» als ein Schimpfwort. Nun hängen des öfteren solche Stimmungen vom Wetter oder von der Verdauung ab. Als Philosoph brauche ich aber *Gründe*, um optimistisch oder wie auch immer gesinnt zu sein.

Die Frage, ob Europa eine Zukunft hat, habe ich nämlich schon gestellt und negativ beantwortet<sup>4</sup>. Europa bringt immer weniger Europäer hervor. Europa hat keine Zukunft, wenn die Europäer ihr gegenwärtiges Benehmen nicht radikal und schnell verändern, was meines Erachtens übrigens nicht sehr wahrscheinlich ist. Die Ursachen dieses «demographischen Selbstmords» (Raymond Aron) sind zahlreich. Ihre genaue Darstellung ist eine Aufgabe für Wirtschaftswissenschaftler, Soziologen, Psychologen oder für wen auch immer, der als dafür zuständig gilt. Was mich betrifft, so muss ich sie überspringen, um schnurstracks zu dem Paradoxon zu gelangen, das mir wesentlich scheint. Es lässt sich in ein paar Sätzen ausdrücken: Europa bringt viele Güter hervor, und zwar nicht nur materielle Güter, sondern auch geistige wie Recht, Frieden, Freiheit, Kunst, allerlei Kultur. Das ist eine Leistung, die man übrigens dankend und bewundernd zugestehen muss. Europa geht aber das Risiko ein, keine Menschen mehr hervorzubringen, die an diesen Güter teilnehmen dürfen. Europa gelingt es nicht mehr, sich selbst davon zu überzeugen, dass es ein *Gutes* sei, die *Güter* zu genießen.

Das Einzige, das ich hier tun möchte, ist die Krankheit ein wenig gründlicher zu analysieren. Woran leidet denn Europa?

### *Das Ende der Vergangenheit und der Zukunft*

In meinem Titel steht das «Zwischen» im Zentrum. Das bedeutet einerseits, u.z. ganz offensichtlich, dass Europa sich zwischen Herkunft und Zukunft befindet, sprich: in der Gegenwart – wie jedes andere geschichtliche, politische oder kulturelle Gebilde auch, ja wie jedes Zeitliche. Der Titel deutet aber auch darauf hin, dass die Zwischenlage besonders betont wird, weil sie eher ein Problem, ja eine Gefahr bezeichnet als die bequeme Lage dessen, was sich in der Mitte geborgen duckt.

Die europäische Krankheit hat viele Aspekte. Nur eines möchte ich hier ins Zentrum rücken. Die Krankheit, an der wir leiden, ist eine *Zeitlichkeits-*

*krankheit*. Unser Verhältnis zur Zeitlichkeit hat sich derart verwandelt, dass wir nur die Gegenwart vor uns haben. Unser Zeitbewusstsein ist zum gegenwärtigen Augenblick zusammengeschrumpft. Wir haben einen Bruch vollzogen, zuerst mit der Vergangenheit, dann mit der Zukunft.

Mit der Aufklärung hat der europäische Mensch allmählich aufgehört, sich auf die Autorität der Vergangenheit zu verlassen. Jede Tradition sollte auf ihre Verlässlichkeit hin geprüft werden. Das Programm einer kritischen Untersuchung der Meinungen wurde von Descartes entworfen; bei ihm blieb es aber noch auf die Sphäre des Individuums beschränkt: der Philosoph sollte die Meinungen seiner Kindheit ein für allemal sorgfältig durchmustern und durchsieben. Die unumstößlichen Wahrheiten sollten von der Schlacke der «Vorurteile» der Kindheit entfernt werden<sup>5</sup>. Auf der Ebene der kollektiven Institutionen, wie Politik und Religion, blieb Descartes dagegen äußerst vorsichtig. Er bevorzugte eine konservative Haltung.

