

Kapitel 4

Welches neue Ethos für Europa?*

PAUL RICOEUR

- I. Das Modell der Übersetzung
- II. Das Modell des Gedächtnisaustauschs
- III. Das Modell der Vergebung

Es ist nicht übertrieben, zur Beantwortung der Frage nach dem zukünftigen Europa die Einbildungskraft oder Imagination zu bemühen. Sein politischer Aufbau wirft in der Tat ein bisher nicht gekanntes Problem auf, das darin besteht, auf institutioneller Ebene den Nationalstaat hinter sich zu lassen, ohne gleichwohl dessen wohlbekannte Strukturen auf einer höheren, der sogenannten supranationalen Ebene zu wiederholen. Es sei hinzugefügt, daß für die Schaffung neuer Institutionen keiner der bestehenden föderativ organisierten Staaten (Schweiz, Deutschland, USA), die mit den gleichen Symbolen der Souveränität (Währung, Armee, Diplomatie) ausgestattet sind wie die weniger komplex strukturierten Nationalstaaten, als Quelle der Inspiration in Frage kommt. In dieser zweifachen Hinsicht erscheint der Begriff des *postnationalen* Staates zutreffend, da er die Frage offen – und es der Imaginationskraft anheimgestellt – läßt, welche neuartigen Institutionen einer politischen Situation gerecht werden könnten, die ihrerseits völlig neu ist.

Ich möchte in diesem Beitrag deutlich machen, wie ein Nachdenken über die ethischen und spirituellen Verhaltensweisen der Einzelnen, der Intellektuellen und der Kulturschaffenden ebenso wie der Glaubensgemeinschaften, der Kirchen und anderer Religionsgruppen zu dieser politischen Imagination beitragen kann.

Es wäre in der Tat falsch zu glauben, die Abtretung von Souveränitätsrechten zugunsten einer politischen Gesamtheit, die noch in ihrer Gänze erdacht werden muß, könnte auf der formalen Ebene der politischen und juristischen Institutionen erfolgreich vollzogen werden, wenn

* Aus dem Französischen übersetzt von Detlef Bruck-Willberg.

WELCHES NEUE ETHOS FÜR EUROPA?

die Bereitschaft zum Vollzug dieser Abtretung ihre Dynamik nicht aus dem Wandel von Denkweisen bezieht, die das *Ethos* der Einzelnen, der Gruppen und Völker betreffen.

Das sich stellende Problem ist recht gut bekannt. Es geht, sehr vereinfacht gesagt, darum, die *Identität* und die *Andersheit* (*altérité*) auf zahlreichen, noch zu identifizierenden Ebenen miteinander zu verbinden. Woran es uns am meisten mangelt, sind Modelle für die Integration dieser beiden Pole, die ich für den Moment in sehr abstrakte Begriffe fasse, in Überkategorien sozusagen, wie sie uns erstmals in den *Dialogen* Platons begegnen.

Um dem Eindruck einer beunruhigenden Abstraktheit abzuhelfen, schlage ich eine Klassifizierung der sich mit der Identität und der Andersheit beschäftigenden Integrationsmodelle in aufsteigender Reihenfolge des Grades ihrer geistigen Komplexität vor.

I. Das Modell der Übersetzung

Das erste Modell, über welches man nachdenken kann, ist das der Übersetzung von einer Sprache in eine andere. Dieses Modell trifft genau auf die Situation Europas zu, das in sprachlicher Hinsicht einen nicht nur unüberwindlichen, sondern auch unendlich erhaltenswerten Pluralismus aufweist. Es ist sicherlich nicht der Traum, dem Esperanto könnte zu einer neuen Chance verholfen werden, der uns am meisten bedroht und auch nicht derjenige, eine einzige große Kultursprache könnte als alleiniges Kommunikationsinstrument triumphieren. Vielmehr ist es die Gefahr der Kommunikationsunfähigkeit durch den eifersüchtigen Rückzug auf die eigenen Sprachtraditionen. Aber Europa ist nun einmal unausweichlich polyglott und wird es immer sein. Hier beinhaltet das Übersetzungsmodell Anforderungen und Versprechungen, die sehr weit bis in den Kernbereich des ethischen und spirituellen Lebens der Menschen und Völker hineinreichen.

