

1. Die Tatsächlichkeit der Kulturenverflechtung im Hellenismus

Europa ist kein Kontinent. Ein Blick auf die Landkarte lehrt, daß es allenfalls als ein Subkontinent der riesigen eurasischen Landmasse an deren westlichem Rand betrachtet werden könnte. Wenn es trotzdem herrschender Sprachgebrauch geworden ist, von einem recht vage durch Irland und die iberische Halbinsel auf der einen und den Ural auf der anderen Seite begrenzten Kontinent zu sprechen, dann deswegen, weil wir den Komplex von Geschichte, den Europa in der Tat in sich schließt, so stark und selbstverständlich verinnerlicht haben, daß wir ihn in die Landkarte immer schon hineinsehen. Daß es einer in vieler Hinsicht singulären und epochalen Folge menschheitsgeschichtlicher Ereignisse bedurfte, damit diese komplexe Einheit Europa zustandekäme, setzen wir dabei mit solcher Selbstverständlichkeit voraus, daß wir uns dieses Voraussetzens in der Regel gar nicht mehr bewußt sind.

Die Frage nach dem, was Europa konstituiert, verfolgt darum genau das Ziel, die die Geschichtseinheit Europa konstituierenden Ereignisse und Vorgänge zu kommemorieren. Aus dem gleichen Grund fragen wir nicht: „Was ist Europa?“. Denn auch in diesem Fall würden wir eine Einheit als fertiges Ergebnis voraussetzen, wo es darauf ankommt, die Stadien seiner Entstehung ins Auge zu fassen. Sind es doch die Konturen dieser Entstehungsgeschichte, die die Einheit und die Tatsache Europa ausmachen. Der Versuch, auf die „Was ist ...?“-Frage zu antworten, würde uns nur einmal mehr in jene Debatten verwickeln, deren Fruchtlosigkeit nicht zuletzt aus der endlosen Kontroverse darüber resultiert, die unklaren Grenzen des vorausgesetzten Kontinents zu präzisieren. Eine auch politisch hochbrisante Angelegenheit, wie der gerade lebhaftest geführte Streit über einen eventuellen EU-Beitritt der Türkei zeigt.

1 Dieses Referat wurde am 21. 10. 2002 auf der MLB-Tagung „Die lutherischen Kirchen im zusammenwachsenden Europa“ auf dem Liebfrauenberg gehalten.

Alledem stellen wir die Behauptung entgegen, daß schon die Anfänge eines europäischen Geschichtsbewußtseins einer singulären Erfahrung geschuldet sind. Damit ist nicht die mit dem Mythos von der Entführung der phönizischen Prinzessin Europa nach Kreta überlieferte Deutung des Namens Europa gemeint. Vielmehr soll darauf hingewiesen werden, daß auch der Europa-Mythos mit seiner Verbindung von Phönizien und Kreta etwas voraussetzt, was man als denjenigen Vorgang beschreiben muß, in dem Geschichte als Konfrontation verschiedener, ja konträrer Geschichten entdeckt wird. Man könnte sagen, so wie Aischylos die griechische Tragödie auf eine neue Stufe hob, indem er den Deuteragonisten, den zweiten Schauspieler, einführte, so hat er in seiner dichterischen Darstellung der Seeschlacht bei Salamis als Tragödie in Xerxes und seinen Persern den weltgeschichtlichen Deuteragonisten entdeckt und damit die Tatsache, daß Geschichte aus der Konfrontation und Verflechtung voneinander unabhängiger Geschichtsmächte entsteht.

Daß mit dieser Feststellung nicht zuviel behauptet wird, belegt das Vorhandensein von Herodots alle ihm erreichbaren Kulturen des Mittelmeerraumes umfassende Geschichtswerk, das wie Aischylos' gleichnamige Tragödie im Perserkrieg des fünften vorchristlichen Jahrhunderts gipfelt. Auch in diesem Werk ist es so, daß die Katastrophe des Xerxes als Folge seiner Hybris beschrieben wird. Aber wie der Dichter Aischylos, der in der Schlacht bei Salamis selbst noch mitgekämpft hatte, stellt auch der Historiker Herodot die Perser nicht als bloße zum Untergang bestimmte Barbaren dar. Auch er versteht ihre Katastrophe als Tragödie, als ein geschichtliches Ereignis, das zwei voneinander unabhängige Kulturen – wie Hektor und Achilles vor Troja – in einen Kampf auf Leben und Tod geraten, aber eben damit ihre Geschichtsräume für immer und unwiderruflich verflochten werden läßt.

Man darf darum sagen, daß der über Ägypten, den vorderen Orient über Persien bis nach Indien vorstoßende Zug Alexanders des Großen wie eine Flut in ein Flußbett einströmen konnte, nachdem ein zwischen den griechischen und östlichen Kulturen bestehender Damm gebrochen war. Es war die Einseitigkeit und Enge des an der griechischen Kultur fixierten Geschichtsbildes des aufklärerischen Klassizismus, die die Wahrnehmung der unabsehbaren universal- und europageschichtlichen Folgen dieses Verflechtungsvorganges verhinderte.

Daß er aber durchaus wahrgenommen und sogar begrifflich als Erkenntnisorgan des Verstehens von Geschichte formuliert werden konnte, dafür gibt es die kaum zu überschätzende Urkunde im Geschichtswerk des Polybios (201–120 v. Chr.). Polybios hat Geschichte als Universalgeschichte geschrieben, wie es Herodot bereits begonnen hatte. Er vermochte in der

Klarheit des Darstellungskonzeptes über ihn hinauszugehen, weil er in der Lage war, den Begriff der Verflechtung zu formulieren, der hier als konstitutiv für Europa erklärt werden soll. Vorher seien die „ökumenischen“ Vorgänge örtlich getrennt (κατα τοπους) verlaufen. „Von diesen Zeiten aber (seit dem Eingreifen der Römer in den Punischen Kriegen, W. U.) habe sich die Geschichte – im Griechischen steht hier tatsächlich das Wort ‚historia‘! – wie in einer körperlichen Einheit zugetragen, indem die Taten in Italien und Libyen mit denen in Asien und denen in Hellas sich verflochten (συμπλεκεσθαι) hätten (Polybios, *Historien* I 3.3).

Unabsehbar sind die kulturellen Folgen dieser Verflechtung. Um nur die einzigartigste und erstaunlichste in den Vordergrund zu stellen: die Septuaginta, die in Alexandria während dieser Zeit geschehene Übersetzung der gesamten alttestamentlichen Überlieferung ins Griechische. Was hier geschah, war trotz aller analogen Überlieferungs- und Übersetzungsvorgänge (etwa die des Buddhismus von Indien nach Südostasien) ein religionsgeschichtliches Unikum. Die prophetische und messianische Sprache des hebräischen Grundtextes wurde in die der poetischen und philosophischen Literatur des alexandrinischen Hellenismus übertragen. Daß die Gottesanrede dabei durch den κυριος-Titel in die Sprache der hellenistischen Herrscherterminologie und die berühmte Selbstprädikation Gottes in 2. Mose 3,14 dabei in die griechische Ontologie übertragen wurden, empfand das talmudische Judentum als eine so krasse Säkularisierung, daß diese Übersetzung als ein Unglück für das Weltall (Megillat Tahamil), so schlimm wie die Erschaffung des Goldenen Kalbes (Massehet Seferim) verurteilt werden konnte.

