

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
I. EUROPA – EIN CHRISTLICHES PROJEKT?	9
<i>Jean-Louis Bruguès</i> Die christlichen Wurzeln Europas	11
<i>Rémi Brague</i> Was hat Europa mit dem Christentum zu tun?	25
<i>Mariano Delgado</i> Europa als christliches Projekt	35
II. DIE GRENZEN EUROPAS UND DIE TÜRKEI	59
<i>Urs Altermatt</i> Welches Europa?	61
<i>Hans-Lukas Kieser</i> Europäische Union inklusive Türkei – Eine Antwort auf offene Fragen moderner Geschichte?	83
<i>Markus Spillmann</i> Europa und die Türkei: Politisches Kalkül und strategische Weitsicht – Gedanken zur sicherheitspolitischen Dimension eines EU-Beitritts	93
<i>Faruk Şen</i> Warum die Türkei zu Europa gehört	101
<i>Bogdan Mirtchev</i> Der europäische Kulturraum und seine Grenze im Osten	107
III. DER BEITRAG DER KIRCHEN	117
<i>Barbara Hallensleben</i> Die Sozialkonzeption der Kirche in ökumenischer Perspektive als christlicher Beitrag zu Europa	119

Hilarion Alfeyev

Überlegungen zur sozio-politischen Bedeutung
und zum sozialpolitischen Engagement
der Russischen Orthodoxen Kirche 135

Viorel Ionita

Rumänien – Eine orthodoxe Tradition in lateinischer Kultur..... 141

IV. PHILOSOPHISCHE UND RELIGIÖSE WURZELN

EUROPÄISCHER KULTUR 153

Otfried Höffe

Toleranz in Zeiten interkultureller Konflikte..... 155

Otto Kallscheuer

Westlich von Eden –

Zur philosophischen Architektur des Abendlandes..... 171

Johann Maier

Zur jüdischen Komponente in der europäischen Kultur..... 185

Reinhard Schulze

Das Große Land der fränkischen Romanen –

oder Wie Europa zu einer arabischen Bedeutung gelangte 217

Manfred Hutter

Buddhismus und Hinduismus als Ideenwelt und gelebte Religionen

im Pluralismus mitteleuropäischer Kultur 235

Personenregister..... 251

Verzeichnis der Autorinnen, Autoren und Herausgeber..... 259

Vorwort

Das 2. Religionsforum Universität Fribourg, dessen Beiträge hiermit der interessierten Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden, fand vom 30. November bis zum 1. Dezember 2006 statt. Es hatte zum Thema die Frage, ob Europa ein christliches Projekt sei. Nicht zuletzt die Diskussionen im Schatten der europäischen Verfassungsdebatte haben gezeigt, wie sehr ein solches Thema die Gemüter bewegt und die Geister scheidet.

Im ersten Teil finden sich Beiträge von Erzbischof Jean-Louis Bruguès, Rémi Brague und Mariano Delgado über die Rolle des Christentums in Geschichte und Gegenwart Europas.

Der zweite Teil, mit Beiträgen von Urs Altermatt, Hans-Lukas Kieser, Markus Spillmann, Faruk Şen und Bogdan Mirtchev beschäftigt sich vor dem Hintergrund des türkischen Wunsches nach einem EU-Beitritt mit den Grenzen Europas.

Die Beiträge von Barbara Hallensleben, Bischof Hilarion Alfeyev und Viorel Ionita im dritten Teil gehen ausgewählten Fragen nach dem Beitrag der Katholischen Kirche sowie der Russischen und der Rumänischen Orthodoxie zu Europa nach.

Im vierten Teil befassen sich Otfried Höffe, Otto Kallscheuer, Johann Maier, Reinhard Schulze und Manfred Hutter mit der Rolle der Philosophie sowie des Judentums, des Islam, des Buddhismus und des Hinduismus in der europäischen Kultur.

Alle Beiträge dieses Bandes sind am Ende mit einer Zusammenfassung in deutscher und in englischer Sprache versehen. Aus diesem Grund verzichten wir hier auf eine nähere Vorstellung derselben.

Das „Religionsforum Universität Fribourg“ will historische, theologische, sozial- und kulturwissenschaftliche Reflexionen über ausgewählte Themenkreise, die Religion und Gesellschaft berühren, ins Gespräch bringen und vertiefen – nicht zuletzt als Beitrag zur Konflikt- und Friedensforschung. Wurde Religion im Schatten der Säkularisierungsthese vielfach als historisches Relikt einer voraufgeklärten Geschichtsphase betrachtet, so wird sie heute – bei aller Ambivalenz – als identitätsbildender Faktor und ethischer Orientierungsrahmen in einer vielschichtigen Gesellschaft anerkannt. Das Religionsforum stellt eine Möglichkeit dar, das traditionelle Interesse der Universität Fribourg für Religion/Katholizismus und europäische Kultur und Gesellschaft zeitgemäß weiter zu entwickeln und ihr Profil nach Innen wie nach Außen zu festigen. Indem sich das Religionsforum nicht nur an ein ausschließlich akademisches Publikum richtet, trägt es zu einer gesellschaftlichen Sensibilisierung und zu

einer in weiten Kreisen geführten öffentlichen Diskussion über Religion, Kultur und Gesellschaft bei. Im Anschluss an das 1. Religionsforum, das vom 13.–14. Dezember 2005 stattfand und sich mit dem komplexen Thema „Islam in Europa“ beschäftigte, hob die „Neue Zürcher Zeitung“ vom 19. Dezember 2005 die lebhafte Streitkultur, die wissenschaftliche Qualität sowie die interdisziplinäre und interkulturelle Vielfalt hervor.

Unser Dank gilt dem Verlag W. Kohlhammer Stuttgart für die Aufnahme des Bandes in sein Programm. Ferner gilt unser Dank dem Hochschulrat Freiburg für die großzügige Gewährung eines Druckkostenzuschusses. Nicht zuletzt danken wir auch Herrn Dr. David Neuhold, Wissenschaftlichem Mitarbeiter am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Universität Freiburg, für die Mitarbeit.

Freiburg/Schweiz, im September 2008

Urs Altermatt / Mariano Delgado / Guido Vergauwen

I.

EUROPA – EIN CHRISTLICHES PROJEKT?

Die christlichen Wurzeln Europas

von Jean-Louis Bruguès

Ich komme aus einer französischen Provinz, in der die Weinrebe unserer Kultur die erste Grundlage und ihre Adelsurkunde verliehen hat. Wir empfanden solch große Achtung für jene, die sich dem Weinbau widmeten, dass wir sie nicht Landwirte oder Landarbeiter und noch weniger Bauern nannten, denn das waren sie schwerlich. Wir bezeichneten sie nicht einmal als Winzer (*viticulteurs*) – ein allzu gelehrtes Wort –, sondern als Grundbesitzer. „Welchen Beruf hat dein Vater?“, fragte der Volksschullehrer. Und die stolz vorgetragene Antwort – „Er ist Grundbesitzer“ – versetzte einen an die Spitze der sozialen Stufenleiter des Ortes! Man trank dort nicht mehr als anderswo, eher weniger, so kam es mir vor, und der Alkoholismus richtete nur sehr begrenzte Schäden an. Zu unserer Kultur gehörte das Maß; aber man hätte sich nicht vorstellen können, dass man ein Festmahl ausrichtete, ohne zuvor die Liste der zu genießenden Weine festzulegen.

In meiner Familie – doch ich habe erfahren, dass dies bei vielen anderen ebenso geschah – wurde jedes ordentlich mit Wein abgerundete Festmahl von einem unveränderlichen Ritus gekrönt: Man holte die Photos der Vorfahren heraus. In meinem Geist sehe ich diese Photographien erneut vor mir; die meisten hatten Eselsohren, waren vergilbt und halb zerrissen. Wir erweckten unsere lebendigen Erinnerungen wieder. Ich stellte die gleichen Fragen wie gewiss alle Kinder: „Und der hier, wer ist das?“ – „Was hat er gemacht?“ – „Und die da, wen hat sie geheiratet?“ – „Wie viele Kinder hat sie bekommen?“ – „Und was ist aus den Kindern geworden?“ ... Da ich meine Eltern und Großeltern ständig nach ihren Erinnerungen ausfragte, kannte ich schließlich die Antworten auswendig, doch ich wurde es nicht müde, mich zu erkundigen: „Sag mir noch einmal: Der da, wo hat er gelebt?“ ...

Diese Neugier hat mich immer beunruhigt. Wie konnte ich sie rechtfertigen? Die Ältesten am Tisch wollten gewiss Kindheits- und Jugenderlebnisse oder solche Ereignisse wieder auffrischen, die sie aus erster Hand erfahren hatten – aber wir, die Kleinsten? In dieser Haltung gab es keine gesellschaftliche Eitelkeit. Ich darf versichern, so glaube ich, dass wir nicht jenen der psychoanalytischen Deutung so wichtigen „Familienroman“ erarbeiten wollten. Die Vorfahren sprachen zu uns: So natürlich ist das. Ich möchte mich wohlweislich hüten, hier auf die unerschöpfliche Debatte über das Angeborene und das Erworbene einzugehen, mit der ich mich bei meinen früheren Forschungen auf dem Gebiet der Bioethik stets auseinander gesetzt habe, selbst wenn ich weiterhin die Auffassung vertrete, dass wir dazu neigen, die Verdienste des erstgenannten Sach-

verhalts zu vernachlässigen, die größer sind, als man es heutzutage anerkennt. Ja, die Vorfahren wandten sich über die Generationen hinweg an uns, die Spätankömmlinge ihres Geschlechts.

Ihre Botschaft war einfach: „Du bist nicht der Erste. Du bist nicht der Anfang deines eigenen Lebens. Du stellst das Glied einer Kette dar, deren Ursprung in grauer Vorzeit liegt und die, wenn du es wirklich willst, sich durch deine Vermittlung fortsetzt. Du stammst von uns ab. Vor dir sind wir du. Bei uns wirst du einige Schlüssel für deine eigene Identität entdecken, selbst wenn du dein Leben erfinden musst.“ So nahm ich mich in den Tiefen meines Gedächtnisses als ein anderer an. Dieses Wesen, das ich während meines ganzen Lebens nach und nach entdeckte, übrigens nicht ohne unsichere Versuche und Irrtümer, war zunächst einmal nicht mein Werk. Es erreichte mich aus den ältesten Zeiten. Wie übereinander liegende Schichten enthielt es die Spuren der Handlungen und Taten meiner Vorfahren.¹ Ohne diese Gesichter, die ich auf den verblassten Photos der Familienmahlzeiten kurz entdeckt hatte, ohne diese zahllosen Gesichter der Unbekannten, von denen ich abstamme, hätte ich nie mein eigenes Gesicht erhalten. So war es; sie hatten mich nicht ausgesucht, und sie hatten mich dennoch mir selbst gegeben; ich hatte sie nicht ausgesucht, und dennoch schulde ich ihnen mein Grundkapital, den eigentlichen Werkstoff meiner Freiheit, den Raum meiner wiederholten Neuerungen. Männer und Frauen mussten sich lieben, damit ich durch sie Gestalt annahm. Ich werde nie ich selbst sein, wenn ich sie nicht zuerst alle als mein, als die Meinigen annehme.

Aus diesem Grund haben viele von uns die stärksten ethischen Vorbehalte gegen künstliche Besamungen mit dem Eingreifen eines Dritten und gegen Befruchtungen unter Verwendung von Leihmüttern geäußert. Diese medizinisch unterstützten Zeugungstechniken berauben die Kinder, die zur Welt kommen sollen, tatsächlich und vorsätzlich der Kenntnis ihres Ursprungs. Sie fügen ihnen eine Wunde zu, die die Quelle ihres Wesens selbst betrifft, indem sie etwas vernachlässigen, was eines der Grundrechte der menschlichen Person ist, wie ich glaube: den Zugang zu ihrem eigenen Gedächtnis und daher zu ihrer Identität.²

Denn es geht schließlich genau darum: um die Identität. Offenheit den anderen gegenüber, Achtung der Unterschiede, Anerkennung der Vielfalt: Diese Anweisungen – die wir wie eine in unseren Schulen, auf den politischen Tribünen und selbst in unseren Kirchenpredigten gut gelernte Litanei aufsagen, wobei ich es nicht wage, hier von einer rhetorischen Floskel zu sprechen, obwohl dies allzu oft der Fall ist – bekommen erst einen angemessenen Klang, wenn wir daran erinnert haben, dass die Andersheit von der Identität ausgeht

¹ Vgl. Jean-Louis Bruguès, *Les idées heureuses*, Paris 1996, 33ff.

² Vgl. Jean-Louis Bruguès, *La Fécondation artificielle au crible de l'éthique chrétienne*, Paris 1989, 169ff.

und nicht umgekehrt. „Wer bin ich?“. Keine Frage ist grundlegender. Der alte Babylonische Talmud hatte es bereits festgestellt: „Wenn ich nicht für mich bin, wer kann dann für mich sein? Aber wenn ich nicht für mich bin, bin ich dann noch ich?“ Das Ich ist das einzige Fenster zum anderen.³ Wenn man die Frage nach den Wurzeln Europas stellt, bedeutet das so viel wie die Suche nach der europäischen Identität.

Der an Gedächtnisschwund Leidende weiß nicht mehr, wer er ist. Es wird ihm also sehr schwer, um nicht zu sagen unmöglich, sich zu orientieren und seine Zukunft zu planen. Das Gedächtnis ist der Stoff der Hoffnung; es ist die Voraussetzung jedes menschlichen Fortschritts.

*

Was für die Individuen gilt, trifft auch auf die Gesellschaften zu. Als Bischof darf ich wohl von meiner Kirche sprechen. Tatsächlich ist die Feststellung auffällig, dass die katholische Kirche alle ihre Häuser und Gebetsstätten und jedes ihrer Kinder unter den Schutz eines Vorfahren, eines Heiligen oder einer Heiligen, stellt. Sie fördert Wallfahrten, die große Ähnlichkeit mit den weiter oben angeführten Familienmahlzeiten haben, denn es handelt sich jedes Mal darum, durch das Gebet und die geschichtliche Erinnerung das Gesicht derjenigen nachzugestalten, die uns im Glauben vorausgegangen sind und von denen wir ihn haben. Bei allen ihren weihervollen Feiern, bei Taufen, Firmungen und Ordinationen singt sie die Litanei der Heiligen. Warum? Mit diesen Vorfahren des Glaubens will sie uns nicht nur Vorbilder oder Bezugspunkte geben; damit soll nicht nur an deren Macht als Fürsprecher erinnert werden, die uns ständig dem barmherzigen Blick des Heiligen schlechthin vorstellen; vielmehr geschieht das auch, weil sie meint, dass das Glaubensgedächtnis eine Quelle ihrer Sendung, ihres Daseinsgrundes und ihrer Zukunft, mit einem Wort, ihrer Identität bildet. Kirche ist Tradition. Daher wirkt es nicht erstaunlich, dass man sich mit seinen Fragen an sie wendet, wenn es um das Gedächtnis und damit um Identität geht.

Es sei mir gestattet, diesen Punkt weiter auszuführen. Unsere säkularisierten Gesellschaften kritisieren gern die Kirche.⁴ Ich habe sogar den Eindruck, dass sich diese Kritiken in den letzten Jahren verschärft haben, als übertrügen sie allein auf die katholische Kirche das ganze Ressentiment, das man gegen die Religionen empfindet, denn die Aufklärung hat uns ja die glänzende Erkenntnis vermittelt, dass sie nur Gewalt und Rückschritt hervorbringen. Die Mo-

³ Bruguès, *Les idées heureuses* (Anm. 1), 125.

⁴ Vgl. J. Kerkhofs / N. Treanor, *Religion dans la vie publique*, in: 'Europ-Infos', O.C.I.P.E., Nr. 57, Febr. 2004.

derne hat den Kampf gegen den Obskurantismus zu ihrem Wahrzeichen gemacht.⁵ Offenbar ist es mutiger, lieber eine Kirche zu beschuldigen, die sich kaum verteidigt, als andere Religionen anzugreifen, die, wie wir genau wissen, heftig protestieren, wenn man gegen sie den geringsten Vorbehalt äußert. Gewiss wird man von dem gleichen Mut getrieben, wenn man seit einiger Zeit immer häufiger zu Akten der Selbstzensur greift, und das in Kreisen, von denen man glaubte, dass sie das Recht auf freie Meinungsäußerung über alles andere stellten. Dennoch beharre ich auf meinem Standpunkt, dass dieselben Gesellschaften, die unsrigen, noch immer ihre Hoffnung auf die Kirche setzen. Nun, da ihre gesellschaftliche Macht – ich möchte sagen, im besten wie im schlechtesten Sinne – verschwunden ist, eröffnet sich ein neues Zeitalter, in dem sie aufgefordert ist, alle Mittel ihrer prophetischen Macht einzusetzen. Eine säkularisierte Gesellschaft erwartet nicht mehr von der Kirche, dass sie wie in den alten Zeiten der Christenheit als Gesetzgeber für die gesamte, komplex gewordene Gesellschaft auftritt. Wenn sie ihr das Wort erteilt, was gleichwohl weiter sehr oft geschieht, verlangt sie etwas Wesentliches von ihr: dass sie ihr Gedächtnis wiederherstellt. Dabei geht es nun um einen unerwarteten Auftrag, dem man Beachtung schenken sollte.

Die Kirche ist ein Gedächtnis. Wenn wir unter der Kirche die historische Erscheinungsform des Heilsplans verstehen, an dem Gott für alle Menschen von Ewigkeit her festhält, muss man sie bis auf die Erwählung Abrahams und seiner Nachkommen zurückführen. Da sie im ersten Israel bestand, ist sie somit zur ältesten fortdauernden Institution der Menschheit geworden. Sie ist älter als alle Staaten und sogar Universitäten. Sie hat sich über die Jahrtausende erhalten und heute untergegangene Zivilisationen kennen gelernt. Von ihnen allen hat sie einen Teil des ethischen Erbes bewahrt, das sie in einem geduldigen Mühen herausgebildet hatten. Sie hat im Wesentlichen diese gewaltige Leistung der Männer und Frauen guten Willens erhalten, die ein rechtschaffeneres Leben in einem gerechteren Gemeinwesen gestalten wollten. Ohne es ausdrücklich zu wollen und sehr oft ungewollt wurde die Kirche zum lebendigen Gedächtnis eines Teils der Menschheit, jedenfalls Europas.⁶ Als Papst Paul VI. 1965 zum ersten Mal auf der Tribüne der Vereinten Nationen aufgetreten ist, hat er folgendermaßen seine Identität angegeben: „Mein Name ist Petrus, ich bin ein Kenner der Menschheit.“ Die Kirche hat ihre Menschheitskenntnis vor allem in ihrer langen, aus Gebeten und Zelebrationen bestehenden, geistigen und mystischen – mit einem Wort: liebevollen – Beschäftigung mit der

⁵ „Im Grunde geht es immer darum, das Jüdische und das Christliche abzuwerten oder aus der offiziellen Universitätskultur zu verbannen. Wenn Sie vom Christentum sprechen, ohne ihm wie der Esel der Fabel einen rituellen Fußtritt zu versetzen, geraten Sie in die Gefahr, dass Sie sich von Gettomauern eingeschlossen sehen ...“ (René Girard).

⁶ Vgl. *Olivier Chaline*, *Ni Maîtresse ni servante. L'Église et l'Europe en voie d'union*, in: *Communio* 30 (2005), Heft 3.

Person Christi erworben. „Es ist nicht verwunderlich“, daran erinnerte das Vatikanum II, „dass in ihm (alle) Wahrheiten ihren Ursprung haben und in ihm ihren Gipfelpunkt erreichen“ (*Gaudium et spes*, 22, § 1). Die Kirche hat diese Menschheitskenntnis auch erworben, indem sie während ihrer ganzen irdischen Pilgerschaft mit den verschiedensten Zivilisationen zusammentraf und den Wesenskern ihrer Kultur vor dem Vergessen bewahrte.

Nach der Fleischwerdung des Wortes hat sich die Kirche entschieden auf den Logos, die menschliche Vernunft gestützt, um ihren eigenen Glauben zu verstehen und allen Völkern zu verkündigen. Dieses Thema steht im Mittelpunkt der Ansprache, die Benedikt XVI. am 12. September 2006 in der Universität Regensburg gehalten hat: Das Zusammentreffen der biblischen Botschaft und des griechischen Denkens sei kein bloßer Zufall. Das kritisch gereinigte griechische Erbe gehöre zum christlichen Glauben. Die zuerst von den Reformatoren des 16. Jahrhunderts, dann von der liberalen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert unternommenen Versuche einer „Enthellenisierung“ waren nicht nur illusorisch, als wäre es möglich gewesen, zum chemisch reinen, von den philosophischen Hüllen der ersten Zeiten befreiten Kern des Wortes Gottes vorzudringen. Sie waren gefährlich, das sehen wir heute deutlich, weil sie den Glauben schutzlos den legitimen Ansprüchen der modernen Rationalität ausgeliefert haben. Um sich dem dritten „Enthellenisierungs“-Versuch entgegenzustellen, den wir in unseren Tagen erleben, sollte man noch einmal betonen, dass das Zusammentreffen der biblischen Botschaft und der griechischen Rationalität zugleich providentiell und normativ ist. Ihm kommt entscheidende Bedeutung zu, und das nicht nur aus religionsgeschichtlicher, sondern auch aus weltgeschichtlicher Sicht. Es bildet das, was ich eine Grundlagen schaffende Ehe nennen möchte.

Benedikt XVI. zieht daraus eine höchst bedeutsame Schlussfolgerung: „Nur so werden wir [...] zum wirklichen Dialog der Kulturen und Religionen fähig, dessen wir so dringend bedürfen. In der westlichen Welt herrscht weithin die Meinung, allein die positivistische Vernunft und die ihr zugehörigen Formen der Philosophie seien universal. Aber von den tief religiösen Kulturen der Welt wird gerade dieser Ausschluss des Göttlichen aus der Universalität der Vernunft als Verstoß gegen ihre innersten Überzeugungen angesehen. Eine Vernunft, die dem Göttlichen gegenüber taub ist und Religion in den Bereich der Subkulturen abdrängt, ist unfähig zum Dialog der Kulturen.“ Außerdem stellt der Papst fest: „Wenn man diese Begegnung sieht, ist es nicht verwunderlich, dass das Christentum trotz seines Ursprungs und wichtiger Entfaltungen im Orient schließlich seine geschichtlich entscheidende Prägung in Europa gefunden hat.“⁷ Das Christentum gehört also zum lebendigen Gedächtnis Europas.

⁷ Treffen mit den Vertretern aus dem Bereich der Wissenschaften in der Aula Magna der Universität Regensburg am 12. September 2006. Ansprache des Heiligen Vaters, *Glaube, Vernunft und Universität*. Erinnerungen und Reflexionen. Offizieller Text.



Das ist eine Tatsache: Man kann nicht in die Vergangenheit zurückkehren. Ich habe gerade von einer Grundlagen schaffenden Ehe gesprochen: Sie ist es in doppelter Hinsicht. Sie ist es zuerst für die Sendung der Kirche, denn diese erste Begegnung prägt die christliche Botschaft für immer, an welche Kulturen sie sich auch immer im Lauf der Zeit und in unterschiedlichen Räumen wendet. Diese erste Inkulturation ist unumkehrbar; sie wirkt also normativ auf alle anderen Inkulturationen, die sich bis zum Ende der Zeiten als notwendig erweisen.

Auch für Europa ist es eine Grundlagen schaffende Ehe. Die Kirche ist, wie bereits gesagt, selbst in den säkularisierten Gesellschaften die Hüterin der Erinnerungen. Unsere Zeitgenossen befragen in der Kirche ihr eigenes Gedächtnis, unabhängig von ihren unterschiedlichen Ansichten und ihren Glaubensvorstellungen, offensichtlich sogar, wenn sie nicht den christlichen Glauben teilen. Sie erwarten, dass sie ihnen wieder die Aussage der Grundwerte vermittelt, die an den einzelnen Orten und zu verschiedenen Zeiten die gemeinsamen Bemühungen der Menschen bezeugen, das zu erreichen, was „schön und gut“ ist. Mit anderen Worten, sie befragen das Gedächtnis, um sich ihrer Identität bewusst zu werden. Was ist Europa tatsächlich? Wenn Europa nur ein Freihandelsmarkt ist, kommt den Fragen der Identität und des Gedächtnisses nur ein anekdotisches Interesse zu. Dehnen wir diesen Markt immer weiter aus, kümmern wir uns nicht um seine geographischen und historischen Grenzen, integrieren wir die Volkswirtschaften mit einem beachtlichen Potential, morgen die Türkei, übermorgen die Maghrebländer: Reichtum hat diesen Preis.

Wir, einige wenige, finden, dass gerade dieser Preis zu hoch ist und die Seele unseres guten alten Europas selbst vergisst. Europa ist eine Familie. Wie für alle Familien sind die Fragen der Identität und damit des Gedächtnisses maßgeblich. Man wird vielleicht einwenden, dass die 1951 durch den Pariser Vertrag geschaffene Europäische Gemeinschaft für Kohle und Stahl wirtschaftlichen Interessen entsprach und dass diese Interessen in gewisser Hinsicht den ganzen Prozess des europäischen Aufbauwerks „prägen“. Damals waren Kohle und Stahl das Symbol der im Dienst des Krieges stehenden wirtschaftlichen Macht. Im Bewusstsein der Franzosen verkörperten sie die Speerspitze des preußischen Militarismus und des nazistischen Imperialismus. Durch deren Vergemeinschaftung legten zwei Länder, die die Geschichte so dauerhaft und tragisch zu Gegnern gemacht hatte, den Grundstein zu einem Werk der Versöhnung und der Wahrheit zwischen den beiden Völkern. Um hier die Bildsprache des Propheten Jesaja (Kap. 2, 9, 11) aufzugreifen: Sie wollten ihre Schwerter zerbrechen, um eine friedliche Gesellschaft in Gerechtigkeit und Eintracht aufzubauen. Das europäische Projekt war ursprünglich, allem An-

schein zum Trotz, nicht zuerst wirtschaftlich, ja nicht einmal politisch ausgerichtet: Es ging darum, die Zivilisation unseres Kontinents neu zu begründen. Kardinal Lustiger bezeugt diesen Willen und äußert sich kategorisch:

[...] das politische Europa-Projekt beruht auf der Existenz einer Völkerfamilie, die das Wort Gottes geschaffen und der Machtwille ihrer Mitglieder geteilt hat und die in ihrem eigenen Ursprung die Kraft zu ihrer Versöhnung findet. Die Realität Europas wird, wie man sieht, zuerst von seiner Religionsgeschichte genährt, und sie beruht auf der Wahrheit des gegenseitigen Schuldbekenntnisses.⁸

Eine Familie von Nationen, eine Zivilisation, die in alten Landstrichen durch die Verbundenheit mit gemeinsamen Werten erneuert wird: Ich vermag keine bessere Identität für Europa zu finden.⁹ Was sind diese Werte? Sie sind nicht zahlreich: Ich kann, wie ich glaube, sechs ermitteln. Sie rühren aus unseren tiefsten Gedächtnisschichten her, dies jedoch wie die Vorfahren, die ich auf den Photos meiner Familie kurz gesehen habe. Sie sagen uns, woher wir kommen, und damit auch, wohin wir gehen. Sie bieten den Schlüssel zu unserer europäischen Identität, denn sie umschreiben das Geheimnis des Menschen, wie es sich in dieser einzigartigen Region offenbart hat, wo wir seit mehr als drei Jahrtausenden leben lernen. Diese Werte sind Grundsätze, die unserer Vorstellung vom menschlichen Leben ihr Gewicht – ihre *gravitas*, hätten die alten Römer gesagt – verleihen. Diese Grundsätze sind unveräußerlich und unantastbar.¹⁰ Man kann sie nicht verlieren, ohne sich selbst zu verlieren.

*

Von diesen Vertretern der alten Zeiten hebt sich eine Persönlichkeit ab, die stärker als die anderen ist. In den Morgenstunden der Renaissance, dieser wunderbaren, explosionsartigen Entfaltung der Wissenschaften und Künste, aus der unsere Moderne entsteht, wollten die florentinischen Dominikaner ihre Kirche Santa Maria Novella im Zeitgeschmack ausmalen, und deshalb beauftragten sie den Maler, den Stammbaum des Wissens darzustellen. So kommt es, dass sich in der so genannten Spanischen Kapelle die Philosophen, Theologen und alle großen Kirchenlehrer an den Zweigen festhalten, doch man muss besonders aufmerksam hinschauen, um eine kleine Gestalt zu bemerken, die gleichsam inmitten der Wurzeln feststeckt. Sie wird gekrümmt abgebildet; wir können ihr Gesicht nicht erkennen, doch ihr Rücken trägt den ganzen Baum und versorgt

⁸ Jean-Marie Lustiger, *L'Europe avant l'Europe*, in: Commission des Évêchés de la Communauté Européenne, *Les Catholiques et l'Europe*, Paris 2006, 10–11.

⁹ Vgl. Gérard-François Dumont, *L'Identité européenne*, in: *Liberté politique*, Oktober 2003.

¹⁰ Vgl. Kelly Bourdara, *L'Héritage chrétien de l'Europe, fondement d'une culture de liberté, de solidarité et de paix*, in: *Liberté politique*, Oktober 2003.

ihn mit Lebenssaft. Sokrates, denn um ihn handelt es sich, wird so zu unserem entferntesten Vorfahren und in Übereinstimmung mit der Vernunft, dem Logos, zum Vater unserer Väter.¹¹ Er hat die beiden ersten Grundsätze formuliert.

Jeder Mensch als solcher hat Würde. Diese Würde leitet sich nicht von der Gruppe ab, der er angehört, und ergibt sich ebenso wenig aus irgendeinem politischen Willen. Sie stellt die sichtbare Seite einer inneren Strahlung dar, dessen, was jeden Menschen befähigt, sich aufrecht zu halten, die Schicksalsprüfungen zu überwinden und seinen Blick zu den Sternen zu erheben. Sokrates war der Erste, der diese Feuerquelle, in der wir die ursprüngliche Spur der unerschaffenen Schönheit lesen, mit dem Wort „Seele“ bezeichnete.¹² Hieraus ging logisch ein zweiter Grundsatz hervor: Es ist besser, Ungerechtigkeit zu erleiden als zu begehen. Ungerechtigkeit erleiden? Ein Teil von uns selbst empört sich vielleicht dagegen, doch der griechische Denker bemüht sich, uns zu überzeugen. Die Ungerechtigkeit belauert jeden Menschen, sagt er, sie bildet seine größte Versuchung und sein größtes Ärgernis. Warum soll man jede Ungerechtigkeit unterlassen? Wie man sich denken kann, nicht deshalb, weil sie vielleicht schließlich angeprangert und bestraft wird. Darum geht es nicht. Im Athen der damaligen Epoche, aber auch in der Zeit Hiobs wie in unseren Tagen nehmen die „Bösen“, um diesen biblischen Begriff zu gebrauchen, oft eine Vorrangstellung ein und führen das große Wort. Wenn die Ungerechtigkeit in all ihren Formen das größte Unglück und das schlimmste Elend darstellt, so deshalb, weil sie unsere Seele erniedrigt. Sie überschüttet diese mit einem Gallestrom, der sich allmählich in unseren Gedanken und Taten ausbreitet, bis er sie vollständig vergiftet. Die Ungerechtigkeit tötet in uns nacheinander die moralischen Reflexe; sie verwirrt unser Gewissen und erstickt jedes Verlangen, Gutes zu tun, indem sie es betäubt.¹³

Außerdem ruft uns eine zarte Stimme an. Es ist die der kleinen Antigone. Sie bietet uns einen weiteren Grundsatz, der vielleicht noch maßgeblicher als die vorhergehenden ist: Es ist besser, den Tod zu erleiden, als die Wahrheit zu verraten. Denn es gibt die Wahrheit, versichert sie, sie ist in unserem tiefsten Inneren gegenwärtig, in dem Gewissen. Jeder entdeckt in sich ein ungeschriebenes und gleichsam raunendes Gesetz: Es spricht von Freiheit. Es ist wichtiger, ihm zu folgen, als den Gesetzen des Gemeinwesens zu gehorchen.¹⁴ Daran stirbt Sokrates, den man der Gottlosigkeit und der Verführung der Jugend angeklagt hat, während er sich bemüht hatte, sie für Liebe und Weisheit empfänglich zu machen. Daran stirbt Antigone, wie im Lauf der Jahrhunderte die Märtyrer des Glaubens und die Dissidenten der totalitären Regime daran ster-

¹¹ Die beste mir bekannte Untersuchung über Sokrates erschien vor langer Zeit – doch wurde sie niemals übertroffen?: *André-Jean Festugière*, *Socrate*, Paris 1934.

¹² Vgl. *Platon*, *Alkibiades* der Erste.

¹³ Vgl. *Platon*, *Gorgias*.

¹⁴ Vgl. *Sophokles*, *Antigone*.

ben, die lieber ihr Leben aufs Spiel setzen, als dass sie ihr der Wahrheit geschuldetes Zeugnis verraten. Antigone stirbt jedes Mal, wenn ein Mensch in seinem Gewissen die leise Stimme erstickt, die ihm angibt, was gut, recht und wahr ist. Seit Sokrates und Antigone, seit Jesus Christus wissen wir, dass die sittliche Legitimität nicht zwangsläufig mit der gesellschaftlichen Legalität übereinstimmt.

Würde, Gerechtigkeit, Wahrheit: Unsere griechischen Ahnen konnten diese drei Werte vereinen und deren Quintessenz gewinnen.¹⁵ Diese Quintessenz trägt einen großartigen Namen, der die Herzen entflammt und allen Verdammten der Erde neue Hoffnung gibt: Freiheit. Dort, wo die menschliche Würde nicht geachtet wird, gibt es keine Freiheit. Dort, wo die Gerechtigkeit nicht geehrt und die Ungerechtigkeit nicht verfolgt wird, gibt es keine Freiheit. Dort, wo die Menschen nicht ihrem Gewissen folgen, gibt es keine Freiheit.

Unsere römischen Vorfahren hatten nur wenig für die Betrachtung des Himmels übrig. Die Lateiner – ein erdverbundenes und bodenständiges Volk, ein tief verwurzeltes Volk, sogar ein Volk mit engem Horizont, das an seinen Rechten und Interessen festhielt, also ein Volk von Juristen – bewiesen gleichwohl ihre Originalität. Tatsächlich verdankt man ihnen zwei Grundsätze, die unser Gewissen und unser sittliches Empfinden immer noch befruchten oder befruchten sollten. Woher auch jedes einzelne Mitglied einer sozialen Gruppe kommt, ihr ist es immer möglich, sich zu einer wahren Gemeinschaft, einer Schicksalsgemeinschaft zu entwickeln. Bossuet hatte Unrecht, als er schrieb: „Rom gewann so viele neue Bürger, dass es sich unter so vielen Fremden kaum noch wieder erkennen konnte.“ Ein Fremder muss immer Mitbürger werden können, und Rom hat sich nie des Vorrechts der Rasse gerühmt. Es versteht, dass keine Rasse, keine Kultur für sich allein die Gesamtheit der menschlichen Wahrheiten bewahrt. Eine Gesellschaft stellt immer ein Gemeinschaftswerk dar, das nicht auf dem Blut, sondern auf dem gemeinsamen Willen beruht, derselben Zukunft entgegenzustreben. Hierfür genügt es, dass ein und dieselbe Erziehung allen die Möglichkeit bietet, die Solidarität zu erlernen, und dass sich jeder seiner Aufgabe als einem Teil des Gemeinwohls widmet.

Die Stoiker hinterließen uns dann einen fünften Grundsatz: Jeder Mensch ist ein Mikrokosmos, eine Zusammenfassung des Universums. Er vermag also, in sich und um sich, in seinem Innenleben und in seinen Beziehungen zu seinesgleichen, eine tiefe Einheit und eine wahre Gemeinschaft herzustellen. Seneca formulierte die goldene Regel, die allen Weisheitsbüchern und der Bibel gemeinsam ist: „Behandle deinen Untergebenen so, wie du von deinem Vorgesetzten behandelt werden möchtest.“¹⁶

Die letzte Region, der wir uns nun zuwenden, müsste eigentlich die bekannteste sein, und dennoch ist die Bibel so etwas wie der blinde Fleck der säkula-

¹⁵ Jacqueline de Romilly, *Pourquoi la Grèce?*, Paris 1992.

¹⁶ Vgl. Pierre Grimal, *Sénèque*, Paris 1991; Paul Veyne, *Introduction à Sénèque*, Paris 1993.

risierten Gesellschaften geworden. Der Eingang des Tempels enthüllt uns eine Inschrift: „Der Mensch ist nach dem Bild Gottes geschaffen.“ Mit diesem letzten Grundsatz, dem einzigen, den die jüdisch-christliche Offenbarung einbringt, ist in der Moral alles oder wenigstens das Wesentliche gesagt, und die übrigen Grundsätze, die wir auf unserer Rundreise zusammengetragen haben, finden darin ihre Quelle und Vollendung, ihre Rechtfertigung und Erklärung. Jeder Mensch ist nach dem Bild Gottes geschaffen, einzigartig, besonders, unersetzlich und unentbehrlich. Das Böse kann ihn verletzen und das Unglück entmutigen, doch er bleibt immer größer als seine Schuld. Von dem Gott, der Quelle aller Wahrheit, geschaffen, ist er fähig, von dieser Wahrheit zu lernen und aus ihr zu leben. Nach dem Bild eines Gottes geschaffen, der sogar sein Leben liebevoll hingibt, ist er nun auch fähig, selbst das höchste Opfer voller Leidenschaft – im doppelten Wortsinn – zu lieben. Nach dem Bild eines ewigen Gottes geschaffen, ist er fähig, an dessen Leben selbst teilzuhaben und sich mit dessen Ewigkeit eins zu fühlen. Von dem Erlöser, der das vollkommene Bild Gottes war (2 Kor 4,4), verwirklicht er die Solidarität, um die sich die Lateiner bemühten, und die Gerechtigkeit, von der die Griechen träumten: Ist er nicht fähig, sich hinzugeben und seinen Mitmenschen zu verzeihen? Die in Gottes Sohn als Kinder angenommenen Menschen entdecken, dass sie Brüder sind, und dieser Begriff der Brüderlichkeit prägt mehr als alles andere das Erbe unseres Gedächtnisses.

Jeder Mensch erhält als neues Bild Gottes somit eine einzigartige Würde. Jeder Mensch ist vom Augenblick seiner Empfängnis bis zur Stunde seines Todes heilig. Diese Würde gewährt ihm gewissermaßen natürliche Rechte, Rechte, die mit seiner Person verbunden sind und die nicht von den Gesetzen der Gesellschaft oder der Anerkennung der Gruppe abhängen. Diese Liste verlängert sich im Lauf der Jahrhunderte und wird niemals abgeschlossen: das absolut vorrangige Recht auf Leben, das Recht auf körperliche und moralische Unversehrtheit, das Recht auf Ehe und Zeugung, das Recht auf Kultur, das Recht auf Gewissens- und Meinungsfreiheit, das Recht auf die Teilung der Verantwortungen ... Europa, das diesen Rechten gegenüber sensibler geworden ist, bemüht sich, ihnen eine umfassendere und großzügigere Formulierung zu geben; in diesem Sinne hat es nicht aufgehört, „christlich“ zu sein.

*

Es ist angezeigt, zum Schluss zu kommen. Das Thema, dessen Behandlung man von mir erbeten hatte – *Die christlichen Wurzeln Europas* –, enthielt die Frage, ob Europa ein christliches Projekt sei. Ich habe diese Frage in einen Zusammenhang mit der Annahme eines grundlegenden Textes gestellt, der

dem gegenwärtigen politischen Aufbauwerk seine Basistonalität, seine Philosophie geben sollte. Der Text, über den 2005 bei einem Referendum abgestimmt wurde, hat zwar die uns wohl bekannte Niederlage erlitten, doch es ist unvermeidlich, dass in Zukunft weitere gleichartige Versuche unternommen werden.

Ich glaube, dass ich nach den vorhergehenden Ausführungen in der Lage bin, die einzelnen Punkte einer sinnvollen Antwort anzuführen. Dass es christliche Wurzeln gibt, ist eine unbestreitbare Tatsache. Man müsste sehr böswillig und voreingenommen sein, wie man dies leider bei den jüngsten Versuchen einer europäischen Verfassung gesehen hat, um nur die griechischen und lateinischen Beiträge und dann die Moderne des 18. Jahrhunderts zu berücksichtigen und sich kategorisch über die christlichen Traditionen hinwegzusetzen. Die christlichen Wurzeln sind nicht nur unverkennbar, sondern das Christentum hat auch den spirituellen, geistigen und ideologischen Nährboden gebildet, auf dessen Grundlage die Identität Europas gestaltet wurde.¹⁷ Ohne die Christenheit hätte es kein Europa gegeben.

Eine historische Tatsache muss jedoch nicht als solche in einem Verfassungstext erscheinen. Niemals kann eine Tatsache über ein Recht entscheiden, niemals kann das, was einmal gewesen ist, darüber entscheiden, was sein muss, außer wenn die Tatsache über die bloße historische Dimension selbst hinausgeht. Außer wenn die geschichtlichen Wurzeln weiter die Rolle eines lebendigen und inspirierenden Gedächtnisses spielen. Außer wenn uns die Gestalten der Vergangenheit wie in jeder von unseren Familien weiter sagen: „Du bist nicht der Erste. Du bist für dich selbst nicht dein eigener Anfang. Du kommst von uns her, und wenn du uns unablässig befragst, entdeckst du die Grundlagen deiner Identität, diese mütterlichen Werte, und du bist es dir schuldig, daraus legitime töchterliche Werte abzuleiten. Ohne diese ständige Rückkehr zu dem, was dich ausmacht, kannst du nicht wissen, wer du bist. Dann kannst du also keine Zukunft haben.“ Wenn der Baum seine Lebenskraft bewahren will, muss er Saft aus seinen Wurzeln ziehen. Die Wurzeln bilden das lebendige Gedächtnis der Einzelnen und der Gesellschaften.

Ist dieses Gedächtnis christlich? Das trifft in einem bestimmten Sinne nicht zu, denn die Werte, auf die ich hingewiesen habe, finden ihre Quelle nicht nur in der Bibel. Europa ist aus der wunderbaren Begegnung der drei Hauptstädte des Geistes, Jerusalem, Athen und Rom, entstanden. Wir hatten sogar entdeckt, dass sich Sokrates und nicht Jesus Christus oder einer der Propheten des ersten

¹⁷ Ich wollte nicht auf die gleichwohl interessante Frage des Gottesbezugs im Entwurf der Europäischen Verfassung eingehen und habe mich lieber für eine im engeren Sinne kulturelle Verfahrensweise entschieden. Vgl. *Dieu a-t-il sa place en Europe? Liberté politique et liberté religieuse dans le traité fondateur de l'Europe réunifiée* („Hat Gott seinen Platz in Europa? Politische Freiheit und Religionsfreiheit im Gründungsvertrag des wieder vereinigten Europa“): *Actes du colloque de Bruxelles* (Europäisches Parlament, 3. April 2003), in: „Liberté politique“, Oktober 2003.

Israel zwischen den Wurzeln des Baums des allgemeinen Wissens befindet. Dieses Gedächtnis wird hingegen christlich, wenn man daran erinnert, dass das Christentum Athen und Rom vor der Verbannung aus der Geschichte gerettet hat.

Es zeichnet sich durch einen einzigartigen Wesenszug aus: Es erkennt die Wahrhaftigkeit einer Religion an, die ihm vorausgegangen ist, und zwar nicht so, wie es sie nachbildet, sondern so, wie sie sich selbst in den heiligen Schriften bezeugt, die jene des Judentums sind, bevor sie die des Christentums werden. [...] In historischer Sicht hat sich das Christentum in einem Raum ausgebreitet, den bereits Griechenland im kulturellen Bereich und Rom im rechtlichen und politischen Bereich geformt hatten. Es wollte sie nicht durch eine neue Kultur ersetzen. [...] Es hat lediglich verbessert, was nach seiner Auffassung der Moral widersprach. Und das hat es nur bei einigen Punkten getan, wie etwa der Stellung der Frau oder der Sklaven.¹⁸

Als getreuer Erbe hat es das Beste angenommen, was ihm die Vorfahren übermittelt hatten; das hat es sich zu Eigen gemacht. Diese Aneignungsweise ist im Grunde einzigartig. Deshalb ist es unmöglich, sich Athen und Rom anzuschließen und dabei das Christentum zu verwerfen, wie es die Aufklärung tun wollte. Die Begegnung zwischen den drei Hauptstädten bleibt in unserer Zivilisationsgeschichte eine ganz neuartige und für die europäischen Generationen von morgen normbildende Mischung. Wie es in der Regensburger Ansprache heißt, dass es illusorisch geworden sei, das Christentum „enthellenisieren“ zu wollen, ebenso und aus denselben Gründen gehört es nunmehr in den Bereich der Fiktion, wenn man das Christentum zurückweisen will, um zu einem chemisch reinen griechisch-römischen Erbe vorzudringen.

Folglich muss man sich für eines von beiden entscheiden: Entweder ist Europa nur ein Markt oder eine Freihandelszone, deren Grenzen man ständig erweitern muss, um den Erfordernissen der Produktion und des Konsums zu entsprechen – oder Europa ist eine Familie, eine Familie von Nationen ebenso wie eine Völkerfamilie. Im letztgenannten Fall kann es ebenso wenig wie die menschlichen Familien eine Auswahl in seinem Erbe treffen. Das heißt: alles oder nichts. Das eigene Gedächtnis bietet Europa die Schlüssel seiner Identität. Es wäre unverantwortlich, sie zu vergessen. Das Gedächtnis ist die Voraussetzung des Fortschritts: Man erfindet das Rad nicht in jeder Generation neu. Außerdem wurde das Rad nicht in Europa erfunden.

Aus dem Französischen übersetzt von Michael Lauble

Zusammenfassung: Der Beitrag wendet sich gegen eine bestimmte heute zu beobachtende Form von Gedächtnisschwund, auf individueller familiärer sowie auch auf gesellschaftlicher Ebene. Die katholische Kirche selbst versteht sich als Gedächtnis-Trägerin (z.B. in ihrer Erinnerung an die

¹⁸ Rémi Brague, *Le Christianisme comme forme de la culture européenne*, in: *Communio* 30 (2005), Heft 3, 46.

Heiligen) und gehört ausschließlich zum lebendigen Gedächtnis Europas. Europa kann als eine große Familie von Nationen verstanden werden, welche auf Jerusalem, Athen und Rom aufbaut und diesem Erbe verpflichtet ist.

Summary: On an individual, familiar level as well as on a social level, the contribution opposes a particular form of amnesia which is observable today. The Catholic Church sees itself as a memory-bearer (e.g. in its remembrance of the saints) and indelibly belongs to the living memory of Europe. One can see Europe as a large family of nations built on Jerusalem, Athens and Rome and beholden to this legacy.

Was hat Europa mit dem Christentum zu tun?

von Rémi Brague

Mein Titel klingt unschön. Er sollte die Frage umreißen, die ich hier zu beantworten habe. Es ist mir vorgeschlagen worden, ihn durch einen eleganteren Ausdruck zu ersetzen, den ich mir aussuchen sollte. Trotzdem habe ich vorgezogen, ihn zu behalten. Durch sein Fragezeichen bringt er nämlich sehr gut unsere Verlegenheit zur Sprache. Ferner lädt er uns dazu ein, beide – Europa und das Christentum – nicht als identisch zu betrachten.

1. Die Trennung

Jeder kennt die kurze Rede „Christenheit oder Europa“, die Novalis im Oktober 1799 verfasst hat und die erst 1826 veröffentlicht wurde. Dieser Text ist nicht so naiv und rückwärtsgewandt, wie man es sich nach einer schnellen Lektüre vorstellen könnte. Auf jeden Fall wurde er jedoch als eine Identifizierung Europas mit dem Christentum verstanden.

Jetzt hat sich das Blatt gewendet. Gewissen Leuten fällt es allzu leicht, beide zu trennen. So wurde ein Streit über die Präambel des Verfassungstraktats der Europäischen Union entfacht. Der ursprüngliche Entwurf erwähnte schwarz auf weiß das christliche Erbe Europas. Es wurde geltend gemacht – leider von meinen Mitbürgern – das beeinträchtigt unsere heilige Kuh, die *laïcité*. Die Formel wurde weggestrichen und durch eine vage Anspielung auf die religiöse Überlieferung usw. ersetzt. Anstatt die Dinge beim Namen zu nennen, hat man es vorgezogen, nebulös auf sie anzuspieren. Als wollte Europa – besser: als wollten gewisse Europäer – mit der christlichen Vergangenheit Europas eben nichts mehr zu tun haben.

Wie ist das zu beurteilen?

Auf der einen Seite empfinde ich das als ein schlechtes Omen. Und zwar nicht nur in eigener Sache, pro domo, als Verfechter des Christlichen, sondern als Bürger an der Basis. Der Wille, die Realität zu verneinen, ist nämlich ein deutliches, ein klar erkennbares Merkmal der Ideologie. Und ich habe keine Lust, von Ideologen regiert zu werden. Frankreich hat das schon versucht, um 1793. Sprechen wir von den russischen, später deutschen, chinesischen, kambodschanischen Versuchen lieber nicht. Selbstverständlich haben die Ideologen

nicht die geringste Absicht, dasselbe anzurichten wie ihre Vorgänger. Die Ideologie hat aber eine innere Logik. Es gibt auch eine „List der Unvernunft“.

Wenn man trotzdem aus einem negativen Phänomen doch etwas Positives ziehen will: Diese Haltung beweist schlimmstenfalls, dass es immer noch Leute gibt, denen das Christentum – paradox – eine Heidenangst einflößt, was ich letztendlich als etwas Gutes empfinde. Wenn die Christen die Dimension des Bürgerschrecks völlig verlieren, dann hat das Salz der Erde seinen Geschmack unwiderruflich verloren. Als Leser von Chesterton schätze ich in seinem Roman *Der Mann, der Donnerstag war*, die Person von Sonntag besonders hoch. Der geheimnisvolle Sonntag symbolisiert offensichtlich Gott. Nun ist er *zugleich* der Chef der Polizei *und* der Anführer einer überall anwesenden und Unruhe stiftenden anarchistischen Verschwörung.¹

2. Zwei Wege, das Christliche zu vergessen

Die Haltung, auf die ich oben angespielt habe, bildet eine Art Mittelding zwischen zwei Fassungen einer im Grunde negativen Haltung dem Christentum gegenüber. Hier möchte ich sie kurz unterscheiden.

Eine extreme Fassung spricht dem Christentum jede Rolle in der Entwicklung Europas ab. Das Europäische sei ein Kind der Aufklärung, wobei diese übrigens auf ihre radikalste Form reduziert wird. Der christliche Ertrag gehöre dem Mittelalter an und sei deswegen überholt. Ja das Mittelalter habe nur eine Parenthese dargestellt zwischen zwei lichthaften Gipfeln: Der heidnischen Antike und dem sich schon anbahnenden, der Erfüllung jedoch noch harrenden Schlaraffenland der Vernunft. Europa sei der moderne Ersatzbegriff zu „Christenheit“. So wären beide nicht nur verschieden, sondern entgegengesetzt. Ideengeschichtlich steckt ein Körnchen Wahrheit darin: Die Aufklärung hat tatsächlich das Wort „Europa“ gegen das frühere „Christenheit“ ausgespielt, mit der Absicht, es zu verdrängen. Ähnliches hat man versucht, als man die christlichen Begriffe durch eine aufgeklärte Begrifflichkeit hat ersetzen wollen, z. B. die Nächstenliebe als Teil der göttlichen Tugend der Liebe durch „Wohltätigkeit“. Im Grunde ist dieser Versuch aber zu fadenscheinig, als dass er überzeugen könnte.

Eine gemäßigte Fassung derselben Ansicht weist dem Christentum eine Stelle in der Geistesgeschichte Europas zu, eine Ehrenstelle sogar, aber eine Stelle in einer unwiederbringlichen Vergangenheit. Das Christentum habe seine Aufgabe in Europa zwar erfüllt, aber derart, dass es sich jetzt erübrige. Der Inhalt der christlichen Botschaft habe die europäische Kultur so tief durch-

¹ Gilbert Keith Chesterton, *The Man Who Was Thursday. A Nightmare* [1908], Harmondsworth 1958 (Repr.).

drungen, dass man die Hülse jetzt wegwerfen könnte. Christlich gesinnt sind wir sowieso schon. Das Christentum könnte man jetzt im Hegelschen Sinne „aufheben“. Das wäre eine neue Fassung des liberalen Protestantismus, ja, nicht mal des liberalen Protestantismus, sondern eher des Zerrbildes, das seine Gegner aufgebracht haben. Oder: Benedetto Croces berühmter Aufsatz von 1943 „Warum können wir nicht umhin, uns Christen zu nennen“² könnte man unschwer in diesem Sinne deuten. Wie dem auch sei, so ist diese Haltung langfristig vielleicht gefährlicher für das Christentum als die entgegengesetzte.

So müssen wir erneut die Frage stellen: Was hat Europa mit dem Christentum zu tun? Sie lässt sich in zwei Richtungen deuten. Damit versteht man zunächst: Welches Verhältnis besteht zwischen der europäischen Kultur und der christlichen Religion? Wortwörtlich genommen bedeutet aber die Frage: Was kann Europa mit dem Christentum anfangen, wozu kann das Christentum dienen? Nun will ich versuchen, beiden Richtungen nacheinander zu folgen.

3. Die Gefahr einer Spektralanalyse Europas

Inwiefern war das Christentum in der Vergangenheit Europas kulturstiftend? Diese Frage könnte man beantworten, indem man eine Liste der christlichen Einflüsse auf die europäische Kultur aufstellen würde. So würde man im Geiste vom Graf Hermann Keyserling eine Spektralanalyse Europas wagen. 1929 hatte der Junker aus Pommern ein Buch mit dem Titel *Das Spektrum Europas*³ veröffentlicht.

Meiner Meinung nach wäre das hier kaum angebracht. Damit würde man nämlich nur das tatsächlich Gewesene darstellen. Nun kann man bekanntlich aus der Feststellung einer Tatsache unmöglich eine Norm für die Zukunft aufstellen: Aus dem Sein ergibt sich kein Sollen.

Ferner war dieses Gewesene nur eine Möglichkeit unter anderen auch, die sich ebenso gut in die Tat hätten umsetzen lassen können und die trotzdem nicht verwirklicht wurden. Man könnte behaupten, das Gewesene habe das Nicht-Gewesene verdrängt, ja mit Gewalt unterdrückt. Das Nicht-Gewesene ist zu einem Traum geworden. Nun sind die Träume bekanntlich schöner als die Wirklichkeit: In ihm bewegt man sich freier als in der harten Welt der Tatsachen. So fällt es einem leichter, sich einzubilden, dass die Geschichte ohne das Christentum schöner gewesen wäre. Das hat z. B. Nietzsche in einem langen Absatz des *Antichrist* getan.⁴

² Benedetto Croce, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, in: *Discorsi di varia filosofia*, 1 (Saggi filosofici XI), Bari 1945, 11–23.

³ Hermann Keyserling, *Das Spektrum Europas*, Heidelberg 1929.

⁴ Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist*, §59; KSA, Bd. 6, 247–249.

Um mich nur mit dem geschichtlich Feststellbaren zu begnügen, möchte ich jetzt kurz den Beitrag des Christentums zu Europa darstellen. Dabei möchte ich nicht das Christliche in Europa beschreiben, sondern das, was das Christentum für Europa geleistet hat. Zuerst will ich den Ertrag des Christentums *als einer Religion überhaupt* darstellen. Dann will ich die Frage schärfer stellen: Was hat das Christentum, diesmal nicht mehr als irgendeine Religion, sondern *als eine ganz bestimmte Religion*, für Europa geleistet?

4. Die geschichtliche Rolle des Christentums

Als eine Religion hat das Christentum die Entstehung der verschiedenen Völker Europas ermöglicht. Die Fusion der römischen Insassen der Reichs und der „barbarischen“, eingewanderten Völker geschah durch die Teilhabe an einem einzigen Glauben. Aller Wahrscheinlichkeit nach hätte diese Rolle aber auch eine andere Religion übernehmen können. Ausschlaggebend war nämlich die Tatsache, dass die Neuankömmlinge die Religion der eroberten Völker angenommen haben. Dafür hätten etwa die Religion Mithras, falls sie sich hätte durchsetzen können, oder der spätere Manichäismus auch sorgen können. Der Islam hat auch Ähnliches getan. Ursprünglich war er vielleicht die Religion der arabischen Eroberer des mittleren Ostens. Unter der Dynastie der Abbassiden (ab 750) kristallisierte er sich zur Religion der Mehrheit der eroberten Völker, wobei der Unterschied zwischen den Herrschern und den Beherrschten allmählich verschwand.

Jetzt zum Beitrag des Christentums als solchem: Als eine ganz bestimmte Religion hat es zwei langfristige Bewegungen in Gang gesetzt, die beide konstitutiv für Europa waren.

(1) Es hat erstens die Entflechtung des Nationalen und des Religiösen ermöglicht. Das hat direkt zur Bildung Europas als eines politischen Chors geführt, in dem jede Nation ihre Stimme bekommt, indem sie z. B. ganz konkret ihre eigene Sprache spricht. Die Bibel wurde in viele Sprachen übersetzt, weil der offenbarte Gegenstand im Christentum keine „Botschaft“ ist, erst recht kein „heiliges Buch“, sondern eine Person. Dabei erhielt jede Kultur gleiche Dignität. Jedes Volk steht unmittelbar zu Gott. Konkret, d.h. juristisch und politisch, wirkte sich diese Entflechtung aus, als am Anfang des 11. Jh. Papst Silvester II. die Könige Ungarns und Tschechiens krönen ließ, ohne von ihnen den Eintritt ins Römische Reich zu verlangen.

(2) Das Christentum hat zweitens die Aneignung des antiken Gedankenguts, oder vielmehr einen besondern Stil dieser Aneignung ermöglicht. Im Unterschied zum gewöhnlichen Aneignungsmodus durch Einverleibung und Verdauung hat sich Europa das antike Gedankengut dergestalt angeeignet, dass es

das Fremde als Fremdes bewahrt hat. Das Christentum hat nämlich das Modell seines Verhältnisses zum früheren Judentum auch auf den Bereich der profanen Kultur angewandt. So hat es die lange Reihe der Renaissanceen ermöglicht, die die europäische Kulturgeschichte gestalten und prägen.⁵

5. Wozu dient das Christentum?

Jetzt komme ich zu meiner zweiten Frage, besser gesagt, zur zweiten Betonung der Frage: Wozu dient das Christentum? Wichtig ist hier das Präsens. Die Frage bedeutet eigentlich: Was kann das Christentum für das *heutige* Europa tun?

Man könnte diese Frage abschätzig, ja demütigend verstehen. Würde man etwa fragen: Wozu dient die Kunst? Wozu dient die Philosophie? So ist sie allerdings keineswegs gemeint. Das Christentum versteht sich selbst als dienend, selbstverständlich seinem Herrn gegenüber. Aber dieser Herr hat sich nicht wie ein gewöhnlicher Herr benommen; er hat sich zu einem Sklaven herabwürdigen lassen, in „Knechtsgestalt“ (Philipperbrief 2,7). In der Nachahmung Christi schwingt auch ein Moment des Dienstes am Menschen notwendig mit. Das bedeutet jedoch überhaupt nicht, dass die Christen der Welt bloß zu einem Zweck verhelfen sollten, den die Welt von sich selbst aufgrund ihrer Selbstvorstellung entwirft. Das bedeutet noch weniger, dass sie sich bei jeder Grille der Gegenwart anbieten sollten. Das würde der Kirche nicht helfen, populär zu werden. Schlimmer noch: Für die Welt wäre das letztendlich ein Bärenienst. Vielmehr soll das Christentum mit der „Welt“ so diskutieren, dass es ihr die Punkte zeigt, wo sie der Schuh drückt.

So komme ich zu meiner zentralen These:

Das Christentum beansprucht nicht, der Kultur neue Inhalte zu geben. Es liefert eine neue Perspektive. Die christliche Revolution ist sozusagen eine phänomenologische. Sie besteht darin, das bisher Unsichtbare sichtbar werden zu lassen. Ein neues Licht geht auf, wobei in einem gewissen Sinne überhaupt nichts geschieht: Wenn ich das Licht in meinem Zimmer einschalte, wird der Möbelbestand um kein neues Stück bereichert. In einem gewissen Sinne geschieht jedoch Wichtigeres: Das Ganze tritt in die Sichtbarkeit.

Mit dieser Äußerung tue ich übrigens nichts anderes, als eine uralte Idee mit einem neuen Bild auszudrücken. Diese alte Weisheit ist nämlich beim heiligen Irenäus von Lyon zu lesen. Er schreibt in einer kühnen Formel, dass Christus

⁵ Vgl. mein „Inklusion und Verdauung. Zwei Modelle kultureller Aneignung“, in: *Günter Figal / Jean Grondin / Dennis J. Schmidt* (Hg.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Tübingen 2000, 293–306; zum Kontext vgl. auch mein „Europa, eine exzentrische Identität“, dt. von *Gennaro Ghirardelli* (Edition Pandora 13), Frankfurt 1993 [vergriffen].

nichts Neues gebracht habe. Vielmehr habe Er alle Dinge erneuert, indem Er sich selbst brachte.⁶

6. Kunst

Um diese These zu bestätigen, erlaube ich mir, mit einem dem ersten Anschein nach am Rande liegenden Beispiel anzufangen: u.z. mit der Kunst, genauer noch mit den Künsten, die gerade darauf aus sind, etwas sichtbar zu machen. Um mit Schopenhauer zu reden: die „Künste der Vorstellung“. Das Christentum hat den Aufstieg der bildenden Künste befördert. Es hat dagegen keine neue Kunst ermöglicht. Ein Vergleich mit dem Islam ist hier ergebnisreich. Der Islam hat zwar die Darstellung der Lebewesen untersagt. Dem Bilder- verbot wurde jedoch bekanntlich und glücklicherweise nicht immer Folge geleistet: Man denke etwa an die persischen Miniaturen. Auf der anderen Seite hat dieses islamische Verbot eine Kunst gefördert, die es kompensiert: die Kalligraphie, genauer noch die Anwendung der Kalligraphie auf die alphabetische Schrift. Die Chinesen kennen nämlich auch eine Kalligraphie, die die Ideogramme verschönert. Der übliche Name dieser Kunst hat eine Spur dieses Ursprungs behalten: die Arabeske.

Das Christentum hat einen gewissen Stil ermöglicht. Hier schließe ich mich an Erich Auerbach an. Der große Romanist hat seine These zum ersten Mal in seiner Marburger Habilitationsschrift über Dante (1929) formuliert, dann in seinem Meisterwerk gewaltig orchestriert – einem Werk, das er *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* (1946) betitelt hat.⁷ Sein Thema ist der Realismus als bedeutendster Grundzug der europäischen Literatur. Der Realismus, d.h. die Schilderung der Wirklichkeit, ist für uns zu einer Selbstverständlichkeit geworden. Wir können uns kaum vorstellen, dass ein seriöser Schriftsteller etwas anderes bezwecken könnte. Den Realismus hat es trotzdem nicht von Anfang an gegeben. In der antiken Literatur herrschte nämlich eine strenge Trennung zwischen zwei Stilebenen, von denen jede einer Stufe der Wirklichkeit entsprach. Der erhabene Stil (*sublimis*) wurde für die Schicksale der Heroen und der Adligen im Epos und in der Tragödie benutzt. Der demütige Stil (*remissus*) der Komödie galt dagegen für die Abenteuer des gemeinen Volks, ja der Ganoven, wie etwa im *Satyrikon* des Petron. Der Realismus setzt eine Übertretung voraus: Das Alltägliche kann mit den Mitteln des erhabenen Stils ausgedrückt werden. Dafür musste die Grenze zwischen

⁶ *Irenäus*, *Adversus Haereses*, IV, 34, 1.

⁷ *Erich Auerbach*, *Dante als Dichter der irdischen Welt*, Berlin 1929 (Nachdr.: 1969, 2001); *Ders.*, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern 1946, Tübingen 2001.

den Stilen durchbrochen werden. Nach Auerbach sei diese stilistische Revolution die direkte Folge der Berichte über die Passion Christi in den Evangelien. In ihnen wird nämlich das Niedrigste – eine qualvolle Hinrichtung – im erhabensten Stil erzählt.

Dieses Beispiel habe ich nicht gewählt, um irgendeinem Ästhetizismus zu frönen. Vielmehr sollte hier zur Sprache kommen, wie das Christentum uns die Augen öffnet. Gekreuzigte hatte es leider schon oft gegeben. Völlig schuldlose dagegen wohl nur ausnahmsweise. Auferstandene erst recht niemals. Interessant ist auch die Art und Weise, wie das Christentum wirkt: nicht indem es etwas predigt, beileibe nicht indem es für etwas wirbt. Das geschieht durch eine Beschreibung, durch einen Bericht über Leben, Sterben und Wirken einer Person. Dabei ist das Ausschlaggebende das Ereignis, nicht das Protokoll.

7. Moral

Das führt mich zu einem breiteren Punkt, der die menschliche Handlung betrifft. Das Christentum führt keine neue Moral ein. Genauer noch: Es erfindet kein einziges neues Gebot.

Mit dem Christentum sind die zehn Gebote geblieben. Deren Verordnungen findet man übrigens bereits in früheren Epochen; vielleicht nicht so prägnant aufgelistet wie in der Bibel. Inhaltlich lassen sie sich aber in jedem Kulturbereich belegen. Das Inzestverbot, das Mordverbot usw. findet man allenthalben. Das nimmt nicht Wunder, wenn man davon ausgeht, dass sie ins menschliche Gewissen eingeprägt sind. Man kann auch nüchterner sagen: Ohne diese Regelungen wäre eine menschliche Gesellschaft überhaupt unmöglich.

Das Problem ist nicht die Kenntnis des moralischen Gesetzes. Worauf alles ankommt ist seine Anwendung. Und dafür braucht man Augen. Das Christentum tut nichts anderes, als uns die Augen zu öffnen. Es genügt nicht zu wissen, dass ich meinen Nächsten lieben soll. Die Frage des Rechtsgelehrten ist völlig berechtigt: Wer ist mein Nächster? (Lk 10,29) Wer ist ein Mensch? Wer gilt als ein Mensch und wer nicht? Für die damaligen Juden waren die Samariter kaum Menschen im eigentlichen Sinne (Joh 4,9). Deswegen spricht Jesus mit Absicht von einem Samariter. In der Antike galten die Sklaven, auch die Neugeborenen, als Untermenschen oder als noch nicht ganz menschlich. Sie waren als Menschen unsichtbar. Genauso später die Schwarzen in den Vereinigten Staaten, wie Ralph Ellison in seinem berühmten Roman *Invisible Man*⁸ schon im Titel erklärt. Das Christentum hat gewisse Menschenkategorien überhaupt erst als menschlich sichtbar gemacht.

Hier seien einige Beispiele angeführt:

⁸ Ralph Ellison, *Invisible Man*, New York 1952.

(a) Das Aussetzen der unerwünschten Säuglinge war für die Alten zwar unangenehm, es war jedoch kein Verbrechen, das man um jeden Preis vermeiden sollte. Als Platon einen idealen Staat im gleichnamigen Dialog entwarf, ließ er den Sokrates diesen Brauch empfehlen, ganz ohne Gewissensbisse.⁹ Das Christentum, in dieser Hinsicht ganz im Kielwasser des Judentums, lehnt sich gegen diesen Brauch auf und hat ihm allmählich den Garaus gemacht.

(b) Auch die Abtreibung war in der Antike ziemlich üblich. Sie galt zwar als unfein und bedauerlich, aber nicht als Mord. Vor dreißig Jahren hörte man in gewissen, Gott sei Dank kleinen Kreisen von extremen Feministinnen, die Leibesfrucht sei ein Geschwür im weiblichen Leib. Damit kehrten sie zur Antike zurück. Das Christentum ist davon ausgegangen, dass die Frucht der Liebe zwischen zwei menschlichen Personen auch als menschlich gelten muss.

(c) Die Sklaven wurden in der Antike als unvollkommene Menschen betrachtet. Das Christentum hat zwar nicht versucht, sie freizulassen – eine Gesellschaft ohne Sklaven war damals undenkbar. Auch Spartakus besaß übrigens Sklaven. Das Christentum hat aber die Gründe zugunsten der Sklaverei entlegitimiert, im Namen der Gottesebenbildlichkeit des Menschen.¹⁰

(d) Die Mädchen wurden in der Mehrzahl der Fälle von ihren Eltern verheiratet. Der Kirche ist es gelungen, ihnen das Recht der Wahl des Gatten zu sichern. Sie hat jahrhundertlang für das Recht der Volljährigen gekämpft, auch ohne die Bewilligung des Vaters zu heiraten.

Wohl kann man sagen, das Christentum habe die Aussetzung der Kinder, die Abtreibung, die Sklaverei, die erzwungenen Ehen usw. bekämpft, untersagt oder wie es auch heißen soll. Das bleibt aber nur negativ. Es wäre interessanter zu sagen: Das Christentum hat uns das Kind, die Leibesfrucht, den Sklaven, die Frau als echte Menschen sehen lassen.

8. Das christliche Modell des Menschlichen

Um die angeblichen Untermenschen als echte Menschen zu sehen, kann kein Mikroskop helfen. Heute wissen wir z.B. viel besser als in der Antike, dass der Embryo sich kontinuierlich entfaltet von der Befruchtung bis zur Niederkunft. Das genügt aber nicht, um ihn als menschlich zu betrachten. Die Theologen sprechen von der *oculata fides*, der Glaube, der Augen hat. Jeder Glaube hat Augen, jeder Glaube lässt einen sehen. Das bedeutet nicht, dass wir mit dem Glauben etwas anderes sehen würden als die Wirklichkeit. Der Gegenstand des Glaubens ist die Wahrheit.

⁹ Platon, *Der Staat*, IV, 460c, 461c ; vgl. auch *Theait.* 151c.

¹⁰ Vgl. *Gregorius von Nyssa*, In *Ecclesiastem Homiliae*, 4; PG, 44, 664c–668a; vgl. auch z. B. *Eike von Repgow*, *Der Sachsenspiegel*, III, 42, Ausg. C. Schott, Zürich 1996, 189–191.

Eine „normale“ Kultur hebt die Menschlichkeit derer, die an ihr teilhaben, von der im Grunde tierischen Natur der übrigen Völker ab. Bei gewissen Stämmen gibt es keinen anderen Namen für den Stamm als eben „die Menschen“, wobei die anderen ausdrücklich oder implizit als Tiere gelten.

Das Christentum sieht die höchste Verwirklichung des Menschlichen und die Anwesenheit Gottes in Christus, u.z. in Christus als dem Gekreuzigten. Im Leib des am Kreuz hängenden Christus, ja in seinem toten Leib erreicht Gottes Gegenwart im Menschlichen ihren Höhepunkt – nicht wegen des Leidens, sondern wegen der Liebe, mit der das Leiden getragen wurde. Das bedeutet, dass jedes menschliche Leben eine innere Würde besitzt, egal ob seine Menschlichkeit sich ausdrücken kann oder (noch) nicht, sich völlig entwickeln kann oder noch nicht oder gar nicht mehr.

Jetzt kann ich, nach diesem langen Umweg, die Frage erneut stellen: Was hat das Christentum Europa zu sagen? In einem gewissen Sinne: Nichts. Nichts Neues. Nichts, das der Mensch nicht immer schon wüsste oder hätte wissen können. Eines kann und soll aber das Christentum den heutigen Europäern beibringen: Menschliches zu sehen, auch dort, wo die Anderen nur Biologisches, Wirtschaftliches oder was auch immer vernehmen.

9. Schluss

Da ich mit Kunst angefangen habe, lassen Sie mich mit der Erinnerung an ein Kunstwerk enden.

In der Basilika zu Vézelay in Burgund, etwa vierzig Kilometer östlich von dem Nest, in dem mein Vater geboren wurde, findet man im Giebel eine Darstellung des Pfingstereignisses, des Herabkommens des Heiligen Geistes auf die Jünger. Um diese Szene hat der unbekannte Bildhauer die Sendung der Apostel an die verschiedensten Völker der Erde dargestellt. Unter diesen Völkern gibt es auch mehrere, die nur in der Phantasie der damaligen Geographen existierten. So bückt sich etwa ein Riese, um den Kopf eines Pferds wie denjenigen eines Schoßhündchens zu streicheln, während ein Zwerg eine Leiter benutzt, um dasselbe Pferd zu besteigen. Noch befremdlichere Gestalten sind zu sehen: Menschen, deren Ohren so groß sind, dass man sie für Schilde halten könnte, oder Menschen, deren Nasen wie Schweinerüssel aussehen usw. Dieses Kunstwerk ist übrigens gerade deshalb typisch europäisch, weil es das Dasein des absolut Außereuropäischen in Erinnerung ruft.

Das bedeutet: Gott macht sich vom Menschlichen eine breitere Vorstellung als die Menschen selbst. Gottes Anthropologie ist erfindungsreicher als die Anthropologie des Menschen. Gottes Ansicht vom Menschen ist positiver als diejenige des Menschen von sich selbst. Folglich: Gott hat höhere Ansprüche

auf den Menschen als der Mensch selbst. Europa wird es geben, solange es seine Ambition am Feuer der göttlichen Ambition entzündet.

Zusammenfassung: Gewissen Menschen fällt es heute leicht, das Christentum von Europa zu trennen, entweder weil man ihm in der Geschichte dieses Erdteils keine Rolle zusprechen will, oder es einer unwiederbringlichen Vergangenheit zurechnet. Der Beitrag versucht den historischen Beitrag des Christentums in Europa anzudeuten, z.B. in der Entflechtung von Religion und Nation oder in der Ermöglichung der Aneignung von „fremdem“ antiken Gedankengut, um dann auf den heute möglichen Beitrag zu sprechen zu kommen: Das Christentum bringt insgesamt nichts Neues, aber ein neues Licht, das Menschliches auch dort sieht, wo andere nur Biologisches oder Wirtschaftliches sehen können oder wollen.

Summary: Nowadays some people find it easy to separate Christianity from Europe either because they do not want to attribute it a role in the history of this continent or they consign it to an irretrievable past. The article endeavors to indicate the historical contribution of Christianity in Europe, e.g. in the disentangling of religion and nation or in making the acquisition of „foreign“, classical thinking possible, in order to then move onto the subject of Christianity's possible contribution today. On the whole, Christianity does not produce anything new, but sheds a new light that also sees the human element where others can see or only want to see what is biological or economical.

Europa als christliches Projekt

von Mariano Delgado

Das Christentum war von Anfang an mit einigen Merkmalen ausgestattet, die seinen Weg in der antiken Welt begünstigten. Dazu gehören der neue Volk-Gottes-Begriff, seine Translations- und Inkulturationsfähigkeit sowie schließlich eine neue Moral, die durch die unbedingte Achtung des Lebens, eine Kultur der Barmherzigkeit und der universalen Nächstenliebe geprägt war. Das erste Merkmal unterscheidet das Christentum vom Judentum, das zweite vom Islam, während das dritte – zumindest tendenziell – ein gemeinsames Erkennungszeichen dieser drei Monotheismen sein dürfte.

(1) *Volk-Gottes-Begriff*. Selbst die engsten Mitarbeiter des Nazareners scheinen Zeit gebraucht zu haben, um die logischen Konsequenzen aus der von ihm verkündeten Reich-Gottes-Botschaft der universalen Gotteskindschaft zu ziehen. Am deutlichsten zeigt sich dies anhand des von Simon Petrus durchlebten Bewusstseinswandels. Dieser versteht erst mit Hilfe eines Traumes im Vorfeld des Besuchs beim römischen Hauptmann Kornelius, dass der Gott Jesu Christi sich eine universale Kirche ohne Ansehen der Person wünscht. Bei Kornelius angekommen, kann er dann nicht umhin, sich sein geändertes Bewusstsein von der Seele zu schreien: „Wahrhaftig, jetzt begreife ich, dass Gott nicht auf die Person sieht, sondern dass ihm in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist“ (Apg 10,34–35).¹

Bei Paulus, dem jüdischen Schriftgelehrten, römischen Staatsbürger mit hellenistischer Bildung und ersten christlichen Theologen stellt sich der Gesinnungswandel viel stärker ein. Er ist dann die treibende Kraft, die Botschaft von der universalen Gotteskindschaft der Heidenwelt zu verkünden und das noch verbliebene rituelle Symbol religiös-nationaler Identität aus dem Weg zu räumen. Es gibt keinen Satz in der paulinischen Theologie, der die durch die christliche Botschaft neu eingetretene Lage in der multikulturellen hellenistischen Umwelt besser ausdrücken würde als Gal 3,28: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“ Und Paulus schließt folgerichtig daraus: „Wenn

¹ Vgl. hierzu *Ernst Dassmann*, „Ohne Ansehen der Person“. Zur Frage nach der Gleichheit aller Menschen in frühchristlicher Theologie und Praxis, in: *Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft* (FS zum 65. Geburtstag von Paul Mikat), hg. von *Dieter Schwab* u.a. Berlin, 1989, 475–492.

ihr aber zu Christus gehört, dann seid ihr Abrahams Nachkommen, Erben kraft der Verheißung“ (Gal 3,29).²

Mit der Übertragung des Volkwerdungsprozesses des Alten Exodus auf die Christengemeinde aus der Heidenwelt wird der neutestamentliche Konsens bezüglich des Volk-Gottes-Begriffs im ersten Petrusbrief betont: „Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde [...]. Einst wart ihr nicht sein Volk, jetzt aber seid ihr Gottes Volk“ (1 Petr 2,9f). Aufgrund dieses Volk-Gottes-Begriffs, der den jüdischen Partikularismus überwindet und mit dem römischen Universalismus konvergiert, war das Christentum imstande, Menschen aus verschiedenen Völkern und Kulturen in eine neue Religion universaler Geschwisterlichkeit zusammenzuführen.

(2) *Translations- und Inkulturationsfähigkeit.* Das Sich-Einlassen auf die fremde Heidenwelt konnte das Christentum nur aufgrund seiner Fähigkeit zur Translation und Inkulturation wagen und erfolgreich bewältigen. Mit der Wahl des Griechischen für die meisten Schriften des Neuen Testaments nimmt es das Gespräch mit der hellenistischen Welt dezidiert auf. Nach der Bekehrung hellenistischer Philosophen (wie u.a. Clemens von Alexandrien oder Origenes) war es klar, dass der Theologisierungsprozess des Christentums nur auf dem Boden hellenistischer Philosophie stattfinden konnte. Alois Grillmeier hat diesen Prozess treffend beschrieben: „Das Christuskerygma und die ganze christliche Glaubensgestaltung begegneten [...] einer fragenden Welt mit großer geistiger Vergangenheit, die von ihren teils ablehnenden, teils erwartenden Haltungen her die Boten des Christentums bedrängte und zu immer neuen Anstrengungen der Glaubensvorlage aufrief. Je mehr derlei fragende Menschen auch in die Kirche selber eintraten, umso schneller vollzog sich der Prozess der ‚Theologisierung‘ des Kerygmas mit allen seinen Vor- und Nachteilen.“³ Dieser Prozess lässt sich als eine zweigleisige Inkulturation beschreiben: Er hat nicht nur zu einer „Verchristlichung der griechischen Metaphysik“ geführt, sondern auch zu einer – legitimen – „Hellenisierung des Christentums“,⁴ die den Charakter einer Ursprungsprägung hat. Dies ist heute Konsens in der Forschung, die Abstand von der alten These Harnacks genommen hat. So kann der katholische Theologe Peter Neuner schreiben: „Im Gegensatz zur These von der Hellenisierung des Christentums als Abfall vom Ursprung ist dieser Prozess als eine der großen Leistungen der Christenheit zu würdigen, nämlich als die Inkulturation der biblischen Botschaft in eine veränderte Welt. Hätte die

² Dies ist ein Leitmotiv in der paulinischen Missionstheologie, vgl. Röm 10,12; 1 Kor 12,13; Kol 3,11; Eph 2,11–22.

³ Vgl. Alois Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg u.a. 1975, 589f.

⁴ Selbst Jürgen Habermas (Texte und Kontexte, Frankfurt a.M. 1991, 135) hält diese Synthese für das Ergebnis der Begegnung zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist, wenngleich er die „Zweideutigkeit“ der missionarischen Verchristlichung griechischer Metaphysik betont.

Kirche diese Antwort verweigert, wäre der Ursprung nicht unverfälscht gerettet worden, sondern ihre Verkündigung wäre ungehört und unverstanden verhallt. Man hätte Antworten gegeben auf Fragen, die niemand gestellt hatte, die niemanden interessierten.“⁵ Und der evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg bemerkt dazu: „Ohne die so genannte Hellenisierung des Evangeliums kein Heidenchristentum und wohl auch kein missionarisches Eindringen in andere und immer neue Kulturen.“⁶

(3) *Kultur der Barmherzigkeit*. Am meisten dürfte die antike Welt die neue Moral beeindruckt haben, die von der Würde eines jeden Menschen als Abbild Gottes geprägt war und von Nietzsche daher als „Sklavenmoral“ apostrophiert wurde. Diese neue Moral wird von einem altkirchlichen Apologeten eindrucksvoll dokumentiert, wenn er von den Christen u.a. sagt: „Sie heiraten wie alle, zeugen Kinder wie alle, aber sie setzen sie nicht nach der Geburt aus.“⁷ Aber auch der „nietzschesche“ Kaiser Julian bestätigt die moralische Anziehungskraft der Christen, wenn er von ihnen schreibt, dass es deren Menschenfreundlichkeit gegen die Fremden, die Vorsorge für die Bestattung der Toten und die vorgebliche Reinheit des Lebenswandels seien, die ihre „Sekte“ am meisten gefördert haben.⁸

Die Gründe für den Erfolg des Christentums liegen in seiner „Konvergenz und Divergenz“ mit der antiken Kultur: In einem bemerkenswerten Inkulturationsprozess fügte es sich gut zu weiteren Entwicklungen der antiken Religions- und Kulturgeschichte (Bilderkult, Mysterien- und Erlösungsreligionen, Jenseitsglaube) und entsprach in vielerlei Hinsicht sozusagen „dem Geist der Zeit“.⁹ Dazu kam, dass seine von der antiken Praxis divergierende neue Moral glaubwürdig wirkte: „Die christlichen Gemeinden kümmerten sich umfassend um Kranke, Arme, Alte, Witwen, Waisen und Hungernde, also um jene marginalisierten Gestalten, die das Heidentum, wie es ein moderner Historiker formuliert, ‚ohne große Gewissensbisse [...] ihrem Schicksal überlassen‘ hatte.“¹⁰ Im Widerspruch zur Grausamkeit mancher heidnischer Bräuche gab das Christentum seinen Anhängern ihre Humanität.¹¹

⁵ Peter Neuner, Die Hellenisierung des Christentums als Modell von Inkulturation, in: *Stimmen der Zeit* 213 (1995) 363–376, 371.

⁶ Wolfhart Pannenberg, Notwendigkeit und Grenzen der Inkulturation des Evangeliums, in: Geiko Müller-Fahrenholz (Hg.), *Christentum in Lateinamerika*, Regensburg 1992, 140–154, 148 (ähnlich 144f, 147).

⁷ A Diogenète, ed. Irénée Marrou, Paris 1965, 5: 1–6 (S. 63–65).

⁸ Hier zitiert nach Kurt Koch, *Christsein im neuen Europa. Provokationen und Perspektiven*, Freiburg/Schweiz 1992, 202.

⁹ Andreas Merkt, Die Profilierung des antiken Christentums angesichts von Polemik und Verfolgung, in: *Christentum I: Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende*, hg. von Dieter Zeller (Die Religionen der Menschheit 28), Stuttgart 2002, 409–433, 431.

¹⁰ Merkt, Profilierung (Anm. 9), 432.

¹¹ Vgl. Rodney Stark, *Der Aufstieg des Christentums. Neue Erkenntnisse aus soziologischer Sicht*, Weinheim 1997, 250.

Das Christentum hatte sich auf die antike Kultur eingelassen und diese umgeformt zu einem „christlichen Projekt“, das zur Zeit Augustins seinen Höhepunkt erlebte. Daher konnte der Kirchenvater angesichts der verbliebenen Heiden, die nach Wunder oder Zeichen für die Überlegenheit des christlichen Gottes verlangten, mit Verwunderung schreiben: „Magnum est ipse prodigium, qui mundo credente non credit“ (Wer immer noch Wunder braucht, um sich zum Glauben zu entschließen, „ist selber eine gar wunderliche Erscheinung, da er nicht glaubt, wo alle Welt glaubt“).¹² Paulus Orosius, ein Schüler Augustins, beschreibt um 420 die Vorteile dieses christlichen Projektes sehr anschaulich: wo man als Römer und Christ auch hinkomme, finde man „Zuflucht“, denn überall sei „ein Vaterland, ein Gesetz und eine Religion“. „Die Breite des Ostens, die Ausdehnung des Nordens, die südliche Weite, die sehr ausgedehnten und sehr sicheren Wohnsitze der großen Inseln sind meines Rechtes und meines Standes, weil ich zu Christen und zu Römern als Römer und als Christ komme.“¹³

Aber war das Römische Reich als christliches Projekt auch „Europa“? Auch wenn man zugibt, dass Europa keine geographische Einheit ist, sondern eher „ein vorwiegend kultureller und historischer Begriff“¹⁴ oder „eine wirkende geistige Gestalt“,¹⁵ fällt es schwer, das Römische Reich als Europa zu betrachten. Denn es fehlt dabei die Erziehung der germanischen und slawischen Völker durch die Kirche, die von der Taufe Chlodwigs (498) bis zur Christianisierung der Balten und Pruzen im 15. Jh. tausend Jahre in Anspruch nahm und jenen inneren Verbund herbeigeführt hat, „der Europa ausmacht“.¹⁶ Mit der Französischen Revolution entstand später ein anderes Projekt Europas, das sich vielfach als Alternative zum christlichen verstand. Seitdem stellt sich die Frage, wie beide Europaprojekte miteinander in Einklang gebracht werden können bzw. was das eine vom anderen lernen kann, um ein Europa zu gestalten, das sich unverkrampft zu seinen verschiedenen Wurzeln bekennen kann: zu Jerusalem und Athen (Bibel und Philosophie), zu Rom und Paris (Recht und politische Kultur des alten und des neuen Regimes), aber auch zur Rolle der Kirche als Hebamme und Erzieherin der europäischen Völker bis 1789 sowie als

¹² *Aurelius Augustinus*, *Der Gottesstaat – De civitate Dei*. 2. Bd., Buch XV–XXII, in deutscher Sprache von *Carl Johann Perl*, Paderborn 1979, hier Buch XXII,8: CCL 48/815.

¹³ *Paulus Orosius*, *Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht*, 2 Bde. Übersetzt von *Adolf Lippold*. Eingeleitet von *Carl Andersen*, Zürich/München 1985–1986, hier Bd. II,9 (V,2,1).

¹⁴ Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Europa* von Papst *Johannes Paul II.*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 161), Bonn 2003, Nr. 108; *Joseph Kardinal Ratzinger*, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft*, Freiburg 2005, 68; vgl. auch *Herfried Münkler*, *Die politische Idee Europa*, in: *Mariano Delgado / Matthias Lutz-Bachmann* (Hg.), *Herausforderung Europa. Wege zu einer europäischen Identität*, München 1995, 9–27.

¹⁵ *Romano Guardini*, „Damit Europa werde...“. *Wirklichkeit und Aufgabe eines zusammenwachsenden Kontinentes*, Mainz 2003, 57.

¹⁶ *Arnold Angenendt*, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2000, 27.

aufmerksame Begleiterin und Mitgestalterin ihres Weges in der Gegenwart – und nicht zuletzt auch zum Beitrag von Judentum und Islam.

1. Das Europa des orbis christianus als christliches Projekt

In seinem Buch *Ein christliches Europa. Erkundungsgänge* schlägt Joseph H. H. Weiler vor, einige – etwa fernöstliche – Touristen Europa erkunden zu lassen. Von ihrer Suche nach Europa würden sie u.a. auch Folgendes erzählen: „Dass in jedem bewohnten Zentrum, auch im kleinsten, die Gräber auf den Friedhöfen Inschriften in den verschiedensten europäischen Sprachen tragen, aber fast alle das gleiche christliche Kreuz aufweisen [...] Dann würden sie erzählen, dass keine Stadt und kein Dorf ab einer bestimmten Größe existiert, das nicht mindestens eine christliche Kirche hat, gelegentlich auch mehr als eine [...] an manchen Orten mögen diese Kirchen für den größten Teil des Jahres vielleicht leer sein; aber es gibt sie, oft von majestätischer Schönheit, oft in beherrschender Lage im Herzen des öffentlichen Raumes.“¹⁷

Lassen wir die Frage beiseite, ob diese christlichen Spuren, zumal die Kirchenbauten, Zeichen für ein noch gelebtes Christentum „im Herzen des öffentlichen Raumes“ sind oder eher im Sinne Nietzsches als Grabmäler Gottes zu betrachten wären: Auf alle Fälle deuten sie auf eine historisch-kulturelle Prägung Europas hin, die in der Zeit entstanden ist, als es ein christliches Projekt war.

Mit Michael Borgolte kann man sagen,¹⁸ dass Europa im Mittelalter von drei religiösen Kräften mit jeweils eigenen Kulturzonen bestimmt wurde: die um Rom (das römisch-deutsche Reich und die westlichen Monarchien) angeordnete lateinische Kirche; die Zone des orthodoxen Christentums, die von Byzanz ausgeht und dann in die Rus' und auf den Balkan hineinwirkt; schließlich die vom Islam geprägte Kulturzone in Südspanien, Sizilien, Ost- und Ostmitteleuropa. Dem Judentum als Religion ohne Herrschaftsbereich kam eine wichtige Vermittlungsaufgabe zwischen diesen Kulturzonen zu, nicht aber die vorherrschende Prägung derselben. Der nachhaltigste Einfluss auf Europa als kulturellen und historischen Begriff ging aber von der römischen, lateinischen Zone aus. Und dies nicht nur, weil in der Karolingischen Renaissance erstmals der Begriff „Europa“ quasi inflationär verwendet wird – etwa in der Bezeichnung Karls des Großen im Paderborner Epos als „Vater Europas“, „hochragen-

¹⁷ Joseph H. H. Weiler, *Ein christliches Europa. Erkundungsgänge*, Regensburg 2004, 25–27.

¹⁸ Vgl. Michael Borgolte, *Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr.*, Berlin 2006; vgl. dazu Peter Segl, *Europa – was ist das? Reflexionen eines Historikers*, in: *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern* 37 (5/2007) 36–37.

den Leuchtturm Europas“ oder „verehrungswürdigen Gipfel Europas“¹⁹ –, sondern vor allem weil die Charakterzüge Europas, seine Wege und Irrwege, in der lateinischen Christenheit paradigmatisch erscheinen.²⁰ Einige davon sollen nun – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – präsentiert werden.