Später wurde das Cartesische Programm verallgemeinert: die ganze Kultur sollte ihre eigene Vergangenheit prüfen. Das Wort «Vorurteil» wurde zum Schlag- und Losungswort der «Querelle des Anciens et des Modernes» am Ende des 17. Jh., eines Streits, der mit dem Sieg der Neueren endete. Dann wurde es von den Wortführern der radikalen Aufklärung aufgenommen. Die Kindheit der Menschheit kam genauso unerbittlich unter die Lupe wie diejenige des Individuums. Diese Prüfung und das Loswerden der vergangenen Meinungen war um so leichter, als der Glaube an den Fortschritt sich allmählich durchsetzte. Der Fortschritt sollte den Verlust der Vergangenheit kompensieren. Das Vergangene war eine Bürde, die man gerne los wurde. Politisch versuchte die Französische Revolution, einen Staat rein vernünftig zu bauen, ohne Rücksicht auf die herkömmlichen Sitten und Bräuche.

Nun haben wir seit einigen Jahrzehnten auch den Glauben an den Fortschritt in Zweifel gezogen. Die sogenannte «Postmoderne» hat auf die Vorstellung verzichtet, das Künftige sei notwendig besser als das Gewesene. Zwar ist der Mann auf der Straße immer noch felsenfest davon überzeugt, dass «die Wissenschaft» uns notwendig und unaufhaltsam zur Seligkeit führen wird. Bei den Denkenden aber ist der Traum ausgeträumt.

#### *Der «Parontozentrismus»*

So bleibt uns nach dem Verlust der Vergangenheit und der Zukunft nur die Gegenwart übrig. Diese Konzentriertheit auf die Gegenwart könnte man als «Parontozentrismus» bezeichnen. Nun ist unser Verhältnis zur übrigen Zeitlichkeit von gemischten Gefühlen geprägt. Es ist, als fühlte die Gegenwart eine Art Haßliebe den anderen zwei Dimensionen der Zeit gegenüber. Für diese Hassliebe liefert uns Augustinus ein bedenkenswertes Modell. Im

10. Buch der Bekenntnisse versucht er, einen Passus aus dem 1. Johannesbrief zu deuten: gewisse Menschen, so der Apostel, hassen die Wahrheit. Da fragt sich Augustinus: wie kann man die Wahrheit hassen? Jeder wünscht doch, die Wahrheit zu besitzen. Augustin löst die Aporie durch eine Unterscheidung zwischen zwei Arten von Wahrheit oder, besser gesagt, zwischen zwei Aspekten der einen Wahrheit. Es gibt auf der einen Seite eine *veritas lucens*, die Wahrheit, die leuchtet und beleuchtet. Genauso wie das sichtbare Licht macht sie uns die Gegenstände zugänglich und gibt uns die Möglichkeit, zuzugreifen; sie beleuchtet die Gegenstände, wobei sie uns das Erkennen ermöglicht. Es gibt aber auch eine *veritas redarguens*, die auf uns zurückprallt und uns aus dem Versteck zieht. Die eine mögen wir, weil sie uns eine Macht gibt; die andere hassen wir, weil sie uns durchschaut und entlarvt. «Man liebt sie, wenn sie leuchtend lockt, und hasst sie, wenn sie straft. Denn da man nicht getäuscht werden, wohl aber täuschen will, liebt man sie, wenn sie sich selbst zeigt, hasst sie aber, wenn sie dem Beschauer sein eigenes Antlitz aufzeigt.»<sup>6</sup> Die Wahrheit, die wir mögen, ist *unsere* Wahrheit. Indem wir sie mögen, mögen wir in der Tat uns selbst.

Dieselbe Analyse können wir bei unserem Verhältnis zur Zeitlichkeit anwenden.

Hier gebe ich auf Anhieb die Schlüsselformel an: Wir mögen Vergangenheit und Zukunft, solange sie sich von unserer Gegenwart fernhalten und sie in Ruhe lassen. Wir hassen sie dagegen, sobald sie an unserer Gegenwart nagen und auf sie übergreifen.