Beiden Urteilen liegt das vorhellenistische Geschichtsbild „κατα τοπους“ nach Polybios zugrunde, das sich gegen die Wahrnehmung sträubt, daß die Überlieferungen Israels ihre menscheitsgeschichtliche Bedeutung gerade darin erweisen, daß sie auch auf die Protokollsprache der hellenistischen Herrscher oder die Begriffe der griechischen Ontologie ausstrahlen und diesen damit völlig neue Bedeutungsgehalte zuführen. Man lese nur in Plotins Schriften (*Enneaden* II 9) nach, wie er sich geradezu empört über die Zumutung äußert, die Selbstaussage Gottes aus 2. Mose 3,14 denken zu sollen.

Ein anderes Zeugnis aus Weltkultur und Weltliteratur dokumentiert die eingetretene Kulturenverflechtung nach einer ganz anderen Seite. Es ist Vergils *Aeneis*, die die universalgeschichtliche Bedeutung des augusteischen Prinzipats dadurch aussagen will, daß sie in Gestalt des Trojanischen Prinzen Aeneas einen vorgriechischen und damit alle anderen Prioritäten ausschließenden Ursprung aufzeigen will. Die Beziehung zu Rom kann dann freilich nur in einer gänzlich neuen, aber auch ihrerseits europageschichtlich und europakonstitutiv wirksamen Variante der hellenistischen Verflechtung

hergestellt werden, in der *translatio imperii*, die sich in des Aeneas Auszug aus dem zerstörten Ilion nach Italien vollzieht.

Nicht zu übertreiben aber glaube ich, wenn ich als die alle anderen an Erstaunlichkeit überbietenden Dokumente das im Neuen Testament enthaltene zweiteilige Geschichtswerk des Lukas hier zitiere. Indem es die Geburtsgeschichte Jesu mit dem Zensus des Augustus koordiniert, vollzieht es etwas, was – unbeschadet aller vieldiskutierten chronologischen Probleme – auf nichts Geringeres hinausläuft, als auf eine Antizipation der christlichen Zeitrechnung. Die Weihnachtsgeschichte in Lukas 2 datiert das „Dogma“ des Kaisers Augustus nach der Geburt Christi, nicht etwa umgekehrt, wie die altkirchliche Auslegung immer schon richtig erkannt hat, und es schafft offenbar gerade damit die von den Exegeten diskutierten Chronologieprobleme. Hierzu erinnere ich an die Formulierung des altrömischen Bekenntnisses: „qui natus est de spiritu sancto“.

Und was die oben angedeutete Transformation der hellenistischen Herrscherideologie mit ihren *σωτηρ*- und *κυριος*-Titulaturen anbelangt, liefert die Passionsgeschichte des Lukas ein grandioses Beispiel ihrer Transformation. Mitten in die auch von den anderen Evangelisten überlieferte Erzählung von Jesu letztem Mahl setzt Lukas, ausgehend von Jesu Ankündigung seines Verrates durch einen Jünger die Perikope vom Rangstreit der Jünger. Aber auch sie, die wir aus parallelen Überlieferungen bei Markus und Matthäus kennen, erfährt eine völlig neue Beleuchtung durch diese ihre Stellung in der Passionsgeschichte und dadurch, daß nicht nur die sonst übliche hellenistische Herrscherterminologie, sondern auch noch der weitverbreitete Titel *ευεργετης* (Wohltäter) aufgegriffen und mit Jesu Herrschaftsstellung als *διακονων* (Dienender) kontrastiert wird. Seine Passion ist es, die als der eschatologische Endkampf alle Schwerter so zuschanden werden läßt, wie alle bei den Zeitgenossen verbreiteten Szenarien einer spektakulären Apokalypitik.

Als Folge dieser Transformation der zeitgenössischen Herrschaftsideologie und einer auf ihr basierenden Monarchien- und Diadochenapokalypitik kann Lukas im zweiten Teil seines Geschichtswerkes, in dessen Zentrum der Auferstehungszeuge Paulus steht, eine völlig neue Art der Geschichtsverflechtung dokumentieren. Lukas stellt sie auf höchst ingeniose Weise her, indem er das „Wir“ aus dem Anfang seines Evangeliums in dem Moment in der Apostelgeschichte wieder aufnimmt, wo er an Paulus und seine Begleiter auf dem welthistorischen Boden um Troja einen Ruf aus dem Westen in einer Traumvision ergehen läßt. Gegen alle vorhergehenden Pläne wird die Reise durch eine Seereise nach Westen fortgesetzt, und es beginnt jener letzte Teil der Apostelgeschichte, der die Verflechtung der Auferstehungsbotschaft des Paulus mit Rom und dessen Kaisertum so herstellt, daß

er die Verflechtung der römischen Bürgerschaft des Paulus mit dessen Auferstehungszeugnis herstellt. Der Mazedonier als Repräsentant des Westens – auch er sagt ja in jener Vision Apg 16,9 „Hilf uns!“ und spricht somit nicht nur für sich selbst – stellt die Verflechtung von Okzident und Orient her und bezeugt auf diese Weise, daß auch der vom Evangelium noch nicht berührte Westen mit dem Kommen des Reiches Gottes verflochten ist.

Noch der um 160 n. Chr. schreibende antichristliche Polemiker Kelsos wird es für typisch christlichen Unsinn erklären, an eine Vereinigung der kulturell getrennten Welten von Orient und Okzident zu glauben (Origenes, *Κατα Κελσου* VIII 72), und Origenes wird ihm mit großer Gelassenheit widersprechen: Was die Philosophie für unmöglich hält, kann doch durch das transformierende Wirken des Geistes Wirklichkeit werden. Wie die Talmudgelehrten, die die Septuaginta als Unglück für das ganze Weltall verwarfen, so sieht Kelsos in der christlichen Mission den Untergang der antiken Kultur.