(1) *Anpassung des Christentums an die neuen Völker*. Das spätantike Christentum war eine städtische, urbane Religion, die höhere Bildung ermöglichte und den Anspruch stellte, die *vera philosophia* zu sein. Das Christentum hatte nicht wenige „aufklärerische“ Elemente aus der antiken Religionsphilosophie in sich aufgenommen. Mit der Völkerwanderung, mit dem Einbruch der vielfach weder christianisierten noch achsenzeitlich geprägten germanischen Völker in das Römische Reich steht das missionarische Christentum vor neuen Herausforderungen. Seine Translations- und Inkulturationsfähigkeit war erneut gefragt. Denn der Verfall des Römischen Reiches mit der antiken Stadtkultur (Rom hatte in der Antike ca. eine Million Einwohner, zur Zeit Gregors des Großen um 600 ca. 60.000 Einwohner, zur Zeit Karls des Großen um 800 etwa 20.000) hinterließ „Ruinen für Verstand, Geist und Politik“.²¹

Arnold Angenendt hat das Christentum des Mittelalters als eine Mischung aus achsenzeitlicher und archaisierender Religiosität gekennzeichnet. Im Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter konstatiert er ein Wiederaufleben jener „archaischen“ Mentalitäten, aus denen sich zuvor einmal die griechische Philosophie wie auch der israelische Prophetismus und das römische Recht erhoben hatten. Gleichwohl blieben auch „achsenzeitliche“ Momente latent. Es handelt sich also nur teilweise um eine „Rearchaisierung“ des Christentums, bei der dieses „archaisch“ interpretiert wurde und sich dabei die Richtung zur Spiritualisierung und Metaphorisierung teilweise wieder umkehrte: „Ethische Forderungen wurden ‚vorbewusst‘, historische Tatbestände ‚typisch‘ und geistig-bildhafte Interpretationen ‚realistisch‘ aufgefasst. Und doch entstand kein wirklich archaisches Zeitalter, sondern nur ein solches mit archaisierenden Zügen.“²² Diese Mischung von achsenzeitlichen und archaisierenden Elementen ist nun charakteristisch für das Christentum des ganzen Mittelalters. Denn

¹⁹ Vgl. Karolus Magnus et Leo Papa. Ein Paderborner Epos vom Jahre 799, hg. von Joseph Brockmann u.a., Paderborn 1966.

²⁰ Vgl. dazu u.a. Borgolte, Christen (Anm. 18), 518; Peter Brown, Die Entstehung des christlichen Europa, München 2004; Jacques Le Goff, Die Geburt Europas im Mittelalter, München 2008; Robert Bartlett, Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt. Eroberung, Kolonisierung und kultureller Wandel von 950 bis 1350, München 1996; Rémi Brague, Europa. Eine exzentrische Identität, Frankfurt a. M. 1993; Philippe Nèmo, Was ist der Westen? Die Genese der abendländischen Zivilisation (Untersuchungen zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik 49), Tübingen 2005.

²¹ So das von Arnold Angenendt zitierte Urteil von Richard Southern: Angenendt, Geschichte (Anm. 16), 31; vgl. auch ders., Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900, Stuttgart 2001.

²² Angenendt, Geschichte (Anm. 16), 23.

die Scholastik verstärkte seine achsenzeitlichen Züge, ohne die archaisierenden abzustreifen.

(2) *Kulturelle Homogenisierung durch kriegerische Expansion.* Die kulturelle Homogenisierung Europas war nicht nur eine Folge der Missionierung, sondern auch der kriegerischen Expansion. In seinem Buch *Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt* ist Robert Bartlett für das Hochmittelalter der Frage nachgegangen, wie sich die politische und kulturelle Einheit Europas vor allem auf der Grundlage einer kriegerischen Expansion konstituierte. Durch blutige Eroberungszüge wurden neue Staaten geschaffen, und die Besiedlung von Landstrichen an der Peripherie des Kontinents festigte die Grenzgebiete. Kennzeichnend dafür sind der englische Kolonialismus in der keltischen Welt, die Ausdehnung des deutschen Siedlungsgebietes nach Osteuropa, die Rückeroberungen Spaniens und die Unternehmungen der Kreuzfahrer und Kolonisten im östlichen Mittelmeerraum. Im geographischen Mittelpunkt, im Karolingischen Europa, entfaltete sich zugleich der Keim einer homogenen Gemeinschaft: „Von diesem Teil Westeuropas gingen die Expansionsbewegungen aus, von dort starteten entsprechende Expeditionen in alle Richtungen, und bis zum Ende des 13. Jahrhunderts war durch diese Feldzüge an den Peripherien der lateinischen Christenheit ein ganzer Ring von eroberten Staaten entstanden.“²³ Mit dieser Expansionsbewegung ging ein kultureller Angleichungsprozess einher, eben eine „Europäisierung“. Auch in Regionen wie Ungarn, Spanien oder Irland, in denen kulturelle oder soziale Transformationen im Hochmittelalter nicht unter dem Druck ausländischer Invasoren oder Eroberer vonstatten gingen, sprach man von „Europäisierung“, wenn es darum ging, Einflüsse aus dem fränkischen Europa zu übernehmen.

(3) *Translatio imperii oder Metamorphosen der Führung.* Man hat bekanntlich die Italiener, die Franzosen und die Deutschen die drei „Hauptvölker“ des mittelalterlichen Abendlands genannt, welche die drei wichtigsten Aufgaben – das Papsttum, das Studium oder die Wissenschaft und das Kaisertum – unter sich teilten.²⁴ Im Sinne der Ost-West-Wanderungstheorie des Otto von Freising betrachtete man im Hochmittelalter den äußeren Prozess der Weltgeschichte als beendet, denn die Religion, die Wissenschaft und die politische Führung waren von Osten nach Westen gewandert.²⁵ Die Translationstheorie, die sich

²³ Bartlett, *Geburt* (Anm. 20), 326.

²⁴ Vgl. Werner Goetz, *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen 1958, 219f; vgl. auch Herbert Grundmann, *Sacerdotium – Regnum – Studium. Zur Wertung der Wissenschaft im 13. Jahrhundert*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 34 (1952) 5–21.

²⁵ „Est notandum, quod omnis humana potentia seu scientia ab oriente cepit et in occidente terminatur, ut per hoc rerum volubilitas ac defectus ostendatur.“ Otto Bischof von Freising, *Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten*, übersetzt von Adolf Schmidt, hg. von Walther Lammers, Darmstadt 1961, 15. Vgl. dazu Hans-Werner Goetz, *Das Geschichtsbild Ottos von Freising. Ein Beitrag*

sowohl auf die Weltreichelehre aus dem Danielbuch als auch auf das Erbe des Römischen Reiches stützte,²⁶ ermöglichte aber nicht nur europäisches Selbstbewusstsein, sondern sie lieferte auch eine hermeneutische Grundlage für die Führungsmetamorphosen im christlichen Europa. Innerhalb der Christenheit ging die geistige und politische Führung von einem Volk auf ein anderes über (vgl. Sir 10,8), aber das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit und der gemeinsamen Verantwortung für das Ganze des *orbis christianus* blieb – vor allem angesichts äußerer (muslimischer) Bedrohung – wach.

(4) *Die Geschichte als Raum der Ankunft einer neuen Zeit.* Auch die christliche Geschichtsauffassung mit der Erwartung einer eschatologischen Vollen- dung und der Bestimmung des Menschen für die Ewigkeit hat Europa geprägt, besonders in der Form des Chiliasmus. Chiliasten interpretieren die Heilige Schrift auf eine messianische innergeschichtliche Utopie hin, deren Erfüllung noch nicht ganz eingetreten ist, sondern in der Zukunft geschehen wird; demnach haben wir nicht nur das Ende dieser Welt und das jenseitige Paradies zu erwarten, sondern auch ein qualitativ besseres, ein erfülltes Leben in einer erneuerten Erde. In der Christentumsgeschichte haben sich – bereits in der Antike – zwei Grundformen der chiliastischen Hoffnung gebildet: die adventistische und die sozialrevolutionäre.²⁷ Trotz der Stilllegung des Chiliasmus durch Augustinus²⁸ und Hieronymus²⁹, für die die Erwartung eines tausendjährigen Reiches auf Erden nichts als eine Fabel sei, wird jener im Hochmittelalter in beiden Varianten seine fröhliche Urständ feiern.³⁰ Die Prophezeiungen des kalabresischen Mönches Joachim von Fiore sowie die Relecture der Offenbarung des Johannes und des Danielbuches angesichts der Ereignisse der Zeit werden die chiliastische Erwartung nähren. Die Franziskanerspiritualen kritisieren die verweltlichte Großkirche und erwarten nach dem Auftreten des Antichristen ein *novum saeculum*, ein messianisches Zwischenreich, in dem sie

zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jahrhunderts (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 19), Köln/Wien 1984, 139–161.

²⁶ Vgl. u.a. Mariano Delgado / Klaus Koch / Edgar Marsch (Hg.), Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt. Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuches (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte Bd. 1), Freiburg Schweiz/Stuttgart 2003.

²⁷ Vgl. Mariano Delgado, Vom Nutzen und Nachteil der Apokalyptik. Typologien des Fin de Siècle in der Christentumsgeschichte, in: Dimitar Daphinoff / Edgar Marsch (Hg.), Fin de siècle. Zeitenwende. Beiträge zu einem interdisziplinären Gespräch, Freiburg Schweiz 1998, 37–59.

²⁸ Vgl. Aurelius Augustinus, Gottesstaat (Anm. 12), hier Buch XX,6–9: 532–555. Für Augustin ist die Hoffnung auf eine Art Sabbatfeier, die tausend Jahre hier auf Erden zu dauern habe, eine lächerliche Fabel.

²⁹ Hieronymus hatte in seinem Kommentar zu Dan 7,17 den Chiliasmus zurückgewiesen und ein Ende der Fabel vom tausendjährigen Reich gefordert: „Cesset ergo mille annorum fabula“. PL 25, 534.

³⁰ Vgl. Jean Delumeau, Mille ans de bonheur. Une histoire du paradis, Paris 1995.

hier auf Erden die bestehende Kirche beerben werden.³¹ Der revolutionäre Chiliasmus wird zu Beginn des 15. Jahrhunderts mit den Taboriten (1419–20) besonders virulent und tritt bis Mitte des 16. Jahrhunderts in bestimmten Gebieten Mitteleuropas immer wieder auf. Revolutionäre Chiliasten wollen nicht nur eine andere Kirche, sondern auch eine andere Gesellschaft; und diese soll nach einem adventistischen Anfangsstadium nicht nur von oben erwartet, sondern durch revolutionäre Gewalt aktiv herbeigeführt werden: Dieses *saeculum* muss zertrümmert werden als Bedingung der Möglichkeit für die Errichtung des messianischen Reiches, des neuen Jerusalem auf Erden. Zumeist legitimieren sie ihre Gewalt mit Berufung auf den berühmten Stein im Danielbuch, der vom Berg losbrach und die Statue aus Eisen, Bronze und Ton, Silber und Gold zermalmt (Dan 2,45), bevor „die Herrschaft und Macht und die Herrlichkeit aller Reiche unter dem ganzen Himmel [...] dem Volk der Heiligen des Höchsten gegeben werden“ (Dan 7,27). Während Ernst Bloch darin den „warmen Strom im Christentum“ und „einen Sprengmythos der Befreiung“ sieht,³² aus dem der Geist der Utopie spricht, stellt der chiliastische Aufstand fanatisierter Massen, „die auf Zertrümmerung und Erneuerung der Welt abzielen“, für Norman Cohn einen Vorläufer der totalitären Bewegungen des 20. Jahrhunderts dar.³³ Auf alle Fälle hat die chiliastische Erwartung in Europa zu einer Dynamisierung der Geschichte als Raum des Fortschritts beigetragen, ohne die die Neuzeit oder die Französische Revolution nicht denkbar gewesen wären.

(5) *Christliche Fürstenspiegel über die „gute Regierung“ oder die Bindung der Politik an die Moral.* Auch die Griechen dachten über die Einheit von Politik und Moral nach, aber erst durch die Befruchtung der griechischen Philosophie mit christlicher Theologie entstand jene politische Kultur, die wir im guten Sinne des Wortes als „europäisch“ bezeichnen können. Es waren christliche Theologen und Philosophen, die in Fürstenspiegeln, scholastischen Traktaten und moralphilosophischen Schriften über eine gute Regierung nachdachten, die dem christlichen Menschenbild entspricht: über die Sorge um das Gemeinwohl, die Herkunft und die Grenzen der staatlichen Gewalt, die legitime und illegitime oder tyrannische Herrschaft sowie über das Widerstandsrecht; über das Verständnis des „gerechten Kriegs“ als Kriegseindämmungsstrategie sowie über die Erkenntnis, dass auch der Krieg kein rechtsfreier Raum ist (*ius ad bellum* und *ius in bello*); über die allgemeine Sorge um Gerechtigkeit und Recht sowie über die Pflicht der Herrschenden zum Schutz der

³¹ Vgl. Ernst Benz, *Ecclesia Spiritualis*. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation, Darmstadt 1969.

³² Vgl. Ulrich H. J. Körtner, *Weltangst und Weltende*. Eine theologische Interpretation der Apokalypik, Göttingen 1988, 30.

³³ Vgl. Norman Cohn, *Das Ringen um das tausendjährige Reich*. Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen, München 1961, 269–279.

Bedürftigsten und Elenden; über das Wissen um die Verantwortung vor Gott und um die Rolle des Gewissens. Dieses Bewusstsein durchzieht die politische Kultur Europas. Europäisch ist aber auch der rücksichtslose Willen zur Macht: dass Machiavelli als erster der Politik den moralischen Charakter absprach und andere wie Thomas Hobbes und Friedrich Nietzsche ihm dabei folgten.³⁴

(6) *Trennung und Kooperation zwischen Religion und Politik.* Im westlichen Christentum blieb das Bewusstsein der Unterscheidung „zwischen dem, was des Kaisers und dem, was Gottes ist (vgl. Mt 22,21), das heißt die Unterscheidung von Staat und Kirche“ vorhanden, die Papst Benedikt XVI. in der Enzyklika *Deus caritas est* als „Grundgestalt des Christentums“ bezeichnet.³⁵ Die Enzyklika sieht darin sogar die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten nach *Gaudium et spes* Nr. 36 begründet, ohne darauf aufmerksam zu machen, dass der Weg dazu für die Kirche nicht gerade leicht war. Spätestens seit dem „Investiturstreit“ des 11. Jahrhunderts gibt es im westlichen Christentum eine Tendenz zur deutlichen Unterscheidung der Kompetenzen zwischen der politischen und der geistlichen Gewalt. Katholischerseits ist in diesem Zusammenhang an die Lehre der zwei Gewalten und an die damit gegebene prinzipielle Unterscheidung von Staat und Kirche zu erinnern, wobei sich beide als *societas perfecta* verstanden, die mit den Merkmalen einer sich selbst genügenden Gesellschaft ausgestattet und auf das Seelenheil der Menschen zugeordnet sind. Die Kirche war bemüht, den Vorrang des Geistlichen sowie zumindest ein indirektes Einmischungsrecht in die zeitlichen Angelegenheiten zu verteidigen. Der katholische Staat versuchte, nicht nur die Einmischungstendenzen der Kirche abzuwehren, sondern auch diese zu kontrollieren und sich sogar in ihre inneren Belange einzumischen. Investiturstreit im Mittelalter sowie Gallikanismus, Regalismus und Josephinismus in der frühen Neuzeit stehen paradigmatisch für diese Kompetenzstreitigkeiten. Evangelischerseits ist an die Zwei-Reiche-Lehre und an die damit verbundene größere Verschmelzung mit dem Staat zu erinnern. Besonders der lutheranische Protestantismus verzichtete weitgehend auf die klassische katholische Unterscheidung von Kirche und Staat und übertrug diesem als weltlichem Regiment die *cura religionis*, die die Abwehr falscher öffentlicher Lehre umgreift und „bis zur Aufrichtung ‚rechter Gottesdienst und Lehre‘ reichen“ kann.³⁶ Alles in allem kann gesagt werden, dass in der Zeit der *christianitas* sich beide Gewalten als für das seelische und leibliche Wohl der Menschen verantwortlich fühlten und miteinander kooperierten, auch wenn Kompetenzstreitigkeiten bestanden.

³⁴ Vgl. Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung / Die Macht. Versuch einer Wegweisung*, Mainz/Paderborn 1986, 32.

³⁵ Enzyklika *Deus caritas est* von Papst Benedikt XVI., hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171), Bonn 2005, Nr. 28.

³⁶ Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt* (Schriften zu Staat, Gesellschaft, Kirche Bd. 3), Freiburg i. Br. 1990, 128.

(7) *Glaube und Vernunft sowie Verchristlichung des Römischen Rechtes.* Christliche Theologie hat das Gespräch mit der Philosophie nie gescheut, und dies aus zweierlei Gründen: zum einen, weil sie an der Rationalität und Verstehbarkeit des Glaubens festhält, zum anderen weil sie den Menschen als Subjekt mit Verstand und freiem Willen versteht. So sind zum Glaubensakt die (herrschaftsfreie) Überzeugung des Verstandes mit Argumenten und die sanfte Anziehung des Willens mit dem guten Lebensbeispiel nötig, die Bartolomé de Las Casas im Entdeckungszeitalter für die einzige legitime Art christlicher Mission hielt.³⁷ In der Philosophie und im Recht der Antike ist für das Christentum die *recta ratio* z.T. am Werk. Das Christentum setzt sich nach dem Prinzip von Konvergenz und Divergenz mit beiden auseinander und versucht, sie mit dem Licht des Glaubens besser zu machen, damit sie dem christlichen Menschenbild entsprechen. Dies drückten die Theologen und Kanonisten des Hochmittelalters mit folgenden Axiomen aus: „*Jus autem divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione*“, „*gratia supponit naturam*“ oder „*gratia non destruit naturam, sed perficit eam*“. Dies erlaubte ihnen, die antike Philosophie, die z.T. ethnozentristisch und sozialdarwinistisch war, sowie das römische Recht, das ein grausames „Sklavenrecht“ war, christlich umzudeuten und Europa zu vermitteln. Die Verchristlichung des römischen Rechtes hat die Rechtskultur der europäischen Völker nachhaltig geprägt.³⁸

(8) *Christlicher Humanismus und Kultur der Barmherzigkeit.* Das Christentum geht davon aus, dass der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen wurde und Jesus Christus als Sohn Gottes sich in seiner Fleischwerdung „mit jedem Menschen“ vereinigt hat (*Gaudium et spes*, Nr. 22). Von daher rührt ein christlicher Humanismus der Ebenbildlichkeit Gottes, der Menschwerdung, der Ehrfurcht vor der Menschenwürde und der Achtung vor den Menschenrechten eines einzelnen Menschen, aus dem sich „das Besondere der christlichen Kultur“ entwickelt hat.³⁹ Ab dem 12. Jahrhundert und Anselms Schrift *Cur Deus homo* wird immer mehr betont, dass der Mensch sich schon in der irdischen Welt bemühen sollte, „diese Ähnlichkeit mit Gott zu erlangen“.⁴⁰ Ohne das christliche Ideal der Gotteskindschaft ist die abendländische Geschichte nicht ver-

³⁷ Vgl. Bartolomé de Las Casas, Die einzige Art der Berufung aller Völker zum Christentum, in: ders., Werkauswahl, Bd. 1, hg. von Mariano Delgado, Paderborn u.a. 1994, 97–335.

³⁸ Vgl. Rémi Brague, Le christianisme comme forme de la culture européenne, in: Revue catholique internationale Communio 30 (3/2005), 41–48, 47.

³⁹ Joseph Ratzinger, Christlicher Glaube und Europa. 12 Predigten, München 1981, 10; vgl. auch Guardini, Europa (Anm. 15), 51–61.

⁴⁰ Le Goff, Geburt (Anm. 20), 114.

ständig.⁴¹ Denn darin ist u.a. die „sittliche Gleichheit“ aller Menschen begründet, die die Gleichheit vor dem Gesetz ermöglicht.⁴²

Man hat geschrieben, dass mit den Bettelbrüdern „auch ein Europa der Wohltätigkeit und der Sozialversicherung“ begann.⁴³ In Anlehnung an die Gerichtsrede Jesu im Matthäusevangelium (Mt 25,31–36) entstanden die „Werke der Barmherzigkeit“, die zur Gründung von Krankenhäusern sowie Spitälern für die Pilger (Fremde) und Arme führten. Noch im 16. Jahrhundert entwerfen Theologen oder christliche Humanisten die Pläne für die Armenfürsorge der Kommunen.⁴⁴

(9) *Der Umgang mit religiösen Minderheiten oder ein Europa der Verfolgungen.* Es ist nicht zu leugnen, dass Europa als christliches Projekt Schattenseiten zu verzeichnen hat. Nicht nur weil die Geschichte des Christentums aufgrund der *conditio humana* auch „in weiten Teilen eine Kriminalgeschichte“⁴⁵ ist, sondern vor allem weil die dogmatische Ausschließlichkeit, die sich bereits in der alten Kirche abzeichnete, erst im christlichen Europa, das der „Versuchung zur Intoleranz, zur Aufrichtung einer heillosen innerweltlichen Absolutheit, die den anderen für Zeit und Ewigkeit in Frage stellt“,⁴⁶ nicht widerstehen konnte, ihre destruktive Wirkung voll entfaltet. Alle, die außerhalb der mittelalterlichen Glaubensgemeinschaft standen oder sich wieder von ihr trennten, wurden als „Fremdkörper“ empfunden und behandelt.⁴⁷ Die religiösen Minderheiten oder Dissidenten im christlichen Europa führten ein Leben „Zwischen Duldung und Verfolgung“,⁴⁸ und die Verfolgungen wurden eher als die Duldung zu einem „Charakterzug“⁴⁹ Europas als christliches Projekt.

⁴¹ Vgl. Hubertus Lutterbach, *Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals*, Freiburg i.Br. 2003.

⁴² Vgl. Rodney Stark, *Le triomphe de la raison. Pourquoi la réussite du modèle occidental est le fruit du christianisme*, Paris 2007, 119.

⁴³ Le Goff, *Geburt* (Anm. 20), 195.

⁴⁴ Vgl. z.B. das Konzept, das Juan Luis Vives für die Stadt Brügge entwarf: Juan Luis Vives, *Über die Unterstützung der Armen und die menschliche Not*, in: Susanne Zeller, Juan Luis Vives (1492–1540). (Wider)Entdeckung eines Europäers, Humanisten und Sozialreformers jüdischer Herkunft im Schatten der spanischen Inquisition. Ein Beitrag zur Theoriegeschichte der Sozialen Arbeit als Wissenschaft, Freiburg i.Br. 2006, 263–319.

⁴⁵ Wolfgang Beinert, *Das Christentum. Atem der Freiheit*, Freiburg u.a. 2000, 174.

⁴⁶ Joseph Ratzinger, *Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges*, in: *ders.*, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 362–375, hier 372.

⁴⁷ Joseph Höffner, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier³ 1971, 42. Zur Geistesart des mittelalterlichen orbis christianus vgl. ebd. 9–82.

⁴⁸ Vgl. Mariano Delgado, *Zwischen Duldung und Verfolgung. Das Schicksal der Juden im christlichen Spanien*, in: Rainer Kampling / Bruno Schlegelberger, *Wahrnehmung des Fremden. Christentum und andere Religionen*, Berlin 1992, 155–189.

⁴⁹ Le Goff, *Geburt* (Anm. 20), 125.

(10) *Die Abgrenzung zum Islam.* Der Islam prägte zwar eine Kulturzone im europäischen Mittelalter, aber Europa als christliches Projekt ist in Abgrenzung zum Islam entstanden, der vielfach – so z.B. in der Beziehung von Religion und Politik oder im Verständnis der menschlichen Freiheit – einen ganz anderen Weg als das lateinische Christentum verkörpert.⁵⁰ Nirgendwo wird der Wille zur Abgrenzung deutlicher als in Spanien. Die jahrhundertealte enge Nachbarschaft, die vielfach auch ein prekäres Zusammenleben unter christlicher oder islamischer Herrschaft war, hat, ähnlich wie die Kreuzzugsbewegung, einen intensiven Kulturaustausch bewirkt, der Europa befruchtet hat – nicht zuletzt durch die Vermittlung des aristotelischen Corpus, der orientalischen Lebensart und einiger Kulturtechniken. Aber der Okzident ist kein Akzident, kein unglücklicher Zufall der Geschichte, wie Roger Garaudy sagt,⁵¹ entstanden durch zufällige Militärsiege gegen die „überlegenere“ orientalische Zivilisation (gegen die Perser in der Antike, gegen die Araber im Mittelalter, gegen die Türken in der Neuzeit). Das Abendland ist vielmehr Ergebnis des bewussten Behauptungswillens eines christlichen Projektes für Europa gegen ein islamisches.

(11) *Die koloniale Expansion oder Der Januskopf Europas.*⁵² Mit dem Jahre 1492 setzte die Europäisierung der Welt an und die Menschheitsgeschichte wurde damit zur „Weltgeschichte Europas“ „im engeren Sinne von gegenseitiger Abhängigkeit, Durchdringung und Symbiose“, aber auch mit der „Errichtung eines Hegemonialsystems völlig neuer Qualität“.⁵³ Die Tatsache, dass diese erste Globalisierung nicht von China und auch nicht von der islamischen Welt ausging, sondern von Europa, genau genommen von Westeuropa, führte den französischen Historiker Fernand Braudel in seinen Essays zur Entstehung der modernen Welt zu der Frage „Warum aber Europa und nicht eine andere Zivilisation und Kultur?“⁵⁴ Er sah die Gründe vor allem in der Entwicklung und Dynamik der europäischen Wirtschaft und Kultur, die anderen Teilen der Welt überlegen waren. Wenn Länder, die aus den Ruinen des Römischen Reiches entstanden waren, sich tausend Jahre später zur Eroberung und Europäisierung der Welt anschicken konnten, muss dies aber auch etwas mit der Form ihrer Religion zu tun haben.⁵⁵ Das Christentum des Mittelalters mit ihrer rationalen Theologie legte die Grundlage für den Fortschritt der europäischen

⁵⁰ Vgl. Bernard Lewis, *What went wrong? Western impact and Middle Eastern response*, Oxford 2002, 96ff.

⁵¹ Vgl. Roger Garaudy, *Plädoyer für einen Dialog der Zivilisationen*, Paris 1977, 7.

⁵² Vgl. Mariano Delgado, *Kolonialismusbegründung und Kolonialismuskritik. Der Januskopf Europas gegenüber der außereuropäischen Welt*, in: Delgado / Lutz-Bachmann, *Herausforderung* (Anm. 14), 153–170.

⁵³ Manfred Kossok, 1492. *Die Welt an der Schwelle zur Neuzeit*, Leipzig 1992, 8.

⁵⁴ Vgl. Kossok, 1492 (Anm. 53), 10. Vgl. auch Fernand Braudel, *Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts: Aufbruch zur Weltwirtschaft*, München 1990.

⁵⁵ Vgl. Stark, *Le triomphe* (Anm. 42), 5.

Völker – und Europa als christliches Projekt trug den Keim der Universalisierung in sich. Es ist daher kein Wunder, dass selbst der verruchte Papst Alexander VI. nicht vergaß, in der Bulle „Inter cetera“ vom 4. Mai 1493 die Ermächtigung der spanischen Könige, ihre Herrschaft auf einen Teil der Neuen Welt auszuweiten, mit der feierlichen Ermahnung zu verknüpfen, „würdige, gottes-eifrige, geschulte, geschickte und erfahrene Männer“⁵⁶ zu bestellen, um die neuen Völker (friedlich) zu evangelisieren und in das christliche Projekt einzugliedern. Das Entdeckungszeitalter bot Europa in der Tat eine noch nie dagewesene Chance, auf einen großen Teil der Menschheit religiös und kulturell „Einfluss zu gewinnen“. Zwischen 1500 und 1800 erlebte daher die Ausbreitung des europäischen Christentums „drei Jahrhunderte des Fortschritts“.⁵⁷ Auch wenn davon zunächst vor allem die römisch-katholische Variante profitiert, während die russische Orthodoxie weniger aktivistisch war und der Protestantismus in den Anfangsstadien seiner Entwicklung mit der Festigung seiner theologischen Position vollauf beschäftigt war, so kann man sagen dass alle Christentümer Europa als christliches Projekt nach Übersee verpflanzt haben. Die Schiffe, die nach Amerika, Afrika oder Asien aufbrachen, transportierten nicht nur Menschen, Waffen und Waren, sondern auch Europas Religion und Kultur. „Europa portable“, tragbares Europa, nannte sie daher der spanische Moralphilosoph Baltasar Gracián. Die Katholiken (Spanien, Portugal, Frankreich) folgten dabei in der Regel dem römischen Kolonisierungsprinzip: Eingliederung der neuen Völker in das christliche Projekt durch extensive Missionierung, ethnische Vermischung und Vermittlung der europäischen Zivilisation. Die Protestanten (England, Niederlande) gründeten am Anfang eher Kolonien von Religionsflüchtlingen oder Händlern, die sich als das Neue Jerusalem verstanden und unter sich bleiben wollten.⁵⁸

Anhand der Bibel (die altisraelitische Landnahme diente als Vorlage für die gottgewollte Eroberung fremder Länder durch die auserwählten Völker in der Christenheit), des Völkerrechtes (das Missions- und Migrationsrecht sowie das Recht auf Verteidigung der Unschuldigen wurden zur Rechtfertigung „humanitärer“ Interventionen herangezogen) und eines Ethnozentrismus aristotelischer Prägung (die zivilisierten Europäer betrachteten die „wildten“ Nicht-Europäer in Amerika und Schwarzafrika vielfach als Barbaren und „Sklaven von Natur“) wurde die koloniale Unterwerfung der außereuropäischen Völker begründet. Aber es fehlten nicht Christen, die diese Argumente widerlegten und zeigten, was Europa als christliches Projekt bedeuten sollte. Es genüge hier ein

⁵⁶ Vgl. deutsche Übersetzung der Bulle in: Mariano Delgado, Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 43), Immensee 1996, 71–75, 74.

⁵⁷ Kenneth Scott Latourette, Geschichte der Ausbreitung des Christentums, Göttingen 1956, 47.

⁵⁸ Vgl. Mariano Delgado, Missionstheologische und anthropologische Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten im Entdeckungszeitalter, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 87 (2003) 93–111.

kurzer Hinweis auf die Kritik des Ethnozentrismus durch Bartolomé de Las Casas. Die Indianer sind für ihn nicht „unzivilisierte Barbaren“ oder „Sklaven von Natur“, sondern freie Menschen wie wir, nur mit einer anderen Zivilisation, die in manchem besser und in anderem schlechter als die unsere sei, vor allem weil ihnen noch das Christentum fehle, das die Natur zur Vollendung bringe. Dem aristotelischen Ethnozentrismus des Humanisten Juan Ginés de Sepúlveda stellt Las Casas den ethischen Universalismus biblischer und naturrechtlicher Traditionen entgegen, und im Zweifelsfalle zögert er nicht, die Autorität Aristoteles' dem christlichen Glauben an die universale Gotteskindschaft unterzuordnen: Gleich was Aristoteles über die Zivilisierten und die Barbaren sage, für Las Casas sind die Indianer unsere Brüder, „für die Christus sein Leben hingegeben hat“.⁵⁹ Sein Manifest über die Einheit des Menschengeschlechtes, die Glaubens- und Zivilisationsfähigkeit aller Menschen – ausgehend von der christlichen Überzeugung, dass Gott im Prinzip alle Menschen mit Vernunft und freiem Willen ausgestattet hat – gehört zu jenen Leistungen, auf die Europa immer stolz sein sollte: „Alle Völker der Welt bestehen ja aus Menschen, und für alle Menschen und jeden einzelnen gibt es nur eine Definition, und diese ist, dass sie vernunftbegabte Lebewesen sind; alle haben eigenen Verstand und Willen und Entscheidungsfreiheit, weil sie nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind. [...] So gibt es denn ein einziges Menschengeschlecht, und alle Menschen sind, was ihre Schöpfung und die natürlichen Bedingungen betrifft, einander ähnlich, und niemand wird bereits unterrichtet geboren.“⁶⁰

(12) *Der Kampf um die Gewissensfreiheit.* Die Fragmentarisierung des abendländischen Christentums, die auch Konfessionalisierung genannt wird, brachte zunächst eine Steigerung der Religiosität mit sich. Doch die Eigendynamik der Ereignisse – Relativierung der Glaubensaussage durch die Konkurrenz der Konfessionen, Politisierung und Militarisierung der konfessionellen Gegensätze bis hin zu den Religions- und Staatsbildungskriegen, wiederholter Konfessionswechsel in manchen Territorien – führte zu einer Diskreditierung von Kirche und Religion; sie bereitete so die Weltlichkeit der Moderne vor.⁶¹ Prägend für das konfessionelle Zeitalter und das frühneuzeitliche Europa ist das Wachsen der Freiheitsidee. Die Freiheit, die in den *Digesten*, der antiken Tradition folgend, als das kostbarste und wertvollste Gut beschrieben wird, das daher allen anderen Sachen vorzuziehen sei,⁶² erkämpft sich nun neue Frei-

⁵⁹ „Indi fratres nostri sunt, pro quibus Christus impendit animam suam“. Bartolomé de Las Casas, *Obras completas*, hg. von Paulino Castañeda, Bd. 9, Madrid 1988, 664.

⁶⁰ Bartolomé de Las Casas, *Werkauswahl*, hg. von Mariano Delgado, Bd. 2, Paderborn 1995, 377.

⁶¹ Vgl. u.a. Harm Kluiting, *Das Konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne*, Darmstadt 2007.

⁶² De regulis iuris: Reg.Libertas inaestimabilis res est und Reg.Libertas omnibus rebus est favorabilior; *Digesten*: 50, 17, 106 und 122.

räume: Die Wissenschaften beginnen sich von der Theologie zu emanzipieren; das „Ich“, das Individuum, wird in Religion und Philosophie entdeckt bzw. wieder entdeckt, da uns bereits in den Schriften Augustins um 400 die Ich-Form in einer ganz neuen, in der antiken Philosophie bisher unbekannten Art begegnet. Besonders wichtig sind die Infragestellung des Ketzerrechtes und die Entstehung der Gewissensfreiheit. Dies geschah zunächst in der Toleranzdebatte, die der Hinrichtung des unglücklichen Spaniers Miguel Servet in Genf Calvins 1553 folgte. Während des Genfer Prozesses hatte Servet selbst zu verstehen gegeben, dass seine *Restitutio christianismi* (Vienne 1553) oder Rückführung des Christentums auf die biblische Grundlage auch einen Abschied von der konstantinischen Wende und dem politischen Augustinismus bedeutet, wonach die Kirche befugt sei, Ketzer mit dem Tod zu bestrafen und das zeitliche Schwert das Todesurteil auszuführen habe. Am 22. August 1553 schrieb er in einem Rekurs an die Adresse der Genfer Staatsräte: „Ich sage demütig, dass die Verfolgung aufgrund der Meinungen über die Heilige Schrift oder der Dinge, die mit ihr zusammenhängen, eine neue Erfindung ist, die die Apostel und Jünger der alten Kirche nicht kannten [...] Aus diesem Grund und der Lehre der alten Kirche folgend, in der nur die geistliche Ermahnung erlaubt war, ersuche ich hiermit, dass dieser Kriminalprozess für null und nichtig erklärt wird.“⁶³ Gerade diese Argumentationslinie wird der in Basel lebende Savoyarde Sebastian Castellio in der Toleranzdebatte nachdrücklich vertreten. Bereits Ende 1553 verfasste er eine *Historia de morte Serveti* und brachte darin seine Empörung über den Genfer Prozess zum Ausdruck: dass ein Mensch wegen seiner Religion getötet wurde, was nach dem Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24–43) dem Willen Gottes widerspricht.⁶⁴ Wir können hier nicht die Toleranzdebatte um die Gewissensfreiheit im Einzelnen nachzeichnen. Es genüge den berühmten Satz Castellios festzuhalten, der als Quintessenz derselben gilt und – genauso wie die Verteidigung der universalen Gotteskindschaft durch Las Casas – Europa zur Ehre gereicht: „Einen Menschen töten, heißt nicht eine Lehre verteidigen, sondern einen Menschen töten.“⁶⁵ Und dennoch: im Europa als christlichem Projekt verletzte gerade die Kirche die „christliche Freiheit“, und die Gewissensfreiheit – einschließlich des Abschieds vom Ketzerrecht – konnte sich nicht ganz durchsetzen.

⁶³ Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos españoles*, Bd. 1, Madrid 1986, 913.

⁶⁴ Hans R. Guggisberg, Sebastian Castellio 1515–1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 1997, 84.

⁶⁵ Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung, hg. von Hans R. Guggisberg, Stuttgart 1984, 88.

2. Das Europa der Französischen Revolution – auch ein „christliches Projekt“?

In der politischen Literatur wird zwischen der Amerikanischen und der Französischen Revolution bekanntlich unterschieden. Während die erste ein positives Verhältnis zu Religion und Christentum hat, hat die zweite in ihrer Absetzbewegung vom Ancien Régime das Christentum aus dem öffentlichen Raum verdrängen und in ihrer radikalen Variante gar verfolgen sowie durch die Säkularreligion einer neuheidnischen Vernunft ersetzen wollen. Nicht zuletzt aus diesen Gründen tat sich z.B. die katholische Kirche mit der Französischen Revolution und den von ihr verkündeten neuen Werten sehr schwer. Mit dem 2. Vatikanum hat die Kirche aber Lernfähigkeit gegenüber der Moderne bewiesen und eine Auseinandersetzung nach dem Prinzip des *distinguendum est*, d.h. von „Anpassung und Widerspruch“⁶⁶ oder Konvergenz und Divergenz, zustande gebracht, die im Islam z.B. noch ansteht. Die Kirche hat unterdessen erkannt, dass vieles an der Welt, die der Französischen Revolution entsprungen ist, „christlich“ ist. Die schroffe Ablehnung der Freiheits- und Menschenrechte der Französischen Revolution durch Pius VI. 1791 „als völlig absurde, aus der Luft gegriffene Doktrin („Absurdissimum eius libertatis commentum“), als Widerspruch gegen göttliches Recht und Naturrecht und gegen die Lehre der Kirche, als Frevel, erneut vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen“⁶⁷ folgte in unserer Zeit die Erklärung Johannes Paul II. anlässlich seiner Frankreichreise 1980, dass die auf Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit beruhenden Menschenrechte im Grunde „christliche Gedanken“ sind. Er sagte dies „wohl bewusst, dass die, die diesem Ideal als erste Ausdruck gaben, sich nicht auf den Bund des Menschen mit der ewigen Weisheit bezogen. Aber ihre Absicht war, zugunsten des Menschen zu handeln“.⁶⁸

Diese ehrlichen Worte sollten uns nachdenklich stimmen. Sie deuten einerseits an, dass ohne die Erfahrung Europas als christliches Projekt die Französische Revolution nicht möglich gewesen wäre; andererseits erkennen sie an, dass sich in diesem Europa auch ein säkularer Humanismus entwickelte, der sich nicht auf das Christentum ausdrücklich zu beziehen brauchte (bzw. dieses

⁶⁶ Franz-Xaver Kaufmann, Katholizismus und Moderne als Aufgaben künftiger Forschung, in: Urs Altermatt / Heinz Hürten / Nikolaus Lobkowitz (Hg.), *Moderne als Problem des Katholizismus*, (Eichstätter Beiträge, Band 28; Abteilung Philosophie und Theologie, Band 6), Regensburg 1995, 9–32, hier 26.

⁶⁷ Pius VI., Breve „Quod aliquantum“ vom 10.3.1791, in: Arthur F. Utz / Brigitta Gräfin von Galen (Hg.), *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Freiburg Schweiz 1976, Bd. 3, 2652, hier zitiert aus: Josef Isensee, *Die katholische Kirche und das verfassungsstaatliche Erbe der Aufklärung*, in: Altermatt / Hürten / Lobkowitz, *Moderne* (Anm. 66), 51–91, 54.

⁶⁸ Vgl. Johannes Paul II., Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Pilgerfahrt nach Frankreich, 30. Mai bis 2. Juni 1980 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 21), Bonn 1980.

sogar als Negativfolie benutzte). Wie es dazu kam, kann anhand der Religionsfreiheit exemplarisch angedeutet werden.

Dieses uns heute so teure Menschenrecht, unverzichtbarer Bestandteil des christlichen Menschenbildes auch in den Augen der Kirchen, musste, wie Ernst-Wolfgang Böckenförde betont hat, auf dem „zweiten mühsamen Weg“, d.h. nach der Überwindung der Verschmelzung von Staat und Christentum durch die Französische Revolution, erkämpft werden. Erst danach sind in der westlichen Welt die Voraussetzungen, auf denen das Christentum als öffentliche Polis-Religion verstanden werden konnte, gefallen – und dies nicht zuletzt auch als Folge der Religionskriege und der damit verbundenen europäischen Erfahrung, dass die Religion als das „Wesen des Unterschieds“, wie Karl Marx sie nannte, keine tragfähige Grundlage zur Regelung des friedlichen Zusammenlebens in einem politischen Gemeinwesen darstellt. Die Kirchen dürfen nicht vergessen, dass die Entwicklung zur religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates und zur säkular-pluralistischen Gesellschaft aus einer historischen Zwangslage der westlichen Welt entstand, „die gerade von den Kirchen – als den damaligen Religionsparteien – herbeigeführt worden ist“.⁶⁹ Die damalige Unfähigkeit der Religionsparteien, die öffentlich-verbindliche Existenzform der Religion mit dem Recht der Person auf Glaubens- und Gewissensfreiheit in Einklang zu bringen, zwang den Staat, die Verschmelzung mit der jeweils herrschenden Religion tendenziell zu beenden: als Bedingung dafür, „daß das Freiheitsrecht der Person sich verwirklichen konnte“.⁷⁰ Ähnliches ließe sich von der Volkssouveränität oder von der Presse- und Meinungsfreiheit sagen.

Das heißt also, dass nicht zuletzt kirchliches Verschulden Europa als „christliches Projekt“ in die Sackgasse geführt hat. Mit seinem Glauben an die sittliche Gleichheit und die Freiheit aller Menschen hat das Christentum zwar die Fundamente der Freiheitsgeschichte Europas grundgelegt; aber es hat die logischen Konsequenzen daraus mit der Legitimität eines neuen Gesellschaftstypus, „der sich auf bürgerliche Gleichheit gründete“, oder der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten nicht rechtzeitig verstanden. Die Befürworter derselben sahen daher die Kirche als Hindernis, wenn nicht als Feind an, und verbreiteten den Antiklerikalismus: „Die Vorstellung von Gleichheit und Freiheit, die die Kirche tatsächlich genährt hatte, richtete sich gegen die Kirche selbst.“⁷¹

⁶⁹ Böckenförde, Religionsfreiheit (Anm. 36), 1990, 207.

⁷⁰ Böckenförde, Religionsfreiheit (Anm. 36), 208.

⁷¹ Larry Siedentop, Demokratie in Europa, Stuttgart 2007, 297. Besonders tragisch ist das grundsätzliche Misstrauen der katholischen Hierarchie gegenüber der Demokratie und den liberalen Katholiken im 19. Jahrhundert sowie die damit zusammenhängende Verurteilung von Errungenschaften der Moderne wie Gewissensfreiheit, Meinungs- und Pressefreiheit als „Negierung der fundamentalen Grundlagen der christlichen Religion“, wie sie durch Gregor XVI. in der Enzyklika „Mirari vos“ vom 15. August 1832, vor allem aber durch Pius IX. im „Syllabus errorum“ vom 8. Dezember

Aufgrund dieser selbstverschuldeten antiklerikalen Tendenz wie der Rolle der Freimaurerei konnte das Europa der Französischen Revolution oder der liberalen Gesellschaften kein explizit „christliches Projekt“ sein, auch wenn das Christentum es ermöglicht hat und viele Aufklärer sich wie die sprichwörtlichen Zwerge verhalten haben, die weiter zu sehen vermochten als ihre Ahnen, aber nur weil sie auf deren Schultern saßen. Aber genauso wie die Kirche zu einer Anerkennung der Werte der Französischen Revolution gelangt ist, sollten europäische Intellektuelle und Politiker – den Amerikanern fällt es bekanntlich leichter – die historische Rolle des Christentums würdigen. Warum sind die Amerikanische und die Französische Revolution, die als Grundlagen der parlamentarischen Demokratie zu verstehen sind und auf Universalisierung hinzielen, nur im Schoße der vom westlichen Christentum geprägten Welt entstanden, nicht etwa im orthodoxen Raum, in der islamischen oder asiatischen Welt? Wären sie möglich gewesen, ohne die christliche Rezeption der Antike und ohne eine Theologie, die sich zugunsten der Vernunft, des historischen Fortschritts und der sittlichen Gleichheit und Freiheit aller Menschen eingesetzt hat?⁷² Idee und Praxis der Demokratie in der Antike hingen „aufs engste mit der Voraussetzung ‚natürlicher‘ Ungleichheit zusammen [...] Die Bürger stellten vor ihren Untergebenen, zu denen Frauen, Ausländer und Sklaven zählten, ihren Stolz zur Schau. Die Idee des Menschen an sich als eines rational handelnden Wesens, da ein gleiches Maß an Freiheit und Respekt verdient, existierte einfach nicht.“⁷³

3. Christliche Akzente in Europa unter den Bedingungen der Moderne

In der christlichen Lehre von der sittlichen Gleichheit und Freiheit aller Menschen ist für Larry Siedentop „die ursprüngliche Verfassung Europas“ zu sehen,⁷⁴ so dass unsere fundamentalen Denkgewohnheiten ihre Ursprünge in der christlichen Kultur haben. Er steht damit nicht allein da. Romano Guardini⁷⁵ und viele andere haben dies auch betont. Die Leugnung der „christlichen Wurzeln“ Europas ist für Philippe Nemo gar so schwerwiegend wie die Leugnung des Holocaust, denn man leugnet damit die Faktizität der Geschichte.⁷⁶ Und

1864 geschah. Zu den Schwierigkeiten der Kirche mit der Demokratie vgl. *Hans Maier*, *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie*, Freiburg i. Br. 51988.

⁷² Vgl. *Stark*, *Le triomphe* (Anm. 42), 323.

⁷³ *Siedentop*, *Demokratie* (Anm. 71), 290.

⁷⁴ *Siedentop*, *Demokratie* (Anm. 71), 297.

⁷⁵ Vgl. *Guardini*, *Europa* (Anm. 15), 51–61.

⁷⁶ *Philippe Nemo*, *Negar las raíces cristianas de Europa es como negar el Holocausto*, in: *La Ceta de los negocios* (Madrid) vom 11. Juli 2008; *ders.*, *Westen* (Anm. 20).

dennoch weigert sich bekanntlich der Mainstream der politischen Klasse, dies in der europäischen Verfassung anzuerkennen. Angesichts dieser Situation sind Kirchen und Christen manchmal versucht, ihre Anstrengungen auf diese Anerkennung zu konzentrieren. Obwohl sich noch ca. 80 % der Europäer zum Christentum bekennen, ist dies unter den gegebenen Umständen ein verlorener Kampf – nicht zuletzt aufgrund eines Bündnisses von Antiklerikalismus, Freimaurerei und Multikulturalismus, das mit dem Indifferentismus und der inneren Säkularisierung vieler christlicher Politiker, die Toleranz mit der mangelnden Fähigkeit verwechseln, für ihre Werte klug und bestimmt einzutreten, rechnen darf. Daher wäre es besser, sich mit der Frage zu beschäftigen, welche Akzente Christen und Kirchen auch unter den Bedingungen der Moderne beim Aufbau Europas setzen könnten. Unter den Bedingungen der Moderne heißt, dass nicht der nostalgische Traum Novalis' nach einer Wiederherstellung und Vollendung des alten christlichen Projektes angestrebt werden sollte,⁷⁷ sondern die Verteidigung und Verbreitung christlicher Werte in der offenen plurireligiösen Gesellschaft. Dass diese Gesellschaft in manchem (Abtreibung, Euthanasie, Vernachlässigung des Schutzes der Schwächsten, Hedonismus und ethischer Relativismus, militanter Laizismus) neuheidnische, nachchristliche Züge trägt, ist nicht zu leugnen. Um den Bruch zwischen Evangelium und moderner Kultur zu überwinden, den Paul VI. in *Evangelii nuntiandi* Nr. 20 für das „Drama unserer Zeit“ hielt, ist nun eine kluge Rückbesinnung auf die Stärken des Christentums gefragt, auf seine Translations- und Inkulturationsfähigkeit, auf seine Fähigkeit, in Konvergenz und Divergenz zu der jeweiligen Kultur den Verstand mit Vernunftgründen zu überzeugen und den freien Willen mit einer neuen Moral anzuziehen. Christen und Kirchen, die dies verstehen, werden im heutigen Europa nach dem Prinzip der Enzyklika *Redemptoris missio* – „Die Kirche schlägt vor, sie drängt nichts auf“⁷⁸ – u.a. für folgende Werte eintreten:

(1) *Schutz von Menschenwürde und Menschenrechten.* Sofern die Menschenwürde in der Gottebenbildlichkeit aller Menschen begründet ist, wird man darin „ein Wesenselement der christlichen Identität Europas“⁷⁹ sehen. Aber das moralische Bewusstsein, dass es Werte gibt, die für niemanden manipulierbar

⁷⁷ Novalis, Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment, in: *ders.*, Schriften, Band 3: Das philosophische Werk II, hg. von Richard Samuel, Darmstadt 1968, 507–524, 507. Brague, Europa (Anm. 20), 154, betont zu Recht, dass dieser Traum heute nur in den Köpfen derjenigen zu existieren scheint, „die ihn anprangern“. Für die Katholische Kirche hat Papst Johannes Paul II. in *Ecclesia in Europa* (Anm. 14), Nr. 117, deutlich gemacht, dass sie „keine Rückkehr zu Formen eines Bekenntnisstaates“ fordert.

⁷⁸ Enzyklika „Redemptoris missio“ seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages vom 7. Dezember 1990, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100), Bonn 1990, Nr. 39. Weiler, Europa (Anm. 17), 95–113 hat dieses Prinzip als Kernelement europäischer Kultur eindrucksvoll hervorgehoben.

⁷⁹ Ratzinger, Werte (Anm. 14), 85.

sind, muss sich immer neu bilden – nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit dem „Zeitgeist“. Angesichts der neuen Gefahren für die Menschenwürde (Klonen, Vorratshaltung menschlicher Föten zum Zweck der Forschung und der Organspende, genetische Manipulation...) sind christliche Rationalität und Überzeugungsfähigkeit besonders gefragt.

(2) *Schutz von Ehe und Familie*. Nicht nur durch die immer leichteren Formen der Scheidung oder das sich immer mehr ausbreitende Zusammenleben von Mann und Frau ohne Ehevertrag, sondern auch durch die Tendenz, homosexuelle Lebensgemeinschaften der Ehe gleich zu setzen, ist die Form der Ehe, die das Christentum Europa vermittelt hat, heute gefährdet. In der rechtlichen Anerkennung der gleichgeschlechtlichen „Ehe“ sieht die Katholische Kirche „eine Auflösung des Menschenbildes, deren Folgen nur äußerst gravierend sein können“.⁸⁰ Im Zusammenhang mit den entsprechenden Gesetzgebungen spricht sie sogar von der prophetischen Pflicht christlicher Politiker, dagegen Einspruch zu erheben und ihren Widerstand öffentlich kundzutun: „Es handelt sich hier um die Pflicht, für die Wahrheit Zeugnis zu geben.“⁸¹

(3) *Suche nach einer gesunden Laizität, die Ehrfurcht und Respekt vor dem Heiligen hat und die Religionsfreiheit schützt*. Derzeit findet in Europa – ganz besonders z.B. in Spanien – ein ideologischer „Bürgerkrieg“ statt.⁸² Auf der einen Seite stehen diejenigen, die unter Trennung von Kirche und Staat oder konfessioneller Neutralität des Staates nicht die Gewährleistung und Förderung der Religionsfreiheit verstehen, sondern eher die Verbreitung eines militanten Laizismus, der dem religiösen Phänomen mit Misstrauen begegnet und unter Berufung auf die plurireligiöse Gesellschaftssituation die historisch gewachsene öffentliche Relevanz der (Katholischen) Kirche in Frage stellt. Auf der anderen Seite stehen feueireifrige Christen, die den Kampf gegen den Laizismus mit einer ähnlichen Militanz aufgenommen haben, indem sie ihm Materialismus und Amoralität vorwerfen. Hier hilft nicht die Konfrontation zwischen den Befürwortern eines laizistischen und eines christlichen Europa, sondern nur das kluge Eintreten für eine gesunde Laizität auf dem Boden der Religionsfreiheit. Beide sind, recht verstanden, nicht zuletzt legitime Früchte des (westlichen) Christentums, das die politische und religiöse Sphäre, den weltlichen und den sakralen Bereich unterschieden und die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten und die Freiheit des Menschen gelehrt hat. In den USA hat man diesen Nexus gut verstanden; daher praktiziert man eine vorbildliche Religionsfreiheit mit Furcht vor dem Heiligen aller Religionen, ohne die christliche Ursprungsprägung der politischen Kultur in Frage zu stellen, die solches er-

⁸⁰ Ratzinger, Werte (Anm. 14), 86f.

⁸¹ *Kongregation für die Glaubenslehre*, Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen, hg. vom *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 162), Bonn 2003, 13f.

⁸² Vgl. Larry Siedentop, La guerra civil de Europa, in: ABC (Madrid) vom 22. April 2008, 3.

möglichst. In Europa, wo der „nur als pathologisch zu bezeichnender Selbsthass des Abendlandes“ grassiert und Laizität mit Profanität und religiöser Gleichgültigkeit verwechselt wird,⁸³ sieht es leider anders aus. Aber nur ein Europa, das seine eigene spirituelle Geschichte annimmt, wird auf die Dauer imstande sein, Religionen wie den Islam, der bisher weder Laizität noch Religionsfreiheit im europäischen Sinne kannte, zu integrieren.⁸⁴

(4) *Die Macht als Dienst*. In seiner bemerkenswerten Rede „Europa – Wirklichkeit und Aufgabe“ nach der Verleihung des Erasmuspreises 1962 sah Romano Guardini in der Kritik an der Macht, in der Bändigung der Macht, in einer antiprometheischen, demütigen Wahrnehmung der Macht als Dienst am Leben und an der (gottgewollten) Ordnung die Aufgabe Europas – des gleichen Europa, das als Heimat linker und rechter Totalitarismen soviel Gewalt und Herrschaft geübt hat.⁸⁵ Das setzt allerdings eine redliche Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte voraus: „Selbstüberwindung und Selbstvertiefung“.⁸⁶

(5) *Das Licht auf den Leuchter stellen (Mt 5,15)*. Allzu oft lassen sich Christen in die Defensive drängen. Doch der christliche Beitrag zur Gestaltung Europas lässt sich in Geschichte und Gegenwart sehen! Gefragt ist eine Geschichtsschreibung, die ihn sachlich erforscht und bekannt macht.⁸⁷ Dies schließt auch die Bereitschaft zu einer gesunden Apologetik ein, die nüchtern argumentiert.⁸⁸

(6) *Mitgestaltung eines offenen und gastfreundlichen Europa*. Von den Europäern, die vor fünf Jahrhunderten begannen, ihre Religion und Kultur z.T. rücksichtslos weltweit auszubreiten und sich dabei u.a. auch auf das Migrationsrecht beriefen, darf heute erwartet werden, dass sie Menschen anderer Religionen und Kulturen bei sich freundlich aufnehmen und für eine Globalisierung eintreten, in der Solidarität, Gerechtigkeit und Freiheit eine aktive Rolle spielen.⁸⁹

Dies sind einige der Hauptfelder, in denen Christen nach dem irenischen Prinzip der Enzyklika *Redemptoris missio* und nach dem Erfolgsmodell von

⁸³ Ratzinger, Werte (Anm. 14), 87f.

⁸⁴ Vgl. dazu u.a. Urs Altermatt / Mariano Delgado / Guido Vergauwen (Hg.), Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag, Stuttgart 2006.

⁸⁵ Guardini, Europa (Anm. 15), 16–33, hier 28–31.

⁸⁶ Guardini, Europa (Anm. 15), 32.

⁸⁷ So auch der Rat von Weiler, Europa (Anm. 17), 91–95 im Hinblick auf die Geschichtsschreibung der europäischen Integration. Vgl. dazu u.a. die Arbeiten von Philippe Chenaux, Une Europa Vaticane? Entre le Plan Marshall et les Traités de Rome, Bruxelles 1990; ders., De la chrétienté à l'Europe. Les catholiques et l'idée européenne au XXe siècle, Tours 2007.

⁸⁸ Vgl. z.B. die Diskussion, die der Philosoph Herbert Schnädelbach 2000 mit seinem Artikel „Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer altgewordenen Weltreligion. Eine kulturelle Bilanz nach zweitausend Jahren“ (Die Zeit, Nr. 20, 2000) hervorgerufen hat: <http://www.muenster.de/~angergun/schnaedelbach.html> (Stand vom 31. August 2008).

⁸⁹ Vgl. Johannes Paul II., Ecclesia in Europa (Anm. 14), Nr. 112.

Konvergenz und Divergenz in der Auseinandersetzung mit der antiken Kultur dazu beitragen können, dass Europa auch unter den Bedingungen der Moderne ein christliches Projekt bleibt. Sie werden es am ehesten tun können, indem sie in ihrem Leben das Gesicht des Gottes zeigen,⁹⁰ an den sie glauben: des Gottes, der Gleichheit und Freiheit für alle will, sich der Armen und Schwachen, der Witwen und Waisen, des Fremden ohne Ansehen der Person annimmt und so eine Kultur der universalen Barmherzigkeit und Kompassion ermöglicht hat.

Zusammenfassung: Zur Zeit Augustins war das Römische Reich bereits ein christliches Projekt. Zur Entstehung Europas aber ist die Erziehungs- und Vermittlungsaufgabe entscheidend, die die Kirche nach der Völkerwanderung übernahm. Erst durch die Eingliederung der neuen Völker in die Christianitas zwischen dem 5. und de. 15. Jh. entstand Europa als christliches Projekt, als *orbis christianus*. Mit der Französischen Revolution entstand ein anderes Projekt Europas, das sich vielfach als Alternative zum christlichen verstand. Seitdem stellt sich die Frage, wie beide Europaprojekte miteinander in Einklang gebracht werden können bzw. was das Eine vom Anderen lernen kann, um ein integratives Europa zu gestalten, das sich unverkrampft zu seinen verschiedenen Wurzeln bekennt: zu Jerusalem und Athen (Bibel und Philosophie), zu Rom und Paris (Recht und politische Kultur des alten und des neuen Regimes), aber auch zur Rolle der Kirche als Hebamme und Erzieherin der europäischen Völker bis 1789 sowie aufmerksame Begleiterin und Mitgestalterin ihres Weges in der Gegenwart – und nicht zuletzt auch zum Beitrag von Judentum und Islam.

Summary: At the time of Augustine the Roman Empire was already a Christian project. But what is decisive for the formation of Europe are the educational and mediative tasks which the church assumed after the Migration Period. Europe only emerged as a Christian project, as *orbis christianus*, after the integration of the new peoples into *christianitas* between the 5th and the 15th centuries. With the French Revolution a different European project emerged which saw itself as an alternative to the Christian project. Since then we have been confronted with the question of how we can reconcile the two European projects with each other or what the one project can learn from the other in order to shape an integrated Europe that acknowledges its different roots in an unforced manner, recognizing Jerusalem and Athens (the Bible and philosophy), Rome and Paris (law and the political culture of the old and new regimes), but also the role of the church as midwife and educator of the European peoples until 1789 as well as attentive companion and co-fashioner of their path in the present time – and not least of all also acknowledging the contribution of Judaism and Islam.

⁹⁰ Vgl. Ratzinger, Werte (Anm. 14), 88.

II.

DIE GRENZEN EUROPAS UND DIE TÜRKEI

Welches Europa?

von Urs Altermatt

Das Ende des Ost-West-Konfliktes im Kalten Krieg und der Fall der Berliner Mauer führten zu einem Integrationsschub in der Europäischen Union und damit zur Einbindung neuer Mitglieder aus Mittel- und Osteuropa.¹ Die Regeln, die seit der zweiten Hälfte der 1940er Jahren fast 50 Jahre für die Umschreibung Europas galten, haben am Ende des 20. Jahrhunderts ihre Gültigkeit verloren. Was unter Europa geographisch, politisch und kulturell zu verstehen ist, steht zu Beginn des 21. Jahrhunderts mehr denn je zur Debatte. Seit der Wende von 1989 befindet sich Europa in einem spannenden Prozess der Neudefinitionen.

Wer die europäische Geschichte kennt, den verwundert es nicht, dass die europäischen Grenzen vor allem im Osten und Südosten umstritten sind. Die Bildung Osteuropas als politisch-kultureller Raum ging langsamer vor sich als die Entstehung Westeuropas. Um Byzanz, welches das östliche Erbe des römischen Imperiums fortführte, bildeten sich nach der Jahrtausendwende von 1000 erste Ansätze, doch erst als Westeuropa mit dem Beginn der Neuzeit in einer großen Expansion über den Atlantik hinweg Amerika in seinen Einflussbereich einbezog, formte sich Osteuropa mit dem neuen Schwerpunkt Moskau endgültig heraus. Dabei blieb Südosteuropa gegen Ende des europäischen Mittelalters durch die Eroberungen des Osmanischen Reiches für ein halbes Jahrtausend nur noch lose mit der west- und mitteleuropäischen Geschichte verbunden.²

¹ Dieser Beitrag fußt auf dem Vortrag, den ich am 1. Dezember 2006 im Rahmen des 2. Religionsforums „Europa: ein christliches Projekt?“ an der Universität Freiburg gehalten habe. Ich habe mich in den letzten Jahren anlässlich mehrerer Vorträge zu ähnlichen Themen geäußert. Für diesen Beitrag habe ich daher den Vortragstext ergänzt. Ich verweise auf folgende unveröffentlichte Vorträge: am Institut für die Wissenschaft vom Menschen am 23. Mai 2000 in Wien und an der Feier zu meinem Ehrendoktorat an der Universität Sofia am 21. November 2003. Einen ersten Essay zur gleichen Thematik publizierte ich in meinem Buch: *Urs Altermatt, Das Fanal von Sarajevo. Ethnonationalismus in Europa*, Zürich 1996. Ich danke Rektor Andrei Pleşu herzlich für die anregenden Gespräche während meines Aufenthalts am New Europe College (NEC) in Bukarest, der durch die Zuger Kulturstiftung Landis & Gyr in verdankenswerter Weise ermöglicht wurde. Der Aufenthalt am NEC in Bukarest im Juni 2008 wurde durch die Gastfreundschaft der Direktorin Marina Hasnaş und ihrer Mitarbeiterinnen zu einem Erlebnis für mich. Ihnen allen ein herzliches Dankeschön. Bei der Endredaktion dieses Beitrages unterstützte mich David Luginbühl.

² Siehe dazu die äußerst interessanten Beiträge in: *Das gemeinsame Haus Europa. Handbuch zur europäischen Kulturgeschichte*, hg. vom Museum für Völkerkunde Hamburg, München 1999, denen ich zahlreiche Anregungen verdanke. Ich verweise insbesondere auf die Beiträge von Wulf Köpke, Klaus Wehrs, Jörg Baberowski, Heinz Joachim Domnick, Josef-Thomas Göller, Winfried Becker, Arnold Angenendt und Mariano Delgado. Eine große Bekanntheit erlangte das Buch von *Samuel P.*

1. Europa – ein Konstrukt

Als eigenständige Größe besteht Europa hauptsächlich wegen seiner historischen Rolle in der westlich geprägten Universalgeschichte. Geographisch macht es auf den ersten Blick keinen Sinn, Europa als eigenen Kontinent zu definieren, denn Europa bildet eine Halbinsel am Westrand Asiens.³ 1924 äußerte der französische Dichter Paul Valéry die Angst, Europa könne zu einem bloßen Begriff der Geographie herabsinken, zu „ein[em] kleine[n] Vor- gebirge des asiatischen Festlands“.⁴

In geographischer Hinsicht besitzt Europa keine klaren Grenzen. Wie Publi- zisten immer wieder feststellen, sind nur im Westen und Norden die Grenzen des Kontinents durch den Atlantik mehr oder weniger eindeutig festgelegt. Im Süden bildet das Mittelmeer einen geographischen Raum, der jahrhundertlang Europa als bewegliche Zone begrenzt hat. Wo liegen zu Beginn des 21. Jahr- hunderts die Südgrenzen? Diese Frage erhält durch die Debatten um die mög- liche Mitgliedschaft der Türkei in der Europäischen Union hohe politische Be- deutung. Die 2008 auf Initiative Frankreichs aus der Taufe gehobene „Union für das Mittelmeer“ ist ein weiterer Beleg für die Unschärfen der Südgrenze.

Ähnlich unübersichtlich ist die Lage im Osten, wo die Grenzen stets durch fließende Übergänge geprägt waren. Die heute gültige Grenze Europas gegen Asien im Uralgebirge wurde 1730 von Philipp Johann Tabbert, genannt Strah- lenberg, wissenschaftlich beschrieben und zunächst von den russischen Zaren und seither mit kleinen Nuancen von der übrigen Welt übernommen.⁵ Bei dieser Bestimmung werden auf der einen Seite die überwiegend christlichen Länder wie Armenien und Georgien zu Asien und auf der anderen Seite Teile der islamischen Länder Aserbeidschan und Kasachstan sowie weitere muslimi- sche Territorien wie etwa Tschetschenien zu Europa gezählt.⁶

Trotz diesen geographischen Konventionen bleiben die Ost- und Südgrenzen Europas im allgemeinen Bewusstsein unklar, da die Regierungen und die Öff- fentlichkeiten ihre Meinungen im Verlaufe der Zeiten vielfach änderten. Der geographische Raum vermischt sich stets neu mit historischen und politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Ein- und Ausgrenzungen. So gab und gibt die

Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1997, das zu heftigen Debatten führte und den Anstoß zu zahlreichen Studien gab.

³ Siehe dazu: *Klaus Wehrs*, *Geographie und Ökologie Europas heute*, in: *Das gemeinsame Haus Europa* (Anm. 2), 49–61, hier 49.

⁴ *Paul Valéry*, *Die Krise des Geistes*, Wiesbaden 1956, 16. Das französische Original erschien bereits 1924 unter dem Titel: *La crise de l'Esprit*.

⁵ Siehe dazu: *Wulf Köpke*, *Was ist Europa, wer Europäer?*, in: *Das gemeinsame Haus Europa* (Anm. 2), 18–29, hier 23–24.

⁶ *Wehrs*, *Geographie und Ökologie Europas heute* (Anm. 3), 49.

Verortung der eurasiatischen Macht Russland in Westeuropa wie in Moskau zu endlosen Traktaten Anlass.

Im Verlaufe der Jahrhunderte bestimmten Politiker, Intellektuelle und Kirchenmänner darüber, was Europa sein soll. Für die Geschichte von 1945 bis 1989 ist es bezeichnend, dass die Westeuropäer als Reaktion auf den kommunistischen Ostblock den Begriff „europäisch“ für sich besetzten, ihre institutionellen Organisationen von der Gründung der „Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft“ im Jahre 1957 bis hin zur „Europäischen Union“ europäisch nannten und so Europa für ihre politischen Projekte vereinnahmten.

Europa stellt – wie immer wieder zu Recht betont wird – ein politisch-ideologisches Konstrukt dar. Wulf Köpke meint, die Europäer würden davon ausgehen, dass sie alle eine gemeinsame oder zumindest sehr ähnliche Kulturbasis besäßen, was dazu geführt hätte, dass die geographische Zuordnung gleichzeitig auch als eine kulturelle angesehen wurde.⁷ Geht man von der Prämisse des gemeinsamen kulturellen Erbes aus, ist die europäische Identität von Ländern im Süden und im Osten umstritten. Ohne dass dies der europäischen Öffentlichkeit zuweilen bewusst ist, stehen mit der Definition der Identität nicht nur politische, sondern auch religiöse und kulturelle Kriterien zur Diskussion. Debatten und Konflikte, die man im 19. Jahrhundert als „orientalische Frage“ bezeichnete, wiederholen sich. Wie der Historiker Dan Diner festhält, markiert der „[...] mit der Orientalischen Frage verbundene geographische Raum [...] den zugleich realen wie übertragenen Ort, an dem sich in gar nicht so ferner Vergangenheit die Zivilisation der westlichen und östlichen Christenheit ebenso wie die des Islam aneinander rieben. [...] Im Raum der Orientalischen Frage gestaltet sich die östliche Kulturgrenze Europas aus: Zwischen lateinischer Christenheit als dem Westen, der Tradition von Byzanz als jener der Orthodoxie und der des Islam.“⁸

2. Binnengrenzen

Europa entstand als Folge von verschiedenen Eroberungs- und Wanderungsschüben und wurde immer wieder neu geschaffen. Mit der Eroberung des weströmischen Reiches durch die „Barbaren“ bildete sich der so genannte Westen heraus, der im Mittelalter nach Norden und Osten expandierte und den Rahmen für das schuf, was künftig Westeuropa inklusive Nord- und Ostmitteleuropa genannt wurde.⁹

⁷ Köpke, Was ist Europa, wer Europäer? (Anm. 5), 27.

⁸ Dan Diner, Gedächtniszeiten. Über jüdische und andere Geschichten, München 2003, 32.

⁹ Siehe dazu nochmals zahlreiche Beiträge in: Das gemeinsame Haus Europa (Anm. 2).

Zur Zeit Karls des Großen um 800 bildete der Begriff Europa ein Synonym für die Christianitas, das lateinische Christentum. Laut Wulf Köpke¹⁰ baute die geographische Festlegung der Grenzen Europas im 18. Jahrhundert auf dem Konzept auf, dass Europa mit der Christenheit weitgehend identisch sei, was zu Beginn des 21. Jahrhunderts in Bezug auf den Beitritt der Türkei in den Europa-Debatten nachwirkt. Auch wenn mit der Aufklärung die christlichen Werte säkularisiert wurden, beeinflusst diese Perspektive in ihrer weltlichen Form – denken wir an die Debatte über die Menschenrechte und die Demokratie – bis in die neueste Gegenwart die Europa-Diskussion.¹¹

Für den Historiker ist frappant, dass die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft der sieben Gründerstaaten vom Jahre 1957 in ihren Grenzen eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Europa der Karolingerzeit aufweist. Auch die Ost-Erweiterung der Europäischen Union folgte jahrhundertealten historischen Traditionen, indem die EU nach dem Zusammenbruch des Sowjetreiches die lateinisch-christlichen Räume in Osteuropa rasch integrierte und den Balkan vorerst übergang, wobei die Jugoslawienkriege als zusätzliche Brems- und Hemmfaktoren wirkten.

Schon in der Spätantike bestand in Europa ein Ost-West-Gegensatz, der sich durch das religiös-kirchliche Schisma von 1054 verfestigte.¹² Der religiöse Konflikt zwischen Ost- und West-Rom prägte jahrhundertlang die Landkarte des Kontinents. Der Anspruch Moskaus, in der Nachfolge von Byzanz das „Dritte Rom“ darzustellen, führte schon vor Jahrhunderten zu offenen oder versteckten Gegensätzen zwischen Westeuropa und Russland – ein Antagonismus, der bis heute weiterlebt. Es brauchte die Europäisierung Russlands unter Peter dem Großen zu Beginn des 18. Jahrhundert, um Russland nicht nur über das orthodoxe Christentum, sondern auch über weltlich-kulturelle Werte zu definieren und an Europa heranzuführen.¹³

¹⁰ Köpke, Was ist Europa, wer Europäer? (Anm. 5), 25–28.

¹¹ Siehe dazu u.a.: José Casanova, Der Ort der Religion im nachchristlichen Europa, in: Krzysztof Michalski (Hg.), Woran glaubt Europa? Religion und politische Kultur im neuen Europa, Wien 2007, 37–57.

¹² Siehe dazu beispielsweise: Theodor Nikolaou (Hg.), Das Schisma zwischen Ost- und Westkirche. 950 bzw. 800 Jahre danach (1054 und 1204), Münster 2004; Axel Bayer, Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054, Köln/Weimar/Wien 2002; Colin Morris, The Papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250 (Oxford History of the Christian Church), Oxford et al. 1989; Otto Kallscheuer, Gottes Wort und Volkes Stimme. Glaube. Macht. Politik, Frankfurt am Main 1994, 24–30.

¹³ Köpke, Was ist Europa, wer Europäer? (Anm. 5), 22–23; Jörg Baberowski, Russland und die Sowjetunion, in: Das gemeinsame Haus Europa (Anm. 2), 197–210. Siehe auch: Manfred Hildermeier, Russland oder Wie weit kam die Zivilgesellschaft, in: ders. / Jürgen Kocka / Christoph Conrad (Hg.), Europäische Zivilgesellschaft in Ost und West. Begriff, Geschichte, Chancen, Frankfurt a. M./New York 2000, 113–148; Ekkehard Klug, Das „asiatische“ Russland. Über die Entstehung eines europäischen Vorurteils, in: Historische Zeitschrift 245 (1987) 265–289.

Als einziges größeres slawisches Gebiet gehörten die Böhmisches Länder zum Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation und blieben dadurch stärker mit dem Westen verbunden als etwa das osmanisch besetzte Ungarn.¹⁴ Das lateinisch-katholische und slawische Polen hatte eine Sonderstellung inne und verschwand wegen der Teilungen Ende des 18. Jahrhunderts für mehr als hundert Jahre von der politischen Landkarte.

Im Süden kam das christliche Europa seit dem achten Jahrhundert mit der islamischen Welt in Kontakt. Im Westen ging mit dem Fall Granadas im Jahre 1492 der von den Arabern al-Andalus genannte Teil des heutigen Spaniens dem Islam verloren. Vom Südosten breitete sich seit Mitte des 14. Jahrhunderts das Osmanische Reich kontinuierlich nach Zentraleuropa aus. Die Osmanen eroberten die Balkanhalbinsel und vernichteten im Jahre 1453 mit der Einnahme Konstantinopels das Byzantinische Reich. Die Türken gelangten zweimal – 1529 und 1683 – bis vor die Tore Wiens. Von der Schlacht von Mohács 1526 bis zum Ende des 17. Jahrhunderts stand der größte Teil Ungarns unter türkischer Herrschaft.¹⁵

Seit dem Mittelalter geht durch Europa eine territorial-politische Binnengrenze, die ziemlich genau der ehemaligen Ostgrenze des Karolingerreiches entspricht.¹⁶ Diese Grenzlinie wiederholte sich grosso modo im 20. Jahrhundert, denn an der Konferenz von Jalta 1945 teilten die drei Großen Roosevelt, Stalin und Churchill Europa in zwei Teile und übernahmen dabei in fast gespenstischer Wiederholung die alteuropäischen Grenzen.

Eine zweite Binnengrenze liegt östlicher, ist religiös geprägt und trennt das katholisch-protestantische vom orthodoxen Christentum. Das Schisma von 1054 zwischen Rom und Byzanz gab der geopolitischen Teilung Europas eine religiöse Fundierung. Diese Grenze folgt den Ostgrenzen Finnlands, Estlands und Lettlands, durchquert Weißrussland und die Ukraine und erstreckt sich weiter durch Rumänien, wo Transsilvanien zur westlich-lateinischen Welt zählt.¹⁷ Kronstadt, das heutige Brasov, erscheint manchen Besuchern mit seiner gotischen Kathedrale als letzte Bastion des lateinisch geprägten Westens. Diese Grenze entspricht ungefähr der Linie zwischen den katholischen Län-

¹⁴ Siehe zur Geschichte der tschechischen Länder: *Otto Urban*, *Petite histoire des Pays tchèques* (Cultures et sociétés de l'est, Bd. 25), Paris 1996.

¹⁵ Mit dem Frieden von Karlowitz/Karlóca im Jahre 1699 wurde ganz Ungarn – mit Ausnahme des Dreiecks zwischen Mieresch und Theiss und der Festung Temeschburg – von der osmanischen Oberherrschaft befreit. Siehe zu Ungarn zur Zeit der türkischen Herrschaft: *Péter Hanák* (Hg.), *Die Geschichte Ungarns. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 2., verbesserte Auflage, Budapest 1991, 53–93.

¹⁶ *Köpke*, Was ist Europa, wer Europäer? (Anm. 5); *Heinz Joachim Domnick*, Die historische Entwicklung Europas, in: *Das gemeinsame Haus Europa* (Anm. 2), 87–98; *Huntington*, The Clash of Civilizations (Anm. 2); *William Wallace*, *The Transformation of Western Europe*, London 1990, insb. 16 (Karte).

¹⁷ *Huntington*, The Clash of Civilizations (Anm. 2); *Wallace*, The Transformation of Western Europe (Anm. 16), insb. 18 (Karte).

dern Kroatien und Slowenien auf der einen und der orthodoxen Staaten Serbien und Montenegro auf der andern Seite. Das multireligiöse Bosnien-Herzegowina liegt mitten auf dieser Linie.¹⁸

Vor den Jugoslawienkriegen von 1991–1995 hat die öffentliche Meinung in Westeuropa kaum zur Kenntnis genommen, dass es in Europa außerhalb der Türkei muslimische Dörfer und Regionen gibt. In Westeuropa sprach man 1992 aus Anlass der Gedenkfeiern der Entdeckung Amerikas vom Fall Granadas 1492 und bedauerte die Vertreibung der islamischen Kultur. Wer in Westeuropa wusste damals, dass das frühere Bosnien-Herzegowina mit Sarajevo als Hauptstadt – 1984 Austragungsort der Olympischen Winterspiele – zu beinahe 50 Prozent muslimisch war?

3. Der Kalte Krieg und Osteuropa

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts prägte der Kalte Krieg zwischen der so genannten freien Welt im Westen und dem sowjetischen Imperium im Osten das räumliche Denken. Im Unterschied dazu war zu Beginn des 19. Jahrhunderts der Begriff Osteuropa in den Staatskanzleien der Regierungen noch kaum existent. Die europäischen Intellektuellen und Staatsmänner dachten damals laut Roland Aegerter in den überkommenen Kategorien von Nord und Süd.¹⁹ Ende des 18. Jahrhunderts wurden Russland und Polen zusammen mit Schweden und Dänemark als die nördlichen Königreiche Europas betrachtet. Wie der aus Ungarn stammende amerikanische Historiker John Lukacs schreibt, kam der Terminus Osteuropa erst „vor etwas mehr als hundert Jahren“ in Umlauf.²⁰

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts begann sich die Landkarte Europas zu drehen.²¹ Um 1850 scheint die Ost-West-Perspektive endgültig die Nord-Süd-Betrachtungsweise verdrängt zu haben. Eine wichtige Voraussetzung für diesen Wandel im geografischen Raumgefühl der europäischen Politiker und Denker bildete die Tatsache, dass das Königreich Schweden das Baltikum verloren hatte. Was Osteuropa genau war, blieb indessen in der hundertjährigen

¹⁸ Huntington, *The Clash of Civilizations* (Anm. 2), 158. Siehe dazu auch: Ernst-Peter Brezovszky / Arnold Suppan / Elisabeth Vyslonzil (Hg.), *Multikulturalität und Multiethnizität in Mittel-, Ost- und Südosteuropa*, Frankfurt a. M. et al. 1999.

¹⁹ Siehe Roland Aegerter, *Schrumpft Osteuropa?* Anmerkungen zum Osteuropabegriff, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 18./19. Februar 1995.

²⁰ John Lukacs, *Die Geschichte geht weiter. Das Ende des 20. Jahrhunderts und die Wiederkehr des Nationalismus*, München 1992, 175.

²¹ So Aegerter, *Schrumpft Osteuropa?* (Anm. 19); in Anlehnung an den Osteuropahistoriker Hans Lemberg.

Periode vom Krimkrieg (1853–1856) bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges unbestimmt.²²

Nach 1945 klärte sich die Lage durch den Kalten Krieg in eindrücklicher Weise. Osteuropa bedeutete nun für die Menschen in Westeuropa das kommunistische Imperium der Sowjetunion sowie den Herrschaftsbereich Jugoslawiens, Rumäniens und Albaniens mit ihren ebenfalls kommunistischen Gesellschaftssystemen. Jetzt besaß Osteuropa ein klares geopolitisches Profil und war mit dem europäischen Teil des so genannten Ostblocks gleichbedeutend.

Diese politische und ideologische Perspektive hatte mit den in früheren Jahrhunderten fundamentalen Kultur- und Religionsgrenzen nichts zu tun. In Einzelfällen war sie auch mit Widersprüchen verbunden. Während Wien zu Westeuropa zählte, wies man Prag dem Osten zu, obwohl die Stadt an der Moldau geografisch westlicher als Wien liegt. Aus politisch-strategischen Gründen zählten die westlichen Politiker in der Epoche des Kalten Krieges das autoritäre Obristenregime Griechenlands im Süden zum Westen, obschon die Griechen mit ihrem orthodoxen Christentum keineswegs in die katholisch-protestantische Tradition Westeuropas passten. Strategisch-politische Überlegungen waren für die westlichen Politiker nach 1945 wichtiger als religiös-kulturelle Argumente, weshalb sie Griechenland 1952 in das westliche Militärbündnis der NATO integrierten. Aus den gleichen militärischen und geostrategischen Interessen hatten die Westeuropäer und Amerikaner keine Hemmungen, das Spanien Francos und das Portugal Salazars in einem weiteren Sinne – politische Systeme hin oder her – zum antikommunistischen „freien Europa“ zu zählen, denn die ideologische und politische Frontstellung gegen Moskaus Imperium war zentraler.

Mitte der 1990er Jahre wiederholte sich die Geschichte. Wiederum bestimmte das militärische Sicherheitsdenken des Westens, was zum westlich geprägten Kerneuropa gezählt wurde. Polen, Tschechien und Ungarn wurden 1999 rasch, Slowenien und die Slowakei, Bulgarien und Rumänien sowie die baltischen Staaten Litauen, Lettland und Estland später – 2004 – in das westliche Militärbündnis aufgenommen. Draußen blieben aus Rücksicht auf Russland die Ukraine und Weißrussland.

4. Der „andere“ Osten?

Der Ost-West-Gegensatz hat in mancher Beziehung die Periode des Kalten Krieges überlebt. Bis zum Ersten Weltkrieg war mit Osteuropa hauptsächlich Russland gemeint. Das hing damit zusammen, dass Polen nach seiner Teilung durch die europäischen Großmächte Preußen, Russland und Österreich-

²² Aegerter, *Schrumpft Osteuropa?* (Anm. 19).

Habsburg bis 1918 nicht mehr als selbständiger Staat existierte. Wir vergessen in Westeuropa gerne, dass das Verschwinden Polens von der politischen Landkarte von 1795 bis 1918 zur Folge hatte, dass Osteuropa im 19. Jahrhundert jenseits der deutsch-preußischen und der österreichisch-ungarischen Grenzen begann.

Der Begriff Osteuropa stammt von den Westeuropäern, die die geographischen und politischen Grundbegriffe des Kontinents bislang bestimmt haben.²³ Infolgedessen sahen sich die Westeuropäer als eigentliche Europäer und übernahmen nach 1945 für Institutionen der westeuropäischen Integrationsbestrebungen ohne Hemmungen und Rücksichten den Namen des ganzen Kontinents.

In Gesprächen mit Intellektuellen in den Visegrader Staaten Tschechien, Ungarn, Polen und Slowakei fällt auf, dass sie sich als „Europäer“ von den Russen abgrenzen. Ungarn und Polen präsentieren sich in ihrer nationalen Geschichtsschreibung häufig als Bollwerke des Christentums gegen die muslimischen Türken und zum Teil als Vormauer gegen die orthodoxen Russen. Auf der Burg in Buda steht auf der zur Donau gelegenen Terrasse vor dem Königspalast die mächtige Statue von Prinz Eugen, dem Türkenbesieger; und beim Betreten der Stadt ist in der Nähe des Wiener Tores eine Gedenktafel angebracht „In memoriam heroum christianorum pro urbe Buda mortuorum, Anno MDCLXXXVI.“ Wie Mahnmale kennen die Osteuropäer die Jahreszahlen der Siege und Niederlagen gegen die jeweiligen Feinde aus dem Osten: die Serben die Schlacht auf dem Amselfeld 1389, die Ungarn die Schlacht von Mohács 1526, die Polen das Massaker von Katyn 1940, und so weiter und so fort. Wie schon im 19. Jahrhundert spielt zu Beginn des 21. Jahrhunderts die nationale Geschichte trotz kritischer Einwände der Historiker eine zentrale Rolle für die Eigendefinition. Im diskursiven Widerstreit läuft vieles auf einen „Krieg der Erinnerungen“ hinaus.

Auch nach der Auflösung des sowjetrussischen Reiches am Ende des 20. Jahrhunderts geht eine unsichtbare Grenzlinie durch Europa. Für die Polen, Ungarn und Tschechen, für die Slowaken, Slowenen und Kroaten ist es selbstverständlich, dass ihre Länder zum Westen Europas gehören, und gleichzeitig sprechen sie zuweilen dem orthodoxen Osten aus kulturellen Gründen die volle Europäisierung ab. Für sie gehörte der orthodoxe Osten nur geografisch, aber nicht kulturell zu Europa. Der polnische Schriftsteller Andrzej Szczypiorski sprach dies im Herbst 1995 an einer Tagung in Prag offen aus, als er den Russen das Fehlen des Römischen Rechts, des lateinischen Christentums und der westeuropäischen Aufklärung vorrechnete, um sie aus der europäischen Zivilisation auszuklammern.²⁴ Eine ähnliche Perspektive besaß der ungarische Historiker Jenő Szűcs, der 1983 eine kleine Schrift verfasste, der er den vielsagen-

²³ Siehe nochmals: *Aegerter*, Schrumpft Osteuropa? (Anm. 19).

²⁴ So Andrzej Szczypiorski am Europa-Kolloquium vom 9. bis 11. Oktober 1995 in Prag – eine Aussage, die mich damals sehr erstaunt hat, die ich seither aber immer wieder höre.

den Titel *Die drei historischen Regionen Europas* gab.²⁵ Die Rede ist bei ihm von Osteuropa, Ostmitteleuropa und Westeuropa. Die Europäer – so scheint mir zu Beginn des 21. Jahrhunderts – konstruieren sich immer wieder neue „Osten“, um sich von diesem als dem „ändern“ Europa abzugrenzen.

5. Verwirrende Debatten um Mitteleuropa

Was zwischen den beiden Regionen West- und Osteuropa liegt, wurde am Ende des 20. Jahrhunderts häufig als Zwischeneuropa oder als Mittel- und Zentraleuropa bezeichnet. Gemeint war in erster Linie das östliche Mitteleuropa, das sich zwar als Teil des westlichen Europas, aber an dessen Peripherie liegend betrachtete.²⁶

Tomáš G. Masaryk, Präsident des nach dem Ersten Weltkrieg neu gebildeten tschechoslowakischen Staates, umschrieb Mitteleuropa als einen merkwürdigen Gürtel kleiner Nationen, der sich vom Nordkap bis zum Kap Matapan hinzieht und der die Lappen, Schweden, Norweger und Dänen, die Finnen, Esten, Letten, Litauer, Polen, Lausitzer, Tschechen, Slowaken, Magyaren, Serbokroaten und Slowenen, die Rumänen, Bulgaren, Albaner, Türken und Griechen umfasst.²⁷ In Masaryks Aufzählung fehlen die Deutschen und die Österreicher, aber auch die Niederländer, Belgier, Luxemburger und Schweizer, die geografisch dem westlichen Zentraleuropa zugezählt werden können.

Mitteleuropa ist nicht wie Zentralamerika auf der Landkarte definiert, denn Mitteleuropa war nie ein geografisch genau bestimmter Raum. Dennoch taucht der Begriff in den europäischen Debatten mit großer Regelmäßigkeit auf.²⁸ Wie der französische Mitteleuropa-Spezialist Jacques Le Rider darlegt, ist Mitteleuropa ein geopolitisches Ensemble, das in jeder Epoche eine besondere Ausdehnung und neue Bedeutung gefunden hat. In der deutschsprachigen Diskussion taucht der Begriff in der Regel dann auf, wenn die deutsche Zivilisa-

²⁵ Jenő Szűcs, *Die drei historischen Regionen Europas*, Frankfurt a. M. ²1994. Die ungarische Originalausgabe erschien 1983 in Budapest unter dem Titel: *Vázlat Európa három történeti régiójáról*.

²⁶ Jacques Le Rider, *Mitteleuropa. Auf den Spuren eines Begriffes*, Wien 1994; Erhard Busek / Emil Brix, *Projekt Mitteleuropa*, Wien 1986; Moritz Csáky, *Gedächtnis, Erinnerung und die Konstruktion von Identität. Das Beispiel Zentraleuropas*, in: *Nation und Nationalismus in Europa. Kulturelle Konstruktion von Identitäten*. Festschrift für Urs Altermatt, hg. von Catherine Bosshart-Pfluger, Joseph Jung / Franziska Metzger, Frauenfeld/Stuttgart/Wien 2002, 25–49. Siehe auch: Urs Altermatt (Hg.), *Nation, Ethnizität und Staat in Mitteleuropa*, Wien/Köln/Weimar 1996. Ich folge hier zum Teil meinen Ausführungen in: Altermatt, *Das Fanal von Sarajevo* (Anm. 1), insb. 217–228.

²⁷ Tomáš G. Masaryk, zitiert in: Timothy Garton Ash, *Ein Jahrhundert wird abgewählt*. Aus den Zentren Mitteleuropas 1980–1990, München ²1993, 170.

²⁸ Siehe dazu auch: Timothy Garton Ash, *Mitteleuropa – aber wo liegt es?*, in: *ders.*, *Ein Jahrhundert wird abgewählt* (Anm. 27), 163–196.

tion im östlichen Europa eine Krise durchgemacht hat. Insofern signalisiert sein Erscheinen dem Beobachter geopolitische Umbrüche in Europa.²⁹

Im innersten Kern waren die klassischen Mitteleuropa-Konzeptionen eine deutsche oder österreichische Angelegenheit. Für den deutschen Volkswirtschaftler Friedrich List, der den Begriff in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts verwendete, bildete Mitteleuropa die Zusammenfassung der kulturell vom Deutschtum beherrschten Gebiete zwischen West- und Osteuropa.³⁰ Endgültig Eingang in die deutsche Publizistik fand der Begriff um die Zeit des Ersten Weltkrieges, mit dem 1915 erschienenen Mitteleuropa-Buch des deutschen Politikers und Theologen Friedrich Naumann.³¹ Von Anfang an besaß Naumanns Konzept eine politische Note, denn der Zusammenhang des Werkes mit der Diskussion um die deutschen Kriegsziele war offensichtlich. Hinter den Mitteleuropa-Konzepten verbargen sich oft deutsche Visionen von Europa, die die Ausgleichsfunktion Deutschlands zwischen einem westlichen und einem östlichen Europa in den Vordergrund stellten und die Sonderrolle Deutschlands unterstrichen.

Von 1949 bis 1990 grenzte die Bundesrepublik Deutschland an die DDR und besaß damit nur indirekt über die sowjetische Ostzone Deutschlands eine gemeinsame Grenze mit Osteuropa. Die Wiedervereinigung von 1990 veränderte diese geografische Ausgangslage und verschob das Gewicht Deutschlands mit der neu-alten Hauptstadt Berlin eindeutig nach Osten.

Für die Österreicher, die 1918 einen „Reduktionsschock“ (Norbert Leser) erlebten, bedeutete Mitteleuropa nach dem Untergang des Habsburger Reiches soviel wie die Erinnerung an eine untergegangene Welt.³² In den 1980er Jahren nahmen Politiker wie Erhard Busek die realistische Seite wieder auf und sprachen den Österreichern aufgrund ihrer geopolitischen Lage in dieser Region eine Sondermission zu.³³ Der in Innsbruck lehrende Politikwissenschaftler Anton Pelinka betrachtet dies als intellektuelle Schimären, die 1848, 1918,

²⁹ Jacques Le Rider's Buch bietet eine ausgezeichnete Einführung in die Problematik: *Le Rider*, Mitteleuropa (Anm. 26), 9–12. Ich verdanke ihm zahlreiche Anregungen.

³⁰ Siehe dazu: *Werner G. Zimmermann*, Die Schweiz: Zaungast und Gastland. Geschichte und Gegenwart der Beziehungen zu Mittelost- und Südosteuropa, in: *Urs Altermatt / Emil Brix* (Hg.), Schweiz und Österreich. Eine Nachbarschaft in Mitteleuropa, Wien/Köln/Weimar 1995, 75–83, hier 77.

³¹ *Friedrich Naumann*, Mitteleuropa, Berlin 1915.