Um dieses Modell verstehen zu können, muß man zu den grundlegendsten Bedingungen für das Funktionieren einer Sprache zurückgehen. Es muß von der Tatsache ausgegangen werden, daß *die Sprache* ("langage") nirgendwo anders existiert als in *den Sprachen* ("langues"). Ihre universellen Möglichkeiten verwirklichen sich nur in phonologisch,

lexikalisch, syntaktisch, stilistisch etc. differenzierten Systemen. Dennoch sind die Sprachen keine geschlossenen Systeme, welche die Kommunikation ausschließen. Wäre dies der Fall, so bestünde zwischen verschiedenen Sprachgruppen der gleiche Unterschied wie in biologischer Hinsicht zwischen verschiedenen Spezies von Lebewesen. Wenn es nur eine Spezies Mensch gibt, dann eben gerade deshalb, weil Sinnübertragungen von einer Sprache in die andere möglich sind – kurz gesagt, weil man übersetzen kann.

Aber was bedeutet “übersetzen können”? Diese Möglichkeit oder besser Fähigkeit wird nicht allein durch die Tatsache belegt, daß es tatsächlich gelingt, Reden und Schriften ohne jeden abträglichen und vor allen Dingen völlig irreparablen semantischen Verlust von einer Sprache in eine andere zu übertragen. Die Möglichkeit des Übersetzens wird grundlegender als eine *a priori*-Voraussetzung der Kommunikation postuliert. In diesem Sinne würde ich vom *Prinzip der universellen Übersetzbarkeit* sprechen. Die Übersetzung ist *de facto*, die Übersetzbarkeit *de jure*. Diese Annahme stärkte den Mut und schärfte den Erfindungsgeist derer, die sich mit der Entschlüsselung von Hieroglyphen oder anderen Zeichensystemen beschäftigen, von denen einige sich uns immer noch nicht erschlossen haben. Aber betrachten wir den Vorgang des Übersetzens näher: Voraussetzung hierfür sind zunächst einmal zweisprachige Übersetzer, also Mittler aus Fleisch und Blut. Desweiteren besteht es in der Suche nach der bestmöglichen Übereinstimmung zwischen den jeweiligen Ausdrucksmitteln in der Ziel- und in der Ausgangssprache. In dieser Hinsicht ist nicht das anmaßende Modell der “Beutestücke der Ägypter”, das man beim Heiligen Augustinus findet, dasjenige, welches es verdient, in Ehren gehalten zu werden, sondern vielmehr das auf von Humboldt zurückgehende bescheidenere Modell, den Genius seiner eigenen Sprache auf das Niveau desjenigen der Fremdsprache zu heben, vor allem wenn es sich um sprachliche Neuschöpfungen handelt, die eine Herausforderung für die Zielsprache darstellen. Es geht darum, beim anderen zu wohnen, um ihn dann als eingeladenen Gast mit nach Hause zu nehmen.

Hieraus wird sofort ersichtlich, warum das Übersetzen ein geeignetes Modell für das spezifische Problem des Aufbaus Europas darstellt. Es fordert zunächst auf institutioneller Ebene dazu auf, in ganz Europa das Erlernen von zwei lebenden Sprachen zu fördern, um allen jenen Sprachen Gehör zu verschaffen, die, was die Kommunikation angeht, keine dominierende Stellung haben. Aber vor allem fordert es in wirklich

WELCHES NEUE ETHOS FÜR EUROPA?

geistiger Hinsicht dazu auf, den Geist des Übersetzens auf die Beziehungen zwischen den Kulturen selbst auszudehnen, das heißt, auf die durch das Übersetzen vermittelten Sinngehalte. Dazu bedarf es Übersetzer zwischen den Kulturen, kulturell Zweisprachiger, die in der Lage sind, diesen Vorgang des Hinüberwechselns in die gedankliche Welt der anderen Kultur unter Berücksichtigung der ihr eigenen Gebräuche, grundlegenden Glaubenshaltungen und vorherrschenden Überzeugungen, kurz gesagt, aller ihrer Sinnbezüge, zu begleiten. In diesem Sinne kann man von einem *Ethos* der Übersetzung sprechen, dessen Ziel es ist, die oben beschriebene Geste der sprachlichen Gastfreundschaft auf kultureller und geistiger Ebene nachzuvollziehen.