Es wird niemandem verborgen bleiben, daß mit alledem, was hier über die Kulturenverflechtung dargelegt wurde, ein Grundproblem nicht nur der Konstituierung Europas, sondern auch unseres Verständnisses von Geschichte thematisiert worden ist. Der große Hellenismushistoriker Joh. Gustav Droysen hat schon 1842 ausgesprochen, der Fehler des damals wie auch noch heute herrschenden Geschichtsbildes sei es, zu verkennen, daß der Hellenismus so etwas wie die Moderne des Heidentums mit allen Symptomen einer solchen gewesen sei: Polykulturalität, Säkularisierung und Historisierung. Darum gab es auch bereits in der Antike eine konservative Reaktion auf diese Moderne und ihre Symptome, wie wir gerade an Kelsos gesehen haben. Wie Spengler und sein Nachfolger Toynbee opponiert er gegen eine Verflechtung der Kulturen, in der sich aber die Einheit der Menschheitsgeschichte immer aufs Neue gegen alle Versuche des kulturellen Separatismus durchsetzt. Insofern muß auch die Konstituierung Europas als ein Teil dieser Durchsetzung verstanden werden.

2. Die Kulturkämpfe um eine Einheit der Ökumene

Ein starkes Mißverständnis freilich wäre die Annahme, die gerade von den Christen bejahte Verflechtung der Mittelmeerkulturen habe am Ende so etwas wie eine *pax Romana* im allgemeinsten Sinne des Wortes herbeiführen müssen, etwa so wie der Raum der EU ohne Binnengrenzen alle Kriege in diesem Raum unmöglich gemacht hat. Die aller Welt bekannten Germanenkriege der Kaiserzeit, die inneren Auseinandersetzungen zwischen den Herrschafts-

prätendenten, die auch der großartige Verfassungsentwurf der Tetrarchie Diokletians nicht zu beenden vermochte – all das bezeugt das Gegenteil.

Aber es ist eine Sonderbarkeit unseres Geschichtsbildes, daß alle klassisch gewordenen Darstellungen der christlichen Spätantike von Gibbon über Rankes *Weltgeschichte* bis zu Seeck und Rostovtzeff uns über die genannten Kämpfe auf das trefflichste informieren, aber die Kulturkämpfe des ersten Jahrtausends merkwürdigerweise der Kirchengeschichte überantworten, die als Spezialdisziplin von Theologen das durchschnittliche Geschichtsbewußtsein nur geringfügig zu beeinflussen vermochte. So kommt es, daß die für die Gegenwart einflußlosen Kämpfe zwischen Römern und Germanenstämmen detailgetreu im Schulunterricht vorkommen. Die dogmatischen Auseinandersetzungen aber, die zu den ökumenischen Konzilien geführt haben und damit der antiken Ökumene eine völlig veränderte Gestalt in der Patriarchatsverfassung gaben, sind theologisches Spezialwissen, obwohl Reste dieser Verfassung bis auf den heutigen Tag existieren, die Einführung eines christlichen Kalenders eine Folge dieser Kämpfe ist, genau so wie die bis heute wirksame Unterscheidung zwischen chalcedonensischer und nichtchalcedonensischer Orthodoxie oder die tiefe Kluft zwischen der mimetischen Kultur des lateinischen Westens und der ikonischen des europäischen Ostens.

Das berühmte Fehlen des vierten Bandes von Mommsens *Römischer Geschichte*, in dem die Jahrhunderte der Kaiserzeit zu behandeln gewesen wären, signalisiert offenkundig die Sensibilität des großen Historikers für die hier obwaltenden Probleme. Denn erst der jüdische Heidegger-Schüler Jonas hat im zweiten Band seines 1934 erschienenen Werkes *Gnosis und spätantiker Geist* darauf aufmerksam gemacht, daß das in den landläufigen Darstellungen weithin wenig gewürdigte und als bloße Verfallsepoche verachtete dritte nachchristliche Jahrhundert so etwas wie eine Wasserscheide der gesamten Religionsgeschichte darstellt. Indem Jonas Spenglers Konzept einer sogenannten „arabischen Kultur“, die von eben jenem spätantiken Jahrhundert bis um 1100 geherrscht habe, aufgriff und dessen Ursprünge mit den religiös-philosophischen Auseinandersetzungen des 3. Jahrhunderts in Verbindung brachte, die durch das Wirken des Christen Origenes, des Griechen Plotin und des orientalischen Religionsstifters Mani gekennzeichnet ist, konnte erstmals ein religionsgeschichtlicher Zusammenhang zwischen den Auswirkungen des Christentums auf die literarische und wissenschaftliche Kultur des Hellenismus und deren bis ins Mittelalter reichenden Reaktionen erkennbar werden.

Das bis an den römischen Kaiserhof beachtete Wirken des Origenes wurde erstmals als eine die griechische Kultur in deren Kern herausfordernder

Angriff verstanden, auf den in noch ganz anderer Schärfe als bei dem einen Kompromiß noch für möglich haltenden Polemiker Kelsos reagiert werden mußte. Es fehlt in unserem historischen Bewußtsein noch immer hinlängliche Klarheit darüber, daß in Plotin und seinem Schüler Porphyrios die griechische Philosophie, speziell die Tradition Platons, dem Christentum mit einem „Nein!“ entgegentrat, das an Schärfe dem jüdischen „Nein!“ gegen die Messianität Jesu in Nichts nachgab.

Wenn Origenes mit seinen Bibelauslegungen dartat, daß in der Fleischwerdung des Logos alle vorchristlichen Mysterien durch das Mysterium der Erfüllung des Alten Testaments im Neuen antiquiert seien, dann konnte Plotin mit seinen Schülern darauf nur mit tiefster Empörung reagieren und dies, wie von Paulus in seinem 1. Korintherbrief vorhergesagt, als eine Torheit, eine Torheit freilich frevelhaften Ausmaßes verurteilen. Enthielt die Lehre des Origenes doch unter anderem die Behauptung, daß das von der griechischen Kultur als barbarisch eingestufte Alte Testament den Dichtungen Homers nicht nur gleichzuachten, sondern ihnen sogar vorzuziehen sei, weil es sich bei Homer um Mythos, in den alttestamentlichen Überlieferungen aber um geschichtliche Realität und Wahrheit handele.

Was hier auf den höchsten Ebenen der antiken Kultur vor sich ging, kann man sich sehr anschaulich vergegenwärtigen, indem man die Wandlungen verfolgt, denen die seit Platon und Aristoteles zum festen Bestandteil der Wissenschaftssystematik gewordenen Theologie damals – im 3. nachchristlichen Jahrhundert – unterliegt. Platon hatte in seiner *Politeia* von den „Typen der Theologie“ gesprochen, und der römische Universalgelehrte M. Terentius Varro (116–27 v. Chr.) hatte diese Typen als *theologia civilis* (Lokalkult), *theologia mythica* (Dichtung) und *theologia naturalis* bzw. *philosophica* (wissenschaftliche Theologie) klassifiziert. Was aber Origenes im Licht des öffentlichen wissenschaftlichen Diskurses mit seiner Unterscheidung von Altem und Neuem Testament vertrat, wobei seine Exegese des Neuen Testaments dieses wiederum als Prophetie eines neuen Himmels und einer neuen Erde las, das war in keiner der drei Typen Varros unterzubringen. Denn es war eine *theologia prophetica* im Sinne der Johannesapokalypse, die sogar der Kirche seiner Zeit nicht geheuer war und im 6. Jahrhundert sogar zur Verurteilung seiner Lehren führte. Aber selbst diese Verketzerung vermochte nichts mehr an der Tatsache zu ändern, daß er mit seiner Altes und Neues Testament nicht als literarische Texte sondern als heilsgeschichtliche Epochen interpretierenden Exegese einen Wandel in die Theologie einführte, die das, was man seit Platon als *de divinitate ratio sive sermo* verstanden hatte in eine Sprache transformierte, die nicht mehr Objektsprache über Gott – eben jener *sermo de divinitate* im Sinne der vorchristlichen Philoso-

phie –, sondern Exegese der trinitarischen Realpräsenz Gottes, ein Reden nicht de divinitate, sondern coram Deo, wie es mehr als ein Jahrtausend später die Reformation ausdrücken sollte.