³² Siehe *Norbert Leser*, Die Schweiz als Vergleichsmassstab für Österreich. Vier historische Parallelen, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 11./12. Mai 1985.

³³ Siehe etwa: *Erhard Busek*, Schweiz und Österreich – Eine Nachbarschaft in Mitteleuropa, in: *Altermatt / Brix* (Hg.), Schweiz und Österreich (Anm. 30), 29–33; *ders. / Brix*, Projekt Mitteleuropa (Anm. 26); *ders.*, Mitteleuropa. Eine Spurensicherung, Wien 1997; *ders.*, Eine Reise ins Innere Europas. Protokoll eines Österreichers, Klagenfurt et al. 2001; *ders.*, Eine Seele für Europa. Aufgaben für einen Kontinent, Wien 2008.

1955 und wiederum 1989 gescheitert seien.³⁴ Das „größtösterreichische“ Reich, das zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Alternative zum großdeutschen Projekt dargestellt hatte, sei nach dem Ersten Weltkrieg zusammengebrochen. Erst durch die Katastrophe des „Anschlusses“ an das Dritte Reich Hitlers und durch den Zweiten Weltkrieg wurde Österreichs Identität nach 1945 westorientiert.

Man kann die These vertreten, dass Mitteleuropa jene Regionen umfasst, die direkt an das byzantinische Europa anstoßen.³⁵ Der aus Polen stammende französische Historiker Krzysztof Pomian meint, dass Mitteleuropa der lateinischen Christenheit angehöre, aber während längerer Zeit in direktem Kontakt mit einer mehrheitlich orthodoxen Kultur gestanden habe. Aus diesen Gründen zählt er Finnland, Estland, Lettland, Litauen, Polen, Tschechien, Slowakei, Österreich, Ungarn, Slowenien, Kroatien und zum Teil Deutschland zu Mitteleuropa.

1983 übernahm der ungarische Historiker Jenő Szűcs Gedanken seines Landsmannes István Bibó (1911–1979) und definierte Mitteleuropa als den westlichen Rand Osteuropas im geografischen und als den östlichen Rand Westeuropas im strukturellen Sinne. Osteuropa stelle jenes Gebiet dar, das aus der Europäisierung des Raumes jenseits der Grenzen des alten römischen *Limes* hinaus entstanden sei.³⁶

Die Zwischenlage macht die Identität dieser Region aus. Die Bildung von Nationalstaaten setzte sich hier später als in Westeuropa durch. Die neuen Nationalstaaten bauten stärker auf ethnischen und kulturellen Identitäten als auf politisch-staatsbürgerlichen Kriterien auf. Wegen der ethnischen, religiösen und sprachlichen Gemengelage blieb die Nationsstaatenbildung bis heute umstritten. Noch ist der Nationbuilding-Prozess nach dem Zusammenbruch von Ex-Jugoslawien nicht zum Abschluss gekommen. Der Konflikt um Kosovo ist dafür ein illustratives Beispiel. Nirgendwo in Europa wechselten die Grenzverläufe im 20. Jahrhundert derart häufig wie auf dem Balkan.

Nach Jacques Le Rider stellt Mitteleuropa eine „Schicksalsgemeinschaft in Krisenzeiten“ dar, die stets neue Utopien hervorbringt.³⁷ Insofern war die Mitteleuropa-Diskussion der 1980er Jahre tatsächlich ein Symptom des geistigen und gesellschaftlichen Wandels unter der Oberfläche des noch existierenden Sowjetimperiums. Für Kundera, Konrád, Havel, Michnik und viele andere war „Mitteleuropa“ ein Programm, das die Grenze zwischen Ost und West aufweichen sollte, ein Reich des Geistes, das die Werte der europäischen Auf-

³⁴ Anton Pelinka, *Zur österreichischen Identität. Zwischen deutscher Vereinigung und Mitteleuropa*, Wien 1990.

³⁵ Diese These vertritt Krzysztof Pomian. Siehe dazu: *Krzysztof Pomian*, *Les Particularités historiques de l'Europe Centrale et Orientale*, in: *Les Cahiers de Varsovie* (1991), Nr. 22, 69–84; *L'Europe centrale: essais de définition. Conversation avec Krzysztof Pomian* (16 mars 1993), in: *Revue Germanique Internationale* (1994), Nr. 1, 11–23.

³⁶ Szűcs, *Die drei historischen Regionen Europas* (Anm. 25).

³⁷ *Le Rider*, *Mitteleuropa* (Anm. 26), 18.

klärung und Zivilgesellschaft gegenüber dem östlichen Terror- und Diktatorssystem bewahrte. György Konrád bezeichnete Mitteleuropa als eine kulturpolitische Antithese, als eine Weltanschauung, die nichts mit Staatszugehörigkeit, aber mit einer bestimmten Geisteshaltung zu tun habe.³⁸ Der nach Frankreich exilierte tschechische Schriftsteller Milan Kundera formulierte dies folgendermaßen: Mitteleuropa ist ein Stück des lateinischen Westens, das unter russische Vorherrschaft geraten ist, geografisch im Zentrum, kulturell im Westen und politisch im Osten liegt. Damit brachte er die Debatte auf eine griffige Formel und ermöglichte den Mitteleuropäern in Polen, Ungarn und der Tschechoslowakei, sich und ihre Kultur dem Westen zuzuzählen und vom Osten zu distanzieren.³⁹ Eines war allen Mitteleuropa-Idealisten gemeinsam: die negative Abgrenzung von der Sowjetunion.

Die „Realpolitik“ im neuen Europa nach der Wende von 1989/90 erwies sich als komplexer als die idealistischen Projekte der zitierten Intellektuellen. Aus der Perspektive der Russen war Mitteleuropa sowieso ein künstliches Gebilde. Die von der slawischen und orthodoxen Tradition geprägten Russen unterscheiden in erster Linie zwischen Orient und Okzident. Damit hebt sich das lateinisch geprägte Europa stets von Russland ab. In Gesprächen mit Russen gewann ich zuweilen den Eindruck, dass sie ungern zur Kenntnis nehmen, dass es auch katholische und protestantische Slawenvölker gibt, die mit ihnen die Sprache, nicht aber die Religion teilen. Und noch verwirrlicher ist Rumänien, wo zwar die Bevölkerungsmehrheit zur orthodoxen Kirche gehört, aber keine slawische, sondern eine lateinische Sprache spricht.

Auch die Polen und die Tschechen, die Slowaken, Slowenen und Kroaten gaben und geben dem Begriff Mitteleuropa geografisch und historisch eine andere Bedeutung. Für die Polen erinnert er an die erniedrigende Zeit der polnischen Teilungen vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg. Für die Tschechen, Slowaken, Slowenen, Kroaten und Bosnier ist dieses Wort entweder mit der österreichisch-ungarischen Herrschaft oder mit den Lebensraum-Aspirationen Großdeutschlands verbunden.

6. Der Balkan als das „halbzivilisierte“ Europa

Nach der bulgarisch-amerikanischen Historikerin Maria Todorova wurde der „Balkan“ im 18. und 19. Jahrhundert entdeckt und zugleich von den Europäern

³⁸ György Konrád, *Antipolitik. Mitteleuropäische Meditationen*, Frankfurt am Main 1985.

³⁹ Milan Kundera, *Die Tragödie Mitteleuropas*, in: Wiener Journal, Heft Juli/August 1984.

„erfunden“.⁴⁰ Auch wenn Geographen seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts das eigentliche Balkangebirge mit dem Fluss Timok im serbisch-bulgarischen Grenzgebiet begrenzen, hielt sich die Bezeichnung „Balkan“ für das gesamte Gebiet der Halbinsel zwischen Schwarzem Meer und Adria.⁴¹

Mit dem Begriff Balkan schwingt Ambiguität mit, im Gegensatz etwa zum „Orient“, der eine Opposition zum Okzident suggeriert. Der Balkan wurde zugleich als Brücke und Kreuzweg und als Vormauer des christlichen Europas verstanden. Seit den Balkankriegen 1912/13 und dem Ersten Weltkrieg lässt sich nach Todorova ein dem „Orientalismus“ nicht unähnlicher „Balkanismus“ ausmachen. Neben der Konnotation mit Zerstückelung in eine Vielzahl politischer Einheiten wurde der Terminus „Balkanisierung“ zu einem Synonym des „Primitiven“ und des „Barbarismus“, wodurch der Balkan als eine niedrigere zivilisatorische Kategorie in Europa – „halborientalistisch“ und „halbzivilisiert“ – disqualifiziert wurde. Dadurch kam es zu einer eigentlichen kulturalistischen Essenzialisierung: Der „Balkan“ wurde zum kulturell „Anderen“, ja zum Nicht-Europäischen stilisiert.⁴²

Auch der bulgarische Kulturwissenschaftler Bogdan Mirtchev vermutet, dass die negative Perzeption des Balkans auf die Balkankriege 1912/13 zurückgehe, die von den Westeuropäern als Auftakt des mörderischen Ersten Weltkrieges angesehen wurden.⁴³ Jedenfalls gebrauchte in einem Interview der „New York Times“ vom 20. Dezember 1918 der deutsche Politiker und spätere Außenminister Walther Rathenau den Begriff Balkanisierung und trug damit zu dessen internationalen Verbreitung bei. Rathenau meinte, dass nach dem Ersten Weltkrieg Deutschland als Führungsmacht wegfalle, wodurch dem europäischen Kontinent eine Balkanisierung bevorstehe.⁴⁴

Nach dem Ersten Weltkrieg wurde der Begriff Balkanisierung häufig im Zusammenhang mit der Entstehung von neuen Nationalstaaten im östlichen und südöstlichen Europa verwendet. Balkanisierung meinte im übertragenen Sinne die Auflösung früherer Großreiche wie des Osmanischen, des Habsburger- und

⁴⁰ Maria Todorova, *Die Erfindung des Balkans. Europas bequemes Vorurteil*, Darmstadt 1999. Siehe auch: *dies.*, *Der Balkan als Analysekategorie: Grenzen, Raum, Zeit*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 28 (2002) 470–492.

⁴¹ Todorova, *Die Erfindung des Balkans* (Anm. 40), 47.

⁴² Todorova, *Die Erfindung des Balkans* (Anm. 40).

⁴³ Siehe etwa: Bogdan Mirtchev, *Wo endet Europa im Osten?*, in: *Der Mnemosyne Träume. Festschrift zum 80. Geburtstag von Joseph P. Strelka*, hg. von Ilona Slawinski, Tübingen 2007, 201–208; *dies.*, „Stolz, Preusse des Balkans zu sein“. Über die Wirkung eines Mythologems auf das bulgarische Nationalbewusstsein, in: *Nation und Nationalismus in Europa* (Anm. 26), 419–429.

⁴⁴ „Der blanke Ruin wird uns erwarten, und es wird eine große Emigrationsflut, wahrscheinlich nach Südamerika und dem Fernen Osten geben, und natürlich nach Russland. Es wird ganz fürchterlich werden, und das Ergebnis wird die Balkanisierung Europas sein. Deutschlands Verschwinden aus einer bedeutenden Position wird die gefährlichste Tatsache der Geschichte sein. Früher oder später werden die Ostmächte Druck auf die westliche Zivilisation ausüben.“ (New York Times, 20. Dezember 1918, zit. nach: Todorova, *Die Erfindung des Balkans* [Anm. 40], 58).

des Zarenreiches, aus denen kleine Nationalstaaten wurden, deren Existenzfähigkeit man in Frage stellte.⁴⁵ Dabei machte man hauptsächlich in Deutschland den Vergleich mit der deutschen Kleinstaaterie, die man im Zeitalter des Nationalismus und Imperialismus als unzeitgemäß und rückständig betrachtete. In die gleiche Richtung ging 1921 Paul Scott Mowrer, Europa-Korrespondent der „Chicago Daily News“, in seinem Buch *Balkanized Europe*.⁴⁶ Er bezeichnete jene Regionen als balkanisiert, in denen Quasi-Nationalstaaten klein, schwach und wirtschaftlich abhängig seien und dadurch zu europäischen Konfliktherden würden. Ethnisch gemischt würden diese neuen Nationalstaaten mit rückständigen Gesellschaftsstrukturen zu Spielbällen von politischen Machenschaften der Großmächte. Namentlich nannte er zu Beginn der 1920er Jahre Österreich, Ungarn, Bulgarien, die Tschechoslowakei, Polen, Rumänien, Jugoslawien und Griechenland.⁴⁷

Während des Kalten Krieges vom Ende der 1940er Jahre bis 1989/90 war der Balkan als negatives Stereotyp – und dies ist bemerkenswert – im politischen Vokabular der Journalisten und Politiker weitgehend abwesend. Die inneren Gegensätze und Konflikte im kommunistischen Ostblock überdeckten die alten Frontstellungen. Aus der westlichen Sicht ging der Balkan im so genannten Ostblock unter.⁴⁸

Erst mit dem Beginn der Jugoslawien-Kriege in den 1990er Jahren rückte der Balkan wieder ins Zentrum des europäischen Interesses. Der alte Terminus „Balkanisierung“ erlebte eine Renaissance und bezog sich ein weiteres Mal auf den Zerfall der politischen Ordnung und auf Bürgerkriege, auf ethnische Vertreibungen und auf Völkermorde. So kehrte der negative Bedeutungsinhalt wieder. Der Balkan wurde für die Westeuropäer ein weiteres Mal zum Synonym für Ethnonationalismus und Krieg, für Rückständigkeit, ja für den Rückfall in die Barbarei.

7. Rumänien – zwischen Zentraleuropa, dem Balkan und dem Orient

In diesem Zusammenhang ist der Diskurs über das südosteuropäische Land Rumänien aufschlussreich. Wie der Rektor des New Europe College in Bukarest und frühere Außenminister Andrei Pleșu berichtet, teilen sich die rumänischen Diplomaten in zwei Kategorien ein: in jene, die Rumänien zu Südosteuropa zählen, und in jene, die das Land als einen Teil Mitteleuropas be-

⁴⁵ Todorova, Die Erfindung des Balkans (Anm. 40), 58–59.

⁴⁶ Paul Scott Mowrer, *Balkanized Europe. A Study in Political Analysis and Reconstruction*, New York 1921.

⁴⁷ Nach Todorova, Die Erfindung des Balkans (Anm. 40), 59.

⁴⁸ Siehe Todorova, Die Erfindung des Balkans (Anm. 40), 201.

trachten.⁴⁹ Während die einen aus Rumänien eine regionale Führungsmacht machen wollten, seien die andern, die „Mitteleuropäer“, der Ansicht, dass es für Rumänien eine bessere Strategie sei, sich stärker Richtung Westen auszurichten. Der rumänische Kulturwissenschaftler bezeichnet diese rumänische Ambiguität als „Syndrom der Nicht-Zugehörigkeit“: „Ungetröstet darben und überleben wir in der Küche der Geschichte, als ein Haufen appetitlicher und verlockender Rohstoffe und Zutaten, die es versäumen, ein Gericht zu werden. Viel zu vielfältig und verschieden, um assimiliert zu werden, wollen wir uns würdevoll und lukrativ und effektiv integrieren, doch wissen wir nicht, wo zu beginnen. [...] Sollen wir uns Richtung Mitteleuropa bewegen? Das lassen die dort nicht zu. Bleiben wir unter den ‘Balkanesen’? Das wollen wir nicht.“⁵⁰ So kommt Pleșu zum Schluss, dass Rumänien ein „Mittelding zwischen Zentral-europa und dem balkanischen Europa“ ist, und er plädiert dafür, dass folglich „die Zwischenräume, der Intervall, der Reiz der Unbestimmtheit“ Rumäniens Berufung sei.⁵¹

In Westeuropa nimmt man Rumänien bisher hauptsächlich über die Migration von Roma zur Kenntnis. Die Debatten in Italien und in der Schweiz im Jahre 2008 sind illustrative Beispiele. Obwohl Rumänien das größte Land in Südosteuropa mit über zwanzig Millionen Einwohnern und einer Fläche von fast 240.000 Quadratkilometern bildet, fiel es nach dem dramatischen Sturz des Diktators Ceaușescu 1989 aus dem Horizont der Westeuropäer, die traditionellerweise hauptsächlich auf die vier Visegrader Staaten Ungarn, Polen, Tschechien und Slowakei blicken.

Rumäniens Geschichte ließ eine geografische und kulturelle Vielfalt entstehen, die im Westen weitgehend unbekannt ist. Über Transsilvanien reicht das Land durch seine jahrhundertealte Verbindung mit Ungarn ins früher habsburgisch geprägte Zentraleuropa hinein, die Moldau gehört zu Osteuropa und Muntenien zu Südosteuropa. Im 18. und 19. Jahrhundert betrachteten die westlichen Großmächte die rumänischen Fürstentümer als Vorposten gegen den Islam und als Vormauer gegenüber dem nach Süden expandierenden Russland.⁵²

Der in der Mitte des 19. Jahrhunderts aus der Vereinigung der Fürstentümer Moldau und Walachei entstandene Nationalstaat betrachtete sich als Drehscheibe, die die westliche Latinität der Staatssprache mit der Orthodoxie des

⁴⁹ Andrei Pleșu, Der G'spritzte und die Geopolitik, in: Südosteuropa Mitteilungen 42 (2002), Heft 1, 96–101.

⁵⁰ Pleșu, Der G'spritzte und die Geopolitik (Anm. 49), 98.

⁵¹ Pleșu, Der G'spritzte und die Geopolitik (Anm. 49), 98.

⁵² Siehe Thede Kahl / Michael Metzeltin, Vorwort, in: dies. / Mihai-Răzvan Ungureanu (Hg.), Rumänien. Raum und Bevölkerung – Geschichte und Geschichtsbilder – Kultur – Gesellschaft und Politik heute – Wirtschaft – Recht und Verfassung – Historische Regionen, Wien/Münster 2006, 9–11. Siehe zur geographischen Lage weiter im gleichen Band: Mircea Buza / Wilfried Schreiber, Grundzüge der räumlichen Struktur Rumäniens, 25–37.

Ostens vereinigte und als Tor zu Kleinasien und zum Kaukasus an alten Handelswegen lag, die Mitteleuropa mit der Donaumündung, dem Schwarzen Meer und dem Orient verbanden.⁵³ 1862 erhielt Rumänien seinen Namen, 1878 seine völlige Unabhängigkeit, blieb aber Spielball der internationalen Politik.⁵⁴ Seine Grenzen wurden aufgrund der Veränderungen der internationalen Kräfteverhältnisse mehrmals geändert. Mit Temeswar/Timișoara oder Hermannstadt/Sibiu reicht es nach Mitteleuropa hinein, mit Dorohoi in den vorrussischen Osten oder mit Medgidia oder Calafat in den balkanischen Süden. Tatsächlich war Rumänien, wie Andrei Pleșu schreibt, lange Zeit „aller und niemandes Kind. [...] Kanonenfutter. An den Grenzen der Christenheit [...]“.⁵⁵

Ähnlich wie in ganz Europa konstruierte die Historiographie im 19. Jahrhundert, vor allem nach 1860/70, eine Nationalgeschichte, die nach Mirela-Luminița Murgescu in den Grundkonstanten bis heute erhalten blieb und auch während der kommunistischen Diktatur die rumänisch-nationalistische Variante des Kommunismus ideologisch unterfütterte.⁵⁶ Anzumerken ist, dass wegen dieser Dissidenz im internationalen Kommunismus die Diktatur Ceaușescus ungeachtet ihres stalinistischen Führerkults und ihres innern Unterdrückungsapparats Beifall vom Westen erhielt.

8. Wo sind die Grenzen Europas?

Auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts bleiben die Grenzen Europas im Osten und im Süden unbestimmt. Mit der so genannten Osterweiterung nach dem Zusammenbruch des Sowjetreiches rückte die politische Grenze der Europäischen Union ost- und südostwärts vor, bis an die Grenzen Russlands, Weißrusslands, der Ukraine, der Moldau und der Türkei. 2004 traten 10 neue Länder der Union bei, 8 aus dem früheren Ostblock sowie Malta und Zypern. 2007 folgten Rumänien und Bulgarien.

Das institutionelle Europa umfasst 2008 27 Staaten. Dabei fällt auf, dass heute praktisch alle katholisch oder protestantisch geprägten Länder Europas der Union angehören. Ausnahmen sind Kroatien, das sich wegen den Folgen der Jugoslawienkriege in einer Warteschlange befindet, sowie die Schweiz, Norwegen und Liechtenstein, die aus freien Stücken bloß assoziiert sind.

⁵³ Buza / Schreiber, Grundzüge der räumlichen Struktur (Anm. 52)

⁵⁴ Peter Jordan / Thede Kahl, Ethnische Struktur, in: Kahl / Metzeltin / Ungureanu (Hg.), Rumänien (Anm. 52) 63–87, hier 63.

⁵⁵ Pleșu, Der G'spritze und die Geopolitik (Anm. 49), 98.

⁵⁶ Siehe Mirela-Luminița Murgescu, Rumänische Historiographie und Geschichtsbilder, in: Kahl / Metzeltin / Ungureanu (Hg.), Rumänien (Anm. 52), 313–325.

Die Orthodoxie mit dem alten Mittelpunkt Moskau ist durch Griechenland (seit 1981), Zypern (2004) sowie Rumänien und Bulgarien (2007) vertreten. Wenn man davon ausgeht, dass die eurasiatische Weltmacht Russland, die bis Wladiwostok reicht, in absehbarer Zeit nicht Mitglied der Europäischen Union wird, wird sich die nächste große Erweiterungsdebatte um die in eine westliche und eine östliche Hälfte gesplante Ukraine drehen.

Muslimisch ist 2008 in der EU nur ein Teil Zyperns. Wie das orthodoxe Serbien befindet sich das multireligiöse und zum Teil muslimische Bosnien-Herzegowina im Warteraum. Diese nationalstaatliche Perspektive übersieht die Migration von Muslimen nach Europa. Schätzungsweise zählt die EU 13 Millionen Menschen muslimischer Abstammung.⁵⁷

Im Falle der Türkei, die mit der Gründung des heutigen Nationalstaates durch Atatürk im Jahre 1923 Anschluss an den Westen gewann und sich seit Ende der 1950er Jahre um Anschluss an die westeuropäischen Integration bemüht, treten im Nachgang zur Zuerkennung des Kandidatenstatus im Jahre 1999 Ressentiments und Ängste vor dem Islam auf. Obwohl die USA das strategisch wichtige NATO-Mitglied Türkei in seinen Bemühungen unterstützen, warf Präsident Bushs „Krieg gegen den Terrorismus“ die Türkei-Diskussion zurück, zumal der Staat seit 2002 von einer islamisch geprägten Regierung geführt wird. Ich vermute, dass während der Periode des Kalten Krieges die Integration der Türkei in das institutionelle Friedensprojekt Europa größere Chancen auf Erfolg gehabt hätte.

Der Terroranschlag von 9/11 in New York brachte eine Renaissance der Orientalismus-Debatte unter neuen Perspektiven. Europas Eliten argumentieren in ihren Vorbehalten gegen die Türkei hauptsächlich mit den säkularen Werten des Rechtsstaates und der Menschenrechte,⁵⁸ während die europäischen Volksmassen vielfältige Abwehrreflexe gegen den Islam und damit gegen eine islamische Türkei entwickeln. Das Paradoxon besteht darin, dass sich auch das stark säkularisierte Europa auf christliche Wurzeln bezieht und vorgibt, die christliche „Seele Europas“ zu verteidigen. Allerdings haben die gleichen Europäer keine emotionalen Probleme, die gleichen Türken in Bereiche der Gesellschaft vorbehaltlos zu integrieren. 2003 gewann die Türkin Sertab Erener den Eurovision Song Contest. Ferner ist die Türkei, wie übrigens auch die Ukraine, Israel und andere Länder, Mitglied der „Union of European Football Associations“ (UEFA) und brachte es an der Euro 2008 in den Halbfinal. Die zweite Halbfinalpartie wurde zwischen Spanien und Russland ausgetragen.

⁵⁷ Auf Grund erheblicher Unterschiede bei der Erfassung in den verschiedenen Mitgliedstaaten sind keine zuverlässigen Angaben zur Zahl der Muslime in der EU möglich. Siehe dazu: *Agentur der Europäischen Union für Grundrechte*, Muslime in der Europäischen Union. Diskriminierung und Islamophobie, Wien 2006, 28–35, abrufbar unter: http://fra.europa.eu/fra/material/pub/muslim/Manifestations_DE.pdf (11.07.2008).

⁵⁸ Siehe zu dieser Diskussion unter vielen anderen die Beiträge in: Michalski (Hg.), Woran glaubt Europa? (Anm. 11).

Ein Finalspiel Russland gegen die Türkei – und damit ein Europameisterschaftsfinale ohne EU-Beteiligung – lag durchaus im Bereich des Möglichen.

9. EU ist nicht gleich Europa

Zuweilen gewinnt man den Eindruck, dass im Westen das Negativbild vom Islamismus den Kommunismus als Feindbild abgelöst hat. Dabei unterscheiden sich die Osteuropäer in dieser Hinsicht überhaupt nicht von den Westeuropäern, im Gegenteil. In Osteuropa steigen alte Dämonen der Vergangenheit wieder auf, die Angst vor den Türken unter neuen Vorzeichen. Wie ein roter Faden zieht sich durch die Geschichte dieser Länder an der Südostgrenze Europas die alte „orientalische Frage“ durch deren kollektive Gedächtnisse. „Die Türken kommen“, oder noch früher „die Tartaren kommen“, waren kollektive Schreckrufe, die in Gesprächen mit den Menschen aus diesen Ländern immer wieder präsent sind. Äußere Zeichen dieser jahrhundertlangen Angst sind etwa die Festungs- und Burgenkirchen in Rumänien, die als Schutzsymbole des Christentums vor dem Islam und anderen nichtchristlichen „Barbaren“ aus dem Osten in der Landschaft stehen.

Eine zweite Bemerkung ist hier anzubringen. In seinem umstrittenen Buch *The Clash of Civilizations* weist Samuel P. Huntington auf den religiösen Untergrund der zivilisatorischen Konflikte hin.⁵⁹ In der Tat staunt der westeuropäische Reisende durch den früheren Ostblock immer wieder ob der Relevanz der Religion, die trotz des von Staat und Partei verordneten Atheismus kommunistischer Lesart gerade in Polen und im Südosten Europas in frappierender Weise überlebt hat. Dass sich zahlreiche Menschen mitten in der Millionenstadt Bukarest beim Vorbeigehen an einer orthodoxen Kirche spontan bekreuzigen, verwunderte den Westeuropäer, denn dieses volksreligiöse Zeichen weist auf eine tiefe emotionale Verwurzelung der Religiosität hin.

In ihren Ursprüngen waren die ersten Institutionen der westeuropäischen Integration in den 1950er Jahren das Werk von Christlichdemokraten, die nach drei mörderischen Kriegen (1871, 1914–1918, 1939–1945) eine Versöhnung von Frankreich und Deutschland auf der Grundlage christlich-demokratischer Grundsätze anstrebten. Nicht zu Unrecht brachten damals weltanschauliche Parteigegner in Westeuropa das spöttische Wort vom „Europe vaticane“ in Umlauf.⁶⁰

⁵⁹ Huntington, *The Clash of Civilizations* (Anm. 2).

⁶⁰ Philippe Chenaux, *Une Europe vaticane? Entre le Plan Marshall et les Traités de Rome*, Bruxelles 1990. Siehe auch: ders., *De la chrétienté à l'Europe. Les catholiques et l'idée européenne au XX^e siècle*, Tours 2007.

Den Gründervätern der Europäischen Union Adenauer, Schumann, De Gasperi wäre es nie in den Sinn gekommen, bei einer Verfassungsdiskussion jeglichen Hinweis auf das christliche Europa zu verdrängen oder gar zu leugnen. Vor diesem historischen Hintergrund irritieren die Diskussionen über die Präambel im Europäischen Vertrag um die Jahrhundertwende von 2000. Die europäischen Intellektuellen und Politiker sind in der Religionsfrage tief gespalten. Der polnische Historiker und frühere Außenminister Bronislaw Geremek hat darauf in einem Artikel hingewiesen und gleichzeitig festgehalten, dass die Europäische Union nicht dafür zurückschrecken solle, „sich sowohl auf die Gemeinschaft der mittelalterlichen Christenheit als auch auf die Vernunftgemeinschaft der Moderne zu beziehen, da sie auf diese Weise das widersprüchliche Wesen des europäischen Geistes bekräftigen“ könne.⁶¹

Im europäischen Diskurs über die inneren und äußeren Grenzen Europas existieren fundamentale Differenzen. Die Europäer sind tief gespalten. Während sich die einen auf die säkularen Werte der Aufklärung und des Liberalismus, der Demokratie und der Menschenrechte als Grundlage für die europäische Identität berufen, weisen die andern auf das gemeinsame Erbe des Christentums und seiner Kultur hin. Die Frage lautet: Kann nur eine säkularistische Interpretation der europäischen Identität Frieden und Religionsfreiheit gewährleisten oder ist nicht eine selbstverständliche Bezugnahme auf das christliche Erbe im Einklang mit der Toleranz der Aufklärung eine realistische Alternative? Muss Religion aus dem öffentlichen Raum eliminiert werden, um den inneren Frieden und die Freiheit zu gewährleisten?⁶² Es gehört zur Eigenart Europas, unterschiedliche Ausprägungen des Religiösen auf seinem Territorium zu akzeptieren und damit auch vielfältige Formen des Verhältnisses von Kirche und Staat, sofern Religionsfreiheit und gegenseitige Toleranz als Grundlage des Zusammenlebens akzeptiert werden. Das bedeutet aber auch, dass der Säkularismus nicht zu einer Pseudoreligion erklärt wird. So paradox es tönt: Die Europäische Union braucht, wie der Religionssoziologe José Casanova schreibt, nicht nur eine postchristliche, sondern auch eine postsäkulare Ausgestaltung.⁶³

Und schließlich eine dritte Bemerkung: Der Gedanke eines vereinigten Europas verbreitete sich erst nach den beiden Weltkriegskatastrophen, die Europa in ein Trümmerfeld verwandelt hatten.⁶⁴ Vorher dachten die Europäer weitge-

⁶¹ Bronislaw Geremek, Welche Werte für das neue Europa?, in: *Transit. Europäische Revue* 26 (2003/2004), 7–15, hier 11–12.

⁶² Ich folge hier der Argumentation von: Casanova, *Der Ort der Religion* (Anm. 11). Siehe auch: Jürgen Habermas / Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, mit einem Vorwort hg. von Florian Schuller, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2005.

⁶³ Casanova, *Der Ort der Religion* (Anm. 11), in Anlehnung an: Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a. M. 2001. Siehe auch: Walter Schweidler (Hg.), *Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, Freiburg i. Br. 2007.

⁶⁴ Siehe dazu etwa: Tony Judt, *Postwar. A History of Europe Since 1945*, New York 2005.

hend in nationalen Kategorien, „europäisch“ war damals ein Synonym für kosmopolitisch.⁶⁵ Um neue mörderische Kriege zu verhindern, versuchten die Väter der (west)europäischen Integrationsbewegung, die Logik des nach innen homogenisierenden und nach außen expandierenden Nationalismus zu überwinden und die beiden so genannten Erbfeinde Deutschland und Frankreich in gemeinschaftliche Institutionen einzubinden. Da sich im Osten Europas mit der Sowjetunion eine neue Hegemonialmacht etablierte, verstanden die Westeuropäer ihre Einigungswerke auch als Verteidigung gegen den Weltkommunismus.

Mit dem Zusammenbruch des sowjetischen Imperiums 1989/90 veränderte sich die Ausgangslage vollständig. Das institutionelle Europa wuchs nun auch nach Ost- und Südosteuropa. Allerdings wäre es ein Fehler, Europa mit der Europäischen Union gleichzusetzen, zumal fundamentale Fragen des institutionellen Europa nicht gelöst sind. Wie schon oft festgestellt worden ist, krankt die Europäische Union daran, dass die Wirtschaft transnational oder global, die Brüsseler Demokratie supranational und die Politik und die Öffentlichkeit weiterhin nationalstaatlich funktionieren. Zu den Trugschlüssen mancher Europäer gehört die Annahme, dass Technik, Kommunikation und Wirtschaft den politischen und mentalen Integrationsprozess automatisch vorantreiben. Die Wirklichkeit zeigt, dass fortschreitende Nivellierung gegenläufige Strömungen auslöst, die gerade im politischen Bereich den Rückbezug auf scheinbar natürliche Gemeinschaften wie den Nationalstaat fördern. Was Europa fehlt, ist eine politische Öffentlichkeit, die auf einem gesamteuropäischen Diskurs aufbaut.⁶⁶ Die öffentliche Meinung folgt in Europa immer noch nationalstaatlichen Gesetzen, was sich verheerend erweist, wenn gesamteuropäische Fragen über die Identität und die Wertegemeinschaft des Kontinents zur Debatte stehen. Der frühere österreichische Vizekanzler Erhard Busek widmet dem Thema, wie Europa die Kluft zwischen seinen Institutionen und Bürgern überbrückt werden könnte, ein Buch mit dem programmatischen Titel *Eine Seele für Europa*.⁶⁷ In der Tat: ein ambitiöses Projekt, das eine gesamteuropäische Debatte über die europäische Identität erfordert.

Zusammenfassung: In geographischer Hinsicht besitzt Europa keine klaren Grenzen. Als eigenständige Größe besteht der Kontinent hauptsächlich wegen seiner historischen Rolle in der westlich geprägten Universalgeschichte. Im Verlaufe der Jahrhunderte bestimmten Politiker, Intellektuelle und Kirchenmänner darüber, was Europa sein soll, wobei nicht nur politische, sondern auch religiöse und kulturelle Kriterien herangezogen wurden. Neudefinitionen unterworfen blieben auch Binnengren-

⁶⁵ So etwa: *Lukacs*, Die Geschichte geht weiter (Anm. 20), 214.

⁶⁶ Siehe dazu neuerdings: *Jürgen Habermas*, Ach, Europa. Kleine politische Schriften XI, Frankfurt a. M. 2008. In meinem Buch „Das Fanal von Sarajevo“ (1996) habe ich in Übereinstimmung mit vielen andern ebenfalls auf dieses Defizit hingewiesen. Siehe: *Altermatt*, Das Fanal von Sarajevo (Anm. 1), 179–233.

⁶⁷ *Busek*, Eine Seele für Europa (Anm. 33).

zen, wie sich anhand der exemplarischen Debatten zu Konzepten wie „Osteuropa“, „Mitteleuropa“ oder „Balkan“ zeigen lässt. Die Frage nach den Grenzen Europas und den Kriterien für deren Bestimmung ist nicht zuletzt eine Herausforderung für die Europäische Union.

Summary: With regard to its geography, Europe does not have clear borders. The continent belongs to Western-oriented world history as an independent entity primarily because of its historical role. In the course of centuries politicians, intellectuals and churchmen ordained what Europe should be and not only brought political criteria into play here, but also religious and cultural criteria. Internal borders also remained subject to new definitions as can be seen, for example, on the basis of the debates concerning concepts such as „Eastern Europe“, „Central Europe“, or „the Balkans“. The question about the borders of Europe and the criteria for their determination is not least of all a challenge for the European Union.

Europäische Union inklusive Türkei

Eine Antwort auf offene Fragen moderner Geschichte?

von Hans-Lukas Kieser

Mein Essay durchkreuzt eine religiöse oder kulturalistische Grenzbestimmung Europas. Es plädiert für eine primär säkulare, auf die moderne Geschichte fokussierte Orientierung. Es vertritt die These, dass das europäische Einigungsprojekt eine Antwort auf die mit Europas „Urkatastrophe“ von 1914 beginnende Epoche der Weltkriege darstellt; dass diese Urkatastrophe, die vom post-osmanischen Balkan ausging, nicht ohne Einbezug der osmanischen Welt verstanden werden kann; und dass die konstruktive Antwort auf Europas Absturz, und damit das Projekt selbst, den – anspruchsvollen – Einbezug der Türkei nahe legt.¹ Kurzum, dass nicht Religion beziehungsweise religiöse Tradition und Kultur die Grenzen Europas bestimmen sollen, sondern dass säkulare Referenzen und Errungenschaften auszuschöpfen seien.

Das Essay beharrt auf dem besonderen Faktum, dass der zentrale Zivilisationsbruch mitten im „allgemeinen europäischen Krieg“ 1914–18 – die Vernichtung der osmanischen, vor allem armenischen Christen Kleinasiens – bis heute noch keine gültige politische Antwort gezeitigt hat, weder im Europa der einstigen Großmächte noch, und vor allem, in der Türkei. Die 1923 auf ethno-religiöser Basis gegründete, zivilisatorisch nach Europa ausgerichtete Türkei wurde von der inneren Neugestaltung Europas nach 1945 kaum erfasst. Eine EU-Integration der Türkei würde die spezifisch europäische Antwort in den Südosten – wo der Absturz von 1914 veranlasst wurde – erweitern und damit dem europäischen Projekt die nötige Tiefenschärfe verleihen. Allerdings bedingt dies auch einen historischen Erweiterungsprozess: die Grenzen einer bisher allzuoft als „allgemein“ vermeinten europäischen Geschichte müssten ehrlicherweise etwas umgesteckt werden.

Zur Erinnerung: Die so genannte „Orientfrage“ oder *Question d'Orient* fragte nach der Zukunft der seit Ende 18. Jahrhunderts prekär gewordenen osmanischen, nahöstlichen Welt. Sie beschäftigte permanent die europäische Diplomatie und verschwand in der Sache auch nicht nach dem Untergang der

¹ Elemente zu diesem Essay finden sich in folgenden Artikeln von mir: Geschichtliche Verantwortung und Rechtskultur statt Kulturpathos. Zum Historikerstreit über die Türkei und die Grenzen Europas, in: *Orient* 44/1 (2003) 63–73; Dünya Savaşı'nın Ölülerini Gömme Zamanı: Geç Osmanlı'nın Kardeş Katli, in: *Birikim Dergisi* Nr. 193–194 (Istanbul: İletisim, Mai/Juni 2005), 117–121, und EU mit Türkei: eine späte Antwort auf Europas „Orientfrage“ und „Urkatastrophe“, in: *Apostolos Katsikaris* (Hg.), *Türkei Europa*, Essen 2006, 10–23.

osmanischen Ordnung im Ersten Weltkrieg. Sie nahm im Gegenteil ab Mitte des 20. Jahrhunderts nicht weniger relevante postosmanische regionale Begriffsprägungen an. Sie lastet heute, im Gegensatz zum 19. und frühen 20. Jahrhundert, vor allem auf der US-amerikanischen Diplomatie. Das Maximum, was europäisch-türkische Kooperation vernünftigerweise leisten kann, ist eine Teilantwort auf die Orientfrage/Nahostfrage. Zur Diskussion steht aus guten Gründen eine Antwort, die pragmatisch auf Kleinasien begrenzt bleibt. Kleinasien hat der Kemalismus in der Zwischenkriegszeit als türkischen Nationalstaat auf Gedeih und Verderben mit europäischer Zivilisation verbunden, wobei er an osmanische Reformbemühungen des 19. Jahrhunderts anknüpfte.

Für die Diskussion des Einbezugs der Türkei in die Europäische Union sind daher moderne säkulare Referenzen das Naheliegendste: die Kopenhagener Kriterien, die Erfahrungen mit Rechtstransfer sowie – als besonders anspruchsvoller Punkt – die nach 1945 erarbeitete Sensibilität im Umgang mit Traumata der modernen Geschichte.

1. Beziehung und Selbstverständnis neu gestalten

Die anstehende EU-Integration der Türkei gestaltet eine Interaktion neu, die seit zwei Jahrhunderten europäisches Kerngeschäft ist. In globalhistorischer Perspektive gehört die Türkei zum modernen Europa – die Abgründe des 20. Jahrhunderts eingeschlossen, die den treibenden Hintergrund des europäischen Einigungsprojektes bilden. Stärker als die jüngst aufgenommenen post-kommunistischen Länder trägt die Türkei die Spuren der Zwischenkriegszeit, ihrer Konzepte und damals liegen gelassener Probleme. Das berührt Europa zuweilen peinlich, denn es stößt auf „fremde“ Geschichte, die viel mit ihm selbst zu tun hat.

Noch weiter zurück: Als Nachfolger von Byzanz hatte das Osmanische Reich an der Schwelle zur Neuzeit die Ambition, Abend- und Morgenland zu vereinen. Eines der Symbole dafür war der „Goldene Apfel“, der sich sowohl als machtpolitische als auch kulturelle Grenzüberschreitung deuten lässt.² Es blieb damals bei der expansiven imperialen Illusion Sultan Mehmeds des Eroberers, die gewissermaßen eine erobernde Hassliebe zu Europa war. Das Osmanische Reich wurde im 19. Jahrhundert schließlich ein krisenhafter Teil des oft kakophonischen europäischen Konzertes. Bis 1913 verlor es die „europäische Türkei“, das heißt den Balkan, der seit dem 14. Jahrhundert sein Herz-

² Vgl. meinen Aufsatz *Djihad, Weltordnung, „Goldener Apfel“*. Die osmanische Reichsideologie im Kontext west-östlicher Geschichte, in: *Richard Faber* (Hg.), *Imperialismus in Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 2004, 183–203.

stück gewesen war. Präzise dort entzündete sich 1914 der „große europäische Krieg“. Die jungtürkischen Führer schlossen sich diesem als einem Mittel zur Lösung innerer Probleme und aus pantürkischem Expansionsdrang an, während ihre deutschen Bündnispartner ein mit Istanbul verbundenes, germanisch dominiertes „größeres Mitteleuropa“ (Ernst Jäckh) anstrebten.³ Es waren gemeinsame, gewaltige, zum Teil ganz inkompatible Illusionen.

1918 war es aus mit diesen Illusionen, und die nationalistische Türkei wurde ihrerseits den deutschen Revisionisten zum Vorbild: Ein Nationalstaat Türkei entstand, der 1923 den Siegermächten des Weltkriegs an der Konferenz von Lausanne die Stirn bot und damit den Vertrag von Paris-Sèvres revidierte. In einer Kulturrevolution namens Kemalismus setzte dieser Staat diktatorisch eine beispiellose zivilisatorische Europäisierung durch. Nachhaltige Errungenschaften in Bereichen wie Infrastruktur, Recht und Gleichstellung der Geschlechter standen – wie zum Teil anderswo im zeitgenössischen Europa – gravierenden völkisch nationalistischen Irrwegen und unüberwundenen gesellschaftlichen Klüften gegenüber.

Kemal Atatürk suchte die Nation mit einem radikalen Glauben ans Türkentum zu einen und ihr das islamische Erbe auszutreiben. Doch blieben Türkismus und Islamismus zwei letztlich verwandte, im selben Milieu einer – ideologisch oft gar hässlichen – *Belle Epoque* geborene Geister.⁴ Populistisch beschwor ein staatszentrierter türkischer Nationalismus beide Geister je nach Bedarf herauf. Demokratischen Kräften in der Republik Türkei gelang es auch nach Einführung des Mehrparteiensystems, nach 1945, nicht, die Tradition des „tiefen Staates“ (derin devlet) zu überwinden. Im Staatsapparat eingenistete, sich auf Teile der Armee und Bürokratie stützende Kreise setzten ihre Interessen und ihre politischen Vorstellungen auf antidemokratischem Wege durch, wobei sie, im Namen des Vaterlandes, auch vor systematischer Einschüchterung und politischen Morden nicht zurückschreckten.

Im Gegensatz zu den europäischen Staaten, die mit transatlantischer Hilfe ein neues Kapitel aufschlugen, konnte trotz des Wechsels zum Mehrparteiensystem und der Westausrichtung nach dem Zweiten Weltkrieg von einem selbstkritischen Neuanfang keine Rede sein, weder 1945 noch 1923. Die politische Klasse in der Türkei blieb erstaunlich konstant, seit die Jungtürken, die direkten Vorgänger der Kemalisten, 1913 ein Einparteienregime etabliert und in Kleinasien eine scharfe Türkisierungspolitik begonnen hatten. Der Erste Weltkrieg bot diesen Akteuren die Gelegenheit, die gut drei Millionen christli-

³ Vgl. Ernst Jäckh, Das größere Mitteleuropa: Ein Werkbund-Vortrag, Weimar 1916.

⁴ Eingehender über die parallele Genese von Panislamismus und Pantürkismus: Elçin Kürsat-Ahlers, Der Verwestlichungsprozess des Osmanischen Reiches im 18. und 19. Jahrhundert: zur Komplementarität von Staatenbildungs- und Intellektualisierungsprozessen, Frankfurt a. M. 2003, Bd. 2, 490–535.

cher Staatsbürger, die sie als nicht assimilierbar betrachteten, zu vertreiben oder – die Armenier – systematisch in den Tod zu führen.

Die Türkische Geschichtsthese der Zwischenkriegszeit behauptete das Türkentum als Wiege menschheitlicher, auch europäischer, Zivilisation und Anatolien als seit jeher türkisch besiedeltes Territorium. Zwillingspartner dieses prähistorischen Dogmas war eine kanonisierte Nahgeschichte, die wiederum das Türkentum – die militärische und politische Leistung „der Türken“ – verherrlichte. Diese Geschichtsanstrengungen geben intimen Einblick in das Denken und Selbstverständnis, die Sehnsüchte und Ängste, Verdrängungen und Komplexe der damaligen Protagonisten. Deren Erfahrung ist – wie jedes authentische Zeitzeugnis – ernst zu nehmen. Aber sie taugt heute nicht als autoritative Orientierung.

Das Selbstverständnis jener Protagonisten taugt insbesondere deshalb nicht, weil es auf der verinnerlichten Erfahrung tief beschädigter menschlicher Beziehungen aufbaute. Das Trauma in der Beziehung mit den andersgläubigen Mitbürgern im Mutterland Anatolien wurde von einer kanonisierten heroischen Nahgeschichte und einer kuriosen prähistorischen These überdeckt. Die Türkische Geschichtsthese war ein spekulativer, mannigfach verzerrter anthropologischer Versuch, sich unbedingt – rassisch und kulturell – Europa zuzuordnen, das heißt jener abendländischen Kultur, deren eifrigste Schüler vor Ort, die osmanischen Christen, der Staat wenige Jahre zuvor erbarmungslos eliminiert oder vertrieben hatte. In Sachen Bildung, Gesundheit, Gewerbe und Selbstorganisation den lokalen Muslimen weit voraus, stellten die Armenier für die politischen Ambitionen einer Elite, die nach dem traumatischen Verlust des Balkans ungeteilte türkisch-muslimische Herrschaft über Anatolien beanspruchte, eine Bedrohung dar. Imperialistisches Säbelrassen aus Europa und eine nationalistisch aufgeheizte Atmosphäre vor Ort trugen zum tragischen Scheitern dieser jahrhundertealten anatolischen Beziehungen bei.

2. Abschied vom Nationalismus

Weder Europa noch der Türkei gelang es nach 1918, die Wunden des Ersten Weltkriegs ausheilen zu lassen. Vor allem Deutschland kam nicht dazu, und dies nicht ohne die Mitverantwortung kurzsichtiger Siegermächte an den Verhandlungen in Paris 1919/20. Gravierende Konsequenzen resultierten daraus. Deutschland war nicht nur ein zweites Mal bereit, Millionen seiner Söhne den Schlachtfeldern eines zweiten Weltkriegs,⁵ sondern auch, da es sich radikalisiert hatte, ganze Kollektive der Vernichtung zuzuführen, so die eigenen Geis-

⁵ Vgl. *George F. Kennan*, *The decline of Bismarck's European order: Franco-Russian relations, 1875–1890*, Princeton (N.J.) 1979, 3.

teskranken und danach, mit besonders systematischem Hass, die Juden. Wie Enver Pascha 1914 einer pantürkischen Reichsillusion, begann Hitler 1939 einer pangermanischen Ordnung des Ostens und der „Heimholung völkischer Geschwister ins Reich“ nachzujagen. Beide taten dies mit jämmerlichem Erfolg, aber schrecklichen Auswirkungen für die Untertanen der frustrierten Eroberer.

„Wir können mit unseren inneren Feinden fertig werden. Sie in Deutschland können das nicht. Darin sind wir stärker als Sie“, hatte Enver Pascha, der osmanische Kriegsminister, am 10. August 1915 einen deutschen Gesprächspartner mit Hinblick auf die Armenier wissen lassen.⁶ 26 Jahre später war auch Deutschland bereit, „innere Feinde“ als „Fremdkörper“ kollektiv zu vernichten, und ging in diesem bösen Tun weit über den einstigen Bündnispartner hinaus. Eine Analyse wichtiger Akteure – darunter Scheubner-Richters, des Erzurumer Konsuls und frühen Parteifreundes Hitlers – belegt, dass die Duldung der Verbrechen des Bundesgenossen im Ersten Weltkrieg tiefen Schaden im politischen Bewusstsein Deutschlands angerichtet hatte. Sie bildete eine von mehreren wichtigen Wurzeln für das, was später geschehen konnte.⁷

Dieses Deutschland nahm 1945 ein Ende mit Schrecken. Engagierter amerikanischer Wiederaufbau und entschlossene *reeducation* – durchaus im wohl verstandenen Eigeninteresse – legten den Grund für einen Staat, der zwar noch viele Mängel aufwies, aber von demokratischer Substanz war und trotz Widerständen seine Geschichte in vielen Schritten aufzuarbeiten begann. Deutschland wurde dazu befähigt, zusammen mit Frankreich zum Motor eines innovativen Projekts zu werden, das seine politische Bedeutung vorerst noch hinter pragmatischer wirtschaftlicher Beziehungsarbeit verbarg. Die deutsche und europäische Agenda wurde in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch das Projekt einer demokratischen, föderalistischen Einigung Europas bestimmt, das von politischen Denkern zwar schon Jahrzehnte zuvor angedacht worden, jedoch im Strudel imperialistischen und völkischen Wahns untergegangen war. Daher blieb es mit der „deutschen Frage“ kein Schrecken ohne Ende.

Drei Großreiche waren im Ersten Weltkrieg untergegangen und neue ethnonationale Staaten danach entstanden. Aber über den Mächten des einstigen (undemokratischen) „europäischen Konzerts“ des 19. Jahrhunderts, dessen Mitglied auch die osmanische Türkei gewesen war, hatte trotz Völkerbund kein tragfähiges, supranationales Dach gebaut werden können. Erst nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs gelang dies. Es gibt gute Gründe, dass die Türkei dabei lange außen vor blieb, obwohl sie seit 1952 den Südostpfeiler der

⁶ Johannes Lepsius, Der Todesgang des Armenischen Volkes. Bericht über das Schicksal des Armenischen Völkes in der Türkei während des Weltkrieges, Potsdam 1930 (1. Aufl. 1916), XVI.

⁷ Vgl. meinen Aufsatz *Deplorable, unavoidable, functional, salutary: Some remarks on the acceptance of mass violence by Turkish and German élites in the context of the Armenian genocide*, in: *Bridges* 12 (2005) 189–227.

NATO bildet und 1963 einen Assoziierungsvertrag mit der damaligen EWG abschloss.⁸ Denn anders als die europäischen Akteure nach 1945 hatte sie in Sachen Menschen- und Minderheitenrechte eben nie den selbstkritischen Bruch mit der Epoche zuvor vollzogen. Seit den 1920er Jahren besaß die Türkei im Gegenteil eine nationale „Säkularreligion“ namens Kemalismus, die das Türkentum verherrlichte und Kritik daran zur Staatsbeleidigung stempelte. Als strategischer Partner des Westens genoss die politische Elite im Kalten Krieg großzügige auswärtige Finanzhilfe, ohne das marode wirtschaftliche und politische System reformieren und das Selbstbild in Frage stellen zu müssen.

Zwar waren schon die Kemalisten vom Wunsch beseelt gewesen, in Sachen Zivilisation vollwertige Europäer zu sein. So hoben sie mit der Einführung des schweizerischen Zivilgesetzbuches die Scharia, einen einstigen Pfeiler des osmanischen Systems, vollends auf, was einen *acquis européen avant la lettre* darstellt. Auch interpretierten sie das einst imperialistische Motiv des Goldenen Apfels um in eine Offensive zu Aneignung europäischer Bildung. Dennoch scheint es noch der schmerzlichen Erfahrungen von Bürgerkrieg, Militärdiktatur und Hyperinflation im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts bedurft zu haben, bis sich Ende der 1990er Jahre der feste Willen zu umfassenden inneren Reformen nach EU-Richtlinien herausbildete.

Neue Zukunftsperspektiven zusammen mit einem unausweichlichen Druck von Außen, mit Synergien im Innern und mit dem Erschrecken über die eigene Vergangenheit eröffneten im zerstörten Europa nach 1945 die Möglichkeit zu neuen, nämlich post-imperialistischen und (tendenziell) post-nationalistischen Wahrnehmungen. Damit einher ging – tendenziell, und im Einzelnen sukzessive zu erarbeiten – die fürs Menschsein und die Begründung von Demokratie und Menschenrechten zentrale Bereitschaft, auch andere Geschichtsperspektiven, so die Perspektive von Opfern der eigenen Nationalgeschichte, wahrzunehmen. Es ging und geht dabei um nichts Anderes als den Einbezug der Grundregel jeglicher Ethik: Tue nichts, was du nicht wünschst, dass es dir andere tun. Dieser Regel im Widerspruch zu den Rezepten des banalen Egoismus, Nationalismus und Sozialdarwinismus ihren imperativen Platz einzuräumen, ist ein schmerzlicher, nie abgeschlossener Prozess. Aber der Einbezug der Goldenen Regel, und sei es leider auch erst retrospektiv, ist der gute, unabdingbare Preis für einen Rechtsstaat mit einer politischen Kultur, die diesen Namen verdient.

Der signifikanteste Prüfstein für den offensichtlich schwierigen Abschied von dieser Art Nationalismus in der Türkei sind die armenischen Christen, das heißt ein neuer, innovativer Umgang mit ihnen und ethnoreligiösem Anderssein in Geschichte und Gegenwart Anatoliens. Wie soll eine Gesellschaft

⁸ Vgl. Eugen Krieger, Die Europakandidatur der Türkei: der Entscheidungsprozess der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft während der Assoziierungsverhandlungen mit der Türkei 1959–1963, Zürich 2006.

Mordreflexe bannen, wenn sie dies in ihrem kollektiven Gedächtnis noch nicht hat tun können? Wenn sie sich der Verantwortung entzieht, ja jenen Massenmord als notwendig und somit wiederholbar statuiert? Einen funktionsfähigen, kreditwürdigen Rechtsstaat gibt es in der Tat nicht ohne den Preis akribischer kritischer Geschichtsaufarbeitung, Gewissensforschung, Klärung gemeinsamer Werte und den Sturz von Heroen und Götzen. Türkische Intellektuelle monieren zu Recht, dass die politische Kultur in ihrem Lande bis heute den Unterschied zwischen *katilseverlik* und *vatanseverlik*, zwischen Mörderliebe und Heimatliebe, ungenügend herausgearbeitet hat.⁹

In der kemalistischen Türkei richteten sich Diskriminierung, Zwang und Gewalt im Sinne einer zentralisierten und homogenisierten „Türkei der Türken“ vor allem gegen Kurden. Die ethnonationalistisch bedingten Diskriminierungen wurden auch durch die Einführung des Mehrparteiensystems und das demokratische Experiment der 1950er Jahre nicht aufgehoben. Sie trugen im Gegenteil zur Links-rechts-Polarisierung der Gesellschaft in den sechziger Jahren und zur bürgerkriegsähnlichen „Höllenfahrt“ (Hamit Bozarslan)¹⁰ der 1970er Jahre bei, die im Militärputsch von 1980 endete. Es erstaunt nicht, dass sich in der Republik Türkei kein wirkliches *huzur* – Gefühl gemeinsamen Wohlergehens, Glücks und der Sicherheit – einstellen konnte. Das Regime der nationalen Sicherheit unter dem nationalen Sicherheitsrat agierte jenseits demokratischer Kontrollen und vermochte nicht, die Basis zu nachhaltigem wirtschaftlichem Aufschwung zu legen. Erst 1999 öffneten das Ende des Krieges gegen die kurdische PKK und die intensiviertere Interaktion mit der EU neue Horizonte, die der Republik Türkei Auswege aus dem Gefängnis des eigenen Nationalismus weisen. Bereits in den Jahren zuvor hat sich die Rechtsprechung des Europäischen Menschenrechtsgerichtshofes in Strassburg als effizientes Instrument erwiesen, um Schritt für Schritt eine neue Rechtskultur in der Türkei zu etablieren.

Der kleine Rest der Nichtmuslime blieb während des 20. Jahrhunderts Bürger zweiter Klasse: Grundsätzlich „anders“, da „unassimilierbar“, mundtot, was die eigene Vergangenheit betraf, und bis in die jüngste Zeit systematischer Enteignung ausgesetzt. Seit zwei Jahren sieht sich dieser Rest zudem zunehmend der Bedrohung durch einen zum Lynchen bereiten Neonationalismus ausgesetzt. Menschen, die radikalnationalistischen Protagonisten im Staat, beziehungsweise dem „tiefen Staat“, ein Dorn im Auge sind, werden durch Verhetzung in den Medien oder als „Verleumder des Türkentums“ vor Gerichten zu Verrätern gestempelt und mit dem Tode bedroht. Der Mord am Priester Andrea Santoro in Trabzon am 5. Februar 2006, der Mord am armenischen Journalisten Hrant Dink in Istanbul am 19. Januar 2007 und der sadistische Mord

⁹ Vgl. Mehmet Altan, „Katilseverler“, Internetzeitung www.gazetem.net vom 16. Januar 2006 (<http://www.gazetem.net/hanalizyazi.asp?yaziid=1222>), überprüft am 2.5.2007.

¹⁰ Hamit Bozarslan, *Histoire de la Turquie moderne*, Paris 2004, 62.

an drei Protestanten in Malatya am 18. April 2007 geschahen vor diesem Hintergrund. Nur im Bunde mit fordernd fördernden Kräften der EU wird es einer entschlossenen zivilen Regierung gelingen können, die Machenschaften des „tiefen Staates“, der seine Position zu perpetuieren sucht und daher die öffentliche Stimmung aufheizt, ein für allemal auszuschalten.

3. Prüfstein fürs europäische Projekt

Es gilt zu realisieren, mit welchen tief greifenden Herausforderungen aus globalgeschichtlicher Perspektive die Türkei seit über hundert Jahren konfrontiert ist. Stellen wir uns eine provokative Perspektive vor: Die EU-Mitglieder haben es in zwanzig Jahren mit einer Türkei zu tun, deren Rechtskultur sich mindestens so europäisch und deren Wirtschaft und Kulturleben sich noch dynamischer als bei ihnen selbst präsentierte. Wie gingen sie damit um?

Die türkische EU-Integration ist eine Prüfung auch für die EU: Versteht sie es konsequent zu fördern und dabei alle ihre Standards einzufordern? Vermag sie die entsprechende Verantwortung nach Innen und Außen wahrzunehmen? Oder tendiert sie in schwierigen Momenten dazu, sich und ihre Bürger in ein abendländisches Kulturpathos einzulullen? Der pragmatische Einbezug Kleinasien, woher viele Migranten der letzten vierzig Jahre stammen, erbringt den substantiellsten Teilbeitrag, den Europa leisten kann für Frieden im Nahen Osten und die friedliche Auseinandersetzung mit der islamischen Welt. Von der EU sind für den Weltfrieden keine Wunder zu erwarten, aber doch die Entschlossenheit, ihr eigenes Potential und den politischen Kredit, den sie in der Türkei weiterhin genießt, zu nutzen.

Europa wäre damit seiner eigenen Antwort auf die Urkatastrophe treu und würde diese schmerzlich gefundene Antwort historisch zutreffend – als späte friedliche Entgegnung auf gewaltsame Machtprojekte seit der frühen Neuzeit – auch auf Kleinasien anwenden. Zugleich gäbe Europa auf seine klassische „Orientalische Frage“, eine bestechende Teilantwort und vermöchte zugleich den Kemalismus – ein Relikt der europäischen und postosmanischen Zwischenkriegszeit – endlich in ein größeres Ganzes aufzuheben. Die ungute Vermischung des Einigungsprozesses mit Geostrategie hatte die Türkei schon früh (1959) zum potentiellen Kandidaten gemacht.¹¹ Sie hat zugleich auf Jahrzehnte beigetragen, ein krisenhaftes, undemokratisches System zu konservieren und Auseinandersetzungen mit schmerzlicher Vergangenheit aufzuschieben. Das hat sich nach dem Ende des Kalten Krieges geändert. Zudem gibt es, anders als noch vor fünfzig oder noch vor fünfzehn Jahren, sowohl ein Europa mit ge-

¹¹ Vgl. *Eugen Krieger*, Turkey's fragile EU perspectives since the 1960s, in: *Hans-Lukas Kieser*, Turkey beyond nationalism. Toward post-nationalist identities?, London 2006, 167–174.

meinsamen Kriterien als auch eine zunehmend zivil organisierte Gesellschaft in der Türkei. Kann europäische Politik es sich leisten, die tief greifend mit ihr vernetzte Türkei nicht mitten in einen Prozess herein zu nehmen, der die konstruktive Antwort auf gemeinsam zu verantwortende Irrwege und Katastrophen im Zeitalter der Weltkriege ist?

„Die hohen Kriegsziele schließen die Befreiung der Völker ein, die gegenwärtig der mörderischen Tyrannei der Türken unterworfen sind, und die Verdrängung des Osmanischen Reiches, das der westlichen Zivilisation so vollständig fremd ist, aus Europa“, hatte es im Januar 1917 von alliierter Seite geheißt.¹² Nach dieser Logik hätte Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg dezidiert aus Europa ausgestoßen werden müssen. Doch das Gegenteil war richtig. Gilt das in der Sache nicht auch für die Türkei, die ihr Geschick – im Unterschied zu den weiter südlich liegenden post-osmanischen Staaten – auf Gedeih und Verderben mit Europa verknüpft hat?

Zusammenfassung: Dieses Essay plädiert für eine säkulare, auf die moderne Geschichte fokussierte Orientierung und fasst das europäische Einigungsprojekt als eine Antwort auf Europas Epoche der Weltkriege auf, die vom (post)osmanischen Balkan ausging. Da die jungtürkische und die kemalistische Türkei ihr Geschick auf Verderben und Gedeih mit Europa verknüpft hatten, hält es den Einbezug der Türkei in die konstruktive Antwort auf Europas Absturz für naheliegend und dringlich. Der entschlossen fordernd-fördernde Einbezug Kleinasiens, woher viele Migranten der letzten vierzig Jahre stammen, wäre der substantiellste Teilbeitrag, den Europa für Frieden im Nahen Osten und die friedliche Auseinandersetzung mit der islamischen Welt leisten kann. Die Richtschnur dafür, so argumentiert dieses Essay, bilden die Kopenhagener Kriterien, die Erfahrungen mit Rechtstransfer sowie die nach 1945 erarbeitete Sensibilität im Umgang mit geschichtlichen Traumata.

Summary: This essay advocates a secular orientation focused on modern history and understands the European unification project as a response to Europe's epoch of world wars which stemmed from the (post-)Ottoman Balkans. Since the Young-Turkish Turkey and the Kemalist Turkey had both linked their fate to Europe, for better or for worse, the article regards the inclusion of Turkey in the constructive response to Europe's collapse as obvious and urgent. The inclusion of Asia Minor, from which many of the migrants of the last forty years have come, in a resolutely demanding, supportive way would be the most substantial partial contribution which Europe can make for peace in the Middle East and for the peaceful debate with the Islamic world. This essay argues that the Copenhagen criteria, the experiences with legal transfer, as well as the sensitivity in dealing with historic traumas attained after 1945 comprise the guiding principle for this.

¹² Zitiert nach *Taner Akçam*, Armenien und der Völkermord. Die Istanbuler Prozesse und die türkische Nationalbewegung, Hamburg 2004, 78.

Europa und die Türkei: Politisches Kalkül und strategische Weitsicht

Gedanken zur sicherheitspolitischen Dimension eines EU-Beitritts

von Markus Spillmann

Bei der kontrovers geführten Diskussion über die Fähigkeit der Türkei zum Beitritt in die Europäische Union und deren Wille zur Aufnahme der Türkei in den Kreis der Vollmitglieder sind vor allem geographische, kulturell-religiöse, demokratiepolitische und wirtschaftliche Argumente zu hören, die in ihrer Mehrzahl den Zweifel nähren, dass die Türkei wirklich zu Europa gehört. Weniger stark gewichtet wird derzeit die sicherheitspolitische Dimension – und gänzlich vermisst werden darf so etwas wie eine strategische Weitsicht der Europäer zur Stellung der Türkei am südöstlichen Rand des Unionsgebietes.

Unabhängig von der innenpolitischen Entwicklung in der Türkei – vorausgesetzt, es kommt nicht zu einer den grundlegenden demokratischen Prinzipien der Union widersprechenden Umwälzung – wird nämlich jede Regierung in Ankara ihre Außen- und Sicherheitspolitik fast zwangsläufig nach dem Grad der Integration des Landes in Europa ausrichten müssen. Gleiches gilt umgekehrt auch für die Union: Auch sie wird in Zukunft stärker denn je ihre Gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik in der Region auf das Verhalten der Türkei abstimmen müssen, trotz oder gerade wegen der langjährigen Nato-Mitgliedschaft der Türkei. Dies nicht zuletzt wegen der latent weiterschwellenden europäischen Ambitionen, sich sicherheitspolitisch von den USA zu emanzipieren.

1. Ambivalenz Europas

Ungeachtet dieser grundsätzlichen gegenseitigen Abhängigkeit zeigt Europa im Umgang mit der Türkei seit jeher eine gewisse Doppelgesichtigkeit. So hat man – durchaus zu Recht – jahrelang den dem kemalistischen Erbe verpflichteten türkischen Machtapparat dafür gescholten, Minderheitenrechte und religiöse Freiheiten im wahrsten Sinn des Wortes mit Stiefeln zu treten. Seit die moderat islamistische Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung von Ministerpräsident Recep Tayyip Erdogan 2002 die Regierungsgewalt übernommen hat, sind von dieser mit Blick auf eine EU-Integration mehr Reformen im Land eingeleitet und umgesetzt worden als in allen Regierungen der vierzig Jahre

zuvor, also seit der Unterzeichnung des Freihandelsabkommens mit der damaligen Europäischen Gemeinschaft von 1963. Während die Europäische Kommission diese bemerkenswerte Entwicklung durchaus würdigt, zeigen sich Staats- und Regierungschefs führender europäischer Nationen unbeeindruckt bzw. relativieren diese Leistung als letztlich ungenügend. In der Tat entsprechen viele der Reformen noch nicht europäischen Standards. Auch kommt es immer wieder zu Rückschlägen in diesem Prozess, etwa beim Schutz religiöser und ethnischer Minderheiten, der Aufarbeitung der eigenen Geschichte oder der Achtung der Medienfreiheit. Die im Sommer 2007 durch Straßenproteste stark unter Druck geratene Regierung Erdogan war trotz anderslautender Rhetorik ebenfalls nicht gefeit davon, bei der Sicherung der eigenen Macht den Verlockungen des Populismus und des Re-Nationalismus zu erliegen. Besonders stoßend ist, dass auch sie es nicht gewagt hat, in ihrer Amtszeit einen entschiedenen Vorstoß zur Abschaffung des berüchtigten Paragraphen 301 des Strafgesetzbuches zu ergreifen.

Vielleicht beruht die ambivalente Haltung Europas zur Türkei aber auch darauf, dass man sich in verschiedenen europäischen Hauptstädten angesichts der seit den Anschlägen vom 11. September 2001 in den USA wahrgenommenen Bedrohung durch islamistischen Terrorismus plötzlich nicht mehr so sicher ist, ob nun die von oben verordnete kemalistische Moderne säkularen Zuschnitts oder aber die in der islamischen Mittelschicht (die wiederum zur Machtsicherung stark auf die sozial benachteiligten Massen vorwiegend islamischen Glaubens angewiesen ist) wurzelnde pro-europäische Integration mehr Sicherheit und Stabilität verspricht – ohne dass die Türkei europäisch werden müsste. Etwas pointiert formuliert könnte sagen, dass dieser Zustand aus Sicht der Gegner einer Integration der Türkei fast ideal sein müsste: Pro-modernistisch, aber anti-europäischer Nationalismus und pro-europäisch, aber tendenziell anti-modernistisch eingestellter Islamismus sind gleichermaßen mit dem Wertekanon Europas unvereinbar; das eine scheitert am ethnonationalen Dominanzgedanken, das andere an der Religion. Der Beitritt ist somit vom Tisch.

Beide Varianten sind für sich einzeln genommen, aber auch in welcher auch immer denkbaren Kombination die in jedem Fall schlechtere Variante als ein in Europa integriertes Staatswesen, das bei aller Andersartigkeit den zentralen Werten und Normen Europas unterworfen ist. Aus sicherheitspolitischer Warte betrachtet wäre ein schrittweise dem radikaleren Islam zuneigendes, nationalistisch-chauvinistisches Staatssystem, das sich von Europa abkehrt und eine betont anti-westliche Politik einschlägt, die unerfreulichste aller möglichen Entwicklungen. Ein solches Szenario mag übertrieben wirken – und ist sicherlich derzeit nicht sehr wahrscheinlich. Allerdings hat das Beispiel Pakistan gezeigt, welche ungute Wirkung völlig unterschiedliche Kräfte entfalten können, gepaart mit sozialer Rückständigkeit einer Mehrheit der Bevölkerung.

Aus westlicher Sicht wohl weniger bedrohlich, aber keineswegs weniger integrationshemmend, wäre alternativ eine säkular ausgerichtete Staatsführung betont türkisch-nationalistischer Ausprägung, die stärker denn je ein sicherheitspolitisch autarkes Vorgehen wählt. Diese Entwicklung ist weit wahrscheinlicher, da in der Armeeführung und im Offizierskader auf viele Sympathien stoßend – und das Verhältnis zum traditionellen Verbündeten USA seit dem Irak-Krieg und der Weigerung des türkischen Parlaments, den USA den Angriff aus dem Norden zu ermöglichen, stark abgekühlt ist.

2. Die Türkei als ein Zwischenmodell

Es fällt auf, dass die Diskussion auf Seiten Europas eine zutiefst defensive Note trägt. Es wird viel über religiöse und kulturelle Differenzen lamentiert, über das fehlende gemeinsame Wertekorsett, das wirtschaftliche Gefälle, die Geographie und über die demographische Entwicklung, die eines nicht allzu fernen Tages die Türkei bevölkerungsmäßig größer als Deutschland werden lassen dürften. Das ist alles grundsätzlich wohl richtig, aber eine an der Erfahrung der Vergangenheit orientierte, auf diffusen Ängsten und Befürchtungen aufbauende Bewertung der Zukunft. Dahinter steckt die Vorstellung, „Europa“ – hier verstanden als das christlich-abendländische Europa – werde gleichsam in eine inferiore Position gedrängt – etwa im Ministerrat –, oder setze sich Risiken in Form eines Grenzanschlusses zum Irak und damit zu Krieg und Instabilität aus. Auffallend in dieser Argumentation ist, dass die bei allen Diskussionen immer wieder angeführten Zeitverhältnisse einer Integration – 10, vielleicht 15, ev. auch 25 Jahre – zu einer Bewertung der Zukunft auf der Basis dieser stark durch die Ereignisse der Gegenwart geprägte Einschätzung herangezogen werden.

Eine Integration der Türkei in Europa hätte unbestrittenermaßen viele Risiken; doch eben auch Chancen, sollte die Türkei eines fernen Tages ein verlässliches und in sich stabiles Mitglied der europäischen Familie sein. Die Türkei ist heute eines der wichtigsten Transitländer für Erdöl und Erdgas nach Europa, sitzt quasi an einer der geopolitischen wichtigsten Schnittstellen zwischen Ost und West, Nord und Süd. Vor dem Hintergrund der Entwicklung in Russland, in Zentralasien und im Nahen Osten wird sich daran absehbar nichts ändern, im Gegenteil. Das ist für Europa von strategisch weitreichender Bedeutung – auch noch in einigen Jahren. Aber auch mit Blick auf die Herausforderungen der Zukunft, die da heißen, die hiesigen maroden Sozialsysteme durch tüchtige junge Arbeitskräfte finanzieren zu müssen, die es als Folge rückläufiger Geburtenraten in Europa gar nicht mehr gibt. Mit Blick auf die Rolle des Islams und der jungen, hungrigen und deprivierten Generationen des

Nahen Ostens, die sich angezogen und abgestoßen zugleich fühlen von der so genannten christlich-kulturellen Dekadenz des Westens, könnte die Türkei eine Art Zwischenmodell sein – die auf einer leidvollen europäischen Kriegsgeschichte aufbauenden westlichen Werte und Normen mit dem kulturell differenzierten Verständnis von Moderne und Tradition im Islam kombinieren. – Und wenn das denkbar erscheint, wäre es da nicht klug seitens der EU, alles daran zu setzen, sich größtmöglichen Einfluss auf eine solche Entwicklung zu sichern?

Kluge Köpfe wie der frühere deutsche Bundeskanzler Helmut Schmidt oder sein französisches Pendant im Elysée Palast zur damaligen Zeit, Valéry Giscard d'Estaing, haben sich wiederholt gegen eine Aufnahme der Türkei in Europa ausgesprochen, weil die Türkei zwar eine große Nation mit einer großen Vergangenheit sei, mangels Renaissance und Aufklärung, wegen des Islams, der demographischen Entwicklung und der geographischen Nähe zu Staaten wie dem Irak, Iran oder Syrien aber nicht für eine EU-Mitgliedschaft eigne. Das sagen ausgerechnet zwei europäische Staatsmänner, die während ihrer Amtszeit – und das ist noch nicht sehr lange her – gut damit leben konnten, dass die Türkei als verlässlicher (muslimischer) Partner die Sicherheit des „christlichen Klubs“ an der Nato-Südflanke garantierte. Kann es angehen, einem Land über 40 Jahre lang Versprechungen zu machen, um diese dann Stück für Stück zu relativieren? – Im Falle der ostmitteleuropäischen Staaten hat man das nach 1989 richtigerweise nicht getan, auch wenn es auch hier mit Blick auf den Nato- und EU-Beitritt teilweise große Vorbehalte gab. Es war das bisher nicht zum Schaden Europas: der derzeitige Trend auch in der Türkei, der ganz klar eine abnehmende Begeisterung einer noch vor kurzem zu fast 80 Prozent pro-europäisch eingestellten Bevölkerung abbildet, schadet nicht einfach nur Europa, sondern auch der transatlantischen Sicherheitsstruktur – und, besonders gefährlich, dem Reformprozess in der Türkei selbst. Dazu trägt auch das durch den Irak-Krieg schwer getrübe Verhältnis Ankaras zu Washington bei. Ernsthaft kann das nicht im Interesse Europas liegen.

Viele, wenn auch sicherlich nicht alle der gegen eine Integration der Türkei vorgebrachten Argumente – siehe oben – wirken vor dem Hintergrund der rasant vorwärtsschreitenden Globalisierung inzwischen auch etwas antiquiert. Die Vorstellung etwa, geographische Größe entscheide heute noch über wirtschaftliches oder politisches Gewicht, ist schlicht falsch, genauso wie es ein gefährlicher Irrglaube ist, eine Grenze böte Sicherheit und Schutz vor den Bedrohungen des 21. Jahrhunderts. Wäre denn eine türkische EU-Außengrenze stärker bedroht, als es die seit 2004 nach Osten verschobene Grenze der EU derzeit ist? Sind Weißrussland, die Ukraine, Moldawien oder Russland etwa schon jetzt und erst recht auf alle Zeiten Zonen der Stabilität? Und ist nicht seit langem die Iberische Halbinsel nur durch eine schmale Meerenge vom „Krisengürtel“ Nordafrika getrennt, genauso, wie es Albanien von Bari ist?

Wer mit Grenzverläufen argumentiert, assoziiert Sicherheit noch immer mit klassischen Bedrohungsszenarien, lebt im gefährlichen Glauben, Wasser oder Landmasse könnten Europa vor modernen Gefahren schützen. Dem ist nicht so – schon gar nicht mit Blick auf den internationalen Terrorismus islamistischer Prägung, aber auch bezogen auf die nach Europa drängenden Flüchtlinge, die wortwörtlich nicht mehr viel mehr zu verlieren haben außer ihr Leben und daher jede Nusschale nutzen, um das rettende Ufer zu erreichen.

Gegen dieses rückwärtsgewandte Verständnis moderner Staatlichkeit ist überdies einzuwenden, dass geographische und demographische Größe relativ sind. Berechtigt ist der Einwand, die Türkei wäre mit ihren rund 70 Millionen Einwohnern und einer durchschnittlichen Reproduktionsrate von 1,5 Prozent in wenigen Jahren das bevölkerungsreichste Land in der EU – größer als Deutschland. Aber warum ist das ein Problem? – Größe allein ist doch längst kein Gradmesser mehr für politischen Einfluss; Deutschland, Frankreich oder Großbritannien sind nicht in erster Linie wegen ihrer Bevölkerungszahl dominierend, sondern wegen ihrer wirtschaftlichen Potenz, der Effizienz beim Schmieden von Koalitionen, der internationalen Bedeutung. China und Indien haben gemeinsam 2 Milliarden Einwohner – Weltmächte sind sie deshalb noch lange nicht.

Die Angst vor dem demographisch „übermächtigen“ Land am Bosphorus ist auch deshalb unbegründet, weil das Beispiel Portugal – oder jüngst Polens – gezeigt hat, dass ein Beitritt eines wirtschaftlich schwachen Landes keine Völkerwanderung auslöst, zumal diese auch EU-intern durch lange Karenzfristen, Kohäsionszahlungen und die Nutzung wirtschaftlicher Standortvorteile über die Zeit hinweg steuerbar sind. Im Gegenteil: Die Erfahrungen gerade auch der Schweiz, die zu Europa gehört, ohne der EU beigetreten zu sein, zeigen, dass selbst ein Kleinststaat von Arbeitsmigration profitieren kann, ohne seine gesellschaftliche Balance oder sein kulturelles Selbstverständnis zu opfern.

Überfremdungsängste gilt es ernst zu nehmen, aber in erster Linie als einen Ausdruck der eigenen Verunsicherung, der Angst um Wohlstand und Sicherheit. Dass man solche Perzeptionen klugerweise nicht als Kriterium für die Beitrittsfähigkeit heranzieht, beweisen Umfragen: Hätte die deutsche Bevölkerung über die EU-Osterweiterung abstimmen können, wären einzig Ungarn, Tschechien und Malta aufgenommen worden, nicht Polen und schon gar nicht die Türkei. Aber auch das vergleichsweise moderne, (west-)europäische Slowenien hätte gesamteuropäisch eine Abfuhr erhalten, zusammen mit „rückständigen“ Ländern wie Rumänien und Bulgarien.

Die Union werde mit einem Beitritt der Türkei politisch und wirtschaftlich überfordert, heißt es. Das ist wohl richtig, wenn man von den heutigen Verhältnissen ausgeht. Nur müssen sich diese nach dem Scheitern der EU-Verfassung ohnehin drastisch ändern, will die EU die Integration von 12 Ländern mit

insgesamt gut 100 Millionen Bürgern zum Kreis der 15 längerfristig gut verkraften. Im Kanon von 27 erklingen bereits jetzt mehr Misstöne denn je; wenn die Aussage stimmt, dass Größe allein kein Kriterium sei, ist nicht ganz einsichtig, warum ein Mitgliedsland mehr die Union noch stärker überfordern könnte. Im Gegenteil: Relative Größe könnte durchaus in einem Klub, wo die Klein- und mittelgroßen Staaten tendenziell überproportional starkes Gewicht besitzen, u.U. sogar stabilisierend wirken.

Nun gibt es Stimmen, die spotten, warum dann nicht gleich auch noch Russland aufnehmen, wo – rein geographisch – anders als bei der Türkei ein beträchtlicher Teil der Landmasse durchaus noch auf dem europäischen Kontinent liegt? Man kann antworten, weil sich die einstige Supermacht heute als (atomare) Großmacht versteht, global Einfluss ausüben will, auf eminent wichtigen Rohstoffen sitzt und daher latent in Konkurrenz zur EU steht, bzw. diese in einem wachsenden Abhängigkeitsverhältnis zur Russland. Das ist bei der Türkei nicht der Fall. Der Ehrgeiz Ankaras, etwa in Zentralasien an Einfluss zu gewinnen, wurde in den letzten Jahren stark zurückgebunden, genauso wie das Land im Nahen Osten bisher nicht als hegemonial agierende Regionalmacht aufzutreten vermag. Im Gegenteil: Die Türkei leistet an verschiedenen Orten sehr konstruktive Beiträge zur Stabilisierung, durchaus im Einklang und in Abstimmung mit europäischen und amerikanischen Interessen. Zudem – nicht ganz unbedeutend – unterhält das Land konstruktive Beziehungen sowohl zu arabischen Staaten als auch Israel.

Fremd seien uns die Türken, weil sie eine andere historische Entwicklung durchlebt haben, in einem anderen Kulturkreis leben, mehrheitlich einer anderen Religionsgemeinschaft angehören. Dahinter verbirgt sich die Vision einer europäischen Identität, eine zur „christlichen Wertegemeinschaft“ hochstilisierten Einheit, eines „Wir-Gefühls“, das es so nicht gibt. Abgesehen von der Tatsache, dass in der EU rund 12 Millionen Muslime leben, fragt sich, ob denn der Rheinländer dem Südfranzosen oder der orthodoxe Grieche dem (erz)katholischen Nordiren wirklich „näher“ steht als der anatolische Bauer dem Olivenhainbesitzer in Sizilien?

„Europäische“ Werte gilt es ohne Wenn und Aber durchzusetzen, zur Wahrung von Rechtsstaatlichkeit, Bürger- und Freiheitsrechten, Pluralismus und Demokratie. Sie lassen sich definieren, überprüfen, einklagen. Das müsste für ein Land wie die Türkei genauso gelten wie ein Mitglied wie Schweden oder Frankreich.

Aber es wäre höchst kurzsichtig, Grenzen, Geographie, ethnische Herkunft oder die Religion über die Frage entscheiden zu lassen, ob die Türkei eines fernen Tages in die EU eintreten darf oder nicht. Beantwortet werden muss vielmehr, ob die Türkei zum Beitritt und die Union zur Aufnahme politisch, wirtschaftlich und gesellschaftlich fähig sind. Im Fall der Türkei lautet die Antwort derzeit klar Nein. Noch wird gefoltet, noch hat die Generalität

vielfach das heimliche Sagen, noch ist die Wirtschaftskraft zu gering, die Achtung vor Menschenrechten und Demokratie zu unterentwickelt. Doch Fortschritte in diesen Bereichen lassen sich messen, dafür gibt es die Kopenhagener Kriterien, das Berichtswesen der EU und den gesunden politischen Menschenverstand. Die EU ihrerseits muss zunächst die Erweiterung um 12 Mitglieder verdauen, Reformen in die Praxis umsetzen, vor allem aber klären, wohin die Integrationspolitik die EU führen soll, wo die Finalität des Projekts Europa liegt.

Das alles entbindet aber Europa nicht davon, sich bereits jetzt in einem klar zu werden: Was sind die längerfristigen strategischen Interessen und wie können diese künftig gewahrt werden? – Und letztlich ist genau dies die Weitsicht, die man in den Diskussionen über die Beitrittsfähigkeit der Türkei schmerzlich vermisst. Die Weitsicht, wie die Welt von morgen aussehen könnte, und welche Rolle Europa mit oder ohne Türkei darin spielen könnte. Es liegt in der Natur der Sache, dass diese Weitsicht durch die Unsicherheit, was die Zukunft bringt, getrübt wird. Umso mehr scheint es logisch und wünschbar, sich möglichst viele Optionen offen zu halten – und eher den schlechteren als den besseren Fall anzunehmen. Das aber kann letztlich nur bedeuten, die Türkei entweder möglichst rasch und möglichst eng an Europa heranzuführen – politisch, wirtschaftlich, gesellschaftlich –, oder aber der Türkei rasch und deutlich den Beitritt zur EU zu verwehren, um allenfalls alternative Integrations-Konzepte zu evaluieren oder aber – im schlechtesten Fall – sich mit den dann zumal veränderten politischen Umständen am Bosphorus, sprich einer Abkehr der Türkei von Europa, abzufinden.

Mit der Türkei Verhandlungen über eine Integration zu führen, ohne wirklich sicher zu sein, am Ende dieses Prozesses auch den Integrationsschritt vollziehen zu wollen – selbst wenn man ihn vollziehen könnte oder gar vollziehen müsste – ist höchst fahrlässig, weil die Folgen einer solchen nachgereichten Verweigerung mit Sicherheit verbunden wären mit einem tiefgreifenden Vertrauensverlust, einer unter Umständen drastisch veränderten geopolitischen Ausrichtung, möglichen schweren innertürkischer Zerreißproben um die Stellung des Islams und dem Risiko eines Reformunter- oder gar -abbruchs.

Daran kann und daran darf Europa angesichts der Herausforderungen zu Beginn des 21. Jahrhunderts kein Interesse haben.

Zusammenfassung: Sicherheitspolitische Erwägungen spielen bei der Kontroverse um die EU-Beitrittsfähigkeit der Türkei eine eher untergeordnete Rolle. Es dominieren kulturell-religiöse, gesellschaftlich-politische und wirtschaftliche Argumente, die scheinbar gegen die Europatauglichkeit der Türkei sprechen. Dahinter verbirgt sich eine sehr defensive, rückwärtsgerichtete Haltung Europas im Umgang mit der Türkei. Ausgeblendet werden bei dieser Sichtweise die künftigen Chancen eines Beitritts oder einer beitriffsähnlichen Integration – der Zugewinn an Stabilität und Einfluss für Europa in einer geostrategischen Schlüsselregion.

Summary: Considerations with respect to security policy play a more subordinate role in the controversy about Turkey's ability to become a member of the EU. Cultural-religious, social-political, and economic arguments, which seemingly argue against Turkey's suitability to be part of Europe, dominate the discussion. Hidden behind these is a very defensive, backward-oriented European attitude in dealings with Turkey. This point of view disregards the positive prospects resulting from Turkey's joining the EU or becoming integrated in a membership-like fashion – the increase in stability and influence for Europe in a geo-strategically pivotal region.

Warum die Türkei zu Europa gehört

von Faruk Şen

1. „Europäische abendländische Tradition“ als Ausgrenzungsdiskurs

Der Bemühung einer gemeinsamen europäischen Tradition als Kriterium für die Erweiterung der Europäischen Union kann grundsätzlich mit einer Fundamentalkritik begegnet werden: Tradition und Geschichtsschreibung ist nicht objektiv, sondern spiegelt nicht zuletzt machtpolitische Verhältnisse. Besonders durch eine national bestimmte Art der Geschichtsschreibung wurden in der Vergangenheit die Zugehörigen anderer Nationalitäten tendenziell ausgeschlossen, als Außenstehende, als „Andere“ bezeichnet und in einer konnotativen Opposition zu „wir“ dargestellt. Was aber passiert, wenn „die Anderen“ Einheimische werden? Wenn die Exklusion zur Inklusion wird oder werden soll?

Der Verweis auf die europäische abendländische Tradition ist letztendlich nichts weiter als die Europäisierung eines solchen Ausgrenzungsdiskurses. Er hat eine politische Qualität, viel mehr als eine historische. Den Herausforderungen der Zukunft ist die Bemühung des Kriteriums der Tradition schon gar nicht angemessen, denn die Türkei gehört zu Europa eben *weil* sich die Bedingungen auf dem Globus mit atemberaubender Geschwindigkeit wandeln. Ein europäisches Selbstverständnis von Gestern kann nicht den Weg in die europäische Zukunft weisen.

Der Verweis auf die abendländische Tradition Europas der Europäischen Union ist übrigens nicht nur hinderlich für die Integration der Türkei in die Europäische Union, sondern ebenso für die gesellschaftliche Integration der Muslime in den europäischen Aufnahmeländern von Migration. Auch hier kommen Debatten um christlich-abendländische Leitkultur angesichts von rund 15 Millionen Muslimen in den Grenzen der EU einer Wirklichkeitsverweigerung gleich.

2. Die Türkei ist europäisch

Eine westzentrische Sichtweise führt dazu, die europäische Qualität der Türkei, die ohnedies längst vorhanden ist, zu übersehen. Die Beziehungen zwischen Europa und der Türkei sowie der gegenseitige kulturelle Austausch sind seit

Jahrhunderten in starkem Maße vorhanden. Das Osmanische Reich war für Europa immer die Brücke zum Orient und die Republik Türkei spielt diese Schlüsselrolle noch heute. Während das europäische Geistesleben insbesondere nach der Eroberung Konstantinopels im Jahre 1453 unzählige Impulse aus der osmanischen Kultur empfing, bewegt sich seit dem 19. Jahrhundert die Türkei kontinuierlich auf Europa zu, indem sie westliche Gesellschaftsentwürfe zum Leitbild der Modernisierung von Staat und Wirtschaft machte.

So wie in der allgemeinen Wahrnehmung der vergangenen Jahrhunderte die konfrontativen Elemente dieser intensiven Beziehungen zwischen der Türkei und Europa oftmals im Vordergrund standen und zum Teil noch immer stehen – mit der Belagerung Wiens als quasi Sinnbild eines türkisch-europäischen Gegensatzes – wird der Einfluss europäischen Denkens auf die Türkei seitens der Europäer vielfach unterschätzt. Tatsächlich befindet sich die Türkei auf dem kontinuierlichen Weg nach Europa. Die staatlichen Strukturen in der Türkei – parlamentarisch-repräsentative Demokratie, Rechtssystem, Verwaltung – sind im Gegensatz zu allen anderen muslimisch geprägten Staaten weitgehend von europäischen Vorbildern durchdrungen. Der feste Willen des Landes zur Zugehörigkeit zu Europa ist die Grundkonstante der türkischen Politik seit der Staatsgründung durch Atatürk. Die Orientierung am Westen ist im Selbstverständnis der Türkei nicht eine Option unter mehreren, sondern integraler Bestandteil der säkularen Republik und der wirtschaftlichen Modernisierung.

2.1 Außenpolitik

Die türkischen Modernisierungsbemühungen waren zudem nach 1945 von den geo- und sicherheitspolitischen Konstellationen nach dem Zweiten Weltkrieg stark begünstigt.

Seit 1945 war die Außenpolitik stark auf Westeuropa gerichtet. Für die „Truman-Doktrin“ spielte die Türkei 1947 eine zentrale Rolle. Mit ihr wurde der Weg zu massiver Militär- und Wirtschaftshilfe des Westens geebnet. Am 18. Februar 1952 stimmte das türkische Parlament schließlich mit überwältigender Mehrheit dem Beitritt zur Nato zu. Diese Gemengelage führte zur Konvergenz der türkischen Außenpolitik mit der der westeuropäischen Staaten. Die Türkei wurde zum südöstlichen Pfeiler des Westens gegen ein befürchtetes sowjetisches Vordringen in den Mittelmeerraum und somit zu einem zentralen Faktor in der antisowjetischen Strategie des Containment.

Darüber hinaus spielte die Türkei eine immer wichtigere Rolle für die Wahrung der Interessen des industrialisierten Westens im Nahen und Mittleren Osten. Die geographische Lage der Türkei zwischen dem Sowjetblock und dem Nahen Osten war auch zum Nutzen der Energiesicherheit.

Die USA wollten eine weitgehende Eingliederung der Türkei in die westlichen Institutionen, um einen der wichtigsten Verbündeten im Ost-West-Konflikt sicher und irreversibel auf ihrer Seite zu wissen. Die Türkei gehört entsprechend zu den Gründungsmitgliedern des Europarates und der Organisation für Wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung und wurde assoziiertes Mitglied der Westeuropäischen Union. Die enge politische Zusammenarbeit mit Westeuropa und den USA sollte, zur Verstärkung des Prozesses, von wirtschaftlicher Zusammenarbeit begleitet sein. Vor diesem Hintergrund nahm die Türkei ihre Zusammenarbeit mit der späteren Europäischen Union auf. 1959, kurz nach der Gründung der EWG (1958) bewarb sich die Türkei um eine Mitgliedschaft. Am 12. September 1963 wurde Ankara-Abkommen unterzeichnet, mit dem die Assoziation zwischen der Türkei und Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft begründet wurde. Schon mit diesem Abkommen sollte, durch die Schaffung einer Zollunion in drei Phasen, eine spätere Mitgliedschaft der Türkei in der EWG vorbereitet werden.