Das Wichtigste dabei ist nicht die messbare Entfernung, die uns von den vergangenen oder künftigen Ereignissen trennt. Am Entscheidendsten ist wohl unsere Vorstellung der Freiheit: all das, was unsere angebliche Freiheit gefährden oder begrenzen könnte, ist verpönt. Wir mögen die Vergangenheit und die Zukunft, solange sie unserer Freiheit einen breiteren Spielraum gewähren; wir hassen sie dagegen, sobald sie unserer Handlung Regeln, d.h. Grenzen vorschreibt.

Was die Vergangenheit betrifft, so möchte ich zwei Aspekte unterscheiden. Die Vergangenheit erscheint als Natur und im Rahmen der Geschichte. An und für sich kann wohl die Natur entweder einen ewigen Kreislauf darstellen, wie die Alten es meinten, oder sie wurde vor einigen tausend Jahren vom Schöpfergott ins Dasein gerufen, wie das Mittelalter es glaubte, oder sie wuchs aus einem sehr langen Entwicklungsprozess hervor, wie wir es uns seit dem 19. Jh. vorstellen. Auf jeden Fall ist die Natur schon vor unserem Eintritt da. Für uns Menschen ist sie ein Vorgegebenes. Seit dem Beginn der Neuzeit und erst recht seit dem 18. Jh. erscheint die Natur als «Landschaft». In einem klassisch gewordenen Aufsatz hat Joachim Ritter gezeigt, dass die Natur gerade dann zur Landschaft wird, wenn sie nicht

mehr als das Urwüchsige da ist, sondern von der Technik erst erobert und neutralisiert worden ist<sup>7</sup>.

Dieselbe Analyse könnte man hinsichtlich unseres Verhältnisses gegenüber den nicht-gegenwärtigen Zeitdimensionen anwenden: wir mögen die Vergangenheit und die Zukunft, wenn sie als *chronologische Landschaften* erscheinen; wir hassen sie dagegen, sobald sie sich uns als natürliche Mächte aufdrängen.

### *Unsere Hassliebe gegenüber Vergangenheit und Zukunft*

Der Fortschritt der historischen Wissenschaften, ja das krebsartige Wachstum der Historie seit dem Anfang der Neuzeit zeugt nicht von einer echten Liebe dem Vergangenen gegenüber. Das Interesse an der Geschichte richtet sich an die Vergangenheit, wenn sie kalt geworden ist, wenn sie zu einem leblosen Gegenstand herabgesetzt worden ist. So mögen wir die Vergangenheit, wenn wir in ihr spazieren gehen können wie «der verwöhnte Müßiggänger im Garten des Wissens»<sup>8</sup>. Wir lieben die Vergangenheit sogar, wenn sie uns dazu verhilft, uns auszutoben, indem sie uns z.B. eine Vielfalt von gesellschaftlichen Modellen liefert, die die jetzt geläufige Moral relativieren sollen. Wir hassen die Vergangenheit, wenn sie unsere Gegenwart bestimmt, als das Herkömmliche. Darauf spielt eben das Wort «Herkunft» an: die Vergangenheit ist nicht das Vergangene als das Weggegangene, sondern das, was in der Gegenwart wirksam bleibt, ja sie durchherrscht.

Wir mögen die Zukunft, insofern sie es uns erlaubt, eine Utopie zu erträumen oder bloß uns ein bunteres und erlebnisreicheres Leben für die spätere Menschheit vorzustellen. Nun hängt die Zukunft, teilweise wenigstens, von uns ab. Es hängt nicht von uns ab, ob etwa ein riesengroßer Komet alles Leben aus der Oberfläche des Erdballs vertilgt. Es hängt aber von uns ab, ob wir unserer Nachkommenschaft eine saubere Welt überlassen. Ja, noch krasser, es hängt von uns ab, ob wir überhaupt einen Nachwuchs bekommen. Nun kann weder das erste Beispiel noch das zweite ohne unser Zutun geschehen.