II. Das Modell des Gedächtnisaustauschs

Das zweite Modell möchte ich "Modell des Gedächtnisaustauschs" nennen. Sofort wird deutlich, wie dieses Modell und das zuvor beschriebene ineinandergreifen: Eine fremde Kultur in die Kategorien der eigenen zu übersetzen, setzt, wie wir weiter oben gesagt haben, ein vorausgehendes Hinüberwechseln in das von den ethischen und geistigen Kategorien des anderen bestimmte kulturelle Milieu voraus. Der erste Unterschied, der dieses Hinüberwechseln und diese Gastfreundschaft verlangt, ist ein Unterschied des Gedächtnisses für die Gebräuche, Regeln, Normen, Glaubenshaltungen und Überzeugungen, welche die Identität einer Kultur ausmachen. Aber Gedächtnis bedeutet nicht nur die psychophysiologische Fähigkeit, Spuren der Vergangenheit zu behalten und sich in Erinnerung rufen zu können; es bedeutet, die *Erzählfunktion* zu nutzen, durch die sich im öffentlichen Bereich der Sprache diese primäre Fähigkeit des Behaltens und Erinnerns manifestiert. Individuell betrachtet artikulieren und konfigurieren wir bereits durch die Erzählungen über andere und über uns selbst unsere eigene Zeitlichkeit. Es können somit zwei bemerkenswerte Phänomene beschrieben werden, die sich später leicht auf das Problem, mit dem wir uns hier befassen, übertragen lassen.

Das erste bezieht sich auf die *erzählerische Identität* (identité narrative) der Personen der Erzählung. Denn ebenso wie den erzählten Handlungen durch die dramaturgische Gestaltung die zeitliche Einheit einer

Geschichte (*story*) verliehen wird, können auch die Personen der Erzählung als dramaturgisiert gelten. Sie werden gleichzeitig mit der Geschichte selbst erzählt. Diese erste Feststellung hat tiefgreifende Konsequenzen. Deren erste ist: Die erzählerische Identität ist nicht die einer unwandelbaren Substanz oder einer festen Struktur, sondern eine mobile Identität, hervorgegangen aus der Verbindung zwischen der Konkordanz der Geschichte, betrachtet als strukturierte Ganzheit, und der Diskordanz, die durch die erzählten Peripetien verursacht ist. Mit anderen Worten: Die erzählerische Identität nimmt teil an der Mobilität der Erzählung, an ihrer Dialektik der Ordnung und Unordnung. Hieraus ergibt sich ein wichtiger Folgesatz: Es ist möglich, eine erzählte Geschichte unter Berücksichtigung anderer Ereignisse oder durch eine andere Anordnung der erzählten Begebenheiten umzudenken. Im Extremfalle ist es sogar möglich, mehrere Geschichten über dieselben Ereignisse (ungeachtet dessen, welche Bedeutung man dem Begriff "selbe Ereignisse" geben mag) zu erzählen. Und genau dies geschieht, wenn man sich bemüht, die Geschichte der anderen zu berücksichtigen.

Diese letzte Feststellung leitet über zu dem zweiten Phänomen, das hier hervorgehoben werden soll. Wenn ein jeder aus den ihm erzählten oder von ihm über sich selbst erzählten Geschichten eine gewisse erzählerische Identität bezieht, so ist diese Identität mit derjenigen der anderen vermischt, so daß Geschichten zweiten Grades – eben diejenigen der Schnittpunkte zwischen einer Vielzahl von Geschichten – entstehen. Somit ist meine eigene Lebensgeschichte ein Segment Ihrer Lebensgeschichte – der Geschichte meiner Eltern, meiner Freunde, meiner Gegner sowie unzähliger Unbekannter. Wir sind im wahrsten Sinne des Wortes "In Geschichten verstrickt", wie der schöne Titel eines Buches von W. SCHAPP lautet.

Aus diesen beiden Phänomenen zusammen, dem der erzählerischen Ausformung jeder persönlichen Identität und dem der Verstrickung der persönlichen Schicksale und Abenteuer in die Geschichten, die von den einen gelebt und von den anderen erlitten – und vor allem von den einen über die anderen erzählt – wurden, ergibt sich ein Modell, dessen ethische Tragweite leicht abzusehen ist, das ich als "Modell des Gedächtnisaustauschs" bezeichne. Die Kommunikation auf der Ebene, auf die uns bereits die Arbeit des Übersetzens mit ihrer Kunst des Hinüberwechsels und ihrer Ethik der sprachlichen Gastfreundschaft geführt hat, erfordert diesen zusätzlichen Schritt, welcher darin besteht, mit Imagination und Sympathie die Geschichte des anderen, vermittelt durch die

WELCHES NEUE ETHOS FÜR EUROPA?