Die geopolitische Bedeutung der Türkei hat sich nach 1989 stark gewandelt, ohne aus westlicher Sicht geringer geworden zu sein. Die Türkei liegt inmitten des Konfliktdreiecks Südosteuropa – Naher Osten – Kaukasus. In allen diesen Konfliktregionen stimmen die türkischen und europäischen Interessen im Wesentlichen überein. Darüber hinaus spielt die Türkei eine entscheidende Rolle für die europäische und sogar die transatlantische Energiesicherheit aufgrund der Transitfunktion für fossile Rohstoffe aus der Kaspischen Region.

Um die Türkei herum befinden sich zahlreiche Konfliktherde, die in den Petersberger Beschlüssen der Westeuropäischen Union als Einsatzgebiete der Europäischen Sicherheits- und Verteidigungspolitik definiert wurden und zugleich in der direkten Interessensphäre der türkischen Außen- und Sicherheitspolitik liegen. 13 der insgesamt 16 als potenzielle Krisenherde definierten Konflikte befinden sich an der Peripherie der EU und in unmittelbarer Nachbarschaft der Türkei. Obwohl die Türkei nicht WEU-Mitglied ist: In allen diesen Gebieten mit der Ausnahme der Konflikte der Türkei mit Griechenland haben die Türkei und die EU die gleichen Interessen.

2.2 Wirtschaftsbeziehungen und Migration

In kürzester Zeit wurden die Staaten Westeuropas nach dem 2. Weltkrieg zu den wichtigsten Wirtschaftspartnern der Türkei mit Blick auf den internationalen Kapitalverkehr, den Handel und auch die Migration von Arbeitskräften. Die wirtschaftliche Lage auf dem europäischen Kontinent nach dem Zweiten Weltkrieg begünstigte diese Integration: Die meisten Volkswirtschaften Westeuropas traten in Aufschwungsphasen, die nachhaltig und dauerhaft waren. Es kam in den meisten Ländern und insbesondere in der Bundes-

republik Deutschland zu einem Arbeitskräftemangel. Am 31. Oktober 1961 wurde das „Abkommen zur Anwerbung türkischer Arbeitskräfte für den deutschen Arbeitsmarkt zwischen der Türkei und der Bundesrepublik Deutschland“ unterzeichnet. Heute leben 2,7 Millionen türkeistämmige Menschen in Deutschland, in der EU 3,9 Millionen.

Die Gastarbeitermigration ist indessen nicht das einzige denkwürdige Ereignis in der jüngeren deutsch-türkischen Geschichte. Die Türkei war während der Nazizeit 1933–1945 selbst Migrationsziel hunderter Wissenschaftler und Künstler aus dem Deutschen Reich, die, in ihrer Heimat verfolgt, auf Einladung der türkischen Regierung an der Modernisierung der Gesellschaft mitwirkten. Einige von ihnen blieben auch danach in der Türkei, weil sie dort eine neue Heimat gefunden hatten. Diese leisteten durch ihre Beratungs- und Lehrtätigkeiten beispielsweise bei der Gründung der Universitäten, innerhalb des Staatsapparates und bei der Städteplanung einen wichtigen Beitrag zum Aufbau der modernen Türkei. Zeitweise waren bis zu 70 Deutsche in Istanbul und Ankara im Hochschulbetrieb beschäftigt und haben vor allem die Bereiche Medizin (Erich Frank, Rudolf Nissen, Phillip Schwartz), Rechts- und Wirtschaftswissenschaften (Ernst E. Hirsch, Fritz Neumark, Ernst Reuter), Architektur (Gustav Oelsner, Clemens Holzmeister) und Musik (Paul Hindemith, Eduard Zuckmayer, Ernst Prätorius) dauerhaft geprägt. Nach der Befreiung Deutschlands pflegten sie auch nach ihrer Rückkehr intensiven Kontakt zu ihrem ehemaligen Exil. Kurzum: Deutsche Technologie, deutsche Wissenschaftler, Architekten, Ingenieure und Fachleute haben überall in der Türkei ihre Spuren hinterlassen.

Die türkisch-europäische Wirtschaftsbeziehungen haben sich nach dem Ost-West-Gegensatz noch deutlich vertieft. Die Dynamik der türkisch-europäischen Handelsbeziehungen nahm insbesondere mit dem Beitritt der Türkei zur Zollunion der EU in 1996 der EU noch stark zu. Die tarifären Handelshemmnisse gehören damit der Vergangenheit an, und die EU ist heute der wichtigste Handelspartner der Türkei, wobei Deutschland die größte Bedeutung zukommt.

3. Plädoyer für die Überwindung religiöser Grenzen

Es geht beim EU-Beitritt der Türkei um eine nicht weniger historische Entscheidung als die Überwindung der Ost-West-Teilung Europas. Die Konflikte des 21. Jahrhunderts, die viel beschworene Rivalität zwischen Kulturen und Religionen, finden ihr potenzielles Schlachtfeld auch auf dem europäischen Kontinent. Die Kriege im ehemaligen Jugoslawien könnten erste Vorboten gewesen sein. Die Einbeziehung der muslimisch geprägten Türkei in den

europäischen Einigungsprozess würden weitere solcher Auseinandersetzungen im Keim ersticken, und dies ist das Hauptargument für den EU-Beitritt der Türkei. Als säkularem Staat ist es der Türkei 2005 gelungen, den Posten des Generalsekretärs der Islamischen Weltkonferenz zu besetzen. Damit steht die Türkei nicht am Rande der Islamischen Welt, sondern rückt in Richtung Zentrum.

Mit der Aufnahme der Türkei kann die EU berechtigterweise die Hoffnung verbinden, in eine Schlüsselposition im Dialog mit dem Islam und den arabischen Staaten zu gelangen, die die Polarisierungen der letzten Jahre relativiert und zu einer neuen Basis für die Beziehungen zwischen dem Islam und dem Westen ausgebaut werden könnte. Die europäische Integration der Türkei wäre der Beweis der Vereinbarkeit einer Moderne westlicher Prägung und islamischer Kultur. Die EU würde ihre Aussichten, das Internationale System des 21. Jahrhunderts maßgeblich mitzubestimmen, mit der Integration der Türkei deutlich stärken. Damit ist die Frage der Integration religiöser Differenz nicht ein Argument gegen, sondern ein Argument für den Beitritt der Türkei zur Europäischen Union.

Die Ziehung von Grenzen entlang von Kulturen und Religionen ist das Problem und nicht die Lösung, wenn es um die Entschärfung von Konflikten im 21. Jahrhundert geht.

Die Ausgrenzung der Türkei mit dem Verweis auf eine christlich-abendländische Tradition der EU bedeutet einen Verlust an Zukunftsfähigkeit.

Zusammenfassung: Es gibt eine Vielzahl von Kriterien, nach denen die Türkei als Teil Europas verstanden werden kann – die Orientierung nach Westen seit Gründung der türkischen Republik, der intensive menschliche Austausch durch Wanderungsbewegungen, Jahrhunderte alte historische Wurzeln. Der EU-Beitritt der Türkei wirft nicht die Frage auf, ob die Türkei europäisch ist, sondern ob wir fähig sind, die europäische Zukunft gemeinsam zu gestalten. Religiöse Differenz ist in diesem Zusammenhang kein Hindernis, sondern eine Chance.

Summary: There are a multitude of criteria according to which Turkey can be understood as a part of Europe – its orientation toward the West since the founding of the Turkish Republic, the intensive human exchange through migration movements, and centuries-old historical roots. The EU membership of Turkey does not pose the question of whether Turkey is European, but of whether we are capable of shaping the European future together. In this context, religious differences are not an obstacle, but an opportunity.

Der europäische Kulturraum und seine Grenze im Osten

von Bogdan Mirtchev

Als mit der Wende im Jahre 1989 der Eiserne Vorhang verschwand, wurde für viele Menschen in den ehemaligen Ostblockstaaten, die in der Perestroika-Zeit dort zum Klischee gewordene Metapher für die europäische Einheit – „das gemeinsame europäische Haus“ – erneut sinnvoll. Dass die Länder vom so genannten „sozialistischen Lager“ einmal zu einem vereinten, demokratischen Europa gehören würden, früher ein Tagtraum vieler Europäer in Ost und West, schien nun, nach dem Sturz des Kommunismus von Ostberlin bis Bukarest und Sofia, möglich. Der EU-Beitritt war für die neuen demokratischen Regierungen der osteuropäischen Reformstaaten schon ein wichtiges außenpolitisches Ziel. Zur gleichen Zeit, Anfang der 1990er Jahre, wurde die Osterweiterung der Europäischen Union, auch von deren Mitgliedsländern prinzipiell beschlossen.

Die damals geplante Osterweiterung provozierte zunächst im Westen Europas Diskussionen darüber, bis wie weit man im Osten die Europäische Union erstrecken könnte, wenn es darum ging, die Einheit Europas zu schaffen. In vielen dazu geäußerten Meinungen wurden auch kulturhistorische Gründe erwogen, wobei grundsätzlich die Frage nach der Ostgrenze des europäischen Kulturraums gestellt wurde.

Warum wurde eigentlich danach gefragt? Weil eine rationale Denkweise diese Fragestellung voraussetzt – sich Räume in deren Grenzen vorzustellen? Eine seit der römischen Antike „westeuropäische“ Denkweise, wie der italienische Philosoph und Schriftsteller Umberto Eco meint? Die Römer, behauptet er, stellten sich ihre Umwelt in begrenzten Räumen gegliedert vor; bezeichnend sei, dass auch im Gründungsmythos von Rom die Raumgrenze ein Motiv ist.¹ Die Ideologie von Pax Romana, so Eco weiter, basiere auf der strikten Festlegung und Beachtung von Raumgrenzen. Das Römische Reich sei zusammengebrochen, nachdem, wegen der Einfälle barbarischer Stämme, seine Grenzen kein Begriff mehr gewesen waren. Rubikon – ein Beispiel, das Eco für eine Raumgrenze gibt,² ist meines Erachtens auch zum Begriff einer imaginären Grenze geworden, zum Begriff einer historischen Zeitzäsur: Mit dem Überschreiten des Rubikon, Anfang 49 v. Chr., hat sich Cäsar in einen

¹ Umberto Eco, Über den Grenzbegriff, in: *Umberto Eco, Semiotik und Identität*, Sofia 2005, 13–14. (bulg.) Sammelband der Beiträge zu der Internationalen Konferenz „Umberto Eco. Zeichen, Repräsentationen“, Sofia 2004. Nach dem Mythos erschlug Romulus seinen Zwillingsbruder Remus, als dieser die neugebaute Mauer Roms zum Spott übersprang.

² Eco, Über den Grenzbegriff (Anm. 1), 14.

neuen Handlungsraum begeben, damit hat er den Bürgerkrieg gegen Pompeius zu führen begonnen. „Alea jacta est“, „Der Würfel ist gefallen“, Rubikon ist für ihn „the point of no return“.

Eine imaginäre Grenze ist auch die Grenze eines Kulturraums, wie z.B. jene, die „markiert“, wo Europa als kulturelle Identität endet.

Als der Eisernen Vorhang, eine Metapher Winston Churchills, für die in der Zeit des Kalten Krieges deutlich erkennbare, mit Stacheldraht und Minen versehene Grenze zwischen dem Osten und Westen in Europa, beseitigt worden war, verschwand für Westeuropäer damit auch eine Grenze, die für sie mehr als vierzig Jahre lang jene ihres Europa der freien demokratischen Staaten war. Würde man, wie Umberto Eco, das Denken an Räume in ihren Grenzen für „typisch westeuropäisch“ halten, müssten sich Westeuropäer nun ihr Europa, mit einer neuen Ostgrenze zu dem „Nicht-Mehr-Europa“ im Osten vorstellen. Es könnte nur eine imaginäre sein, denn der Kontinent hat nur teilweise eine natürliche im Osten – das Schwarze Meer.

Eine neue Grenze im Osten Europas zeichnete Mitte der 1990er Jahre der amerikanische Politikwissenschaftler Samuel Huntington in seinem Buch über den Konflikt zwischen den Zivilisationen und die neue Weltordnung, das damals weltweit großes Aufsehen erregte.³ Darin lanciert er die Meinung, dass Europa, auch wenn es dort den Eisernen Vorhang nicht mehr gibt, weiterhin in einen östlichen und in einen westlichen Teil gespalten bleibe. Huntington markiert eine zivilisatorische Ost-West-Grenze, vom Baltikum bis zum Adriatischen Meer, die den Raum des „westlichen Christentums“ (damit meint er west- und mitteleuropäische Länder, deren Bevölkerung größtenteils katholisch oder protestantisch ist), von jenem des „orthodoxen Christentums und des Islams“ trennen soll.

Huntingtons Hypothese von den „zusammenstoßenden Zivilisationen“ in Europa schien manchen durch die ethnisch-religiösen Konflikte und Kriege im Westbalkan nach dem Zerfall Jugoslawiens plausibel bestätigt zu sein. Für viele Generationen humanistisch gebildeter und geschichtsbewusster Europäer aber hat ihr Kontinent *eine* Zivilisation, nämlich die europäische. Für Menschen, deren Europa-Begriff die Vorstellung vom gemeinsamen Kulturerbe und den gleichen Kulturtraditionen europäischer Völker beinhaltet, kann Huntingtons Hypothese von Zivilisationsgrenzen inmitten Europas nicht wahrhaftig sein. Im Einklang mit seiner Idee von einer unüberwindlichen Spaltung Europas, worauf er seine Grenzziehung stützt, werden die Kriege in Ex-Jugoslawien in den 1990er Jahren als Fanal angeblich schwellender Konflikte mit Kriegspotenzial entlang dem Grenzstreifen zwischen den beiden, von ihm präsumierten, Zivilisationsräumen in Europa dargestellt. Die Entwicklung im

³ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, New York 1996 (dt.: *Kampf der Kulturen: die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, Hamburg 2006).

Westbalkan und in Osteuropa seit dem Beginn des neuen Jahrtausends hat Huntingtons Meinung nicht bestätigt. Auch für die Völker im Westbalkan scheint der Wunsch nach Demokratie und Freiheit, nach einer Rückkehr zu den gemeinsamen europäischen Werten wichtiger zu sein, als militanter Nationalismus, ethnische und religiöse Intoleranz, obwohl diese vereinzelt hin und wieder in Kosovo aufflackern. Die Kriege, die beim Zerfall des künstlich geschaffenen Ex-Jugoslawien dort geführt wurden, die Massaker und Gräueltaten, die Zerstörungswut, haben gewiss die Europäer am Ende des 20. Jahrhunderts, wie auch Menschen in aller Welt, entsetzt. Die europäische Öffentlichkeit hat aber deshalb diesen Teil des Balkans vom übrigen Europa nicht ausgegrenzt. Das zeigte etwa die spontane Solidarität der Europäer bei deren umfangreichen Hilfeleistungen für die von den Kriegen betroffenen Länder im Westbalkan, wie auch die Bereitschaft der Europäischen Union denen den EU-Beitritt in Aussicht zu stellen, mit einigen sogar Beitrittsverhandlungen aufzunehmen. Von einer zivilisatorischen Trennungslinie in Europa, welche Huntington in einer weiten Ausstreckung von der Adria bis zur Ostsee wahrnehmen will, die zum Teil inmitten des Balkans verläuft, kann heute, in der Zeit der bisher in zwei Phasen erfolgten Osterweiterung der EU, nicht mehr ernsthaft die Rede sein. Huntingtons Beweisführung mit seinem Kriegsbeispiel Ex-Jugoslawien, das er in Bezug auf seine Zivilisationskampf-These stellt, könnte entgegengehalten werden, dass in Europas langer Geschichte es viele Konflikte und Kriege gegeben hat, darunter auch religiöse, wie etwa der Dreißigjährige Krieg, aber trotzdem ist die zivilisatorische Einheit des Kontinents auf Dauer nicht beeinträchtigt worden.

Die europäische Zivilisation ist in einem langen historischen Prozess entstanden, bei dem es langjährige Kontakte zwischen den Menschen und Völkern Europas gegeben hat, größtenteils ähnliche gesellschaftliche Erfahrung, woraus viele Gemeinsamkeiten im kollektiven Gedächtnis entstanden sind. Sie ist ein Ergebnis der Denkart und der Taten vieler Generationen Europäer verschiedener Völker des Kontinents, Menschen, die in Frieden neben- und miteinander gelebt haben, aber auch Krieg gegeneinander geführt haben. Christen sind die meisten – Katholiken, Orthodoxe und Protestanten. In ideologischen, religiösen oder sozialen Konflikten, in Kriegen ist in Europa vieles zerstört und vernichtet worden, aber nicht das, was man europäischen Geist nennen kann. Bei aller ethnischen, sprachlichen und religiösen Diversität ist er erkennbar an verwandten Sitten und Bräuchen der Europäer, an Wanderstoffen und Topoi in europäischen Märchen, Legenden und Liedern, an Tendenzen und Strömungen in der Kunst, an Bauwerken aus verschiedenen Epochen, sowie an der Alltagskultur.

Für die europäische Kultur ausschlaggebend war und ist weiterhin das, was in etwa 3000 Jahre Geschichte aus der griechischen Kultur, der römischen

Zivilisation und dem Christentum überliefert wurde, was daraus Pflege und Weiterentwicklung erfuhr.

Auch die Europa-Idee stammt aus der Antike – vom altgriechischen Mythos über die von Zeus verführte schöne Jungfrau Europa, welche die Liebessehnsucht nach dem sich zum Stier verwandelten Gott von ihrer Mutter Asien trennt. Nach der historischen Überlieferung ist vielleicht Herodot der Erste, der Europa als einen neuen Raum sieht. Für ihn ist Europa das Land der Griechen, abgesondert von Asien, welches das Land der Perser und anderer Völker sei. Im antiken Griechenland wird Europa nicht nur geographisch, sondern auch zivilisatorisch von Asien unterschieden. Nach Aristoteles gebe es im „griechischen“ Europa Demokratie und Freiheit, in Asien aber den asiatischen Despotismus.⁴ Schon in antiker Zeit wird also Europa durch ein spezifisches Wertesystem gekennzeichnet.

Das antike Rom macht zu einem zivilisatorischen Raum weite Gebiete Europas – Italien, das Kernland des römischen Staates, und die europäischen Provinzen. In diesem Zivilisationsraum (zu dem auch die römischen Provinzen in Afrika und Asien gehören) gibt es ein Rechtssystem, gleich strukturierte und funktionierende Verwaltung, gleiche Architektur, Städtebau und Infrastruktur und eine offizielle Sprache – das Lateinische, die lange Zeit, etwa bis zum Fall des Weströmischen Reiches, die einzige Kultursprache war. Dieses „Europa im Römischen Reich“ erstreckt sich von den Säulen des Herakles (Gibraltar) im Westen bis zum Schwarzen Meer im Osten.

Im Gebiet nördlich des Schwarzen Meeres könnte man sich weder früher noch heute vorstellen, wo genau Europa endet. Weit im Nordosten ist das Uralgebirge eine natürliche geographische Grenze zwischen Europa und Asien. Durch den grenzlosen Raum zwischen dem Schwarzen Meer und dem Ural, sollen vor etwa 5-6 Jahrtausenden die Indoeuropäer in mehreren Schüben nach Europa gekommen sein. Danach kamen von dort immer wieder Gefahren für die Völker Europas, durch diesen Raum zogen westwärts verschiedene Stämme, Horden, Armeen, die in Europa einfielen. An die Hunnen wird man dabei zunächst erinnert, die 375 das Ostgotenreich nördlich des Schwarzen Meeres zerstörten, bevor sie den europäischen Völkern zum Schrecken wurden. Dieser Raum zwischen Europa und Asien, ohne natürliche Grenzen nach Ost und West, war für die Europäer fern, fremd und gefahrenträchtig, für sie war er kein europäischer Raum. Jetzt gehört er teils zum Staatsgebiet Russlands, teils zu jenem der Ukraine, zwei Staaten, deren Kulturen gewiss zu der europäischen gehören. Wenn aber die Ukraine geographisch auf dem europäischen Kontinent ist, und ihr ganzes Staatsgebiet kulturgeschichtlich zu Europa gehört, ist Russland mit seinem riesigen Territorium, das im Osten an der natürlichen Ostgrenze Asiens endet, nur teilweise im europäischen Kulturraum. Der Ural ist die geographische Grenze des europäischen Gebiets Russlands, ob aber

⁴ Vgl. dazu *Heinz Gollwitzer*, *Europabild und Europagedanke*, München 1951.

dieses Gebirge auch als europäische Kulturgrenze gelten kann, ist sehr zu bezweifeln.

Wenn man sich die Grenzen des europäischen Kulturraums vorstellen will, kommt dabei logischerweise die Erwägung, wie weit die geistig-kulturelle Einheit Europas, die auch von einem gemeinsamen Wertesystem mitgeprägt wird, reicht. In der europäischen Kulturgeschichte galten lange Zeit Europas Grenzen als identisch mit jenen der christlichen Gemeinschaft, das Christentum wurde zum Wesenzug Europas.

Für die christlichen Theologen der spätantiken Zeit war Europa der Kontinent des Christentums, weil dort St. Petrus die Gotteskirche gegründet hat, was nicht zufällig, sondern nach Gottes Willen geschehen ist. Europa hatte deshalb eine besondere Wertstellung unter allen Weltteilen. Die Argumentation dazu ergibt Augustinus' Deutung alttestamentarischer Textstellen (1.Mose 9,27; 10,2–5), wonach, bei der Aufteilung der Erde unter den Söhnen Noahs, dank Verheißung Gottes, das Erdteil Europa dem geliebtesten von denen, Japhet, gegeben wurde.⁵ Europa wird in der Bibel nicht genannt, „Die Insel der Heiden“ aber, „von welchen sich die Söhne Japhets nach ihren Ländern, ihren Sprachen und Geschlechtern ausgebreitet haben“ (1.Mose 10,5),⁶ sind als die griechischen Inseln ausgelegt worden, und sie sind in Europa.

Zum Begriff für eine christliche Gemeinschaft verschiedener Völker wird Europa vielleicht während des für die europäische Zukunft entscheidenden Kampfes zwischen der islamischen Armee der Araber und der christlichen des fränkischen Königs Karl Martell. In der Chronik von Isidor, bei der Beschreibung der Schlacht bei Poitiers (754), in welcher Karl Martell die Araber besiegt hat, wird das aus Christen verschiedener Völker zusammen gesetzte Heer des fränkischen Königs „europeenses“ (europäisch) genannt. Für mehrere Jahrhunderte danach wird der synonymische Gebrauch von „Europa“ und „Christenheit“ üblich.

In der Blütezeit des Fränkischen Reichs zur Zeit Karls des Großen wird Europa von Gelehrten, Dichtern und Chronisten als den Raum der Christenheit aufgefasst. Führende Mitglieder der Hofakademie Karls des Großen nennen sein Reich „Kontinent des Glaubens“ (Alkuin), und ihn – „Vater Europas“ (Anglibert).⁷

Wie die berühmten Mitglieder der Hofakademie Karls des Großen, stellt sich auch Novalis, der große Dichter der deutschen Romantik, Europa als einen Raum der christlichen Gemeinschaft, vor, meint dabei das Europa vor der konfessionellen Spaltung nach der Reformation im Deutschen Reich. In diesem

⁵ Augustinus, *De civitate dei* XVI/2. Übersetzung von Wilhelm Thimme, Vom Gottesstaat, Bd. 1, Zürich/München 1978.

⁶ Zit. Nach der Merian-Bibel, rev.Text 1964.

⁷ Vgl. Jürgen Fischer, *Oriens–Occidens–Europa. Begriff und Gedanke „Europa“ in der späten Antike und im frühen Mittelalter*, Oldenburg 1957, 65ff.

Europa, nach dem er sich in seinem Essay *Die Christenheit oder Europa* zurücksehnt, unterscheidet er die Christen nicht nach ihrer konfessionellen Zugehörigkeit: „Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo eine Christenheit diesen menschlich gestalteten Weltteil bewohnte. Ein großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs“.⁸

Im späten Mittelalter, in der Zeit der Hochscholastik, ist Europa aus der Sicht mancher katholischer Theologen nicht mehr identisch mit der gesamten Christenheit (*christianitas*) auf dem Kontinent, sondern nur mit der katholischen in seinem westlichen Teil. Ein bedeutender unter ihnen, der Kölner Domherr Alexander von Roes, vermerkt in seiner 1288 verfassten *Noticia saeculi*, dass „der Staat des christlichen Glaubens in Europa“ („*res publica fidei christiane*“) aus drei Teilen besteht („*Italia, Teutonia, Gallia*“).⁹ Dieser Reichstheoretiker des späten 13. Jahrhundert identifiziert sie mit Europa¹⁰ und meint, dass, nach Verfügung des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes jedes der Völker dort für ein wichtigstes Lebensbereich zu sorgen habe: die Italiener für den Glaubensbereich (*sacerdotium*), die Deutschen für die Herrschaft (*imperium*), die Franzosen für die Wissenschaft (*studium*). Diese drei katholischen Nationen sind für Alexander von Roes die auserwählten, sie bildeten die christliche Gemeinschaft; der Kontinent des christlichen Glaubens, Europa, umfasse ihre Länder. Byzantiner, Bulgaren oder Serben, welche in ihren damals mächtigen christlichen Kulturstaaten lebten, und deshalb offensichtlich auch nach göttlicher Verfügung zu herrschen, die Religion zu wahren und ihr Wissen zu mehren hatten, also auch *imperium*, *sacerdotium* und *studium*, wären nach dem Kölner Domherr von Roes, scheinbar außerhalb der christlichen Gemeinschaft. Deshalb womöglich auch nicht in einem Europa, dessen Grenze im Osten dort sein sollte, wo die *res publica fidei christiana* nach seiner Vorstellung endet, nämlich an der Ostgrenze des damaligen „Römischen Reiches deutscher Nation“.

Eine solche Ignorierung der christlich-orthodoxen Staaten und Völker in Südwesteuropa, das Aberkennenwollen ihrer Zugehörigkeit zu der christlichen Gemeinschaft und damit auch zu Europa, könnte auch mit Ressentiments im katholischen Westeuropa zusammenhängen, die nach der Vernichtung des Lateinischen Kaiserreichs durch die Armeen der orthodox-christlichen Byzantinern und Bulgaren, entstanden sein mögen. Während des 4. Kreuzzuges, an dem 34.000 flämische und französische Kreuzritter teilnahmen, auf byzantini-

⁸ Novalis, Fragmente und Studien. *Die Christenheit oder Europa*, Stuttgart 1984, 67.

⁹ Alexander von Roes, *Noticia saeculi*, Zit. nach Rainer A. Müller, *Die Christenheit oder Europa – Zum Europa-Begriff im Mittelalter*, in: *Der europäische Gedanke*, hg. von Reinhard C. Meier-Walser / Berndt Rill, München o.J., 23.

¹⁰ Rainer A. Müller, *Die Christenheit oder Europa – Zum Europa-Begriff im Mittelalter* (wie Anm. 10), 16.

schem Gebiet nach der Einnahme, Plünderung und Zerstörung Konstantinopels errichtet, hat dieses Lateinische Kaiserreich 57 Jahre lang (1204–1261) bestanden. In den Kriegen, die damals die Kreuzritter gegen Byzantiner und Bulgaren führten, kämpften große christliche Armeen gegeneinander, erstmals Katholiken gegen orthodoxe Christen. Neben der enormen Bereicherung durch die Schätze des eroberten Konstantinopels, war auch ein Ziel der von Balduin von Flandern angeführten Kreuzritter, das ganze Gebiet der Ostkirche zu erobern, Byzanz und das Bulgarische Königreich zu vernichten. Damals waren Christen beider Konfessionen erbitterte Feinde. Nach der Vernichtung des Lateinischen Kaiserreichs trat im 13. Jahrhundert erneut, wie nach dem Großen Schisma vom Jahre 1054, eine Entfremdung zwischen dem katholischen Westen und dem orthodoxen Osten ein.

In der Zeit des Humanismus ist die frühere, spätmittelalterliche Auffassung von Europa als Raum der römisch-katholischen Christenheit, die z.B. Alexander von Roes sowie andere katholische Gelehrten vertraten, überholt. Sicher kam es dazu nach den Ergebnissen humanistischer Studien über Werke der antiken griechischen Literatur; wichtig war dabei auch das neue Weltbild, welches nach den großen geographischen Entdeckungen, hauptsächlich von den humanistischen Kreisen in Westmitteleuropa durch deren Bildungsinitiative, vermittelt wurde. Schon für Dante Alighieri ist Europa eine geistige Einheit, die auf Grund der gemeinsamen Kultur und Geschichte seiner Völker entstanden ist.¹¹ Große Humanisten, wie Nikolaus von Kues (Cusanus), gebrauchten den Europa-Begriff nicht nur als einen, der mit Christenheit identisch ist.¹² Indem sie seinen Ursprung aus der altgriechischen Mythologie beachten, verstehen Vertreter der geistigen Bewegung des Humanismus, Europa als Kontinent gemeinsamer Ideen dessen Völker, zu dem gewiss Griechenland, wo die Wiege der antiken Kultur war, gehört.

Der Fall von Konstantinopel im Jahre 1453, des neben Rom bedeutendsten Zentrums der christlichen Kultur, war damals auch in Kreisen der römisch-katholischen Kirche ein tragisches Ereignis für die Christenheit und Europa. Bezeichnend dafür ist die Reaktion des damaligen Papstes Pius' II., der unter dem Namen Enea Silvio Piccolomini auch als großer humanistischer Gelehrter bekannt ist. Obwohl er sich keinesfalls für eine Annäherung mit der Ostkirche einsetzt, lässt sich seine Traurigkeit über den Fall Konstantinopels spüren; für ihn habe damit das Christentum, wie auch Europa, sein zweites Auge verloren. Diese Gedanken eines großen Papstes lassen vermuten, dass die Folgen der Spaltung der christlichen Kirche vom Jahre 1054 für das Gefühl der Zusammengehörigkeit der katholischen Christen im Westen Europas mit den orthodoxen Christen im Osten des Kontinents nicht so schwerwiegend waren, und deshalb auch nicht überbewertet werden sollten. Trotz konfessioneller

¹¹ Dante Alighieri, *Divina commedia*, Purg. VIII., 123.

¹² Vgl. Müller, *Christenheit oder Europa* (Anm. 10), 17.

Unterschiede ist das Bewusstsein von der Verbundenheit der Christen beider großen Kirchen über Jahrhunderte geblieben. Das lässt sich auch anhand historischer Fakten feststellen.

So gab es zur Zeit der Eroberung der christlich-orthodoxen Länder des europäischen Südostens von den Türken im 14./15. Jahrhundert, wie auch danach, mehrere Versuche des katholischen Europa den Christen im europäischen Südosten mit dem Entsenden von Ritterarmeen zu helfen. In der Schlacht bei Nikopol 1396 kämpfte ein großes Heer des katholischen Rittertums zusammen mit einem bulgarischen gegen die Türken. Die Niederlage der christlichen Armee damals führte zum Fall des Westbulgarischen Reiches unter türkischer Herrschaft. Im Jahre 1444 zog Wladislaw Jagiello, der seit 1434 ungarischer König war, mit mehreren Tausend Rittern aus katholischen Ländern Mitteleuropas nach Bulgarien um die orthodoxen Christen dort von der islamischen Fremdherrschaft zu befreien. Nach der Niederlage seines Kreuzritterheeres in der Schlacht bei Warna (1444) scheiterte dieser Befreiungsversuch.

Das von den Türken belagerte Konstantinopel wurde, bevor es 1453 fiel, nicht nur von den Byzantinern, sondern auch von Genuesern und Venezianern verteidigt. Ihre Kriegsschiffe wurden damals mit der Segnung des Papstes in die Schlacht um diese Stadt, welche das Zentrum des orthodoxen Christentums war, geschickt.

Auch von Reformierten im Reich wurde Anfang des 16. Jahrhunderts Sympathie für die Christen im europäischen Südosten bekundet, die selbstverständlich als Teil der christlichen Gemeinschaft galten. So „vermahnte“ im Jahre 1518 Ulrich von Hutten, deutscher Dichter und Ritter, ein Anhänger Martin Luthers, Deutschlands Fürsten „die Türken mit Krieg zu beziehen“, denn „früher hatten sie gesäumt den zugrunde gehenden Thrakern, dem sinkenden Griechenland, der erschütterten christlichen Welt zu Hilfe zu kommen.“¹³ (Als „Thraker“ bezeichnet er die Christen aus Thrakien, das ein Teil Bulgariens ist, er meint also die Bulgaren). Ein Jahr später, 1519, wirbt der französische König Franz I. für sich bei der bevorstehenden Wahl zum deutschen Kaiser mit dem Versprechen das ganze christliche Europa von den Türken zu befreien, wenn die Kurfürsten sich für ihn entscheiden würden.

Interessant wäre vielleicht in diesem Zusammenhang zu erwähnen, dass etwa seit dem Ende des 17. Jahrhunderts und lange Zeit danach Jesuitentheater in mehreren westeuropäischen Städten dramatische Werke zum Thema der Christianisierung Bulgariens (9. Jahrhundert) aufgeführt haben. In diesen Dramen, von denen es mehrere Belege gibt (ganze Texte, oder Theaterprogramme), sind die Bulgaren als wahre Hüter der christlichen Religion und ihr König

¹³ Ulrich von Hutten, Vermahnung an die Fürsten Deutschlands die Türken mit Krieg zu überziehen, in: *Ulrich von Hutten, Um Deutschlands Freiheit. Auswahl und Herausgabe von Rudolf Neuwinger*, Nordland 1943, 124.

Boris als großartiges Beispiel für einen Gotteskämpfer gegen die Heiden dargestellt.¹⁴

Die Vorstellung von Europa als Raum der christlichen Einheit, der bis zum Schwarzen Meer reicht, war also für lange Zeit im alten katholischen West- und Mitteleuropa, wie später auch in seinem lutheranisch-protestantischen Teil präsent. Auch in der Zeit der langen, gewaltsamen Trennung der Länder im europäischen Südosten vom übrigen Teil Europas, ist im Westen die europäische Zugehörigkeit ihrer christlichen Völker nicht in Frage gestellt worden. Zeugnisse aus der Geschichte – Stellungnahmen berühmter historischer Persönlichkeiten, politische und militärische Unternehmungen, manche von denen wurden hier erwähnt, zeigen, dass auch nach der Spaltung der christlichen Kirche im Jahre 1054 in die griechisch-orthodoxe und römisch-katholische, die Idee von Europa als christlichem Kulturraum mit der natürlichen Meeresgrenze des Kontinents im Südosten, fortbestanden hat.

Mit der dritten Welle der EU-Erweiterung vom Januar 2007, mit dem Beitritt Bulgariens und Rumäniens, ist diese natürliche Grenze des Kontinents, das Schwarze Meer, auch eine des neuen vereinten Europas geworden. Damit wird sie auch als Kulturgrenze des europäischen Raums, welche sie eigentlich immer war, bestätigt.

Zusammenfassung: Nach der Wende in den osteuropäischen Staaten bekam die in der Perestrojka-Zeit in politischen Reden oft verwendete Metapher für die Einheit Europas – „das gemeinsame europäische Haus“ – eine zeitgemäße Sinnggebung. Die geplante Osterweiterung der EU veranlasste europaweit Diskussionen darüber, welche Länder im Osten des Kontinents zum vereinten Europa gehören mögen, bzw. wo die Grenze Europas im Osten ist. Im Zusammenhang mit dieser prinzipiellen Fragestellung wird die These vom gesamteuropäischen Kulturraum begründet. Dieser ist in einem langen historischen Prozess entstanden, bei dem viele Gemeinsamkeiten im kollektiven Gedächtnis der europäischen Völker entstanden sind. Ausschlaggebend dabei ist, was in mehr als zweieinhalb Tausend Jahren aus der griechischen Kultur, der römischen Zivilisation und dem Christentum überliefert wurde, Pflege und Weiterentwicklung erfuhr. In Auseinandersetzung mit Samuel Huntingtons Hypothese von einer angeblichen Grenze der zivilisatorischen Konfrontation inmitten Europas wird die Vorstellung von Europa als Kontinent des christlichen Glaubens im Wandel der Zeit erörtert, wobei auf kulturhistorische Argumente der europäischen Zugehörigkeit Südosteuropas hingewiesen wird.

Summary: After the fall of Communism in the eastern European states, the metaphor for the unity of Europe often employed in political speeches during the perestroika period – „the common European house“ – received an interpretation in keeping with the times. The planned eastward expansion of the EU triggered European-wide discussions about which countries in the eastern part of the continent might belong to a united Europe or where the boundary of Europe in the east is. The theory of the European-wide cultural area is justified in connection with this fundamental issue. This area has arisen in a long historical process in which many commonly-held notions have developed in the collective memory of the peoples of Europe. Here the decisive factor is what has been handed down, cultivated and developed further from Greek culture, Roman civilization, and Christianity in more than two-and-a-half thousand years. In an examination of Samuel

¹⁴ Auskunft über die im Deutschen Reich aufgeführten Dramen mit dieser Thematik gibt die Reihe: *Reinhart Meyer, Bibliographia dramatica et dramaticorum*, Tübingen 1986f.

Huntington's hypothesis concerning an alleged boundary of civilizational confrontation in the middle of Europe, the contribution discusses the idea of Europe as a continent of Christian faith throughout the ages. It points out cultural-historical arguments for southeast Europe belonging to Europe.

III.

DER BEITRAG DER KIRCHEN

Die Sozialkonzeption der Kirche in ökumenischer Perspektive als christlicher Beitrag zu Europa

von Barbara Hallensleben

Im Jahr 2004 veröffentlichte der Päpstliche Rat für Gerechtigkeit und Frieden das „Kompendium der Soziallehre der Kirche“¹, in dem die Tradition katholischer Soziallehre systematisiert und mit ausführlichen Registern versehen als Arbeitswerkzeug neu vorgelegt wird. Das Dokument „Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche“, verabschiedet vom Moskauer Konzil des Jahres 2000², regt dazu an, dieses Kompendium in einem ökumenischen Licht zu rezipieren.³ Obwohl die christliche Sicht stets das Heil der ganzen Schöpfung im Blick behält, ist eine besondere Aufmerksamkeit für Europa angebracht. In seinem Aufruf zu einer „katholisch-orthodoxen Allianz“ für eine gemeinsame Bezeugung christlicher Werte in Europa beantwortet der russische orthodoxe Bischof Hilarion Alfeyev die Interviewfrage: „Warum eine europäische und nicht eine weltweite Allianz?“ wie folgt:

Erstens bin ich überzeugt, dass in Europa in nächster Zukunft die entscheidenden Auseinandersetzungen zwischen dem Christentum und dem Relativismus stattfinden werden. In Europa nimmt der Ansturm des militanten Säkularismus gegen die Religion seine aggressivsten Formen an. Europa verleugnet wie besessen sein christliches Erbe. In Europa werden Kreuze in den Schulen abgenommen, religiöse Symbole von den öffentlichen Plätzen verbannt, und das Christentum wird zum Gegenstand der beständigen Kritik, der Empörung und des Spotts. In Europa ergreift eine tiefe demographische Krise die christliche Bevölkerung und bedroht gar ihr Überleben. Nicht dass diese Prozesse nicht auch in anderen Teilen der Welt ablaufen, doch in Europa werden sie so erschreckend offenkundig. Zweitens gibt es in Europa ein gewisses zahlenmäßiges Gleichgewicht zwischen Katholiken und Orthodoxen: 280 Millionen Katholiken stehen 210 Millionen Orthodoxen gegenüber. In einigen anderen Teilen der Welt (wie z.B. in Südamerika) sind die Katholiken den Orthodoxen zahlenmäßig dermaßen überlegen, dass ein Dialog auf gleicher Augenhöhe nicht möglich ist.⁴

¹ Deutsche Ausgabe: Freiburg i.Br. 2006; das Kompendium wurde bereits in zahlreiche Sprachen übersetzt.

² Eine deutsche Übersetzung wurde unter dem Titel „Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche“ von Josef Thesing und Rudolf Uertz im Auftrag der Konrad-Adenauer-Stiftung herausgegeben: Sankt Augustin 2001; die Übersetzung ist allerdings an einigen Stellen revisionsbedürftig. Der russische Originaltext findet sich auf der Homepage des Moskauer Patriarchats.

³ Vgl. Ingeborg Gabriel / Alexandros K. Papaderos / Ulrich H.J. Körtner, Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa, Mainz 2005.

⁴ Der volle Text des Interviews ist einzusehen auf der Homepage von Bischof Hilarion Alfeyev: <http://en.hilarion.orthodoxia.org/print/7-2>.

Der Rahmen des 2. Fribourger Religionsforums zum Thema „Ist Europa ein christliches Projekt?“ und die Thematik der Arbeitsgruppe „Die Rolle der orthodoxen Kirchen im europäischen Einigungsprozess“ legen eine perspektivische Konzentration nahe: 1) auf Europa, 2) auf die orthodox-katholischen Gemeinsamkeiten, 3) auf den Beitrag der theologischen Arbeit.

1. Der Fribourger Kontext

Durch Gaspar Mermillod (1824–1892), den späteren Kardinal, seit 1883 Bischof von Lausanne und Genf mit Sitz in Fribourg, steht Fribourg an den Anfängen der kirchlichen Soziallehre: Die von Mermillod 1885 gegründete internationale „Union catholique d'études sociales et économiques“ bereite mit ihren Studien den Boden für die päpstliche Sozialenzyklika „Rerum novarum“ (1891). Der Dominikanerpater Arthur Fridolin Utz (1908–2001), der den Lehrstuhl „Ethik und Sozialphilosophie“ an der Philosophischen Fakultät innehatte, trug die Tradition der Soziallehre lebendig weiter und organisierte in Fribourg zum Jubiläum „100 Jahre Rerum Novarum“ ein Symposium über das Verhältnis zwischen katholischer Soziallehre und Wirtschaftsordnung. Papst Johannes Paul II. berief ihn als Gründungsmitglied der Päpstlichen Akademie der Sozialwissenschaften. An der Theologischen Fakultät lehrte bis zu seinem Tod 2004 der Dominikaner Roger Berthouzoz, ein engagierter Vertreter der Sozialethik, für die er interdisziplinär, interfakultär und über die Universität hinaus in Lehre und Forschung eintrat und Interesse weckte.

Die Geschichte Fribourgs enthält im Hinblick auf unser Thema einige symbolisch bedeutsame Elemente, die uns helfen, die Universität nicht von den anderen Partnern im Bereich der kirchlichen Soziallehre zu trennen:

1. Die Initiative ergriff ein Bischof, der durch seine Teilnahme am I. Vatikanischen Konzil noch aufmerksamer für die weltkirchlichen und weltpolitischen Entwicklungen geworden war. Es war das Lehramt der Päpste, das die soziale Dimension der christlichen Botschaft zu einer „Lehre“ werden ließ, auf die in der wissenschaftlichen Reflexion Bezug genommen werden kann.

2. Die engagierten Persönlichkeiten waren häufig nicht vereinzelte Denker, sondern gehörten zu Gemeinschaften, die sich um die Verbreitung und Aktualisierung der kirchlichen Soziallehre verdient machten: die „Union de Fribourg“, die Dominikaner, z.B. in Walberberg, die Jesuiten. Selbst wenn es sich bei den Vertretern der kirchlichen Soziallehre um Universitätsprofessoren handelte, so war doch ihr Kontext weniger am Schreibtisch und im Hörsaal zu suchen, sondern eher in den christlichen Parteien, katholischen Verbänden und Bewegungen, die die Impulse unmittelbar in gesellschaftliche und politische Realität umsetzten. Eine große Zeit der kirchlichen Soziallehre war die innere

und äußere Erneuerung nach dem II. Weltkrieg, als auch von Seiten der Politiker und anderer gesellschaftlich Verantwortlicher ein lebendiges Interesse am Beitrag der Kirchen und der Theologen bestand.

Die Wahl des Titels „Sozialkonzeption“ (statt „Soziallehre“) im Moskauer Dokument ist folgerichtig und weist darauf hin, dass die Soziallehre nie auf ein theoretisches System beschränkt sein kann, sondern die „Konzeption“ des Lebensvollzugs der Kirche als Sendung *in universum mundum* darstellt.

2. Von *Rerum veterum* zu *Rerum novarum*. Die katholische Soziallehre im Prozess der Erneuerung

Die kirchliche Soziallehre im engeren Sinne als Verkündigung der Päpste zu sozialen Fragen entstand im Zeichen der *res novae*. Die programmatischen Antrittsworte der Enzyklika Leos XIII. hatten 1891 keineswegs einen optimistischen Klang, sondern nahmen auf besorgniserregende neue Entwicklungen im Kontext der Industrialisierung Bezug. Heute sind die Sorgen nicht weniger gravierend, aber sie haben andere Namen und Gesichter. Das „Kompendium der kirchlichen Soziallehre“ ist ein ausgezeichnetes Arbeitswerkzeug, aber es sollte nicht zur Archivierung der Antworten auf die Fragen von gestern dienen. Das Kompendium beendet nicht die fruchtbare Arbeit, sondern regt dazu an, sie neu zu beginnen.⁵ Ich wage zu sagen: Heute ist eher die Zeit, neu zu säen als zu ernten.

In der wissenschaftlichen Arbeit hat sich die Unterscheidung zwischen Soziallehre und Sozialethik herausgebildet. Als „Soziallehre“ wird der Komplex kirchlicher Aussagen zu sozialen Fragen bezeichnet, als „Sozialethik“ eher die wissenschaftliche Begründung und rationale Durchdringung dieser Lehren. Soziallehre und Sozialethik sind aufeinander angewiesen. Gemeinsam aber brauchen sie umfassendere Orte für ihre fruchtbare Weiterentwicklung: In einer globalisierten Welt sind die Bedingungen für kompetente und realisierbare Aussagen zu sozialen, politischen und wirtschaftlichen Problemen noch komplexer geworden. Das stellt eine hohe Anforderung an die Theologie: Gute und richtige theologische Gedanken reichen nicht aus, wenn sie nicht in den konkreten gesellschaftlichen Diskurs eingebracht werden. Dazu bedarf es nicht nur engagierter Persönlichkeiten, sondern auch der institutionalisierten Foren des Dialogs. Frühere Orte fruchtbaren Denkens und Handelns treten

⁵ Roland Minnerath, seit 2004 Erzbischof von Dijon, hat einen Versuch vorgelegt, die katholische Sozialethik als Beitrag zu den Fragen der heutigen Menschheit zu formulieren: *Ders., Pour une éthique sociale universelle. La proposition catholique*, Paris 2004. Eine deutsche Übersetzung ist im Herder Verlag erschienen unter dem Titel: *Gegen den Verfall des Sozialen. Ethik in Zeiten der Globalisierung*, Freiburg u.a. 2007.

zurück, so z.B. das Verbandswesen; neue Orte des Dialogs entstehen oder müssen geschaffen und gestaltet werden, so z.B. die Präsenz der Kirchen bei den Institutionen der Europäischen Union in Brüssel.

3. Grenzen und Chancen der heutigen Universitäten und Theologischen Fakultäten im Hinblick auf die Sozialkonzeption

a. Versuchungen und Herausforderungen der universitären Theologie

Die Universitäten und Theologischen Fakultäten in dem mir bekannten Kontext sind in einem weiten Umfang gebunden durch den Spardruck im Bildungswesen, die wachsenden administrativen Lasten, die permanent sich ablösenden Reformen, derzeit durch die Umsetzung des Bologna-Systems. Der Kampf um die Sicherung von Stellen, um Studierendenzahlen, Forschungsprojekte und andere Drittmittel, Kreditpunkte und Curricula lenkt von der gesellschaftlichen Verantwortung der Universität ab. Die Spezialisierung und Departementalisierung in den Fakultäten nötigt zur individuellen und kollektiven Selbsterhaltung. In dieser Situation gestaltet sich die interdisziplinäre Zusammenarbeit mit anderen Fakultäten, die für die kirchliche Soziallehre so wichtig und fruchtbar wäre, schwierig; nicht wenige Kollegen sind in ihren eigenen Fakultäten überlastet, wollen ihren Ruf durch die Zusammenarbeit mit Theologen nicht verderben oder versprechen sich von vornherein nichts von einer solchen Zusammenarbeit. Studierende sind über die strikten Pflichtveranstaltungen hinaus schwer zu motivieren, sich in einzelnen – und sei es noch so interessanten – Bereichen wie der kirchlichen Soziallehre zu vertiefen. Der inspirierende Kontext kirchlicher oder gesellschaftlicher Gruppen, die die Reflexion mittragen, wird immer schwächer, ist an den Fakultäten nicht immer spürbar oder kommt im akademischen Alltag nicht in den Blick.

Doch es öffnen sich auch neue Türen: Den fortbestehenden Vorurteilen gegen die Theologie steht eine neue Aufgeschlossenheit gegenüber: Ein Politologe der Universität Fribourg, der mich als Theologin beim ersten Kontakt im Osteuropa-Institut mit eher skeptischer Distanz behandelte, änderte nach einiger Zeit der Zusammenarbeit seine Haltung. Die Politiker interessierten sich nicht für ihn als Politologen, er habe keinerlei politischen Einfluss, während Theologinnen und Theologen in und mit der Gemeinschaft der Kirche arbeiten könnten ... Worte wie „Ethik“ oder „Werte“ bergen heute für die ganze Wissenschaftsgemeinschaft eine Verheißung. Es hat sich die Einsicht durchgesetzt, dass die vielen wissenschaftlichen Einzelerkenntnisse nur in einer gemeinsamen Anstrengung dem Überleben und dem guten Leben in Frieden und Gerechtigkeit, *iustitia et pax*, auf dieser Erde dienen. An der Universität Fribourg wurde eine „Machbarkeitsstudie“ durchgeführt, ob und

wie Ethik-Programme für alle Fakultäten und Disziplinen in die Studiengänge einbezogen werden können. Es geht dabei um eine Hilfe, die ethische Dimension aller einzelnen Wissenschaftsbereiche nicht von außen, sondern gleichsam aus ihrer eigenen Dynamik im Horizont der heutigen Menschheitsfragen ans Licht zu bringen. Die Theologische Fakultät wird in diesem Projekt mitwirken und kann dabei sicher viel für ihr eigenes Selbstverständnis lernen. Dieser Beitrag sollte nicht individuelle ethisch ausgerichtet sein, sondern die globalisierte Welt im Auge behalten.

b. Die verhängnisvolle Trennung von Dogmatik und Ethik

An der Universität Fribourg unterrichtete ich Dogmatik und Theologie der Ökumene. Die kirchliche Soziallehre steht nicht in meinem Pflichtenheft. Bei der Vorbereitung einer Publikation zur Ekklesiologie ist mir vor einigen Jahren eine Entwicklung bewusst geworden, die mir eines der wichtigsten Hindernisse für die fruchtbare Weiterentwicklung der kirchlichen Sozialkonzeption zu sein scheint: Dogmatik und Moraltheologie entwickeln sich methodisch und inhaltlich immer stärker auseinander – zum Schaden der Soziallehre. Diese Trennung spiegelt eine offene Frage, die uns das II. Vatikanische Konzil in der Zweiheit der Konstitutionen über die Kirche *Lumen Gentium* und *Gaudium et Spes* hinterlassen hat und die in der Konzilsrezeption zu kontroversen Ansichten führt. Ohne Zweifel steht im Zentrum der Botschaft des Konzils die Kirche in der ganzen Weite ihrer Berufung zur Teilhabe am göttlichen Leben und an der Sendung Jesu Christi im Heiligen Geist. Der Impuls des Konzils machte es erforderlich, den Blick der Kirche auf Freude und Hoffnung, Trauer und Ängste der Menschen in der ganzen Vielfalt ihrer Lebensbereiche auszuweiten. Ein starker sozialer Impuls ging vom Konzil aus, bereits spürbar in den Enzykliken *Ecclesiam suam* (1964) und *Populorum progressio* (1967) Papst Pauls VI. sowie im Apostolischen Schreiben *Evangelii Nuntiandi* (1975). Der erste entschiedene Versuch einer Umsetzung des II. Vatikanums in Lateinamerika durch die Generalversammlungen des Episkopats in Medellín 1968 und Puebla 1979 trägt unverkennbar die Züge einer sozialetischen Reflexion. Die Befreiungstheologie wollte nie einfach „kirchliche Soziallehre“ neben anderen, „nicht-sozialen“ Lehren sein; sie verstand die Theologie als ganze als ein sozial relevantes Projekt. *Dieser erste Versuch ist nicht gelungen* – nicht weil das Anliegen nicht berechtigt gewesen wäre, sondern weil die theologisch-ekklesiologische Reflexion zu schwach war, um die Lebenswelt in Politik, Gesellschaft und Wirtschaft angemessen zu durchdringen. Vielfach wurden Elemente einer marxistischen Gesellschaftsanalyse übernommen, die nicht im Licht des Glaubens transformiert waren. Nicht nur angesichts der römischen Kritik, etwa in der Instruktion von 1984, sondern aufgrund ihrer eigenen inneren Schwäche hat die Befreiungstheologie an inspirierender Kraft verloren.

Dieser unvollendete Ansatz ist ein Drama für die Kirche als ganze und für die Soziallehre der Kirche im Besonderen. Heute stehen wir vor einem neuen Aufbruch. Die Aufgabe ist immens und kann nicht auf eine bestimmte Spezialisierung im Bereich der Moralthologie beschränkt werden. Sie erfordert eine Anstrengung der Theologie als ganzer, insbesondere in ihrer ekklesiologischen Dimension. Die kirchliche Soziallehre ist nicht zuerst ein Lehrgebäude, das die Kirche als *Mater et Magistra* verkündet. Das Konzil stellt uns das Sakrament Kirche als die erlöste Sozialgestalt der Menschheit vor Augen. Die kirchliche Sozialkonzeption ist daher zuerst und zuletzt eine Aussage über das Leben der Kirche selbst, nicht nur über ihre Lehre. Keineswegs wird damit ein theokratisches Konzept proklamiert. Die Kirche setzt sich nicht an die Stelle der politischen Ordnung, sondern verweist in ihrer sakramentalen Gestalt auf Ursprung und Ziel der recht verstandenen Autonomie dieser Ordnung. Die katholische Soziallehre fasst diese Eigenständigkeit des Staates im Licht der Schöpfungstheologie und einer Naturrechtskonzeption positiv, während in orthodoxer Sicht die politische Gewalt eher „durch das Vorhandensein der Sünde in der Welt und die Notwendigkeit, ihr Einhalt zu gebieten, bedingt ist“.⁶

Indem die katholische Kirche des II. Vatikanischen Konzils neu ernst machte mit ihrer Sendung „in die ganze Welt“ (Mk 16,15), trug sie dazu bei, dass sich gewisse Bereiche ihrer Sendung, die zuvor in der Theologie nicht bedacht worden waren, als Themen theologischer Reflexion verselbständigten: Frieden und Gerechtigkeit, die Entwicklung der Völker, die Inkulturation, das ökumenische Engagement, nicht zuletzt die Sozialethik. Geboren aus einem neuen kirchlichen Bewusstsein, haben sich diese Bereiche teilweise von ihren ekklesiologischen Wurzeln getrennt, zum Schaden auch für die Ekklesiologie. Denn auf diese Weise wurde die Kirche auf Fragen ihrer selbstbezüglichen Reflexion und institutionellen Konstitution eingeengt. Die Ekklesiologie wurde zurückgeworfen auf die so genannten binnenkirchlichen Fragen, die Sozialethik legt um so mehr Wert darauf, ohne Bezug zu den Offenbarungsquellen für jedermann einsichtig auf der Grundlage der reinen Vernunft zu argumentieren und die Universalisierbarkeit ihrer Aussagen aufzuweisen. Der Klappentext der sozialetischen Studie von Roland Minnerath lautet: „Universale Sozialethik darf nur auf das zurückgreifen, worauf jedes Menschsein gründet. Hier setzt Roland Minnerath an. Er präsentiert katholische Sozialethik als vernunftgemäß. Seine unmissverständliche Forderung: Der Mensch muss im Zentrum stehen“. Die Dogmatik scheint dieses Gebot der Universalität zu verletzen, ja verletzen zu müssen, weil sie auf die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus und im Heiligen Geist Bezug nimmt. Doch was ist vernünftiger und universaler als das Handeln dessen, der Alpha und Omega der gesamten Schöpfung ist? Und umgekehrt: Verliert nicht die Welt, die auf die Frage nach Ursprung und Vollendung unserer Existenz verzichtet, die Möglichkeit, in

⁶ Vgl. „Die Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche“, III.2.

universaler Perspektive über den Menschen und die Vernunft zu sprechen? In der wachsenden Entfremdung zwischen Dogmatik und Ethik spiegelt sich die wachsende Entfremdung zwischen Kirche und säkularer Welt. Das Verhältnis von Glaube und Vernunft wird einmal mehr zugunsten ihrer Aufspaltung in verschiedene Lebens- und Arbeitsbereiche entschieden. Die Theologie beschränkt sich häufig auf einen so genannten „prophetischen“ Protest, mit dem sie die multinationalen Konzerne, die Umweltverschmutzung, die Gentechnologie, die politische Korruption etc. kritisiert – doch ist sie als verantwortliche und glaubwürdige Partnerin präsent an den Orten heikler Gewissensentscheidungen? Der Glaube selbst gerät in den Sog der Ethisierung, die sogar die Nachfolge Christi auf die ethische Anwendung seiner Lehren beschränkt und die Kirche auf eine Instanz zur Verkündigung dieser Normen.

Der „Hirt des Hermas“ bringt das Glaubensbewusstsein der frühen Christen zum Ausdruck, wenn es in dieser Schrift des 2. Jahrhunderts heißt: „Um der Kirche willen wurde die Welt geschaffen.“⁷ Heute wird das Wort „Kirche“ assoziiert mit der Angst vor institutioneller Einschränkung und autoritärer Bevormundung. Die Zukunft der Soziallehre wird davon abhängen, ob wir die ursprüngliche Weite der Kirche als Verheißung der erlösten Schöpfung im kirchlichen Leben und theologischen Denken wieder freisetzen können. Die Folgen für die akademische Welt sind weitreichend. Eindrücklich lässt sich die Entwicklung bei den Dominikanern in Walberberg beobachten. Miteinander erlebten hier Dominikus Koster (1901–1981) und Eberhard Welty (1902–1965) die Vorbereitungen und die Aufnahme des II. Vatikanischen Konzils. Beiden lag die Frage nach der Sendung der Kirche am Herzen. Koster war der Dogmatiker, der wegen seiner Option für die Kirche als Volk Gottes bekannt wurde, dessen eigentliches theologisches Anliegen aber weitgehend unbekannt geblieben ist. Im Vorwort seiner Dissertation *Wesen und Natur der Kirche Christi* (1938) betont er das sozialetische Anliegen seiner Ekklesiologie:

Die Lehre von der Kirche muss zum Retter des sozialen Menschen werden, und damit wird von selbst um des Heiles und der Wahrheit willen ein Teil des Glaubens in neuem Lichte sich zeigen und ein gutes Stück Natur, die zum Christentum mitgehört, gerettet. Wovor gerettet? Vor der Verzweiflung, ob der Mensch überhaupt sozial ist.⁸

Zu seiner Zeit beobachtet er die zwei Tendenzen, die auch heute noch nichts an ihrer Aktualität verloren haben: auf der einen Seite zeigt sich ein extremer Individualismus, der die Gemeinschaft nur unter dem Gesichtspunkt der Einschränkung individueller Freiheit sehen kann – auf der anderen Seite ein Kol-

⁷ Visio II, Kapitel 4, Abschnitt 1: Schriften des Urchristentums, Bd. 3: Papiasfragmente. Hirt des Hermas, eingeleitet, hg., übertragen und erläutert von Ulrich H.J. Körtner und Martin Leutzsch, (1998), Darmstadt 2004, 158–159 (griechisch – deutsch).

⁸ M. Dominikus Koster, *Wesen und Natur der Kirche. Eine systematische Studie nach den ekklesiologischen Grundsätzen des hl. Thomas von Aquino*, Diss. (masch.) Bonn 1938, veröffentlicht als Teildruck Bonn 1939, Vorwort.

lektivismus, der von Koster als „neuer Averroismus“ bezeichnet wird, „viel schlimmer als der alte“.⁹

Kosters Mitbruder Eberhard Welty OP widmete sich in seiner Dissertation der Frage nach dem Verhältnis zwischen „Gemeinschaft und Einzelmensch“¹⁰ und entwickelte auf dieser Grundlage ein sozialetisches Denken, mit dem er erheblichen Einfluss auf den politisch-sozialen Wiederaufbau Deutschlands nach dem II. Weltkrieg gewann. Die Thematik traf offensichtlich den Nerv der Zeit. Die zeitgenössische Philosophie und Soziologie hatte in zum Teil sehr gegensätzlicher Weise das Verhältnis von Individualität und Sozialnatur des Menschen zu bestimmen versucht. Die nationalsozialistische wie die kommunistische Ideologie in ihrer Konfrontation mit liberal-demokratischen Staatsformen nötigten zur weltanschaulichen Auseinandersetzung. Innerkirchlich traten die Spannungen zwischen den personalistisch argumentierenden Jesuiten und den auf das Gemeinwohl bezogenen Dominikanern hinzu. Jedenfalls lässt sich feststellen, dass die Fruchtbarkeit der sozialetischen Aktivitäten Weltys in den folgenden Generationen eben so wenig eine gleichwertige Fortsetzung fand wie das Projekt seines Mitbruders Dominikus Koster, die „Ekklesiologie im Werden“ in sozialer Perspektive weiter zu entwickeln. Es können nur Vermutungen darüber angestellt werden, welche Faktoren dazu beitrugen: die parteipolitische Funktionalisierung der sozialetischen Arbeit; der wirtschaftliche und soziale Aufschwung, der die pragmatische Erfolgsorientierung an die Stelle der weltanschaulichen Klärung treten ließ; die Verhärtung der politischen Weltlage, der die philosophisch-theologische Arbeit ohnmächtig gegenüberzustehen schien; die akademische Stabilisierung und dadurch institutionelle Trennung und gesellschaftliche „Neutralisierung“ der Ekklesiologie in der Dogmatik und der Sozialethik in der Moralthologie.

4. Die ökumenische Dimension der kirchlichen Soziallehre

4.1 Die „Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche“ (2000)

Meine Beschäftigung mit Geschichte, Leben und Theologie unserer orthodoxen Schwesterkirchen hat mir neue Horizonte eröffnet. Nach meiner Überzeugung ist im Bereich der kirchlichen Soziallehre die Zusammenarbeit mit

⁹ Ebd.

¹⁰ Eberhard Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozial-metaphysische Untersuchung*. Bearbeitet nach den Grundsätzen des Hl. Thomas von Aquin, Salzburg/Leipzig 1935; ²1935; die erste Auflage war nach vier Wochen vergriffen.

den orthodoxen Kirchen, insbesondere mit der russischen orthodoxen Kirche, der fruchtbarste Weg zur lebendigen Erneuerung unserer eigenen Tradition. Der russische orthodoxe Theologe und Bischof Hilarion Alfeyev ist Privatdozent der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg; seinen Habilitationsvortrag im Fach Dogmatik hielt er zum Thema „Les fondements ecclésiologiques de la conception sociale de l’Église“. Im Januar 2005 verglich er das Kompendium – noch vor dem Erscheinen der französischen Übersetzung – mit dem Dokument des Moskauer Konzils im Jahr 2000 „Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche“. Man könnte dieses Dokument das *Rerum novarum* der Orthodoxie nennen, handelt es sich doch um die erste öffentliche Stellungnahme einer orthodoxen Kirche zur Soziallehre überhaupt. Die „Grundlagen“ sind bereits die Frucht eines ökumenischen Austauschs: die erste Begegnung zwischen der katholischen Kirche und der russischen orthodoxen Kirche in den 1970er Jahren hatte die Soziallehre der Kirche als Hauptthema.

In seinem Vortrag stellte Bischof Hilarion fest, dass das Kompendium der katholischen Kirche klar und programmatisch die menschliche Person in den Mittelpunkt stellt und damit offenkundig die Einzelperson meint. Das Moskauer Dokument orientiert sich ebenfalls an der Person, versteht sie aber von vornherein im ekklesiologischen Horizont. In seiner Vorstellung des Kompendiums bezieht sich Kardinal Martino als Präsident von *Iustitia et Pax* auf den hl. Irenäus von Lyon: „*Gloria Dei vivens homo* – die Kirche ist Expertin für Menschlichkeit“.¹¹ Die Einleitung zum Dokument des Moskauer Konzils stellt ebenfalls ein Zitat des hl. Irenäus von Lyon an den Anfang, allerdings in einer klaren ekklesiologischen Perspektive: „Nach einem Wort des hl. Irenäus von Lyon hat Christus die Menschheit in Sich ‚rekapituliert‘, er wurde zum Haupt des erneuerten menschlichen Geschlechts – seines Leibes –, in welchem der Zugang zur Quelle des Heiligen Geistes zu finden ist. Die Kirche ist die Einheit des ‚neuen Menschen in Christus‘, ‚die Vollkommenheit der Göttlichen Gnade, die in der Vielzahl der vernünftigen, der Gnade untergebenen Geschöpfe lebt‘ (A.S. Chomjakov)“.¹² Die Kirche selbst ist Person – „der neue Mensch in Christus“. Bischof Hilarion zieht die Bilanz: „Auf programmatische Weise steht die Kirche am Anfang des Textes des Moskauer Konzils – nicht als *Mater et Magistra*, als Lehrmeisterin der sozialen Ordnung, sondern als Ort der Verwirklichung dieser Ordnung in sakramentalen Zeichen“.¹³

¹¹ Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg u.a. 2006, 22.

¹² Abschnitt I.1.; in der Ausgabe der Konrad-Adenauer-Stiftung: S. 12; die Übersetzung wurde von der Vf.in überarbeitet.

¹³ Übersetzung aus dem französischen Originaltext, der veröffentlicht wurde in: *Hilarion Alfeyev, Les fondements ecclésiologiques de la conception sociale de l’Église*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 52 (2005) 586–596.

Mehrere Doktoranden arbeiten zurzeit in Fribourg an dieser Frage: Ein Schweizer Student hat in Minsk russisch gelernt und untersucht mit einem Stipendium des Schweizer Nationalfonds die Entwicklung der russischen orthodoxen Soziallehre seit 1989, vor allem anhand der Zeitschrift „Cerkov' i vremia“ (Kirche und Zeit) des Moskauer Patriarchats. Ein russischer Stipendiat der Schweizer Bischofskonferenz hingegen untersucht die ekklesiologischen Grundlagen der katholischen Soziallehre – und hat voller Erstaunen entdeckt, dass die Dissertation von Eberhard Welty dieselbe Priorität der Gemeinschaft vor der Einzelperson zum Ausdruck bringt wie das Moskauer Dokument zur Soziallehre.

4.2 Theologische Wurzeln der orthodoxen Soziallehre

Das Moskauer Dokument zur Sozialkonzeption der Kirche trägt nicht zuletzt zur Überwindung des Vorurteils bei, die orthodoxe Kirche sei zwar stark im Bereich der Spiritualität, der Patristik und der Liturgie, verfüge aber nicht über einen eigenständigen Beitrag zur Soziallehre.¹⁴ Von der orthodoxen Theologie erwartet man normalerweise ernst zu nehmende Beiträge zur Spiritualität, zur Patristik und zur Liturgie, nicht aber zur Sozialethik. Das Konzilsdokument des Jahres 2000 stellt die Fähigkeit der russischen orthodoxen Kirche unter Beweis, eine Sozialkonzeption unter Bezug zu den eigenen theologischen Grundlagen zu entwickeln. Sie verdankt vielleicht einiges ihren westlichen Partnern, aber sie braucht diese Sozialkonzeption nicht zu „importieren“. Ihre eigenen Fundamente sind theologischer, genauer: ekklesiologischer Natur. Bereits die Impulse der russischen Religionsphilosophie um die Wende zum 20. Jahrhundert sind kostbar und in unserem westlichen Denkhorizont viel zu wenig rezipiert. Vladimir Solov'evs Werk *Russland und die Universale Kirche* mündet in den Abschnitt „Das trinitarische Prinzip und seine soziale Anwendung“.¹⁵ In seiner Auslegung der sieben Sakramente präsentiert Solov'ev die Initiationssakramente Taufe, Eucharistie und Firmung als Sakramente der „Menschenrechte“, die vier übrigen Sakramente als Sakramente der „menschlichen Pflichten“. Die sehr aktuelle Debatte über die Fundierung der Menschenrechte und ihre Entsprechung zu den Verpflichtungen der Menschen fin-

¹⁴ Vgl. Barbara Hallensleben, Soziale Inspirationen aus dem russischen religiösen Denken. Sergij N. Bulgakov (1871–1944), in: Werner Schreier / Georg Steins (Hg.), Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen. Festschrift für Bischof Dr. Josef Homeyer, München 1999, 120–135.

¹⁵ Wladimir Solowjew, *Russland und die Universale Kirche* (1889), in: ders., Deutsche Gesamtausgabe der Werke, Bd. 3, Freiburg 1954, 145–419; der Text wurde von Solowjew französisch verfasst: *La Russie et l'Église universelle*, in: Vladimir Soloviev, *La Sophia et les autres écrits français*, Lausanne 1981, 123–297.

det hier eine höchst spannende, theologisch fundierte und sozial handlungsleitende Antwort.

Eine Theologie, in der die Soziallehre nicht nur ein Anhang, sondern der tragende Impuls überhaupt ist, findet sich bei dem russischen orthodoxen Denker Sergij Bulgakov (1871–1944), der nach einer Phase als Marxist, Atheist und Professor der Ökonomie einen vertieften Zugang zum Glauben fand und seine ökonomisch-philosophische Schulung in sein umfangreiches theologisches Werk einbrachte. Seine Habilitation verfasste Bulgakov 1912 in Moskau zum Thema *Philosophie der Wirtschaft*¹⁶. Unter „Ökonomie“ ist hier keineswegs nur ein Teilbereich der Gesellschaft zu verstehen, sondern ganz im Sinne der theologischen Bedeutung von *Oikonomia* der Gesamtbereich der öffentlichen Verantwortung der Menschheit für ihr Zusammenleben und die vermenschlichende Umgestaltung der Welt durch Arbeit. Das Vorwort, vor fast 100 Jahren geschrieben, ist von einer erschütternden Aktualität für die Theologie heute:

Eine eigentümliche Schärfe erhält die Aufgabe einer Philosophie der Wirtschaft auch für das gegenwärtige religiöse Bewusstsein. In einer Zeit, in der das dogmatische Bewusstsein einen Niedergang erlebt und Religion immer häufiger auf Ethik zurückgeführt wird, eingefärbt durch pietistische ‚Erlebnisse‘, ist es besonders wichtig, die *ontologische* und die *kosmologische* Seite des Christentums vorzubringen, die teilweise auch in der Philosophie der Wirtschaft aufgedeckt werden. Doch das ist völlig unmöglich mit den Mitteln der gegenwärtigen an Kant orientierten und metaphysisch verwüsteten Theologie; dazu ist es unabdingbar, sich der religiösen Ontologie, der Kosmologie und Anthropologie des heiligen Athanasius von Alexandrien, des heiligen Gregor von Nyssa und anderer alter Lehrer der Kirche zuzuwenden. Diese Lehren liegen gegenwärtig in der Dogmatik als philosophisch totes Kapital, häufiger noch werden sie offen abgelehnt, und auf den Trümmern des christlichen religiösen Materialismus werden ein philosophischer und ökonomischer Materialismus einerseits und eine idealistische Phänomenologie andererseits errichtet. Zu den Aufgaben der vorliegenden Untersuchung gehört der Versuch, einige dieser Lehren in die Sprache der heutigen philosophischen Denkweise zu übersetzen und dadurch aufzudecken, wie die Wahrheiten des religiösen Materialismus sowohl im Materialismus als auch im Idealismus verzerrt und verdunkelt werden.¹⁷

Bulgakovs Vorwurf „Praktisch sind die Ökonomen Marxisten, selbst wenn sie den Marxismus verabscheuen“¹⁸, könnte am Ende sogar die heutige „an Kant orientierte und metaphysisch verwüstete“ Theologie treffen ...

¹⁶ Russisch: *Filosofiya chosyajstvo*, Moskau 1912; Reprint: Farnborough 1971; französische Übersetzung: *Philosophie de l'économie*, Lausanne 1987.

¹⁷ Übersetzung nach dem russischen Originaltext.

¹⁸ Vgl. S. 13 der französischen Übersetzung.

4.3 Ökumenische Dimensionen der westkirchlichen Entwicklungen der kirchlichen Sozialkonzeption

Die westkirchliche Entwicklung der Sozialkonzeption ist engstens mit den so genannten ökumenischen Entwicklungen verbunden. Im Römischen Reich hatte ursprünglich der Kaiser als Stellvertreter Christi eine bedeutsame Rolle inne, die in der Einberufung der Ökumenischen Konzilien und in der verbindlichen Proklamation ihrer Ergebnisse Ausdruck fand. Die Wahl Karls des Großen zum Kaiser brachte eine Teilung des Reiches mit sich. Von nun an gab es nicht mehr zwei Verwaltungsspitzen in Ost und West, die sich einvernehmlich die Verantwortung für die Regierung des einen Reiches teilten. „Jetzt hingegen erhoben beide Seiten den Anspruch, den einzigen rechtmäßigen Römerkaiser zu haben. Es gab keine Instanz mehr, die auf beiden Seiten anerkannt worden wäre.“¹⁹ Die definitive Trennung des römischen Reichs war nicht nur „schädlich für die Einheit der Kirche“²⁰, sondern brachte auch eine folgenschwere Änderung im Verständnis der politischen Macht mit sich. Anfangs verstanden sich auch die westlichen Kaiser wie die in Konstantinopel residierenden als Schutzmacht für die Kirche. Doch im Westen drängte das Reformpapsttum im Investiturstreit den kaiserlichen Einfluss beträchtlich zurück. Die errungene *libertas ecclesiae* wurde anfällig für eine Trennung von Imperium und Sacerdotium, die zur „Verkirchlichung der Kirche“ und zur „Verweltlichung der Welt“ führte.

Die klare Trennung zwischen Kirche und Staat, die eine völlige weltanschauliche Neutralität des Staates mit sich brachte, kann als Reaktion auf die konfessionellen Bürgerkriege der Nachreformationszeit aufgewiesen werden. Das christliche Bekenntnis schien nicht länger den Frieden und die öffentliche Ordnung tragen zu können, sondern wurde zu deren Bedrohung.²¹ Die Fürsten setzten sich gegen die widerstreitenden konfessionellen Parteien durch, indem sie den Absolutismus zur Staatsform erhoben. Sie beriefen sich auf Gott *gegen* die Kirche, die bewusst aus den politischen Entscheidungsstrukturen ausgeschlossen wurde. Die Hoffnung auf ein neues Fundament für das friedliche Zusammenleben richtete sich auf die Vernunft. Die Aufklärung entthronte die absolutistischen Herrscher und wendete sich wiederum zugleich gegen die kirchliche Autorität. Heute ist mit der Erfahrung der „Dialektik der Aufklärung“ die Vernunft selbst in die Krise geraten. Doch die grundlegende Trennung zwischen Gott und einer säkularisierten Welt, zwischen Glaube und Vernunft, ist noch keineswegs überwunden. Die Verantwortungsträger der Kirche

¹⁹ Ernst Christoph Suttner, Das wechselvolle Verhältnis zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens im Lauf der Kirchengeschichte (Ökumenische Wegzeichen 11), Fribourg 2002, 26.

²⁰ Ebd.

²¹ Vgl. zum Folgenden: Reinhart Koselleck, Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Frankfurt ²1976 (¹1959).

und die Theologie haben sich zu widerstandslos mit der ihnen aufgenötigten Definition abgefunden, die Kirche sei ein Subsystem der Gesellschaft und Religion sei Privatsache. Der Islam weckt das Erstaunen über die längst verabschiedet geglaubte öffentliche Präsenz der Religion. Die Erneuerung ihres ekklesialen und ekklesiologischen Selbstverständnisses kann der Kirche helfen, unter den Bedingungen der pluralen Gesellschaft auf neue Weise ihren „politischen“ Auftrag wahrzunehmen. Die Ankündigung des Reiches Gottes ist eine öffentliche Botschaft mit klaren sozialen Konsequenzen für die Gesellschaft. Dieses Zeugnis darf nicht machtförmig geschehen, muss aber die Universalität des Evangeliums zur Geltung bringen.²² *Die Ekklesiologie ist die Politologie der christlichen Gemeinschaft. Die Ekklesiologie als solche ist Soziallehre.*

Heute erlangt diese Reflexion eine neue Glaubwürdigkeit angesichts der Krise der Politik selbst. Der Triumph der Politik über die Kirche hat sich als Pyrrhus-Sieg erwiesen. Die politische Gewalt geht ja aus ihrer neu erklärten Unabhängigkeit geschwächt hervor, insofern sie keine Rechenschaft mehr geben kann über Quelle und Ziel der von ihr ausgeübten „Gewalt“. Nicht nur die Demokratie, sondern die politische Gewalt als solche muss eingestehen, dass sie die Voraussetzungen nicht gewährleisten kann, auf denen sie beruht. Ich erinnere an die berühmte Aussage des deutschen Staatskirchenrechtlers Ernst-Wolfgang Böckenförde:

Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt, mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren versuchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.²³

Die Soziallehre ist nicht ein Mittel, um den Einfluss der Kirche auf die Gesellschaft zu erhalten, sondern ein Dienst der Kirche, um das soziale Projekt der Menschheit durch seine Krise hindurch zu retten. Sergij Bulgakov kam angesichts der revolutionären Wirren in Russland zu der Aussage: Wir brauchen ein neues Dogma über die Macht.²⁴ Die alten Dokumente unterscheiden zwischen der *potestas* weltlicher Machthaber und der kirchlichen *auctoritas*, die

²² Der „Staat kann jetzt nicht mehr von innen, sondern nur noch von außen, nicht mehr von oben, sondern nur noch von unten *verkirchlicht* werden. Das führt uns zu einer neuen Fragestellung hinsichtlich der Beziehung von Kirche und Staat“: *Sergij Bulgakov*, Die Orthodoxie. Die Lehre der orthodoxen Kirche, Trier 1996, 241.

²³ *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt 1976, 60.

²⁴ *Sergij Bulgakov*, U sten Chersonisa, St. Petersburg 1993, 151; vgl. *Serge Boulgakov*, Sous les remparts de Chersonèse, Genève 1999, 287.

letztlich eine sakramentale Aktualisierung der Schöpferkraft Gottes ist.²⁵ Ein bislang wenig wahrgenommener und analysierter Aspekt der gesellschaftlichen und politischen Krise besteht gerade darin, dass die politische Macht, die sich von der schöpferischen Kraft Gottes löst, nicht mehr zwischen Macht und Machtmissbrauch unterscheiden kann. Die Folge sind Anarchie, tatsächlicher Machtmissbrauch oder verschleierte Machtausübung unter dem moralischen Deckmantel der Demokratie.

5. Die Aufgabe der Erneuerung der Theologie im Licht der Sozialkonzeption der Kirche

Was kann die Theologie zur Erneuerung der kirchlichen Sozialkonzeption für Europa beitragen?

a) Auf der wissenschaftlichen Ebene:

- Sie sollte in die theologische Ausbildung und in die Ausbildung der christlichen Gemeinschaft als ganzer eingehen sowie in der wissenschaftlichen Forschung einen eigenständigen und klar umschriebenen Platz erhalten und behalten.
- Sie sollte eine Dimension der gesamten Theologie werden, denn das Projekt Gottes, das die Theologie bedenkt, ist ein soziales Projekt. Die Sozialkonzeption der Kirche ist ein Katalysator für die dynamische Entwicklung der Theologie in ihren verschiedenen Dialogsituationen innerhalb und außerhalb des akademischen Raums.
- Die theologische Arbeit muss die Spannung zwischen dem universalen Geltungsanspruch ihrer Aussagen, dem Zeugnis für die Quellen dieser Aussagen in der Offenbarung und dem Wissen um ihre jeweiligen kulturellen Bedingungen aushalten und aufrechterhalten.

Die Aufgabe ist einfach und sehr anspruchsvoll zugleich: Es geht um eine Erneuerung der Grundbegriffe der Theologie, indem ihre soziale Dimension im Licht der Heilsökonomie Gottes freigesetzt wird; besondere Aufmerksamkeit gilt

- der Person und einem Verständnis der Menschenrechte, das die soziale und ekklesiale Dimension des Menschen sowie seine sozialen Verpflichtungen einschließt;
- Politik und Gesellschaft im Licht des Sakraments der Kirche;
- dem Gemeinwohl unter Einschluss eines erneuerten Verständnisses von „Natur“ und „Naturrecht“, d.h. dem „religiösen Materialismus“, von dem Bulgakov spricht;

²⁵ Vgl. die neue Aufnahme dieser Terminologie bei dem Philosophen *Giorgio Agamben*, in: Ausnahmezustand, Frankfurt 2004, 88–104.

- einer „Theologie der Macht“ zugunsten der „Good governance“ und einer Ökonomie, die von der Heilsökonomie des göttlichen Heilsplanes mit seiner Geschichte her ihre Kriterien erfährt.

b) Auf der Ebene der Ökumene:

- Anzustreben ist eine Verlagerung der Aufmerksamkeit von den so genannten ökumenischen Themen der Kontroverstheologie zu der Grundfrage, wie wir gemeinsam Theologie betreiben angesichts der Zeichen der Zeit.

- Die Geschichte der Spaltungen und Entfremdungen innerhalb der Christenheit ist auf ihre Konsequenzen für die kirchliche Sozialkonzeption hin neu zu lesen und auszuwerten.

- Die ökumenischen Dialoge spitzen sich in den letzten Jahren immer stärker auf die ekklesiologische Grundfrage zu. Wenn es zutrifft, dass die Soziallehre der Kirche zutiefst in ihrer Ekklesiologie verwurzelt ist, dann steht die Konzeption der Einheit der Kirche in einer unmittelbaren Wechselwirkung mit der Sozialkonzeption der Kirche. Diese Dimension ist in den ökumenischen Dialogen noch zu wenig präsent.

- Die Anerkennung der orthodoxen Kirchen als „Schwesterkirchen“ der katholischen Ortskirchen bildet die Grundlage für eine ekklesial und ekklesiologisch fundierte Zusammenarbeit im Hinblick auf das christliche sozialpolitische Engagement. Die Theologie der Schwesterkirchen ist in diese Dimension hinein weiterzuentwickeln. Eine rein strategische Zusammenarbeit im Hinblick auf Werte, die von ihrer Verwurzelung im Innersten des christlichen Zeugnisses gelöst werden, ist auf lange Sicht nicht nur nicht wünschenswert, sondern kontraproduktiv.

c) Auf der europäischen Ebene:

- Die Theologie als Ort sozialetischer Reflexion hat in einen lebendigen Austausch mit den gesellschaftlichen Trägern der kirchlichen Sozialkonzeption zu treten. Die europäischen Institutionen sind darin ein bevorzugter Dialogpartner.

- In den verschiedenen kirchlichen Traditionen ist das Entstehen neuer Träger der kirchlichen Sozialkonzeption zu fördern und durch eine entsprechend fundierte Aus- und Fortbildung zu begleiten.

- Die Theologie hat die Möglichkeit und die Aufgabe, Europa nicht in erster Linie als eine geographische Größe, sondern als ein kulturelles und historisches Projekt zu präsentieren²⁶ und zu einer lebendigen Verbindung mit dessen christlichen Wurzeln beizutragen.

Ich habe die Hoffnung noch nicht verloren, dass wir auf neue Weise fähig sein werden, mit dem Hirten des Hermas für das heutige Europa glaubhaft die Botschaft zu bezeugen: „Um der Kirche willen wurde die Welt erschaffen!“

²⁶ „L'Europe n'est pas un continent que l'on peut nettement saisir en termes de géographie : il s'agit, en réalité, d'un concept culturel et historique“: *Joseph Ratzinger*, *L'Europe, ses fondements, aujourd'hui et demain*, Saint-Maurice 2005, 12.

Zusammenfassung: Anlässlich der Veröffentlichung des „Kompendiums der Soziallehre der Kirche“ durch den Päpstlichen Rat Iustitia et Pax 2004 und der „Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche“ aus dem Jahr 2000 plädiert der Beitrag für eine neue Sozialkonzeption der Kirche, die nicht nur als Lehre, sondern als Aussage über das Leben und die Sendung der Kirche selbst zu formulieren ist. Die Ekklesiologie ist die Politologie der christlichen Gemeinschaft. Besondere Hoffnung wird für Europa auf das gemeinsame Zeugnis der katholischen und orthodoxen Schwesterkirchen gesetzt. In der theologischen Arbeit ist der Bruch zwischen Dogmatik und Moraltheologie zu überwinden, die Begründungsfrage für soziale Existenz und soziale Werte kann und darf nicht mehr ausgeklammert werden. Dazu braucht es nicht zuletzt ein neues „Dogma über die Macht“, wie bereits Sergij Bulgakov anregte.

Summary: In commemoration of the publication of the „Compendium of the Social Doctrine of the Church“ by the Pontifical Council for Justice and Peace in 2004 and the publication of the „Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church“ in 2000, the contribution advocates a new social concept of the church which is not only to be formulated as a teaching, but also as a statement on the life and mission of the church itself. Ecclesiology is the political science of the Christian community. Special hope for Europe is placed on the common witness of the Catholic and the Orthodox sister churches. The rift between dogmatics and moral theology is to be overcome in theological work, and the question concerning the justification for social existence and social values cannot and must not be ignored any longer. For this one needs not least of all a new „dogma on power“ as Sergius Bulgakov already suggested.

Überlegungen zur sozio-politischen Bedeutung und zum sozialpolitischen Engagement der Russischen Orthodoxen Kirche

von Hilarion Alfeyev

Im Jahr 2000 verabschiedete das Moskauer Bischofskonzil eine Erklärung zur „Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche“. Ausgehend von diesem Dokument möchte ich eine kurze Stellungnahme zur sozio-politischen Situation und zum sozialpolitischen Engagement der Russischen Orthodoxen Kirche im gegenwärtigen europäischen Einigungsprozess abgeben.

Es ist bekannt, dass die Russische Orthodoxe Kirche 70 Jahre lang durch das atheistische Regime schwer verfolgt wurde. Erst kurz vor dem Zusammenbruch der Sowjetunion, ungefähr im Jahr 1988, als die Kirche das Millennium der Taufe der Rus' feierte, begann der Prozess der Wiedererstehung der Kirche. In den letzten 15 Jahren wurden Tausende von Kirchen, Hunderte von Klöstern und Dutzende von geistlichen Bildungsinstitutionen neu eröffnet. Die Zahl der Bischöfe erhöhte sich bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt um mehr als das Doppelte und liegt momentan bei 150; die Zahl der Priester und der Pfarreien wuchs um mehr als das Vierfache und liegt nun bei 27.000. Beeindruckend gestaltet sich die Statistik im Hinblick auf die Zahl der Klöster: Gab es im Jahre 1988 im Moskauer Patriarchat 18 Klöster, so liegt ihre Zahl heute bei über 600. Die Zahl der geistlichen Bildungsinstitutionen wuchs in demselben Zeitraum von drei auf über 100.

Laut statistischen Angaben betrachten sich rund 70% der Russen als zugehörig zur Russischen Orthodoxen Kirche. Die Mehrzahl der Gläubigen in der Ukraine, in Weißrussland und in Moldawien bekennt sich zum Moskauer Patriarchat; ebenso besteht die Mehrheit der orthodoxen Gläubigen in den Staaten des Baltikums (Estland, Lettland, Litauen) und Zentralasiens (Kasachstan, Usbekistan, Kirgisien, Tadschikistan, Turkmenistan) aus Angehörigen unserer Kirche. Die Gesamtzahl der Mitglieder der Russischen Orthodoxen Kirche, die in den genannten Staaten und anderswo (vor allem in Westeuropa) leben, liegt bei über 100 Millionen.

Dieser beispiellose quantitative Anstieg auf allen Ebenen ist von grundlegenden Änderungen in der sozio-politischen Bedeutung der Kirche begleitet. Erstmals nach mehr als 70 Jahren übernahm die Kirche wiederum die Rolle eines integralen Bestandteils unserer Gesellschaft, und heute gilt sie als anerkannte geistig-moralische Instanz mit hoher gesellschaftlicher Autorität. Erstmals nach vielen Jahrhunderten verfügt die Kirche nunmehr über die Freiheit,

ihren Platz in der Gesellschaft selbständig und ohne Einmischung seitens der politischen Macht zu definieren und ihr Verhältnis zum Staat neu zu ordnen.

Diese veränderte Situation nötigte die Kirche zu großen Anstrengungen, um die „Ghetto-Mentalität“ abzustreifen, die ihr in den langen Jahren der erzwungenen Isolation auferlegt war. Früher beschränkte sich die Kommunikation eines Geistlichen in der Regel auf Gespräche mit Mitgliedern seiner Gemeinde, die in gleichen Kategorien dachten wie er. Heute ist ein Geistlicher mit einer Masse von neu getauften Personen konfrontiert, deren Wissen über den Glauben rudimentär oder überhaupt nicht vorhanden ist. Früher durfte ein Geistlicher nur innerhalb der Mauern seines Gotteshauses predigen. Heute besteht für ihn die Möglichkeit, durch Presse, Radio oder Fernsehen die breite Öffentlichkeit zu erreichen. Lebten früher Gesellschaft und Kirche ihr je eigenes Leben, so ist die Kirche heute an der öffentlichen Diskussion über grundlegende Fragen der Gegenwart beteiligt.

Zehn Jahre intensiver intellektueller Arbeit mit dem Ziel, die gegenwärtige Problematik zu erfassen, fanden ihren Abschluss in der Verabschiedung eines Dokumentes mit dem Titel „Die Grundlagen der sozialen Konzeption der Russischen Orthodoxen Kirche“ auf dem Bischofskonzil in Moskau im Jahre 2000. Die Bedeutung dieses Dokumentes in seiner gesamten Tragweite ist bei wieweit noch nicht angemessen erfasst und gewürdigt worden. Bei den „Grundlagen der sozialen Konzeption der Russischen Orthodoxen Kirche“ handelt es sich um eine Art von Kodex, der aus der Sicht der Kirche zu Fragen des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat und zu Problemen der modernen Gesellschaft Stellung bezieht. Dieses recht umfangreiche Dokument von über 100 Seiten ist dazu bestimmt, sich zu einem geistigen und moralischen Leitfaden für die Gesamtheit der Russischen Kirche zu entwickeln. Moralische Ansprüche, wie sie in den „Grundlagen“ definiert sind, sind nicht nur von der Geistlichkeit und den Angehörigen des Klerus, sondern auf ihre Weise auch von den Laien und „gewöhnlichen“ Mitgliedern der Kirche einzuhalten.

In westlichen Medien ist oftmals die Rede davon, dass die Russische Orthodoxe Kirche bestrebt sei, die Rolle einer Staatskirche einzunehmen und so die byzantinische Tradition der Einheit von Kirche und Staat weiterzuführen. Zahlreiche Erklärungen des Patriarchen Aleksij II., der Heiligen Synode und führender Würdenträger der Russischen Kirche sowie das Dokument „Die Grundlagen der Sozialkonzeption“ zeugen davon, dass dieser Verdacht unbegründet ist.