So hassen wir die Zukunft, wenn sie sich in der Gegenwart anbahnt, und zwar, wenn sie uns darauf aufmerksam macht, dass die Zukunft sich nicht ohne unsere tätige Mitwirkung einstellen wird. Die Zukunft ist in der Tat nichts anderes als der Inbegriff der Folgen heutiger Entscheidungen. Die Betrachtung der Zukunft bringt ein Bewusstwerden unserer heutigen Verantwortung mit sich. Sie macht die Logik unserer jetzigen Handlungen sichtbar. Es gibt Entscheidungen, auf der Ebene des Individuums wie auf derjenigen der Gemeinde, die die Zukunft lebenswert machen, ja die sie überhaupt lebensfähig machen; es gibt auch Entscheidungen, die eine verheerende Wirkung zeitigen.

*Die kritische Sicht der Geschichte*

Nun ist es so, als hätten die Europäer entschieden, ihre Vergangenheit zu verneinen.

Seit einigen Jahrzehnten hat sich die durchschnittliche Sicht der Geschichte modifiziert. Die Geschichtsschreibung diente lange der Rechtfertigung der heutigen Zustände. Der Historiker verfasste etwa eine Chronik, um zu zeigen, wie der jeweilige Herrscher (des öfteren sein Gönner) zur Macht gelangte: er war nämlich der legitime Nachfolger seines Vaters, oder der Parvenü war der Günstling der Götter usw. Später, z.B. im 19. Jh., schrieb man Geschichtswerke, um zu zeigen, wie eine Nation entstand, die sich zu einem Staat weiterbilden sollte. Die Vergangenheit sollte die Gegenwart legitimieren und die Zukunft vorbereiten. Die Heldentaten der Vorfahren sollten ihre Nachkommen zur Fortführung derselben heiligen Mission anspornen usw. Die Vergangenheit war der Grund, auf dem die Gegenwart weiter bauen sollte.

Heute hat die Geschichtsschreibung in manchen Fällen eine andere Funktion angenommen, und zwar eine diametral entgegengesetzte. Die herrschende Sicht der Aufgabe des Historikers ist eine kritische. Selbstverständlich hat es seit langem eine kritische Geschichtsauffassung gegeben; sie hatte aber vor allem die Feinde als Zielscheiben. Jetzt ist der Historiker darauf aus zu zeigen, daß der heutzutage als legitim geltende Zustand seiner eigenen Welt eine bloße Fiktion darstellt. Daher der wuchernde Gebrauch von Titeln wie «The Social Construction of ...», «The Invention of ...», «The Making of ...». Das erste Werk, das der Idee einer gesellschaftlichen Konstruktion frönte, war das seriöse und jetzt zu einem Klassiker gewordene Buch von zwei Soziologen, Peter Berger und Thomas Luckmann: «The Social Construction of Reality»<sup>9</sup>. Seitdem ist die Anzahl der so betitelten Bücher unübersehbar geworden. Der kanadische Philosoph Ian Hacking hat diese Tendenz persifliert, indem er ein Buch «The Social Construction of What?» betitelte<sup>10</sup>.

In einem Geiste, der der sogenannten Dekonstruktion ähnelt, zeigt man, inwiefern die Institutionen willkürliche Montagen oder Kollagen bilden. Das Hauptargument ist, dass diese Institutionen nicht «natürlich» seien, wobei das Natürliche als das Gegenteil des Geschichtlichen gilt. Das Natürliche wird nämlich als das Immerwährende verstanden, das Geschichtliche dagegen als das Flüchtige – Gleichungen, die mir übrigens recht fragwürdig scheinen.

So werden die Traditionen zu bloßen Erdichtungen und Weismachungen herabgewürdigt. Man erzählt, so ein Titel vom britischen Kulturhistoriker Eric Hobsbawn, «Die Erfindung der Tradition»<sup>11</sup>. Karikierend könnte man sagen: im heutigen Europa möchte der Enkel zeigen, dass der Großvater nur eine Erfindung des Vaters war.

Das mag wohl stimmen und methodisch einwandfrei sein. Eine weitere Dimension kommt aber hinzu. Sie ist axiologischer Natur: die Vergangenheit wird nicht nur als zufällig, sondern auch als böse dargestellt. Man könnte von einem historischen Gnostizismus sprechen. Überall grassiert ein historischer Selbsthass. Auch in Frankreich ist die nationale Geschichte, die einst zu einem dummen Stolz führte, zu einer ebenso dummen Selbstzerknirschung geworden.