Erzählungen über sein Leben, anzunehmen. Dies lernen wir in unseren Beziehungen mit den fiktiven Personen, mit denen wir uns durch das Lesen vorübergehend identifizieren. Diese mobilen Identifikationen tragen dazu bei, daß wir uns unsere eigene Vergangenheit und die der anderen durch ein beständiges Umgestalten der Geschichten, die wir uns über einander erzählen, neu erdenken. Aber der Übergang von der Fiktion zur historischen Realität erfordert eine tiefergehende Verpflichtung. Es geht natürlich nicht darum, die von anderen tatsächlich erlebten Ereignisse nachzuerleben – die Un austauschbarkeit der Lebenserfahrungen macht eine solche chimärenhafte "Intropathie" unmöglich. Es geht darum, bescheidener aber auch energischer die Gedächtnisse auf erzählerischer Ebene auszutauschen, also dort, wo diese sich dem Verständnis zugänglich machen. Aus dem Verständnis für die gegenseitige Verstrickung der neuen Erzählungen, welche diese Überschneidung der Gedächtnisse strukturieren und konfigurieren, entsteht ein neues *Ethos*. Es handelt sich dabei um eine wirkliche Aufgabe, eine wahrhaftige Arbeit, in der man die *Anerkennung* des Deutschen Idealismus, verstanden in ihrer erzählerischen Dimension, wiederfinden könnte.

Es fällt leicht, dies auf die europäische Problematik zu übertragen. Aber die zweite, aus der zwischenmenschlichen Verflechtung der Geschichten gezogene Lehre kann nur Früchte tragen, wenn die erste, nämlich diejenige der erzählerischen Ausformung der eigenen Identität, richtig verstanden und gänzlich angenommen worden ist. Die Identität einer Gruppe, einer Kultur, eines Volkes, einer Nation ist weder diejenige einer unwandelbaren Substanz noch einer festen Struktur, sondern vielmehr diejenige einer erzählten Geschichte. Die zeitgenössischen Implikationen dieses Prinzips der erzählerischen Identität sind aber weit davon entfernt, wahrgenommen zu werden. Eine festgefahrene, arrogante Vorstellung von kultureller Identität verstellt den Blick für die vorgenannten Folgerungen dieses Prinzips: Nämlich die Möglichkeit, die gesamte übermittelte Geschichte umzudenken und Platz zu machen für mehrere Geschichten, die sich auf die gleiche Vergangenheit beziehen. Daß sich aber viele Kulturen nicht anders erzählen lassen, liegt an der Beeinflussung des kollektiven Gedächtnisses durch sogenannte "Gründungsereignisse" ("évènements fondateurs"), deren ständiges feierliches Begehen und Zelebrieren die Geschichte einer jeden kulturellen Gruppe in eine nicht nur unwandelbare, sondern willentlich und systematisch inkommunikable Identität hineinzwängt. Das europäische *Ethos*, nach dem wir suchen, verlangt sicherlich nicht die Aufgabe dieser wichtigen

historischen Bezüge, sondern ein Bemühen um ein plurales Lesen, für das wir ein erstes Beispiel im Streit der französischen Historiker über die Bedeutung der französischen Revolution und ein zweites in der Auseinandersetzung der deutschen Historiker über die Bedeutung der Greuel-taten im Zweiten Weltkrieg finden. *Anders erzählen* steht nicht im Widerspruch zu dem Anspruch einer gewissen historischen Pietät, da der unerschöpfliche Reichtum des Ereignisses durch die Vielfalt der Schilderungen desselben und durch den aus dieser Vielfalt herrührenden Wettbewerb gewürdigt wird.

Diese Fähigkeit, die Gründungsereignisse unserer nationalen Geschichte anders zu erzählen, findet ihre Verstärkung im Austausch der kulturellen Gedächtnisse. Der Prüfstein dieser Fähigkeit zum Austausch ist der Wille, symbolisch und respektvoll die geschichtlichen Gründungsereignisse der anderen nationalen Kulturen sowie diejenigen ihrer ethnischen Minderheiten oder ihrer religiösen Minderheiten mitzubegehen.

Bei diesem Gedächtnisaustausch geht es nicht allein darum, daß jeweils der eine die Gründungsereignisse der Kultur des anderen liest und umgekehrt, sondern daß man sich gegenseitig dabei hilft, den Teil des Lebens und der Erneuerung freizulegen, der in starren, einbalsamierten und toten Traditionen gefangen ist. Aus diesem Grund habe ich bisher bewußt noch nicht das Phänomen der *Tradition* angesprochen. Man kann sich nämlich von den damit verbundenen Klischees und Bannflüchen erst freimachen, nachdem man den hier vorgeschlagenen zweifachen sprachlichen und erzählerischen Weg zurückgelegt hat. Man muß die ethischen Anforderungen des Übersetzens – das, was ich die sprachliche Gastfreundschaft genannt habe – und diejenigen des Gedächtnisaustauschs, einer anderen Form der Gastfreundschaft – nennen wir sie erzählerische Gastfreundschaft – erfüllen, um sich des Phänomens der Tradition in seiner eigentlichen dialektischen Dimension annehmen zu können. Tradition im Singular bedeutet Übertragung, Überlieferung von Gesagtem, von Glaubensbekenntnissen, von anerkannten Normen etc. Eine solche Überlieferung ist aber nur dann lebendig, wenn die Tradition der zweite Partner des Paares bleibt, das sie zusammen mit der Innovation bildet.