Nirgends deutlicher als im Schrifttum und Wirken des Plotin lassen sich die Folgen dieser neuen Theologie ablesen. Plotin hat seinem Kommilitonen Origenes in der Schule des Ammonius Sakkas – welcher sich selbst später aus philosophischen Gründen wieder vom Christentum abgewandt hatte (!) – Geheimnisverrat vorgeworfen, weil er auf den Bahnen des Lehrers die traditionelle theologia philosophica in eine neue Arkandisziplin jenseits der Differenz von Religion und Philosophie überführen und dabei an die esoterischen Überlieferungen des Ostens anknüpfen wollte, die zu suchen er sich dem Perserfeldzug Kaiser Gordians 244 n. Chr. angeschlossen hatte (vgl. Plotin, *Vita des Porphyrios*). Plotin dagegen gebührt eine universalhistorische Stellung. Denn er ist es, auf den das seit Karl dem Großen in der Geschichte Europas virulente Konzept der Renaissance zurückgeht. Sah er seine Aufgabe als Philosoph und spirituelle Autorität doch darin, die von den Christen profanierte Geheimüberlieferung der Menschheitskultur wiederherzustellen, indem er eine Umkehr (επιστροφή) vollzog und vorlebte, die das Chaos der Erscheinungswelt vor dem Verfließen ins Nichts (Plotin verwendet bereits die neuzeitliche Substantivierung „das Nichts“, griechisch το ουδεν) durch eine Rückwendung zu dem vor aller Vielheit, auch der geistigen, präexistierenden Einen.

Für die Religionsgeschichte am weitaus wichtigsten wurde die dritte der Schlüsselfiguren des 3. Jahrhunderts, der aus einer judenchristlichen Sekte, den Elkasaiten, stammende Mani. Er ist diejenige Persönlichkeit der Religionsgeschichte, die sich ganz bewußt als Stifter einer Weltreligion verstanden hat und diesem Ziel auch weit näher gekommen ist, als unserem westeuropäisch verengten Geschichtsbild bewußt zu sein pflegt. Der nach Mani genannte Manichäismus vereinte nicht nur die seiner Zeit bekannten Hoch- und Mehrheitsreligionen Christentum, Zoroastrismus und Buddhismus. Sondern die von ihm im Perserreich ausgelöste religiöse Krise führte, nachdem der Manichäismus nach 270 n. Chr. beinahe persische Reichsreligion geworden wäre, im Anschluß an seinen Märtyrertod zu einer Restauration des Zoroastrismus, die für die kommenden Jahrhunderte der Religionsgeschichte Mittel- und Ostasiens schicksalhaft werden sollte.

Ein Faktum sollte dabei angesichts der gegenwärtigen Islamdebatten die ihm gebührende Achtung finden. Der Manichäismus ist nicht nur wegen der von ihm veranlaßten religionsgeschichtlichen Umweltbedingungen für die Entstehung des Islam von größter Bedeutung. Er hat ihn auch durch seine Offenbarungslehre auf stärkste beeinflußt. Lehrte Mani doch, daß erst mit ihm

die Geschichte der Offenbarung abgeschlossen sei, weil er sich als Gesandter an die Religionen aller Weltgegenden gewandt und der Offenbarung die abschließende Buchgestalt gegeben habe und er somit der von Jesus laut Joh 14,26 verheißene Paraklet sei. Beide Lehren, die von der Buchgestalt der Offenbarung wie die von der Erfüllung der Parakletweissagung sollten Eckpfeiler der Verkündigung Mohammeds werden, der insofern in der Religionsgeschichte als der späte Erbe Manis betrachtet werden kann.

Während im Ostteil der hellenistischen Welt die genannten religiösen Umwälzungen geschahen oder sich vorbereiteten, wurden schon zwei Jahre nach den furchtbaren Christenverfolgungen Diokletians von Kaiser Konstantin Entwicklungen eingeleitet, die – das genaue Gegenteil der Restauration des Zoroastrismus im Perserreich – von den Zeitgenossen mit Recht als Revolution empfunden wurden. In den Mailänder Konstitutionen von 313 wurde ein Recht deklariert, das in die Vorgesichte des Grundrechtes der Glaubensfreiheit gehört: Die Freiheit des Übertritts zum Christentum, eine absolute Novität in einer Kultur, die bis dahin nur lokale Kulte kannte, die man nur ausüben, aber nicht sich aneignen oder verwerfen konnte. Das letztere freilich taten die Christen mit ihrer Taufe. Konstantin legalisierte sie und brach damit zugleich mit allen Versuchen seiner Vorgänger seit Elagabal (220 n. Chr.), eine eigene Reichsreligion für das Imperium Romanum zu schaffen. Zugleich eröffnete er damit den alsbald beschrittenen Weg der Entsakralisierung des Kaisertums, indem er sein Amt als das des „Bischofs der äußeren (d. h. weltlichen) Dinge“ interpretierte, wie er selbst sagte.

Für die Kirche freilich entstand damit eine ganz neue Schwierigkeit: Sollte sie sich als die neue Zivilreligion des Imperiums betrachten, indem sie sich endgültig von den prophetischen Traditionen lossagte, wie sie der Theologie des Origenes innewohnten? Es war der alexandrinische Presbyter Arius, der diese Frage aufwarf, indem er der Kirche als die zu entscheidende Alternative vorhielt: Entweder ist Christus ein zwischen Schöpfer und Geschöpf vermittelndes Wesen eigener Art oder ein Bestandteil der himmlischen Welt, wie gnostizistische Lehrer gleich Valentin oder Mani behaupten. Die Reaktionen darauf innerhalb der Kirche waren Streit und Unsicherheit, zumal eine Mehrheit von Bischöfen zu einem Kompromiß tendierte, der auf der Basis des biblischen Wortlautes der Christustitulatur geschlossen werden sollte.