All das führt zu einer Art perverser Beichte, die in keine Vergebung mündet. Die Absolution bleibt aus.

### *Das Bild des Schmarotzers*

Jetzt drängt sich eine Frage auf: warum? Meine Hypothese ist die folgende: Das Verhältnis der westlichen Kultur der Neuzeit zu ihrer eigenen Vergangenheit ist diejenige des Schmarotzers zum lebendigen Wesen, etwa der Pflanze, von der er zehrt. Die Moderne ist die Mistel des vormodernen Eichenbaums. *Europa ist zu seinem eigenen Parasit geworden: seine Gegenwart, erst recht seine Möglichkeiten, eine Zukunft zu bekommen, sind Parasiten seiner Vergangenheit.*<sup>12</sup>

Zuerst einige Worte zur Frühgeschichte des Bildes. Die parasitische Natur der Neuzeit ist meines Wissens erst spät bekannt geworden. Wer das Phänomen als erster beobachtet hat, wer es benannt hat, lässt sich nur mit Mühe feststellen. Es würde sich lohnen, der Vorstellung ideengeschichtlich auf die Spur zu kommen. Der früheste Beleg, den ich bisher habe auffinden können, steht in einer späten Aufzeichnung von Nietzsche aus dem Frühjahr 1888<sup>13</sup>. Dort liest man: «wir sammeln nicht mehr, wir verschwenden die Capitalien der Vorfahren, auch noch in der Art, wie wir erkennen». Es ist jedoch schwer auszumachen, woran Nietzsche eigentlich dachte. Im Zusammenhang handelt es sich um «die extremste Bewusstheit, die Selbstdurchschauung des Menschen und der Geschichte».

Später, kurz vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs, hat der französische Dichter Charles Péguy den Parasitismus als das Wesen der Moderne entlarvt und beim Namen genannt. Das geschah zum ersten Mal 1907, dann wieder 1914, einige Wochen vor seinem Tode an der Front.

Im früheren Aufsatz lesen wir: «In der Tat – mit einer unerschütterlichen Frechheit – die vielleicht ihre einzige Erfindung, das einzige ihr Angehörige in der ganzen Bewegung darstellt, lebt die moderne Welt fast ausschließlich von den vergangenen Menschheiten, die sie verachtet und nicht zu kennen vorgibt, Menschheiten, deren wesentliche Wirklichkeit sie tatsächlich ignoriert, deren Annehmlichkeiten, Bräuche, Mißbräuche und weitere Gebräuche sie aber nicht ignoriert. Die einzige Treue der modernen Welt ist die Treue des Parasits».

Und im späteren Aufsatz heißt es: «Die moderne Welt [...] ist wesentlich ein Schmarotzer. Sie zieht ihre Kraft oder ihre Scheinkraft aus den Regimen, die sie bekämpft, aus den Welten, die sie sich anschickt, aufzulösen»<sup>14</sup>.

Später noch hat der englische Schriftsteller und Essayist G.K. Chesterton (gest. 1936) die Idee aufgenommen und orchestriert, ohne jedoch das Wort «Parasit» zu benutzen. Hier zitiere ich einige Zeilen aus einem Aufsatz, der in den zwanziger Jahren geschrieben wurde: «Die moderne Welt mit ihren modernen Bewegungen lebt von einem katholischen Kapital. Sie braucht und verbraucht die Wahrheiten, die ihr aus der alten Schatzkammer der Christenheit übrig bleiben, unter denen sich selbstverständlich auch manche Wahrheit befindet, die der heidnischen Antike bereits bekannt war, die sich aber in der Christenheit herauskristallisiert hat. Sie lässt aber *nicht* wirklich neue Begeisterung wachsen. Das Neue dabei sind die Namen und Aufschriften, wie in der modernen Werbung. Sonst ist dieses Neue so gut wie überall lediglich negativ. Sie bringt nicht neue Dinge hervor, die sie wirklich in die ferne Zukunft weiterführen kann. Im Gegenteil, sie hebt alte Dinge auf, die sie gar nicht fortführen kann. Denn hier sind die Merkmale der moralischen Ideale der Moderne: erstens, dass sie aus antiken oder mittelalterlichen Händen geliehen oder entrissen wurden; zweitens, dass sie in modernen Händen sehr schnell verwelken.»<sup>15</sup>