Die Tradition verkörpert den Aspekt der Schuld gegenüber der Vergangenheit und erinnert daran, daß niemand etwas aus dem Nichts heraus beginnen kann. Aber eine Tradition bleibt nur lebendig, wenn sie in einen unaufhörlichen Prozeß der Neuinterpretation eingebettet bleibt. Hier kommen das Überdenken der Erzählungen über die Vergangenheit

WELCHES NEUE ETHOS FÜR EUROPA?

und das plurale Lesen der Gründungsereignisse ins Spiel. Es bleibt noch vom Gegenpol der Tradition, von der Innovation, zu sprechen. Diesbezüglich besteht ein wichtiger Aspekt des Wiederlesens und des Überdenkens der überlieferten Traditionen im Erkennen der von der Vergangenheit nicht gehaltenen Versprechen. Die Vergangenheit ist in der Tat nicht nur das Vergangene, das, was stattgefunden hat und nicht mehr zu ändern ist; sie lebt im Gedächtnis weiter dank der Pfeile der Zukünftigkeit, die nicht abgeschossen wurden oder deren Flugbahn unterbrochen wurde. Die unvollendete Zukunft der Vergangenheit ist vielleicht der reichste Bestandteil einer Tradition. Die Offenlegung dieser unvollendeten Zukunft der Vergangenheit ist der bedeutendste Nutzen, der von der Überschneidung der Gedächtnisse und vom Austausch der Erzählungen zu erwarten ist. Es sind in erster Linie die Gründungsereignisse einer historischen Gemeinschaft, die dieser kritischen Lektüre unterzogen werden sollten, um die von ihr getragene Last der Hoffnung freizulegen, die vom späteren Verlauf der Geschichte verraten wurde. Die Vergangenheit ist ein Friedhof der nicht gehaltenen Versprechen, die es wiederzuerwecken gilt wie die Gebeine des Tals Josaphat in der Prophezeiung des Hesekiel.

III. Das Modell der Vergebung

Das über die Wiedererweckung der nicht gehaltenen Versprechen der Vergangenheit Gesagte führt uns zu einer dritten Stufe – derjenigen der Vergebung. Die nachfolgenden Überlegungen sind in zweifacher Hinsicht mit dem zuvor Gesagten verbunden: Einerseits ist durch die Bedeutung der Erzählung für die Ausformung der erzählerischen Identität demjenigen, was wir das Überdenken der Vergangenheit, vollzogen durch das anders Erzählen, genannt haben, sein Stellenwert zugewiesen worden; die Vergebung ist also eine besondere Form des Überdenkens der Vergangenheit und mit ihr der jedem Menschen eigenen erzählerischen Identität. Andererseits gibt die Verflechtung der Lebensgeschichten dem Menschen die Gelegenheit zu einem nicht mehr abgeschiedenen und introspektiven Überdenken seiner eigenen Vergangenheit, sondern zu einem wechselseitigen Überdenken, in dem die wertvollste Frucht des Gedächtnisaustausches sichtbar wird. Die Vergebung ist somit eine be-

sondere Form dieses wechselseitigen Überdenkens, dessen wertvollste Wirkung die Offenlegung der von der Vergangenheit nicht gehaltenen Versprechen ist.

Das Neue an diesem dritten Modell steht im Zusammenhang mit einem Phänomen, das zu demjenigen der geschichtlichen Gründungsergebnisse, deren sich eine historische Gemeinschaft rühmt, komplementär ist, nämlich den *Wunden*, die der von Mircea Eliade so genannte "Schrecken der Geschichte" schlägt. Das weiter oben im Bezug auf den Gedächtnisaustausch Gesagte muß hier wieder unter dem Gesichtspunkt des Leidens und nicht der hehren Begebenheiten aufgenommen werden. Das Leiden erscheint somit zweimal in unseren Überlegungen: Zum einen als erlittenes Leid, das die Handelnden der Geschichte zu Opfern macht; zum anderen als Leid, das den anderen zugefügt wird. Diese Feststellung ist so schwerwiegend, daß die weiter oben gewählte Reihenfolge von der erzählerischen Identität hin zur Verstrickung der Lebensgeschichten umgekehrt werden muß. Hier ist zu beginnen beim Leiden der anderen, mit der Vorstellung des Leidens der anderen, bevor man sein eigenes aufarbeitet.