Die Kirche ist sich sehr wohl der Gefahr bewusst, durch Einbindung in staatliche Mechanismen ihre Freiheit zu verlieren. Viele Jahrhunderte lang fungierte die Orthodoxie als Staatsreligion Russlands. Für die Kirche brachte dies jedoch nicht nur ein hohes Ansehen und höhere Einnahmen, sondern auch die völlige Abhängigkeit vom Staat mit sich. Nicht erst seit der Oktoberrevolution, sondern bereits in der Synodalperiode von 1700 bis 1917 befand sich die

Kirche vollständig in staatlicher Gewalt, sie war nicht frei in ihrem Handeln und stellte nichts als einen Teil des staatlichen bürokratischen Apparates dar. Sie besaß nicht einmal einen eigenen Patriarchen: An ihrer Spitze stand als „Hüter des Glaubens“ der Zar. In den Jahren der sowjetischen Herrschaft war die Kirche einer noch größeren Unterdrückung ausgesetzt, obwohl offiziell das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat galt. Doch in der Praxis brachte diese Trennung bloß für eine Seite Vorteile mit sich: Die Kirche erhielt vom Staat nichts, der Staat jedoch mischte sich in Angelegenheiten der Kirche ein und übte eine uneingeschränkte Kontrolle über sie aus.

Die traurigen Erfahrungen der Einschränkungen seit dem 18. und der Verfolgung im 20. Jahrhundert gingen in folgender Weise in die „Grundlagen der sozialen Konzeption“¹ ein:

Die Kirche wahrt die Loyalität gegenüber dem Staat, doch höher als die Forderung der Loyalität steht das Göttliche Gebot, das Werk der Errettung der Menschen unter jeglichen Bedingungen und Umständen zu vollenden“. Und weiter: „Wenn die Staatsmacht die orthodoxen Gläubigen zur Abkehr von Christus und seiner Kirche sowie zu sündigen und schändlichen Taten zwingt, ist die Kirche verpflichtet, dem Staat den Gehorsam zu verweigern (III.5).

Ein solcher Ungehorsam gegenüber der zivilen Macht kann sowohl die einzelne Person als auch die Gesamtheit der Kirche betreffen:

Ein Christ, der der Stimme seines Gewissens folgt, kann sich einem Befehl der Staatsmacht widersetzen, wenn dieser Befehl zu einer schweren Sünde nötigt. Falls es für die Gesamtheit der Kirche unmöglich ist, staatlichen Gesetzen und Verordnungen der Staatsmacht nachzukommen, kann die geistliche Führung der Kirche nach gebührender Prüfung der Frage folgende Maßnahmen ergreifen: Sie kann mit der Staatsmacht in einen direkten Dialog über das entstandene Problem treten; sie kann das Volk aufrufen, Mechanismen einer Volksherrschaft anzuwenden, damit die Gesetzgebung geändert oder die Entscheidung der Staatsmacht revidiert wird; sie kann sich an internationale Instanzen wenden und an die weltweite öffentliche Meinung appellieren oder ihre Gläubigen zum friedlichen zivilen Ungehorsam aufrufen (III.5).

Gerade der Punkt des zivilen Ungehorsams gehört unabdingbar zum Selbstbewusstsein der Orthodoxen Kirche. Die „Grundlagen der sozialen Konzeption“ sind jedoch meines Wissens weltweit das erste Dokument in der Geschichte der Orthodoxie, das eine offizielle Erklärung über den zivilen Ungehorsam abgibt. Diese Tatsache bekräftigt ein weiteres Mal den Grad an Freiheit, über den unsere Kirche heute in Russland und in anderen Staaten des „postsowjetischen Raumes“ verfügt.

Das Konzilsdokument illustriert Schritt für Schritt, wie die Wechselbeziehungen zwischen Staat und Gesellschaft beschaffen sind. Indem das Prinzip der Abgrenzung zwischen Staat und Kirche betont wird, bekräftigt das Dokument, dass „die Kirche nicht Funktionen an sich ziehen darf, die dem Staat ob-

¹ Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, hg. von *Josef Thesing* und *Rudolf Uertz*, Sankt Augustin 2001.

liegen“. Dazu zählen „gewaltsamer Widerstand gegen die Sünde, die Nutzung weltlicher Machtbefugnisse, die Übernahme von Funktionen der Staatsmacht, welche Nötigung oder Einschränkung mit sich bringen“ (III.3).

Die von der Gesamtheit der Russischen Kirche im Jahre 2000 beschlossenen „Grundlagen der sozialen Konzeption“ stießen in ganz Russland und auch darüber hinaus auf eine erhebliche gesellschaftliche Resonanz. Dem Beispiel der Orthodoxen Kirche folgend begannen auch Vertreter anderer traditioneller Religionen vergleichbare Dokumente auszuarbeiten. Für die orthodoxen Gläubigen Russlands war es erfreulich zu erfahren, dass sie sich bei der Mehrzahl ihrer Positionen zu den aufgeworfenen gesellschaftlich-politischen Problemen der uneingeschränkten Solidarität von Muslimen, Juden und Buddhisten gewiss sein können. Das Dokument der Russischen Orthodoxen Kirche wird auch von Politikern, Diplomaten und anderen staatlich-politischen Akteuren als wichtig befunden und mehrheitlich als Plattform für einen fruchtbaren Dialog zwischen Kirche und Staat sowie zwischen Kirche und Gesellschaft angesehen. Einige kritische Stimmen aus politischen Kreisen über die Aussagen zum zivilen Ungehorsam bestätigen die Verwunderung über die innere Unabhängigkeit der Kirche.

Der Inhalt der „Grundlagen der sozialen Konzeption“ wurde von mir deshalb so eingehend dargelegt, weil dieses Dokument meiner Meinung nach die sozio-politische Bedeutung der Russischen Orthodoxen Kirche am deutlichsten zum Ausdruck zu bringen vermag. Denn darin bezieht die Kirche in einer ihr entsprechenden Weise Stellung zu einer Reihe von gesellschaftlichen und politischen Fragen. Obwohl getrennt vom Staat, agiert die Kirche nicht länger getrennt von der Gesellschaft. Obwohl frei von Kontrolle seitens der staatlichen Macht, besitzt die Kirche die Möglichkeit, geistig-moralischen Einfluss auf gesellschaftlich-politische Prozesse auszuüben. So wurde die einzigartige Situation einer Partnerschaft zwischen Kirche und Staat geschaffen, die von gegenseitiger Achtung bei gleichzeitig strenger Einhaltung des Prinzips der Nicht-Einmischung in die Angelegenheiten des jeweils anderen gekennzeichnet ist.

Lässt das Gesagte den Schluss zu, dass alle grundlegenden Probleme in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat nunmehr geregelt sind? Kann man davon sprechen, dass die Kirche sich im Besitz aller Möglichkeiten zu einem ungehinderten Dienst an der Gesellschaft befindet? Keinesfalls. Ungeklärt bleibt ein ganzer Komplex von internen und externen Problemen, die es noch zu lösen gilt. Ohne andere Staaten des „postsowjetischen Raumes“ zu berücksichtigen, möchte ich hier auf einige ernste Probleme hinweisen, deren Lösung für die Kirche in der Russischen Föderation noch aussteht.

Die Orthodoxe Kirche in Russland verfügt über das Recht zu wohltätigen Aktionen. Allerdings stehen die Dimensionen der kirchlichen Wohltätigkeit in keinem Verhältnis zu den Dimensionen sozialen Elends, an dessen Linderung sich die Kirche beteiligten müsste. Dies ist in erster Linie darauf zurückzu-

führen, dass die Kirche bis zum heutigen Tage über keine stabile finanzielle Basis verfügt, die ihr ein wohltätiges Handeln in großem Ausmaß erlauben würde. Ich erinnere daran, dass die Kirche bis zum Jahre 1917 die größte Grundbesitzerin war und über eine Vielzahl von Immobilien verfügte. Dieses gesamte Eigentum wurde nach der Revolution verstaatlicht, wobei bis heute noch keine Form einer Restitution erfolgte. Der Staat gibt der Kirche zwar zahlreiche Gotteshäuser zurück, doch bezieht sich diese Rückerstattung nur auf ein Nutzungsrecht, und die Gebäude gehen nicht in Kirchenbesitz über. In der Praxis muss also die Kirche in der Regel für die Kosten der Instandsetzung dieser Gebäude, die die Sowjetmacht zu Ruinen verkommen ließ, aufkommen, die Gebäude selbst bleiben jedoch weiterhin staatliches Eigentum.

Im Unterschied zu all jenen Staaten, in denen Kircheneigentum nicht verstaatlicht wurde (etwa Österreich), oder zu Staaten, in denen eine Restitution des Eigentums erfolgte (zum Beispiel Litauen), verfügt die Kirche in Russland somit über keine Immobilien, die sie als Quelle von Einkünften nutzen könnte. Im Gegensatz zu Staaten, in denen es eine Kirchensteuer gibt (wie Deutschland), ist die Russische Kirche ihrerseits selbst zur Zahlung verschiedener Abgaben und Steuern verpflichtet. Die Haupteinnahmequelle der Kirche stellen wie zu sowjetischen Zeiten die freiwilligen Spenden der Gläubigen dar. Doch einzig auf der Basis dieser Spenden ist der Kirche ein wohltätiges Handeln in größerem Maße einfach nicht möglich. Durchführbar sind bloß einzelne Projekte, die dank der Mithilfe privater Sponsoren realisiert werden können.

Ein anderer Problemkreis besteht hinsichtlich der Bildungsarbeit, mit der sich die Orthodoxe Kirche in Russland zwar befasst, allerdings in einem weit kleineren Ausmaß, als eigentlich möglich und nötig wäre. Die Polemik, die kürzlich rund um den Unterricht von „Prinzipien der orthodoxen Kultur“ an säkularen Schulen einsetzte, hat deutlich gezeigt, dass ein Teil der Gesellschaft noch nicht zu einem direkten Einfluss der Kirche auf Kinder bereit ist. Man verweist darauf, dass durch einen solchen Unterricht der säkulare Charakter des Staates verloren ginge und dass man interreligiösen Konflikten Tür und Tor öffne. Vertreter der traditionellen Religionen sind sich jedoch in diesem Punkt vollkommen einig: Die höchsten Würdenträger der wichtigsten nicht-christlichen Bekenntnisse in Russland haben sich *für* einen Unterricht der Grundlagen der Orthodoxie in all jenen Regionen ausgesprochen, in denen die Orthodoxie die Religion der Bevölkerungsmehrheit ist. Dem Wunsch der Kirche, den Kindern in den Schulen Religion zu vermitteln, stehen in erster Linie nichtreligiöse Bevölkerungsgruppen, die nach verschiedenen Erhebungen rund 20% der russischen Gesellschaft ausmachen, ablehnend gegenüber. Nach langer und hitziger Polemik gestand der Staat den Schulen schließlich das Recht zu, die „Grundlagen der orthodoxen Kultur“ als Wahlfach anzubieten.

Noch vieles ließe sich zur sozio-politischen Bedeutung der Russischen Orthodoxen Kirche zum gegenwärtigen Zeitpunkt anführen. Schließen möchte

ich jedoch mit einem Punkt, der mir von allergrößter Wichtigkeit erscheint: Nach sieben Jahrzehnten der Verfolgung und einem Jahrzehnt der Freiheit befinden wir uns erst am Beginn eines langen und schwierigen Weges. Auf diesem Wege gibt es für die Kirche noch vieles zu tun. Die Kirche ist um eine moralische Wiedergeburt der Gesellschaft bemüht, unabhängig davon, ob sie in ihrer Tätigkeit durch den Staat unterstützt wird oder nicht. Die Erfahrung zeigt jedoch, dass bei einer positiven Einstellung des Staates gegenüber Zusammenarbeit und Partnerschaft die sozio-politische Bedeutung der Kirche und ihre Effizienz bei der Lösung gesellschaftlicher Probleme weit größer sein werden.

Zusammenfassung: Der Beitrag setzt die sozio-politische Situation der Russischen Orthodoxen Kirche nach dem politischen Zusammenbruch der Sowjetunion in Beziehung zum sozialpolitischen Engagement der Kirche auf der Basis der im Jahr 2000 verabschiedeten „Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche“. Dokumentiert wird der beispiellose quantitative und qualitative Anstieg im kirchlichen Leben seit 1988. Entgegen dem Vorurteil, die Russische Orthodoxe Kirche strebe die Stellung einer Staatskirche an, zeigt der Autor anhand des Moskauer Konzilsdokuments, wie der gegenwärtig geistig-moralische Einfluss der Kirche in der Gesellschaft auf einer klaren Unterscheidung zwischen Kirche und Staat beruht und das Recht zum zivilen Ungehorsam einschließt. Thematisiert werden auch die offenen Fragen im Bereich der Wohltätigkeit und der Bildungsarbeit.

Summary: The contribution connects the socio-political situation of the Russian Orthodox Church after the political collapse of the Soviet Union with the social-political commitment of the Church as based on the „Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church“ passed in 2000. The unprecedented quantitative and qualitative increase in the life of the Church since 1988 is documented. Contrary to the preconception that the Russian Orthodox Church is striving for the status of a state church, the author shows on the basis of the Moscow council document how the present spiritual-moral influence of the Church in society is founded on a clear separation of church and state and includes the right to civil disobedience. The open questions in the area of charity and the field of education are also addressed.

Rumänien – Eine orthodoxe Tradition in lateinischer Kultur¹

von Viorel Ionita

I

Die Geschichte Rumäniens beginnt gesichert vor dem 9. Mai 1877, als das Land seine vollständige Unabhängigkeit vom Osmanischen Reich erhielt. Am 24. Januar 1859 fand die Vereinigung der Fürstentümer Walachei und Moldau statt, die beide aus der osmanischen Oberhoheit entlassen wurden und das Altreich bildeten. Die Bevölkerungsgruppen, aus denen schließlich die Rumänen hervorgingen, haben eine lange Geschichte; sie beginnt mit dem Auftreten der ersten Daker, die vom Römischen Reich unterworfen wurden und seiner Herrschaft von 106 bis 274 unterstanden, als sich die Römer aufs Südufer der Donau zurückzogen. Allmählich entstanden drei staatliche Formationen: die Fürstentümer Transsilvanien (Siebenbürgen), Walachei und Moldau, die gegen ihre Nachbarn – Ungarn, Polen, Russen – zu kämpfen hatten und das letzte Bollwerk des christlichen Europa gegen die islamische Bedrohung durch die Türken bildeten. Auch als die drei rumänischen Fürstentümer unter die Oberhoheit des Osmanischen Reiches kamen, haben sie eine starke Autonomie bewahrt, die es ihnen ermöglichte, ihre christlich-orthodoxe Identität auszubilden.

Am Ende des Ersten Weltkriegs kommt Siebenbürgen, damals Besitz der österreichisch-ungarischen Habsburger, zu Rumänien, gefolgt von der Bukovina und Bessarabien und einem Teil des Banats; sie bilden zusammen Großrumänien. Der Zweite Weltkrieg lässt das Königreich unter den Schlägen der deutschen Nazis, ihrer ungarischen Alliierten und der Sowjetunion zerbrechen, und das Staatsgebiet wird auf seine heutige Größe reduziert; die Nordbukovina und das Gebiet von Herța, die ukrainisch werden, sowie Bessarabien, das zur Republik Moldawien wird, werden abgetrennt. 1947 wird König Michael von Hohenzollern gezwungen abzudanken, und der eiserne Vorhang senkt sich bis Dezember 1989 über das Land. Der Diktator Nicolae Ceaucescu wird von einem Volksaufstand hinweggefegt; dessen Sieg nutzt jedoch die alte, in der

¹ Vorliegender Text wurde für das 2. Religionsforum „Europa: ein christliches Projekt?“ Ende 2006 verfasst.

FSN (der Nationalen Rettungsfront) organisierte Nomenklatura für sich aus. Die Wahlen von 1996 jagen die alten Kommunisten aus der Macht zugunsten einer Koalition der demokratischen Parteien (CDR = Demokratische Konvention Rumäniens und USD = Sozialdemokratische Union). Die Nachfolger der alten Kommunisten kommen, unter dem neuen Namen PSD (Sozialdemokratische Partei), im Jahr 2000 erneut an die Macht, erleiden aber 2004 eine weitere Niederlage gegen das Bündnis D.A. (im Wesentlichen bestehend aus der Nachfolgeorganisation der CDR, der Demokratischen Partei und der Nationalliberalen Partei). Am 25. April 2004 unterzeichnet Rumänien in Luxemburg seinen Beitrittsvertrag zur Europäischen Union und wird zusammen mit Bulgarien am 1. Januar 2007 Mitglied werden.

Das Rumänische (*limba română*) ist eine Sprache, die zum romanischen Zweig der indo-europäischen Sprachfamilie gehört. Sie wird von mehr als 25 Mio. Menschen gesprochen, und zwar vor allem in Rumänien und in der Republik Moldawien (dort unter dem Namen „moldawisch“). Ein großer Teil des rumänischen Grundwortschatzes stammt direkt aus dem Lateinischen (75 Prozent des Gesamtwortschatzes). Doch es gibt auch einen thrakischen Bestand – rund 300 Wörter – aus der Zeit vor der römischen Eroberung, einen geringen, wenn auch nicht zu leugnenden slawischen Bestand (10 bis 20 Prozent der Wörter) und einen französischen Anteil aus der Zeit zwischen 1850 und 1950, der weniger gewichtig ist als der slawische. Die Grundlage ist also das Lateinische; hinzu kommen vielfältige Einflüsse. Die lateinischen Wörter haben sich allerdings anders entwickelt als im westlichen Zweig der romanischen Sprachen.

Im Vergleich mit den anderen lateinischen Sprachen ist das Rumänische „asymmetrisch“: Einem Rumänen fällt es sehr leicht, Italienisch, Französisch und Spanisch zu verstehen, aber umgekehrt ist es, aufgrund des slawischen Einflusses und vielfältiger phonetischer Veränderungen, nicht so. Die Orthographie des Rumänischen ist ganz wie beim Italienischen sehr einfach, weil phonetisch: Jedem Phonem entspricht ein Buchstabe. Für Phoneme, die andere Sprachen mit mehreren Buchstaben schreiben, benützt das Rumänische diakritische Zeichen. Es gibt allerdings einige Ausnahmen: die Laute /ke/, /ki/, /ge/ und /gi/ schreiben sich *che*, *chi*, *ghe* und *ghi* – drei Buchstaben für nur zwei Phoneme.

Rumänien war eine kulturelle Wegkreuzung. Dank des religiösen und künstlerischen Einflusses von Byzanz und aufgrund der osmanischen Oberhoheit der Welt des Balkans verbunden, gehört es ebenso geographisch zum Karpaten-Donau-Raum, und infolgedessen konnte es sich über die germanische und ungarische Welt für die westliche Zivilisation öffnen. Man kann also von einer Vielfalt in der Einheit sprechen, denn die von Trajan gebrachte Latinität ist nie ausgelöscht worden; sie hat demographisch und sprachlich im Mittelalter den Widerstand gegen das Anbränden der Slawen und später die Resistenz gegen-

über dem Reiz des Hellenismus möglich gemacht. Das Bewusstsein seiner Latinität hat die nationale Einheit Rumäniens gefestigt und sich in einer besonderen Neigung zu Frankreich ausgedrückt.

II

Nach einer neueren Veröffentlichung des Bukarester Staatssekretariats für den Kultus² verteilt sich die Gesamtbevölkerung Rumäniens von aktuell 21.698.181 Einwohnern in religiöser Hinsicht auf Orthodoxe (86,67%),³ Katholiken (4,82%) und Protestanten (6,14%). Neben diesen Christen sind in Rumänien auch die Juden und Muslime zu erwähnen, die allerdings weniger als ein Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachen. Zu den Protestanten zählen die Lutheraner und die Reformierten, aber auch die Baptisten, Adventisten, Evangelikalen und Pfingstler.

Unter den ethnischen Minderheiten Rumäniens werfen zumal die Roma, die Schätzungen zufolge zwischen 1.800.000 und 2.500.000 Personen (rund 10% der Bevölkerung) zählen, manche Probleme auf. Diese Frage „beschäftigt die rumänischen Behörden schon seit geraumer Zeit. Neuerdings haben die Bemühungen um Reflexion und Konzeption auf den verschiedenen Regierungsebenen endlich Früchte getragen. Rumänien hat eine nationale Strategie beschlossen, die die Situation der Roma verbessern soll. Sie ist für eine Periode von zehn Jahren geplant und sieht in einem Zeitraum von vier Jahren Maßnahmen mit sehr konkreten Zielen sowie genauen Fristen und Verantwortlichen vor.“⁴ Religiös gehören die Roma mehrheitlich der rumänisch-orthodoxen Kirche an, es gibt aber auch katholische oder protestantische Roma.

Die große Mehrheit der Rumänen bekennt sich zur rumänisch-orthodoxen Kirche, die für sich apostolischen Ursprung beansprucht, in dem Sinn, dass der Apostel Andreas in *Skythia Minor*, dem heutigen rumänischen Dobrogea-Gebiet, gepredigt habe. Unter den Märtyrern dieser Region sind erwähnenswert Montanus und seine Frau Maxima, die am 26. März 304 ihres Glaubens wegen

² Adrian Lemeni (Hg.), *Viața religioasă din România* (Das religiöse Leben in Rumänien), Bukarest²2005, 256.

³ Die orthodoxe Kirche zählt 23 Diözesen, 12.633 Pfarreien, 359 Klöster und 154 Einsiedeleien, 37 Seminarien und 15 theologische Fakultäten. Der Klerus umfasst 11.909 Priester und Diakone, 2.810 Mönche und 4.795 Nonnen. 12.244 Personen absolvieren ein Theologiestudium. Die Katechese-kurse in den öffentlichen Schulen werden von 10.479 Katecheten (Klerikern oder Laien) versehen. Es gibt mehr als 200 Kapellen bei öffentlichen Institutionen wie Krankenhäusern, Schulen, Waisenheimen, Kasernen usw. Fünf Zeitschriften werden vom Patriarchat, 53 weitere von den Diözesen oder Pfarreien herausgegeben (SOP 05/2002).

⁴ Siehe: Commission des droits de l'homme. Cinquante-huitième session. Point 14(b) de l'ordre du jour: minorités. Déclaration de Mme Anda Filip, Ambassadeur, Représentante permanente de la Roumanie, Genf, 23. April 2002.

ertränkt wurden, sowie die vier Märtyrer (um 304/305), die im Grab von Nicoli ruhen: Zotikos, Attalos, Kamasis und Philippos, und mehrere andere. Die große Zahl an Märtyrern aus dieser Region zeugt für einen dort weit verbreiteten christlichen Glauben. Als Kaiser Galerius, von Geburt Daker, 311 erstmals die Religionsfreiheit dekretiert, wird das Bistum Tomis (Constanța) in den Rang eines Metropolitansitzes mit mindestens 14 Diözesen erhoben. Die heutige Organisation der rumänisch-orthodoxen Kirche ist jedoch das Ergebnis einer stetigen Entwicklung seit dem 14. Jahrhundert, als die ersten rumänisch-orthodoxen Diözesen gegründet wurden. Bis zum 7. Mai 1885, als das Ökumenische Patriarchat die Autokephalie der rumänischen Kirche anerkannte, gehörte diese zum Patriarchat von Konstantinopel. Am 4. Februar 1925 wurde der Bukarester Bischofssitz von Konstantinopel in den Rang eines Patriarchats erhoben, und der augenblickliche amtierende Patriarch Teoctist ist der fünfte rumänische Patriarch.

Der spezifische Charakter der rumänisch-orthodoxen Kirche ist von Papst Johannes Paul II. während seines Rumänien-Besuchs im Mai 1999 unterstrichen worden: „Durch den christlichen Glauben wurde dieses mit dem Andenken Trajans und der römischen Welt verbundene Land, das schon in seinem Namen an das Römische Reich erinnert und doch auch das Gepräge der byzantinischen Kultur an sich trägt, im Lauf der Jahrhunderte zu einer Brücke zwischen der lateinischen Welt und der Orthodoxie wie auch zwischen der hellenischen Zivilisation und den slawischen Völkern.“

III

Unter der kommunistischen Diktatur (vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis 1989) gerieten alle Kirchen in erhebliche Schwierigkeiten. Sie verloren fast ihren gesamten Grundbesitz, ihre Schulen, Krankenhäuser und Gebäude, die sie nach der (die Kirche nicht betreffenden) Agrarreform von 1921 besaßen. Keine einzige neue Kirche konnte errichtet werden. Die religiöse Unterweisung wurde aus den schulischen Einrichtungen (aber nicht aus den Kirchen) verbannt. Die Ausbildungszentren für die Geistlichen arbeiteten weiter, allerdings mit mancherlei Restriktionen. Die griechisch-katholische Kirche erfuhr eine besonders harte Behandlung durch das kommunistische Regime. Sie wurde vollständig verboten, ihr Klerus verhaftet oder ermordet, ihre Güter wurden beschlagnahmt und ihre Kirchen eingezogen und der orthodoxen Kirche übergeben.

Mit dem politischen Umsturz des Jahres 1989 bekamen auch die Kirchen neue Chancen. Die Reise- und Versammlungsfreiheit sowie die Pressefreiheit begünstigen die Ökumene. Man kann zwar nicht mehr von Solidarität der Un-

terdrückten sprechen, aber die spontane Öffnung für den Dialog hat neue Formen der Zusammenarbeit ermöglicht.

Die Kirchen erfüllen ihre diakonischen Aufgaben gewissenhaft und helfen den Armen und Marginalisierten. Das ist absolut wesentlich in einem Land, das sich gewaltigen wirtschaftlichen Schwierigkeiten und einer wachsenden Armut gegenüber sieht. Doch genauso müssen sie eine Antwort auf die spirituellen Erwartungen anbieten. In diesen letzten zehn Jahren sind in Rumänien hundert neue orthodoxe Klöster entstanden. In der Tat erleben die Klöster heute eine Zeit neuer Hochblüte.

Die ökumenische Vereinigung der Kirchen (AIDRom) wurde 1993 gegründet und umfasst die Orthodoxen und die Reformierten, die beiden evangelischen (lutherischen) Kirchen sowie die armenische Kirche. AIDRom steht in Kontakt mit ökumenischen Partnern auf internationaler Ebene, mit Nichtregierungsorganisationen und mit Verbänden in Rumänien, deren Projekte sie unterstützt.

1990 war die Bildung von Vereinen wieder möglich, und es entstanden zahlreiche christliche, konfessionelle wie ökumenische Verbände. In Bukarest hat die Interkonfessionelle Bibelallianz Rumäniens ihren Sitz. 1992 erfolgte die Gründung des Ökumenischen Forums christlicher Frauen Rumäniens, dem sowohl die christlichen Frauenverbände als auch Einzelpersonen angehören. Dieses Forum organisiert ökumenische Begegnungen und professionelle Bildungskurse, die von Frauen aus dem ganzen Land besucht werden. Als Beispiel für lokale Ökumene führen wir den in Orăştie ansässigen Verein für gegenseitige Hilfe „Ortopraxia“ an. Seine Leitung besteht aus Geistlichen von fünf Kirchen, die in der Stadt historisch präsent waren und sind. Andere Organisationen verzeichnen ebenfalls ökumenische Aktivitäten, selbst wenn sie an eine spezielle Konfession gebunden sind: so etwa der Verein Lifebelt in Tirgu Mures, der von der Gemeinschaft der reformierten Kirche getragen wird.

Auf der Ebene der kirchlichen Behörden und der theologischen Fakultäten im Land bestehen zwischenkirchliche ökumenische Beziehungen; sie können auch die Form von Partnerschaften zwischen rumänischen und ausländischen Kirchen annehmen. Die protestantischen Kirchen sind Mitglieder ihrer jeweiligen weltweiten Organisationen (z. B. des Lutherischen Weltbundes, des Weltbundes der Baptisten, des Reformierten Weltbundes) und gehören, genau wie die rumänisch-orthodoxe Kirche, zur Konferenz der europäischen Kirchen und des Ökumenischen Rats der Kirchen.

Die griechisch-katholische Kirche muss immer noch um ihren Besitz kämpfen; vielerorts haben ihre Gemeinden – deren Zahl infolge ihres Verbots im Lauf von 45 Jahren gewaltig zurückging – ihre Kirchen noch nicht zurückerhalten (erst 120 von den rund 2.300 im Jahr 1948 erfassten kirchlichen Immobilien sind bisher zurückgegeben worden). Auch für die anderen Kirchen ist

die Situation, was den Immobilienbesitz (Schulen, Wohnhäuser usw.) angeht, zehn Jahre nach dem politischen Wandel noch nicht bereinigt.

Der Religionsunterricht in den Schulen wurde wieder eingeführt, und die Eltern können wählen, an welchem Kurs von welcher Konfession ihre Kinder teilnehmen sollen. Dessen ungeachtet sind an manchen Orten illoyale Anwerbeversuche zu beklagen. Man vermutet ferner einen gewissen Proselytismus, wenn die Kirchen ihre materielle Stärke (die sich ausländischen Partnern verdankt) einsetzen, um große Bauvorhaben zu erleichtern oder überhaupt in Angriff zu nehmen.

Der Besuch von Papst Johannes Paul II. in Rumänien vom 7. bis zum 9. Mai 1999 war zweifellos ein wichtiges Ereignis für die ökumenische Gemeinschaft. Er war nicht nur eine große Ehre für ganz Rumänien, sondern bot auch Gelegenheit zu intensivem Nachdenken über die Frage der Einheit der Christen. Die orthodoxen, griechisch-katholischen und römisch-katholischen Gottesdienste, die unter Teilnahme oder in Anwesenheit des Papstes und der Patriarchen gefeiert wurden, hinterließen bei allen Gläubigen, unabhängig von deren Konfession, einen tiefen Eindruck.

In Erwiderung des Papstbesuchs in Rumänien weilte Patriarch Teoctist, der Primas der rumänisch-orthodoxen Kirche, zu einer offiziellen Visite vom 7. bis 13. Oktober 2002 im Vatikan. In einer gemeinsamen Erklärung vom 12. Oktober verpflichteten sich der römische Papst und der rumänische Patriarch, die Einheit zwischen Katholiken und Orthodoxen anzustreben. „Unser Treffen muss als Beispiel angesehen werden: Die Brüder und Schwestern müssen einander wiederfinden, um sich zu versöhnen, um gemeinsam nachzudenken, um Wege zu einem gemeinsamen Einvernehmen zu entdecken, um die Argumente beider Seiten darzulegen und zu erläutern“, erklärt der Text. Und der Patriarch seinerseits drückte in seiner Ansprache ein weiteres Mal seinen Wunsch nach „einem Dialog und einer [intensiveren] Zusammenarbeit“ zwischen den Kirchen aus. „Wir müssen unsere Arbeit für die Versöhnung zwischen den Kirchen und für die Wiederherstellung der Einheit der Christen verstärken“, fügte er hinzu. Europa ist in einen Prozess „wirtschaftlicher, rechtlicher und kultureller Einung eingetreten, oft ohne die christlichen Kirchen des Kontinents um ihre Unterstützung zu bitten, vielleicht weil unsere Kirchen in Europa sich nicht genügend um die Einheit und die Zusammenarbeit untereinander kümmern“, fuhr er fort.⁵

Die griechisch-katholische Kirche Rumäniens verlangt seit mehreren Jahren von der Regierung die Gottesdienststätten zurück, die sie vor deren Beschlagnahme durch das kommunistische Regime im Jahr 1948 besaß. Damals wurde ein Dekret erlassen, das die Beseitigung dieser Kirche und die Konfiszierung ihrer Güter zugunsten der orthodoxen Kirche vorsah. Am 28. Oktober 1998 wurde eine gemischte Kommission geschaffen, die eine Lösung für dieses

⁵ SOP 11/2002.

Problem entwickeln sollte. Im Juni 2002 hatte Johannes Paul II. einen Appell an die rumänischen Behörden gerichtet, sie sollten der griechisch-katholischen Kirche ihren Besitz zurückgeben. Bei seinem Empfang für den neuen rumänischen Botschafter beim Heiligen Stuhl hatte er betont, wie dringlich es sei, dass die Katholiken die Möglichkeit erhielten, über ihre sakralen Gebäude zu verfügen.

Wie steht es heute? Mgr Crihalmeanu, Bischof von Cluj, kommentiert: „Ich denke, es braucht noch eine gewisse Zeit der Klärung, und man wird warten müssen, bis die in der Zeit des Kommunismus herangebildeten Generationen von uns gegangen sind. Unser augenblickliches Ziel in Rumänien ist nicht, dass wir zu einer Union kommen, aber doch zu einem friedlichen Zusammenleben finden. Schon seit der Heilige Stuhl das Fehlen von religiösen Bezügen in den ersten Entwürfen verurteilt hat, kritisiert die orthodoxe Kirche den Vatikan viel weniger.“⁶

IV

Zurzeit wird im rumänischen Parlament ein Gesetzesentwurf über die Religionsfreiheit beraten. Es ist ein Grundgesetz, das von zwei Dritteln der Parlamentsmitglieder verabschiedet werden muss. Es fasst den Konsens aller wichtigen Akteure des religiösen Lebens in Rumänien zusammen und scheint auch alle Bedingungen für eine Verabschiedung zu erfüllen. Seine Annahme wird für die Verteidiger der Menschenrechte und der Religions- und Gewissensfreiheit in Rumänien einen juridischen Fortschritt darstellen, nachdem mehrere ähnliche Versuche, die seit 1989 unternommen wurden, gescheitert sind.⁷

Im Hinblick auf Europa stellen sich die rumänisch-orthodoxen Theologen die Frage der Säkularisierung. Wie soll man als Christ die Herausforderungen der säkularisierten Welt angehen? Wie kann man das Evangelium Christi vor der Welt um uns herum bezeugen? Wie lässt sich die Botschaft der Kirche so erneuern, dass sie das Herz jedes Mannes und jeder Frau anrührt? Das sind die Fragen, die Metropolit Daniel von Moldawien, gestützt auf seine persönliche Erfahrung und auf die Situation der Kirche in Rumänien, in einer Äußerung am 9. März 2005 in Nizza gestellt hat. Unter Bezugnahme auf sein Land hat Metropolit Daniel betont: „Rumänien ist bereits stark von der Säkularisierung betroffen, auch wenn eine neuere Studie Rumänien als das ‚religiöseste‘ Land Europas bezeichnet: 97% der Bevölkerung erklären, sie glaubten an Gott, auch ohne zu praktizieren. Danach kommen die Türkei, Griechenland und Polen.

⁶ APIC 2. März 2003.

⁷ *Constantin Cuciuc*, *Religiozitatea populatiei din Romania la inceputul mileniului 3* [Die Religiosität der Bevölkerung Rumäniens zu Beginn des 3. Jahrtausends], Bukarest 2005.

Diese Neigung zur Religion ist allerdings wohl noch eine Reaktion auf den seinerzeit vom kommunistischen Regime erzwungenen Atheismus. Ich bezweifle, dass diese Religiosität sich in den kommenden zehn Jahren halten wird. Denn auch wenn die Bevölkerung sich für religiös erklärt, vermag diese Studie doch die Symptome der Säkularisierung nicht zu erfassen: Man kann behaupten, man sei Christ, aber praktiziere nicht; faktisch heißt das: Wer von sich sagt, er sei Christ, ohne zu praktizieren, ist schon weitgehend säkularisiert. Die Säkularisierung ist freilich nicht das Äquivalent des Atheismus, sie bezeichnet vielmehr vor allem die Schwierigkeit, die Gegenwart Gottes in unserem Leben wahrzunehmen und die Notwendigkeit der Kommunikation mit Gott zu begreifen.“⁸

V

An dieser Stelle sei die Erklärung der religiösen Kulte über den Beitritt Rumäniens zur Europäischen Union aus dem Jahr 2000 angeführt:

„1. im Bewusstsein der Verantwortung, die uns bei der Unterstützung für den Prozess der Integration Rumäniens in die Strukturen der Europäischen Union zukommt, und im Blick auf die allgemeine Lage, in der sich unser Land befindet, sprechen die Unterzeichner vorliegender Erklärung ihre aktive Unterstützung für diesen Prozess aus. Da wir von jeher Europäer sind, richten sich unsere Bemühungen naturgemäß auf dieses Ziel in der Überzeugung, dass diese Integration im Dienst an den Interessen unserer Gläubigen und im Dienst an der gesamten Bevölkerung Rumäniens steht.

2. Die religiösen Kulte Rumäniens bilden einen großen Teil der heutigen rumänischen Gesellschaft und haben einen wichtigen Beitrag zum geistigen und gesellschaftlichen Leben des Landes zu leisten, wobei sie sowohl für dessen Probleme wie für seine Fortschritte sensibel sind. Unter den Bedingungen, die das nach dem Zweiten Weltkrieg errichtete totalitäre kommunistische System durchsetzte, hat man versucht, die Kultusgemeinschaften einzuschränken, ja sogar aus der aktiven Teilnahme am Leben und den Bedürfnissen der Gesellschaft auszuschalten. Trotzdem hat das religiöse Leben in Rumänien fortbestanden; mehr noch: die religiösen Gefühle haben dazu beigetragen, unsere Identität zu wahren und eine authentische Kultur sowie das Streben nach Demokratie und Freiheit aufrecht zu erhalten. Nach 1989 nehmen die Kultusgemeinschaften im Kontext der tief greifenden Veränderungen in der rumänischen Gesellschaft teil an der geistigen, moralischen und sozialen Erneuerung unseres Landes.

⁸ SOP 298, Mai 2005.

3. Anlässlich des nationalen Treffens von Snagov im Jahr 1995, bei dem die Repräsentanten der Institutionen Rumäniens die Erklärung über den Beitritt ihres Landes zu den europäischen Organisationen unterzeichneten, wurde klar gestellt, dass der geistigen, kulturellen und sozialen Dimension des gemeinschaftlichen Lebens wachsende Bedeutsamkeit zugeschrieben werden muss. Die Beschleunigung der Schritte zur Integration in die Europäische Union hat dazu geführt, dass man eine nationale Strategie der mittelfristigen wirtschaftlichen Entwicklung erarbeiten musste. Neben den Entscheidungsträgern der rumänischen Gesellschaft engagieren sich auch die Kultusgemeinschaften bei der Erarbeitung der Endfassung dieser Strategie.

4. Im Hinblick auf den Beitritt zur Europäischen Union zielt Rumänien nicht nur darauf ab, die seinem Status als assoziiertes Mitglied entsprechenden Rechte zu erlangen, es wünscht vielmehr auch, die aus dieser Zugehörigkeit erwachsende Verantwortung wahrzunehmen. Rumänien, das ein religiöses Leben besitzt, ist bereit, zur Bereicherung des europäischen geistigen und kulturellen Erbes beizutragen, indem es für die Achtung vor dem Leben, für die Würde der menschlichen Person, für das Recht auf Eigentum, für den Wert der Familie und der menschlichen Solidarität eintritt und dabei ein besonderes Augenmerk auf die Garantie für Gedanken-, Gewissens-, Glaubens- und Religionsfreiheit richtet. Der europäische Einigungsprozess, der zunächst auf ein wirtschaftliches Zusammenwachsen ausgerichtet ist, kann seinen Vollsinn im Rahmen einer geistigen europäischen Bereicherung finden. Wenn Rumänien seine im Lauf der Geschichte durch andere europäische Völker geformte eigene geistige Identität wahrt, wird sein Beitrag den Wert von Europas geistigem und kulturellem Schatz mehren.

5. In dieser Hinsicht betrachten wir die Organisation der gemeinsamen Aktionen und Aktivitäten der Kultusgemeinschaften Rumäniens als willkommen für ein besseres Verständnis der Bekenntnisse und ihres Beitrags zum geistigen und wirtschaftlichen Leben des heutigen Europa. Daher bekräftigen wir unsere Bereitschaft, uns wirksam an der Lösung der sozialen und wirtschaftlichen Probleme des Landes zu beteiligen und so an dem Integrationsprozess innerhalb der Europäischen Union mitzuwirken. Die wichtigsten Probleme der religiösen Kultusgemeinschaften (Rückgabe des Besitzes, Konfessionsschule, staatliche Unterstützung der sozialen und karitativen Tätigkeit) müssen im Prozess der Integration in die Europäische Union gelöst werden. Die kulturellen und religiösen Eigentümlichkeiten jeder Nation können als Band und als eine Ressource für ein geeintes, stabiles Europa dienen, statt zu Konfliktfaktoren zu werden, wie es im Lauf der Geschichte so häufig geschehen ist. Die religiösen Kultusgemeinschaften haben die heilige Berufung, zur Ehre Gottes und Erlösung der Menschen die Einzelnen und die Völker miteinander zu versöhnen und einander näher zu bringen.

6. Folglich bekräftigen wir unseren Wunsch nach Integration in die europäischen Strukturen; dies ist auch der Grund, weshalb wir es für notwendig erachten, die vorliegende Erklärung an die autoritativen Stellen der Europäischen Union weiterzuleiten.“

VI

Auf Einladung Seiner Heiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. ist die orthodoxe Kirche in einen Dialog mit der Gruppe der Europäischen Volkspartei (PPE) getreten. Der Dialog besteht schon seit 1996; er findet einmal im Jahr statt und trägt, zumal nach der Erweiterung der EU, die Kooperation der Völker und Kirchen in Südosteuropa. Im Rahmen dieses Dialogs haben die Orthodoxen gezeigt, dass sie in der Lage sind, sich konstruktiv im Prozess der europäischen Integration zu engagieren. Zugleich stellt dieser Dialog für die orthodoxen Kirchen eine der besten Gelegenheiten dar, zu zeigen, dass sie mit der politischen Welt in Dialog treten können.

Zwischen dem 4. und dem 9. September 2007 wird in Sibiu in Transsilvanien die 3. Europäische Ökumenische Versammlung (nach den Treffen von Basel, 1989, und Graz, 1997) stattfinden. Das Motto von Sibiu lautet: *Das Licht Christi scheint auf alle – Hoffnung auf Erneuerung und Einheit in Europa*. „Der gesamte Prozess der Versammlung und seine Ziele sind inspiriert von diesem christologischen Bezug (Joh 8,12). Das Symbol des Lichtes ist besonders ausdrucksstark, sowohl in den östlichen als auch in den westlichen Traditionen. Der Untertitel lenkt die Aufmerksamkeit auf die Rolle, die das Evangelium Christi im Europa von heute spielt; dabei gerät jedoch nicht aus dem Blick, dass es die primäre Verantwortung der Kirchen ist, Erneuerung und Einheit unter ihnen selbst zu schaffen.“⁹

Das erste Ziel besteht darin, den Kirchen Europas zu helfen, dass sie im gekreuzigten und auferstandenen Christus ein neues Licht erblicken, das sie auf dem Weg der Versöhnung miteinander und der Versöhnung zwischen allen Völkern in Europa leiten wird.

Das zweite Ziel besteht darin, die Gabe des Lichtes wieder zu entdecken, die das Evangelium Christi für das Europa von heute darstellt. Die Versammlung von Basel im Jahr 1989 hatte sich auf das Thema des Friedens und der Gerechtigkeit konzentriert. Angesichts der großen Herausforderungen, mit denen sich die Kirchen in der europäischen Kultur und Gesellschaft konfrontiert sehen, will der nach Sibiu führende Prozess dazu beitragen:

⁹ Arbeitsdokument, Einleitung.

- dass die Christen unseres Kontinents wieder Vertrauen in die Möglichkeit fassen, das Evangelium in einer von der Säkularisierung geprägten Kultur zu leben;
- dass wir die christliche und kirchliche Identität wieder entdecken und vertiefen, damit wir uns auf einen wahreren und echteren Dialog mit der zeitgenössischen Kultur vorbereiten können;
- dass die Christen auf die tief greifenden Fragen antworten, die uns unsere Gesellschaft über den Geist, die Suche nach dem Sinn des Lebens, die Hoffnungen der Männer und Frauen von heute und besonders die Erwartungen der jungen Menschen stellt;
- dass die gängigen Fragen, mit denen unsere Generation konfrontiert ist (Religionsfreiheit, Migration, Friede, Solidarität u.a.m.) eine Lösung finden, in der die innere, dynamische Beziehung zwischen der spirituell-liturgischen Dimension und dem diakonisch-sozialen Engagement sichtbar wird;
- dass Begegnung und Dialog zwischen allen auf unserem Kontinent vertretenen Religionen sich vertiefen;
- dass der Prozess der europäischen Einigung gefördert und durchgeklärt wird (die Kirchen sind sich gerade in diesem Prozess bewusst, dass es ein Europa mit Grenzen gibt, die weiter sind als die der Europäischen Union und über seinen politischen und wirtschaftlichen Horizont hinausgehen);
- dass Europa sich seiner Verantwortung gegenüber anderen Kontinenten bewusst wird.

Dies sind die Themen, die schon in der *Charta Œcumenica* zur Sprache kommen und die wir in den beiden kommenden Jahren gemeinsam vertiefen wollen. In diesem Zeitraum werden sie überall in Europa bei den nationalen und regionalen Treffen studiert und schließlich auch im Rahmen der Versammlung in Sibiu behandelt werden. Wir hoffen, dass die dort anwesenden Delegierten willens sein werden, diese Themen zu debattieren und nach ihrer Heimkehr die Dinge in ihrer eigenen ökumenischen Sphäre zu verändern. Und wir beten darum, dass die Netzwerke aus allen Nationen unseres Kontinents und aus allen Kirchen, Bischofskonferenzen und Gemeinschaften, die während dieses Prozesses füreinander eine Kraftquelle sein werden, auch in den Jahren nach Sibiu sich gegenseitig stützen und stärken.

Aus dem Französischen übersetzt von Michael Lauble

Zusammenfassung: Ein Blick in die jüngere Geschichte Rumäniens sowie auf die lateinische Landessprache eröffnen den vorliegenden Beitrag, der sich danach der religiösen Situation im neuen EU-Land zuwendet: Nominell rechnen sich fast 98 Prozent der Bevölkerung den großen christlichen Denominationen zu. Diese versuchen institutionell einen Beitrag im neuen Integrationsprozess Europas zu leisten: Eine „Erklärung der religiösen Kulte über den Beitritt Rumäniens zur Europäischen Union“ aus dem Jahr 2000, die sich im Text findet, macht dies deutlich. Andererseits sind auch im postkommunistischen Rumänien starke Säkularisierungserscheinungen sichtbar,

mit denen christliche Kirchen und Gemeinschaften konfrontiert sind, die sich nicht zuletzt in innerchristlich-ökumenischen Bestrebungen engagieren. Nach Basel und Graz fand die 3. Europäische Ökumenische Versammlung in Sibiu statt.

Summary: This contribution begins with a look at the more recent history of Romania as well as at the Latin language of this nation and then turns to the religious situation in this new EU country. Almost 98 percent of the population nominally classify themselves as belonging to the major Christian denominations. These groups are attempting to make a contribution in an institutional way within the new integration process of Europe. A „Declaration of the Religious Cults on Romania's Joining the European Union“ from 2000, which is found in the text, makes this clear. On the other hand, strong signs of secularization are also visible in post-Communist Romania that are challenging Christian churches and communities involved in no small way in inner-Christian, ecumenical efforts. After meetings in Basel and Graz, the Third European Ecumenical Assembly took place in Sibiu.

IV.

PHILOSOPHISCHE UND RELIGIÖSE WURZELN EUROPÄISCHER KULTUR

Toleranz in Zeiten interkultureller Konflikte

von Otfried Höffe

1. Die heutige Herausforderung

Die Frage ist aktuell, ihre Aktualität aber erstaunlich: „Wie können Menschen unterschiedlicher Kulturen und Religionen in einem Gemeinwesen zusammenleben?“ Aktuell ist die Frage etwa wegen der Phänomene von Fremdenfeindlichkeit und religiös motivierter Intoleranz. Erstaunlich ist die Aktualität, weil die Antwort längst bekannt und im Wesentlichen anerkannt ist.¹

Die Antwort besteht nicht in der Demokratie, zumindest nicht in deren verfassungsrechtlichem Begriff: dass alle Gewalt vom Volk aus geht. Diese auf den ersten Blick provokative Einsicht bringt eine Entlastung. Das Zusammenleben, es versteht sich: immer das gelungene Zusammenleben, verschiedener Kulturen ist nicht an die Verfassungsform der Demokratie gebunden. Entscheidend sind drei andere Faktoren, zweifellos werden sie in liberalen Demokratien anerkannt, sie vertragen sich aber auch mit nichtdemokratischen Staatsformen. Es gibt eine weitere Entlastung: Die drei Faktoren, jeder politischen Bildung wohlvertraut, sind mit Argumenten zu rechtfertigen, die an die europäisch-amerikanische Kultur nicht gebunden sind. Statt die westliche Rechtskultur, folglich das Abendland, zu privilegieren, führen wir multikulturelle, sogar inter- und transkulturelle Rechtsdiskurse ein.²

Diese Diskurse werden auf drei Ebenen geführt. In der *Rechtstheorie* berufen sie sich einerseits auf kulturübergreifend gültige Elemente; andererseits begründen sie so formale Prinzipien, dass sie für kulturelle, auch individuelle Eigenarten offen sind. Ich spreche von einem Recht auf Differenz. In der *Rechtsgeschichte* machen sie sowohl auf vorneuzeitliche als auch auf außereuropäische Vorbilder aufmerksam. Und in der *Rechtspraxis* plädieren sie für

¹ Vgl. zu diesem Beitrag folgende Literatur: Hüseyin Atay, *İslam'ı yeniden anlama*, Istanbul 2002; Karl-Otto Hondrich, Wann ist eine Gesellschaft liberal? Zum Verhältnis von Mehrheiten und Minderheiten, in: *Merkur*, Heft 561 (1995) 1073–1083; Alexander Mitscherlich, *Toleranz – Überprüfung eines Begriffs. Ermittlungen*, Frankfurt a. M. 1974; Mong Dsi (Meng Zi), *Die menschliche Natur ist gut*, in: *Die Lehrgespräche des Meisters Meng Kò*, Köln 1982; Für nähere Überlegungen und für die Auseinandersetzung der einschlägigen Literatur siehe Otfried Höffe, *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger – Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*, München 2004; siehe auch *ders.*, *Vernunft und Recht – Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt a. M. 1996; *ders.*, *Gibt es ein interkulturelles Strafrecht?*, Frankfurt a. M. 1999.

² Vgl. Otfried Höffe, *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt a. M. 1996, besonders Kapitel 1, 3 und 4.

eine behutsame Verwirklichung von Prinzipien, auf das die verschiedenen Kulturen ihr Recht auf Differenz realisieren können. Sie behalten ein hohes Maß an Eigenständigkeit, verbunden mit dem Anspruch darauf, eben dem Recht auf Besonderheit. Dazu kommt das Recht auf den eigenen Lernprozess, also das Recht, selber Erfahrungen zu machen und sich die dafür notwendige Zeit zu nehmen.

Als existentieller Hintergrund, also für die eigene Lebenspraxis, empfiehlt sich, was mir glücklicherweise seit dreieinhalb Jahrzehnten gelingt: als Hochschullehrer die Zusammenarbeit mit Studenten, Assistenten und Kollegen anderer Kulturen, einschließlich Buddhisten, Konfuzianern und Muslimen. Nicht zuletzt sollte man deren Heimatländer mehr als bloß touristisch kennen.

Die Bedingungen, die für ein nichthomogenes Zusammenleben erforderlich sind, eine pluralistische, spätestens auf globaler Ebene multikulturelle Koexistenz, diese Bedingungen beginnen mit dem Rechtsstaat. Denn in ihm ist jeder vor dem Gesetz gleich. Die Bedingungen setzen sich fort im Verfassungsstaat bzw. liberalen Rechtsstaat, der das Gesetz auf die Menschenrechte verpflichtet. Ihretwegen darf niemand wegen seiner Rasse, seines Glaubens oder seiner Religion benachteiligt oder bevorzugt werden. Den dritten Faktor nennt mein Titel. Er besteht in der Toleranz, er kann auch Liberalität heißen, und er spielt auf drei Ebenen eine Rolle.

Die grundlegende Ebene ist im zweiten Faktor enthalten: Die *politische Toleranz*, die Toleranz als Rechts- und Staatsprinzip, erhebt die Religions- und die Meinungsfreiheit in den Rang eines Menschen- und Grundrechts. Die zweite Ebene, nach dem toleranten Gemeinwesen die tolerante Gesellschaft, erlaubt jedem, sich zu allem, aber auch zu nichts zu bekennen. Nach dieser *sozialen Toleranz* darf man sich in beliebigen Lebensformen entfalten: Ein toleranter Staatsbürger schließlich bringt Menschen, die anderen Religionen, Konfessionen oder politischen Überzeugungen anhängen oder andere Lebenspläne verfolgen, Achtung entgegen. Dies ist die dritte, *personale Toleranz*.

Rechtsstaatlichkeit, politischer Liberalismus und zumindest die politische Ebene der Toleranz – diese drei Faktoren sind in den westlichen Demokratien längst anerkannt. Und während politische Toleranz so gut wie selbstverständlich geworden ist, werden die soziale und die personale Toleranz zumindest weitgehend gepflegt. Fremdenfeindlich motivierte Straftaten kommen – leider – vor; sie verdienen aber und finden glücklicherweise die ganze Strenge des Gesetzes.

Der erfahrungs offene Blick nimmt auch die andere Seite wahr. Liberale Intellektuelle richten ihre Sensibilität zwar lieber in die Gegenrichtung: dass auf der Täterseite Vertreter aus der einheimischen Mehrheit, auf der Opferseite dagegen Vertreter der Minderheiten, namentlich Andersfarbige und Andersgläubige auftreten. In der Tat gibt es gewaltbereite Rechtsradikale, in Deutschland nach dem letzten Verfassungsschutzbericht mehr als 3.000. Auf die Mehrheit

bezogen, ist es einer auf circa 25.000 Einwohnern, also weniger als die Hälfte eines Zehntels Promille. Die Zahl der gewaltbereiten Islamisten wird dagegen auf mehr als 30.000 Personen geschätzt, bei weniger als drei Millionen Muslimen also auf mehr als ein Prozent. Das bedeutet relativ zwanzig Mal so viel, wie es einheimische Rechtsradikale gibt.

Gewiss, sofort erheben sich Einwände. Schon methodisch gesehen sind diese Zahlen nicht unproblematisch, denn sie beruhen zu einem großen Teil auf Schätzungen und Extrapolationen. Dass es nicht bloß auf Seiten der Rechtsradikalen, sondern auch unter Muslimen eine nicht unerhebliche Gewaltbereitschaft gibt, zeigen sie aber doch an. Und dass mittlerweile selbst in der dritten Generation die Kenntnisse der Landessprache zu wünschen übrig lassen, ist auch sozialwissenschaftlich recht gut belegt. Weil aber mangelnde Kenntnisse in der Rechts- und Umgangssprache die Berufs- und Sozialchancen beeinträchtigen, macht sich eine Öffentlichkeit, die spät und zögernd reagiert, mitschuldig. Andere Minderheitenreligionen dagegen tauchen meines Wissens in dem Verfassungsbericht gar nicht auf, obwohl es zum Beispiel Hunderttausende von Buddhisten und zahlreiche Konfuzianer gibt, ohnehin weit mehr als hunderttausend Juden.

Noch einmal: Ohne Zweifel ist die da und dort aufflackernde Fremdenfeindlichkeit beschämend. Ein mindestens ebenso großes Problem stellen aber jene Muslime dar, die nicht bloß intolerant, sondern in ihrer Intoleranz auch gewaltbereit sind. Denn die bloße Intoleranz braucht nicht zur Gewalt zu neigen. Der US-amerikanische Politikwissenschaftler Tony Judt geht nun so weit, zu behaupten: „Fast vierzig Jahre lang haben die Mainstreampolitiker Europas all das nicht wahrhaben wollen“, dass in großen Städten eine rasch wachsende muslimische Minorität heranwächst, die als Folge „de facto getrennter Wohngebiete, isolierter, nicht integrierte[r] ethnische[r] Gemeinschaften“ in der mittlerweile dritten Generation „zu großen Teilen arbeitslos, zornig, entfremdet und zunehmend offen für den Appell des Islamismus“ ist.³ Hoffen wir, dass die Diagnose mehr für die von Judt genannten Orte zutrifft, dass also die nicht nur mit Ressentiment geladenen, sondern auch gewaltbereiten Parallelgesellschaften und Ghettos eher in den Niederlanden, in Paris und in Antwerpen als in Deutschland und der Schweiz zu finden sind. Selbst bei einer kräftigen „Diskreditierung“ der im Verfassungsbericht genannten Zahlen darf man aber nicht zu selbstsicher sein.

Als Philosoph begnüge ich mich mit der angedeuteten methodischen Vorsicht, werde ansonsten die Diagnose nicht überprüfen. Ich biete auch keine Rezepte zur Therapie an, sondern Sorge mich um die Klärung von Grundbegriffen und die Rechtfertigung von Grundprinzipien. Als genuin politischer Philosoph schließe ich allerdings einige rechtspolitische Bemerkungen an. Da die beiden anderen Faktoren, der Rechtsstaat und der Verfassungsstaat, in höherem Maß

³ Tony Judt, Postwar. A History of Europe Since 1945, in: Merkur, Heft 673 (2005) 380f.

bekannt und anerkannt sind, konzentriere ich mich auf den dritten Faktor, die Toleranz. Von ihm aus kann man einen Blick auf die beiden anderen Faktoren werfen.

2. Toleranz und interkulturelle Koexistenz

Ursprünglich bedeutet Toleranz das Dulden oder Ertragen nicht von jemandem, sondern von etwas. Als eine Art von passiver Tapferkeit bezeichnet es die Leidensfähigkeit angesichts unangenehmer Widerfahrnisse: das geduldige Ertragen von Übeln wie Schmerzen, Folter oder Schicksalsschlägen. Später bedeutet sie nicht mehr das Ertragen eigener Widerfahrnisse, sondern die Duldung des Fremden, vor allem anderer Religionen oder Bekenntnisse. Aus einer Haltung der Lebensklugheit gegen sich wird eine moralische Haltung gegen andere; die ursprünglich individualethische Toleranz wandelt sich zu einer sozialetischen Tugend.

Diese tritt in zwei Stufen auf. Die Elementar-, eigentlich nur Vorstufe, die passive Toleranz, begnügt sich mit einer Duldung, die sich nicht selten mit Verachtung paart. Deren Steigerung, die einzig wahre, die aktive und authentische Toleranz, lässt die Andersdenkenden und Anderslebenden nicht etwa unwillig gelten. Sie überwindet das bloße Gewährenlassen der Fremden und bejaht aus freien Stücken deren Lebensrecht, deren Freiheit, selbst deren Entfaltungswillen.

Gemeinwesen sind dort im schwächeren, passiven Verständnis tolerant, wenn sie Minderheiten ertragen, im stärkeren, aktiven Verständnis, wo sie, wie in liberalen Demokratien üblich, den Minderheiten öffentlich-rechtlichen Schutz gewähren und auch gewährleisten. Zur Toleranz einer *Gesellschaft* gehört freilich mehr. Eine über die politische Ebene hinausreichende soziale Toleranz verzichtet auf jeden Konformitätsdruck; sie erlaubt selbst exzentrische Lebensweisen, vorausgesetzt, diese sind gewaltfrei, besser noch: friedfertig. Denn der wechselseitige Respekt der aktiven Toleranz gefällt sich nicht in einem zynischen Nihilismus, der schlechthin alles gelten lässt, sowohl Lebensweisen, mit denen man sich persönlich zugrunde richtet, als auch Handlungen oder Gesetze, die andere einem krassem Unrecht unterwerfen, oder Gesellschaftsverhältnisse, die großen Bevölkerungsteilen (den Frauen, den Farbigen, ...) gleiche Chancen verwehren. Ebenso achtet sie Religionen, die keine anderen Religionen neben sich dulden.

Die höhere, authentische Toleranz ist kein Feigenblatt, hinter dem sich eine moralische Indifferenz verbirgt. Sie gründet im Bewusstsein des eigenen Wertes, in Selbstschätzung: im Selbstwertgefühl, sogar in Selbstachtung. Ob Individuen (personale Toleranz), *Gemeinwesen* (politische Toleranz) oder Kultu-

ren bzw. Gesellschaften (soziale Toleranz) – wer tolerant ist, sieht im anderen keinen Gegner oder gar Feind. Statt ihn gewaltsam zu bekehren oder gar gewaltsam auszurotten, sucht er ein Miteinander auf der Grundlage von Ebenbürtigkeit und Verständigung.

Nach Maßgabe dieser Toleranzbegriffe kann man die Kulturen und Religionen unterscheiden, sogar eine Rangfolge unter ihnen aufstellen. Selbstverständlich werden weder die Kulturen nach ihrer kulturellen Qualität noch die Religionen nach ihrer religiösen Qualität eingeschätzt. Die Rangfolge bemisst sich lediglich an der aus Toleranz gespeisten Bereitschaft zur interkulturellen Koexistenz.

(1) Das eine Extrem bilden Kulturen, die, wie etwa die Regenwaldbewohner und andere Ureinwohner, gegen heute vorherrschende Tendenzen so gut wie *hilflos*, sich in ihrer Eigenart kaum behaupten können; wer diese Kulturen nicht (fast) vollständig allein lässt, gibt sie dem Untergang preis.

(2) Andere Kulturen, etwa die Mennoniten oder die Amish People, sind *defensiv*. Mit sich zufrieden, vermögen sie, vorausgesetzt die anderen lassen sie in Ruhe, sich nach außen abzuschotten.

(3) *Reziproke* Kulturen leben in einem wechselseitigen Nehmen und Geben.

(4) *Friedlich-expansive* Kulturen geben an andere weit mehr ab, als sie von ihnen übernehmen. Sie üben aber keinerlei Zwang aus; gemäß der Maxime „kommt und sehet“ stützen sie sich auf eine ausschließlich friedliche Suggestion.

(5) Eine *Ressentiment-Aggression* zwingt ihre Eigenart nicht anderen auf; sie sperrt sich aber gewaltsam ab. Nicht selten reagiert sie auf die anderen und das Andere mit Hass; die Gewalt nach innen schlägt in Gewalt nach außen um.

(6) Schließlich gibt es noch *aggressiv-expansive* Kulturen, die anderen ihre *Elemente* aufzwingen, nicht bloß früher die eigene Religion, heute auch beispielsweise die Sprache, das Recht und die Sitten, etwa die so genannte Unternehmenskultur.

Im Anschluss an diese Unterscheidung drängt sich eine Bemerkung zum Begriff des Fundamentalismus auf: Ein liberales Gemeinwesen toleriert ohne Mühe Lebensformen, die der im Westen vorherrschenden säkularen Einstellung als hoffnungslos veraltet erscheinen. Aus diesem Grund lehnt sie das heute übliche Verständnis von „fundamentalistisch“ ab. Die Entscheidung eines Gläubigen, sich streng zu den Fundamenten seiner Religion zu bekennen, steht ihm nach dem Prinzip der Religionsfreiheit problemlos offen. In ihrer weltanschaulichen Neutralität hält sich die liberale Demokratie gegenüber den religiösen, insbesondere spirituellen Ansichten völlig zurück. Statt von „fundamentalistisch“ spricht sie daher lieber von „orthodox“: rechtgläubig, vielleicht sogar „hochorthodox“: streng(st) rechtgläubig. So lässt sie ihren islamischen Bürgern das Recht, die vorgeschriebenen Gebete, auch die damit verbundenen Riten und Waschungen zu verrichten. Ferner dürfen sie selbstverständlich im

Ramadan fasten und, wenn möglich, nach Mekka pilgern. Und wer das muslimische Almosengebot großzügig befolgt, dem tritt sie mit Hochachtung entgegen. Intolerant ist ein liberales Gemeinwesen lediglich gegen Gewalt.

3. Interkulturelle Wertegemeinschaft

Erleichtert werden alle drei Formen der Toleranz durch die Fähigkeit, im anderen nicht nur das Andere zu sehen. Erstaunlicherweise setzen Sozialwissenschaftler die Toleranz oft mit Wertrelativismus gleich. Vor allem Völkerkundler bzw. Kulturanthropologen fühlen sich gern als Aufklärer. Um den naiven Glauben an die „alleinseligmachende Wahrheit“ der eigenen Werte und Lebensweisen zu erschüttern, betonen sie die Fremdheit des Anderen. Dieser Aufklärungsgestus trägt aus philosophischer Sicht ein Moment von Naivität an sich. Die philosophische Fortsetzung, eine Aufklärung über Aufklärung, eine Aufklärung zweiter Stufe, hebt jedenfalls zwei Elemente hervor, die schlichte Aufklärer häufig übersehen:

Erstens ist die Aufklärung über Fremdartiges nicht neu. Schon Pascal stellt spöttisch fest, die Gerechtigkeit werde durch einen Fluss begrenzt und meint, diesseits und jenseits des Rheins herrschten unterschiedliche Gerechtigkeitsvorstellungen.⁴ Mehr als zwei Jahrtausende früher schreibt Herodot über die Unterschiede in den Bestattungsriten: Die Perser setzen ihre Toten wilden Tieren aus⁵, die Griechen verbrennen⁶ und die Inder verspeisen sie⁷.

Zweitens droht eine perspektivische Täuschung, denn was auf der Oberfläche als verschieden erscheint, muss es im normativen Kern nicht sein. Vielfach unterscheidet man nicht zwischen normativ sekundären Gerechtigkeitsvorstellungen – Pascal bezieht sich auf das unterschiedliche Erbrecht – und den normativ primären Elementen. Ferner können die beobachtbaren Unterschiede aus geographisch, klimatisch oder ökonomisch unterschiedlichen Randbedingungen folgen.

Achtet man auf die normativ primären Elemente, so entpuppt sich das Fremde oft als gar nicht so fremd. Den Unterschieden auf der Oberfläche liegen gemeinsame Prinzipien zugrunde, bei den Bestattungsriten etwa die hohe Achtung der Toten. Und sowohl diesseits als auch jenseits des Rheins erkennt man als Kern der Gerechtigkeit die Gleichheit und die Unparteilichkeit an.

⁴ *Blaise Pascal*, *Penseés* (1669); dt. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, hg. v. *Jean-Robert Armogathe*, übers. v. *Ulrich Kunzmann*, Stuttgart 1997, Nr. 60; frz. in: *Œuvres complètes*, texte établi par *Louis Lafuma*, Paris 1963 (ND 1975).

⁵ *Herodot*, *Historien*, griechisch-deutsch, übersetzt von *Josef Feix*, Düsseldorf⁴ 1988, I 140.

⁶ *Herodot*, *Historien* (Anm. 6), V 8.

⁷ *Herodot*, *Historien* (Anm. 6), III 99.

Ferner gibt es das Prinzip der Wechselseitigkeit, die Goldene Regel. Im indischen Nationalepos *Mahabharata* lesen wir: „Was ein Mensch sich nicht von anderen angetan wünscht, das füge er auch nicht anderen zu.“⁸ In China lehrt Konfuzius: „Was man mir nicht antun soll, will ich auch nicht anderen Menschen zufügen.“ In einem ägyptischen Weisheitsbuch heißt es: „Tue niemandem etwas Böses an, / um nicht heraufzubeschwören, daß ein anderer es dir antue.“⁹ Und das Neue Testament bestätigt: „Alles nun, was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch! Das ist das Gesetz und die Propheten.“ (Mt 7,12)

Hier zeichnet sich ein wichtiges Stück interkultureller, sogar globaler Wertegemeinschaft ab: Schon weit vordemokratische Gesellschaften achten den Wert der Wechselseitigkeit; die Goldene Regel gehört ebenso wie der Gedanke der Unparteilichkeit zum gemeinsamen Erbe der Menschheit. Gemeinsam ist zwar oft nur die moralische Forderung („Behandle alle ...“); in der persönlichen und sozialen, sogar der rechtlichen Praxis dagegen herrschen vielerorts sowohl strenge Hierarchien als auch eklatante Privilegien und Diskriminierungen vor. Überdies kann sich die Binnenmoral von der nach außen gepflegten Moral stark unterscheiden. Trotzdem erkennen die verschiedenen Kulturen eine basale Gleichheit und Gleichberechtigung an; denn ausführlich lautet die Goldene Regel: Ob Mann oder Frau, arm oder reich, mächtig oder schwach – behandle alle Menschen gleich, und zwar so, wie auch du von ihnen behandelt sein möchtest.

Noch ein weiterer Wert, sogar Komplex von Werten findet sich in den unterschiedlichsten Kulturen: Mitleid, Hilfsbereitschaft und Wohlwollen bzw. Nächstenliebe. In den Weisheitsbüchern Ägyptens lesen wir: „Hilf jedermann, / Befreie einen, wenn du ihn in Banden findest; / sei ein Beschützer des Elenden.“ Ein altbabylonischer Text greift der Bergpredigt vor: „Dem, der dir Böses antut, vergilt mit Gutem! / Dem, der dir übel will, halte die Gerechtigkeit entgegen! Deinem Feind begegne dein Sinn strahlend (freundlich).“¹⁰ Das *Mahabharata* fordert: „An der übermäßigen Fülle soll man andere, die nichts besitzen, teilnehmen lassen.“¹¹ Einer der Klassiker der chinesischen Philosophie, Mong Dsi (Menzins), erklärt: „Alles Elend, Übergriffe, Unzufriedenheit und Haß in der Welt haben ihren Ursprung in dem Mangel an gegenseitiger Liebe.“¹² Und in der zweiten Sure des *Koran* heißt es: „Nicht besteht die Frömmigkeit darin, daß ihr eure Angesichter gen Westen oder Osten kehret; vielmehr ist fromm, [...] wer sein Geld aus Liebe zu Ihm [Allah] ausgibt für

⁸ Otfried Höffe, Lesebuch zur Ethik. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart, München 2002, Nr. 27

⁹ Höffe, Lesebuch (Anm. 8), Nr. 8.

¹⁰ Höffe, Lesebuch (Anm. 8), Nr. 16.

¹¹ Höffe, Lesebuch (Anm. 8), Nr. 27.

¹² Höffe, Lesebuch (Anm. 8), Nr. 31.

seine Angehörigen und die Waisen und die Armen und den Sohn des Weges und die Bettler und die Gefangenen.“¹³

4. Zur Rechtfertigung der Toleranz

Kehren wir zur Toleranz zurück und überlegen uns die Rechtfertigung: Seit der Bedeutungsverschiebung vom Ertragen der Widerfahrnisse zum Erdulden der Andersartigkeit hängt die Toleranz auf eine qualifizierte Weise mit Pluralismus, auch Relativismus zusammen. Fehlt ein sozialer oder religiöser Pluralismus oder herrscht ein absoluter Relativismus, so ist die neue Toleranz gegenstandslos. Gehören alle Menschen derselben Religion an, so braucht es keine religiöse, pflegen alle denselben Lebensstil, so braucht es keine soziale Toleranz. Ebenso wenig ist sie dort gefragt, wo vollkommene Beliebigkeit und vollständige Gleich-Gültigkeit herrschen. Gelten alle Ansichten und Lebensformen als gleichermaßen gültig, so verliert die Toleranz ihren Anwendungsbereich. Denn die Duldung des Anderen setzt nicht bloß ein Anderssein voraus, sondern auch, dass einem das eigene Anderssein wichtig, das fremde aber zunächst einmal anstößig ist.

Tolerant ist nicht, wer eine aufgeklärte oder abgeklärte Indifferenz pflegt. Den Ehrentitel verdient nur, wer jemanden in seinen Ansichten, Bekenntnissen, in seiner Weltanschauung oder Lebensweise erträgt, obwohl diese den eigenen widersprechen. Tolerant ist, wer im Gegensatz zur Gleichgültigkeit tatsächlich Zumutungen erfährt, sie im Gegensatz zur Intoleranz aber aushält.

In unseren Gesellschaften ist zumindest ein Teil der Anwendungsbedingungen von Toleranz, der Pluralismus, gegeben. Spätestens seit der Reformation besteht eine Vielfalt von christlichen Bekenntnissen, zu denen bald mehr und mehr unterschiedliche Werte und Lebensstile und eine Vielfalt von gesellschaftlichen Gruppen und politikbestimmenden Kräften hinzukommen. Weil seit einiger Zeit noch fremde Kulturen in großen Gruppen in unseren Gesellschaften leben, hat sich die Vielfalt schon innerhalb der Gemeinwesen vermehrt; die liberalen Gemeinwesen werden noch pluralistischer, teilweise sogar multikulturell.

Wo nun Kulturen aufeinander stoßen, drohen zwei Gefahren: ein Kulturimperialismus, der andere Kulturen zu verdrängen oder zu unterdrücken, vielleicht sogar auszurotten versucht, und ein Kulturrelativismus, der alle Kulturen samt deren widerstreitenden Werten für gleichermaßen gültig hält. Die Alternative besteht in einer qualifizierten Toleranz: Damit die Kulturen weder in Gewalt gegeneinander noch in Gleichgültigkeit nebeneinander, damit sie statt-

¹³ Höffe, Lesebuch (Anm. 8), Nr. 39.

dessen miteinander leben, müssen sie sich zumindest in passiver Toleranz erdulden. Besser ist es freilich, sich gegenseitig als gleich anzuerkennen.

Der Pluralismus allein verlangt allerdings noch nicht nach Toleranz; sollte er nämlich ungerechtfertigt sein, so müsste man ihn bekämpfen. Hier stellt sich die Aufgabe der Rechtfertigung. Eine erste, pragmatische Rechtfertigung fällt leicht: Wer Vielfalt zulässt, fördert sowohl ein reibungsärmeres Zusammenleben als auch einen größeren Reichtum an menschlicher Selbstverwirklichung.

Die mehr als nur pragmatische, die moralische Rechtfertigung beruft sich auf ein grundlegendes Gerechtigkeitsprinzip, auf das gleiche Recht aller, das Leben in eigener Verantwortung frei zu führen. Aus diesem Recht folgt kein absoluter Pluralismus. Auch pluralistische Gesellschaften bedürfen einer politischen Einheit. Diese wiederum wird durch partikuläre Universalismen, durch jene Gemeinsamkeiten zusammengehalten, die wie die Sprache oder eine qualifizierte Mehrsprachigkeit, wie die soziale und politische Kultur, wie die Geschichte und vor allem das Recht nicht für die ganze Welt, aber für das betreffende Gemeinwesen charakteristisch sind. Erst diese Gemeinsamkeiten verhindern, dass aus Gegnern Feinde und aus der Konkurrenz ein (Bürger-)Krieg wird. Stattdessen entsteht zumindest ein gemeinsamer Koexistenzrahmen. Die politisch wichtigste Gemeinsamkeit, der zu Beginn erstgenannte Faktor, ist das Recht, denn es bedeutet nicht weniger als die verbindliche Kerngrammatik des Zusammenlebens. Dieser Faktor ist seinerseits auf unseren zweiten Faktor zu verpflichten, also auf Verbindlichkeiten von der Art der Menschenrechte. Denn als Bedingungen gegenseitiger Anerkennung verhelfen sie – unter anderem – dem Prinzip der Wechselseitigkeit, der Goldenen Regel, zur einklagbaren Wirklichkeit.

Mit der Duldung anderer Überzeugungen tun sich übrigens polytheistische Religionen leichter: Der griechische Götterhimmel integriert ältere, einheimische Gottheiten; später verschmelzen römische Gottheiten mit griechischen, Jupiter beispielsweise mit Zeus, Minerva mit Athene. Diese vormonotheistische, vielleicht naive oder natürliche Toleranz dürfte mit dem geringeren Wahrheitsanspruch dieser Religionen zusammenhängen. Ohnehin enthalten sie als Poly-Theismus, als Viel-Götterei, einen Pluralismus in sich. Die theologische Errungenschaft des Monotheismus dagegen verbindet sich pointiert gesagt mit einer sozialen Gefahr. Viele halten die Toleranz für eine Erfindung der Neuzeit. Tatsächlich wird ein wichtiges Prinzip schon eineinhalb Jahrtausende vorher aufgestellt. Im Gegensatz zur altorientalischen Verquickung von Religion, Gesellschaft und Staat deutet die neutestamentliche Forderung „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist“ (Mt 22,21) eine Entquickung an. Das davon mitinspirierte Toleranzedikt von Mailand macht schon im Jahr 313 das entscheidende Element rechtsverbindlich: Wegen der klaren Unterscheidung von Staat und Religion steht es jedem frei, zu glauben, was er will. Die Folge: Für Religionsdelikte werden weltliche Strafen verbo-

ten. Ein Jahrhundert später jagt aber das rasche Aufkommen von Spaltungen und Abweichungen (Häresien) dem Kirchenlehrer Augustinus einen derartigen Schrecken ein, dass man in altorientalische Verhältnisse zurückfällt und die Religion wieder eng an die Politik bindet. Nicht selten lässt man den Übertritt zu einem fremden Kult sogar wie ein Kapitalverbrechen bestrafen.

Um der Toleranz erneut zum Sieg zu verhelfen, müssen die Theologen einige Einsichten wiedergewinnen, etwa den pragmatischen Gedanken, dass man in der Regel „verirrte Seelen“ eher in Milde als mit Gewalt zurückgewinnt, weiterhin die theologische Erinnerung, dass der Geist des Neuen Testaments in Geduld und Liebe besteht. Dazu zählt auch die Einsicht, dass der Glauben einen Akt der Freiheit darstellt, weshalb Zwang eigentlich nutzlos ist, da er bestenfalls zu einem vorgetäuschten, nicht zu wirklichem Glauben führt. Schließlich ist anzuerkennen, dass selbst im Fall eines irrenden Gewissens keineswegs der Irrtum, wohl aber der Mensch als verantwortliche Person Achtung verdient. Die entsprechende Toleranz zieht einen scharfen Schnitt zwischen der Person und ihren Überzeugungen.

Dass sich am Ende die Religionsfreiheit weithin durchsetzt, verdankt sich der blutigen Erfahrung religiöser Kriege und Bürgerkriege, darüber hinaus wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Gründen. Denn Intoleranz gefährdet die freie Entfaltung von Handel und Gewerbe, auch von Wissenschaft und Kunst, während tolerante Staaten wie Brandenburg-Preußen und die Niederlande wirtschaftlich und kulturell aufblühen. Schon das aufgeklärte Selbstinteresse spricht zugunsten von Toleranz.

Normativ grundlegender ist die Rechtfertigung aus der unantastbaren Menschenwürde. Sie erklärt jeden Menschen zu einer freien und ebenbürtigen Person, ausgestattet mit dem Recht, eigene Überzeugungen zu bilden und ihnen gemäß zu leben. Zu diesem Prinzip gehört freilich, dass man dasselbe Recht aller anderen anerkennt. Die Toleranz endet dort, wo Freiheit und Würde anderer verletzt werden.

Die Rechtfertigung aus der Freiheit und Würde jedes Menschen enthält also beides: ein Maß für die Toleranz und ein Kriterium für ihre Grenzen. Mit der Forderung, niemandem eine Freiheit zu erlauben, die allen anderen nicht ebenso erlaubt ist, lässt die Toleranz sich auf das Erdulden von Unrecht nicht ein. Wo der Schutz der Freiheit und der Menschenwürde es notwendig machen, geht sie in Kritik, Anklage und Protest über. Als ein rechtsmoralisches, in der Gerechtigkeit begründetes Prinzip begegnet sie, paradox gesagt, Intoleranz mit Intoleranz.

Weil die interkulturell anerkannte Goldene Regel auf dasselbe Ergebnis kommt, kann man ein weiteres Paradox formulieren. Multikulturell gültige Argumente erheben Einspruch gegen eine schrankenlose Multikulturalität. Das Kriterium für diesen Einspruch liegt auf der Hand: Ein Gemeinwesen und eine

Kultur verdienen umso mehr Achtung, als sie die vom Gerechtigkeitsprinzip der gleichen Freiheit begründeten Menschenrechte achten.

Nach einer verbreiteten Ansicht sind die Menschenrechte derart von abendländischen, also von jüdisch-christlichen, griechischen, römischen und germanischen Elementen, geprägt, dass sie anderen Kulturen fremd bleiben müssen. Die Entgegnung verweist auf menschenrechtserhebliche Elemente anderer Kulturen. Beispielsweise soll der in ostasiatischen Ländern vorherrschende Konfuzianismus nur verschiedene Rollen, aber keinen abstrakten Begriff „des Menschen“ kennen, so dass schon der Träger der Menschenrechte fehle.

Dagegen sprechen zwei Argumente. Zum einen darf man die Bedeutung der Rollen: dass man teils Bruder, teils Sohn, teils Ehemann, teils Vater usw. ist, sozial- und rechtstheoretisch nicht überschätzen. Auch konfuzianische Rechtskulturen praktizieren den rechtstheoretischen Kern des Personenbegriffs, denn sie kennen ein Strafrecht und ordnen Delikte den betreffenden Tätern zu, die sie gegebenenfalls bestrafen. Ebenso kennt ihr Zivilrecht verantwortliche Rechtspersonen: Nach den (neo-)konfuzianisch geprägten Rechtsordnungen, nach dem Handels- und Schuldrecht, dürfen die Rechtsgenossen Geschäfte abschließen und müssen für deren Folgen einstehen.

Man darf extrapolieren: Im Zivil- und im Strafrecht, auch bei Fragen der Staatsbürgerschaft und (beispielsweise sozialstaatlicher) Leistungsversprechen beziehen sich so gut wie alle Kulturen auf Rechtssubjekte im Sinne konkreter Individuen. Nicht auf einer Missachtung des Wertes der Einzelperson ist das Fehlen der Menschenrechte zu erklären, sondern aus einem Misstrauen des Konfuzianismus in „harte“ Institutionen wie fixierte und dann einklagbare Rechte.

Das andere Gegenargument verweist auf den zweitwichtigsten Klassiker des Konfuzianismus, den schon erwähnten Mong Dsi. Ihm zufolge besitzt „jeder einzelne Mensch“ eine angeborene „Würde in sich selbst“. Diese kann durch die jeweiligen Machthaber weder gewährt noch genommen, sondern lediglich gewährleistet oder aber verletzt werden. Schwierigkeiten mit den Menschenrechten hat der „konfuzianische Humanismus“ durchaus. Vor allem die drei charakteristischen Machtfaktoren, die zentralistische Bürokratie, das Bildungssystem und die Sozialstruktur (einschließlich der Familie und der lokalen Regierungsgewalt), legen gewaltige Hindernisse in den Weg. Diese Faktoren befinden sich aber nicht auf der von Mong Dsi angesprochenen Grundebene.

Ebensowenig kann man den Gedanken der Menschenrechte von der afrikanischen Kultur her relativieren. Manche afrikanische, auch westliche Intellektuelle befürchten zwar, in der für Afrika charakteristischen Betonung der Solidarität gehe die Grundlage der Menschenrechte, die individuelle Personalität des Menschen, verloren. Der afrikanische und Freiburger Sozialethiker Bujo

weist diese Deutung aber entschieden zurück.¹⁴ Schon in der Namensgebung vieler Stämme trete die Hochschätzung der Individualität zutage.

Zurück zur Toleranz: Der medizinische Psychologe Alexander Mitscherlich sieht in der Toleranz zu Recht ein Zeichen von Ich-Stärke, weshalb der Sozialwissenschaftler Karl-Otto Hondrich sekundieren kann: „die aggressive Entladung gegen die schwächsten Minderheiten ist ein Indikator temporär überforderter Liberalität.“ Eine tolerante Gesellschaft reagiert mit einer Doppelstrategie. Sie verbindet den kompromisslosen Einspruch gegen die Aggression nicht mit einer selbstgefälligen Empörung, sondern mit dem Versuch, die Chancen der Aggressoren zu einer Selbst- und Weltachtung so weit zu stärken, dass ihre Liberalität nicht länger überfordert wird.

5. Einige rechtspolitische Bemerkungen

Wie in der Einleitung angekündigt, verstehe ich mich nicht als Elfenbein-Denker, sondern als genuin politischer Philosoph. Deshalb einige rechtspolitische Bemerkungen.

Die erste betrifft das Verhältnis von Religion und politischem Gemeinwesen. Beide müssen nicht beziehungslos nebeneinander stehen. Auf der einen Seite gilt: Selbst wenn das für die Religion entscheidende Reich Gottes nicht von dieser Welt ist, hegt eine Religionsgemeinschaft Erwartungen, sogar Zumutungen an den Staat, die sie auch wortgewaltig in den öffentlichen Diskurs einbringen darf. Klugerweise tritt sie allerdings in einer auch Nichtmitgliedern dieser Religion verständlichen und zugänglichen Sprache auf: Zu Recht verlangt eine Religionsgemeinschaft für sich als Institution, was sie als gerechte Religionsgemeinschaft für alle anderen Religionsgemeinschaften ebenso einfordert: die Religions-, Glaubens- und Gewissensfreiheit. Weiterhin verpflichten sie das Gemeinwesen auf Gerechtigkeit und Frieden in Anerkennung der Würde jedes Menschen. Aus diesem Grund haben Religionsgemeinschaften, wenn sie nur ein Minimum an Aufklärung anerkennen, eine besondere Affinität zur liberalen Demokratie bzw. zum demokratischen Rechts- und Verfassungsstaat. Für das Christentum trifft dies seit langem zu. Der Islam – darf man nicht übersehen – tut sich in den von ihm beherrschten Staaten damit schwer. Glücklicherweise widersetzen sich dem manche muslimische Theologen. Zumindest nach dem islamischen Theologen und Philosophen Mehmet Aydın erklären islamische Autoritäten schon im 19. Jahrhundert, beispielsweise immerhin das damalige religiöse Oberhaupt des osmanischen Rei-

¹⁴ Bénédet Bujo, *Wider den Universalanspruch westlicher Moral*, Freiburg i. Br. 2000; ders., *Die ethische Dimension der Gemeinschaft: Das afrikanische Modell im Nord-Süd-Dialog*, Freiburg/Schweiz 1993.

ches Musa Kazim, die Herrschaft des Rechts stehe dem Geist der (islamischen) Offenbarung näher als die autoritäre Ordnung.¹⁵

Auf der anderen Seite muss der Staat den Religionsgemeinschaften zumuten, dass sie sich, soweit sie Machtmittel einsetzen, auf die geistlichen Dinge konzentrieren. Insbesondere darf der Staat in einem Punkt nicht nachgeben: Die Freiheit, die sie vom Staat verlangen, die Freiheit des Ein- und Austritts, müssen die Religionsgemeinschaften auch ihren Mitgliedern gewähren. Ferner darf der Staat erwarten, dass in den Religionsgemeinschaften nicht Intoleranz, auf keinen Fall aber Gewaltbereitschaft und Hass „gepredigt“ wird. Und von unter Muslimen vorkommender Gewalt, insbesondere den so genannten Ehrenmorden, weiß ein liberales Gemeinwesen zwar, dass sie nicht aus dem Islam als Religion entspringen. Er darf aber „auch erwarten, dass islamische Geistliche nicht etwa ein Auge zudrücken“, sondern sich deutlich genug dagegen aussprechen: sowohl in den Moscheen als auch in den Koranschulen, nicht zuletzt in der großen Öffentlichkeit.

Gering sind die wechselseitigen Erwartungen also nicht. Entscheidend ist aber, dass ein liberaler Staat auf religiöse Wahrheitsansprüche, die Religionsgemeinschaft dagegen auf jede Befugnis zu weltlicher Herrschaft verzichtet. Kein religiöses Gesetz, weder das der Katholiken oder Lutheraner oder Reformierten noch die Sharia des Islam, darf in weltlichen Angelegenheiten verbindlich sein. Sofern Religionsgemeinschaften abweichende Ansichten, Häresien, mit Ausschluss ahnden, darf diese Exkommunikation keinerlei weltlich-staatliche Folgen haben. Vor allem dürfen die Religionsgemeinschaften kein Apostasie-Verbot, also ein Verbot, vom angestammten Glauben abzufallen, mit weltlichen Strafen erzwingen. Hier trägt das Gemeinwesen eine Verantwortung gegenüber allen, auch den muslimischen Bürgern. In der politischen Wirklichkeit – müssen wir wohl aber einräumen – nehmen wenige liberale Demokratien diese Verantwortung ernst genug. Sie geben sich meist damit zufrieden, Gewalttaten, etwa Ehrenmorde, strafrechtlich zu verfolgen und nicht-muslimische Bürger vor gewaltbereiten Muslimen zu schützen. Für die Frage, wie man muslimische Frauen gegen Zwangsheirat schützt, oder Muslime beiderlei Geschlechts, wenn sie denn wollen, ihre Religion aufgeben dürfen, ohne sich damit in Gefahr, teilweise sogar Lebensgefahr zu begeben, sieht man kaum ein Interesse.

Eine weitere rechtspolitische Bemerkung: Zur Aufgabe, die eigenen, auch die muslimischen Bürger zu schützen, gehört die Verantwortung für den Koranunterricht: Für die Lehrer an Koranschulen ist die in Deutschland, der Schweiz und anderswo übliche akademische Ausbildung zu fordern. Und sie sollte von Lehrstühlen für Islamstudien getragen werden, Studien, die durchaus in Zusammenarbeit mit „authentischen“ Muslimen, mit Sunniten und Schiiten,

¹⁵ Mehmet Aydin, *Der Islam ist moderat!* Interview v. Konrad Schuller, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 3. 4. 2004, 5.

mit Türken, aber auch Iranern, nicht zuletzt mit unverdächtigen Intellektuellen aus dem Vorderen Orient, zum Beispiel mit der Doyenne der türkischen Philosophie und Spezialistin für Menschenrechte im interkulturellen Dialog, Ionna Kuçuradi, stattfinden. Falsch, sogar grundfalsch ist es jedenfalls, Lehrer zu importieren, die die hiesigen Rechts-, Sozial- und Kulturverhältnisse nicht kennen, dafür aber gern mit einem Rucksack voll Vorurteilen gegen „den Westen“ ankommen.

Ich schließe mit einer weiteren rechtspolitischen Bemerkung: Wie in mancher Epoche auch des Christentums, so zeichnet sich der traditionelle Islam noch heute durch Verquickung der Religion mit Staat und Gesellschaft aus. Im Fall des Islam könnten dafür zwei Faktoren eine Rolle spielen: das Vorbild des christlichen Byzanz, dem der welterfahrene Großkaufmann Mohammed aufgeschlossen gegenüberstand (Sure 30,1–5), und die von ihm vorgefundene altorientalische Gesellschaft, bei deren Polytheismus das staatliche Gewaltmonopol fast zwangsläufig in die Religion hereinreichte.

Nach beiden Faktoren gründet die Verquickung der Religion mit Gesellschaft und Staat nicht in der religiösen Substanz des Islam. Nach seinem schlechthin ersten Prinzip „Es gibt keinen Gott außer Allah“ geht es ihm vor allem um einen reinen Monotheismus. Denn der Ausdruck „Allah“ bedeutet im Arabischen nichts anderes als „Gott“; die emphatische Tautologie könnte daher nicht nur von Muslimen, sondern auch von Christen verwendet werden: „Es gibt keinen Gott außer Gott.“ Nach dem nichtdogmatischen muslimischen Theologen Hüseyin Atay braucht man nicht einmal „Allah“ zu sagen, da „Allah“ ein arabisches Wort sei. Auch der Buddhist im Himalaya glaube an den Einen, der das Weltall lenke.

Die nächstwichtigen Elemente werden durch eine bescheidene Säkularisierung ebenfalls nicht tangiert, weder das Bekenntnis zur Prophetenschaft Mohammeds oder das fünfmalige tägliche Gebet noch das Geben von Almosen, das Fasten im Monat Ramadan oder die Wallfahrt nach Mekka. Infolgedessen vermag der Islam seine Verquickung mit Staat und Gesellschaft aufzugeben, ohne an religiöser Substanz zu verlieren. Und liberale Demokratien müssen diese Leistung von ihm einfordern. Denn zu einem geringeren Preis, zu einem Discount, ist weder die interkulturelle noch die interreligiöse Koexistenz möglich.