Die Kämpfe, die darüber entbrannten, waren heftig, ja sogar blutig und gewalttätig. Denn Konstantin hatte 325 durch die Einberufung eines alle Bischöfe einbeziehenden Konzils nach Nicaea dem Streit eine ganz neue Öffentlichkeitsdimension gegeben. Auch dogmatisch gewann er eine völlig neue Grundsätzlichkeit, als der Presbyter und spätere alexandrinische Bischof Athanasius ihn auf die Formel brachte: Entweder ist in Christus das

Wort Gottes real präsent – oder das ganze Evangelium wird hinfällig, weil wir überhaupt keine Kommunikation mit Gott haben.

Gegen diese schroffe Alternative erhob sich deswegen so viel Widerstand, weil sie implizierte, daß damit das Christusbekenntnis in keinen der vorhandenen religiösen Kontexte des Hellenismus, wie wir sie oben nach Varro erläutert haben, integriert werden konnte, zumal es sich auch von dem die Messianität Jesu bestreitenden Judentum scharf getrennt sah, wie Athanasius nicht müde wurde zu betonen.

Der ein Menschenalter dauernde Streit erschütterte die Mittelmeerwelt bis in das Alltagsleben der Straßen und Händler, wie die Kirchenväter uns berichten. Trotzdem wurde einer der Beschlüsse von Nicaea sofort wirksam, der über den gemeinsamen Ostertermin der gesamten Ökumene, nämlich am Sonntag nach dem Frühlingsvollmond, wie es noch heute üblich ist. Ein Beschluß von immenser Tragweite. Denn er ist der erste Anfang zu einem einheitlichen christlichen Kalender und damit zugleich die Anbahnung des Weges zur christlichen Zeitrechnung. Auch in negativer Hinsicht war die nicaenische Osterentscheidung fundamental. Beinhaltete sie doch die Trennung vom jüdischen Passah und damit die auch liturgische Abgrenzung von den jüdischen Kontexten des Neuen Testaments.

Selbst nachdem man sich 381 in Konstantinopel nach heftigen Auseinandersetzungen zwischen den Patriarchaten auf die dogmatische Entscheidung von Nicaea geeinigt hatte, kam es zu immer neuen Konfrontationen zwischen den führenden Patriarchaten, ehe das 4. Ökumenische Konzil von Chalcedon 451 sowohl eine Konkordanz der römischen, alexandrinischen und antiochenischen Tradition zu formulieren, wie auch die Rangordnung der fünf Patriarchate Altrom, Neurom (= Konstantinopel), Alexandria, Antiochia und Jerusalem zu bestimmen vermochte – die bis zum gleich zu besprechenden karolingischen Schisma in Kraft stehende und von den folgenden Konzilien in Konstantinopel (553 und 680) und Nicaea (787) immer aufs Neue bekräftigte Verfassung nicht nur der Kirche, sondern auch des römischen Reiches.

Ihre über die Jahrhunderte reichende Wirksamkeit belegen noch die Bekenntnisschriften der Reformation, die ihrer Kritik am Papsttum und dessen Jurisdiktionsansprüchen durch ihre Berufung auf Dogma und Verfassung der Alten Kirche eine unangreifbare Basis zu geben vermochten. Und auch der tiefe Kulturgegensatz zwischen der hierarchisch-zentralistischen Verfassung und der horizontalistischen Pentarchieverfassung, der Europa bis auf den heutigen Tag spaltet, beruht auf einer Entscheidung des ersten Jahrtausends, derjenigen nämlich zugunsten einer nichtmimetischen, ikonischen Kultur, die das 2. Ökumenische Konzil von Nicaea 787 getroffen hat, eine

Entscheidung, die trotz der auch im Westen anerkannten Ökumenizität dieses Konzils dort nicht wirksam werden konnte. Wodurch dies geschah, werden wir jetzt ins Auge zu fassen haben.

3. Das Kulturschisma zwischen Frankenherrschaft und Römerreich

Jetzt aber muß erklärt werden, warum der eben geschilderte Teil Europa konstituierender Geschichte so weit in Vergessenheit geraten konnte, daß im Kontext der gegenwärtigen Diskussionen um einen möglichen EU-Beitritt der Türkei selbst die an der Debatte beteiligten Historiker die Türkei mit der größten Selbstverständlichkeit als ein nichteuropäisches Land betrachten, obwohl das oben als für Europa konstitutiv Geschilderte auf ihrem Territorium stattgefunden hat, vor allem die für das erste Jahrtausend verfassunggebenden sieben ökumenischen Konzilien.

Die Antwort wird nur finden, wer sich einige Besonderheiten vergegenwärtigt hat, für die in anderen Regionen der Welt beim besten Willen keine Analogien gefunden werden können. Die erste hängt an der Stadt Rom. Während des ganzen zweiten Jahrtausends gilt sie als *caput mundi*, wie es in frühmittelalterlicher Urkundensprache heißt. Aber wieso kann eine Stadt „Haupt der Welt“ sein, die weder die volkreichste noch die politisch mächtigste noch eine Hauptstadt im modernen Sinne des Wortes ist?

Zweitens: Ein ganzes Jahrtausend hindurch gibt es in Europa eine oberste politische Autorität, die, obwohl ihre Jurisdiktions- und Herrschermacht durchaus lokal begrenzt blieb, doch von 800 bis 1804 als eine solche anerkannt wurde. Wie erklärt sich man diesen merkwürdigen Widerspruch zwischen anerkannter Autorität und realer Macht?

Weltstellung Roms und kaiserliche Autorität sind beide Ausdruck dafür, daß die Patriarchatsverfassung des ersten Jahrtausends mit ihrer Polyzentrik am Anfang des 2. Jahrtausends einer Veränderung unterworfen wurde, die man sich tiefgehender nicht vorstellen kann. Es sind die Ereignisse um das Jahr 800, von denen meist nur die auffallend widersprüchlich beurkundete Krönung des Frankenherrschers Karl am 1. Weihnachtsfeiertag 800 in St. Peter/Rom einen festen Platz in unserem Geschichtsbewußtsein gefunden hat.

Aber zu diesem Ereigniskomplex gehört genau so das 2. Ökumenische Konzil von Nicaea 787 mit seiner Entscheidung des kirchlichen Bilderstreites wie die Gegensynode von Frankfurt 794 und die eine schwerwiegende Änderung am Glaubensbekenntnis vollziehende Synode von Aachen im Jahre 810. Sowohl die Synode von Frankfurt wie die von Aachen haben

einen in der europäischen Geschichte einmalig dastehenden Schritt getan. Sie vollzogen eine dogmatische Abgrenzung, ohne daß ein vorangegangener innerkirchlicher Streit sie dazu gezwungen hätte und sie bestritten einem ökumenischen Konzil dessen Legitimität, obwohl der Bischof von Rom, die höchste kirchliche Autorität des Westens, diese Nichtanerkennung nicht mittrug. Wie konnte es kommen, daß nicht die Autorität des Papstes, sondern die der Synoden Karls sich durchsetzt?