Der Leser wird leicht errahnen, was folgt: Ein Hauptmerkmal der Geschichte Europas ist das unglaubliche Maß des Leids, das sich die Mehrzahl der Staaten, kleine oder große, in direkter Auseinandersetzung oder als Angehörige gegnerischer Bündnisse, in der Vergangenheit zugefügt haben. Die Geschichte Europas ist grausam: Glaubenskriege, Eroberungskriege, Vernichtungskriege, Unterwerfung von ethnischen Minderheiten, Vertreibung oder Unterdrückung religiöser Minderheiten – eine endlose Litanei. Das westliche Europa vermag kaum, diesem Alptraum zu entfliehen; Mittel- und Osteuropa laufen Gefahr, ihm zu erliegen. Es ist allzu gut bekannt, welcher Abhang in diese Schrecken führt: Der perverse Rückgriff auf die erzählerische Identität, der sich der beschriebenen wichtigen Korrektive, nämlich des Überdenkens der eigenen Schilderungen, der Verflechtung mit den Schilderungen des anderen, beraubt hat. Diesen nicht zu vernachlässigenden Korrektiven sei jetzt ein weiteres hinzugefügt: das Verständnis für die Leiden der anderen in der Vergangenheit und in der Gegenwart. Der gemäß unserem zweiten Modell geforderte Gedächtnisaustausch verlangt nunmehr, diesem neuen Modell folgend, den Austausch des Gedächtnisses für das zugefügte und erlittene Leid. Dieser Austausch erfordert aber mehr als die oben bereits erwähnte Imagination und Sympathie. Dieses Mehr hat etwas mit Vergebung zu tun, insofern als Vergebung darin besteht, *Die Schuld zu*

WELCHES NEUE ETHOS FÜR EUROPA?

durchbrechen (*Briser la dette*), wie der schöne Untertitel des dem Thema der Vergebung gewidmeten Bandes der Reihe *Autrement* lautet.

Die Vergebung sprengt in ihrem umfassenden Sinne natürlich bei weitem alle politischen Kategorien. Die Vergebung gehört einer Ordnung an – der Ordnung der Barmherzigkeit (*charité*) – die selbst noch die Ordnung der Moralität übersteigt. Die Vergebung beruht auf einer Ökonomie des Gebens, deren Logik des Überflusses weiter reicht als die Logik der Gegenseitigkeit, für die wir oben eine Anwendung gesehen haben, weiter als das Vermögen, Anerkennung nach dem Modell der Übersetzung und dem der sich überschneidenden Erzählung zu verwirklichen. Soweit sie die Ordnung der Moralität übersteigt, gehört die Ökonomie des Gebens wohl eher zu dem, was man die „Poetik“ des moralischen Lebens nennen könnte, wenn man den Begriff Poetik in seiner doppelten Bedeutung der Kreativität im Bezug auf die Dynamik des Handelns und des Lobgesangs sowie der Hymne im Bezug auf den sprachlichen Ausdruck begreift. Das Vergeben beruht also im wesentlichen auf dieser spirituellen Ökonomie, dieser Poetik des moralischen Lebens. Seine „poetische“ Kraft besteht darin, das Gesetz der Irreversibilität der Zeit zu durchbrechen, indem es, wenn schon nicht die Vergangenheit als Gesamtlast von allem, was geschehen ist, so doch zumindest ihre Bedeutung für die Menschen der Gegenwart verändert. Es bewirkt dies dadurch, daß es die Last der Schuldhaftigkeit (*culpabilité*) wegnimmt, welche die Beziehung der handelnden und leidenden Menschen zu ihrer eigenen Geschichte lähmt. Es beseitigt nicht die Schuld (*dette*), insofern wir die Erben unserer Vergangenheit sind und bleiben, aber es nimmt den Schmerz der Schuld.