### *Die Verneinung als Notwendigkeit für den Parasiten*

Das Bild des Parasits soll die paradoxe Lage desjenigen ausdrücken, der sich in einer selbstzerstörerischen Dialektik befindet. Der Parasit bekommt die lebensgebenden Säfte von der Pflanze. Zugleich gefährdet er das Überleben der Pflanze, die ihn trägt. Wenn er gedeiht und die tragende Pflanze überwuchert, stirbt die Pflanze und reißt den Parasit mit in den Tod. Die Idee einer inneren Dialektik der Neuzeit ist keine Erfindung von mir. Man kennt die «Dialektik der Aufklärung» der Frankfurter Schule<sup>16</sup>. Ein anderer Aspekt dieser Dialektik ist die bekannte These von Ernst-Wolfgang Böckenförde: «Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.»<sup>17</sup>

All das weist auf die Notwendigkeit für die Moderne hin, von Werten zu leben, die sie nicht fördert, ja die sie ständig untergräbt.

Die modernen Ideen sind die vormodernen, nur der Name ist neu. Die Verneinung ist für diese Strategie unentbehrlich. Die Wahl einer neuen Bezeichnung entspricht dem Bedürfnis, den Ursprung des Geborgten zu vertuschen, wie der Hehler mit einer gestohlenen Ware. So hat z.B. das Zeitalter der Aufklärung die herkömmlichen christlichen Tugenden umbenannt: aus der obersten göttlichen Tugend, der Liebe, wurde die Wohltätigkeit (*bienfaisance*) usw.

Als Beispiele könnte man die vielbesungenen Menschenrechte anführen. Das Verhalten, das die sogenannten Menschenrechte verletzen und das folglich von den Erklärungen darüber angeprangert wird, ist inhaltlich genau dasselbe wie dasjenige, das etwa der Dekalog oder die heidnischen Tugendlehrer jeglicher Richtung verboten haben. Der einzige Unterschied besteht darin, dass diese Inhalte, die man früher Gott oder der Natur zuschrieb, unter das Joch des «Menschen» gekommen sind.

Das Merkmal des Parasiten ist nicht, dass er von etwas anderem lebt. Das tut jedes Lebewesen. Und auch Kulturen sind Lebewesen. Franz von Baader sagte einmal: «jeder Mensch ist Anthropophag». Aber der Schmarotzer lebt von dem, was er tötet, und insofern er es tötet. Der Tod des Opfers bringt den Tod des Täters mit sich. Der Parasit ist sich irgendwie darüber im Klaren, dass er in eine selbstzerstörerische Dialektik verstrickt ist.

Daher ist es für ihn notwendig, diese Lage zu vergessen. Das geschieht durch eine doppelte Verneinung des Ursprungs und des Ziels. Eine solch hartnäckige Verneinung stellt vielleicht den klarsten Beweis seiner Abhängigkeit dar.