Zusammenfassung: Damit Menschen unterschiedlicher Kulturen und Religionen in einem Gemeinwesen zusammenleben können, ist nicht eine Demokratie notwendig, aber drei Faktoren: Rechtsstaat, Verfassungsstaat (mit einer Verpflichtung auf Menschenrechte) und Toleranz, wobei letztere, besonders in Gestalt einer Achtung (personale Toleranz), auch in westlichen Demokratien noch nicht überall gepflegt wird. Ein Gemeinwesen ist dann im stärkeren Verständnis tolerant, wenn es selbst exzentrische Lebensweisen, auch Religionen, die keine anderen neben sich dulden, achtet. Es ist nur gegen Gewalt intolerant. Erleichtert wird Toleranz nicht durch einen Relativismus, sondern die Einsicht in Gemeinsamkeiten zwischen Kulturen (im Rahmen eines Pluralismus): die universelle Gültigkeit.

tigkeit des Prinzips der Wechselseitigkeit (Goldene Regel) und einer Form von Nächstenliebe (bzw. Mitglied, Hilfsbereitschaft, Wohlwollen). Gerechtfertigt wird Toleranz durch das Recht aller auf ein eigenverantwortliches Leben. Dazu bedarf es einem Bewusstsein von Individualität und Würde, über das allerdings so gut wie alle Kulturen verfügen.

Summary: Democracy is not necessary for people of different cultures and religions to be able to live together in a community, but three factors are imperative: a state under the rule of law, a constitutional state (with an obligation to human rights), and tolerance, which, particularly in the form of respect (personal tolerance), is not yet fostered everywhere in Western democracies either. A community is only tolerant in the stronger sense if it respects eccentric ways of life as well as religions which others do not tolerate next to themselves. It is only intolerant towards violence. Tolerance is not made easier through relativism, but through the insight into what is held in common among cultures (in the framework of pluralism): the universal validity of the principle of reciprocity (the Golden Rule) and of a form of love of one's neighbor (member, willingness to help, goodwill resp.). Tolerance is justified by the right of everyone to a life for which he or she is personally responsible. This requires an awareness of individuality and dignity which practically all cultures have at their disposal.

Westlich von Eden

Zur philosophischen Architektur des Abendlandes

von *Otto Kallscheuer*

„Was haben Athen und Jerusalem gemein?“
Tertullian (De praescriptione haereticorum, VII)

1. Politische und philosophische Kultur

1. Vorab sollte ich deutlich machen, worum es in meinem Beitrag *nicht* gehen soll. Die hier thematisierte philosophische Struktur, metaphysische Architektur (oder auch „Grammatik“¹) des Westens sollte weder mit seiner politisch-institutionellen Tradition verwechselt werden noch mit der Suche nach einem ethisch-normativen Fundament des sozialen Zusammenlebens. Um letztere wird es im Folgenden jedenfalls nicht gehen.

Natürlich will ich damit überhaupt nicht ausschließen, dass einige Grundmuster (vielleicht sogar die „Grammatik“) westlicher Institutionen wie die Gewaltenteilung oder das *rule of law* auch in der „politischen Theologie“² des christlichen Abendlandes oder seinen diversen Traditionslinien ethischer Rationalität³ verwurzelt sein mögen – ganz im Gegenteil. Der politische Westen verfißt eine normative und faktische Trennung von „Herrschaft und Heil“⁴, und zwar nicht erst seit heute. Die Auseinandersetzung um diese „Kunst der Trennung“ (Michael Walzer) gehört schließlich, in der einen oder anderen Gestalt, bereits seit gut neun Jahrhunderten zum Grundmuster der Politik im Westen. Doch diese für die politische Theologie des Westens konstitutive Spannung zwischen dem Gesetz Caesars und Gottes Gebot, zwi-

¹ Vgl. *Ludwig Wittgensteins* „meta-semantische“ Erörterungen darüber, was es heißt, Bedeutungen zu verstehen, in seiner *Philosophischen Grammatik*, hg. von *Rush Rhees*, Frankfurt a. M. 1973. Ähnlich (oder auch: ganz anders) fragen wir hier danach, was die westliche Eigenart ausmacht, ein „Weltbild“ zu haben (oder zu suchen).

² Vgl. den instruktiven Überblick von *Armin Adam*, *Politische Theologie*, Zürich 2006.

³ Dazu siehe die Darstellung *Jerome B. Schneewinds*, *The Invention of Autonomy*, Cambridge 1998.

⁴ Vgl. *Jan Assmann*, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000.

schen Imperium und Sacerdotium, zwischen Staat und Kirche(n) ist hier nicht mein Thema.⁵

2. Im zweiten Jahrtausend – grosso modo seit dem Investiturstreit – sind im christlichen Abendlande alle theologischen Versuche praktisch-politisch gescheitert, die versuchten, die Vielfalt von Handlungsgründen, Rechtfertigungsmotiven, Ordnungsleistungen des menschlichen Zusammenlebens in nur *ein* diskursives Muster zu pressen, von nur *einer* Institution oder Hierarchie regieren zu lassen.

Das gilt notabene für die „Papstrevolution“ des 11. Jahrhunderts.⁶ Ebenso scheitern alle kirchlichen Versuche zu einem juristischen Monismus im 13. Jahrhundert, später sollte die revolutionäre Variante der Reformation scheitern (also die Verschleifung von Auserwähltengemeinschaft und politischer Gesellschaft in den Projekten radikaler Sekten, von Täufern und Levellern). Auf der Gegenseite, im absolutistischen Frankreich, scheitert die Einführung einer jesuitischen Moralthologie gegenüber der sich konfessionell reorganisierenden Staatlichkeit des 17. Jahrhunderts (am jansenistischen Über-Ich der neuen Staatsklasse und an der von Blaise Pascal mit seinen *Lettres Provinciales* mobilisierten öffentlichen Meinung), usw.

Die Liste ließe sich fortsetzen. Gerade im wiederholten Scheitern aller Vereinheitlichungsversuche, ob Revolutionen oder Reaktionen, zeigten sich – bereits lange vor Aufklärung und Romantik – westliche „Antikörper“ der europäischen Freiheit. Der politisch-konstitutionelle Westen kodifiziert die Einheit des Gemeinwesens, ohne die Vielfalt seiner Subjekte und ihrer *rationes* zu beseitigen. (Historisch hat dies seine Wurzeln in der Rechtskultur des europäischen Mittelalters, welche die Bedingungen der Möglichkeit gesellschaftlicher Einheit in einer Vielzahl von *Foren* legitimer Verhandlung und Entscheidung instituierte.⁷)

Die philosophischen Bemühungen des Westens sind hingegen weitaus älter. Sie setzen – grosso modo: seit Parmenides – die Einheit der gesamten Wirklichkeit nicht nur voraus, sondern suchen sie *als* geordnete Einheit, als *Kosmos* rational zu begreifen. Diese Kultur der westlichen Philosophie, Metaphysik, Kosmologie *ist* unruhig: und sie bleibt in Bewegung, *weil* sie Ordnung sucht.

⁵ Siehe Otto Kallscheuer, *Gottes Wort und Volkes Stimme*, Frankfurt a. M. 1994; und zuletzt: *ders.*, „Macht Religion Politik? Ein Panorama“, in: Tobias Mörschel (Hg.), *Macht Glaube Politik?*, Göttingen 2006, 84–100.

⁶ Vgl. Harold Berman, *Recht und Revolution*, Frankfurt a. M. 1991.

⁷ Grundlegend dazu bleibt Paolo Prodi, *Eine Geschichte der Gerechtigkeit*, München 2003.

2. Wo liegt der Westen?

3. Der Begriff „Westen“ ist nicht nur historisch und kulturell relativ – er ist dies auch geographisch: Wir brauchen uns nur den *Philosophie-Atlas* anzuschauen, den der Schweizer Weltbürger und Philosoph Elmar Holenstein zu „Orten und Wegen des Denkens“ zusammengestellt hat,⁸ um zu sehen, wie klein der sich seit gut zweieinhalb Jahrtausenden langsam erweiternde Ausschnitt der Erdoberfläche um das östliche Mittelmeer herum doch war – zwischen Isfahan und Babylon und Milet und Athen – in welchem die Weltbegriffe und Gottesideen des kulturellen Westens entstanden und gediehen, bevor sie dann in mehreren Schüben die Welt eroberten.

Karl Jaspers, ein anderer Weltbürger, der es aus den bekannten Gründen der politischen Barbarei in Deutschland vorzog, in der Schweiz zu leben, hat in seiner berühmten Skizze *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*⁹ fünf große Kulturen unterschieden, die sich in der „Achsenzeit“, einem „rund um 500 vor Christus, zwischen 800 und 200 stattfindenden geistigen Prozeß“ herausbildeten. Von diesen fünf Kulturen waren an der Prägung des „Abendlandes“ *drei* direkt beteiligt, nämlich Persien, Israel/Palästina und Griechenland; nicht beteiligt blieben hingegen Indien und China. Im Verlaufe der nächsten ein bis anderthalb Jahrtausende sollte sich dieses Abendland dann erneut in einen Orient (griechische, russische usw. Orthodoxie, Islam) und einen Okzident (lateinische Kirche, Reformation, Aufklärung) aufspalten.¹⁰ Aber die gemeinsame Matrix philosophischer Grundfragen bleibt lange erhalten.

Wie lange? Bis heute? Vielleicht lösen sich ja in der aktuellen Postmoderne oder aber durch die „Naturalisierung“ der Subjektwissenschaften die alteuropäischen, eher „grammatischen“, also transzendentalen als „epistemischen“ Gewissheiten des philosophischen Westens auf. – Ich komme am Schluss auf diese Frage kurz zurück.

4. Geographisch liegt der Ursprung des philosophischen Westens irgendwo zwischen Persien und Griechenland; philosophisch besteht sein Grundkonflikt zwischen Jerusalem und Athen – zwischen dem hoffnungsschwangeren, „futuristischen“ Narrativ der jüdischen Heilsgeschichte¹¹ und dem architektonisch strukturierten Logos aus reiner Vernunft. Das Weltbild des Westens entsteht zwischen *Kosmos* und *Olam* – dem Weltbegriff der hebräischen Bibel –, zwischen rational einsichtiger Struktur der Welt und ihrer Heilsgeschichte.

Beide Weltbegriffe sind nun sehr voraussetzungsvoll. Sie sind ohne eine Idee (ein Projekt, eine Gestalt) von Subjektivität nicht zu haben: Sie lassen

⁸ Elmar Holenstein, *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens*, Zürich 2004.

⁹ Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949.

¹⁰ Vgl. Rémi Brague, *Europe, la voie romaine*, Paris 1992, ch. I.

¹¹ Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1953), in: *Sämtliche Schriften*, Bd. 2, Stuttgart 1983.

sich nämlich nur dann begreifen – ja, überhaupt erst formulieren, wenn wir *entweder* einen archimedischen Punkt *außerhalb* der Welt voraussetzen, der erst die Welt zu *einer* Ganzheit macht: aus der Perspektive von Gott, des Subjekts par excellence [nennen wir dieses Supersubjekt „groß *S*“] – *oder* wenn wir doch zumindest ein Prinzip der Beobachtung *innerhalb* der Welt annehmen, also ein nach der Einheit der Welt fragendes Subjekt: den Menschen, sein Bewusstsein oder die menschliche Seele [eine fragende, forschende, strebende und durchaus fragile Subjektivität: nennen wir sie „klein *s*“]. Denn auch das fragende, seiner selbst gewahre menschliche Bewusstsein impliziert Subjektivität. Sie ist zwar prekär, in ihrem (Da)Sein von der Frage des „Absurden“ bedroht¹²; und sie ist endlich, also vom Wandel betroffen. Aber sie erfährt sich dennoch in diesem Wandel, in seiner Ungewissheit, als beständig – und sei es als beständige Frage.

Wie lassen sich nun dieses „große“ und das „kleine“ Subjekt verstehen? Verfügten wir über die Erkenntnis von *S* und *s*, also Gottes und der menschlichen Seele, so hätten wir zugleich *alles* für die Weltordnung entscheidende begriffen. Darum kann der Heilige Augustinus in seinen Selbstgesprächen feststellen „deum et animam scire cupio“ (*Soliloqui*, 1,7). Und auf seine selbstgestellte Frage „nihilne plus?“ antwortet er ohne Zögern mit „nihil omnino“: Gott und die Seele möchte ich erkennen. – Sonst nichts? Nein, sonst überhaupt nichts.

Das westliche Weltbild beinhaltet somit *radikale* Subjektivität. Radikal ist sie – ob als göttliches Wollen oder als menschliches Wissen-Wollen –, insofern sie nicht allein *von* dieser Welt und darum nie *nur* um die Welt bekümmert und besorgt ist. (Hegel und Sartre werden später von der Negativität bzw. vom *néant*, also von einem aktiven „Nichts“ sprechen.) „Grammatisch“ enthält somit die westliche Subjektivität stets auch *außer-* oder gar *antiweltliche* Potentiale.¹³ Denn es geht ihr im eigenen Weltverhältnis immer auch (zunächst) um sich selbst.¹⁴

¹² Zur metaphysischen Absurdität der Subjektivität im Rahmen einer objektiven Wirklichkeit (der Welt aus der Perspektive der ersten Person) siehe die brillante analytische Studie von *Thomas Nagel*, *Der Blick von Nirgendwo*, Frankfurt a. M. 1992. Dass diese metaphysische Konstellation auch der existentiellen Frage des Absurden zugrundeliegt (siehe *Albert Camus*, *Der Mythos von Sisyphos*, Reinbek 1980), ist die These des Kapitels V. „Immanenz und Transzendenz“ in: *Otto Kallscheuer*, *Die Wissenschaft vom Lieben Gott*, Frankfurt a. M. 2006, 102–124.

¹³ Und hier liegt ihre „gnostische“ oder manichäische Gefahr, welche also den Westen nicht von außen, sondern von innen ereilt. Vgl. *Eric Voegelin*, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München 1959; *Hans Jonas*, *Gnosis und moderner Nihilismus*, in: *Kerygma und Dogma* 6 (1960) 155–171.

¹⁴ Dies ist bekanntlich Heideggers Bestimmung der „Sorge“ – aber auch sie findet sich bereits beim Heiligen Augustinus.

3. Ordnung und Schöpfung

5. Nun ließe sich die Frage stellen: Wieso überhaupt in der Welt nach einer Ordnung suchen? Hat denn *alles, was es gibt*, eine einzige (durchgehende, beständige, mit sich identische) Struktur? Wandelt sich nicht alles Seiende immerzu, geht über ins Nichtsein – ist die Welt nicht heute diese, und morgen eine andere? Dies nun war für Parmenides die Auffassung der philosophisch unentschiedenen „Doppelköpfigen“, die den einen Weg der Wahrheit nicht beschreiten: „Ohnmacht lenkt in ihrer Brust ihren schwankenden Verstand, und sie treiben dahin als blind, blöde verdutzte Gaffer, unterscheidungslose Haufen, bei denen Sein und Nichtsein (als) dasselbe gilt und nicht (als) dasselbe, und es in allen Dingen einen (ins Gegenteil) umschlagenden Weg gibt“.¹⁵

Was aber macht *alles* Seiende (die Welt, das Universum) zu *einer* Einheit oder Ganzheit? Folgt auch der beständige Wandel noch (aus) einer grundlegenden Ordnung? Wer aber hätte solche Ordnung gefügt? Hier verknüpft sich die Frage nach der Einheit der Welt (einem Gesamtbegriff von *allem, was es gibt*) mit dem Begriff (oder der Frage nach) der Schöpfung. Sie tut dies auf unterschiedliche Weise sowohl in „Athen“ als auch in „Jerusalem“: beim Philosophengott (dem Demiurgen) des Platon, *und* beim biblischen Gott.

Auch Platon und sein Mythen erzähler Timaios kennen sehr wohl eine Art „Gott“, der selber ungeschaffen, also von Anfang an da ist (und der dann später auch noch weitere Götter hervorbringt: die Gestirne und Planeten sind Götter, Untergötter und Göttersprösslinge). Man kann diesen Gott zwar nicht wirklich als Schöpfer der ganzen Welt, von *allem was ist*, ansehen, aber doch als einen Baumeister, der ja auch seine Baumaterialien bereits vorfindet.

Die ewigen Wahrheiten, welche allem Seienden zugrunde liegen, hat Platons „Vater des Alls“ jedenfalls nicht geschaffen. Aber er ist dafür verantwortlich, dass diese platonischen Ideen nicht leerlaufen. Dieser „von Ewigkeit seiende“ Gott will die (ebenfalls ungeschaffenen) vollkommenen Vernunftideen in einer wirklichen Welt umsetzen, „auf daß, soweit es möglich, Alles gut und Nichts schlecht sei“. Aber er findet die materielle, sichtbare Welt „in regelloser und ungeordneter Bewegung“ vor, als Chaos. Und so „führte er sie aus der Unordnung in die Ordnung, weil er der Ansicht war, daß dieser Zustand schlechthin besser als jener sei“ (*Timaios*, 30a).

6. In allen Kosmogonien der Alten Welt geht es um die Transformation von Chaos in Kosmos. Auch der Weltzustand zu Beginn der hebräischen Bibel heißt ja *tohu* und *bohu*: die Welt ist schon da, „wüst“ und „leer“, strukturlos und unbelebt, aber nicht Nichts. Das erste Kapitel der Bibel benennt dann eine Folge von göttlichen Entscheidungen: die Trennung von Licht und Finsternis,

¹⁵ *Parmenides*, Peri Physeos, Fr. 6. Zu dieser Offenbarung der reinen Vernunft siehe das VI. Kapitel in *Kallscheuer*, Wissenschaft vom Lieben Gott (Anm. 12), 125–141.

von Himmel und Ende (usw.). *Dass* es diese und jene gibt – so erfahren wir –, ist das Ergebnis von Gottes Willen allein.

Gottes Wille steht irgendwie der Welt als ganzer gegenüber: Der biblische Gott trifft Scheidungen (Licht/Finsternis, feucht/fest, lebend/unbelebt, usw.), aber Seine Unterscheidung zwischen Sich selbst und der Welt (der Schöpfung als dem Reiche des Scheidbaren) ist selber Bedingung aller Unterschiede. Mehr als diesen Hinweis auf den göttlichen Willen als Prinzip (*arché*) aller Scheidungen, Unterschiede, Entscheidungen erfahren wir aus der biblischen Erzählung jedoch nicht! Die Bibel enthält keine eigene Weltentstehungstheorie, nur die Fixierung göttlicher Fügung zur Gesamtheit des *olam*.¹⁶

Die Objektivität des Kosmos als (bei Platon mathematisch) strukturierte Ordnung gehört zur Weltlichkeit des Westens wie die Zeitlichkeit der geschaffenen Welt – *ceterum censeo*: hier geht es um den Westen im philosophischen Sinne. Er schließt natürlich auch Bagdad und Buchara ein, die Wirkungsstätten AlFarabis und Ibn Sinas. Lange bevor das erkennende Subjekt in der Moderne – als „Zeit des Weltbilds“¹⁷ – die Struktur des Seienden *more geometrico* erforscht und entworfen hat, stifteten die Denkkordnungen von „Athen“ und „Jerusalem“ eine Weltordnung in Raum und Zeit, durch Mathematik und Prophetie: Die endliche Kontingenz, die der philosophische Westen im Bild der Welt bannen will – hie durch die strukturierte Ordnung des Seins, dort durch die endzeitliche Richtung der Hoffnung –, musste ja zuvor bereits *als* bedrohlich gefasst, verstanden, wahrgenommen worden sein.

Darum vermochte weder ein platonischer Horizont mathematischer Ewigkeit die Subjekte je stillzustellen noch die prophetische Sehnsucht nach wahrer Gemeinschaft oder Gerechtigkeit – ob sie sich nun der recht gefügten Ordnung unterwerfen sollten oder eine neue, bessere Ordnung zuwege bringen wollten. Der Westen bleibt geistig in Bewegung, weil er letzte Ordnung sucht.

4. Ferner Osten, tiefer Westen

7. Die monotheistische Glaubenswahrheit, dass die Welt geschaffen wurde, dass *alles was es gibt* eine Schöpfung Gottes ist, beantwortet die unerhörte Frage nach dem „Warum?“ oder „Um-willen“ der Welt als Gesamtheit der Dinge. Aber diese Frage selbst ist überhaupt nicht selbstverständlich.

¹⁶ Sie begründet also auch *keine* Schöpfungswissenschaft – vom Typus des „Intelligent Design“, wie sie heute in den Vereinigten Staaten wieder populär wird. Irgendeinen kausalen oder anderen Mechanismus, der die Verwirklichung von Gottes Willen erklärte, indem er uns nun zeigte, *wie* das Hervortreten der kosmischen Ordnung aus *tohu* und *bohu* möglich wird, finden wir in der biblischen Schöpfungsgeschichte jedenfalls nicht.

¹⁷ Martin Heidegger, Die Zeit des Weltbildes, in: Holzwege, Frankfurt a. M. 1989, 73–110.

Gottfried Wilhelm Leibniz war jemand, der den Dialog mit dem philosophischen Fernen Osten aufnahm und ernstnahm. Zum Ansatzpunkt seiner Zusammenfassung der Grundeinsichten von Natur- und Gotteswissenschaft nach dem Prinzip vom zureichenden Grund nahm er die Frage, warum es überhaupt etwas gibt und nicht nichts: „pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?“¹⁸ Doch nicht alle Kulturen wollen diese Frage verstehen – oder wenn sie sie verstehen, halten manche sie für belanglos oder versponnen oder krankmachend. Aber verstehen sie sie dann?

Siddharta Gautama, der vermutlich im sechsten oder fünften vorchristlichen Jahrhundert in Nordindien lebende Wandermönch, der als erleuchteter „Buddha“ zum Ordensgründer und Religionsstifter wurde, betrachtete alle metaphysische Spekulationen darüber, wer die Welt geschaffen haben könnte und warum, „als reine Zeitverschwendung, sogar als Hindernis auf dem Weg zur Erlösung“ (Hans Wolfgang Schumann).

Im Gegensatz zur westlichen Form von Wahrheitsstreben oder Gottsuche sehen die großen Hochkulturen und Religionen des Fernen Ostens den Pfad echter Weisheit gerade darin, dass wir unser angestregtes *warum*-Fragen und *sich*-Wundern hinter uns lassen – und vor allem: das „sich“ bei unserem sich-Wundern. Nicht krampfhaft, sondern gelassen – methodisch und asketisch, aber cool. Die Welt zu nehmen und die Dinge zu nennen ohne ein „warum?“, ohne Sinn und Zweck, voller Anmut, doch ohne Bedeutung – so wie das japanische Haiku, eine Poesie ohne lyrisches Ich: „Kein Mensch ist zu sehen, / im Frühling, wie hinterm Spiegel, / die Pflaumenblüte“ (Bashô).¹⁹

In der altindischen *Rigveda* aus dem zweiten Jahrtausend vor Christus werden verschiedene Versionen der Kosmogonie aus einem anfangslosen, eigenschaftslosen Ur-„Es“ geschildert: aus Liebesverlangen, aus Hitze, als Geburt, durch Emanation, durch einen oder mehrere göttliche Demiurgen. Dazu kommt dann noch – in den Worten des Indologen Alex Michaels²⁰ – der Mythos von einem ursprünglichen Inzest, „aus dem die Welt entstanden sei, in einem gefährlichen Akt, bei dem aus Zweien ein Drittes wird“. Aus dieser verwirrenden Vielfalt solcher früh- und mittelvedischer Schöpfungsbilder lässt sich für Michaels „alles und nichts ziehen“, seien es dualistische oder monistische Weltbilder, theogone Mythen von der Zeugung der Götter oder der Erschaffung der Welt. „Nur eins ist sicher: Es gab offensichtlich kaum das Bedürfnis, diese Vorstellungen zu vereinheitlichen und zu reduzieren.“

8. In seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* datiert der

¹⁸ Gottfried W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, n.7. Auch Martin Heidegger erklärte diese „Frage nach dem Nichts“ in seiner Freiburger Antrittsvorlesung (1929) ausdrücklich zur „Grundfrage der Metaphysik“: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“

¹⁹ Siehe Byung Chul-Han, Über die Dinge. Nietzsche, Heidegger und das Haiku, in: *Merkur*, Nr.600 (März/April 1999), 332–345.

²⁰ Vgl. Alex Michaels, *Der Hinduismus*, München 1998. Siehe ausführlich das IV. Kapitel „Welt und Warum“, in Kallscheuer, *Die Wissenschaft vom Lieben Gott* (Anm. 12), 82ff.

Evangelist der westlichen Vernunft G. W. F. Hegel den „Bruch zwischen dem Osten und dem Westen“ auf die Geschichte der mosaischen Offenbarung (HW 12, 241).²¹ Hegels philosophischer Osten, bestimmt von bloßer „Substantialität des Sittlichen“, ist natürlich der ferne Orient, *Far East*: China und Indien, mit Persien als Übergangszone, zu dessen weiterer Peripherie er auch Israel zählt. Und der entscheidende Bruch, den das jüdische Volk gegenüber allen an das „allgemeine Natursein“ gebundenen Weltauffassungen vollzieht (wie sie für Hegel das philosophische Milieu des Orients charakterisierten), liegt in der *selbstbewussten* Geistigkeit des Einen Gottes Jahwe. In IHM, DER IST, komme „das Sichdenken [...] zum Bewußtsein und das Geistige entwickelt sich in seiner extremen Bestimmtheit gegen die Natur und gegen die Einheit mit derselben“.

Mit dieser intellektuellen Freisetzung der Subjektivität gegenüber jeder nur vorgängigen, substantiell gegebenen Seinsordnung (in) der Natur entsteht die westliche Weltordnung. Mit dem *Sich* (zuerst dem Mose und dann dem Volke Israel) offenbarenden JAHWE wird der Geist als Gott zum Subjekt: „der Geist geht in sich nieder und erfaßt das abstrakte Grundprinzip für das Geistige. Die Natur, die im Orient das Erste und die Grundlage ist, wird jetzt herabgedrückt zum Geschöpf; und der Geist ist nun das Erste. Von Gott wird gewußt, er sei der Schöpfer aller Menschen wie der ganzen Natur, sowie die absolute Wirksamkeit überhaupt.“ (HW 12, 241).

Die Verehrung des wahren, weil geistigen, des gestaltlosen, doch allwaltenden Gottes steht sowohl wider den Vorrang der (äußeren, materiellen, sinnlichen) Natur – als auch wider jeden Vorrang der Struktur (des *Kosmos*) vor Gottes die Zeit bestimmenden Wollen. Auch die biblische „Welt“ wird als *Olam* ja von vorneherein zeitlich bestimmt, als gerichteter Zeitfluss (in) der Natur gefasst, später als Generationenfolge: schon die Entstehung der Welt ist *Geschichte*.²²

Mit der Anerkennung des EINEN, transzendenten Gottes als Schöpfer hat sich für Hegel sich das „Geistige [...] hier vom Sinnlichen unmittelbar los-[gesagt], und die Natur wird zu einem Äußerlichen und Ungöttlichen herabgesetzt“. Erst nachdem „Jehova als das reine Eine“ alle natürlichen Mächte als bloß geschaffene in ihrer Unwahrheit als ungöttlich herabgesetzt hat, kann „der Gedanke frei für sich [werden] und wahrhafte Moralität und Rechtlichkeit kann nunmehr auftreten; denn es wird Gott durch Rechtlichkeit verehrt, und Recht-tun ist Wandeln im Wege des Herrn“ (HW 12, 242).

Im biblischen Gott – und in Seiner metaphysischen Deutung „groß S“ – instituiert der monotheistische Westen die höchste Denkform souveräner Subjek-

²¹ Seitenangaben mit HW beziehen sich im Folgenden auf die von *Karl Markus Michel* und *Eva Moldenhauer* hg. 20-bändige Theorie-Werkausgabe der Schriften G.W. Hegels (Frankfurt a. M. 1970).

²² Siehe *Sergej S. Averincev*, Atene e Gerusalemme, Roma 1994, 37ff.

tivität. Darum widersetzt sich schon die jüdische „Religion des Einen“ jeder Akkommodation an eine prinzipienlose, polytheistische Toleranz – ebenso wie sich die Metaphysik des Einen nicht mit einem heterogenen, polymorphen Weltbild zufrieden geben mag: „Gegen diesen Gott sind alle anderen Götter falsche“ (HW 12, 242).

Und das menschliche, das endliche, das „kleine“ Subjekt *s*? Der Mensch findet seine wahre Existenz, seine „Eigentlichkeit“, den Sinn seiner Selbstsorge, nur in der personalen Begegnung: erwählt oder gefunden zu werden durch das absolute Subjekt Gott, das am mir unerfindlichen Grunde meiner Subjektivität auf mich wartet – und mich findet.²³

5. Subjekt und Sinn

9. Der Weltbegriff des Abendlands hat also viel mit dem EINEN Gott zu tun. Entweder ist es der Gott der biblischen Schöpfung oder der Gott der Philosophen: auch der antike philosophische „Kosmo-Theismus“²⁴ der Antike hatte ja in der Regel einen Oberarchitekten oder obersten Steuermann des Kosmos angenommen.²⁵

Wieweit bleibt nun die Grammatik dieses westlichen Weltbildes auch dann noch relevant, wenn in Teilen des Okzidents wie im westlichen Europa des 20. Jahrhunderts der Glaube an den Schöpfergott ebenso verschwunden ist wie in weiten Kreisen der westlichen Philosophie das Projekt der Metaphysik?²⁶ – Nun, so ließe sich sagen: dann bleibt vorläufig nur das endliche suchende Subjekt [„klein *s*“] übrig, mit seiner Frage allein.

10. Zur Verdeutlichung schlage ich eine über den Daumen gepeilte Definition vor. „Westlich“ heiße diejenige Familie von Weltanschauungen, für welche gilt: „Die Welt *A* hat den Sinn *R*, weil *S* ihn will (und/oder *s* ihn sucht).“

Dabei sei

²³ Im Alten Testament ist dies das Kollektivsubjekt Israel – es entdeckt und erfindet sich als erwähltes Volk, als es sich mit dem Bundesschluss, der kollektiven Begegnung mit Gottes Willen, konstituiert. In den Briefen des Apostels Paulus oder im zehnten Buch der augustinischen *Confessiones* spricht hingegen ein individuelles Subjekt: die Begegnung, von Gottes überwältigender Schönheit (*conf. X,38: pulchritudo*) „gefunden“ zu werden, ist für Augustin Grundmodell des Heils.

²⁴ Zu diesem Begriff vgl. *Jan Assmann, Die Mosaische Unterscheidung*, München 2003, 2. Kapitel.

²⁵ „Was auf dem Schiff der Steuermann, auf dem Wagen der Lenker, im Reigen der Chorführer, im Staat das Gesetz, im Lager der Feldherr, das ist Gott in der Welt“, heißt es in der hellenistischen eklektischen Kosmologie des (Pseudo-) *Aristoteles*, *Über die Welt*, Stuttgart 1991 (hier S. 25).

²⁶ Der summarische Hinweis auf so unterschiedliche „postmetaphysische“ Philosophen wie Jürgen Habermas, Richard Rorty und Jacques Derrida mag hier ausreichen.

A die Welt: *alles was es gibt* (unser Kosmos, seine Welten, das Pluriversum und seine Evolution o.ä.),

R ihr Sinn, von *ratio*: objektive Struktur (wenn wir sie feststellen können), teleologischer Sinn (wenn es ihn gibt) oder wenigstens rationale Erklärung (wenn wir sie finden),

und

S das absolute göttliche *Subjekt*

(sowie *s* das endlich, menschliche Subjekt, das natürlich nur im Plural existiert).

Die Behauptung „Die Welt *A* hat den Sinn *R*, weil *S* ihn will (und/oder *s* ihn sucht)“ heißt also:

Eine (wie auch immer) rationale Struktur erhält *alles was es gibt* nur als Ergebnis *subjektiver* Setzung, Strukturierung oder Entscheidung. Dieser rationale Sinn *R* der Welt *A* wird entweder (objektiv: mit der Schöpfung) vom göttlichen *S* gesetzt und/oder (subjektiv) vom menschlichem *s* gesucht.

Sowohl der metaphysische Intellektualismus des *doctor angelicus*, des Heiligen Thomas von Aquinas, als auch der theologische Voluntarismus des *doctor subtilis* Duns Scotus gehören also zum philosophischen Westen – zur Begrenzung von Athen und Jerusalem.²⁷

Ob menschliche Deutung und Handlung dann den göttlichen Sinn tatsächlich versteht und realisiert – *oder* ob sie diesen Sinn schließlich auf eigene Faust sucht, also die Fiktion eines göttlichen Sinns fallen lässt: zwischen diesen beiden Extremen bewegen sich wohl die wichtigsten Alternativen westlicher Gottes- und Weltanschauung.

11. Die westliche Weltanschauung ist also ein Spannungsfeld, das (mindestens) durch *A* Welt(en), *R* Sinn und *S* und/oder *s* Subjekt(e) konstituiert wird. Worin allerdings der gesuchte/gefundene Sinn *R* besteht, dafür gibt es im Westen recht verschiedene Antworten.

Diese reichen von der bloßen *Intelligibilität* von *A* für *s*

(Das Universum *A* hat wenigstens den Sinn, dass wir als rationale Subjekte seine Entstehung und seine Gesetze begreifen können – oder dies immerhin versuchen),

über eine zwischen Gott und Mensch *offene Frage*

(Ist der teleologische Sinn *R(S)*, den Gott in die Welt gesetzt hat, auch derselbe *R(s)*, den die Menschen in der Welt erkennen können oder realisieren wollen?),

bis zum *verborgenen Sinn*

(Gott gab der Schöpfung ihren Sinn *R(S)*, aber wir *s* können ihn nicht begreifen).

²⁷ Benedikts XVI. „Regensburger Rede“ Glaube und Vernunft, Freiburg i.Br. 2006 war hier in ihrem theologisch-philosophischen Anti-Voluntarismus zu einseitig.

12. Wenn wir dieses Spannungsdreieck (oder Viereck: dann, wenn es Gott und Mensch, großes *S* und kleines *s* als setzende/deutende Subjektivitäten enthält) als Minimalstruktur des „philosophischen“ Westens (oder der „Grammatik“ seiner letzten Fragen) begreifen, so wird schnell einsichtig, dass und warum der Monotheismus der drei sich auf die Nachlassenschaft Abrahams berufenden Religionen des EINEN Gottes zu seinem genetischen Code gehört.

Das Sinn-setzende-Subjekt ist im philosophischen Westen entweder *S*, der EINE Gott (allein), oder die offene Interaktion zwischen *S* und *s*, dem göttlichen Subjekt und SEinem menschlichen Ebenbild oder Widerpart. Eine unvollständige, aber spannungsgeladene Interaktion kann auch zwischen *s* und dem durchgestrichenen *S* stattfinden: zwischen dem Menschen und seiner Leugnung Gottes (wenn *s* „Gott“ nur noch als seine „Projektion“, aber nicht mehr als wahrhaftigen Konterpart anerkennen will), so dass am Schluss nur noch die menschliche Subjektivität *s* übrigbleibt.

Und was passiert dann? – Nun, dann will *s* entweder selber die Gesetze *R* des Kosmos *A* rational begreifen oder in den Gründen *R* des eigenen Handelns angesichts eines „an sich“ sinnlosen Konglomerats von Tatsachen in der Welt *A* das Motiv seiner Existenz neu setzen.

Verliert der westliche Mensch seinen Glauben an die Existenz von Gott = *S*, dann mag er [oder: die Grammatik seiner Fragen an die Welt] also durchaus noch von der Leerstelle *S* (in *R*) geprägt bleiben. Er widersetzt sich dann vielleicht *tragisch*-atheistisch oder humanistisch-konstruktivistisch der vermuteten Leere von *A* durch die Konstruktion eines intellektuellen oder existentiellen Sinns *R*: Es gibt *A*, damit ich ihr Rätsel (etwa: durch eine elegante Weltformel) löse; oder: es gibt *A*, damit ich gute Taten tue.

13. Wie stünde es nun um ein kontingentes Subjekt, das sich bloß noch als Effekt oder Epiphänomen einer Struktur *R* (oder eines fluiden, aleatorischen „Systems“ aus wechselnden, zufälligen Aggregatzuständen) begriffe und also keine letzten Zwecke mehr suchte, keine Sinnfragen stellte? Solch ein Subjekt *s* streicht sich selber als Frage durch [§] – *es sei denn*, es wisse sich durch das abwesende göttliche Subjekt *S* immer noch gefordert, gerufen, gehalten (oder verdammt): auch sinnlose oder verdamnte Subjektivität könnte aktiv, schmerzend, (weiter) fragend bleiben, vielleicht ohne der *ratio* je teilhaftig zu werden.

Vergingen ihm (oder „uns“) nach dem Tode des göttlichen *S* aber auch noch die Fragen nach der Bedeutung der Welt, so stürbe *s* schließlich als Spannungsfaktor ab: bei diesem philosophischen „Tod des Subjekts“ stürbe nicht der empirische Mensch, sondern seine Selbstbeschreibung *als* Subjekt. In solch einem Weltbild gäbe nur mehr *A*: *alles was der Fall ist* und *R*: mögliche Weltbeschreibungen ohne Sinn und Zweck (für mögliche Subjekte).

Wäre das der philosophische Untergang des Abendlandes? – Nun, der Zustand des Nirvana, einer Welt- oder Psychostruktur *ohne* dieses Fragen und Suchen, erschiene westlichen Subjekten (jedenfalls mir) extrem langweilig,

pointless: „Das Wesen der Langeweile besteht darin, daß wir kein Interesse an den Dingen haben, die vor sich gehen“ (Harry G. Frankfurt).²⁸

6. Far East und West Coast

14. Machen wir zum Schluss eine knappe Gegenprobe: Was gehört nicht mehr zum philosophischen und/oder monotheistischen Westen? – Vor allem der *Fernste Osten*, ohne den EINEN persönlichen Gott (und daher mit weniger Emphase auf SEINEM Ebenbild, dem menschlichen Individuum); sodann ein reiner Naturalismus der Welt- und Selbstbeschreibung (*A / R*); aber vermutlich auch ein konturloser, im Westen längst weichgespülter pantheistischer Spiritualismus.

Fragen nach einem Logos, der uns mehr sagte, oder nach einem Nomos, der noch anderes von uns fordern könnte als das, was bereits in der Welt der Fall ist ... solche Fragen würden zunehmend überflüssig oder unverständlich. Mit dem Verlöschen der letzten Erinnerung an Gottes Anspruchshorizont verschwände dann auch der moderne Schock des Bewusstseins menschlicher Freiheit.

15. Neuerlich steigen ja auch im *Fernsten Westen* einige Strömungen der Wissenschaft und Kultur aus dem philosophischen Abendlande aus: Fortschritte in den biogenetischen und Kognitionswissenschaften lassen rein naturalistische Welt- und Selbstbeschreibungen als immer plausibler erscheinen, aus denen jegliche Sinn-setzende Subjektivität verschwunden ist (oder als ephemäre Subjektivitätseffekte dekonstruiert wurde).

Es gibt Begegnungen und hybride Mischungen zwischen *Far East* und *Far West* im California-Post-Buddhismus kybernetischer Life Sciences. Neben der Surf- und Bauch-Variante eines „Taos der Physik“ (Fritjof Capra) gibt es sogar auch eine Bielefelder Variante in Gestalt der Luhmannschen systemtheoretischen Soziologie (welche das Subjekt *s* zum Epiphänomen seiner Selbstbeschreibung depotenziert).

16. Aber in den Staaten und Ländern des Industrie- und Bevölkerungswachstums im Fernsten Osten deuten sich bereits heute auch noch ganz andere, zum Postkonfuzianismus und Postkommunismus gegenläufige Konstellationen an: die westlich-monotheistische Mission Evangelikaler Freikirchen, die Explosion der Pfingstler und Ausbreitung muslimischer Radikaler.

²⁸ In der leeren Konversationsform des „talk“, eines „entertainment“ ohne Sinn und Wahrheitsinteresse, wird diese Langeweile dann vom „bullshit“ überspielt: Harry G. Frankfurt, *Bullshit*, München 2005.

Darum lautet meine Schlussthese: Auch im 21. Jahrhundert bleiben das Gesicht der Welt und die Evolution des Weltbildes auch eine Frage des Gottesbildes – außer in Europa fast überall.

Zusammenfassung: Worin besteht die Tiefenstruktur oder „Grammatik“ des westlichen Weltbildes? In philosophischer Hinsicht ist der Westen weiter (denn er umfasst den Nahen und Mittleren Osten) und älter (denn er beginnt mit dem achsenzeitlichen Umbruch) als die aus den Spaltungen der lateinischen Christenheit hervorgegangene westliche Zivilisation. Der Autor folgt G.W.F. Hegel und Martin Heidegger darin, im Prinzip einer welttranszendierenden (oder in die Welt „geworfenen“) Subjektivität die Triebkraft westlicher Unruhe zu vermuten: sei es als Kontrapunkt der gegebenen Welt, sei es als ihre letzte „ratio“ oder ihr Sinn. Nur ein absolute Subjekt, nur der Gott des Monotheismus stiftet letzte Ordnung – und so misstraut das seiner Endlichkeit bewusste menschliche Subjekt jeder nur vorletzten Ordnung. Wird aber das philosophische Bewusstsein menschlicher Endlichkeit diese Spannung auch ohne den Ursprungs-, den Kontra- oder Fluchtpunkt des „Supersubjekts“ Gott aushalten können? Im Fernen Westen des kalifornischen New Age beginnt auch ein Ferner Osten – ohne die „Sorge“ des westlichen Subjekts.

Summary: What is the deep structure or „grammar“ of the Western world view? From a philosophical standpoint the West is broader (since it includes the Near East and Middle East) and older (since it begins with the axial-period upheaval) than the Western civilization which sprang from the divisions of Latin Christianity. The author follows G. W. F. Hegel and Martin Heidegger by suspecting that the driving force of Western unrest lies in the principle of a subjectivity that transcends the world (or is „thrown“ into the world), whether it be as a counterpoint to the given world or as its final „ratio“ or meaning. Only an absolute subject, only the God of monotheism creates a final order – and thus the human subject, conscious of its finiteness, distrusts every order which is only penultimate. But will the philosophical consciousness of human finiteness also be able to endure this tension without the point of origin, the counterpoint or the vanishing point of the „super subject“ God? A Far East also begins in the Far West of the Californian New Age – without the „concerns“ of the Western subject.

Zur jüdischen Komponente in der europäischen Kultur

von Johann Maier

1. Gängige Wertungsklischees

Die Einschätzung der jüdischen Komponente in der europäischen Kultur fällt auch heute noch je nach vorgegebenen Standpunkten und Vorurteilen ganz unterschiedlich aus.¹ Dabei spielen selbst bei „modern“ begründeten Urteilen uralte, klischeehafte Vorstellungen mit eine Rolle, die zwar kaum ins Bewusstsein treten, sich aber auf die emotionalen Faktoren nachhaltig auswirken und bei geschickter Manipulation eine enorme demagogische Dynamik auslösen können.

So sind etwa Himmelsrichtungen für das menschliche Empfinden mehr als nur Orientierungsmarken, mit ihnen verbinden sich Wertungen, die teils auf natürlichen Gegebenheiten beruhen, v.a. auf dem Sonnenlauf, teils aus historischen Erfahrungen im Rahmen einer bestimmten geopolitischen Lage resultieren. Der Ausdruck „Orient“ für Osten signalisiert vor allem die positive Bedeutung des Sonnenaufgangs und provoziert die Assoziation seiner reichen Symbolik. „Orientalisch“ wurde daher auch nur selten mit negativem Beiklang verwendet, aber ein – wie immer gerechtfertigtes – Bewusstsein der Überlegenheit des „Westens“ hat dazu geführt, dass die Bezeichnungen „Levante“ und „levantinisch“ eine deutlich abschätzige Konnotation aufweisen. In der Zeit des „kalten Krieges“ hat der Ost-West-Gegensatz eine akute politische Bedeutung erhalten, der sich in entsprechenden Werturteilen bemerkbar machte. Vor allem als Konfrontation zwischen Demokratie und Diktatur, und diese Wertung wird derzeit im Rahmen eines vorgeblichen „Kampfes der Kulturen“ und eines „Krieges gegen den Terror“ auf einen Gegensatz zwischen einer postulierten „westlichen Wertegemeinschaft“ und einer „islamistisch“ bestimmten orientalischen Gefahr übertragen.

Teilweise entspricht auch die Rede vom Nord-Süd-Gegensatz diesem Wertgefülle zwischen westlich im Sinne von fortschrittlich und kultiviert und „levantinisch“. Auch hier sind uralte Faktoren mit im Spiel, denn im Blick auf die aufgehende Sonne ist der Norden links, und die Linke wird daher in fast allen Kulturen negativ befrachtet. Im alten Israel war der Norden zudem jene Himmelsrichtung, aus der die meisten Feinde kamen. Der Westen war „das Meer“,

¹ Eine Kurzfassung erschien unter dem Titel: Einflüsse des Judentums auf die europäische Geistesgeschichte, in: Religionen unterwegs 14 (2008), Heft 1, 16–22.

und im Tempelbereich stand das Allerheiligste an der Westseite und galt somit als Stätte der Gottesgegenwart. Und für die alten Römer war der Norden Europas Inbegriff für all das, was man mit dem griechischen Begriff „Barbaren“ verbunden hat. Die Juden waren in ihrer Geschichte wiederholt mit solchen Wertungen konfrontiert, teils auf Grund eigener Einschätzungen ihrer Lage, teils als Gegenstand von Einschätzungen, die auf der Basis eurozentrischer und z. T. auch ideologischer Maßstäbe die Position der aus dem Orient stammenden Juden in Europa in Frage stellten.

Es gab und gibt allerdings auch romantisch verklärte Orientvorstellungen, auch auf jüdischer Seite. In der Moderne kam es in Kunst, Architektur und Literatur zu orientalisierenden und ägyptisierenden Modeströmungen, auch unter europäischen Juden, was am Synagogenbaustil jener Zeit augenfällig beobachtet werden kann.² Insbesondere die Entdeckung der maurischen Kultur im mittelalterlichen Spanien hat unter Christen wie Juden des 19. Jh. eine Welle der Bewunderung ausgelöst, während ansonsten das Orientalische eher negativ bewertet wurde, wobei freilich der eigentliche Orient in der Regel besser abschnitt als all das, was in der Neuzeit unter dem Eindruck der Türkenkriege als „orientalisch“ bzw. „levantinisch“ bezeichnet wurde. Der zwiespältige Reiz dieser Sicht des „Orientalischen“ ist wohl jedem bekannt, der in seiner Jugend Karl May gelesen hat.

Von diesen unterschiedlichen und auch gegensätzlichen Wertschätzungen des Orientalischen aus konnte sich im Blick auf Juden und Europa keine einheitliche Verhältnisbestimmung ergeben, zumal man auch „Europa“ verschiedenartig bis gegensätzlich verstanden hat. Diesen Verständnisvarianten entsprechend bewirken die Begriffe „Orient“ und „Europa“ auch heute widersprüchliche Emotionen. Nur mehr selten wirkt dabei auch noch ein Wissen um die Verwurzelung der europäischen Kultur(en) im Orient mit. Das Schlagwort „ex oriente lux“ ist nur mehr selten zu lesen oder zu hören und wird kaum mehr verstanden, weil der technische Fortschritt des modernen Westens als Maß aller Dinge dient und nur mehr wenige wissen, dass das mittelalterliche Europa gerade auch wesentliche innovative Errungenschaften dem Orient verdankt.

Negative Beiklänge sind für „Orient“ in der Regel in Verbindung mit einer Verwendung des Begriffes „Abendland“ zu vermerken, meist im Sinne des Gegensatzes zwischen „christlichem Abendland“ und „islamischen Morgenland“. Ihr bedenklichstes Unterfutter bezieht diese negativ gepolte Abendlandsideologie immer noch aus der Mentalität der Reconquista, der Kreuz-

² Carol H. Krinsky, *Europas Synagogen. Architektur, Geschichte und Bedeutung*, Stuttgart 1988; Hans-Peter Schwarz (Hg.), *Die Architektur der Synagoge*, Stuttgart 1988; Hannelore Künzl, *Islamische Stilelemente im Synagogenbau des 19. und frühen 20. Jahrhunderts* (JuU 9), Frankfurt a. M. 1984.

zugspredigten, und aus der Abwehrhaltung in der Zeit der Türkenkriege.³ Das „Christliche“ reduziert sich dabei freilich weithin entweder auf eine christlich-fundamentalistisch bemäntelte politische Militanz oder auf eine bloß technisch-zivilisatorische, einen bestimmten „way of life“ bezeichnende Wertung, verbunden mit einer Überschätzung der eigenen technischen Überlegenheit gegenüber allem, was im „Osten“ ist. Das setzt ein eng europazentriertes Welt- und Geschichtsbild voraus, das die derzeitige Politik und insbesondere Bildungspolitik kennzeichnet. Da fehlt offensichtlich schon jedes Bewusstsein dafür, dass unser kulturgeschichtlicher Kontext von früh an einen viel weiteren Raum einnimmt, als es der „abendländische“ Kirchturmhorizont und darüber hinaus die derzeitige Behauptung eines „Krieges der Kulturen“ vorgeben. Diese engstirnige Sicht wird durch den Verfall der klassischen europäischen Bildungsgrundlagen verfestigt, Symptom einer europäischen Selbstpreisgabe zugunsten einer oberflächlichen Nachäffung US-amerikanischer Vorgaben. Die gedankenlose Vernachlässigung und teilweise sogar gezielte Ausklammerung der traditionellen geistesgeschichtlichen Bildungsinhalte und ihrer sprachlichen Voraussetzungen haben dazu geführt, dass die Verwurzelung der europäischen Kultur im mediterranen und vorderorientalischen Raum kaum mehr wahrgenommen wird. Und dementsprechend ist man auch nicht mehr fähig und willens, die lange Geschichte und den Reichtum anderer „östlicher“ Kulturen wahrzunehmen, obschon deren Vertreter die absolute Mehrheit der Menschheit darstellen. Was sich dabei an verteidigungswürdiger westlicher Kultur präsentiert, besteht fast nur mehr in einer hochtechnisiert verspielten Coca Cola- und fast food-Zivilisation, verbunden mit einem gegenüber allem „Fremden“ ganz selbstverständlich verfochtenen Anspruch auf einen höheren Lebensstandard und auf eine ungehinderte egozentrische „Selbstverwirklichung“. Soweit man dabei „östliche“ Kulturen ins Auge fasst, betrifft es eine oberflächliche Auswahl v. a. „esoterischer“ Elemente, die eben diesem egozentrischen *wellness*-Trend entsprechen. Die heutige Judenheit, trotz der Gründung des Staates Israel immer noch eine weltweit vertretene Diasporage-meinschaft, ist allen diesen Tendenzen ebenfalls ausgesetzt.

2. Der Orient und Europa

Der Einfluss des Orients auf die Kultur(en) Europas betrifft grundlegende Sachverhalte: Man stelle sich nur vor, die Griechen hätten von den Phöniziern

³ Bernard Lewis, *Cultures in Conflict. Christians, Muslims, and Jews in the Age of Discovery*, New York/London 1996.

nicht das Alphabet übernommen und für sich adaptiert,⁴ und die Araber hätten uns im Mittelalter nicht das Dezimalsystem mit der so wichtigen Null vermittelt.⁵

Der Vordere Orient war lange Zeit eine Schnittstelle der Kulturen und er war in den Städten schon längst weitgehend hellenisiert, als er dem Römischen Weltreich eingegliedert wurde.⁶ Die Städte Kleinasien, Antiochien in Syrien, und besonders Alexandrien in Ägypten, waren Schwerpunkte griechisch-römischer Kultur und von ihnen aus ist auch der lateinische Westen geprägt worden. In fast allen Hafenstädten dieses Großraumes hat es schon im 1. Jh. v. Chr. jüdische Niederlassungen gegeben, die untereinander und mit dem palästinischen Mutterland rege Kontakte unterhielten,⁷ sich in der Fremde durch eine schwierige Balance zwischen Assimilation und Abgrenzung behaupteten.⁸ Und diese Gemeinden waren auch die ersten Stützpunkte für die Verbreitung des Christentums,⁹ das innerhalb der Diasporagemeinden an bereits vorhandene innerjüdische Tendenzen anknüpfen konnte.¹⁰ Gewiss hat es im Judentum ebenso wie in anderen ethnischen und regionalen Bereichen der Antike auch Gegenbewegungen zur hellenistisch-römischen Kultur gegeben, doch waren diese weithin Ausdruck politischer und sozialer Unzufriedenheit und nicht in erster Linie von einer tatsächlichen kulturellen Konfrontation gekennzeichnet.¹¹ So auch im Judentum: Zu der Zeit, da der Seleukidenkönig Antiochos IV. Epiphanes in der hasmonäischen Geschichtsschreibung als Erzfeind Gottes und Israels beschrieben wurde, waren die Hasmonäerherrscher selber Könige nach hellenistischem Zuschnitt und Palästina war in den Städten äußerlich durchwegs hellenisiert. Der im geläufigen Geschichtsbild vorausgesetzte Bruch mit der hellenistischen Kultur hat so nicht stattgefunden, seine nachträgliche

⁴ Josef Naveh, Die Entstehung des Alphabets, Köln 1979; Károly Földes-Papp, Vom Felsbild zum Alphabet. Die Geschichte der Schrift von ihren frühesten Vorstufen bis zur modernen lateinischen Schreibschrift, Stuttgart 1987.

⁵ Zum Überblick s. Harald Haarmann, Weltgeschichte der Zahlen, München 2008.

⁶ Markus Witte / Stefan Alkier (Hg.), Die Griechen und der Vordere Orient. Beiträge zum Kultur- und Religionskontakt zwischen Griechenland und dem Vorderen Orient im 1. Jahrtausend (OBO 191), Freiburg i. Ue./Göttingen 2003.

⁷ John M. G. Barclay, Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE), Edinburgh 1996; John R. Bartlett (Ed.), Jews in the Hellenistic and Roman Cities, New York 2002.

⁸ John J. Collins, Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora, Grand Rapids 1999; Willem C. van Unnik (Ed.), Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora in der hellenistisch-römischen Zeit. Aus dem Nachlaß hg. von P. W. van der Horst, Leiden 1993; James L. Kugel (Ed.), Shem in the Tents of Japhet. Essays on the encounter of Judaism and Hellenism (JSJ.S 74), Leiden 2002.

⁹ J. N. Lightstone, The Judaic Context of Early Christianity Revised, in: Stephen G. Wilson (Ed.), Antijudaism in Early Christianity II, Toronto (?) 1986, 103–132.

¹⁰ Lucio Troiani, Il perdono cristiano, Brescia 1999.

¹¹ Tonio Hölscher (Hg.), Gegenwelten zu den Kulturen Griechenlands und Roms in der Antike, München 2000.

Behauptung und Beschreibung dienten vor allem der Rechtfertigung und Festigung der hasmonäischen Herrschaft. Auch das Maß an Kontinuität in den Bildungstraditionen seit der Zeit um 200 v. spricht – ungeachtet gleichzeitiger Akzentuierung hebräischer Traditionen und eigener religiöser Profile – deutlich dagegen, nur sind das Befunde, die nicht auf die gesamte Bevölkerung und flächenmäßig auf das ganze Land einförmig zutreffen.¹²

Es handelte sich insgesamt um eine mediterrane Kultur, die sich nicht auf die Gebiete der hellenistischen Staaten und des römischen Reiches beschränkte,¹³ insbesondere nicht auf die Gebiete an den Nordküsten des Mittelmeeres, wie es eine einseitig am Hellenischen orientierte, im Grunde rassistisch gefärbte Wissenschaftsmode im 19. Jh. darstellen wollte. Dazu kommt, dass man im 19./20. Jahrhundert einen Gegensatz zwischen griechischem und hebräischem Denken konstruiert hat. Das kulminierte auf der ideologiegeschichtlichen Linie im – alsbald auch antisemitisch genützten – Gegensatz zwischen arisch und semitisch,¹⁴ der auch in jüdischen Publikationen des 19. Jahrhunderts unter dem Schlagwortpaar Hellenismus und Hebraismus eine Rolle gespielt hat.¹⁵

In ihrer langen Geschichte hat die Judenheit in den Ländern Europas eine Fülle von Einflüssen auf sich gezogen und selber auf die Umwelt eingewirkt, als eine der ältesten Komponenten der antiken Mittelmeerkultur, die mit kontinuierlichen Institutionen und Traditionen in das Mittelalter übergehen konnte. Der Einfluss des Judentums auf Europa war im 19. Jh., als der Antisemitismus die Existenzberechtigung der Juden in Europa unter anderem mit der Begründung in Frage stellte, dass es sich um Orientalen handle, ein oft behandeltes, heftig umstrittenes Thema. Nach dem zweiten Weltkrieg hat es wiederholt Bemühungen gegeben, den jüdischen Beitrag zur europäischen oder zur allgemeinen Kulturgeschichte überhaupt darzustellen, nun auch, um den Verlust deutlich zu machen, der durch die NS-Politik verursacht worden ist.¹⁶ Dabei handelt es sich nicht nur um Verluste für Europa und seine Kultur, denn für die jüdische Seite ist es außer dem Verlust eines großen Teils der europäischen Judenheit auch ein weitreichender Verlust seines europäischen kulturellen Erbes und damit eine Herausforderung zu einer Positionsbestimmung zwischen

¹² Oda Wischmeyer, *Die Kultur des Buches Jesus Sirach* (BZNW 77), Berlin 1995.

¹³ Vgl. *Amélie Kuhrt / Susan Sherwin-White* (Eds.), *Hellenism in the East. Greek and non-Greek Civilization from Syria to Central Asia after Alexander*, Berkeley 1987.

¹⁴ Maurice Olender, *Die Sprachen des Paradieses. Religion, Philologie und Rassentheorie im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1995.

¹⁵ Für eine moderne Darstellung im Sinne dieser Gegenüberstellung siehe: *Sergej S. Averintsev*, *Atene e Gerusalemme. Contrapposizione e incontro di due principi*, Roma 1994.

¹⁶ Vgl. *Cecil Roth*, *The Jewish Contribution to Civilization*, Cincinnati ¹1956; *Samuel Caplan / Harold U. Ribalow* (Eds.), *The Great Jewish Books and their Influence on History*, New York ²1980; *Efraim Shemuëli*, *Seven Cultures. A reinterpretation of Jewish History and Thought*, Cambridge 1990.

US-amerikanischer, „westlicher“ Zivilisation und orientalischem Ambiente des „jüdischen Staates“.

3. Der nachhaltig prägende Einfluss der Bibel und ihrer Sprache

In eben dem Alphabet der Phönizier und Hebräer sind jene Schriften geschrieben und überliefert worden, die in griechischer und lateinischer Übersetzung, und schließlich in alle Sprachen übertragen, literarisch und religiös für die europäische Kultur nicht nur religiös „kanonische“ Bedeutung erlangt haben.¹⁷ Die Bibel gilt neben der klassischen Antike gemeinhin als der zweite Pfeiler der europäischen Kultur, und dabei handelt es sich – teilweise sogar noch beim Neuen Testament – um Dokumente jüdischer Kulturgeschichte. Aus dem Griechischen wurde die Bibel aber auch wieder in semitische Sprachen zurückübersetzt, ins Syrische, Äthiopische, und im Mittelalter auch aus dem Hebräischen ins Arabische. Sie ist also nicht nur ein Grundpfeiler abendländischer Kultur, sie verbindet uns mit zahlreichen außereuropäischen Kulturen, weit mehr, als heute gemeinhin wahrgenommen wird. Für Europa selbst war natürlich die griechische und lateinische Bibel für die Bildungssprache und Bildungsinhalte maßgeblich, der hebräische Text wurde hingegen lange nur von ganz wenigen Nichtjuden wahrgenommen. Im Mittelalter und in der Neuzeit haben Bibelübersetzungen erneut eine entscheidende kulturgeschichtliche Rolle gespielt, denn auf Grund der volkssprachlichen Bibelübersetzungen haben sich die meisten europäischen Volkssprachen erst zu Literatursprachen entwickelt.

Unsere religiösen Vorstellungen und ethischen Normen, unser Geschichtsbild, und dabei v. a. die Vorstellung eines endgültigen Zieles der Geschichte, sind durch die biblischen Schriften geprägt worden. Das war vor allem eine Folge des Buchdrucks und der reformatorischen Bemühungen um eine allgemein verbreitete Bibelkenntnis, und diese hat ein solches Ausmaß erreicht, dass die Werke der klassischen Periode der deutschsprachigen Literatur ohne Kenntnis der Bibel kaum angemessen zu verstehen sind. Die heutige Schulbildung und Bibelkenntnis reicht freilich dafür nicht mehr aus und dementsprechend schwindet auch das Bewusstsein dieser grundlegenden Verbindung zwischen orientalischer bzw. jüdischer und europäischer Kultur, aber das gilt ja auch für den zweiten Hauptpfeiler, die „klassische Antike.“

Eine Einschränkung ist in Bezug auf die oft beschworene „gemeinsame Bibel“ von Christen und Juden allerdings zu beachten. Die Christen haben die griechischen und dann auch lateinischen Texte der jüdischen Schriften über-

¹⁷ *Magne Sæbo* (Ed.), *Hebrew Bible. Old Testament. The History of its Interpretation*, Göttingen Volume I, Part 1: Antiquity, 1996; Part 2: The Middle Ages, 2000.

nommen, im Verständnis aber ergab sich mehr Trennendes als Gemeinsames. In der Tradition des Islam sind lediglich biblische Stoffe aufgegriffen worden, der Text der Bibel nicht. Die Folge war, dass ein Jude mit einem Muslim über alles andere eher als über biblische Inhalte diskutieren konnte und sollte, um die heikle Frage nach der richtigen Textüberlieferung und den Vorwurf der Textverfälschung zu vermeiden. Mit einem gelehrten Christen konnte man hingegen als Jude über den Bibeltext anstandslos sprechen, auch wenn die griechische Übersetzung, die Septuaginta, bei einigen Passagen Anlass zu Bedenken gab. Die christliche Interpretation des Alten Testaments auf Christus hin war freilich völlig unakzeptabel, weil sie nicht den Text erklärte, sondern christliche Glaubensinhalte zum Ausdruck brachte. Daher versuchten jüdische Gesprächspartner christlicher Gelehrter, diesen die eigentliche, mehr oder minder wörtliche Bedeutung des Textes nahe zu bringen, womit das Gespräch gleichzeitig von den christlichen Glaubensinhalten auf die Textinhalte verlagert wurde. Solche Kontakte blieben aber auf enge Gelehrtenkreise beschränkt,¹⁸ für das Verhältnis der Religionsgemeinschaften zueinander waren sie kaum von Bedeutung.

Gegenüber der christologisch-allegorisierenden Deutung bestand die jüdische Seite also auf dem Wortsinn, obwohl man im Judentum selber intern durchaus auch andere Schriftsinne kannte. Die einseitige Verfechtung des Wortsinnes hatte zwei weitreichende Folgen. Zum einen kam damit ein rationaler Zug in die Textinterpretation, zum zweiten ergab sich eine stärkere Beachtung des sprachlichen Befundes, und so entstand auf der Basis der arabischen und hebräischen Sprachpflege im Mittelalter auch eine christliche Hebraistik.¹⁹ Gewiss sollte letztere aus kirchlicher Sicht in erster Linie die Bekehrung der Juden erleichtern, aber so mancher Gelehrte gelangte zur Einsicht, dass die Beschäftigung mit dem Wortsinn und das darauf fußende, überprüfbare Verständnis der Quellentexte auch unabhängig vom Glauben einen Erkenntniszuwachs einbringt. Zur Zeit des Humanismus und der Renaissance kam noch eine spekulative Note dazu: Wie auf jüdischer Seite war man nämlich überzeugt, dass das Hebräische als Sprache der Schöpfung die Ursprache der Menschheit ist und ihr Studium daher mehr einbringt als nur philologische Fachkenntnisse.²⁰

So verfassten christliche Gelehrte im 15./16. Jahrhundert nach dem Vorbild jüdischer Hebraisten die ersten Grammatiken und Wörterbücher des Hebräischen, „Chaldäischen“ (Aramäischen) und Syrischen in lateinischer Sprache

¹⁸ Matthias Thiel, *Grundlagen und Gestalt der Hebräischkenntnisse des frühen Mittelalters*, Spoleto 1973.

¹⁹ Eine hervorragende Darstellung dazu bietet: Bruno Chiesa, *Filologia storica della Bibbia ebraica*. I. Da Origine al medioevo, II. Dall'età moderna ai nostri giorni, Brescia 2000/2002.

²⁰ Allison P. Coudert (Ed.), *Die Sprache Adams* (Wolfenbütteler Forschungen 84), Wolfenbüttel 1999; Andreas B. Kilcher, *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der frühen Neuzeit*, Stuttgart 1998.

und schufen damit die Grundlagen der modernen Semitistik. Das Bestreben, die Sprachen der Quellen zu erlernen, zu erforschen und zu vergleichen, war in den ersten drei Jahrhunderten der Neuzeit ungemein lebendig und es wurden allenthalben entsprechende Lehrstühle eingerichtet.²¹ In diesem Stadium waren philologische Forschung und Weltbildsuche noch eng verbunden, und in diesem Zusammenhang richtete sich das Interesse auch auf die spekulativ-mystische Schrift- und Sprachdeutung der Kabbalah, wodurch das damalige zeitgenössische Judentum einen weiteren unmittelbaren Beitrag zu dieser glanzvollen Periode europäischer Bildungsgeschichte leisten konnte.²² Mit der Aufklärung verschwand diese geheimnisumwitterte Komponente freilich aus der Philologie, doch blieb bis ins 20. Jh. die Grundüberzeugung wirksam, dass man nicht nur Griechisch und Latein, sondern auch Hebräisch gelernt haben muss, um als gebildeter Europäer im Vollsinn gelten zu können. Die meisten unserer Bildungspolitiker ahnen nicht, welchen tiefgreifenden kulturellen Wandel und welche Veränderungen in Mentalität, Charakter und Wertbewusstsein sie mit dem Verzicht auf diese Sprachtraditionen heraufbeschwören, welchen immensen Schaden sie durch die zunehmende Abschaffung solcher „Orchideenfächer“ verursachen, deren Kosten im Vergleich zu anderen modernen Bildungsprojekten überdies vergleichsweise niedrig sind. Der Einsparungseffekt ist gering, die Folgen gipfeln aber im Verlust der europäischen Kulturkontinuität. In Abwandlung gilt dies auch für das Judentum. Selbstverständlich ändert sich auch sein Charakter, wenn die antik-hellenistische und spätere europäische jüdische Geistesgeschichte nicht mehr wahrgenommen, eine einseitige Orientierung am Hebräischen Platz greift, wie der Zionismus lange verfochten hat, und die jüdische Geschichte insgesamt auf eine negativ bewertete Diaspora- und Verfolgungsgeschichte reduziert wird, wie es den Tendenzen entspricht, die im Zug der Holocaust-Welle eingesetzt haben.

4. Außerbiblische jüdische Überlieferungen aus der Antike

Das frühe Christentum entfaltete sich in einem jüdischen Milieu, in dem man literarische Traditionen kannte und pflegte, die im späteren rabbinischen Judentum nicht mehr überliefert worden sind. Daher blieb in den christlichen Kirchen eine Reihe von frühjüdischen Schriften in Übersetzungen erhalten, vor allem die so genannten „Apokryphen“ und „Pseudepigraphen des Alten Testaments“. Sie betreffen meistens Themen im Zusammenhang der Endzeiterwartung und wurden von den frühen Christen als Belege für Hoffnungen ver-

²¹ *Ilana Zinguer* (Ed.), *L'Hébreu au temps de la Renaissance*, Leiden 1992.

²² *Allison P. Coudert / Jeffrey S. Shoulson* (Eds.), *Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*, Philadelphia 2004.

standen, die man in Jesus Christus erfüllt glaubte. Eine dieser Schriften, das so genannte IV. Buch Esra, wäre beinahe in den christlichen Kanon aufgenommen worden.

Noch folgenreicher waren die Schriften zweier griechisch schreibender jüdischer Autoren aus dem frühen und späten ersten christlichen Jahrhundert, nämlich die philosophisch-theologischen Werke des Philo von Alexandrien und die Geschichtsdarstellungen des Flavius Josephus.

Der in der griechischen Philosophie bewanderte Philo verfasste in Alexandrien im frühen 1. Jh. eine größere Zahl griechischer Schriften, zum guten Teil zur Bibel. Seine theologisch-philosophischen Ausdrücke und Vorstellungen stießen auf christlicher Seite auf großes Interesse und prägten die theologische Fachsprache der altkirchlichen Autoren.²³

Gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. schrieb der aus Jerusalem stammende Priester Flavius Josephus, der den judäisch-römischen Krieg von 66-70 n. Chr. als Befehlshaber Galiläas erlebt und sich dem siegreichen Rom ergeben hatte, eine Geschichte dieses Kriegs mit eingehender Schilderung der Vorgeschichte, und danach die weit umfangreicheren Jüdischen Altertümer, eine Geschichte der Juden von der Schöpfung bis auf seine eigene Zeit.²⁴ Diese beiden Werke bilden heute noch die Grundlage für die so genannte neutestamentliche Zeitgeschichte und dementsprechend viel wurde Josephus auch gelesen. Noch im 19. Jahrhundert war es selbstverständlich, dass ein ordentlicher evangelischer Pfarrer seinen Josephus zur Hand hatte. In jedem Falle gilt, dass Josephus das europäische Geschichtsdenken über Jahrhunderte ganz entscheidend bestimmt hat,²⁵ während der Einfluss auf jüdischer Seite ziemlich lange begrenzt blieb, seit der Staatsgründung Israels im Zusammenhang mit dem Interesse für die antike jüdische Geschichte und Archäologie aber sprunghaft anstieg.

²³ David T. Runia, *Philo in Early Christian Literature. A Survey* (CRNT III), Assen 1993; Roland Deines / Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.), *Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen: I. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum 1.-4. Mai 2003* (WUNT 172), Eisenach/Jena/Tübingen 2004.

²⁴ *Per Bilde*, Flavius Josephus. Between Jerusalem and Rome. His Life, his Works, and their Importance, Sheffield 1988; Tessa Rajak, *Josephus. The Historian and His Society*, London ²2002; Louis H. Feldman / Gohei Hata (Eds.), *Josephus, Judaism, and Christianity*, Leiden 1987.

²⁵ Heinz Schreckenberg, *Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter*, Leiden 1972; ders., *Rezeptionsgeschichtliche und textkritische Untersuchungen zu Flavius Josephus*, Leiden 1977; Heinz Schreckenberg / Kurt Schubert, *Jewish Historiography and Iconography in Early and Medieval Christianity* (CRINT III/2), Assen 1992.

5. Mittelalterliches und frühneuzeitliches Judentum

5.1 Die Situation der Juden im islamischen und im christlichen Bereich

Die Kultur Europas fußt ungeachtet ihrer regional und ethnisch bedingten Spielarten auf dem Erbe des Römischen Reiches, und dieses umfasste eben auch den Vorderen Orient, Kleinasien und Nordafrika. Es waren aber fast nur die Juden, die als ethnisch-religiöse Einheit auf dem Gebiet des weströmischen Reiches ihre antike Kultur in ungebrochener Kontinuität ins Mittelalter hinüberführen konnten.²⁶

Die Juden im Römischen Reich waren abgesehen vom palästinisch-syrischen Raum, wo das Aramäische vorherrschte, griechischsprachig, im Westen auch lateinischsprachig. Leider ist vom reichen kulturellen Erbe dieser westlichen Diaspora kaum mehr etwas erhalten. Im Judentum selbst setzte sich nämlich die aramäisch- und hebräischsprachige rabbinische Richtung durch, und im weiteren Verlauf diente das Hebräische auch wieder vorrangig als innerjüdisches Verständigungsmittel schlechthin, auch aus praktischen Gründen, wegen des Zerfalls der lateinischsprachigen Welt, der Entstehung der romanischen Volkssprachen und infolge der durch die Völkerwanderung entstandenen sprachlichen Vielfalt. Die jüdische Diaspora Mittel-, Nordwest- und Osteuropas entstand in Form von Handelskolonien im Zug der Urbanisierung in den nach der Völkerwanderung entstandenen neuen Herrschaftsbereichen, und diese Kolonisten brachten aus Südfrankreich und Italien ihre Traditionen in den so genannten „aschkenasischen“ Raum mit und pflegten sie dort weiter, und zwar in Kontakt mit den jüdischen Zentren in Palästina und Babylonien.

Für das Hebräische war es im 9.-10. Jh. in Byzanz und Süditalien (in enger Verbindung mit den Gemeinden in Nordafrika) zu einer Art Renaissance gekommen, angeregt durch die Entwicklung in den islamischen Bereichen, wo die Pflege des Arabischen auf der Basis des Korans eine entsprechende Pflege des Hebräischen und der Bibeltextüberlieferung provoziert hat. Bei den konkurrierenden Bemühungen, eine möglichst alte und verlässliche schriftliche Grundlage der je eigenen Religion nachzuweisen, hat der Islam mit seinen Auffassungen vom Koran eine Intensivierung der Bedeutung der jüdischen und christlichen Bibel provoziert, wobei im Judentum selbst, die Karäer, eine biblizistische, die „mündliche“ Tradition abwertende Richtung, eine besonders auffällige Rolle spielten.

²⁶ Im byzantinischen Raum überhaupt war die kulturelle und sprachliche Kontinuität natürlich beträchtlich dichter; für Kleinasien siehe: *Speros Vryonis*, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Los Angeles ²1986. Die Josephusrezeption der letzten Jahrhunderte bedarf noch einer gründlichen Darstellung.

Allerdings waren die Voraussetzungen für die kulturgeschichtliche Entwicklung im christlichen und islamischen Bereich völlig unterschiedlich. Die Juden im Westen hatten keinen Zugang zur lateinischen Kulturtradition, die ja bis zum Aufkommen eines städtischen Schulwesens im Spätmittelalter klösterlich eingegrenzt und auf bestimmte Berufe beschränkt blieb, für Nichtchristen jedenfalls kaum zugänglich war, daher konnten erst im späteren Mittelalter manche gelehrte Juden auch Lateinisch. Am günstigsten stand es diesbezüglich in Italien. Diese Isolierung von der Kultursprache der Umwelt war natürlich von weitreichenden Folgen, auch für das soziale Umweltverhältnis, und dieses war sowohl grundsätzlich wie rechtlich ohnedies ungünstig vorbestimmt. Denn abgesehen von der diffusen und wechselhaften Rechtsstellung der Juden in den christlichen Herrschaftsbereichen und von den einsetzenden kirchlichen Abgrenzungsbemühungen, waren auch von jüdischer Seite her die Möglichkeiten kultureller Kontakte durch die offizielle Religion streng begrenzt. Die christlichen Frömmigkeitspraktiken und Glaubenslehren erschienen nämlich götzendienstverdächtig, und daher galten im jüdischen Recht Christen bis in die Neuzeit nicht als Monotheisten. Die christliche Weltmacht wurde nach wie vor als „Edom“, d. h. Rom angesehen, und wie Babel als tempelzerstörendes, gottfeindliches Weltreich empfunden, als das vierte Reich des Buches Daniel, nach dessen Fall erst die Gottesherrschaft einsetzen kann. Götzendienst und alles, was damit zusammenhängt, gilt im Judentum als eine der Hauptquellen ritueller Verunreinigung, und das setzte einer kulturellen Symbiose von vornherein enge Grenzen. Im Alltag richtete man sich freilich auf beiden Seiten nicht immer nach den Normen der Elitereligion, und auf der Ebene der Volkskultur kam es sehr wohl zu einem ständigen Geben und Nehmen.²⁷ Dergleichen hat seinen Niederschlag in der jüdischen Volksliteratur der regionalen Landessprachen gefunden, von romanischen jüdischen Idiomen bis zum Jüdisch-Deutschen, in der hebräischen Literatur nur nebenbei oder vereinzelt als Gegenstand von rabbinisch-autoritativen Erörterungen und Entscheidungen.

Ganz anders stellt sich die Lage im islamischen Herrschaftsbereich dar. Mit der arabischen Eroberungswelle im frühen 7. Jh. wurden innerhalb weniger Jahrzehnte weite Bereiche des östlichen, südlichen und schließlich auch westlichen Mittelmeerraums in einem neuen machtpolitischen Großraum zusammengefasst, und dieser politische Großraum bildete sich innerhalb von zwei bis drei Jahrhunderten auch zu einem kulturellen aus, immer noch geprägt von der hellenistisch-römischen Antike, nun aber von der arabischen Sprache bestimmt.²⁸ Dabei wurden die regionalen Kulturen und Literaturen erstaunlich

²⁷ Christoph Cluse / Alfred Haverkamp / Israel J. Yuval (Hg.), *Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext in kulturträumlich vergleichender Betrachtung von der Spätantike bis zum 18. Jahrhundert* (Forschungen zur Geschichte der Juden / Abt. A: Abhandlungen 13), Hannover 2003.

²⁸ Paul Egon Hübinger (Hg.), *Zur Bedeutung und Rolle des Islam für den Übergang vom Altertum zum Mittelalter* (WdF 202), Darmstadt 1988; Franz Rosenthal, *Das Fortleben der Antike im*

rasch adaptiert, und diese selber entwickelten sich unter den neuen religiösen und sprachlichen Vorgaben rasch weiter. In zwei Extremlagen, in Persien und im maurischen Spanien, kam es zu kulturellen Eigenentwicklungen besonders auffälliger Art, deren Ausstrahlung über die regionalen Grenzen hinaus und sogar bis in christliche Gebiete zu beobachten sind. Auch die Juden übernahmen innerhalb einer erstaunlich kurzen Zeit das Arabische als Alltags- und als Literatursprache, was vor allem zu Lasten der aramäischen Umgangssprache ging. Das Hebräische hingegen erlebte als Literatursprache eine neue Hochblüte, bewusst auch in Konkurrenz zum Arabischen verwendet. Dieser kulturellen Assimilation stand religiös-rechtlich nichts entgegen, denn das jüdische Recht anerkennt die Muslime als Monotheisten, und so entfielen die rituellen Barrieren, die vom Götzendienst abgrenzen sollen. Trotz dieser weitreichenden Assimilationsmöglichkeit ging das Judentum nicht in der islamischen Umwelt auf, es profilierte sich auf kulturell hohem Niveau im Wettstreit mit der arabischsprachigen Umwelt.

5.2 Juden als Kulturmittler

Wie schon in der Antike, diente auch im Mittelalter die Assimilation als Mittel zur Selbstbehauptung, wenn auch um den Preis einer mehr oder minder breiten Schicht von Juden, die im Zug der Assimilation dem Judentum selbst den Rücken kehrten. Wie viel Einfluss man verkraften kann, um etwas zu gewinnen, ohne sich zu verlieren, blieb gewiss stets eine heikle Frage. Doch kulturgeschichtlich gesehen ergibt sich gerade dabei eine positive Bilanz: was die eine Seite als Apostasie verurteilt und als Verlust beklagt, bedeutet für die andere eine Bereicherung. Juden, die sich zum Christentum bekehrten, und im Lauf des Mittelalters waren das auch abgesehen von Zwangsbekehrungen gar nicht wenige, hatten durchaus etwas mitzubringen und erlangten darum nicht selten entsprechende Positionen. Angesichts der im Vergleich zum Islam weit negativeren Einschätzung des Christentums wurden die Apostaten von den jüdischen Gemeinden als eine bedrohliche Erscheinung empfunden, weil getaufte Juden manchmal bestrebt waren, sich als besonders „gute“ Christen zu profilieren und ihre noch immer nicht rechtgläubigen einstigen Mitjuden mit den damals üblichen Mitteln der Polemik und auch Repression zu bekehren. Wie immer der Beitrag einzuschätzen ist, den Konvertiten zur wechselseitigen

Islam, Zürich/Stuttgart 1965; *ders.*, Greek Philosophy in the Arab World. A Collection of Essays (CS 322), Aldershot/London 1990; Warren Treadgold, Renaissance before the Renaissance. Cultural Revivals of Late Antiquity and the Middle Ages, Stanford 1984; Gerhard Endreß / Remke Kruk (Eds.), The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences, dedicated to H. J. Drossaart Lulofs, Leiden 1997.

Kenntnis der Religionen beigetragen haben, maßgeblich war wohl der Austausch von Informationen zwischen Gelehrten.

Es waren vor allem die Ärzte, die sich in allen drei monotheistischen Religionsgemeinschaften grundlegende Kenntnisse auf allen Wissensgebieten erwarben und einander auf dieser gemeinsamen Basis verständigen konnten, denn der Grundbestand dieser gemeinsamen Basis waren die antiken Überlieferungen, deren Wiederentdeckung zu einem guten Teil im arabischsprachigen Kulturbereich stattgefunden hat. Im mediterranen-vorderorientalischen Bereich war das Prestige der Ärzte in den eigenen Gemeinden recht hoch,²⁹ in aschkenasischen Bereichen stießen sie aber oft auf hartnäckigen Widerstand und bleiben gesellschaftlich isoliert.³⁰

Weit größer war – auf allen Seiten – die Aufnahmebereitschaft gegenüber Traditionen aus der Grauzone zwischen Wissenschaft und Aberglauben, der Austausch von esoterischen und magischen Vorstellungen und Praktiken erfolgte ohne Rücksicht auf religiöse oder ethnische Grenzen.³¹ Das erweckte weithin den Eindruck, dass die fremde Religion vor allem mit Zauberei zu tun habe, zumal man die Motive für die sichtbaren Verhaltensweisen nicht kannte und darum Vermutungen und Verdächtigungen Tür und Tor geöffnet waren. Selbst viele Gelehrte und Theologen hielten darum Judentum für gleichbedeutend mit Magie, und auf jüdischer Seite urteilte man über die christliche Religion auch nicht anders. Die ärztliche Kunst stand an sich im Ruf, mit geheimen Künsten zu tun zu haben und es gab in der Tat keine scharfen Grenzen zur Magie,³² daher stießen Ärzte auch häufig auf Vorbehalte der religiösen Autoritäten, und zwar auch in den eigenen Gemeinden. Aber auch im damaligen Wissenschaftsverständnis waren die Grenzen nicht im modernen Sinne definierbar. Ärzte aller drei Religionen teilten die aus der Antike stammende Grundüberzeugung, dass der menschliche Körper als „Mikrokosmos“ in Analogie zum „Makrokosmos“ zu sehen sei und die dadurch vorgegebenen Wechselwirkungen auch für die medizinische Behandlung von grundlegender Bedeutung sind. Der Gedanke war auch im jüdischen Denken des Mittelalters und

²⁹ Joseph Shatzmiller, *Jews, Medicine and Medieval Society*, Berkeley 1994.

³⁰ Robert Jütte, Zur Funktion und sozialen Stellung jüdischer „gelehrter“ Ärzte im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Deutschland in: *Zeitschrift für Historische Forschung*. Beiheft 18 (1996) 159–179. Vgl. z.B. das wechselhafte Geschick des Gelehrten Salomo Delmedigo: *Isaac Barzilay*, Yoseph Shlomo Delmedigo, Leiden 1974.

³¹ Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, New York ²1970, und v.a. S. 4ff, 107f, 122f, 193ff.

³² Hans Biedermann, *Medicina Magica*. Metaphysische Heilsmethoden in mittelalterlichen Codices, Graz 1972; Dietrich Brandenburg, *Medizin und Magie*. Heilkunde und Geheimlehre des islamischen Zeitalters (Medizingeschichtliche Miniaturen 1), Berlin 1975; Günther Stille, *Kräuter, Geister, Rezepturen*. Kulturgeschichte der Arznei, Darmstadt 2004; Kay Peter Jankrift, *Mit Gott und schwarzer Magie*. Medizin im Mittelalter, Darmstadt 2005.

der Neuzeit überhaupt von zentraler Bedeutung.³³ Es waren in erster Linie islamische und jüdisch-arabische Autoren, die diese noch in der ganzen Neuzeit wirksame Vorstellung dem „Abendland“ vermittelt haben. Bezeichnend für die Nachfrage im christlichen Raum ist, dass noch im 16. Jh. die Schriften des nordafrikanischen Philosophen und Arztes Isaak b Salomo Israeli (855-955) auf Lateinisch gedruckt werden konnten.³⁴

Solide christliche Gelehrte haben jedoch arabische und auch jüdisch-arabische medizinische und pharmakologische Schriften in lateinischen Übersetzungen und die Kenntnisse islamischer und jüdischer Astronomen³⁵ und Mathematiker³⁶ in der Regel zu schätzen gewusst,³⁷ und christliche Herrscher und reiche Christen nahmen die Dienste berühmter jüdischer Ärzte sehr wohl in Anspruch. Bei der Astronomie ergibt sich ein ähnliches Bild von einer Grauzone zwischen Wissenschaft und Magie wie bei der Medizin.³⁸ Es war die Astrologie, die von der Antike her in allen drei Religionen ein intensives Interesse auf sich zog, und arabische und jüdische Astrologie wurden im „Abendland“ bereitwillig aufgegriffen und verwertet.³⁹

Die Kenntnis antiker Philosophie und Wissenschaft war im islamischen Orient zunächst durch ehemals christliche Gebildete vermittelt worden.⁴⁰ Das führte in diesem Raum alsbald zu einer erstaunlichen kulturellen und geistigen Beweglichkeit. Und da Juden sowohl im islamischen wie christlichen Bereich vertreten waren und rege Verbindungen untereinander pflegten, waren sie in

³³ Johann Maier, Mikrokosmos und Makrokosmos in spekulativen Traditionen des Judentums, in: Thomas Arzt u.a. (Hg.), *Unus Mundus. Kosmos und Sympathie. Beiträge zum Gedanken der Einheit von Mensch und Kosmos*, Frankfurt a.M. 1992, 431–457.

³⁴ *Opera omnia*, Lyon 1515. Zu Person und Werk s. Alexander Altmann / Samuel M. Stern, Isaac Israeli, a neoplatonist philosopher of the early 10th century. His works translated with commentary and an outline of his philosophy, London 1958.

³⁵ Robert Wilson, *Astronomy through the Ages. The story of human attempt to understand the universe*, Princeton 1998.

³⁶ Adeline Goldberg, Die jüdischen Mathematiker und die jüdischen anonymen mathematischen Schriften alphabetisch geordnet mit Angabe ihrer Zeit; zugleich ein Index zu Steinschneider's Mathematik bei den Juden, Frankfurt a.M. 1901; Neudruck Hildesheim 1964; Y. Tzvi Langerman, The Hebrew Mathematical Tradition, in: Helaine Selin (Ed.), *Mathematics across Cultures*, Dordrecht 2000, 167–188.

³⁷ Samuel Krauss, *Geschichte der jüdischen Ärzte vom frühen Mittelalter bis zur Gleichberechtigung*, Wien 1930; Rifaa Y. Ebied, *Bibliography of Mediaeval Arabic and Jewish Medicine and Allied Sciences*, London 1971; Harry Friedenwald, *The Jews and Medicine*, I–II, Baltimore 1944 (Nachdruck New York 1967).

³⁸ Shlomo Sela, The Fuzzy Borders between Astronomy and Astrology in the Thought and Work of the Twelfth-century Jewish Intellectuals, in: *Aleph* 1 (2001) 59–100.

³⁹ Kocku von Stuckradt, *Geschichte der Astrologie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2003.

⁴⁰ Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arab Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd–4th/10th c.)*, Andover 1998.

der Regel über den Stand der Dinge gut unterrichtet.⁴¹ So ergab sich von selbst die Chance einer kulturellen Mittlerrolle, in erster Linie zwischen den regionalen Judenschaften, darüber hinaus auch für nichtjüdische Interessenten.⁴² Es waren Juden Spaniens, Südfrankreichs und Italiens, die dank ihrer mediterranen Bildungstradition arabische Texte ins Hebräische und auch ins Lateinische übersetzten⁴³ und so dem „Abendland“ einen nicht unbeträchtlichen Teil des antiken Erbes vermittelten.⁴⁴ Und sie übersetzten auch lateinische Schriften ins Hebräische, wobei sich die Nachfrage freilich auf religiös irrelevante bzw. neutrale Texte beschränkte. Eine besondere Bedeutung hatte der arabisch abgefasste *Führer der Verwirrten* des Mose ben Maimon (Maimonides, gest. 1204) dank zweier hebräischer und zweier lateinischer Übersetzungen. Abgesehen von der Bedeutung des „Rabbi Moyses“ für manche Scholastiker hat seine konzise Darstellung des Kalam lange Zeit als eine Hauptquelle für die Kenntnis der islamischen Theologie gedient.⁴⁵

Die Rahmenbedingungen für diese Kulturmittlerschaft wechselten natürlich im Lauf der Zeit. Im Orient war es nach der arabischen Eroberungswelle zu einer vehementen Urbanisierung gekommen, zur Bildung von Großstädten mit entsprechenden Möglichkeiten für Kontakte zwischen Angehörigen verschiedener ethnischer und religiöser Gruppen. Im Westen setzte, von den alten römischen Städten im Mittelmeerraum abgesehen, eine Urbanisierungswelle erst im 10. und 11. Jh. ein, und dabei ergab sich für Juden aus dem Mittelmeerraum die Chance, mit dem Ausbau des Fernhandels auch in diesen Gebieten Niederlassungen zu gründen, die aber in der Regel von der christlichen (götzendienersischen) Umwelt bewusst abgegrenzt lebten. Kontakte gab es nur vereinzelt im Rahmen geschäftlicher und nachbarschaftlicher Beziehungen.

An den Höfen muslimischer Herrscher, v. a. in den Großstädten Damaskus und Bagdad, in Ägypten, und nicht zuletzt im maurischen Spanien, aber auch in gebildeten Zirkeln der großen Städte, war der Austausch von Meinungen und Informationen zwischen den Kulturträgern aller Religionen eine normale Erscheinung. Daher lernte man auch die religiösen Vorstellungen anderer kennen und vermochte sie mit der eigenen kritisch zu vergleichen. In den christlichen Ländern war die gesellschaftliche Verankerung vergleichsweise schwach, doch hat es christliche Herrscher gegeben, die an ihrem Hof Gelehrte versam-

⁴¹ *Sophia Menache* (Ed.), *Communication in the Jewish Diaspora*, Leiden 1996.

⁴² *Ross Brann / Adam Sutcliffe* (Eds.), *Renewing the Past. Reconfiguring Jewish Culture. From al-Andalus to the Haskalah*, Philadelphia 2003.

⁴³ *Hans Daiber*, *Semitische Sprachen als Kulturvermittler zwischen Antike und Mittelalter*, in: *ZDMG* 136 (1986) 292–313.

⁴⁴ *Norman Daniel*, *The Arabs and Medieval Europe*, London/Beirut 1975; *Gotthard Strohmaier*, *Von Demokrit bis Dante. Die Bewahrung antiken Erbes in der arabischen Kultur*, Hildesheim 1995.

⁴⁵ *Edwin R. Bevan / George A. Smith* (Eds.), *The Legacy of Israel*, London 1927, 257–271 (abgedruckt in: *Jacob I. Dienstag* (Ed.), *Studies in Maimonides and St. Thomas Aquinas*, New York 1975, 169–183).

melten, um den kulturellen Austausch und speziell auch Übersetzungsarbeiten zu fördern, und gerade im christlichen Spanien (einschließlich südfranzösischer Regionen) war der kulturelle Austausch trotz der Reconquista recht intensiv.⁴⁶ Manche Herrscher, etwa der Stauffer Friedrich II. (1212-1250)⁴⁷ in Süditalien und Alfons X. von Kastilien (1252-1284),⁴⁸ setzten sich in besonderem Maße für interkulturelle und interreligiöse Kontaktpflege ein.

Die religiösen Institutionen und Autoritäten der Religionen beobachteten dergleichen in der Regel mit Misstrauen und befürchteten, dass die eigenen Gläubigen durch Andersgläubige verführt werden könnten. Die Vorbehalte grundsätzlicher und rechtlicher Natur waren auch auf jüdischer Seite recht massiv.⁴⁹ Gleichwohl fanden christliche Theologen, die an Informationen interessiert waren, immer wieder kompetente jüdische Lehrer und Gesprächspartner, ohne dass diese zur Konversion genötigt wurden, weil der Respekt vor der gelehrten Persönlichkeit doch stärker war als der missionarische Eifer. Diese Art von Kollegialität hat dann auch unter Vertretern der Renaissancekultur und unter den Humanisten ein offenes europäisches Kulturbewusstsein gewährleistet, bis der moderne Nationalismus des 19./20. Jh. diesbezüglich eine Verengung und Tendenzen zur Ausgrenzung bewirkt hat.