Es war die Folge davon, daß Karls Synoden nichts Geringeres vollzogen als was die Urkunden „*renovatio Romani imperii*“ nennen und was nicht nur eine Erneuerung, sondern eine Neugründung sein wollte und sich auch als solche durchsetzte. Die bis auf den heutigen Tag wirksame Folge dieser *renovatio* ist eine Neudefinition Europas dadurch, daß das oströmische Reich aus Europa ausgeschlossen und nach Asien verwiesen wurde, genau so wie die jetzigen Gegner des EU-Beitritts der Türkei diese in den islamischen Orient verweisen. Karl der Große dagegen wird in den einschlägigen Quellen als „Vater Europas“, „Leuchtturm Europas“ gefeiert, während den Bewohnern des oströmischen Reiches die *romanitas* abgesprochen wird, sie zu bloßen „Griechen“ degradiert werden. Nur der Staatsname „Rumänien“ erinnert heute noch daran, daß Türkei und der Balkan einmal Kerngebiet des Römerreiches waren.

Zwei für die Geschichte des 2. Jahrtausends konstitutive Folgen hat dieses Kulturschisma mit der Gleichsetzung von Westeuropa mit Europa überhaupt gehabt. Die erste war die Verwandlung der christlichen Kultur aus der ikonischen des Ostens, die das 7. Ökumenische Konzil bestätigt hatte, in die mimetische des lateinischen Westens. Eine Transformation, die weit über den Bereich des kirchlichen Dogmas hinausreicht und auch nicht lediglich die Rolle der Kunst in der Gesellschaft tiefgehend verändern mußte. Handelt es sich doch um Anerkennung oder Verneinung des Bilderverbotes aus dem Dekalog. Entgegen weitverbreiteter Meinungen handelt es sich in der vom 7. Ökumenischen Konzil dogmatisierten Ikonenmalerei gerade nicht um die Aufhebung, sondern um die christliche Transformation des Bilderverbotes. Stellt die Ikone doch nicht ein Abbild beliebiger Dinge oder Personen dar, sondern den Vorgang der Metamorphose von Geschöpfen durch den Heiligen Geist. Die mimetische Kunst des Westens dagegen hebt das Bilderverbot dadurch auf, daß sie Bilder als Textillustrationen versteht – bis hin zu Darstellungen, die Gott selbst auf die Ebene der sichtbaren Dingwelt herabsetzen, wie etwa die Darstellung der Trinität als Gnadenstuhl.

Noch wichtiger aber ist eine andere Kulturfolge dieses weltgeschichtlichen Abgrenzungsaktes. Es ist die Konstituierung eines neuen Aktes der Rechtsbegründung. Als Karl in den Vorbereitungen im Umkreis seiner Kaiserkrö-

nung an Weihnachten 800 mit seinen Beratern verhandelte, wie er seine neue Herrscherstellung zu interpretieren gedachte, griff er gerade nicht auf die Tradition des römischen Imperatorentums zurück, das in seinen Augen etwas Heidnisches war, sondern auf die Rechtskompetenz, in der Konstantin das Neue Rom im Osten gegründet hatte. Selbst noch in den Papsturkunden des 10. Jahrhunderts kann man diese Art Inanspruchnahme dessen finden, was man im heutigen Verfassungsrecht Kompetenzkompetenz nennen würde: Rechtsbegründung durch Herrschaftsautorisierung. Niemand hat deutlicher als Ranke (in seiner *Weltgeschichte*) die Kompliziertheit der karolingischen Neugründung gesehen. Stellte sie doch eine Rechtseinheit her aufgrund einer Doppelherrschaft. Die Stammesherrschaft Karls über das Herrschervolk der Franken bediente sich des nicht mehr ortsgebundenen Rechtes des römischen Klerus mit dem römischen Bischof an der Spitze, um Recht und Herrschaft im außerstädtischen Raum der Stammesherrschaft zu organisieren. Es war also gerade die Einheit von Stammesherrschaft und Klerusrecht, das Spannungen erzeugte, die die weitere Geschichte zu einer der sich immer neu entladenden revolutionären Erschütterungen werden ließ.

4. Der Revolutionenkatarakt des Kampfes um Rechtsbegründung

Anfang und Ende dieser Erschütterungen sind genau datierbar. Sie reichen von der Papstrevolution um 1075 bis zu den Revolutionen von 1917 und 1918, die die Zwischenkriegszeit eröffnen und damit die Geschichte der europäischen Totalitarismen vorbereiten.

Ebenso offenkundig ist, woher das Spannungspotential für diese Abfolge von Revolutionen stammt. Es ist das komplizierte Gefüge einer Doppelherrschaft aus Stammeskönigtum und Klerusrecht, die doch durch die karolingische Neugründung zu einer einzigen Autorität verschmolzen waren. Aber wie man weiß, zerfiel das Karlsreich bereits im 9. Jahrhundert. Dabei blieb das System der Doppelherrschaft durchaus erhalten, vor allem wegen des neuen Machtpotentials, das dem Papst über das Klerusrecht zugewachsen war.

Als Otto der Große den Versuch unternahm, durch die Gründung eines neuen Patriarchates in Magdeburg den europäischen Norden und den slawischen Osten in die altkirchliche Verfassung einzugliedern, scheiterte er am Widerstand der westlichen Bischöfe, die ihre Jurisdiktionsgebiete und -ansprüche beeinträchtigt sahen.

In noch größere Verlegenheit geriet das Kaisertum, als es seine Autorität genau so europaweit einzusetzen versuchte, wie dies der alle Herrschaftsbe-

reiche übergreifenden Autorität des Papstes und der Bischöfe möglich war. Wie man weiß, endeten diese Widersprüche in jenen zum Teil sogar militärisch ausgetragenen Kämpfen zwischen Päpsten und Kaisern um 1100, die man sich – besonders in Deutschland – angewöhnt hat, den Investiturstreit zu nennen, der aber viel angemessener als Papstrevolution gekennzeichnet ist. Der Grund liegt in jenem Programm Gregors VII. von 1075, das als *Dictatus Papae* in die Geschichte eingegangen ist. Revolutionär ist dieses Programm darin, daß es dem Papst eine unmittelbar von Gott stammende Rechtsetzungskompetenz zuschreibt und damit die die Jahrhunderte bis zur Reformation herrschende Lehre vom Primat der geistlichen über die weltliche Gewalt begründet. Der Papst soll fortan Träger beider Schwerter sein, des geistlichen und des weltlichen, welch letzteres er freilich dem Kaiser und allen weltlichen Herrschern zur Verteidigung des Glaubens und der Kirche verleiht. So wird der Akt der Kaiserkrönung von 800 jetzt uminterpretiert. Was an jenem Weihnachtstag eine Anerkennung der Machtposition Karls des Großen war, wird jetzt zu einem Akt der Machtverleihung und der Autorisation durch den Papst.