### *Ein Gegenbild: die Vergangenheit als Ballast*

Zum Schluss möchte ich einen kurzen Abschnitt von einem Philosophen erklären und mir ein Bild daraus borgen, besser gesagt ein Gegenbild. Er stammt vom französischen Mathematiker, Wirtschaftswissenschaftler und Philosophen Antoine-Augustin Cournot (gest. 1877). In der Einführung zu seinen umfangreichen «Betrachtungen über den Verlauf der Ideen und der Ereignisse in der Neuzeit», einem Buch, das er 1872 veröffentlichte, behandelt Cournot die Idee des privaten Eigentums. In diesem Zusammenhang schreibt er: «Eigentlich bleibt so gut wie nur dieses Element aus dem ganzen mittelalterlichen System übrig; das bedeutet jedoch noch vieles für den *Ballast* der Gesellschaften des neuzeitlichen Europas in ihrer gewagten Fahrt in unbekanntem Gewässern. Sobald dieser Ballast entschieden über Bord geworfen wird, kann man vorhersehen, dass, manchen entgegengesetzten Ansprüchen zum Trotz, die Herrschaft des *Rechts* zugrunde gehen wird.»<sup>18</sup> Hier lasse ich den Inhalt von Cournots ansonsten interessantem Plädoyer zugunsten des Privateigentums beiseite, um mich auf das Bild zu konzentrieren: die Neuzeit wird mit einem Schiff verglichen. Ein sehr passender Vergleich, in dem die Neuzeit u.a. auch mit den großen Entdeckungseisen und der Weltumsegelung verbunden ist. Dieses Schiff ist auf abenteuerlicher Fahrt, Cournot sagt *hasardeux*. Das Wort lässt sich durch «gewagt» übersetzen, ein französisches Ohr vernimmt aber *hasard*, «Zufall». Wir segeln in unbekanntem Gewässern; ob es ein Ufer gibt, ist unklar. Auch ein damals bedeutendes Bild: als Cournot diese Zeilen schrieb, dichtete gerade Rimbaud

1871 seinen «Bateau Ivre» («Das trunkene Schiff»). Zehn Jahre später verallgemeinerte Nietzsche das Bild des Loskettens und des Irrens in einem unendlichen Raum nach dem von ihm zitternd verkündeten «Tode Gottes»<sup>19</sup>. Was ist nun in diesem neuzeitlichen Schiff die Rolle des Mittelalters? Es ist weder Heimathafen noch Reiseziel. Damit werden die symmetrischen Träume des aufklärerischen Fortschritts und der romantischen Reaktion stillschweigend abgewiesen. Das Mittelalter bleibt an Bord der Neuzeit, es stellt einen unzertrennlichen Teil davon dar. Es macht die Reise mit. Das Mittelalter ist kein Kompass. Es ist der Ballast. Ein Ballast kann, wie der Name sagt, als eine Last empfunden werden, wobei die Versuchung nahe liegt, sie abzuwerfen. Sehr leicht könnte man in der Tat der Versuchung erliegen, den Ballast über Bord zu werfen. Als Folge davon würde aber das Schiff mit Mann und Maus sinken, da es kein Gleichgewicht mehr hat.

So drängt sich die Frage auf: wie können wir mit unserer Vergangenheit wieder ein friedliches Verhältnis herstellen?

### *Das Christentum als Ermöglichung der Zukunft Europas*

Gerade in diesem Punkt könnte das Christentum zur Heilung Europas beitragen. Es könnte nämlich Europa zu einem gesunden Verhältnis gegenüber seiner Vergangenheit und seiner Zukunft verhelfen. Das kann auf zweierlei Weise geschehen: die christliche Botschaft verkündet kein neues Gebot und generell keine Lösung der menschlichen Probleme, die der Mensch nicht imstande wäre, ausfindig zu machen. Ihr zufolge kann es dem Menschen im Prinzip gelingen, das Gute zu erkennen und zu wollen. Es fällt einem leicht, die Frage «Was soll ich tun?» zu beantworten. Die eigentliche Schwierigkeit fängt aber damit an, dass wir unfähig sind, das Gute zu vollbringen: «das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen.» (Röm 7,18)<sup>20</sup>

Das Christentum verkündet Gottes Barmherzigkeit gegenüber den früheren Missetaten. Ohne die Hoffnung auf Vergebung bleibt das Geständnis der Sünden der europäischen Vergangenheit pervers, ja gefährlich. Erst diese Vergebung gibt einem das Zutrauen gegenüber der Zukunft, mithin die Kraft, sie zu verwirklichen. Über den Inhalt dieser Zukunft müssen die Menschen in Europa selber entscheiden. Dabei kann und darf ihnen das Christentum keine «spezifisch christlichen» Richtlinien angeben. Wohl kann und soll es dagegen etwas Wichtigeres ermöglichen: den Willen, überhaupt eine Zukunft zu haben.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Verf., *Europe, la voie romaine*, Paris, Gallimard, 1999, 3. Aufl.; dt.: *Europa, eine exzentrische Identität*, Frankfurt, Campus, 1993 [vergriffen].