Diese Überlegungen, wir sagten es bereits, finden ihre Anwendung nicht vorrangig in der politischen Sphäre, deren oberste Regel Gerechtigkeit und Gegenseitigkeit sind und nicht die Barmherzigkeit und das Geben. Aber kann man nicht dennoch die Anregung geben, das Prinzip der Gerechtigkeit und der Gegenseitigkeit möge von demjenigen der Barmherzigkeit und des Gebens angerührt werden – angerührt im Sinne von beeinflußt und, wenn ich so sagen darf, aufgeweicht? Gibt es hierfür nicht Beispiele im Bereich der Strafjustiz in Form des Gnadenrechts, der Verjährung oder der Strafminderung? Und im sozialen Bereich in Form bestimmter karitativer Ausprägungen der Solidarität? Wie steht es um die Völker und Nationen? Weiter oben habe ich von diesem Mehr gesprochen, das der Austausch der verletzten Gedächtnisse erfordert, und ich habe einen Zusammenhang zwischen diesem Mehr und dem Ver-

geben nahegelegt. In der Tat ist es dringend geboten, daß die Völker Europas füreinander Mitleid empfinden und sich, ich sage es noch einmal, das Leid der anderen in dem Augenblick vorstellen, da sie nach Rache für die Blessuren schreien, die ihnen in der Vergangenheit zugefügt worden sind. Das hier Geforderte ähnelt sehr dem Vergeben.

Dieser Weg muß allerdings mit größter Vorsicht und mit nüchterner Weitsicht beschritten werden. Denn es gilt, zwei Fallstricke zu meiden. Der erste besteht darin, Vergeben mit Vergessen zu verwechseln. Ganz im Gegenteil kann man nämlich nur dort vergeben, wo es kein Vergessen gibt, dort, wo den Erniedrigten ihre Stimme wiedergegeben worden ist. "Die Schuld und das Vergessen durchbrechen" (*Briser la dette et l'oubli*), so lautet der schöne Titel des oben bereits erwähnten Buches. Nichts wäre verabscheuenswürdigter als das, was Jankélévitch das "vergeßliche Vergeben" (*le pardon oublieux*) nannte – die Frucht der Leichtfertigkeit und der Gleichgültigkeit. Gerade deshalb muß sich die Arbeit des Vergebens auf die Arbeit des Gedächtnisses in der Sprache der Erzählung aufpflanzen. Ein zweiter Fallstrick wäre es, Vergebung aus falschem Verständnis heraus zu üben. Die erste Beziehung zur Vergebung besteht nicht im Vollziehen der leicht zu praktizierenden Vergebung – womit wir wiederum beim Vergessen wären –, sondern im schwierigen Unterfangen des Bittens um Vergebung. Gegenüber denen, die Opfer unverjährbarer Verbrechen sind und diese für unverzeihlich halten, gibt es keine andere Weisheit als die, auf bessere Zeiten zu warten, in denen das Aussprechen des von dem Opfer erlittenen Unrechts seine erste kathartische Wirkung zeigt und der Missetäter die von ihm begangenen Verbrechen in ihrer Gänze verstanden hat. Es gibt eine Zeit für das Unverzeihliche, und es gibt eine Zeit für die Vergebung.

In dieser Hinsicht entfernen wir uns mit dem Modell der Vergebung nicht so weit von der politischen Sphäre, wie man es hätte annehmen können. Die Geschichte der letzten Jahre liefert uns einige bewundernswerte Beispiele für eine Art von Kurzschluß zwischen Poetik und Politik. Das Bild des in Warschau niederknienenden Willy Brandt ist noch in unser aller Gedächtnis; man denkt auch an Václav Havel, der dem deutschen Bundespräsidenten schrieb, um ihn um Vergebung für das den Sudeten- deutschen nach dem Zweiten Weltkrieg zugefügte Leid zu bitten. Man denkt daran, wie die deutsche Regierung das jüdische Volk um Vergebung gebeten hat und mit welcher peinlichen Sorgfalt man diese Wiedergutmachungen auf verschiedenste Weise den Überlebenden der Endlösung zugute kommen ließ. Man denkt schließlich an den beein-

WELCHES NEUE ETHOS FÜR EUROPA?

druckenden Besuch Sadats in Jerusalem. Aber so sehr die Barmherzigkeit die Gerechtigkeit übertrifft, so sehr muß man sich hüten, sie an deren Stelle zu setzen. Die Barmherzigkeit bleibt eine Zugabe, eine Zugabe an Mitleid und Zartheit, die dem Austausch der Gedächtnisse seine tiefe Motivation, seinen Wagemut und seinen Elan zu verleihen vermag.