Aber man beachte zweierlei an dieser Revolution: Erstens kommt es zu ihr, weil die Einheit einer obersten Autorität trotz der Doppelherrschaft von Kaiser und Papst durchgesetzt werden soll und zweitens ist es letztlich und faktisch der Papst, dem trotz allen Festhaltens an den Lehren vom göttlichen und natürlichen Recht die oberste und nicht hinterfragbare Kompetenz der Rechtsbegründung zukommt.

Aber auch dieser so siegreichen Autorität der Obergewalt des geistlichen Rechtes blieb das Schicksal nicht erspart, das sie selbst dem Kaisertum angetan hatte. Ihre universalen Jurisdiktionsansprüche scheiterten nach außen an der nicht überwindbaren Autonomie der oströmischen Patriarchate, obwohl sie 1204 durch die Eroberung von Konstantinopel und die Errichtung des lateinischen Kaisertums als unterworfen galten, die Union von Lyon 1274 ihnen das lateinische Trinitätsdogma auferlegt und die Union von Florenz 1439 dies in Form eines diplomatisch ausgeklügelten Kompromisses bestätigt hatte.

Die oströmische Kirche versagte sich beidem gegen Papst und Patriarch und zog die Unterwerfung unter die Türken der Herrschaft des Papsttums vor. Nach innen aber führte die unumschränkte Herrschaft des westlichen Klerusrechtes zu solchen Wirren und Widersprüchen – die, wie man weiß, zwischen 1375 und 1415 sogar das Papsttum spalteten –, daß der Widerstand gegen diese Chaotik abermals die Form einer Revolution annahm. Die Reformation war es, die – wie es Luther in seiner Adelschrift von 1520 ausdrückte – der Überordnung der geistlichen Gewalt über die weltliche die

Rechtmäßigkeit bestritt und damit auch die Prärogativen der Konzilseinberufung wie der autoritativen Bibelauslegung.

Viel zu wenig beachtet wird, daß damit auch die Reformation einen neuen Weg der Letztbegründung des Rechtes eröffnete, obwohl Luthers Verbrennung der gegen ihn gerichteten Bannbulle wie des Codex Iuris Canonici im Dezember 1520 dies überdeutlich der Öffentlichkeit signalisiert hatte. Es war das durch den göttlichen Urteilsakt der Rechtfertigung des Sünders durch Christi Kreuz und Auferstehung getröstete und autorisierte Gewissen, das in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium auch eine ganz neue Unterscheidung und Zuordnung von geistlicher und weltlicher Gewalt zu vollziehen vermochte. Die geistliche regierte ohne jede Zwangsgewalt – sine vi – allein durch das Wort des Evangeliums – sed verbo –. Die weltliche Gewalt, durch die Evangeliumsverkündigung so verwandelt, daß Luther sie in der oben zitierten Schrift „getauft“ nennen konnte, ist in ihrem Kern Rechtswahrung und Rechtswaltung und trägt darum das Schwert allein im Dienst und zur Durchsetzung beider Zwecke.

Daß diese Emanzipation der weltlichen Gewalt sehr schnell zu einer Rekapitulation des mittelalterlichen Überordnungsschemas mit umgekehrtem Vorzeichen, zur Überordnung der weltlichen Gewalt über die geistliche nach dem bekannten Rechtsspruchwort „Dux Cliviae est papa in territorio suo“ kommen konnte und tatsächlich auch kam, das lag nur allzu nahe.

Gegen diesen Papalismus der weltlichen Gewalt erhob sich die Puritanerrevolution ab 1640 und jener Kampf um den protestantischen Charakter der britischen Monarchie, in dem zum ersten Mal der Terminus „Revolution“ als politischer Programmbegriff auftritt, in der „Glorious Revolution“ von 1688. Was die letztere nur bestätigte, mußte die erstere erst durchsetzen: das parlamentarische Verfahren als Legitimierung der Rechtsbegründung durch Gesetzgebung.

Damit aber war das Parlament und seine Zusammensetzung in den Mittelpunkt der politischen Auseinandersetzung gerückt. Wie soll ein legitimes Gesetzgebungsverfahren zustande kommen, wenn diejenigen, die der Gesetzgebung am dringendsten bedürfen, gar nicht im Parlament vertreten sind? Genau diese Frage war der Druck- und Ausgangspunkt der beiden Revolutionen des 18. Jahrhunderts, derjenigen der amerikanischen Kolonien von 1776, weil deren Steuern in einem Londoner Parlament ohne ihre Teilnahme beschlossen wurden, und derjenigen des französischen Volkes, weil die Parlamente Frankreichs Instrumente des Adels und des Klerus waren.

Zugunsten beider konnte nicht mehr im Namen von Gewalten und Institutionen vorgegangen werden, weil beides in den Händen der Aristokratie und des Klerus lag. Eine gegen beide opponierende Rechtsbegründung konnte

sich auch nicht das im 17. Jahrhundert in der Puritanerrevolution eroberte Verfahrensrecht zunutzemachen, aus den gleichen, eben geschilderten Gründen.

Also blieb nichts übrig, als – an antike Philosophie anknüpfend – vom Menschen selbst ausgehend eine Rechtsbegründung so vorzunehmen, wie dies denn auch in der berühmten Menschenrechtserklärung vom 26. 8. 1789 geschah. Es besteht noch immer Anlaß, für die rechtsgeschichtliche Revolution dieser Deklaration besondere Aufmerksamkeit einzufordern. Denn trotz aller Implikationen und Anknüpfungen an antike Philosophie unterscheidet sich dieser Text in einem Punkt von allen vorangegangenen naturrechtlichen Traditionen, weil er, wenn er vom Menschen spricht, das konkrete Individuum und dessen Freiheit meint. Dadurch rückt dieser Text sehr viel näher an die Unabhängigkeitserklärung der amerikanischen Revolution und deren Herkunft aus den independentistischen Traditionen der Reformation.

Das rechtsdogmatische Novum dieser Deklaration besteht dann aber darin, daß sie die berühmte und immer neu erörterte Frage nach einer Letztbegründung des Rechts als falsch gestellt aus der Diskussion verweist. Der Mensch, mit seiner Freiheit und seiner Würde, ist selbst diese Letztbegründung. Für ein göttliches oder kosmisches Naturrecht ist somit kein Platz mehr in der Rechtsdogmatik. Der berühmte Satz Böckenfördes, der Rechtsstaat lebe von Voraussetzungen, die er selbst nicht schaffen könne, muß also auf den Menschen selbst bezogen werden. Ihn kann kein Rechtsstaat schaffen. Er muß ihn voraussetzen.