<sup>2</sup> Vgl. Verf., *Inklusion und Verdauung. Zwei Modelle kultureller Aneignung*, in: G. Figal, J. Grondin, D. J. Schmidt (Hrsg.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Tübingen, Mohr, 2000, 293-306.

<sup>3</sup> Vgl. Verf., *L'eurocentrisme est-il européen?* in: *La Latinité en question*, Paris, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine u. Union Latine, 2004, 249-259. Eine englische Fassung ist in Vorbereitung.

<sup>4</sup> Vgl. Verf., *Schwung oder Schwund? Das alte und das Neue Europa, Kontinuitäten und Brüche*, in: K. Liessmann (Hrsg.), *Die Furie des Verschwindens. Über das Schicksal des Alten im Zeitalter des Neuen* (3. Philosophicum Lech), Wien, Paul Zsolnay, 2000, 41-59; *Hat Europa Zukunft?* in: *Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft*, Bd. 27: Zoopolitik, Wien, 2003, 171-182.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. Descartes, *Principia Philosophiae*, I, §71, Ende; Ausg. Adam u. Tannery, 8. Bd. Paris, 1905, 36.

<sup>6</sup> Augustin, *Bekenntnisse*, X, xxiii, 33-34; dt.: W. Thimme, Zürich, Artemis, 1950, 273. Diesen Passus habe ich schon in einem anderen Zusammenhang benutzt, vgl. Verf., *Hat Unglaube eine Zukunft?* in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, 31, 2002, 368-380, bes. 375.

<sup>7</sup> Vgl. J. Ritter, *Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*, in: Ders. *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974, 141-163.

<sup>8</sup> Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, KSA, Bd. 1, 245 (Vorwort).

<sup>9</sup> P. Berger u. Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Garden City, Doubleday, 1966; dt.: *Die soziale Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt, Fischer, 1969.

<sup>10</sup> I. Hacking, *The Social Construction of What?*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999; dt.: *Was heißt «soziale Konstruktion»? Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften*, Frankfurt, Fischer, 1999.

<sup>11</sup> E. Hobsbawm u. T. Ranger (Hrsg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

<sup>12</sup> Vgl. schon Verf., *Schwung oder Schwund?*, a.a.O., 52f.

<sup>13</sup> Nietzsche, Fgt. 14 [226], Frühjahr 1888, in: KSA, Bd. 13, 398 (= *Der Wille zur Macht*, § 68b).

<sup>14</sup> C. Péguy, *De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne devant les accidents de la gloire temporelle* [6. Oktober 1907], in: *Œuvres en prose*, hrsg. v. R. Burac, Paris, Gallimard (Pléiade), Bd. 2, 1988, 725; später: *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne* [1914], in: *Œuvres en prose*, hrsg. v. M. Péguy, Paris, Gallimard (Pléiade), 1961, 1512.

<sup>15</sup> G. K. Chesterton, *Is Humanism a Religion?* in: *The Thing* [1929], London, Sheed & Ward, 1946, 16f. Meine Übersetzung.

<sup>16</sup> M. Horkheimer u. Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* [1944], Frankfurt, Fischer, 1988.

<sup>17</sup> E.-W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* [1967], in: Ders., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, 112.

<sup>18</sup> A. A. Cournot, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les Temps Modernes* [1872], hrsg. v. A. Robinet, Paris, Vrin, 1973, 67. Meine Übersetzung.

<sup>19</sup> *Über den Zusammenhang*, vgl. Verf., *La Sagesse du Monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999, 221 [dt. Übersetzung in Vorbereitung: München, Beck, 2005].

<sup>20</sup> Vgl. Verf., *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris, Gallimard, 2005, 113.