6. Der Übergang zur Moderne

Einen Sonderfall stellen die westlichen sefardischen Gemeinden der Neuzeit dar.⁵⁰ Sie rekrutierten sich zu einem guten Teil aus ehemals Zwangsgetauften oder deren Nachfahren und brachten daher bei ihrer Rückkehr zum Judentum ihre christliche Ausbildung mit, was mit der wiedergefundenen Tradition nicht immer leicht zu vereinbaren war. Wie immer, sie verwirklichten in ihren Gemeinden, v. a. in Amsterdam und London, eine kulturelle Assimilation und Symbiose, von der die späteren jüdischen Aufklärer in Berlin und anderswo

⁴⁶ Mark D. Meyerson, *A Jewish Renaissance in Fifteenth Century Spain. Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World*, Princeton 2004.

⁴⁷ David Abulafia, *Frederick II, a Medieval Emperor*, London 1988; deutsch: *Herrscher zwischen den Kulturen. Friedrich II. von Hohenstaufen*, Berlin 1991.

⁴⁸ Evelyn S. Procter, *Alfonso X of Castile, Patron of Literature and Learning*, Oxford 1951; David Romano, *Alfonso X y los judíos*, in: *Anuario de estudios medievales* 15 (1985) 151–177; Norman Roth, *Jewish Translators at the Court of Alfonso X*, in: *Thought* 60 (1985) 439–455.

⁴⁹ Johann Maier, *Grundlagen der jüdischen theologischen Auseinandersetzung mit dem Christentum in Mittelalter und Früher Neuzeit*, in: Folker Siegert (Hg.), *Israel als Gegenüber. Vom Alten Orient bis in die Gegenwart*, Göttingen 2000, 268–284.

⁵⁰ Haim Beinart (Ed.), *The Sephardi Legacy*, Jerusalem 1994; Esther Benbassa / Aron Rodrigue, *Sephardi Jewry. A History of the Judeo-Spanish Community, 14th–20th Centuries*, Berkeley 2000.

noch lange träumen mussten.⁵¹ Und auf der anderen Seite gilt für die Zwangsbekehrten, dass sie in ihre neue christliche Umgebung Vieles vom eigenen jüdischen Erbe einbrachten und auf Grund ihrer Gefährdung durch die Inquisition nach gesellschaftlich und politisch günstigeren Voraussetzungen suchten, in diesem Sinne also innovativ wirkten.⁵² Trotz der kulturellen und ökonomischen Offenheit der Sefardim waren sie darauf bedacht, ihre Tradition zu wahren und die gesellschaftliche Abgrenzung zur Umwelt und sogar gegenüber aschkenasischen Mitjuden aufrecht zu erhalten. Dasselbe taten in den Niederlanden ja auch die christlichen Konfessionen. Das heißt aber, dass die Toleranz intern durchaus ihre Grenzen hatte, und wenn jemand sich der Umwelt allzu sehr assimilierte und sich daraus Konsequenzen in Bezug auf Torah und Torahpraxis ergaben, schritten die Gemeindeleitungen ein. So im Fall des Baruch Spinoza, über den der Bann verhängt wurde.⁵³ Das war keineswegs ein Einzelfall, und auch da gilt: was der eigenen Gruppe als Verlust erschien, bedeutete für die Umwelt einen Zugewinn.

Die Gemeinden Italiens heben sich ebenfalls sehr markant als Stätten des Kulturaustausches von den aschkenasischen im Norden⁵⁴ ab. In Italien schrieben gebildete Juden schon früh auf Italienisch und auf Latein, sie nahmen an der Umweltkultur regen Anteil⁵⁵ und daher verlief auch der Übergang zur Moderne hier ohne die im aschkenasischen Judentum eintretenden Brüche.⁵⁶ Umso spektakulärer wurden in der deutsch-jüdischen Apologetik des 19. Jh. die Errungenschaften der Berliner Aufklärung mit Moses Mendelssohn herausgestellt und damit der Beitrag der sefardischen und italienischen Gemeinden unangemessen herabgestuft.

Aber tatsächlich ging der italienisch-jüdische Einfluss in den Modernisierungsprozessen innerhalb der habsburgischen Gebiete⁵⁷ weit über die italie-

⁵¹ Yosef Kaplan, *An Alternative Path to Modernity. The Sephardi Diaspora in Western Europe* (Brill's Series in Jewish Studies 28), Leiden 2000.

⁵² Norbert Rehrmann, *Das schwierige Erbe von Sefarad. Juden und Mauren in der spanischen Literatur. Von der Romantik zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 2002. Für eine sehr aufschlußreiche Persönlichkeit dieses Milieus siehe: Carsten Wilke, *Jüdisch-christliches Doppelleben im Barock. Zur Biographie des Kaufmanns und Dichters Antonio Enríquez Gómez* (JuU 56), Frankfurt a.M. 1994.

⁵³ Yirmiahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics. I. The Marrano of Reason. II. The Adventure of Immanence*, Princeton 1991.

⁵⁴ Rainer Liedtke / David Rechter (Hg.), *Towards Normality? Assimilation and Acculturation within German-speaking Jewry* (Schriftenreihe Wissenschaftlicher Abhandlungen des LBI 68), Tübingen 2003.

⁵⁵ Antonio Di Meo (Ed.), *Cultura ebraica e cultura scientifica in Italia*, Roma 1994; David B. Ruderman / Giuseppe Veltri (Eds.), *Cultural Intermediaries – Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*, Philadelphia 2004.

⁵⁶ Ulrich Wyrwa, *Juden in der Toskana und in Preußen im Vergleich. Aufklärung und Emanzipation in Florenz, Livorno, Berlin und Königsberg i.Pr.*, Tübingen 2003.

⁵⁷ Lois C. Dubin, *The Jews of Habsburg. Trieste, Absolutist Power and Enlightenment Culture*, Stanford 1999.

nischsprachigen Gebiete hinaus, reichte bis in die österreichisch-böhmischen Gemeinden⁵⁸ und bis nach Galizien.⁵⁹ Es war dann übrigens gerade dieser „internationale“ Charakter der Judenschaft im Habsburgerreich, der im Zeitalter des aufkommenden Nationalitätenstreites zur Ausbildung eines eigentümlichen, die ethnischen und religiösen Partikularismen transzendierenden Selbstbewusstseins beigetragen hat.⁶⁰ Die in der Geschichtsschreibung weit verbreitete Behauptung, das jüdische Mittelalter reiche bis zur Berliner Aufklärung herauf, beruht jedenfalls auf einer Verabsolutierung des aschkenasischen Befundes und eine Ignorierung der stolzen kulturellen Leistungen der sefardischen und italienischen Gemeinden.

Das osteuropäische Judentum wurde in der Neuzeit zahlenmäßig und in traditionell-religiöser Hinsicht auch inhaltlich zum Hauptzentrum des Gesamtjudentums und zum Hauptträger der jiddisch-sprachigen Kultur. Die jüdisch-deutsche Umgangssprache hatte im slawisch-sprachigen Umfeld Osteuropas gesonderte Ausprägungen erfahren und mauserte sich im 19. Jh. zur Schriftsprache. Neben dem Einfluss der hebräischen Tradition und des aufkommenden Modernhebräischen war die jiddische Kultur durch eine sehr enge Verquickung mit europäischen Literaturen gekennzeichnet, vor allem mit deutschsprachiger Literatur,⁶¹ und stellt daher wieder den Fall einer jüdischen-europäischen Kulturentwicklung dar, in der die Assimilation die jüdische Eigenständigkeit zu bewahren half.⁶² Aber gerade dieser europäisch-jüdische Schwerpunkt der Kultur⁶³ wurde mit den deutschsprachigen Autoren jüdischer Herkunft zum Hauptopfer der NS-Vernichtungspolitik.

Die „Ostjuden“ galten in Mittel- und Westeuropa bei manchen Nichtjuden und Juden als Relikte der Vergangenheit und als sozial problematisch, was zunächst weithin begründet erscheinen konnte. Doch auf längere Sicht erwies sich, dass die in den Westen abgewanderten „Ostjuden“, sobald sie integriert waren, eine beachtliche schöpferische Schaffenskraft entfalteten und nicht unwesentlich zum hohen Ansehen der „Westjuden“ und damit auch zur europäischen Kultur beigetragen haben.

Europa war jedoch im 19. Jh. nicht in der Lage, den Zustrom aus dem Osten tatsächlich zu integrieren, weil die wirtschaftliche Situation auch hier eine massive Auswanderung nach Übersee erzwang. Auch für viele sozial oder

⁵⁸ *Mieczysław Adamczyk*, *L'éducation et les transformations de la société juive dans la monarchie des Habsbourg, 1774 à 1914*, Paris 1999.

⁵⁹ *Teresa Andlauer*, *Die jüdische Bevölkerung im Modernisierungsprozeß Galiziens (1867–1914)*, Frankfurt a.M. 2001.

⁶⁰ *Ian Reifowitz*, *Imagining an Austrian Nation: Joseph Samuel Bloch and the Search for a Multiethnic Austrian Identity, 1846–1919* (East European Monographs), Boulder, Col. 2003.

⁶¹ *Andreas B. Kilcher* (Hg.), *Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*, Frankfurt a.M. 2003.

⁶² *Marion Aptroot / Holger Nath*, *Einführung in die jiddische Sprache und Kultur*, Hamburg 2002.

⁶³ *Annelore Engel-Braunschmidt / Eckhard Hübner* (Hg.), *Jüdische Welten in Osteuropa* (Kieler Werkstücke Reihe 1/8), Frankfurt a.M. 2005.

politisch bedrängte Juden, ab 1882 vor allem osteuropäische Juden, war daher seit dem späten 19. Jahrhundert Nordamerika zu einer Zuflucht geworden. Innerhalb zweier Generationen sind in den USA und in Kanada nach Jahren schwierigen Einlebens blühende jüdische Gemeinden entstanden, die ihr europäisch-jüdisches Kulturerbe weiterpfl egten. Selbst in der Zeit der NS-Herrschaft verstanden sich viele deutschsprachige Juden dort als Repräsentanten und Bewahrer des deutschsprachigen Kulturerbes gegenüber seiner nationalsozialistischen Pervertierung. Nach dem zweiten Weltkrieg änderte sich dies recht rasch zugunsten einer Amerikanisierung und insofern auch Vereinheitlichung, wobei sich die Grenzen zwischen einer nur mehr schwer definierbaren „Jewish Culture“ und „American way of life“ weithin auflösten. Es ist schwerlich übertrieben, wenn man die Identifizierung mit der US-Verfassung als eines der Hauptmerkmale des Judentums in den USA bezeichnet. In diesem Sinne hat die jüdische Minderheit in den USA einen ganz beachtlichen Einfluss auf das politische Denken und Geschehen innerhalb der USA ausgeübt. Die Identifizierung ging allerdings soweit, dass das eigentlich Jüdische der Tradition in den Hintergrund zu treten drohte und eine Assimilation einsetzte. Dagegen wollte schon seit den späten Zwanzigerjahren des 20. Jh. eine gegenläufige Strömung ankämpfen, der so genannte Reconstructionism, der eine ethnisch-kulturelle Profilierung unter dem Schlagwort „Jewish Civilization“ anstrebte. Die inhaltliche Bestimmung des Schlagworts „Jewish Civilization“ war allerdings viel zu vage, um gegenüber der handfesten Staats-Ideologie des Zionismus überzeugend wirken zu können, vor allem unter dem Eindruck des grandiosen Sieges der Armee Israels im Sechstagekrieg Anfang Juni 1967. Mit dem Niedergang des Pionierzionismus im Staat Israel und dem Sieg des Rechtszionismus im Mai 1977 hat sich die Fixierung auf den Staat Israel weiter verfestigt, und durch die „Holocaust-Ideologie“ gewann diese Fixierung noch eine allgemeinjüdisch verpflichtende Note. In der nordamerikanischen Judenheit wurde nun die liberale und auf Wahrung der Bürgerrechte ausgerichtete US-Verfassungs-Ideologie innerhalb weniger Jahre durch die Holocaustideologie und eine programmierte ethnische Selbstbehauptung verdrängt. Der beachtliche Einfluss, den bis dahin jüdische Organisationen für die Durchsetzung von Bürgerrechten und für die Wahrung von Minderheitsrechten ausgeübt haben, wurde durch gezielte politische Einflussnahme zugunsten des Staates Israel ersetzt, ein grundlegender Wandel, dessen negative Eindruckswirkungen zu einem großen Teil mit dem Vorwurf des Antisemitismus und dessen Gleichsetzung mit Antizionismus und Antiamerikanismus übertönt wird. In jedem Fall stellt seit der NS-Vernichtungspolitik das amerikanische Judentum statistisch den Großteil des Gesamtjudentums und hat inzwischen ihre europäischen Grundlagen in vielen Bereichen verlassen.

In England gibt es noch immer eine jüdische Gemeinschaft mit kontinuierlichen jüdischen Traditionen, politisch-gesellschaftlich gut etabliert, aber in der

kulturellen Ausstrahlung bewusst enthalten; das Innenleben wird kaum nach außen gekehrt.

Auch in Frankreich steht ein Teil der Judenschaft in einer kontinuierlichen Tradition politischer Emanzipation und kulturellen nationalen Assimilation, allerdings nicht so unangefochten. Seit der Gründung des Staates Israel und de Gaulles Algerienrückzug hat eine Zuwanderung stattgefunden, welche die alte sefardische Elite und die traditionellen aschkenasischen Gemeinden mit einer Mehrheit nordafrikanischer Herkunft konfrontierte und bis in die Gegenwart werden Frankreichs Gemeinden durch schwierige Integrationsprozesse in Anspruch genommen. Nun aber, in der zweiten und dritten Generation, macht sich dieser Zustrom auch kulturell kreativ bemerkbar und das bedeutet erfahrungsgemäß einen beträchtlichen Schub an innovativen Kräften. Für die europäisch-jüdische Kulturgeschichte stellt zweifellos die Judenheit Frankreichs das Hauptpotential dar. Aber sie steht in einem Spannungsverhältnis zwischen Eigeninteresse und Solidarität mit dem Staat Israel, und in einer Konfrontation mit den zahlenmäßig weit stärkeren islamischen Einwanderern.

7. Assimilation und individuelle Emanzipation

Einen kulturgeschichtlich gewichtigen Faktor stellen nun neben den religiös und ethnisch fest definierten Gruppen jene immer zahlreicher werdenden Juden dar, die aus den traditionellen Konventionen ausbrachen, ohne zum Christentum zu konvertieren. Die Auswirkungen der Säkularisierung und Individualisierung sind zwar auch an anderen Minoritäten zu beobachten, doch Personen jüdischer Herkunft waren in der noch traditionell gebundenen jüdischen wie christlichen Umwelt Reaktionen negativen bis feindseligen Charakters ausgesetzt. Es war zunächst der Vorwurf der Infragestellung, traditioneller Werte. In der konservativen „christlichen“ Umwelt empfand man eine Bedrohung der „abendländischen“ Kultur durch solche „Freigeister“, und in der Folge kam es immer häufiger auch zu einer Diffamierung als „zersetzende“ Kräfte, was in Verbindung mit rassistischer Ideologie die Vorstellung von einer bedrohlichen, bössartigen Macht aufkommen ließ, eine Vorstellung, die weithin unbemerkt oder unbeanstandet, die traditionellen religiös motivierten jüdenfeindlichen Klischees überhöhte.

Diese säkularisierten und voll assimilierten Personen jüdischer Herkunft waren einerseits ganz auf sich gestellt, andererseits aber auch frei von traditionellen Bindungen und Einschränkungen. Und gerade dies ergab ein außergewöhnlich kreatives und innovatives Potential, dessen Realisierung die moderne europäische Kultur eine Fülle von Anregungen und Leistungen verdankt. Spricht man heute vom jüdischen Beitrag zur europäischen Kultur, werden vor

allen die Namen solcher Persönlichkeiten genannt, wobei die Zuordnung zum Judentum oft fragwürdig erscheint, weil sie dem Selbstverständnis der Betroffenen nicht entspricht. Doch sowohl Judenfeinde wie jüdische Chauvinisten suchen möglichst alle diese in der Rubrik „Juden“ unterzubringen. Die Betroffenen selber haben für ihre Leistungen jedoch einen hohen Preis entrichtet. Wer als säkularisierter Jude aus den vorhandenen Gemeinden ausscherte, ohne zu konvertieren, musste das Leben für sich alleine meistern und hatte sowohl traditionsgebundene Juden wie Christen gegen sich. Diese Belastung vermochten viele nicht zu ertragen, sie wurden daher zu sozialen und psychischen Problemfällen, die vorhandene Vorurteile zu bestätigen schienen. Nur einer Minderheit gelang es, durch überragende Leistungen ein Maß von Anerkennung zu erreichen, das eine angemessene Lebensführung gewährleistete, wobei die Anfeindungen aus der Umwelt sich in Verbindung mit Neidsymptomen freilich noch heftiger ausfallen konnten als gegenüber traditionell gebundenen Juden. Wie auch bei anderen Minoritäten, die sich gegenüber einer in Traditionen verfestigten Mehrheit behaupten mussten, waren überdurchschnittliche Leistungen erforderlich, um einen Platz in der modernen Gesellschaft zu erringen, wobei weite Bereiche, etwa im öffentlichen Dienst, noch lange Zeit weitgehend unzugänglich blieben. Die daraus folgende Konzentration auf bestimmte, v. a. freie Berufsgruppen, hat die Aggressivität in der Umwelt weiter angeheizt. Das war zwar nicht überall in gleichem Maß der Fall, es gab Länder, wo die Assimilation und Emanzipation von Juden nicht auf solche irrationalen Widerstände stieß, die Zukunft wurde jedoch durch den anwachsenden, alsbald auch rassistisch untermauerten Antisemitismus bestimmt. Gerade jene Personen jüdischer Herkunft, die der europäischen Kultur voll zugewandt ihr die reichsten Beiträge lieferten, sahen sich letzten Endes als Fremdkörper und gefährliche Elemente diffamiert und ausgegrenzt. Die Folge war eine totale Umwertung: Der Beitrag, den Juden innerhalb der europäischen Kulturen geleistet hatten, wurde zu einem gefährlichen Fremdeinfluss pervertiert, das wirklich europäische Erbe abgewertet, trotz einer auf „arisch“ getrimmten Hellenenschwärmerei, weil das Römische in einen Gegensatz zu einem Phantasiegebilde des „Germanischen“ gestellt und der protestantische „deutsche“ Norden dem katholischen Süden entgegengesetzt wurde. So konnte das Schlagwort „Wider Rom und Juda“ kolportiert werden. Im Bemühen, die jüdische Komponente der europäischen Kultur auszugrenzen, zerstörte man also beide antiken Hauptpfeiler der eigenen Kultur.

8. Nationale Emanzipation, kollektive Assimilation und religiös-kulturelle Schwerpunktbildungen

Angesichts derartiger Erfahrungen im Rahmen des Diasporadaseins suchten gegen Ende des 19. Jh. manche Juden einen Ausweg im Sinne des modernen Nationsbegriffs, sei es in Form einer jüdischen Autonomie innerhalb der bestehenden politischen Ordnungen, oder in Form einer nationalstaatlichen Lösung mit dem Ziel einer Auflösung der Diaspora. Es war der zweite Weg, die Nationalstaatsgründung, und zwar „im Land der Väter“, die mit dem pionierzionistischen Aufbauwerk in Palästina alle anderen Versuche überwindete und zuletzt tatsächlich zur Gründung des „jüdischen Staates“ Israel geführt hat. Und das nicht zuletzt unter dem Eindruck der weitreichenden Vernichtung jüdischen Lebens und jüdischer Kultur in Europa durch die NS-Gewaltherrschaft, deren Ideologie in der Ausgrenzung und Ausmerzungen der jüdischen Komponente eines ihrer Hauptziele sah. Es waren nun gerade die jüdischen Exulanten, am stärksten vertreten in den USA und in Palästina / Israel, die ihre europäische Bildung und Kultur in bewusstem Gegensatz zur nationalsozialistischen Barbarei weiter pflegten und hüteten, und es bedurfte zweier Generationen, bis diese Nachwirkung verblasste, und eine neue Assimilation, diesmal an den American way of Life, Platz griff.

Die national-kulturelle Assimilationseuphorie des 19. Jh. erschien angesichts der Erfahrungen mit antisemitischen Nationalismen als ein historischer Holzweg und die zionistische Sicht hat dieses Urteil untermauert. Der Zionismus hat für das politische Geschick und für das Selbstwertgefühl der Juden in aller Welt Enormes geleistet, er hat auch etwas wie ein gemeinjüdisches Kulturbewusstsein geschaffen, was immer man darunter konkret verstand. Die gern kolportierte Alternative Zionismus oder Assimilation erwies sich freilich alsbald als eine Selbsttäuschung, denn der Staat Israel löste für seine Bürger zwar das Problem der Emanzipation, doch die moderne westliche Lebensweise hat zu teilweise krassen Konfrontationen mit jüdischen Traditionen geführt, was die strikt konservativen Gruppen ja auch heftig beklagen und bekämpfen. Diese weitreichende kollektive Säkularisierung und Assimilation hat eine bis heute andauernde Diskussion über Sinn und Charakter eines „jüdischen Staates“ provoziert.

Gleichwohl spricht man auch in nichtreligiösen Kreisen von einer spezifisch jüdischen Kultur und die zionistische Kulturpolitik war auch stets darauf ausgerichtet, eine solche zu profilieren, und zwar hauptsächlich auf der Basis der hebräischen Sprache – und damit auf Kosten der jiddischen und der judeo-españolischen Sprache und Kultur. In der Tat ist dieses Ziel in einem gewissen Ausmaß erreicht worden, so dass für das Gesamtjudentum wieder eine gemeinjüdische, mit dem Hebräischen verbundene Basiskultur existiert, die emotional von großem Gewicht ist, aber inhaltlich im Vergleich zur Vielfalt

und auch Gegensätzlichkeit des Diasporajudentums in seinem jeweiligen regionalen Ambiente nur einen Teil der jüdischen Wirklichkeit abdeckt. Ein beträchtlicher Teil der kulturellen Leistungen, die von jüdischen Persönlichkeiten erbracht werden, erfolgt nämlich nach wie vor im Rahmen der regionalen kulturellen Diaspora-Umwelt. Europäische Kultur ist dabei nicht mehr ein zentrales Anliegen, denn zu stark ist das Gewicht des amerikanischen Judentums, das schon längst auch dem kulturellen Leben im Staat Israel seinen Stempel aufgeprägt hat. Das gilt in zunehmenden Maß aber auch für Europa, und auf dieser Basis zeichnet sich eine neue, inhaltlich allerdings veränderte Annäherung an Europa ab: auf beiden Seiten haben die eigentlichen europäischen Bildungsinhalte nur mehr eine nachgeordnete Bedeutung und auch die Sprachkenntnisse, die speziell für die jüdische Generation der Shoah noch kennzeichnend waren, sind einer einseitigen Bevorzugung des US-Englischen gewichen.

Die sefardischen Juden haben unter osmanischer Herrschaft und auch noch während der Mandatszeit ihre aus Spanien/Portugal mitgebrachten Traditionen mit dem Judeo-Español noch bewahren können, stellten im östlichen Mittelmeerraum also lange Zeit Gemeinschaften mit starken europäischen Grundlagen dar. Im Staat Israel freilich schrumpften sie zahlenmäßig zusammen, konnten ihre Sprache neben dem Hebräischen nicht mehr behaupten und verloren sogar ihre Bezeichnung als „Sefardim“ an die Juden, die aus nordafrikanischen und orientalischen Ländern zugewandert waren und alsbald die „Aschkenasim“ (aus Europa) zahlenmäßig zu überflügeln begannen. Die meisten ihrer Nachkommen haben jedoch die arabische Sprache, ihre Vergangenheit und die Tradition ihrer Väter verdrängt, geben sich demonstrativ „westlich“, d.h. amerikanisiert, und militant antiarabisch. Soweit solche Juden traditionsverbunden blieben, stützten sie das orthodoxe Monopol als Staatsreligion Israels. Auch das empfanden säkularisierte, europäisch orientierte Juden als bedenklich. Die Sefardim hatten unter türkischer Herrschaft mit ihrem Oberrabbiner des Landes Israel das Religionsmonopol, in der Mandatszeit kam ein aschkenasischer Oberrabbiner hinzu, die zugewanderten arabischsprachigen Juden wurden den Sefardim zugeordnet und erreichten so eine gewichtige Repräsentanz. Seit den Achtzigerjahren des 19. Jh. hat eine die ganze Diaspora erfassende „Umkehr“-Bewegung v. a. junge, orientierungslose Juden wieder der Orthodoxie zugeführt und eine entsprechend starke Zuwanderung nach Israel ausgelöst. Die Folge war eine Zunahme der orthodoxen Bevölkerungsgruppen, insbesondere in Jerusalem, und ein entsprechend höheres Gewicht ihrer politischen Parteien. Kulturgeschichtlich bemerkenswert ist dabei, dass unter den orthodoxen Aschkenasim die aus Europa stammenden, modernen Orthodoxen und religiösen Zionisten ins Hintertreffen gerieten und die osteuropäisch geprägten Orthodoxen neben den orientalischen mit ihrer jeweiligen traditionellen Kleidung auch optisch dominieren. Für die Juden in Europa, speziell Mittel- und Osteuropa, hatte die orthodoxe Schwerpunktbil-

dung in Israel zur Folge, dass die Gemeinden ihre Rabbiner zu einem guten Teil von daher bezogen, was sich erst seit einigen Jahren zu ändern beginnt. Die osteuropäische Note wird in Europa und auch wieder in Osteuropa selbst erneut wirkungsvoll verstärkt. Und zwar durch den schon lange vor der Shoah in den USA etablierten ChaBad- oder Lubawitscher Chasidismus, der eine strenge Orthodoxie und eine osteuropäisch-jüdisch geprägte Lebensweise mit einem hohen technischen und ökonomischen Bildungsstand zu verbinden wusste. Inzwischen betreibt die Richtung weltweit, auch in Israel, eine Art Mission, vor allem aber entfaltet sie eine Erziehungstätigkeit, die inhaltlich und methodisch als ausgesprochen attraktiv bewertet wird. Diese Bewegung stellt derzeit für die liberalen Juden, die vor der Shoah stark vertreten waren und nun mit eigenen Reformgemeinden wieder Fuß zu fassen beginnen, aber auch für die seit der Nachkriegszeit bestehenden, zumindest formal orthodoxen Gemeinden eine Herausforderung dar, nicht zuletzt auch eine Konkurrenz im Bemühen um die zahlreichen neu zugewanderten „russischen“ Juden. Die Lubawitscher haben dabei den Vorteil, dass sie in Russland unter der Präsidentschaft Putins im Wettlauf mit der israelisch-askhenasischen Orthodoxie einen Vorrang errungen haben und sich politisch sehr geschickt ausgewogen zwischen USA, Israel und Russland bewegen. Welcher Art der jüdische Einfluss auf und in Europa in der nächsten Zukunft aussehen wird, ist daher überhaupt nicht abzusehen.

Die befürchtete „Arabisierung“ durch die Juden orientalischnordafrikanischer Herkunft hat also nicht stattgefunden, sie erschien jedoch den „askhenasischen“ Politikern als so bedrohlich, dass sie sich intensiv um die Zuwanderung „europäischer“ Juden bemühten. Eine außergewöhnliche Chance schien der Zusammenbruch der Sowjetunion zu eröffnen, wo zur allgemeinen Überraschung eine verblüffend hohe Zahl von Juden zutage kam, die angesichts der chaotischen Verhältnisse in den Nachfolgestaaten der Sowjetunion massenweise nach Israel oder nach dem „Westen“ auszuwandern suchten. Sie wurden von den Israelis europäischer Herkunft in der Hoffnung begrüßt, den „askhenasischen“ Charakter des Staates gegenüber den aus Nordafrika und aus orientalischen Ländern zugewanderten Juden zu stärken. Diese Rechnung ging so nicht auf. Die „russischen“ Zuwanderer bildeten von vornherein eine Bevölkerungsgruppe für sich, verzichteten keineswegs zugunsten des Hebräischen auf die russische Muttersprache, und erwiesen sich auch politisch als eigenständige, am rechten Rand des Parteienspektrums angesiedelte Kraft. Von Haus aus im Judentum kaum bewandert, stehen sie der etablierten Orthodoxie askhenasischer oder sefardischer Prägung eher fern und bringen auch modernen jüdischen Richtungen, Konservativen und Reformjuden, wenig Interesse entgegen, weil ihnen deren historische Grundlagen ebenfalls fremd sind. Die inzwischen eingetretene Entwicklung in Russland hat viele der Beweggründe beseitigt, die seinerzeit zur Auswanderung geführt haben. So ergibt sich nun

eine Neigung zur Wiederannäherung an die alte Heimat, mit engen Kontakten zu den dortigen jüdischen Gemeinschaften, die gegenüber den jüdischen Gemeinden Mittel- und Westeuropas und Amerikas ein sehr deutliches Eigenprofil entwickeln.

9. Möglichkeiten und versäumte Chancen

9.1 Monotheismus und Politik

Das Judentum wird in seinem Verhältnis zu Christentum und Islam gern als monotheistische Mutterreligion bezeichnet und im Allgemeinen verbindet man mit dem Begriff Monotheismus auch eine hohe Wertschätzung. Und zwar auch deshalb, weil von der biblischen Zeit her der Fremdkult bzw. Götzendienst mit dem Ruch der Unzucht bzw. Unmoral verbunden worden ist und Monotheismus und Moral geradezu als Einheit galten. Das ist aber ein vergleichsweise harmloser Aspekt gegenüber dem militanten Zug, der sich mit dem monotheistischen Anspruch oft verbunden hat. Die Vorstellungen vom Eifer Gottes, von Gott als „Kriegsmann“, und von den „Kriegen des Herrn“ konnten recht drastische Folgen haben, und das hat die Judenheit als Minorität gerade von den Tochterreligionen her auch selber erlebt. Toleranz gehört nicht zu den hervorstechenden Merkmalen der drei monotheistischen Religionen, obwohl Gott doch auch als gnädig, barmherzig und langmütig gepriesen wird. Im Verhalten zueinander wurde der Absolutheitsanspruch natürlich aufrechterhalten, wenn auch in den Folgen bemerkenswert abgestuft. Das Judentum missionierte nicht und begnügt sich mit der endzeitlichen Perspektive, dass die Nichtjuden letztendlich auch den Gott Israels anerkennen und die Torah als oberste Autorität akzeptieren. Aber ohne Juden werden zu müssen, denn sie brauchen nur die so genannten sieben noachidischen Gebote einzuhalten. Gegenüber Götzendienern und Götzendienst kann es freilich keine Duldsamkeit geben, auf keinen Fall nicht im Land Israel als heiligem Bereich.

Der Islam konzidiert den Juden und Christen als Bekenner einer Buchreligion bedingte Toleranz bis zur Endzeit und gewährt ihnen den Status von Vertragsschützlingen und insofern eine gewisse Rechtssicherheit, auch wenn die Praxis unter den einzelnen Herrschern wechselte.⁶⁴ Die christliche Seite war weniger großzügig, sie duldete außer den Juden überhaupt keine andere Religion und entwickelte intern eine Art von Gedankenkontrolle, wie sie weder im Judentum noch im Islam anzutreffen ist. Und alle drei Religionen bedrohen in ihren Rechtstraditionen Abtrünnige (als „Rückfällige“) mit der Todesstrafe.

⁶⁴ Lucien Gubbay, *Sunlight and Shadow. The Jewish Experience of Islam*, New York 2000.

Diese intoleranten Verhaltensweisen sind aber nicht automatische Folgen des Monotheismus an sich, sondern Konsequenzen des Machtstrebens organisierter Religion. Die Versuchung des Missbrauchs der Macht zum Vorteil der eigenen Religionsgemeinschaft war natürlich auch eine Frage der Gelegenheit. Die Judenheit war selten in einer solchen Machtposition und entwickelte als benachteiligte Minorität eine entsprechend elitäre Ethik, deren Forderungen in manchen Bereichen des europäischen Geisteslebens geradezu als monotheistisches Gewissen fungiert haben. Es waren übrigens gerade Zwangsbekehrte, zum Judentum zurückgekehrte Zwangsbekehrte der Neuzeit, die auf dem Gebiet des politischen Denkens aus wohlverstandenen Eigeninteresse für eine säkulare Gestaltung der Staats- und Rechtsordnung eintraten und so zur Ausbildung einer modernen Staatsauffassung beitrugen.

9.2 Begrenzung der Machtwillkür

Es gibt auch noch andere positive Aspekte zu verzeichnen, die allerdings nur sehr begrenzt zur Wirkung gelangen konnten. Etwa die Begrenzung der menschlichen Macht und Willkür im Königsrecht der biblisch-jüdischen Tradition. Dieses Königsrecht beschränkt die Willkür des Herrschers, es begrenzt die Zahl der Frauen des Königs und die Haltung von Rossen, was teils als Einschränkung von Prunk und Luxus, teils als Rüstungsbeschränkung verstanden wurde. Und weit gewichtiger und in der Alten Welt einzigartig: es unterstellt den König dem Gesetz (d.h. konkret: der Torah). Und von der Torah haben im Judentum manche behauptet, dass sie völlig ausreiche, um Israel gottgefällig zu regieren, dass man gar keiner Monarchie bedarf; wenn man sich aber einen König Israels einsetzen will, soll es einer nach Gottes Willen sein, der Torah untergeordnet, ein Vorbild an Torahfrömmigkeit. Doch das wurde in der Geschichte der Politik und des Staatsrechts weder in der islamischen noch in der christlichen Welt so wahrgenommen, dass es absolutistische Herrschaftsformen hätte verhindern können. König David diente im christlichen Byzanz von früh an neben den antiken Cäsaren als Modell für den christlichen Herrscher, im Westen seit Karl dem Großen, aber weniger im Sinne der jüdischen Tradition des torah-treuen Vorbilds, als der göttlich gewollten Machtentfaltung. Das Gottesgnadentum, das an sich die Bescheidenheit des Herrschers gegenüber dem König aller Könige begründen sollte, wuchs sich zur Untermauerung eines dynastischen Standesdünkel aus.

9.3 Recht und Gerechtigkeit

Ein Zentralbegriff der biblisch-jüdischen Religion ist „Gerechtigkeit“.⁶⁵ Nicht im Sinne absolut gesetzten Rechts (*fiat iustitia et pereat mundus*), sondern Gerechtigkeit im Sinne der „Billigkeit“, ein Konzept von großer Tragweite für die Geschichte des Rechts und der Politik, wenigstens theoretisch. In der jüdischen Tradition ist der Begriff durch die Torah-Anwendung nämlich inhaltlich ziemlich exakt bestimmt, im Übrigen handelt es sich um einen abstrakten Begriff, der als Leitziel wirksam sein kann, aber eben von Fall zu Fall näher bestimmt werden muss. Er wurde und wird daher auch von unterschiedlichsten Tendenzen für die eigenen Zielsetzungen in Anspruch genommen, von konservativen bis zu sozialrevolutionären.

Die europäische Rechtsgeschichte weist recht unterschiedliche Ausgangspunkte und einen alles andere als einheitlichen Verlauf aus.⁶⁶ Eine maßgebliche Komponente stellt dabei das römische Recht dar, zunächst als Basis, dann teilweise ergänzt um das biblische Recht, dann infolge der Völkerwanderung weithin verloren gegangen, und schließlich am Ausgang des Mittelalters als Erbe des untergegangenen Byzanz wieder entdeckt. Das biblische Recht wurde christlich verblüffend selektiv verwertet, als Heilsweg galt es theologisch als prinzipiell überholt, als gottgesetztes Recht wurde es fallweise in Anspruch genommen, und das betraf sogar rituelle Bestimmungen, die ansonsten als abgetan galten. Bemerkenswert ist auch, was nicht wahrgenommen wurde. Ein bestürzendes Beispiel für vertane Chancen enthält die Geschichte unserer europäischen Rechtspraxis. Das biblisch-jüdische Strafrecht setzt für eine Verurteilung die Aussagen mindestens zweier unabhängiger Zeugen voraus. Kein – wie immer zustande gekommenes – Geständnis, keine Folter, kein Gottesurteil kann und darf diese Form der Beweisführung ersetzen. Manche Privilegien, die im Mittelalter Juden gewährt wurden, enthalten ausdrücklich die Befreiung von derartigen fragwürdigen Beweisverfahren, also selbst im Fall von Prozessen vor einem nichtjüdischen Gericht. Das heißt nichts anderes, als dass man sich christlicherseits des Sachverhalts dieser biblischen Regelung zwar bewusst war, sie für Juden auch als bindend ansah, aber im eigenen Bereich mit der Anwendung der Folter und fragwürdiger Beweismittel wie Gottesurteile dennoch auf einen solchen Abweg geriet. Das ist insofern besonders befremdlich, als mit dem Humanismus das Römische Recht ja wieder ins Rampenlicht gerückt war und seither auch das biblische und jüdische Recht in bedeutenden

⁶⁵ Jože Krašovec, *La justice (Sdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*, Freiburg/Schw. 1988; Henning Graf Reventlow, *Justice and Righteousness. Biblical Themes and their Influence*, Sheffield 1992.

⁶⁶ Paolo Grossi, *Das Recht in der europäischen Geschichte*, München 1908.

Publikationen dargestellt und behandelt worden ist.⁶⁷ Doch in derselben Zeit hat der Hexenwahn in Europa eine Unzahl von Opfern gefordert und die Anwendung der Folter war dabei eine Selbstverständlichkeit.

Ebenfalls befremdlich ist, dass die christliche Bevölkerung teilweise bis ins 19. Jh. hinein mehrheitlich als Hörige bzw. Leibeigene in sklavenhafter Abhängigkeit leben musste. Das biblisch-jüdische Recht sah für „Brüder“, also Angehörige der eigenen Gruppe, für so genannte „hebräische Sklaven“, eine zeitliche Begrenzung der Versklavung vor, doch das hat auf christlicher Seite keine Nachahmung gefunden. Juden galten als Eigentum der christlichen Herrscher und verfügten insofern in der Regel über mehr Bewegungs- und Handlungsfreiheit.

9.4 Die Vorbildfunktion des „jüdischen Staates“ – Gewicht und Einfluss „jüdischer Politik“

Im Judentum ergab sich nach der Antike erst in neuester Zeit wieder eine Möglichkeit zu politischer Selbstbestimmung. Der religiöse Zionismus verfolgt in diesem Rahmen das Ziel, den bestehenden Staat Israel zu einem Staat der Torah umzugestalten. In einem solchen hätten die Torahautoritäten das Sagen, falls sie sich einigen könnten, was allerdings ins Utopische führt. In jedem Fall ist man auf dieser traditionellen Linie der Überzeugung, mit der Verwirklichung der Torah-Theokratie auch der Völkerwelt einen Dienst erweisen zu können. Wie das verfassungsrechtlich konkret aussehen soll, ist jedoch eine offene Frage. Die Tradition behauptet zwar, dass die Torah auch die Verfassung Israels darstelle, doch enthält diese keine eindeutigen Richtlinien dafür. Nicht von ungefähr haben christliche Autoren gegen 1800 mit ihrer Idee eines Judenstaates unter den jüdischen Zeitgenossen kaum Anklang gefunden. Moses Mendelssohn hat gemeint, die Juden hätten einfach zu wenig politische Erfahrung. Und noch Nachum Goldmann, viele Jahre Präsident der ZWO, meinte, es fehle den Juden gar die politische Begabung, womit er aber wohl nur Ben Gurion ärgern wollte.

David Ben Gurion war die maßgebliche Führungsgestalt des so genannten Pionierzionismus und der Gründer des modernen Staates Israel. Dieser säku-

⁶⁷ Josua Arnd, *Manuale legum Mosaicarum in quo catalogus legum expartitione Judaeorum et Christianorum*, Gustrow 1663; Joh. Jodoc. Beck, *Tractatus de juribus judaeorum*. Vom Recht der Juden, worinnen von denen Gesetzen, denen sie unterworfen, deren Heyrathen, Contracten, Wucher, Testamenten, Successionen oder Erbfolgen, Verbrechen und deren Bestrafungen, Privilegien und Rechtswolthaten, Oneribus und Beschwerden, insonderheit der Cronensteuer und guldener Pfennig wie auch Gerichten und gerichtlichen Handlungen und andern mehr, grundlich und deutlich gehandelt wird. Aus denen gottlichen und allgemeinen Reichs- und anderen Special-Rechten und Gewohnheit zusammengetragen und mit Praejudicis, Decisionibus und Responsis überall bestarget, Nürnberg 1731; Claude Fleury, *Moeurs des Israelites et des Chretiens*, Paris 1712; 1766.

lare Pionierzionismus stellte der traditionellen Torahstaat-Utopie eine eigene politisch-soziale Utopie entgegen, und das mit der Absicht, damit eine vorbildhafte Lösung der politisch-gesellschaftlichen Probleme der Zeit zustande zu bringen. Wer die ersten Dezennien des Staates Israel erlebt hat, weiß, mit welchem Elan man damals daran gegangen war, diesem Anspruch auch in der Praxis gerecht zu werden. Aber eben im Gegensatz zur Tradition, die stets gemahnt hat: „Seid nicht wie die Völker“ bzw. „handelt nicht wie die Gojim“. Bei den Pionierzionisten galt: „Wir machen das, was die Gojim tun, aber viel besser und vorbildlich“, und sie versuchten, Grillparzers Satz „von der Humanität über die Nationalität zur Bestialität“ auf den Kopf zu stellen: von der erlebten Bestialität über eine recht verstandene Nationalität zur Humanität. Die Geschichte ließ das nicht zu und es blieb auch in Israel bei der Grillparzer-schen Sequenz. Unter den Zwängen der Realpolitik während jahrzehntelanger militärischer Bedrohung entgegnete man Kritikern, die auf die jüdischen ethischen Normen verwiesen, auch auf pionierzionistischer Seite schließlich nur mehr mit der Frage, wieso man nicht wie die anderen handeln dürfe, wozu aber noch das Argument kam, man müsse um jeden Preis eine zweite Shoah verhindern. Der optimistische Impetus der Aufbaujahre verflüchtigte sich und dementsprechend legte sich auch die Welle der Bewunderung und Begeisterung, die der junge Staat Israel in Europa v. a. unter Jüngeren ausgelöst hatte. Kaum jemand erwartet heute noch vom „jüdischen Staat“ wie er sich v. a. seit 1977 entwickelt hat, eine Vorbildfunktion, im Gegenteil, die Umfrageergebnisse zeigen, dass man die Regierungspolitik Israels vorwiegend eher als abschreckend und als friedensbedrohend empfindet. Zum Ärger jener europäischen Regierungen, die demonstrativ eine „bedingungslose“ Unterstützung der Regierungspolitik Israels versprechen und betreiben, ohne zu bedenken, dass sie eine jüdische Richtung unterstützen, deren Äquivalent sie im eigenen Land ablehnen, und dass sie jüdischen Gruppen und Kräften in den Rücken fallen, die für Menschenrechte und friedliche Koexistenz eintreten. Dass ausgerechnet diese opportunistische Haltung die Lehre aus dem „holocaust“ sein soll, wird als befremdlich empfunden und verstärkt die Skepsis gegenüber dem „jüdischen Staat“. Und da dieser Staat sehr nachdrücklich Zionismus und Judentum in eins setzt, folglich Kritik an Israel und am Zionismus als Antisemitismus etikettiert, gerät das Judentum wieder einmal ins Zielfeld einer verallgemeinernden Beurteilung. Der Einfluss der derzeitigen jüdischen Politik auf Europa und in Europa ist also zweischneidig und nicht unbedenklich. Jüngeren ist freilich kaum bewusst, dass der Staat Israel und der Zionismus seit dem 17. Mai 1977 einen Wandel durchgemacht haben, und daher fehlen die Vergleichsmaßstäbe für eine kritische und ausgewogene Einschätzung der im Gesamtjudentum tatsächlich vorhandenen und wirksamen Kräfte und Tendenzen. Die „bedingungslose“ Unterstützung, wie sie derzeit von manchen Regierungen proklamiert und praktiziert wird, mit vorauseilendem Verzicht auf Ver-

stand und Moral, verwickelt Europa in die dualistische Frontstellung, die als „Krieg der Kulturen“ bzw. „Krieg gegen den Terrorismus“, letztlich gegen „das Böse“ schlechthin durch Fundamentalisten und Fanatiker propagiert wird. Es hat wenig Sinn, jemanden als Antisemiten zu verunglimpfen, der darin nicht die Lösung der Weltprobleme und schon gar nicht das Heil der Menschheit erblicken kann. Eine stärkere Profilierung der europäischen Komponenten innerhalb der jüdischen Gruppen könnte dieser fatalen, und eigentlich auch fatalistischen Tendenz entgegenwirken.

10. Möglichkeiten und Risiken der Symbiose und Assimilation

Das Judentum hat sich von den Anfängen an die meiste Zeit als verstreute Minorität innerhalb der so genannten „Weltvölker“ behaupten müssen. Das wäre mittels einer völligen Abschottung nach außen wohl nur in dem Maß gelungen, wie im Fall der Samaritaner. Das andere Extrem wäre die schrankenlose Assimilation und damit der Verlust der Eigenexistenz als Gruppe gewesen. In keinem Falle wäre das Judentum als solches in der Lage gewesen, einen wesentlichen Beitrag zur Umweltkultur zu leisten. Dazu bedurfte es stets einer Gratwanderung zwischen der Notwendigkeit, sich anzugleichen, ohne sich zu verlieren, und der Notwendigkeit, sich abzugrenzen, ohne ins Abseits zu geraten. Und das von Region zu Region und von Zeit zu Zeit unter wechselnden, oft unberechenbaren Bedingungen. Folgerichtig ging das nie ohne Debatten und Streitigkeiten über das richtige Maß vonstatten. Die Bewertung von Assimilationsvorgängen und damit auch Beiträgen zur Umweltkultur war denn auch unter den Juden selbst entsprechend unterschiedlich bis gegensätzlich.

Für das traditionsgebundene Judentum gilt die Überzeugung, dass in der Torah, der Offenbarung vom Sinai, alles enthalten ist, was die Gotteserkenntnis und für eine gottgefällige Lebensgestaltung erforderlich ist. Nur schlossen daraus die einen, dass man darüber hinaus nichts mehr zur Kenntnis zu nehmen brauche, und die anderen, dass man eigentlich alles Positive auch als Torahinhalt begreifen könne, dass Plato und Aristoteles und dergleichen in Wirklichkeit Schüler des Mose waren und man darum beim Erlernen fremder Wissenschaften nur das Eigene wiedergewinnt. Zahlreiche Werke wurden im Lauf des Mittelalters und der Neuzeit nicht zuletzt zu dem Zweck verfasst, den aktuellen Wissensstand in der Umweltkultur als Inhalt der jüdischen Tradition nachzuweisen.

Die Auseinandersetzungen darüber verliefen manchmal recht heftig, aber bis zur Aufklärung immer noch innerhalb recht kompakter Formen des Judentums. Der Beitrag dieser Spielarten des Judentums zur Umweltkultur war, wie oben skizziert, beträchtlich. Er stieg jedoch sprunghaft an, sobald immer mehr ge-

bildete Juden dem Ghetto den Rücken kehrten, die Beschränkungen der traditionellen Lebensweise hinter sich ließen und unbelastet von den Konventionen und Schulmeinungen der Umwelt sich den Herausforderungen der modernen Welt stellten, diese Herausforderungen auch entsprechend freier bewältigen konnten. Das liest oder hört sich leicht, war und ist aber immer ein Ringen mit zwei gegnerischen Seiten. Und dieser innovative Impetus hält solange an, als es ein ausreichendes Reservoir an traditionsgebundenen jüdischen Gemeinschaften gibt, aus denen man ausbrechen kann, und eine nicht zu freundliche und attraktive Umwelt vorhanden ist, die dem einzelnen Assimilanten eben mehr abverlangt als im Regelfall und ihn somit zu überdurchschnittlichen Leistungen herausfordert.

Was unter diesen Bedingungen geleistet wurde, wird zwar einen halbwegs traditionsbewussten Rabbiner nicht begeistern können, füllt aber für fast alle Bereiche der Kultur und der Wissenschaften ganze Kapitel ihrer Geschichte. Es handelt sich um das eigentümliche Phänomen, dass eine Gruppe ihren umfangreichsten und vielfältigsten Beitrag zur Umweltkultur ausgerechnet durch jene ihrer Mitglieder zustande bringt, die aus ihr ausbrechen oder aus ihr verstoßen werden.

Einer, der selber einen bedeutenden Beitrag zur europäischen Kultur geleistet hat, aber wegen seiner Scharfsinnigkeit und spitzen Feder bei manchen Zeitgenossen äußerst unbeliebt war und dies auch bis heute in bestimmten „Gesinnungsgemeinschaften“ geblieben ist, hat die Zweischneidigkeit der – unvermeidlichen – Assimilation als eigenes Geschick erfahren, und ihre unerwünschten Nebenwirkungen. Die meisten seiner jüdischen Zeitgenossen waren noch keineswegs bereit, den Schritt in die Moderne zu wagen, und so meinte er, wenigstens für sich vorweg mit dem Taufschein das Entreebillet zur abendländischen Kultur mit erwerben zu können. Diese Erwartung hat sich nur in Bezug auf die Kultur erfüllt, doch viele Kulturträger seiner Zeit wollten ihn nur ungern als einen der Ihren anerkennen. Heinrich Heine charakterisierte in einem seiner Gedichte das Problematische der Assimilation für den Einzelnen wie für die Gesamtheit Israels in der Konfrontation „Jakobs“/Israels mit „Edom“ (der christlichen Welt). Nur wird darin „Edom“ nicht einfach im Sinne der Tradition durch den wilden, durch das Schwert lebenden Jäger und Zwilingsbruder Esau repräsentiert, der dem friedliebenden Hirten Jakob/Israel wegen des verkauften Erstgeburtsrechtes grollt, Esau/Edom wird in Heines Gedicht vielmehr ironisch-sarkastisch zu einem Kätzchen verniedlicht, und zu diesem spricht „Israel“ wie folgt:

Heinrich Heine, An Edom⁶⁸

Ein Jahrtausend schon und länger
Dulden wir uns brüderlich,
Du, du duldest, daß ich atme,
Daß du rasest, dulde ich.

Manchmal nur, in dunklen Zeiten,
Ward dir wunderlich zu Mut,
Und die liebesfrommen Tätzchen
Färbtest du mit meinem Blut.

Jetzt wird unsre Freundschaft fester,
Und noch nimmt sie täglich zu;
Denn ich selbst begann zu rasen,
Und ich werde fast wie du!

Zusammenfassung: Das Judentum war bereits in die hellenistische Kultur des östlichen Mittelmeerraums eingebunden, als das Römische Reich diese Gebiete einverleibte. Jüdische Gemeinden entstanden danach in fast allen Städten des Weltreichs, überdauerten z.T. die Völkerwanderungswirren und verbreiteten sich im Mittelalter mit der Urbanisierung innerhalb der Nachfolgestaaten Roms. Im Raum des Islam hatten Juden vollen Zugang zur Umweltkultur, die dank der teilweise neu entdeckten antiken Philosophie und Wissenschaft eine außergewöhnlich innovative Kraft entfaltete. Die im islamischen wie christlichen Bereich ansässigen Juden waren dank ihrer Kontakte untereinander in der Lage, als Kulturmittler und Übersetzer tätig zu sein. Bei alledem bewahrte das Judentum seine Sondertraditionen in Abgrenzung von der christlichen Umwelt. Mit der Emanzipation und Assimilation der Juden in Mittel- und Westeuropa fiel diese Abgrenzung weithin aus, aber die antisemitischen Tendenzen und vollends die NS-Propaganda erzwangen eine neue, drastische Form der Ausgrenzung, ausgerechnet zu der Zeit, da assimilierte Juden am intensivsten zur europäischen Kultur beitrugen.

Summary: Judaism was already integrated into the Hellenistic culture of the eastern Mediterranean when the Roman Empire annexed these regions. Thereafter Jewish communities evolved in almost all the cities of the empire, partially survived the turmoil of the Migration Period, and expanded in the Middle Ages with the urbanization within the successor states. In Islamic regions Jews had complete access to the surrounding culture which, thanks to the in part newly discovered antique philosophy and science, developed exceptional powers of innovation. The Jews residing in both Islamic and Christian areas were in a position to be active as cultural mediators and translators owing to their contact with each other. In spite of all that, Judaism preserved its special traditions, differentiating itself from the Christian surroundings. With the emancipation and assimilation of the Jews in Central and Western Europe, this differentiation was lost to a great extent, but anti-Semitic tendencies and especially the NS propaganda forced a new, drastic form of exclusion just at the time when assimilated Jews were contributing most intensively to European culture.

⁶⁸ Zitiert aus: *Heinrich Heine*, Buch der Lieder, Stuttgart 5. J., 243.

Das Große Land der fränkischen Romanen oder Wie Europa zu einer arabischen Bedeutung gelangte

von Reinhard Schulze

In der arabischen Geographie des Mittelalters gehörte der Begriff „Europa“ (arabisch *urufi* oder *awrufi*¹ geschrieben) zu den aus dem griechischen Kanon übernommenen Namen für einen der drei Weltteile. Man unterschied entsprechend zwischen Asien (oft Großasien, *Asiya al-kubra* genannt), Libyen (*Lubiya*) und eben Europa. Nach konventioneller Auffassung machten Asien acht Zwölftel, Europa drei Zwölftel und Libyen ein Zwölftel der bewohnten Welt aus.² Doch wie auch in der klassischen griechischen Literatur stellten die Namen der Erdteile keinen Begriff dar, mit dem sich Menschen identifizieren lassen konnten. Es handelte sich um reine theoretische Flächenbegriffe, die keinerlei spezielle Konnotation aufwiesen. So gab es bei den arabischen Geographen des frühen Mittelalters weder Europäer noch konnte etwas europäisch sein. Die Namen waren etwas für Spezialisten der Geographie und keine Alltagskategorien. Hier folgten die arabischen Geographen ziemlich genau den Sichtweisen der klassischen griechischen und lateinischen Texte. Bekanntlich hatten sich weder Griechen noch Römer dem Begriff Europa zugeordnet gesehen. Dieser technische Begriff der Geographen war ja im 5. Jh. v. Chr. – unter anderem durch Hekataios von Milet – soweit generalisiert worden, dass er nicht mehr eine spezifische Landschaft im Norden Griechenlands bezeichnete (ἡπειρος) und so aus dem konkreten lebensweltlichen Bezug herausgenommen wurde. Bei den griechischen Autoren war Europa zunächst flächenmäßig größer gefasst als bei den arabischen Geographen. Isokrates nahm eine Gleichverteilung der Landmassen von Europa und Asien an, Herodot hingegen integrierte den Raum, den wir heute Sibirien nennen, in das Konzept Europa, sodass Europa der größte Kontinent wurde. Durch die Definition von Wassergrenzen (Flüsse, Meere) aber wurde Europa wieder kleiner, ohne aber seine räumliche Vorzugsstellung einzubüßen. Für Strabo war Europa der Erdteil, von dem bei der Beschreibung der Welt auszugehen sei. So schreibt er:

¹ Oder *urufa/awrufa* zu transliterieren. Zu den kulturellen Deutungen der europäischen Länder durch muslimische Geographen und Historiker gibt es eine Vielzahl einschlägiger Titel. Am bekanntesten ist *Bernard Lewis*, *Die Welt der Ungläubigen. Wie der Islam Europa entdeckte*, Frankfurt am Main 1983 (1. Aufl. London 1982) mit einer ausführlichen Bibliographie.

² Z.B. Anonymus, *Hudud al-'alam*. „The Regions of the World“. *A Persian Geography* 372 A.H. – 982 A.D., translated and explained by *Vladimir Minorsky*, London 1937, 83.

Beginnen müssen wir mit Europa, weil es vielgestaltig und am besten geschaffen ist für Vortrefflichkeit von Menschen und Staatsordnungen, und den anderen Kontinenten am meisten von seinen Vorzügen abgegeben hat, da es ganz und gar bewohnbar ist, abgesehen von einem kleinen wegen seiner Kälte unbewohnten Teil.³

Ptolemaios hingegen geht rein geographisch vor, indem er Europa deshalb eine Präferenz zuweist, weil er die Welt von Nord nach Süd und von West nach Ost vorgehend beschreiben wollte, also aus der Sicht des Lesers von oben links nach unten rechts.⁴

Die Kategorisierung der Landmassen als Kontinente hatte aber nur einen akademischen Wert. Eine Ausnahme war die bei den Griechen oft geführte Diskussion um die praktische Frage, ob Libyen und Asien getrennte Kontinente bildeten, wo sie doch nicht durch ein Wasser abgetrennt werden könnten.

Könnte doch auch bei Kontinenten zwischen großen Machthabern, von denen der eine über Asien, der andere über Libyen herrschte, Streit darüber entstehen, wem von beiden Ägypten, das heißt das so genannte Untere Land Ägyptens, gehört.⁵

Solche Zugehörigkeitsdiskussionen waren bei den arabischen Geographen selten. Für sie bildeten die Kontinente keine reale Superstrukturen. Zwar wurde auch bei ihnen die mathematische Geographie im Anschluss an Ptolemaios gepflegt. So berichtet der Bibliothekar Ibn an-Nadim (gest. 998) in seinem *fihrist*, dass die Geographie des Ptolemaios von Ya'qub b. Ishaq al-Kindi (gest. 873) allerdings „schlecht“ und von Thabit b. Qurra al-Harrani (gest. 901) „in hervorragender Weise“ ins Arabische übersetzt wurden.⁶ Zudem waren Übersetzungen des Geographen Ibn Khurradadhib (gest. um 912) und des Mathematikers al-Khawrizmi (gest. 847) bekannt. Doch hatte das Werk des Ptolemaios nach dem 12. Jahrhundert keinen wirklichen praktischen Wert mehr, sodass es bald in Vergessenheit geriet. Es wurde erst 1465 im Rahmen des „osmanischen Humanismus“ auf Geheiß von Sultan Mehmed II. erneut ins Arabische übertragen, ohne dass sich Kenntnisse von den früheren Übersetzungen zeigten.⁷ In dieser Übersetzung wird Europa schlicht *urub* genannt, was auf einen französischen Einfluss verweisen könnte. Kurz, bis in das 11. Jahrhundert hinein wurde Europa im islamischen Kontext als geographische Einheit genutzt, ohne dem Begriff aber eine spezielle Bedeutung zuzuweisen. In den arabischen Texttraditionen wird immer wieder betont, dass es sich hierbei um

³ *Strabo*, *Geographika*, hg. von Stefan Radt, Göttingen 2002, 310, Z. 30 ff., dt. S. 311.

⁴ *Claudii Ptolemaei Geographia*, edidit Carl F. A. Nobbe, 3 Bde., Leipzig 1843–1845, Nachdr. mit Einl. v. Aubrey Diller, Hildesheim 1966, ²1990, I, 3.

⁵ *Strabo*, *Geographika* (Anm. 3), 166, Z. 13 ff., dt. S. 167.

⁶ *Ibn an-Nadim*, *Kitāb al-Fihrist*, mit Anmerkungen hg. von Gustav Flügel, nach dessen Tode besorgt von Johannes Roediger und August Mueller, Leipzig 1871–1872, 268.

⁷ *Klaudios Ptolemaios*, *Geography*. Arabic Translation (1465 A.D.). Repr. of the Faksimile Ed. of the MS Ayasofya 2610, ed. by Fuat Sezgin, Frankfurt am Main 1987.

einen griechischen Sprachgebrauch handelte.⁸ Der syrische Geograph Yaqut al-Hamawi ar-Rumi (gest. 1229) nahm den Begriff immerhin in seinem geographischen Wörterbuch auf, wo es heißt:

[Der Naturkundler] Abu r-Rayhan al-Biruni [gest. 1048] schrieb: Die Griechen teilten die bewohnte Welt in drei Teile (...). Der Name dessen, was nördlich [von Libyen liegt] ist Europa [awrafi], und es wird im Westen und Norden vom Ozean-Meer begrenzt, im Süden vom syrischen und griechischen Meer [d.h. vom Mittelmeer] und [im Osten] vom Fluss, der aus dem See Mawatis [Maiotischer See = Azowsche Meer] stammt und in den Nitas-See [= Pontus-See = Schwarzer Meer] mündet, wobei dessen Golf in die Meerenge bei Konstantinopel übergeht und schon dem syrischen Meer zugehörig ist; dieser Teil ist also wie eine Insel gestaltet. Abu l-Fadl al-Harawi [gest. 1046] erwähnte, dass der Name von dem Begriff *ayr* wegen der Überfülle an seinen Bewohnern hergeleitet sei.⁹

Ganz einig war man sich über die Einteilung der Kontinente allerdings nicht. Der Damaszener Shams ad-Din Abu 'Abdallah Muhammad ad-Dimashqi (gest. nach 1320) sprach im Anschluss an eine griechische Tradition von vier Teilen: Europa (*urufa*), Afrika (*ifriqiya*), Asqamuniya (Nordasien ≈ Land der Skythen?) und Banushiya (Süd- und Ostasien einschließlich Südarabien). Zu Europa zählte er Andalusien, das Land der Slawen, das Frankenland (*ifranja*), Tanger und Griechenland (*rum*).¹⁰ Hier folgte er Zakariya b. Muhammad al-Qazwini (gest. 1283), der in seiner Geographie eine entsprechende Passage des Geographen Ibn Khurdadhibh (gest. 912) zitierte, der festgehalten hatte: „[Zu den vier Teilen der bewohnten Welt] gehört Europa (*urufi*), in dem sich Andalusien, [das Land] der Slawen und der Byzantiner, das Frankenland und Tanger bis zur Grenze Ägyptens befinden, dann Libyen [...] Äthiopien [...] und Skythien [...]“.¹¹ Diese Vierteilung wurde gewiss auch durch astrologische Sichtweisen verstärkt. Ihr folgend wurde die Welt in vier nach Himmelsrichtungen gestimmte Quadranten unterteilt. Der erste Quadrant hatte die Ausrichtung Nordwest und wurde mit den Tierkreiszeichen Steinbock, Löwe und Wassermann beziehungsweise den Planeten Mars und Jupiter in Verbindung gebracht. Er deckte also ziemlich genau die mentale Vorstellung von Europa ab. Ihm gegenüber lag der dritte Quadrant mit der Ausrichtung Südost (Stier; Venus und Saturn), dem das Land von Arabien bis China zugeordnet wurde. Der

⁸ Eine ausführliche Topographie von Europa findet sich bei *Paulus Orosius* (5. Jh.), *Historiarum adversus paganos libri VII*, hg. v. *Carl Zangmeister* (= CSEL 5), Wien 1882, Hildesheim 1967, 1–600, hier nach ed. *Siegbert Havercamp*, Turin 1857, 6ff. Der Text wurde in arabischer Übersetzung im 10. Jahrhundert unter dem Titel *tarikh al-'alam* in Bagdad bekannt, siehe *tarikh al-'alam: at-tarjama al-'arabiya al-qadima*, ed. 'Abdarrahman Badawi, Beirut 1982.

⁹ *Shibab ad-Din Yaqut al-Hamawi ar-Rumi*, *mu'jam al-buldan*, I–V, ed. Beirut 1977, I, 278.

¹⁰ *Shams ad-Din Abu 'Abdallah Muhammad ad-Dimashqi*, *Cosmographie de Chems-ed-din Abou Abdallah Mohammed ed-Dimichqui*, ed. *M. A. F. Mehren*, St. Petersburg 1866, 24.

¹¹ *Zakariya b. Muhammad al-Qazwini*, *athar al-bilad wa-akhbar al-'ibad*, ed. Beirut o. J. (um 1975) = *Abu l-Qasim 'Ubaydallah Ibn Khurdadhibh*, *kitab al-masalik wa-l-mamalik*, ed. *Michel J. de Goeje*, Leiden 1889, 155.

jemenitische Geograph Abu Muhammad al-Hasan b. Ahmad al-Hamdani (gest. 945) kombinierte noch die Einteilung in Kontinente und in astrologische Quadranten. Er begann sein Panorama des nordwestlichen Quadranten wie folgt:

Das erste Viertel der gesamten bewohnten Welt, das heißt der Nordwesten, erstreckt sich in die Region der Länder, die Kelto-Galaten (*qalatughlatiya*) genannt werden. Es ist [das Gebiet], das unter dem Namen Europa (*awrufa*) allgemein bekannt ist. Nationen dieses Viertels sind die Slawen, die Franken, die Spanier die Westtürken in Byzanz (*rum*) und in [der Region] von Qali Qala (Erzerum).¹²

Der Quadrant, der Europa gegenüber liegt, schließt nach Hamdani die Region der Länder „Ost-Äthiopiens, also den Südtteil von Großasien“ ein. Der Quadrant des Nordostens umfasse die Region der Länder Skythiens, „also den Nordteil Großasiens“; dem Südwesten zugehörig seien die Länder der Region West-Äthiopiens, „allgemein bekannt unter dem Namen Libyen“:

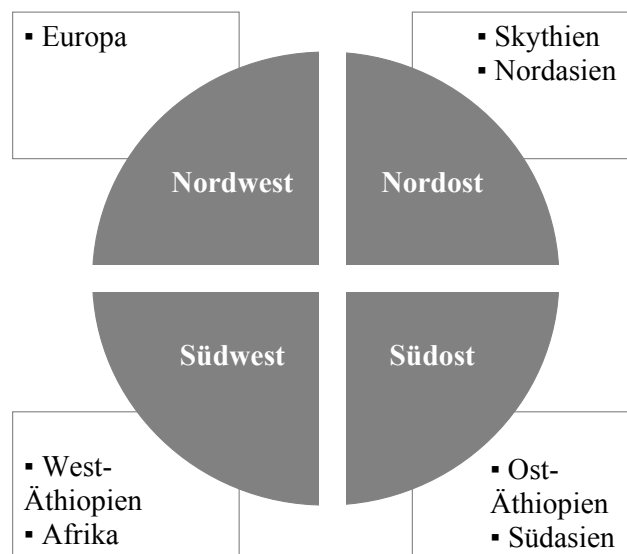


Abbildung 1: Quadranten-Einteilung

¹² Abu Muhammad al-Hasan b. Ahmad al-Hamdani, *sifat jazirat al-‘arab*, ed. David Heinrich Müller, Leiden 1884, I, 32, Z. 2–6.

II

In keiner dieser Klassifikationen wird dem Konzept „Europa“ wie den anderen Namen der Kontinente eine besondere Bedeutung zugewiesen.¹³ Es handelt sich also nur um einen schematischen Begriff, bei dem eine zum Beispiel von Strabo angeführte Vorzugsstellung Europas nicht tradiert wurde. Wenn bei den arabischen Literaten des frühen Mittelalters von „Europa“ die Rede ist, dann meist nur als summarischer Einteilungsbegriff, der aber keine Deutung darstellte. Schon gar nicht identifizierten sich die Autoren selbst mit dem Namen eines Kontinents. Man war weder Afrikaner, noch Asiate oder gar Europäer.

Die Qualifizierung der Weltgegenden erfolgte bekanntlich vornehmlich durch die Einteilung in sieben meist horizontal angeordnete Klimata, die vor allem von muslimischen Astronomen gepflegt wurde. Auch wenn allgemein anerkannt war, dass diese Klimata in keinem Fall mit einer konkreten Realität übereinstimmten und ihre Grenzen keine scharfe Trennung darstellten, sondern nur der theoretischen und spekulativen Konstruktion der Astronomen dienten,¹⁴ so galten sie doch auch den Geographen und Historikern als mögliche Anhaltspunkte der Zuordnung von Ländern. Wichtig waren hier vor allem die meteorologischen Merkmale der Klimata (heiß, kalt, feucht, trocken). Die Klimata wurden nun aber fast nie mit der Unterteilung nach Kontinenten in Verbindung gebracht. Europa spielte hier keine Rolle. Man schrieb also nicht: Europa liegt im vierten, fünften und sechsten Klima. Zugeordnet wurden meist nur einzelne Länder, wodurch sich keine Kollektivbeschreibung eines Raums ergab. Qualifizierungen allerdings, die auf die Vorzüglichkeit eines bestimmten Klimas (v.a. des 3. und des 4. Klimas) verweisen, führten bisweilen zu einer gewissen Einheitsbeschreibung: wenn zum Beispiel Cordoba und Bagdad beide dem dritten Klima zugeordnet wurden, dann bedeutete dies, dass beide Städte im Imaginaire eng verbunden waren, also zusammen gehörten. Dies war aber nur für die Literaten von Belang, die im 10. Jahrhundert bemüht waren, die irakische Mode in Cordoba einzuführen. Die Geographen wussten von der idealtypischen Zuordnung. So betonte der Geograph al-Idrisi (gest. 1166): „In jedem Klima gibt es eine Vielzahl von Städten, Burgen, Dörfern und Nationen, die sich einander nicht ähneln, sowie grundsätzlich unterschiedliche Berge und Gebirge, Quellen und Flussläufe, Seen, Mineralien, Pflanzen und Tiere.“¹⁵

¹³ Hanna E. Kassis, Images of Europe and Europeans in some medieval Arabic sources, in: A. E. Christa Canitz / Gernot R. Wieland, From Arabye to Engeland: Medieval Studies in Honour of Mahmoud Manzalaoui on his 75th Birthday, Ottawa 1999, 9–23.

¹⁴ Zakariya b. Muhammad b. Mahmud al-Qazwini, ‘aja’ib al-makhlūqat wa-ghara’ib al-mawjudat, ed. Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen 1849, I, 48.

¹⁵ Abu ‘Abdallah Muhammad b. Muhammad al-Idrisi, nuzhat al-mushtaq fi ikhtiraq al-afaq = Opus geographicum, sive „Liber ad eorum delectationem qui terras peragrarare studeant.“ Consilio et

Gesamtzuschreibungen ergaben sich allenfalls aus astrologischen und meteorologischen Gesichtspunkten. Entsprechend ordnete al-Idrisi die Länder Europas unterschiedlichen Klimata zu (Klima 4-7):

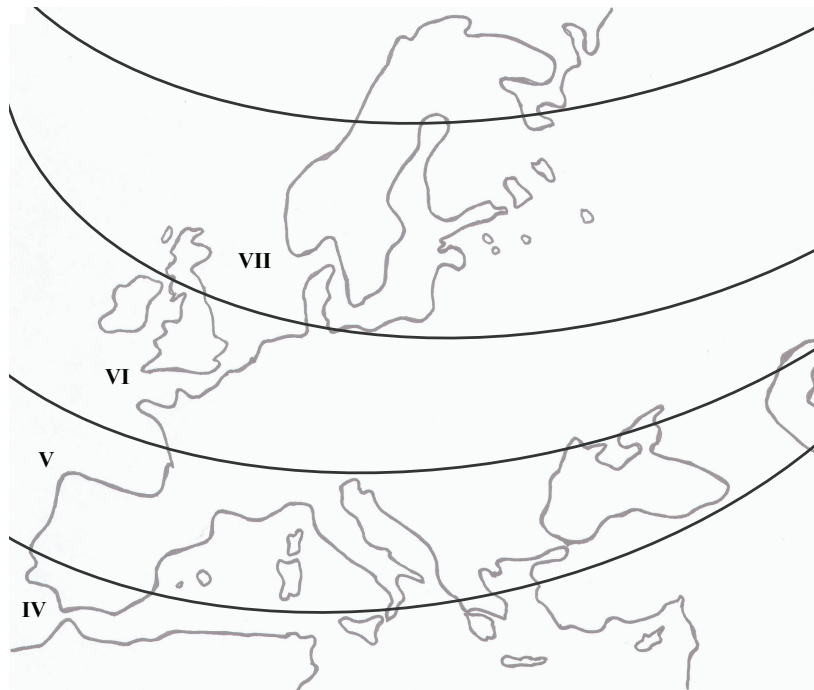


Abbildung 2: Europäische Klimazonen

Andere machten es sich einfacher und wiesen das bekannteste Land Europas jenseits von Andalusien, *ifranja*, gesamthaft dem 5. (al-Biruni) oder dem 6. Klima (Ibn al-Faqih, 10. Jahrhundert) zu. Al-Idrisis Einteilung wurde im Ganzen auch von Ibn Khaldun (gest. 1406) übernommen. Er verfeinerte die Gliederung aber noch durch vertikale Unterteilungen der einzelnen Klimata in je fünf bis sieben Abschnitte.

Nun war man sich aber darüber im Klaren, dass die Klimata 4 bis 7 mehrheitlich von Nationen (*umam*) bewohnt wurden, die genealogisch auf einige der 37 Söhne von Japhet, den Sohn von Noah, zurückgeführt werden könnten. Dies bedeutete aber nicht, dass sich hierdurch eine auf Europa bezogene Kollektividentität ergeben hätte. Schließlich gehörten nach allgemeiner Auf-

auctoritate Enrico Cerulli [et al.] una cum aliis ediderunt Alessio Bombaci [et al.], fasc. 1, Neapel-Rom 1982, 9, Z. 5ff.

fassung den Nachfahren Japhets ja auch die Türken, Perser und Chinesen an.¹⁶ Offensichtlich gab es kein Bedürfnis, die nichtislamische Welt im Nordwesten als ein Kollektiv aufzufassen, die sich durch eine bestimmte Gemeinsamkeit auszeichnete. Selbst die Tatsache, dass die meisten Bewohner des nordwestlichen Quadranten Christen waren, führte nicht zu der Vorstellung, dass den Muslimen hier eine Gesamtheit namens „Europa“ gegenüber stünde. Die idiographische Wahrnehmung der Länder, die dem geographischen Begriff Europa zugeordnet werden konnten, verhinderte jede systematische Interpretation einer Gesamtheit. Kam ein Autor auf Europa zu sprechen und wollte er eine gewisse Allgemeingültigkeit etwa über Feigheit oder Tapferkeit seiner Bewohner ansprechen, so nutzte er meist eine Reihung von Nationennamen: Slawen, Franken, Spanier etc.

III

Verschiedene Faktoren aber führten dazu, dass einer der Nationen, die den nordwestlichen Quadranten bewohnten, nämlich den Franken (*ifranj*) ein gewisses Privileg zu kam und dass ihr Nationenname schon früh im Sinne eines *pars pro toto* verwendet wurde. Da ist zum einen der enge Zusammenhang zwischen byzantinischer und arabisch-islamischer Benennungstradition anzuführen. Die Byzantiner waren ja schon koranisch als besondere Nation identifiziert und mit dem Namen belegt worden, den sie für sich selbst gebrauchten (*rhomoi*).¹⁷ So heißt es in Koran 30:2 „Die Byzantiner sind besiegt worden (3.) im nächstliegenden Gebiet. Aber sie werden, nachdem sie besiegt worden sind (ihrerseits) siegen (4.) in etlichen Jahren.“ Hierzu wurde eine Vielzahl von Prophetentraditionen überliefert, die zeigten, wie alltäglich der Name ar-Rum für die Byzantiner war. In der Koranexege wurden bisweilen weitere Sachinformationen zu den Byzantinern hinzugefügt. Für arabische Historiker wie at-Tabari (gest. 923) war es oft selbstverständlich, am Ende einer Jahreschronik die Ereignisse zu benennen, die mit den Byzantinern zu tun hatten. Aus der Perspektive der frühen arabischen Autoren ließen sich auch die lateinischen Römer und die christlichen Melkiten den *ar-rum* zuordnen. Die Rum waren Christen, was sie von den alten Griechen (*yunan*) trennte. Die Byzantiner ihrerseits hatten ihre Gegner in Italien oftmals *frankoi* genannt und den Begriff dann auf die Gesamtheit der Bewohner der westlichen, nicht unter byzantinischer Oberhoheit stehenden Christenheit bezogen. Diesen Sprachge-

¹⁶ Die Zugehörigkeit der Griechen wurde hingegen öfters bestritten. Manche sahen in ihnen Nachfahren von Sem.

¹⁷ Schon in der berühmten arabischen Grabinschrift von Namara aus dem Jahr 328 werden die ar-rum genannt.

brauch übernahmen arabische Autoren schon im späten 8. Jahrhundert. In einem dem Historiker al-Waqidi (gest. 823) fälschlich zugeschriebenen Bericht über die Belagerung der syrischen Stadt Rustam im Rahmen der arabischen Eroberungen in Syrien wird eine Botschaft des lokalen Herrschers an die Muslime erwähnt, in der es heißt:

Sag dem Fürsten, dass König Harqal erfahren hat, dass ihr Damaskus, Ba'lbak und Jusiya erobert habt und dass ihr euch noch nicht in Hims niedergelassen habt. Er hat mir dieses Geschenk an den Patriarchen Herbes mitgegeben und ihm geschrieben, dass er euch bekämpfen soll und dass er ihm Hilfe versprochen habe und dass Truppen zu ihm kämen, denn König Harqal hatte seinerseits gegen euch jeden zur Hilfe aufgerufen, der das Kreuz anbetet und das Evangelium liest, woraufhin ihm die Byzantiner, die Slawen, die Franken, die Armenier, die *dags*, *maghlit*, Georgier, Griechen, *'ilf*, *ghazna* und die lateinischen Römer und jeder, der das Kreuz trägt, geantwortet hatten.¹⁸

Die Franken gehörten also zu der Ökumene der Christenheit, und aus östlicher Perspektive erschienen die Franken jenseits von Byzanz und nördlich von Spanien zu wohnen, also ziemlich genau in jenem Gebiet, das als „vierter Quadrant“ bekannt war. Aber es gab Grenzen. Ibn Khurdadhbih stellte fest: „In Andalusien gibt es 24 Städte, dazu gehören Merida, Zaragossa, Narbonne, Gerona und Casa Blanca. Andalusien ist benachbart zum Frankenland (*firanja*) und zu [den Ländern], die sonst noch zu den Ländern der Beigesellung (*bilad ash-shirk*) gehören.“¹⁹ Anders die westliche Perspektive, die sich zum Beispiel in Schriften andalusischer muslimischer Autoren findet. Hier ist *ifranj* faktisch gleichbedeutend mit *rum* (= Romanen), ja der letztere Begriff wurde sehr viel häufiger benutzt, und auch heute noch werden, abfällig-fürsorglich, Europäer in Marokko als *rum* bezeichnet.

Ein zweites kam hinzu. In der muslimischen Wahrnehmung des europäischen Raums wurde ja zunächst deutlich zwischen „Nationen“ unterschieden, die dort lebten. Die Franken bildeten eine eigenständige Nation, über die gesondert berichtet werden konnte. Sie hatten kaum etwas mit den Langobarden, und noch weniger mit den Slawen zu tun. Unter Langobarden fassten die arabischen Autoren alle weder der Nation der Franken noch der der Slawen zugehörigen Gemeinschaften zusammen, die vor allem in Italien anzutreffen waren. Da man die Langobarden auch sprachlich differenzierte, kann angenommen werden, dass man unter diesem Namen vornehmlich Gruppen zusammenfasste, die irgendetwas mit den Germanen zu tun hatten. Etwas abseits standen die Bewohner der Britischen Inseln und Skandinaviens, die man meist nicht als „Nation“ bezeichnete.

Wer nun als Franke bezeichnet wurde, hing von den zeitgenössischen Umständen der europäischen Geschichte ab. Auch wenn einsichtig ist, dass ara-

¹⁸ *Pseudo-al-Waqidi*, *futuh ash-Sham*, ed. Beirut 2004, 154. Die kursiv gesetzten Namen konnte ich nicht identifizieren.

¹⁹ *Ibn Khurdadhbih*, *masalik* (Anm. 11), 89–90.

bische Autoren selten wirklich zeitgleich über die europäische Situation berichteten, so fällt doch auf, dass das Frankenland nicht immer mit dem Land identifiziert wurde, das wir heute als Frankreich bezeichnen. Yaqut und ihm folgend Ibn Khaldun hatten zum Beispiel eher das Heilige Römische Reich im Kopf, denn sie bezeichneten Rom als Hauptstadt des Frankenlandes. Ibn ‘Abdalmun‘im al-Himyari (14. Jh.?) hingegen bezog *ifranja* eindeutig auf Frankreich. „In der Mitte des 5. Klimas“, so schrieb er, „liegt *ifranja*, dessen Wetter wegen seiner Kälte rau, im Sommer aber gemäßigt ist.“ Im Süden grenze es an Italien, im Norden und Osten an das Land der Slawen (*saqaliba*), im Westen ans Baskenland. Länge und Breite des Landes seien jeweils 60 Tagesreisen [d.h. ca. 1500km]. Das Land stelle ein einziges Königreich dar, die Hauptstadt sei Lyon; die Franken bildeten wegen ihrer Zahl, ihrer Bereitschaft, sich einem König zu fügen und wegen des Reichtums der Könige die „größte Nation“. ²⁰ Hier fällt auf, dass er Frankreich durch das Land der Slawen begrenzen lässt, das Heilige Römische Reich also mit der Nation der Slawen gleichsetzt.

IV

Im 13. Jahrhundert war *ifranja* zu einem konkret bestimmbar Land geworden. ²¹ Es hatte eine Hauptstadt (meist Paris), eine feste Ausdehnung (bei al-Qazwini breiter als bei al-Himyari ²²), ein gemäßigtes, im Winter aber kaltes Klima, war von Christen bewohnt und durch Handel und Handwerk bestimmt und zeichnete sich durch eine kriegerische Haltung aus. Da in al-Qazwinis topographisches Lexikon die Einteilung nach den Klimata erfolgt, musste Frankreich sowohl im 5. wie im 6. Klima genannt werden. ²³ Eine Zuordnung Frankreichs zum Konzept „Europa“ findet sich natürlich nicht. Allerdings wurde von dem „Großen Land“ (*al-ard al-kabira*) gesprochen, dem Frankreich angehöre. Al-Himyari führte folgende Geschichte an:

²⁰ Ibn Abd al-Mun‘im al-Himyari, La Péninsule Ibérique au moyen age d'après le Kitab Ar-Rawd Al-Mi‘tar fi Abar Al-Aktar; texte arabe publié avec introduction glossaire et une carte par Evariste Levi-Provencal, Leiden 1938, arab. 26–27, franz. 34–35.

²¹ Allerdings war schon früher allgemein anerkannt, dass Spanien von *ifranja* getrennt ist. Abu ‘Ali b. al-Husayn al-Mas‘udi (gest. 956?), muruj adh-dhabab wa-ma‘adin al-jawhar, ed. Yusuf As‘ad Daghir, I–III, Beirut 1956/6, III, 67 kannte schon Paris als Hauptstadt von *ifranja*. Auch wurde bisweilen – wie zu Beispiel im fihrist des Ibn an-Nadim – zwischen *ifranja*, dem Land der Langobarden und Italien (*rumiya*) unterschieden. Andererseits wird noch im hudud al-‘alam behauptet, *ifranja* sei eine „Provinz“ von Byzanz.

²² Al-Qazwini, athar (Anm. 11), 576.

²³ Al-Qazwini, athar (Anm. 11), 497 und 576.

Als Musa [b. Nusayr, gest. 715] in Andalusien Feldzüge unternahm [d.h. von 712-714], wollte er das, was ihm vom Land der Franken noch übrig war, durchqueren und das große Land erobern, bis dass er mit seinen Leuten [auf dem Landweg] nach Syrien käme, hoffend, dass seine Durchquerung dieses Land auf einen praktischen Weg öffnen würde, den die Andalusier nutzen könnten, um nach Syrien und zurück zu reisen. Er rückte also in das Land Frankreich (*ifranja*) ein und kam schließlich zu einer weiten Ebene, angefüllt mit Altertümern. Er fand dort eine Götzenstatue, errichtet wie eine Säule, auf der eine arabische Inschrift eingraviert war, die besagte: „Oh Söhne Isma’ils, bis hier seid ihr gekommen, nun kehrt um!“ Diese Mahnung beunruhigte Musa, der sich sagte, dass eine solche Inschrift nicht seines Sinnes beraubt sein könne. Er beriet sich mit seinen Begleitern um in Erfahrung zu bringen, ob man dies ignorieren und den Weg fortsetzen könne. Diese aber waren anderer Meinung. Er fügte sich also der einstimmigen Haltung der Seinen und machte mit ihnen kehrt. So war er nahe daran gewesen, dieses Land zu durchqueren und das ursprünglich gesetzte Ziel zu erreichen.²⁴

Dieses „große Land“ stellte also eine vor allem von Christen, aber auch von Heiden²⁵ bewohnte Landmasse dar, die bis nach Asien reichte. Übertragen auf die theoretische Geographie, die sich auf die Klimalehre gründete, ergab sich also folgendes Bild:²⁶

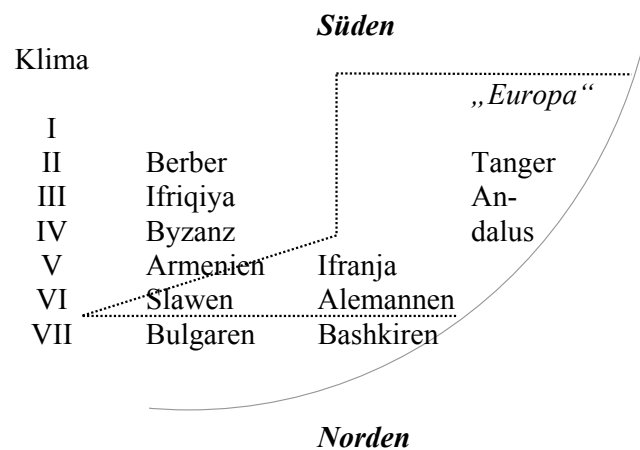


Abbildung 3: Klimazonen und Völker

²⁴ *Al-Himyari*, Péninsule (Anm. 20), arab. 27, Z. 10–18, franz. 34.

²⁵ Als Heiden galten v.a. die Bewohner von Irland, von Teilen Englands und des gesamten Nordens.

²⁶ *Al-Qazwini*, athar (Anm. 11), 13 kombiniert *al-Qazwini*, ‘aja’ib (Anm. 14), 148. Die Bewohner des nordwestlichen Teils des siebten Klimas wurden unterschiedlich klassifiziert. In athar nennt al-Qazwini die Bashkiren, Rumänen (? batin ar-rum) und Bulgaren, in ‘aja’ib heißt es merkwürdigerweise bilad ar-rum, also Byzanz und Bulgaren. Tatsächlich wird hier die Nordrichtung aus der Sicht eines Betrachters in Damaskus abgebildet. Aus dieser Perspektive ergibt sich eine Reihung By-

Hier nicht abgebildet, aber sonst in den geographischen Texten angeführt, sind die britischen Inseln inklusive Irlands. Die Klimatopographie hatte also wenig mit der realen Geographie zu tun. Genauer nun situierte Ibn Khaldun Frankreich:

Im Süden und Westen dieses Teils [des 5. Klimas] erstreckt sich das Land Frankreich (*ifransa*), dann, weiter nach Osten, Burgund (*burghuniya*). Beide Länder gehören den Franken (*ifranj*). Das Land der Alemannen (*lamaniyun*) liegt in der östlichen Hälfte dieses Klimas. Im Süden [dieses Klimas] liegt die Provinz Aquilea (*ankalaya*), und im Norden Burgund. Dann folgen [nach Osten] Lothringen (*luhrinka*) und Sachsen (*shasuniya*). An der den Norden umgebenden Meeresküste befindet sich in diesem Teil [des 5. Klimas] die Provinz Friesland (*friziya*). Diese [drei] Länder sind von alemannischen Völkern bewohnt.²⁷

Anders als al-Himyari bildete Ibn Khaldun recht genau die Teilung zwischen deutsch- und französischsprachigen Ländern ab.

Der Begriff *ifranja* hatte also zwei Bedeutungen: zum einen meinte er ein konkretes Land, das im Kontext anderer christlicher (und nichtchristlicher) Länder gesehen wurde, die alle im nordwestlichen Quadranten lagen. Meist wurde der Namen auf Frankreich bezogen, seltener auf das Heilige Römische Reich. In einem oft zitierten Bericht aus dem 10. Jahrhundert über eine (angebliche) Gesandtschaft der Königin Bertha von Lothringen, Tochter von Lothar II., an den abbasidischen Hof im Jahre 906, wurde die Fürstin als „Königin von *ifranja* und seiner abhängigen Gebiete“ bezeichnet.²⁸ Zum anderen meinte der Begriff „die Franken“ oder „das Fränkische“ im Sinne eines *pars pro toto*. Doch was das Ganze ausmachte, was also konkret „das Fränkische“ war, wurde selten angeführt. Bisweilen wurde erwähnt, dass die Franken eine andere Schrift als die Byzantiner hätten; stereotyp wurden, wie in mittelalterlichen Darstellungen üblich, allgemeine Charakteristika angeführt wie „kriegerisch“, „nur auf Eroberung aus“, „mutig“ oder – oft genannt – ohne jeden Sinne für Hygiene und oft krank. Diese Redeweise ähnelt sehr stark dem deutschen Sprachgebrauch im 16. und 17. Jahrhundert, wenn von den „Türken“ die Rede war. Zum einen meinte man – wenn man von der Türkei sprach – das Osmanische Reich; zum anderen aber wurde oftmals alle Muslime, die nicht in Persien oder Indien lebten, als „Türken“ bezeichnet. Arabische andalusische Historiker waren wohl die ersten, die *ifranja* soweit generalisierten, dass auch die christlichen Spanier einbezogen werden konnten. Sa'id b. Ahmad al-Andalusi (gest. 1070) unterschied deshalb zwischen dem konkret fassbaren Land

zanz, östlicher Balkan, südliche Wolgagebiete, Bashkirien, altes Stammland der „Wolgabulgaren“ und weiter nach Nordwestsibirien.

²⁷ *Ibn Khaldun*, al-muqaddima. Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun, traduits en français et commentés par m. William de Slane, I–III, Paris 1862–1868, I, 160.

²⁸ *Muhammed Hamidullah*, Embassy of Queen Bertha to Caliph al-Muktafi billah in Baghdad 293/906, in: *Journal of the Pakistan Historical Society* 1 (1953) 272–300, auch *Ibn an-Nadi*, fihrist (Anm. 6), 15 und noch *Shihab ad-Din Muhammad b. Ahmad al-Ibshihi* (gest. um 1446), al-mustazraf fi kull fann mustazraf, I–II, Beirut 1986, II, 120.