Zum Schluß möchte ich meine Ausführungen noch auf zwei weitere Themen ausdehnen, die in unterschiedlichen Beiträgen behandelt wurden. Zunächst möchte ich auf die Debatte zu sprechen kommen, die durch den Konflikt ausgelöst wurde, der zwischen der universalistischen Forderung, die mit der Idee des Rechtsstaates und der Menschenrechte verbunden ist, einerseits und der Betonung der die kollektiven Identitäten trennenden unüberwindlichen Unterschiede durch die Anhänger der Gemeinschaften andererseits besteht. In Bezug auf diesen Konflikt könnte man durchaus die hier vorgeschlagenen drei Modelle der Vermittlung zwischen Identität und Andersheit wieder ins Spiel bringen. Das Übersetzen ist, wie wir gesagt haben, der einzige Weg, die Universalität der Sprache (*langage*) in der Vielfalt der Sprachen (*langues*) zum Ausdruck zu bringen. Die überschneidende Erzählung ist, wie wir hinzugefügt haben, der einzige Weg, das Gedächtnis der einen für das der anderen zu öffnen. Die Vergebung ist, wie wir schließlich gesagt haben, der einzige Weg, die Schuld und das Vergessen zu durchbrechen und die Hindernisse auszuräumen, damit Gerechtigkeit und Anerkennung walten können. In unseren Analysen haben wir uns durchgehend auf den Aspekt der *Vermittlung* bezogen. In diesem Sinne lassen sich die vorgeschlagenen Modelle in die Debatte über das Universelle und das Historische einbringen: Sie stützen die Argumente derer, für die das Universelle keinen anderen Rechtfertigungsgrund hat als das Historische und für die der einzige Weg, dem Vorwurf des Ethnozentrismus zu entgehen, der Rückgriff auf die besten Argumente des anderen ist.

Eine weitere Diskussion bezog sich auf den Beitrag der christlichen Konfessionen zu dieser dreifachen Arbeit des Übersetzens, des überschneidenden Erzählens und des gegenseitigen Mitgefühls. Den christlichen Konfessionen kommt ganz sicher eine Rolle zu, da sie die Botschaft des Evangeliums, Vergebung zu üben und seine Feinde zu lieben, als Erbe übernommen haben. In diesem Sinne wäre ihr Weg, sich mit den hier erörterten Problemen auseinanderzusetzen, die Vergebung an den Anfang zu stellen und die beiden anderen Themen – die Begegnung der Gedächtnisse und die Übersetzung einer kulturellen Sprache in eine

PAUL RICOEUR

andere – unter das Zeichen der Vergebung zu stellen. Aber die christlichen Gemeinschaften müssen auch einen Preis dafür zahlen, verstanden zu werden. Es ist ein zweifacher Preis: Zum einen müssen sie den Weg der Aufgabe der Macht bis an sein äußerstes Ende gehen, dieser Macht, die bisweilen direkt – unter Vermittlung des weltlichen Arms –, bisweilen indirekt – und subtiler – ausgeübt wird, indem sie durch ihre Autorität die vertikale Dimension der Herrschaft verstärken, die, in erster Linie im Rahmen der Nationalstaaten, charakteristisch ist für das Phänomen der Souveränität, und zwar zu Lasten der horizontalen Dimension des Miteinander-leben-Wollens. Erst wenn die christlichen Gemeinschaften eindeutig gebrochen haben werden mit einem gewissen “Theologisch-Politischen”, in dem das Theologische primär die Dimension der Herrschaft in den politischen Beziehungen rechtfertigt und in dem Maße, wie es ihnen im Gegensatz dazu gelingen wird, einem anderen “Theologisch-Politischen” eine Chance zu geben, in dem die kirchliche Dimension dadurch, daß sie sich als ein Ort der gegenseitigen Hilfe im Streben nach dem Heil darbietet, wahrhaft zu einem Modell der Brüderlichkeit für alle anderen Institutionen wird, hat die Botschaft des Evangeliums eine Chance, von den Politikern im Maßstab des großen Europas gehört zu werden. Dies führt zu der Feststellung – und dies ist der zweite Preis, den die christlichen Gemeinschaften zu zahlen haben –, daß der erste Bereich, in dem das Modell der Vergebung einer Prüfung zu unterziehen ist, derjenige des interkonfessionellen Austauschs ist. Die großen christlichen Glaubensgemeinschaften müssen zunächst einmal in ihrem Verhältnis zueinander gegenseitige Vergebung üben, um “die Schuld zu durchbrechen”, die sie durch eine lange Geschichte von Verfolgung, Inquisition und Unterdrückung ererbt haben, gleichviel, ob diese Gewalttaten von den einen gegen die anderen oder von allen gegen die Nichtchristen und Nichtgläubigen verübt worden sind. Das Vorhaben einer neuen Evangelisierung Europas verlangt diesen zweifachen Preis.