Frankreich (*ifranja*, bei ihm oft *ifransa*) und dem Großfrankien (*ifranja al-uzma*), wohl in Analogie zu Asien (= Anatolien) und Großasien (*asiya al-uzma*).²⁹ Diese Differenzierung hatte Ibn Khaldun übernommen und wurde zum Beispiel im Werk des andalusischen Historikers Lisan ad-Din Ibn al-Khatib (gest. 1374) allgemein gebraucht. Ibn Khaldun setzte ebenfalls (*i*)*ifranja* (*italienisch Francia) von (*i*)*ifransa* (*spanisch Francia) ab; offensichtlich reflektierte *ifranja* noch die karolingische, eher geographisch gedachte Bezeichnung, (*i*)*ifransa* hingegen die Benennung des Königums Frankreich (*rex francie*) aus arabo-spanischer Sicht.³⁰

In der arabisch-spanischen Tradition findet sich so eine klare Differenzierung zwischen einem Kollektiv (*ifranj* oder *rum*), dem ein großes Gebiet zugeordnet wurde, das wiederum von der islamischen Welt getrennt war. Dass dieses Gebiet von Christen bewohnt war, galt als selbstverständlich; doch dies hatte keine wirkliche Bedeutung. Das „große Land“ selbst war nicht durch das Christentum geeint, sondern nur durch die Zuordnung der Bewohner zu diesem Gebiet. In dieser Tradition zeichnete sich somit eine erste Kollektivbezeichnung für die Bewohner Europas ab, ohne dass der alte geographische Begriff in Anwendung gekommen wäre. *Ifranja* meinte also Europa und zugleich die romanisch sprechenden Menschen in diesem Land (*ifranj* = *rum*). Allerdings wird durch die Ausführungen Ibn Khalduns deutlich, dass dieses Europa nur die Länder umfasste, die dem alten nordwestlichen Quadranten zugeordnet werden konnten; es deckte sich also in etwa mit dem Raumbegriff „Europa“, der sich in mittelalterlichen europäischen Texten findet. Anders gesagt: Im Begriff *ifranja* wurde ziemlich genau das Europa der Gotik beziehungsweise ein Europa der Romanophonie abgebildet.³¹

Die Grenzen des Kollektivbegriffs *ifranja* wurden nur selten abgesteckt. Hinsichtlich des Wortes „Europa“ waren die arabischen Geographen hierbei ganz der griechischen Tradition gefolgt. Die einfachste Formulierung dieser Grenze, die sich zum Beispiel in dem Aristoteles zugeschriebenen Werke *de mundo* findet) und die in der arabischen Version aus dem 10. Jahrhundert lautet *fa-amma awrufi llati ahatat-i l-jibalu fa-qad tuhaddadu min asatina hirqlisa wa-asli funtusa* (= *quntus*) *ila irqaniya*³² („Was Europa anbetrifft, das von einem Gebirge umgeben ist, so wird es wohl begrenzt von den Säulen des

²⁹ Sa'id al-Andalusi [zugeschrieben], Kitâb tabakât al-umam (Livre des catégories des nations). Traduction avec notes et indices, précédée d'une introd., par Régis Blachère, Paris 1935.

³⁰ Es fällt auf, dass al-Andalusi diese Unterscheidung machte, obwohl die auf Frankreich bezogene Benennung Francia erst seit 1204 offiziell gebraucht wurde und erst in spanischen Chroniken wie der Estoria de España I (auf Veranlassung von Alfonso X. 1260–1284 verfasst) der Landesname Francia belegt ist.

³¹ Bemerkenswert ist der inflationäre Gebrauch des Wortes „Europa“ in spanischen Chroniken des 13. Jahrhunderts. Die spanische Selbstvergewisserung, „zu Europa“ zu gehören, war den muslimischen Autoren in Spanien gewiss nicht unbemerkt geblieben.

³² Hyrkania, das „Wolfsland“, lag im Norden an der Südküste des Kaspischen Meers.

Herakles und dem Wasser des Pontus[-Meeres] bis nach Hyrgania“³³, beschrieb eine Linie von dem Land der Säulen des Herakles (Meerenge von Gibraltar) über Pontus (Schwarzes Meer) bis zur Südküste des Kaspischen Meers. Diese Nordperspektive aber wurde in der Geographie von *ifranja* nicht übernommen. Hier dominierte – zumindest aus der syrisch-irakischen Sicht – die Westnordwest-Sicht. Al-Mas’udi schrieb, dass Rhodos das „erste Land der *ifranja*“ sei. Die anderen Mittelmeerinseln wie Kreta und Sizilien gehörten aber nicht zu *ifranja*. Es handelte sich also um einen dynamischen Begriff, dessen Geographie davon abhing, wie es um die Herrschaft bestellt war. Wie schwierig die Festlegung der Grenze war, zeigt der Eintrag zu *ifranja* in dem geographischen Lexikon von Yaqut:³⁴

ifranja: eine große Nation (*umma*), der ein weites Land und viele Reiche unterstellt sind; sie sind Christen, die sich auf einen Ahnen, der Afranjash hieß, zurückführen. Sie sagen (einfach) *frank*; es [nun das Land] ist Rom und Byzanz benachbart, sie sind im Norden von Andalus, nach Osten gegen Rom gerichtet; ihr Herrschaftssitz ist Langobarda (*nukbarda*), welche eine große Stadt ist. Sie haben etwa 150 Städte. Vor dem Aufkommen des Islam war ihr erstes Land in Richtung der Muslime die Insel Rhodos, gegenüber Alexandria in der Mitte des Mittelmeers (syrischen Meers) gelegen.

Der Begriff wurde also nicht primär einem Territorium zugeordnet, sondern einer genealogisch bestimmaren „Nation“ oder Abstammungsgemeinschaft (*umma*), vor allem dann, wenn der Begriff durch den Artikel determiniert war (*al-ifranja*). Ohne Determination durch den Artikel hingegen meinte *ifranja* wohl eher ein Gebiet. Auch wenn der Kollektivbezeichnung die Gesamtheit „einer Nation“ zugrunde lag, so hinderte dies zum Beispiel Ibn Khaldun nicht daran, zugleich verschiedene „Nationen der Franken“ (*umam al-ifranja*) anzunehmen. Die Venezianer waren eindeutig als „Nation“ der Franken identifiziert. Die Terminologie war aber nicht fixiert. Ibn Khaldun bemerkte in seiner Beschreibung des Mittelmeers, dass seine Nordgrenze „von den Küsten Konstantinopels bei der Meerenge [von Marmara] entlang [der Küsten der] Venezianern [= Venedig], dann [der Küsten] von Rom, dann [der Küsten] der Franken (*al-ifranja*), dann [der Küsten] von Andalusien und schließlich mit zur Meerenge gegenüber von Tanger“ führe. Hier schloss er die Venezianer und Italien wieder aus dem Kollektiv der Franken aus, an anderer Stelle machte er aber Rom zu ihrem Herrschaftssitz (*kursi malik al-ifranja*). Wie oben schon zitiert, grenzte er die *ifranja* zum Beispiel von den Deutschen ab. Andererseits aber stellte er den Franken Kollektivbezeichnungen wie „die Türken im Osten“ und „die Berber im Westen“ gegenüber, die alle zusammen dem Großkollektiv ‘*ajam* angehörten. Was die Sprache anbetrifft, so identifizierte Ibn Khaldun

³³ Εὐπωπὴ μὲν οὖν ἐστὶ ἥς ὅπῃ κυκλῶ στήλαι τε Ἡρακλεῶς καὶ μυχοὶ Πόντου θαλάττα τε Ὑρκανία, Gerhard Endreß / Dimitri Goutas, A Greek and Arabic lexicon (GALex): materials for a dictionary of the mediaeval translations from Greek into Arabic. T. 2, Leiden 1994, 229.

³⁴ Yaqut, mu’jam (Anm. 9), I, 228.

auch das Spanische als „fränkisch“. Er unterstrich, dass das arabische Wort *almiland* („Flottenkommandant“) aus der Sprache der Franken entlehnt sei, wobei klar ist, dass er hier das Spanisch *almirante* zugrunde liegend sah.³⁵ Hier ist *ifranji* gleichbedeutend mit Romanisch (d.h. Spanisch).

VI

Ifranja war also – nicht nur bei Ibn Khaldun – der Name für Land und Leute eines christlich-romanischen Kollektivs. Ein Echo findet sich noch bei dem Geographen al-Istakhri, der als Großkollektiv „das Land der *rum*“ zugrunde legte: „Die Grenzen des Landes der *rum* reicht vom [atlantischen] Ozean nach Konstantinopel und umfasst Galizien, das Land der *ifranja*, Rom und Athen und reicht bis zum Land des Slawen.“³⁶ In der 1193 kopierten Weltkarte von al-Istakhri ist „das große Land von den *Romanen*“ (*al-ard al-kabira min ar-rum*) gesondert eingetragen und von dem „Land der Byzantiner“ (*bilad ar-rum*) abgegrenzt.³⁷ Der andalusische Jurist Yusuf Ibn ‘Abdalbarr (gest. 1071) hingegen stellte fest:

Andalusien ist eines der drei Reiche der *rum*. Jedes Reich liegt 30 Tagesreisen von einander entfernt. Es sind das Reich von Konstantinopel, das Reich von Rom und das Reich Andalusien. [...] Das, was außerhalb, das heißt im Nordwesten von Andalusien liegt, ist als das Große Land bekannt.³⁸

Dass die Romanen auch im arabischen Osten als *pars pro toto* angesehen wurden überrascht natürlich nicht. Gerade in der Kreuzzugszeit wurden die *ifranj* ihrer Herkunft nach bestimmt, und die war – aus der Sicht der arabischen Chronisten – eng mit Frankreich und Italien verbunden. Ihre Sprache war das „*ifranji*“, also das Französische, das Franko-Provençalische und das Italienische. Die fehlende sprachliche Differenzierung zwischen *ifranja* und einem Namen für Frankreich aber deutet darauf hin, dass kein besonderes Bedürfnis bestand, das Fränkische in eine speziell bezeichnete Ökumene einzubetten und von Frankreich zu differenzieren. Genauso wenig trachteten deutsche Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts danach, die Türken „als Muslime“ von „der

³⁵ Ibn Khaldun, muqaddima (Anm. 27), II, 32. Er erklärte, wie das zweite l zu sprechen sei („emphatisch“, bi-takhfīm al-lam).

³⁶ Abu Ishaq Ibrahim b. Muhammed al-Istakhri (gest. 951), kitab al-masalik wa-l-mamalik (Viae regnorum), ed. Michael Jan de Goeje, Leiden 1870, 8.

³⁷ Dies erklärt, warum in arabischen Texten aus Andalusien und dem Maghreb *rum* und *ifranj* synonym gebraucht werden konnten. Beide Begriffe meinten christliche Romanen.

³⁸ Zit nach Abu l-Fida al-Hamawi, taqwīm al-buldan. Géographie d’Aboufēda. Texte arabe, ed. Joseph Reinaud / Mac Guckin de Slane, Paris 1840, 165.

Türkei“ zu trennen und ihnen eine vom Türkischen differente Kollektividentität zuzuweisen.

Bis in die Frühe Neuzeit hatte sich so die Überzeugung durchgesetzt, dass im nordwestlichen Erdquadranten ein „großes Land“ liege, dass durch christliche „Romanen“ beherrscht wird, die genealogisch einer „Nation“ zugeordnet werden können, die aber sich gleichzeitig in viele „Unternationen“ gliedern. Dieses Kollektiv wurde nicht mit dem Namen „Europa“ versehen, da dieser Begriff der theoretisch-spekulativen Geographie angehörte. Das „große Land“ wurde nicht einheitlich bezeichnet. Zur Verfügung standen Begriffe wie „Land der Romanen“, „[Land der] Franken“, „Großfrankien“ (mit Andalusien) oder einfach „Großes Land“ (ohne Andalusien). Doch scheint es zunächst eine gewisse Vorliebe für die Bezeichnung „großes Land“ gegeben zu haben. Der syrische ayyubidische Prinz Abu l-Fida Isma'il b. 'Ali al-Hamawi (gest. 1331) stellte in seiner Geographie im Anschluss an Sa'id al-Andalusi klar, dass die Pyrenäen Andalusien von dem Großen Land abgrenze.³⁹ Trotz des unscharfen terminologischen Gebrauchs lässt sich folgendes geographisches Bild zeichnen:



Abbildung 4: Europäische Einteilung

³⁹ Abu l-Fida, *taqwim al-buldan* (Anm. 38), 169.

Das arabische „Europa“ bestand aus zwei Komponenten: aus einem fränkisch-romanischen Bereich und einem ebenfalls romanischen Bereich, der auf das Mittelmeer bezogen war. Unklar war vor allem die Zuordnung Italiens einschließlich Roms. Dass in dem Großen Land auch Nichtromanen lebten, war den Geographen zwar bewusst, doch trugen sie nicht zur Semantik Europas bei. Diese Gefüge hatte aber abgesehen von der genealogischen Zuordnung als „Nation“ keine besondere Bedeutung erlangt. Diese erhielt es erst im Laufe der Neuzeit, als durch die diplomatischen und wirtschaftlichen Beziehungen zwischen den christlichen und muslimischen Reichen große Kollektive geschaffen wurden, in die die einzelnen Reiche eingebettet wurden. Entsprechend verschob sich der Sprachgebrauch. Die fränkischen Reiche verloren ihre „fränkische“ und/oder „romanische“ Bedeutung und wurden stattdessen mehr und mehr als „christliche Reiche“ identifiziert. In dieser Interaktion wurden auch die sich in Europa selbst entfaltenden Kollektivvorstellungen (Europa als Christianitas, dann, seit dem frühen 19. Jahrhundert Europa als Zivilisation) in die muslimische Wahrnehmung zeitgleich integriert, sodass die *ifranja* (oder osmanische *frenkler*) als „europäische Christen“, dann als „Europäer“ wahrgenommen wurden. Erst in den 1820er Jahren, als vor allem in Frankreich Europa zu einer zivilisatorischen Einheit erkoren wurde, war der Begriff so aufgewertet und aus seiner ursprünglichen allein auf die Kontinentengeographie bezogenen Bedeutung enthoben, dass muslimische Autoren auch das Wort „Europa“ übernahmen. Sie entlehnten den Begriff aber nicht aus der eigenen Sprachtradition, sondern übernahmen ihn neu (aus dem Italienischen), indem sie nun von *urubba* (osmanisch Avrupa) sprachen. Der alte Begriff (*i)franji* (osmanisch und persisch *frenk*) hielt sich noch bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, wenn es darum ging, sich von einer als europäisch erachteten Lebensweise abzusetzen.

Zusammenfassung: Der Begriff „Europa“ war in der klassisch-islamischen Wissenstradition auf die mathematische Geographie beschränkt. Er enthielt keine spezifische semantische Konnotation und wurde auch nicht in Texten verwendet, die sich sachlich mit den Ländern Europas befassten. Der geographische Raum, den europäische Texte des Mittelalters als Europa definierten, wurde von arabischen Autoren meist einem Kollektiv zugeordnet, das – der byzantinischen Sprachgewohnheit folgend – in einen Zusammenhang zu den „Franken“ gestellt wurde. Die Wahrnehmung bezog sich vor allem auf die romanischen Länder, die bisweilen unter dem Begriff „Land der Romanen“ (*ard ar-rum*) zusammengefasst wurden. Davon unterschieden war das „Land der Rum“ (*bilad ar-rum*), das auf Byzanz bezogen war. Die Einheitlichkeit „Europas“ wurde von diesen arabischen Autoren so vor allem auf die Romania bezogen; Länder jenseits der Romania (Germania etc.) galten nur unter bestimmten Umständen als Teil des Kollektivs der „Franken“. Sollte der Gesamtbereich der „europäischen Länder“ angesprochen werden, so wurde oft einfach von dem Großen Land (*al-ard al-kabira*) gesprochen, das sich jenseits der Pyrenäen erstreckte. Die semantische Ausdeutung dieses Großen Landes als „Europa“ vollzog sich erst zu Beginn des 19. Jahrhundert.

Summary: In the classical Islamic tradition, the concept „Europe“ was restricted to mathematical geography. It contained no specific semantic connotation and was not used in texts whose concern was

the description of European countries. Arab authors following the Byzantine usage usually assigned the geographical space which European texts of the Middle Age defined as Europe to the collective called „Franks“. This perception primarily referred to romance countries which were sometimes summarized under the term „Land of the Romans“ (*ard ar-rum*). It was distinguished from the „country of the Rum“ (*bilad ar-rum*) which was related to the Byzantine Empire. Consequently if Arab authors wanted to address a uniformity of „Europe“ they often linked it to the Romania; only under certain circumstances, countries beyond the Romania (Germania etc.) were counted as a part of the collective called the „Franc“. If the total area of the „European countries“ was to be addressed some authors preferred to simply speak of the Big Country, extended beyond the Pyrenees. The semantic interpretation of this Big Country as a „Europe“ took place only at the beginning of the 19th century.

Buddhismus und Hinduismus als Ideenwelt und gelebte Religionen im Pluralismus mitteleuropäischer Kultur

von *Manfred Hutter*

Wenn man heute von Religionen in Europa spricht, so ist es klar, dass sich dies weder auf das Christentum beschränken darf, noch kann sich die Rede von Religionen nur auf „etablierte“ und exakt organisierte Religionen beschränken. Glaubt man nämlich Medienberichten und unterschiedlichen Umfragen, so liegt der Buddhismus in Mitteleuropa im Trend – einerseits als Religion, die angeblich ihre Mitglieder nicht durch dogmatische Normierungen festlegt, andererseits als Deposit „östlicher Weisheiten“ und eines zyklischen Zeit- und Werdekonzeptes, innerhalb dessen der Einzelne seine Wiedergeburt nicht nur beeinflussen kann, sondern er durch eine erneute Geburt sozusagen eine neuerliche Aufgabe und Chance der Gestaltung des eigenen Lebens, aber auch der Gesellschaft erhält. Eine solche Ideenwelt – nicht immer ganz präzise fassbar – beschreibt das buddhistische Konzept hinsichtlich seiner religionsgeschichtlichen Verortung und Entwicklung zwar meist nur teilweise zutreffend, ist aber ein Faktor, der zum religiösen und spirituellen Pluralismus der Gegenwart beiträgt. Denn bei solchen Fragestellungen und Vorstellungen spielen auch unterschiedliche Nuancen hinduistischer Wiedergeburtskonzepte eine Rolle, ohne dass freilich in der Rezeption dabei sauber getrennt würde – und manchmal auch nicht mehr getrennt werden kann.¹ Dass Vorstellungen von Wiedergeburt und Karma-Lehre, d.h. vom Zusammenhang einer Tat und ihren Auswirkungen in einem zukünftigen Leben, vermehrt Eingang in „europäisches“ Denken finden, zeigt eine vergleichende Befragung hinsichtlich christlicher versus buddhistischer Jenseitsvorstellungen.² Diese wurde unter Studierenden an deutschsprachigen Universitäten vor einigen Jahren durchgeführt, wobei folgende Ergebnisse festzuhalten sind: Inhalt der Umfrage waren die Glaubensakzeptanz christlicher Himmel- und Höllenvorstellungen bzw. Vorstellungen über Karma und Wiedergeburt; dabei wurde der Glaube an Wiedergeburt häufiger bejaht als die Glaubhaftigkeit der Hölle. Da die Studie auch Studierende von US-ame-

¹ Vgl. dazu die unterschiedlichen Konzepte von Seelenwanderung in europäischen Kontexten, die von hinduistischen bzw. buddhistischen Vorstellungen mehrfach beeinflusst sind, *Helmut Zander*, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa*, Darmstadt 1999.

² Vgl. *Franz Höllinger*, Das Interesse an östlichen Religionen unter Studierenden. Ergebnisse einer internationalen Befragung, in: *Manfred Hutter* (Hg.), *Buddhisten und Hindus im deutschsprachigen Raum* (Religionswissenschaft 11), Frankfurt 2001, 173–186, hier 176f.; *Ders.* / *Timothy B. Smith*, Religion and Esotericism among Students. A Cross-Cultural Comparative Study, in: *Journal of Contemporary Religion* 17 (2002) 229–249.

rikanischen und brasilianischen Universitäten berücksichtigte, ist ferner das Ergebnis aufschlussreich, dass in den USA der Glaube an christliche Höllenvorstellungen signifikant höher war als der Glaube an Wiedergeburt. In Brasilien war es eine kleine Mehrheit von Studenten, die den Glauben an christliche Höllenkonzpte der Annahme von östlichen Wiedergeburtsvorstellungen vorzogen.

Daraus lassen sich einige erste Fragestellungen ableiten: Buddhistisches und hinduistisches Gedankengut ist in den letzten drei Jahrzehnten in Mitteleuropa deutlicher präsent geworden, als dies vorher der Fall war. Genauso ist aber klar, dass nicht alles, was an diese beiden asiatischen Religionen anklingt, sich einer konkreten Form dieser religiösen Praktiken zuweisen lässt, sondern wir einer Ideenwelt begegnen, die „östliche“ Traditionen aufgreift und vermischt. Dies ist dabei jedoch keine Erscheinung der Gegenwart, sondern ein Phänomen, das in unterschiedlicher Dichte seit dem Hellenismus in Europa beobachtet werden kann. Seit dem 3. Jh. v. Chr. muss man in der Begegnung zwischen Buddhismus und europäischer Antike zwischen bloßer Kenntnisnahme, direkten Einfluss, sachlichen Parallelen sowie der Rezeption einzelner Versatzstücke unterscheiden. Inhaltlich bezieht sich die Buddhismusrezeption der Antike auf Einzelheiten der Buddha-Vita und Details buddhistischer Lehrinhalte, sowie auf isolierte (und z.T. missverstandene) Beobachtungen buddhistischer Lebensführung. Diese Buddhismusrezeption ist dabei zugleich in den breiteren Strang der Indien-Rezeption in der Antike eingebettet, wobei im Unterschied zum Buddhismus konkrete hinduistische Traditionen nur selten innerhalb eines allgemeineren Indienbezuges ausgewiesen werden können.³

Von diesen Beziehungen zwischen Europa und Indien in der Antike ist kein nachhaltiger Einfluss auf die europäische Kultur ausgegangen. Dennoch zeigt diese Rückbesinnung auf die Geschichte, dass Pluralismus keineswegs nur ein Phänomen der jüngeren Vergangenheit ist. Näher an die Gegenwart heran führt der Neueinsatz von Rezeption etwa ab dem 16. Jahrhundert. Sowohl Missionare als auch Philosophen und Geographen begannen, Aspekte des Buddhismus und der indischen Religionen eklektizistisch zu beschreiben.⁴ Von den Berichten von Missionaren über „indische Sitten“ ab dem 16. Jh. sei als Beispiel Roberto de Nobili (1577–1656) mit seiner Schrift *Informatio de quibusdam moribus nationis indicae Madurensis Missionis institutum caeptum est et*

³ Vgl. dazu Wilhelm Halbfass, *India and Europe. An Essay in Understanding*, Albany 1988, 2–23; Franz Winter, *Bardesanes von Edessa über Indien. Ein früher syrischer Theologe schreibt über ein fremdes Land*, Thaur bei Innsbruck 1999, 64–82, 105–142; Manfred Hutter, *Buddha (Buddhismus)*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum. Supplement-Band 2*, Stuttgart 2003, 164–171.

⁴ Vgl. Manfred Hutter, *Das ewige Rad. Religion und Kultur des Buddhismus*, Graz 2001, 254–256; Karl H. Neufeld, *Fremdheit in der Nähe. Östliche Elemente im westlichen Denken*, in: Hutter, *Buddhisten und Hindus* (Anm. 2), 187–197, hier 189–192; Halbfass, *India and Europe* (Anm. 3), 69–83.

hucusque consistit erwähnt. Im vierten Kapitel beschreibt de Nobili den Buddhismus und Jainismus, ohne dass er erkannt hätte, dass hier zwei verschiedene Religionen Indiens vorliegen, eine Beurteilung, die dem Jainismus noch länger widerfahren ist.⁵ Auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Buddha im Westen zeigt für das 18. und frühe 19. Jh. zahlreiche Missverständnisse, die heute nur noch wissenschaftsgeschichtlichen Wert haben: So wurde Buddha als Gott interpretiert und als solcher u.a. mit Merkur oder Wodan verglichen, auch der ägyptische Gott Buto, Boeotus im Griechischen oder der in manichäischen Texten genannte Buddas wurden als Entsprechungen zu Buddha gesehen, der dadurch „weltweit“ verehrt wurde. Mehrfach wurde der Buddha auch in das hinduistische Pantheon integriert, z.T. aufgrund missverständlicher Aussagen zeitgenössischer Inder, in deren System der Avatares Vishnus Buddha eine Rolle spielt.⁶

1. Buddhismus als „pessimistische Philosophie“ und die „Indienromantik“

In diesem geistesgeschichtlichen Kontext entsteht eine „Buddhismus- und Indienromantik“, die zugleich dazu dient, Kritik an der zeitgenössischen europäischen Kultur zu üben. Zu diesem Rezeptionsstrang gehört beispielsweise Friedrich Schlegel (1772–1829), der mit dem ersten deutschsprachigen Buch, das indische und buddhistische Kultur anhand von Originalquellen darstellte, einen wesentlichen Anstoß für die Kenntnis des Buddhismus in Europa bot. Sein im Jahr 1808 geschriebenes Werk *Über die Sprache und Weisheit der Indier* beeinflusste auch seinen Bruder August Wilhelm Schlegel (1767–1845), der die Beschäftigung mit dem südasiatischen Kulturraum auf eine erste solide philologische Basis stellte. Die davon ausgehende „Indienromantik“ stieß aber auch auf Widerspruch, v.a. aus philosophischen Kreisen, beispielsweise durch Georg Wilhelm Friedrich Hegel und durch Arthur Schopenhauer.

Seit 1856 stand in Arthur Schopenhauers Wohnzimmer eine Buddhastatue, damit „jeder beim Eintritt schon sieht, wer in diesen ‚heiligen Hallen‘ herrscht“. Die mehrfache Wiedergabe buddhistischer Formeln in Schopenhauers Schriften zeigt, dass er offensichtlich dem Buddhismus innerlich nahegestanden ist, wobei er auch mehrfach seine Bewunderung über die sprachliche Schönheit und die Vorzüge des Sanskrit formuliert hat, ohne jedoch Kenntnisse dieser Sprache erworben zu haben. Hinsichtlich der Bedeutung des Buddhismus für Schopenhauers Philosophie ist dabei jedoch eine historische Dif-

⁵ Vgl. auch *Halbfass*, *India and Europe* (Anm. 3), 39f.

⁶ *Philip C. Almond*, *The Buddha in the West. From Myth to History*, in: *Religion* 16 (1986) 305–322, hier 305–309.

ferenzierung notwendig. Die erste Fassung von *Die Welt als Wille und Vorstellung* aus den Jahren 1814–1818 ist noch ohne Kenntnis des Buddhismus konzipiert worden, wie er später betonte.⁷ Jedoch bezieht er sich später in seinen Schriften mehrfach auf das Nirvana, das er als negative Vorstellung betrachtet, die seiner Philosophie insofern nahe kommt, als es ihm um die Befreiung von der Macht des Willens geht. Wegen der radikalen Freiheit und Verneinung der weltlichen Erfahrung (*samsara*) im Nirvana nimmt der Buddhismus für Schopenhauer einen höheren Stellenwert ein als der von Mythen überladene Hinduismus. Allerdings verwirft Schopenhauer auch den Hinduismus nicht vollständig, gerade im vedantischen Brahman-Konzept sieht er nämlich durchaus auch eine Nähe zu seiner Auffassung vom „Willen“.⁸ Denn als grundlegende Position Schopenhauers gilt, dass im Allgemeinen die Weisen aller Zeiten immer dasselbe gesagt haben, so dass er Folgendes formuliert:⁹ „Buddha, Eckhart und ich lehren im Wesentlichen dasselbe; Eckhart in den Fesseln christlicher Mythologie; im Buddhismus liegen diese Gedanken unverkümmert durch solche Mythologie, daher einfacher und klarer, soweit eine Religion überhaupt klar sein kann; bei mir ist volle Klarheit.“ Insofern ist es konsequent, wenn Schopenhauer sich selbst gelegentlich als Buddhisten bezeichnet, womit er jedoch eine philosophische Ebene meint und nicht einen gelebten oder „religiösen“ Buddhismus. Denn vergleichbar mit der frühen buddhistischen Literatur schildert Schopenhauer den leidvollen Zustand menschlicher Existenz, und der begehrende „Wille“ bei Schopenhauer ist wie die *trishna*-Vorstellung in den vier edlen Wahrheiten des Gautama Buddha die Ursache des Leidens. Aus der Ablehnung des Samsara im Nirvana zieht er die Konsequenz, dass der Wille zum Leben zerstört und daher verneint werden muss, was er im Lichte des Nirvana deutet. Allerdings hat Schopenhauer keine radikal nihilistische Nirvana-Deutung, denn nur das Samsara wird bei ihm völlig negiert und er unterscheidet zwischen relativem und absolutem Nichts.

Für unsere Thematik ist aber noch ein weiterer Aspekt erwähnenswert: So wie die Kenntnis des Sanskrit das Verständnis von Griechisch und Latein fördere, sei die Beschäftigung mit Buddhismus und Hinduismus die Voraussetzung, um das Christentum zu verstehen.¹⁰ Unter Christentum versteht Schopenhauer dabei in erster Linie das Neue Testament, das für ihn Einflüsse indischer Weisheit zeigt; zugleich grenzt er sich dabei vom Judentum und dem Alten Testament ab. Von richtiger abendländisch-christlicher Philosophie kann dann gesprochen werden, wenn diese in ihre Erbschuld in Bezug auf hin-

⁷ Vgl. auch Giok Son, Schopenhauers Ethik des Mitleids und die indische Philosophie, Freiburg 2000, 134–138; vgl. Zander, Geschichte der Seelenwanderung (Anm. 1), 441f.

⁸ Son, Schopenhauers Ethik (Anm. 7), 173–192.

⁹ Vgl. Heinrich Dumoulin, Das Buddhismusbild deutscher Philosophen im 19. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 101 (1979) 386–401, hier 303–398; Halbfass, India and Europe (Anm. 3), 111–114.

¹⁰ Siehe auch Zander, Geschichte der Seelenwanderung (Anm. 1), 445f.

duistisches und buddhistisches Denken gestellt wird, so wie er es mache. Die pessimistische Weltsicht seiner Philosophie verbindet Schopenhauer dabei mit seinem in den Buddhismus interpretierten Pessimismus. Allerdings ist er mit dieser Wertung dem Buddhismus historisch nicht gerecht geworden, auch wenn diese Sichtweise die westliche Buddhismus-Rezeption lange Zeit geprägt hat.

Als Gegengewicht zur Indienromantik ist Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) zu nennen. Hegel war Philosoph, wobei er stärker als Schopenhauer einen „Eurozentrismus“ erkennen lässt, d.h. für ihn war die europäische philosophische Tradition der Maßstab, wonach auch indische Philosophie gemessen wurde, denn: „Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen, denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang.“¹¹ Im Rahmen dieser Philosophie geht es Hegel um die europäische Geistesgeschichte von Thales über Kant bis zu seinen eigenen Überlegungen, wobei der „Orient“ lediglich eine „Vorgeschichte“ und Einleitung darstellt, da der „Weltgeist“ vom Osten in den Westen führt. Indisches Denken, das von Hegel als statisch im Gegensatz zur europäischen Dynamik angesehen wird, ist daher nur vorläufig. Trotz dieser Sichtweise ist Hegel für die Indienrezeption wichtig, da er ausgehend von seiner – skeptischen – Haltung gegenüber Indien nicht nur eine bewusste Kritik an der Romantik allgemein, sondern auch an der romantischen Verherrlichung Indiens im Besonderen formuliert.

Aufgrund der (kritischen) Anregungen von Hegel und v.a. Schopenhauer können für das 19. Jahrhundert weitere Vertreter der europäischen Geistesgeschichte genannt werden, in deren Denken „Indien“ seine Spuren hinterlassen hat. Einige wenige Beispiele solcher Vertreter seien kurz genannt: Richard Wagner (1813–1883) favorisierte zeitweilig den Buddhismus, indem er eine unvollendet gebliebene Oper „Der Sieger“ (1856) in Angriff nahm.¹² Im Konzept dieser Oper wird Buddha vor seinem Parinirvana noch einer letzten Prüfung unterzogen. Prakriti, ein Candalamädchen, liebt Buddhas Lieblingsjünger Ananda, der von Gefühlsregungen hin- und hergerissen ist. Es gelingt Buddha, Prakriti zur Entsagung und zur Möglichkeit der Erlösung zu führen, so dass auch Ananda sie wie eine Schwester annehmen kann; der Buddha selbst geht daraufhin zum Ort seiner Erlösung. – Beeindruckt ist Wagner v.a. von der Idee der Reinkarnation; dies klingt etwa in der Charakterisierung von Prakriti an, wenn ihre unerfüllte weltliche Liebe zu Ananda dadurch erklärt wird, dass sie sich in einem früheren Leben bei einer Brautwerbung überheblich ablehnend gebärdete. Allerdings ist zu betonen, dass diese thematische Nähe zum Buddhismus nur *einen* Zweig in Wagners Denken darstellt; im späteren Verlauf seines Lebens näherte er sich stärker dem Christentum an.

¹¹ Zit. nach Dumoulin, Buddhismusbild (Anm. 9), 388.

¹² Halbfass, India and Europe (Anm. 3), 124; Dumoulin, Buddhismusbild (Anm. 9), 399; Zander, Geschichte der Seelenwanderung (Anm. 1), 451–455.

Als einen weiteren maßgeblichen europäischen Denker möchte ich in dieser kurzen Skizze noch Friedrich Nietzsche (1844–1900) erwähnen.¹³ Nietzsche stand in Kontakt mit bekannten Indologen seiner Zeit, z.B. Ernst Windisch, mit dem er auch eine Zeitlang zusammen studiert hatte, und mit Paul Deussen (1845–1919), mit dem er im Briefkontakt stand. Deussen ist dabei der bislang einzige deutsche Philosoph, der einen Lehrstuhl für Philosophie gehabt hat, und gleichzeitig ein qualifizierter Indologe gewesen ist. Über diese persönlichen Kontakte hinaus interessierte sich Nietzsche für die indologischen und buddhismuskundlichen Forschungen seiner Zeit, wobei buddhistische Anklänge bereits in der 1872 erschienenen Arbeit *Die Geburt der Tragödie* zu sehen sind; biographisch reicht Nietzsches Indieninteresse bis mindestens in die Jahre 1861/62 zurück.

Fasst man diese Periode buddhistischer und hinduistischer Wahrnehmungen im 19. Jahrhundert zusammen, so ist nicht zu übersehen, dass dies v.a. in den Kreisen der intellektuellen Oberschicht – Philosophen, Künstler, Schriftsteller – geschehen ist. Die Vermittlung der Kenntnis geschah daher primär durch Bücher, Theater und Oper. Trotz dieser „Auswahlrezeption“, die von speziellen Interessen der Rezipienten geleitet war, wurde damit in der zweiten Hälfte des 19. Jh. jene Basis gelegt, die den Weg für die Verbreitung des Buddhismus und Hinduismus in die europäische Religions- und Kulturgeschichte öffnete.

2. „Asiatische Religionen“ als religiöse Option im europäischen Pluralismus

Einen Impuls und Einschnitt in der Wahrnehmung asiatischer Religionen in Europa (und Nordamerika) markiert das so genannte Weltparlament der Religionen, das im Jahr 1893 in Chicago stattgefunden hat.¹⁴ Dadurch wurde nämlich erstmals breite Aufmerksamkeit auf solche Religionen auch außerhalb der intellektuellen Oberschicht gelegt. Entscheidend haben dazu einige Vertreter des Buddhismus und Hinduismus beigetragen, die nicht nur durch ihre teilweise farbigen Mönchsroben die „Buntheit“ und Vielfalt der Religionen

¹³ Johann Figl, Die Buddhismus-Kenntnis des jungen Nietzsche. Unter Heranziehung seiner unveröffentlichten Vorlesungs-Nachschrift für Philosophiegeschichte, in: Elisabeth Gössmann / Gerhard Zobel (Hg.), Das Gold in Wachs. Festschrift für Thomas Immoos zum 70. Geburtstag, München 1988, 499–511; Ders., Nietzsche's Early Encounters with Asian Thought, in: Graham Parkes (Hg.), Nietzsche and Asian Thought, Chicago 1991, 51–63. Vgl. ferner Halbfass, India and Europe (Anm. 3), 124–128; eher zurückhaltend über die Rezeption indischer Vorstellung bei Nietzsche äußert sich Zander, Geschichte der Seelenwanderung (Anm. 1), 469f.

¹⁴ Vgl. allgemein Dorothea Lüddeckens, Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert, Berlin 2002; siehe ferner Marcus Braybrooke, The Pilgrimage of Hope. One Hundred Years of Global Interfaith Dialogue, London 1992, 30–34.

öffentlich gemacht haben.¹⁵ Buddhistische Teilnehmer am Parlament kamen aus Thailand, Sri Lanka und Japan, d.h. es waren sowohl Theravada- als auch Mahayana-Richtungen vertreten; zwei seien hervorgehoben: Zunächst Anagarika Dharmapala¹⁶ (1864–1893) aus Sri Lanka, jener Buddhist, der ab 1880 mit der Theosophie in Berührung kam, was für ihn eine Stärkung seiner buddhistischen Herkunft bedeutete. Schon vor dem Weltparlament konnte er sich einen Namen verschaffen, als er 1892 die Bodh-Gaya-Maha-Bodhi-Gesellschaft gründete, deren Ziel es ist, Bodh Gaya wieder zum spirituellen Mittelpunkt buddhistischer Religiosität zu machen. Der andere bedeutende buddhistische Redner war Shaku Soen¹⁷ (1859–1919). Bei seiner Rede in Chicago legte er v.a. Wert auf die Bedeutung der Religionen für Weltfrieden und auf ein Bemühen um gegenseitiges religiöses Verständnis, so dass alle Religionen zu einer großen Bruderschaft aufgrund der Wahrheit werden können. – Auch die hinduistischen Teilnehmer bei diesem Parlament spiegeln die Vielfalt der Hindu-Religionen wider: Vertreter der Brahmo-Samaj wie Protap Chunder Majumdar¹⁸, einer neo-hinduistischen Reformbewegung, aber auch traditionelle Brahmanen und theistische Vishnuiten meldeten sich zu Wort; den nachhaltigsten Eindruck unter allen machte aber Vivekananda¹⁹ (1863–1902), Schüler des bengalischen Mystikers Ramakrishna. Vivekananda hatte in Calcutta studiert und war mit englischer Sprache und Kultur besser vertraut als andere indische Teilnehmer. In seiner Rede hob er die Bedeutung des Unterschieds zwischen dem Wesen des Hinduismus und seiner bloß philosophischer bzw. ritueller Ausgestaltung hervor; ferner betonte er, dass die Seele ewig und befähigt sei, göttlich zu werden, was nach Vivekananda auch die gemeinsame Botschaft aller Religionen darstelle.

Ausgehend von dieser Darstellung asiatischer Religionen als „lebendige“ Traditionen in einem abendländischen Kontext begann am Ende des 19. Jahrhunderts eine langsame Hinwendung zu diesen Religionen durch Europäer, wobei der Buddhismus eine größere Anziehungskraft ausübte (und ausübt) als der Hinduismus. Für die Hinwendung von Europäern zum Buddhismus spielte dabei auch die schon genannte Theosophie eine wichtige Rolle. Die 1875 gegründete Theosophische Gesellschaft fand ab Mitte der 80er Jahre des 19. Jh. im deutschsprachigen Raum Anhänger, wodurch am Ende des 19. und in den ersten beiden Jahrzehnten des 20. Jh. Elemente des Buddhismus im Kontext dieser religiös-spirituell ausgerichteten Gemeinschaft bekannt wurden, obwohl es der Theosophie nicht primär um die Vermittlung des Buddhismus ging, sondern um ein eigenes spirituelles System, das während der Leitung der

¹⁵ Für die „asiatischen“ Teilnehmer siehe *Lüddeckens*, Weltparlament (Anm. 14), 186–188.

¹⁶ *Lüddeckens*, Weltparlament (Anm. 14), 72–80.

¹⁷ *Lüddeckens*, Weltparlament (Anm. 14), 112–114.

¹⁸ *Lüddeckens*, Weltparlament (Anm. 14), 47–50.

¹⁹ *Lüddeckens*, Weltparlament (Anm. 14), 55–62.

Theosophischen Gesellschaft durch Annie Besant zwischen 1907 und 1933 zeitweilig auch stärker hinduistische Aspekte favorisierte.²⁰

Als neue religiöse Option gewannen damit Buddhismus und Hinduismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Anhänger in Mitteleuropa, blieben allerdings als gelebte Religionen auf eine kleine (meist der Oberschicht angehörige) Anhängerschaft beschränkt. Erst etwa Mitte der 1960er Jahre begann eine neue Komponente der Rezeption, indem man sich wieder vermehrt an östlichen Ideen orientierte, die sich auf drei Stränge systematisieren lassen: Bezüglich des Buddhismus begann in diesen Jahren der Zen-Buddhismus eine wichtige Rolle zu spielen. Japanische Zen-Meister wurden zu Kursen eingeladen, es entstanden die ersten am Zen orientierten Gemeinschaften und es gab Versuche, eine spirituelle und (lebens-)praktische Verbindung zwischen Zen und Christentum herzustellen; Vorreiter der letzteren Bemühungen waren Graf Karlfried von Dürckheim (1896–1989)²¹ und der in Japan lebende Jesuit Hugo Makibi Enomiya-Lassalle (1898–1990).²² Die Hinwendung zum Zen hängt aber auch mit dem zunehmenden Interesse an „östlichen“ Meditationspraktiken und Yoga zusammen, sowie mit der Suche nach einer „Alternativkultur“, so dass Zen z.T. auch zu einer Modeerscheinung wurde.²³ Als zweiter Strang ist zu erwähnen, dass fast zeitgleich zum Zen auch tibetische Schulen in Deutschland Fuß fassten.²⁴ Im Jahr 1973 traf der Dalai Lama erstmals mit deutschen Buddhisten zusammen. Eine andere große tibetische Richtung – die Kagyüpa – wurde in den 1970er Jahren ebenfalls populär. Mehrere Faktoren begünstigten dabei diesen „Tibet-Boom“ innerhalb des Buddhismus. Durch die Besetzung Tibets mussten viele tibetische Mönche aus ihrer Heimat fliehen, so dass manche von ihnen auch in Deutschland Zuflucht fanden und hier als „authentische“ Lehrer Anhänger gewinnen konnten. Der Aufschwung des tibetischen Buddhismus in Deutschland wurde aber auch durch das allgemeine Interesse gefördert, das die Gesellschaft für Tibet zeigte. Schließlich ist als dritter Strang die Orientierung an „indischen“ Formen der Spiritualität, wie sie durch (neo-)hinduistische Gurus seit der Mitte der 1960er Jahren nach Westeuropa gebracht

²⁰ Vgl. Frank Zechner, Buddhismus und Theosophie. 4 Teile, in: Ursache & Wirkung 56 (Juni 2006) 60–62; Ursache & Wirkung 57 (September 2006), 74–76; Ursache & Wirkung 58 (Dezember 2006) 68–70; Ursache & Wirkung 59 (März 2007) 64–66. – Siehe ferner Hutter, Rad (Anm. 4), 260f; Heinz Mürmel, Buddhismus und Theosophie in Leipzig vor dem Ersten Weltkrieg, in: Hutter, Buddhisten und Hindus (Anm. 2), 123–136.

²¹ Vgl. Michael von Brück / Whalen Lai, Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation und Dialog, München 1997, 213.

²² Vgl. Ursula Baatz, Hugo M. Enomiya-Lassalle. Ein Leben zwischen den Welten, Zürich 1998; Jürgen Offermanns, Der lange Weg des Zen-Buddhismus nach Deutschland – vom 16. Jahrhundert bis Rudolf Otto, Lund 2002, 312–315.

²³ Vgl. Roman Schweidlenka, Buddhismusrezeption der Gegenkultur und Alternativbewegung im deutschen Sprachraum seit 1968, in: Hutter, Buddhisten und Hindus (Anm. 2), 199–211; ferner Martin Baumann, Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften, Marburg 1995, 78–81.

²⁴ Baumann, Deutsche Buddhisten (Anm. 23), 89–97.

wurden, zu nennen. Diese Gruppen²⁵, die in der Regel ein im Verhältnis zur Anhängerzahl unproportional großes Echo in der Öffentlichkeit erfahren hatten, sind dabei bis heute untereinander weitgehend disparat, und stehen – v.a. im deutschsprachigen Raum – nur in Ansätzen mit Hindus, die als Migranten in den deutschsprachigen Raum gekommen sind, in gegenseitigem Kontakt. Doch bedeutet für die Hinwendung von westlichen Konvertiten die Teilnahme an solchen – sehr unterschiedlichen – Gruppierung in der Regel eine weitgehende Hinduisierung der Vorstellungswelt und Lebenspraxis.²⁶

Damit sind jene Weichenstellungen formuliert, die gegenwärtig den „Pluralismus“ asiatischer Religionen im deutschsprachigen Europa kennzeichnen, indem diese Formen asiatischer Religionen von Konvertiten bzw. „Sympathisanten“ praktiziert werden, die durch Übernahme religiösen Gedankenguts aus buddhistischen oder hinduistischen Kontexten ihre religionskulturell „christlich“ geprägte Geisteswelt ergänzen bzw. teilweise ersetzen.

3. Nebeneinander und Miteinander im Pluralismus

Buddhismus und Hinduismus als Teil der aktuellen europäischen Kultur und Gesellschaft beschränkt sich jedoch nicht auf jene Mitteleuropäer, die sich in den letzten Jahrzehnten solchen Schulrichtungen angeschlossen haben. Denn seit etwa drei Jahrzehnten hat auch eine zunehmend steigende Zahl „ethnischer“ Buddhisten und Hindus in Europa Heimat gefunden, die in Hinblick auf die Gesamtzahl jene der „Konvertiten“ übertrifft. Bislang ist dabei festzustellen, dass Gemeinden mit Buddhisten und Hindus „europäischer“ bzw. „asiatischer“ Herkunft nur eher oberflächliche Kontakte zueinander halten. Dadurch entsteht ein Neben- und Miteinander zwischen Buddhismus, Hinduismus und europäischer Kultur, das ich noch kurz anhand des Beispiels vietnamesischer Buddhisten und tamilischer Hindus in Deutschland skizzieren möchte.

3.1 Vietnamesische Buddhisten

Als Folge des Vietnam-Krieges kamen Vietnamesen als so genannte „boat people“ nach Europa. Zwischen 60–80% von ihnen waren Mahayana-Bud-

²⁵ Eine aktuelle Bestandsaufnahme und Analyse – einschließlich einiger Selbstdarstellungen – bietet folgender Sammelband: *Michael Bergunder* (Hg.), *Westliche Formen des Hinduismus in Deutschland. Eine Übersicht*, Halle 2006.

²⁶ Vgl. *Reinhard Hummel*, *Religiöse Bewegungen Indiens in westlichen Kulturen*, in: *Bergunder*, *Westliche Formen des Hinduismus* (Anm. 25), 10–30, hier 25–28.

dhisten, die von wenigen Mönchen und Nonnen betreut wurden. In Deutschland wurde 1978 in Hannover die erste Andachtsstätte errichtet, um die religiösen Bedürfnisse der Vietnamesen zu erfüllen. Dies führte nach sorgfältiger Planung im Sommer 1987 zur Grundsteinlegung eines Pagodenbaus, der am 27. Juli 1991 eingeweiht werden konnte. Der Name der älteren Andachtsstätte, Vien Giac („vollkommene Erleuchtung“), wurde auf den neuen Kultbau übertragen. Ende des Jahres 2005 lebten rund 83.400 Vietnamesen in Deutschland, rund 60.000 sind Buddhisten.²⁷

Die religiöse Praxis innerhalb der Pagode sowie die wichtigsten – auch identitätsstiftenden – Feste der Vietnamesen kann man kurz folgendermaßen skizzieren.²⁸ Tägliche Andachten in der Pagode finden morgens um 6 Uhr und nachmittags um 17 Uhr statt, am Morgen mit der Rezitation des Suramgama-Sutra, weiterer Sutrentexte und Mantren, der Anrufung von Buddha-Namen und einer fünfzehnminütigen Sitzmeditation. Die Nachmittagsandacht bezieht sich auf das Heil der Verstorbenen, indem das Amitabha-Buddha-Sutra rezitiert wird, von dem Vietnamesen glauben, das die Rezitation Verstorbene und Höllengeister aus der Hölle retten kann; ferner werden Mantren für die Toten rezitiert und man bringt den herumirrenden Geistern eine mit Reisbrei gefüllte Schale und eine Tasse mit Trinkwasser dar. Die Rezitationen und Gebete während der Andachten finden in klassischer sino-vietnamesischer Sprache und in modernem Vietnamesisch statt, verbunden mit Ritualmusik, Glockenklang, Gongs und Trommeln. Neben diesen täglichen Andachten, die während der dreimonatigen Klausurzeit der Mönche um zwei weitere tägliche Andachten erweitert werden, ist die Pagode auch Fokussierungspunkt für die jährlichen großen Feste. Hier kann man das Tet-Fest Ende Januar / Anfang Februar als vietnamesisches Neujahrsfest nennen, das Vesak-Fest in Erinnerung an die Geburt des historischen Gautama Buddha im Mai sowie das Ullambanafest im August als Ahnen- und Totengedenktage, die nunmehr jeweils mehrere Tage lang gefeiert werden. Neben der religiösen Komponente, die diese Feste haben, ist unübersehbar, dass die drei Jahresfeste auch wichtige Funktionen ausüben, räumlich die kulturelle Identität der Vietnamesen außerhalb ihrer Heimat zu bewahren sowie das Gemeinschaftsgefühl zwischen ihnen zu stärken. Dabei dienen diese Feste auch der Bewahrung und Weitergabe vietnamesischer Werte an die nächste Generation.

Die Verwendung von Sino-Vietnamesisch bzw. Vietnamesisch im Kult erschwert die religiöse Interaktion zwischen vietnamesischen und deutschen Buddhisten. Zwar haben einzelne Deutsche „Zuflucht genommen“ zum Bud-

²⁷ *Loc Ho*, Vietnamesischer Buddhismus in Deutschland, Hannover 2003, 77–86; *Martin Baumann*, Migration, Religion, Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland, Marburg 2000, 68–82.

²⁸ *Loc Ho*, Vietnamesischer Buddhismus (Anm. 27), 89f, 99–109; *Baumann*, Migration (Anm. 27), 83–86.

dha der Vien Giac Pagode, dennoch ist deutlich, dass die Teilnahme von deutschen Buddhisten an den Andachten in der Pagode sich in den meisten Fällen auf ausgewählte Veranstaltungen bezieht.²⁹ Außer solchen sporadischen Kontakten besteht allerdings wenig Interaktion zwischen deutschen und vietnamesischen Buddhisten, wofür Loc Ho mehrere Ursachen benennt:³⁰ Neben allgemeinen Kultur- und Mentalitätsunterschieden zwischen Vietnamesen und Deutschen betont er die Bedeutung der hierarchischen Struktur mit klaren Unterschieden zwischen Ordinierten und Laien für den vietnamesischen Buddhismus sowie die traditionelle Verbindung mit den Ahnen und den von den Ahnen übernommenen Formen buddhistischer Frömmigkeit und Rituale. Auch ist das Sprachproblem nicht zu unterschätzen, da es nur wenige deutsche Übersetzungen bzw. Erläuterungen zu den vietnamesischen Rezitationstexten gibt. Zwar sprechen die vietnamesischen Buddhisten aufgrund ihrer gesellschaftlich weitgehend gelungenen Integration in Deutschland Deutsch. Der religiöse Kontext in der Pagode trägt aber durch die Verwendung des Vietnamesischen wesentlich zur Bewahrung der eigenen kulturellen Identität bei und behindert dadurch die Integration in einen „europäischen“ Buddhismus bzw. die Integration „europäischer“ Buddhisten in einen vietnamesischen Buddhismus. Damit führt der „ethnische“ Buddhismus der Vietnamesen – aber auch beispielsweise derjenige der Thai, Koreaner oder Taiwanesen – mehr zu einem Nebeneinander als zu einem Miteinander mit „deutschen“ Buddhisten.

3.2 Hinduistische Tamilen

Derzeit leben in Deutschland etwa 45.000 tamilische Hindus, rund 40.000 (nord-)indische Hindus sowie etwa 7.000 aus Afghanistan stammende Hindus. Die genannten 45.000 tamilischen Hindus, deren Zuzug nach Deutschland eine Folge des Bürgerkriegs auf Sri Lanka seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts ist, machen etwa 75% aller in Deutschland ansässigen Tamilen aus; weitere 20% der Tamilen sind Christen. Der überwiegende Teil der Flüchtlinge und Asylbewerber waren in den 1980er Jahren junge tamilische Männer, die vor dem Militärdienst bzw. der Zwangsrekrutierung durch die LTTE, die tamilische Befreiungsorganisation, flohen.³¹ Die ersten religiösen Andachten fanden zunächst in Privathäusern oder gelegentlich angemieteten Räumlichkeiten statt, wobei bis zum Jahr 2003 auf diese Weise 26 tamilische Tempel etabliert

²⁹ Loc Ho, *Vietnamesischer Buddhismus* (Anm. 27), 112f.

³⁰ Loc Ho, *Vietnamesischer Buddhismus* (Anm. 27), 119f.

³¹ Vgl. Martin Baumann, Von Sri Lanka in die Bundesrepublik: Flucht, Aufnahme und kulturelle Rekonstruktionen, in: Martin Baumann / Brigitte Luchesi / Annette Wilke (Hg.), *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, Würzburg 2003, 41–73, hier 44–48.

wurden – als Mittelpunkt des religiösen Lebens und der Durchführung der Rituale.³² Regulärer Tempelgottesdienst mit der Durchführung von Opferritualen sowie der individuellen privaten Huldigung der Gottheiten durch die Gläubigen findet in Südasien täglich dreimal – morgens, mittags, abends – statt. Diese „Gottesdienstfrequenz“ ist in Deutschland unmöglich, als Maximum können einige Tempel zweimalig täglich Opferrituale durchführen, in manchen Tempeln geschieht dies überhaupt nur einmal wöchentlich.

Zentrum des tamilischen Hinduismus in Deutschland ist der Sri Kamadchi Ampal Tempel in Hamm, der durch das Engagement des Priesters Sri Arumugam Paskarakurukkal geprägt ist. Er kam im Jahr 1985 nach Deutschland, und 1989 richtete er in Hamm einen ersten Andachtsraum für die Göttin Kamadchi Ampal ein.³³ Erstmals wurde im Frühsommer 1993 aus Anlass des Tempelfestes für Kamadchi eine öffentliche Festprozession durch die Straßen von Hamm durchgeführt, an der rund 200 bis 300 Tاملen teilnahmen. Damit war ein entscheidender Wendepunkt im Bewusstsein der tamilischen Hindus in Deutschland erreicht:³⁴ Die Öffentlichkeit des Tempelfestes führte dazu, dass der Tempel in Hamm zur bekanntesten hinduistischen Andachtsstätte in Deutschland wurde, so dass dies eine Vergrößerung des Tempels erforderlich machte. Zugleich führte die Popularität und die steigende Teilnehmerzahl bei Veranstaltungen im Tempel ab 1995 auch zu ersten Beschwerden über Belästigungen, die vom Tempelfest mit bereits rund 3.000 bis 4.000 Teilnehmern als „Ungewohntem“ und als „Störung der Ruhe in der Nachbarschaft“ ausgingen. Dieses spannungsgeladene Verhältnis zwischen Teilen der Hammer Bevölkerung und den Tاملen im Tempel konnte 1997 durch den Umzug des Tempels in das Industriegebiet von Hamm-Uentrop beendet werden, wo schließlich am 7. Juli 2002 der erste im südindischen Architekturstil errichtete Tempel in Deutschland eingeweiht wurde.

Alle tamilischen Tempel in Deutschland tragen wesentlich dazu bei, diese Hindus in der Bewahrung ihrer kulturellen hinduistischen Identität zu unterstützen und einen Rückbezug zu den südindisch-srilankischen Wurzeln zu gewähren. Das inzwischen populäre und dadurch auch überregionale Tempelfest in Hamm bildet dabei in mancher Hinsicht ein einigendes und identitätsstiftendes Band, gleichzeitig betonen andere Tempelgemeinden aber auch, dass sie in gleicher Weise bzw. teilweise sogar in „authentischerer“ Form den tami-

³² Vgl. *Brigitte Luchesi*, Wege aus der Unsichtbarkeit. Zur Etablierung hindu-tamilischer Religiosität im öffentlichen Raum der Bundesrepublik Deutschland, in: *Baumann / Luchesi / Wilke*, Tempel und Tاملen (Anm. 31), 99–124, v.a. 104–108.

³³ Vgl. zu dieser Göttin *Annette Wilke*, „Traditionenverdichtung“ in der Diaspora. Hamm als Bühne der Neuaushandlung von Hindu-Traditionen, in: *Baumann / Luchesi / Wilke*, Tempel und Tاملen (Anm. 31), 125–168, v.a. 125f.

³⁴ *Luchesi*, Wege (Anm. 32), 117.

lischen Hinduismus in Deutschland ausüben.³⁵ Trotz solcher religionsinterner Meinungsverschiedenheiten ist nicht zu übersehen, dass diese Feste – genauso wie die täglichen Gottesdienste – eine Form des Hinduismus in Deutschland etabliert haben. Die Tempelfeste sind dabei nicht nur Angelegenheit der Hindus, sondern auch Deutsche nehmen als „Gäste“ daran teil, besuchen manchmal auch die Tempel oder einen regulären Gottesdienst. Insofern lässt sich zweifellos sagen, dass die südindischen bzw. srilankischen Traditionen des Hinduismus als Teil des religiösen Pluralismus zur Kenntnis genommen werden. Zugleich ist aber auch zu beobachten, dass die „Interaktion“ zwischen Deutschen und tamilischen Hindus eher oberflächlich bleibt, teilweise von „religiöser Neugier“ seitens der deutschen Teilnehmer an hinduistischen Veranstaltungen geprägt ist. Genauso zeigt sich aber bisher, dass auch „deutsche Hindus“, d. h. Angehörige jener missionierenden Hindu-Richtungen, die seit den 1960er Jahren in Mitteleuropa Anhänger finden, ebenso kaum Kontakt zu Tempeln der tamilischen Tradition haben.

4. Abschließende Perspektiven

Zieht man aus dem Buddhismus vietnamesischer Migranten sowie dem Hinduismus der Tamilen eine erste vorsichtige Schlussfolgerung für das Gesamtthema, so ist zunächst festzuhalten, dass dadurch Buddhismus und Hinduismus in Mitteleuropa quantitativ und qualitativ in den letzten drei Jahrzehnten „aktualisiert“ wurden: Quantitativ hinsichtlich des Pluralismus, denn nunmehr gibt es eine Vielzahl buddhistischer und hinduistischer Richtungen in Deutschland, die verschiedenen asiatischen ethnischen und kulturellen Traditionen zuzuordnen sind.³⁶ – Eine qualitative Veränderung ergab sich hinsichtlich der gelebten religiösen Praxis, indem Buddhismus als traditionsgebundenes Religionssystem verstanden wird, das (hierarchische) Regeln bewahrt. Somit

³⁵ Vgl. für daraus resultierende „Spannungen“ *Wilke*, Traditionenverdichtung (Anm. 33), 159f sowie *Konrad Meisig*, Tamilischer Hinduismus in Deutschland. Ein Rundgang durch den Vighneśvara-Tempel in Hamm (Westfalen), in: *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte* 14 (1999, erschienen 2001) 229–249, hier 230–233.

³⁶ Die Vietnamesen und Tamilen wurden in diesem Beitrag als – gerade auch wegen der Größe – wichtige Beispiele behandelt. Zur „Vielfalt“ asiatischer Buddhisten in Deutschland vgl. auch *Frank Usarski*, Buddhismus. VII–2.5. Soziokulturell asiatisch dominierte Gruppen, in: *Michael Klöcker / Udo Tworuschka* (Hg.), *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland*, München 1997; zur Vielfalt des Hinduismus in Deutschland vgl. z.B. *Edmund Weber*, Hindu-Vereinigungen in Deutschland, in: *Hans-Martin Barth / Christoph Elsas* (Hg.), *Religiöse Minderheiten. Potentiale für Konflikt und Frieden*, Schenefeld 2004, 256–268, ferner *Manfred Hutter*, Afghanische Hindus in Deutschland, in: *Michael Klöcker / Udo Tworuschka* (Hg.), *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland*. 14. Ergänzungslieferung, München 2006, VIII–22.

ist diese aktualisierte Form des Buddhismus gegenteilig zu manchen europäischen Buddhismusformen oder Buddhismusrezeptionen. Diese heben oft das „Ungebundene“ und „Undogmatische“ im Buddhismus hervor – religionshistorisch kaum zu Recht. Von dieser qualitativen Unterscheidung können dabei für die weitere Entwicklung der Vielfalt des Buddhismus in Europa Impulse ausgehen, die insofern zu einer Differenzierung führen können, als ein Teil „europäischer“ Buddhisten sich stärker „unorganisierten“ Formen von Spiritualität / Religiosität zuwendet, in der unterschiedliche religiöse Angebote in individueller Auswahl genutzt werden. Für einen anderen Teil „europäischer“ Buddhisten mag der Traditionsbezug „asiatischer“ Buddhisten hingegen dazu führen, dass möglicherweise festere Strukturen mit auch klareren dogmatischen Festlegungen der „Schulinhalte“ in einzelnen Gruppen entstehen. Die qualitative Veränderung ist – wenngleich in weniger ausgeprägter Weise – auch unter den Formen „indischer Spiritualität“ zu sehen, die sich ebenfalls am angeblich „Ungebundenen“ indischer Religiosität zu orientieren versuchen. Durch den migratorischen Zuzug von Hindus aus Indien, Sri Lanka und Afghanistan gibt es nun „lokale“ Formen des Hinduismus in Deutschland, die ihrerseits jeweils klar geregelte Strukturen besitzen. Diese Strukturen – wie auch die Kultur- und Sprachunterschiede – verhindern dabei, dass sowohl diese „asiatischen“ als auch die „deutschen“ (konvertierten) Hindus bislang kaum zu einem „gemeinsamen“ Hinduismus zusammengefunden haben – etwa im Sinn einer „europäischen“ Neu-Akzentuierung, wie es im Buddhismus zumindest ansatzweise der Fall ist. Denn die qualitativen Unterschiede innerhalb des Hinduismus sind nach meiner Einschätzung größer als diejenigen des Buddhismus.

Beide großen asiatischen religiösen Traditionen sind somit in einem noch nicht gleichen Ausmaß in Mitteleuropa „angekommen“ und daher auch erst in unterschiedlicher (und letztlich in allen Fällen noch sehr geringer) Weise in Prozesse eines religiösen Wandels einbezogen, der Religionen immer betrifft, wenn sie in eine neue gesellschaftliche oder kulturelle Umgebung kommen. Bei solchen Wandlungsprozessen erfahren auch die Gesellschaften, die neue Religionen aufnehmen, eine Veränderung. Wägt man diese Veränderungen und gegenseitige Beeinflussung ab, so ist m.E. derzeit der Einfluss europäischer Kultur auf den Buddhismus, der seit einigen Jahrzehnten vermehrt in Europa Fuß fasst, noch größer als umgekehrt. Hinsichtlich des Hinduismus wird man sogar noch zurückhaltender urteilen müssen, da bislang – soweit dies sich beobachten lässt – die praktizierte Form des Hinduismus weder nachhaltige Auswirkungen auf europäische Vorstellungen gehabt hat, noch zeigen sich Ansätze eines „europäischen“ Hinduismus. In welchem Ausmaße sich dabei Hinduismus und Buddhismus im Laufe des 21. Jahrhunderts zumindest in Teilbereichen zu wichtigen Faktoren der (mittel)europäischen Kulturgeschichte entwickeln werden, lässt sich derzeit noch nicht prognostizieren. Dennoch sollten

diese beiden Religionen in ihren vielfältigen Ausformungen als Teil des religiösen Pluralismus in Europa nicht mehr unberücksichtigt bleiben.

Zusammenfassung: Buddhistisches und hinduistisches Gedankengut ist in den letzten drei Jahrzehnten in Mitteleuropa deutlich präsent geworden, wobei diese Präsenz über die bloße Übernahme einzelner Motive „indischer“ Religiosität hinausgeht. Denn während seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts buddhistische Philosophie lediglich „Intellektuellenkreise“ in Mitteleuropa angesprochen hat, so dass gegen Ende des Jahrhunderts auch erste kleine buddhistische Gruppen hierzulande entstanden sind, haben Veränderungen in der individuellen Wahlmöglichkeit der religiösen Option dazu geführt, dass sich Europäer missionierenden hinduistischen oder buddhistischen Richtungen anschließen. Teilweise wird die Verbreitung solcher Traditionen durch religiöse Lehrer getragen, zu einem wichtigen Teil aber auch durch Publikationen. Aber auch Migranten aus verschiedenen asiatischen Ländern haben aus unterschiedlichen Gründen in Mitteleuropa eine neue Heimat gesucht, und nützen dabei ihre religiösen Traditionen auch als einen wichtigen Faktor zur Bewahrung der eigenen Identität in fremder Umgebung. Dadurch ist in Europa ein neuer religiöser Pluralismus entstanden, der im 21. Jahrhundert noch weiter zunehmen wird.

Summary: In the past three decades Buddhist and Hindu thinking have become noticeably present in Central Europe, and this presence goes beyond the mere adoption of individual motifs of „Indian“ religiosity. Whereas Buddhist philosophy only spoke to „intellectual circles“ in Central Europe beginning with the last third of the 19th century so that initial small Buddhist groups also emerged here towards the end of the century, changes in the individual possibilities to choose a religious option have resulted in Europeans joining proselytizing Hindu or Buddhist movements. The spreading of such traditions is borne in part by religious teachers, but also to a significant degree by publications. Migrants from different Asian countries, however, have also sought a new home in Central Europe for various reasons and make use of their religious traditions in the process as an important factor for preserving their own identity in a foreign environment. Thus a new religious pluralism has arisen in Europe which will increase even more in the 21st century.

Personenregister

- Aboufêda 230
Abraham 14, 36, 181
Abulafia, David 200
Adam, Armin 171
Adamczyk, Mieczyslaw 202
ad-Dimashqi, Shams ad-Din Abu ‘Abdallah Muhammad 219
Adenauer, Konrad 79, 119, 127
Aegerter, Roland 66, 67
Agamben, Giorgio 132
Akçam, Taner 91
al-Andalusi, Sa’id b. Ahmad 227, 231
al-Biruni, Abu r-Rayhan 219, 222
Aleksij II. 136
Alexander der Große 188, 189
Alexander VI. 48
Alexander von Roes 112, 113
AlFarabi, Abu Nasr Muhammad 176
Alfeyev, Hilarion 7, 119, 127, 135–140
Alfons X. von Kastilien 200, 228
al-Hamawi, Abu l-Fida Isma’il b. ‘Ali 230, 231
al-Hamdani, Abu Muhammad al-Hasan b. Ahmad 220
al-Harawi, Abu l-Fadl 219
al-Harrani, Thabit b. Qurra 218
al-Himyari, Ibn ‘Abdalmun’im (bzw. al-Himyari, Ibn Abd al-Mun’im) 225, 227
al-Ibshihi, Shihab ad-Din Muhammad b. Ahmad 227
al-Idrisi, Abu ‘Abdallah Muhammad b. Muhammad 221
al-Istakhri, Abu Ishaq Ibrahim b. Muhammad 230
al-Khatib, Lisan ad-Din Ibn 228
al-Khawrizmi 218
Alkibiades 18
Alkier, Stefan 188
al-Kindi, Ya’qub b. Ishaq 218
Alkuin 111
al-Mas’udi, Abu ‘Ali b. al-Husayn 225, 229
Almond, Philip C. 237
al-Muktafi 227
al-Qazwini, Zakariya b. Muhammad b. Mahmud 219, 221, 225, 226
Altan, Mehmet 89
Altermatt, Urs 7, 8, 51, 56, 61–81
Altmann, Alexander 198
al-Waqidi 224
Ananda 239
Andersen, Carl 38
Andlauer, Teresa 202
Andreas (Apostel) 142
Angenendt, Arnold 38, 40, 61
Anglibert 111
Anselm von Canterbury 45
Antiochus IV. Epiphanes 188
Aptroot, Marion 202
Aristoteles 49, 110, 179, 214, 228
Armogathe, Jean-Robert 160
Arnd, Josua 212
ar-Rumi, Shibab ad-Din Yaqut al-Hamawi 219
Arzt, Thomas 198
As’ad Daghir, Yusuf 225
Ash, Timothy Garton 69
Assmann, Jan 171, 179
Atatürk, Kemal 77, 85, 102
Atay, Hüseyin 155, 168
at-Tabari 223
Attalos (hl.) 144
Auerbach, Erich 30, 31
Augustinus, Aurelius 38, 42, 50, 57, 111, 119, 137, 164, 174, 179
Averincev, Sergej S. (bzw. Averintsev, Sergej S.) 178, 189
Aydin, Mehmet 166, 167
Baat, Ursula 242
Baberowski, Jörg 61, 64
Badawi, ‘Abdarrahman 219
Balduin von Flandern 113
Barclay, John M. 188
Bardesan von Edessa 236
Barth, Hans-Martin 247
Bartholomaios I. 150
Bartlett, John R. 188
Bartlett, Robert 40, 41
Barzilay, Isaac 197
Bashô, Matsuo 177
Baumann, Martin 242, 244–246
Bayer, Axel 64
Beck, Joh. Jodoc. 212
Becker, Winfried 61

- Beinart, Haim 200
 Beinert, Wolfgang 46
 Benbassa, Esther 200
 Benedikt XVI. (auch: Ratzinger, Joseph) 15, 38, 44–46, 54–57, 79, 133, 180
 Benz, Ernst 43
 Bergunder, Michael 243
 Berman, Harold 172
 Bertha von Lothringen 227
 Berthouzoz, Roger 120
 Besant, Annie 242
 Bevan, Edwin R. 199
 Bibó, István 71
 Biedermann, Hans 197
 Bilde, Per 193
 Bismarck, Otto von 86
 Blachère, Régis 228
 Bloch, Ernst 43
 Bloch, Joseph Samuel 202
 Böckenförde, Ernst-Wolfgang 44, 52, 131
 Bombaci, Alessio 222
 Borgolte, Michael 39, 40
 Boris (bulgar. König) 115
 Bosshart-Pflüger, Catherine 69
 Bossuet, Jacques Bénigne 19
 Bourdara, Kelly 17
 Bozarslan, Hamit 89
 Brague, Rémi 7, 22, 25–34, 40, 45, 54, 173
 Brandenburg, Dietrich 197
 Brann, Ross 199
 Braudel, Fernand 47
 Braybrooke, Marcus 240
 Brezovszky, Ernst-Peter 66
 Brix, Emil 69, 70
 Brockmann, Joseph 40
 Brown, Peter 40
 Brück, Michael von 242
 Bruguès, Jean Louis 7, 11–23
 Buddha (bzw. Gautama Siddharta, Buto) 177, 236–239, 244
 Bujo, Bénézet 165, 166
 Bulgakov, Sergij (auch: Bulgakov, Serge) 128, 129, 131, 132, 134
 Busek, Erhard 69, 70, 80
 Bush, Georg W. 77
 Buza, Mircea 75, 76
 Caesar, Gaius Julius (bzw. Căsar, Gaius Julius) 107, 171
 Calvin, Jean 50
 Camus, Albert 174
 Canitz, A.E. Christa 221
 Caplan, Samuel 189
 Capra, Fritjof 182
 Casanova, José 64, 79
 Castañeda, Paulino 49
 Castellio, Sebastian 50
 Ceaucescu, Nicolae (bzw. Ceaușescu, Nicolae) 75, 76, 141
 Cerulli, Enrico 222
 Chaline, Olivier 14
 Chenaux, Philippe 56, 78
 Chesterton, Gilbert Keith 26
 Chiesa, Bruno 191
 Chlodwig 38
 Chomjakov, A.S. 127
 Chul-Han, Byung 177
 Churchill, Winston 65, 108
 Clemens von Alexandrien 36
 Cluse, Christoph 195
 Cohn, Norman 43
 Collins, John J. 188
 Conrad, Christoph 64
 Coudert, Allison P. 191, 192
 Crihalmeanu, Florentin 147
 Croce, Benedetto 27
 Csáky, Moritz 69
 Cuciuc, Constantin 147
 Daiber, Hans 199
 Dalai Lama 242
 Daniel 195
 Daniel von Moldawien 147
 Daniel, Norman 199
 Dante Alighieri 30, 113, 199
 Daphinoff, Dimitar 42
 Dassmann, Ernst 35
 David 210
 De Gasperi, Alcide 79
 De Goeje, Michael Jan 219, 230
 De Nobili, Roberto 236, 237
 De Slane, Mac Guckin 230
 De Slane, William 227
 Deines, Roland 193
 Delgado, Mariano 7, 8, 35–57, 61
 Delmedigo, Salomo 197
 Delumeau, Jean 42
 Demokrit 199
 Derrida, Jacques 179
 Dharmapala, Anagarika 241
 Di Meo, Antonio 201
 Dienstag, Jacob I. 199
 Diller, Aubrey 218
 Diner, Dan 63
 Dink, Hrant 89
 Domnick, Heinz Joachim 61, 65

- Drossaart Lulofs, Hendrik J. 196
 Dubin, Lois C. 201
 Dumont, Gérard-François 17
 Dumoulin, Heinrich 238, 239
 Dürckheim, Karlfried von 242
- Eckhart 238
 Eco, Umberto 107
 Edied, Rifaat Y. 198
 Ellison, Ralph 31
 Elsas, Christoph 247
 Endreß, Gerhard 196, 229
 Engel-Braunschmidt, Annelore 202
 Enomiya-Lassalle, Hugo Makibi 242
 Enriquez Gómez, Antonio 201
 Erdogan, Recep Tayyip 93
 Erener, Sertab 77
 Esau 215, 216
 Esra 193
- Faber, Richard 84
 Feix, Josef 160
 Feldman, Louis H. 193
 Festugière, André-Jean 18
 Figal, Günter 29
 Figl, Johann 240
 Filip, Anda 143
 Fischer, Jürgen 111
 Flavius Josephus 193
 Fleury, Claude 213
 Flügel, Gustav 218
 Földes-Papp, Károly 188
 Franco, Francisco 67, 86
 Frank, Erich 104
 Frankfurt, Harry G. 182
 Franz I. 114
 Friedenwald, Harry 198
 Friedrich II. 200
- Gabriel, Ingeborg 119
 Gadamer, Hans-Georg 29
 Galen, Brigitta Gräfin von 51
 Garaudy, Roger 47
 Geremek, Bronislaw 79
 Ghirardelli, Gennaro 29
 Girard, René 14
 Giscard’Estaing, Valéry 96
 Goetz, Hans-Werner 41
 Goez, Werner 41
 Goldberg, Adeline 198
 Goldmann, Nachum 212
 Göller, Josef-Thomas 61
 Gollwitzer, Heinz 110
- Gorgias 18
 Gössmann, Elisabeth 240
 Goutas, Dimitri 229
 Gracián, Baltasar 48
 Gregor von Nyssa (bzw. Gregorius von Nyssa) 32, 129
 Gregor XVI. 52
 Grillmeier, Alois 36
 Grillparzer, Franz 213
 Grimal, Pierre 19
 Grondin, Jean 29
 Grossi, Paolo 211
 Grundmann, Herbert 41
 Guardini, Romano 38, 44, 45, 53, 56
 Gubbay, Lucien 209
 Guggisberg, Hans R. 50
 Gurion, David Ben 212
 Gutas, Dimitri 198
- Haarmann, Harald 188
 Habermas, Jürgen 36, 79, 80, 179
 Halbfass, Wilhelm 236–240
 Hallensleben, Barbara 7, 119–134
 Hamidullah, Muhammad 227
 Hanák, Péter 65
 Harnack, Adolf von 36
 Harqal 224
 Hasnaş, Marina 61
 Hata, Gohei 193
 Havel, Václav 71
 Haverkamp, Alfred 195
 Hegel, Georg Friedrich Wilhelm 27, 174, 178, 183, 237, 239
 Heidegger, Martin 174, 176, 177, 183
 Heine, Heinrich 215, 216
 Hekataios von Milet 217
 Herakles 110, 229
 Herbes (Patriarch) 224
 Hermas 133
 Herodot 110, 160, 217
 Hieronymus 42
 Hildermeier, Manfred 64
 Hindemith, Paul 104
 Hiob 18
 Hirsch, Ernst E. 104
 Hitler, Adolf 71, 87
 Ho, Loc 244, 245
 Hobbes, Thomas 44
 Höffe, Otfried 7, 155–169
 Höffner, Joseph 46
 Holenstein, Elmar 173
 Höllinger, Franz 235
 Hölscher, Tonio 188

- Holzmeister, Clemens 104
 Homeyer, Josef 128
 Hondrich, Karl-Otto 155, 166
 Horst, P.W. van der 188
 Hübinger, Paul Egon 195
 Hübner, Eckhard 202
 Hummel, Reinhard 243
 Huntington, Samuel P. 61, 62, 65, 66, 78, 108, 109, 115, 116
 Hürten, Heinz 51
 Hutter, Manfred 7, 235–249
- Ibn ‘Abdalbarr, Yusuf 230
 Ibn al-faqih 222
 Ibn an-Nadim 218, 225, 227
 Ibn Khaldun 222, 225, 227–230
 Ibn Khurdadhbih, Abu l-Qasim ‘Ubaydallah (bzw. Ibn Khurradadhbih), 218, 219, 224
 Ibn Sina (Avicenna) 176
 Immoos, Thomas 240
 Ionita, Viorel 7, 141–152
 Irenäus von Lyon 29, 30, 127
 Isensee, Josef 51
 Isidor von Sevilla 111
 Isma’il 226
 Isokrates 217
 Israeli, Isaak b Salomo 198
- Jäckh, Ernst 85
 Jagiello, Wladislaw 114
 Jankrift, Kay Peter 197
 Japhet 111, 188, 222, 223
 Jaspers, Karl 173
 Jesus (bzw. Jesus Christus, Christus; in Auswahl) 15, 19, 29, 31, 35, 45, 46, 127, 130, 177, 191, 193
 Joachim von Fiore 42
 Johannes Duns Scotus 180
 Johannes Paul II. 38, 51, 54, 56, 120, 144, 146, 147
 Jonas, Hans 174
 Jordan, Peter 76
 Judt, Tony 79, 157
 Julian Apostata 37
 Jung, Joseph 69
 Jütte, Robert 197
- Kahl, Thede 75, 76
 Kallscheuer, Otto 7, 64, 171–185
 Kamasis (hl.) 144
 Kampling, Rainer 46
 Kant, Immanuel 239
- Kaplan, Yosef 201
 Karl der Große 39, 40, 64, 111, 130, 210
 Karl Martell 111
 Kassis, Hanna E. 221
 Katsikaris, Apostolos 83
 Kaufmann, Franz-Xaver 51
 Kazim, Musa 167
 Kennan, George F. 86
 Kerkhofs, Jan 13
 Keyserling, Herrmann 27
 Kieser, Hans-Lukas 7, 83–91
 Kilcher, Andreas B. 191, 202
 Klöcker, Michael 247
 Kluebing, Harm 49
 Klug, Ekkehard 64
 Koch, Klaus 42
 Koch, Kurt 37
 Kocka, Jürgen 64
 Konfuzius 161
 Konrád, György 71, 72
 Köpke, Wulf 61–65
 Kornelius 35
 Körtner, Ulrich 43, 119, 125
 Koselleck, Reinhart 130
 Kossok, Manfred 47
 Koster, Dominikus 125, 126
 Krašovec, Jože 211
 Krauss, Samuel 198
 Krieger, Eugen 88, 90
 Krinsky, Carol H. 186
 Kruk, Remke 196
 Kuçuradi, Ionna 168
 Kugel, James L. 188
 Kuhrt, Amélie 189
 Kundera, Milan 71, 72
 Künlz, Hannelore 186
 Kunzmann, Ulrich 160
 Kürsat-Ahlers, Elçin 85
- Lafuma, Louis 160
 Lai, Whalen 242
 Lammers, Walther 41
 Langerman, Y. Tzvi 198
 Las Casas, Bartolomé de 45, 49, 50
 Latourette, Kenneth Scott 48
 Lauble, Michael 22, 151
 Le Goff, Jacques 40, 45, 46
 Le Rider, Jacques 69–71
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 177
 Lemeni, Adrian 143
 Leo III. 40
 Leo XIII. 121
 Lepsius, Johannes 87

- Leser, Norbert 70
 Leutzsch, Martin 125
 Levi-Provencal, Evariste 225
 Lewis, Bernard 47, 187, 217
 Liedtke, Rainer 201
 Lightstone, J. N. 188
 Lippold, Adolf 38
 List, Friedrich 70
 Lobkowicz, Nikolaus 51
 Lothar II. 227
 Löwith, Karl 173
 Luchesi, Brigitte 245
 Lüddeckens, Dorothea 240, 241
 Luginbühl, David 61
 Lukacs, John 66, 80
 Lustiger, Jean-Marie 17
 Luther, Martin 114
 Lutterbach, Hubertus 46
 Lutz-Bachmann, Matthias 38, 47

 Machiavelli, Niccolo 44
 Maier, Hans 53
 Maier, Johann 7, 185–216
 Maimonides, Moses 199
 Majumdar, Protap Chunder 241
 Marrou, Irénée 37
 Marsch, Edgar 42
 Masaryk, Tomáš G. 69
 Maxima (hl.) 143
 May, Karl 186
 Mehmed II. 84, 218
 Mehren, M. A. F. 219
 Meier-Walser, Reinhard C. 112
 Meisig, Konrad 247
 Menache, Sophia 199
 Mendelssohn, Moses 201, 212
 Menéndez Pelayo, Marcelino 50
 Merkt, Andreas 37
 Mermillod, Gaspar 120
 Metzeltin, Michael 75, 76
 Metzger, Franziska 69
 Meyer, Reinhart 115
 Meyerson, Mark D. 200
 Michael von Hohenzollern 141
 Michaels, Alex 177
 Michalski, Krzysztof 64, 77
 Michel, Karl Markus 178
 Michnik, Adam 71
 Mikat, Paul 35
 Minnerath, Roland 121, 124
 Minorsky, Vladimir 217
 Mirtchev, Bogdan 7, 73, 107–115
 Mitscherlich, Alexander 155, 166

 Mohammed 168
 Moldenhauer, Eva 178
 Mong Dsi (Meng Zi) 155, 161, 165
 Montanus (hl.) 143
 Morris, Colin 64
 Mörschel, Tobias 172
 Mose(s) 111, 178, 214
 Mowrer, Paul Scott 74
 Mueller, August 218
 Müller, David Heinrich 220
 Müller, Rainer A. 112, 113
 Müller-Fahrenholz, Geiko 37
 Münkler, Herfried 38
 Murgescu, Mirela-Luminița 76
 Mürmel, Heinz 242
 Musa b. Nusayr 226

 Nagel, Thomas 174
 Nath, Holger 202
 Naumann, Friedrich 70
 Naveh, Josef 188
 Nêmo, Philippe 40, 53
 Neufeld, Karl Heinz 236
 Neuhold, David 8
 Neumark, Fritz 104
 Neuner, Peter 36, 37
 Neuwinger, Rudolf 114
 Niebuhr, Karl-Wilhelm 193
 Nietzsche, Friedrich 27, 37, 39, 44, 177, 240
 Nikolaou, Theodor 64
 Nikolaus von Kues 113
 Nissen, Rudolf 104
 Noah 111, 222
 Nobbe, Carl F. A. 218
 Novalis (Friedrich von Hardenberg) 25, 54, 111, 112

 Oelsner, Gustav 104
 Offermanns, Jürgen 242
 Olender, Maurice 189
 Origenes 36
 Otto von Freising 41
 Otto, Rudolf 242

 Pannenberg, Wolfhart 37
 Papaderos, Alexandros K. 119
 Parkes, Graham 240
 Parmenides 172, 175
 Pascal, Blaise 160, 172
 Pascha, Enver 87
 Paskarakurukkal, Sri Arumugam 246
 Paul VI. 14, 54, 123

- Paulus 35, 179
 Paulus Orosius 38, 219
 Pelinka, Anton 70, 71
 Perl, Carl Johann 38
 Peter der Große 64
 Petron 30
 Petrus (bzw. Simon Petrus) 14, 35, 36, 111
 Philippos (hl.) 144
 Philo von Alexandrien 193
 Pius II. (bzw. Piccolomini, Enea Silvio) 113
 Pius VI. 51
 Pius IX. 52
 Plato(n) 18, 32, 175, 214
 Pleșu, Andrei 61, 74–76
 Pomian, Krzysztof 71
 Pompeius, Gnaeus 108
 Prakriti 239
 Prätorius, Ernst 104
 Prinz Eugen von Savoyen 68
 Procter, Evelyn Stefanos 200
 Prodi, Paolo 172
 Ptolemaios, Klaudius 218
 Putin, Wladimir 208

 Radt, Stefan 218
 Rajak, Tessa 193
 Ramakrishna 241
 Rathenau, Walter 73
 Ratzinger, Joseph (auch: Benedikt XVI.) 15, 38, 44–46, 54–56, 79, 133, 180
 Rechter, David 201
 Rehrmann, Norbert 201
 Reifowitz, Ian 202
 Reinaud, Joseph Toussaint 230
 Repgow, Eike von 32
 Reuter, Ernst 104
 Reventlow, Henning Graf 211
 Rhees, Rush 171
 Ribalow, Harold U. 189
 Rill, Berndt 112
 Rodrigue, Aron 200
 Roediger, Johannes 218
 Romano, David 200
 Romilly, Jacqueline de 19
 Roosevelt, Franklin Delano 65
 Rorty, Richard 179
 Rosenthal, Franz 195
 Roth, Cecil 189
 Roth, Norman 200
 Ruderman, David B. 201
 Runia, David T. 193

 Sæbø, Magne 190
 Salazar, António de Oliveira 67
 Samuel, Richard 54
 Santoro, Andrea 89
 Sartre, Jean-Paul 174
 Scheubner-Richter, Ludwig Max Erwin 87
 Schlegel, August Wilhelm 237
 Schlegel, Friedrich 237
 Schlegelberger, Bruno 46
 Schmidt, Adolf 41
 Schmidt, Dennis J. 29
 Schmidt, Helmut 96
 Schnädelbach, Herbert 56
 Schneewinds, Jerome B. 171
 Schopenhauer, Arthur 30, 237–239
 Schreckenberger, Heinz 193
 Schreier, Werner 128
 Schreiber, Wilfried 75, 76
 Schubert, Kurt 193
 Schuller, Florian 79
 Schuller, Konrad 167
 Schulze, Reinhard 7, 217–233
 Schumann, Robert 79
 Schwab, Dieter 35
 Schwartz, Phillip 104
 Schwarz, Hans-Peter 186
 Schweidlenka, Roman 242
 Schweidler, Walter 79
 Shatzmiller, Joseph 197
 Segl, Peter 39
 Sela, Shlomo 198
 Selin, Helaine 198
 Şen, Faruk 7, 101–105
 Seneca 19
 Sepúlveda, Juan Ginés de 49
 Servet, Miguel 50
 Sezgin, Fuat 218
 Shemueli, Efraim 189
 Sherwin-White, Susan 189
 Shoulson, Jeffrey S. 192
 Siedentop, Larry 52, 53, 55
 Siegert, Folker 200
 Silvester II. 28
 Slawinski, Ilona 73
 Smith, George A. 199
 Smith, Timothy B. 235
 Soen, Shaku 241
 Sokrates 18, 19, 21, 32
 Solov'ev, Vladimir (bzw. Solowjew, Wladimir; Soloviev, Vladimir) 128
 Son, Giok 238
 Sophokles 19
 Southern, Richard 40

- Spartakus 32
 Spillmann, Markus 7, 93–100
 Spinoza, Baruch 201
 Stalin, Josef 65, 76
 Stark, Rodney 37, 46, 47, 53
 Steins, Georg 128
 Steinschneider, Moritz 198
 Stern, Samuel M. 198
 Stille, Günther 197
 Strabo 217
 Strelka, Joseph P. 73
 Strohmaier, Gotthard 199
 Stuckradt, Kocku von 198
 Suppan, Arnold 66
 Sutcliffe, Adam 199
 Suttner, Ernst Christoph 130
 Szczypiorski, Andrzej 68
 Szűcs, Jenő 68, 69, 71

 Tabbert, Philipp Johann (Strahlenberg) 62
 Teoctist 144, 146
 Tertullian, Quintus Septimius Florens 171
 Thales von Milet 239
 Thesing, Josef 119, 137
 Thiel, Mathias 191
 Thimme, Wilhelm 111
 Thomas von Aquin 125, 126, 180, 199
 Timaios 175
 Todorova, Maria 72–74
 Trachtenberg, Joshua 197
 Trajan 142, 144, 188
 Treadgold, Warren 196
 Treanor, N. 13
 Troiani, Lucio 188
 Truman, Henry 102
 Tworuschka, Udo 247

 Uertz, Rudolf 119, 137
 Ulrich von Hutten 114
 Ungureanu, Mihai-Răzvan 75, 76
 Unnik, Willem C. van 188
 Urban, Otto 65
 Usarski, Frank 247

 Utz, Arthur Fridolin 51, 120

 Valéry, Paul 62
 Veltri, Giuseppe 201
 Vergauwen, Guido 8, 55
 Veyne, Paul 19
 Vivekananda 241
 Vives, Juan Luis 46
 Voegelin, Eric 174
 Vryonis, Speros 194
 Vyslonzil, Elisabeth 66

 Wagner, Richard 239
 Wallace, William 65
 Walzer, Michael 171
 Weber, Edmund 247
 Wehrs, Klaus 61, 62
 Weiler, Joseph H. H. 39, 54, 56
 Welty, Eberhard 125, 126, 128
 Wilke, Annette 245–247
 Wilke, Carsten 201
 Wilson, Robert 198
 Wilson, Stephen G. 188
 Windisch, Ernst 240
 Winter, Franz 236
 Wischmeyer, Oda 189
 Witte, Markus 188
 Wittgenstein, Ludwig 171
 Wyrwa, Ulrich 201

 Yaqut 225, 229
 Yovel, Yirmiahu 201
 Yuval, Israel J. 195

 Zander, Helmut 235, 238–240
 Zangmeister, Carl 219
 Zechner, Frank 242
 Zeller, Dieter 37
 Zimmermann, Werner G. 70
 Zinguer, Ilana 192
 Zobel, Gerhard 240
 Zotikos (hl.) 144
 Zuckmayer, Eduard 104

Verzeichnis der Autorinnen, Autoren und Herausgeber

Alfeyev, Hilarion: geb. 1966, Dr. theol., russisch-orthodoxer Bischof von Wien und Österreich, Privatdozent an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz

Altermatt, Urs: geb. 1942, Dr. phil., Dr. h.c., Professor für Zeitgeschichte an der Universität Freiburg/Schweiz

Brague, Rémi: geb. 1947, Dr. phil., Professor für mittelalterliche und arabische Philosophie in Paris-Sorbonne und für Philosophie der Religionen Europas an der Ludwig-Maximilians-Universität München

Bruguès, Jean-Louis: geb. 1943, Dr. theol., Erzbischof, Professor für Fundamentalmoral an der Universität Freiburg/Schweiz (1997-2000)

Delgado, Mariano: geb. 1955, Dr. theol., Dr. phil., Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Freiburg/Schweiz

Hallensleben, Barbara: geb. 1957, Dr. theol., Professorin für Dogmatik an der Universität Freiburg/Schweiz

Höffe, Otfried: geb. 1943, Dr. phil., Dr. h.c., Professor für Philosophie an der Universität Tübingen

Hutter, Manfred: geb. 1957, Dr. theol., Dr. phil., Professor für Vergleichende Religionswissenschaft in Bonn

Ionita, Viorel: geb. 1945, Dr. theol., Professor für Kirchengeschichte an der Universität Bukarest

Kallscheuer, Otto: geb. 1950, Dr. phil., Professor für politische Philosophie, Università degli Studi Sassari (Italien)

Kieser, Hans Lukas: geb. 1957, Dr. phil., Privatdozent für Geschichte der Neuzeit an der Universität Zürich

Maier, Johann: geb. 1933, Dr. theol., Dr. phil., Dr. h.c., em. Professor für Judaistik an der Universität Köln

Mirtchev, Bodgan: geb. 1943, Dr. phil., Professor an der Universität Sofia, Leiter des Instituts für Germanistik und Skandinavistik

Schulze, Reinhard: geb. 1953, Dr. phil., Professor für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie an der Universität Bern

Şen, Faruk: geb. 1948, Dr. rer. soc. et oec., Professor an der Universität Essen, Leiter des Zentrums für Türkeistudien

Spillmann, Markus: geb. 1967, lic. phil., Chefredaktor der Neuen Zürcher Zeitung

Vergauwen, Guido: geb. 1944, Dr. theol., Professor für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie an der Universität Freiburg/Schweiz, Rektor der Universität