Aber was heißt das, „den“ Menschen vorauszusetzen? Heißt das nicht, eine Abstraktion vorauszusetzen? Für Frankreich als Zentrum der neuen Revolution hieß es, den Dritten Stand, das Bürgertum, zum Repräsentanten der ganzen Einheit der Nation einzusetzen und darum Adel und Klerus deren sozial und kulturell inhaltlos gewordene Privilegien abzusprechen. Aber eben dies war das Besondere an der Revolution von 1789, daß die Entmachtung von Adel und Klerus im Namen von „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ geschah und damit den nationalen Rahmen des Geschehens von vornherein sprengen mußte, wie die anschließenden Revolutionskriege denn auch sofort offenbar machten.

Es gehört zu den Besonderheiten dieser Revolution, daß der territorial und dynastisch zersplitterte deutsche Protestantismus auf die im katholischen Frankreich ausgebrochenen Ereignisse nicht nur durch die Einbindung in die konterrevolutionäre Koalition der Dynastien reagierte, sondern den Losungen „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ eine Deutung gab, die 1789 auch zu einem Epochenereignis in der Geschichte der Philosophie und damit der Wissenschaft überhaupt werden ließ.

Liegt doch die Bedeutung des von Kant über Fichte wie Schelling bis zu Hegels Konstatierung des absoluten Bewußtseins beschrittenen Weges darin, daß sie auf das Ereignis der menschenrechtlichen Revolution nicht mit einer modernisierten Anthropologie im Sinne der aristotelischen Tugendethik, sondern in einer Erneuerung des reformatorischen Aufbruches *contra totam philosophiam* und *contra totam theologiam* auf eine Weise antworteten, die Freiheit als Weltverantwortung jedes einzelnen Menschen, Gleichheit als universales Bewußtsein dieser Verantwortung und Brüderlichkeit als neue Wahrnehmung universalen Menschseins begriffen, so wie es Schiller und Beethoven mit ihrem „Freude, schöner Götterfunken“ gemeinsam besangen.

Goethes Bedenken gegenüber der idealistischen Euphorie, Hölderlins, Kleists und Jean Pauls Ahnungen künftigen Unheils dürfen nicht dazu führen, die europäische Bedeutung des idealistischen Humanismus zu verdunkeln. War er doch der letzte Versuch einer Integration von Wissenschaft als Gesamtteilhabe aller Schichten und Individuen der Gesellschaft am Akt der Wirklichkeiterschließung durch Erkenntnis. Bedeutete dies doch, das Schisma zwischen Geistes- und Naturwissenschaften genau so zu verhindern wie die Spaltung der Gesellschaft in Intellektuelle und Masse.

5. Weltkriege und Totalitarismen als Infragestellung von Humanität und Kultur

Der unsere Gegenwart beschäftigende ziel- und uferlose Diskurs über Moderne und Postmoderne offenbart deutlicher als alle anderen Krisensymptome, wie vollständig der idealistische Aufbruch um 1800 seine Ziele verfehlt hat. Darum erlebte Europa in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts im ganzen das, was Hölderlin seinen „Eremiten in Griechenland“, den gleichnamigen Helden seines *Hyperion* nach einer Schlacht im griechischen Befreiungskrieg an Diotima schreiben läßt: „Es ist aus, Diotima! Unsere Leute haben geplündert, ohne Unterschied, auch unsere Brüder sind erschlagen.“ Und wenn die Empfängerin dieses Briefes, Inbegriff von Freiheit und Lebensinhalt von Hölderlins Romanhelden, kurz darauf stirbt, so lesen wir das heute wie eine Prophezie dessen, was der Europa konstituierenden Kultur im 20. Jahrhundert widerfuhr.

Aber bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts melden sich die Stimmen zu Wort, die dem Menschenrechtsidealismus düstere Schicksale ankündigen. Karl Marx fragt, was aus Gleichheit werden soll, wenn der

größere Teil der Gesellschaft seine Freiheit an die Kapitalbesitzer verkaufen muß. Friedrich Nietzsche sieht mit Grauen die Verwandlung des Idealismus in den Nihilismus der Gleichgültigkeit des Lustgewinns durch Wertanarchie. Sigmund Freud schließlich erkennt in der physischen Verschiedenheit von Mann und Frau die Quelle eines nicht mehr heilbaren Unbehagens in einer Kultur, die mitten in der Illusion, von den „Werten“ des Bewußtseins geleitet zu sein, der Chaotik des Unterbewußtseins nahezu hilflos ausgeliefert ist.

Man braucht nur in Karl Kraus' *Fackel*-Artikeln vor und nach 1900 nachzulesen, um den Weg in die Weltkriegskatastrophe lückenlos dokumentiert zu finden: den bigotten Zynismus gegenüber der Inhumanität der kommerziellen und industriellen Massenausbeutung; die widerwärtige Heuchelei einer zur Vergnügungswerbung degenerierten Kulturindustrie; die Doppel- und Dreifachmoral einer die Frau zum Sexualobjekt degradierenden Korporalsgesellschaft.

Der eben zitierte Karl Kraus hat den im August 1914 beginnenden Weltkrieg als „Die letzten Tage der Menschheit“ betitelt. Wie er das meinte, mögen ein paar Sätze aus seinem Großdrama gleichen Namens erläutern. Er läßt einen „Optimisten“ genannten Mitspieler die Hoffnung ausdrücken, wie jeder vorangegangene Krieg werde auch dieser Krieg mit einem Friedensschluß enden. Er bekommt zur Antwort: „Dieser nicht. Er hat sich nicht an der Oberfläche des Lebens abgespielt, sondern im Leben selbst gewütet. Die Front ist ins Hinterland hineingewachsen. Sie wird dort bleiben. Und zu dem veränderten Leben, wenn es dann noch eines gibt, gesellt sich der alte Geisteszustand. Die Welt geht unter, und man wird es nicht wissen.“

Kennzeichen des alten Geisteszustandes ist das noch immer fehlende Bewußtsein dafür, daß der Weltkrieg die Weltrevolution war, die die Bolschewiki meinten erst herbeiführen zu müssen. Der Weltkrieg war die Weltrevolution schon deswegen, weil er im Unterschied zu den anderen, oben erwähnten Revolutionen gleich drei Imperien, das russische, das österreichisch-ungarische und das deutsche zerstörte, was sich dann nach dem Weltkrieg II für das britische, französische, portugiesische, belgische und niederländische wiederholen sollte.

Aber diese Weltrevolution beendete nicht nur die Zeit der Weltreiche. Sie veränderte auch den Aggregatzustand der Gesellschaft im Innersten. Die aus dem 19. Jahrhundert stammenden Parteifronten brachen zusammen und mußten neuen das Feld überlassen, den Kommunisten und Nationalsozialisten.

Beide Parteien, die klassenkämpferische und die rassenkämpferische, waren nur möglich, weil die Gesellschaft bis tief in die großen Kirchen hinein

so dechristianisiert war, wie in keiner Epoche der europäischen Geschichte zuvor.

Die schwerwiegendste und noch immer neue Destruktionen auslösende Veränderung aber war dasjenige, was D. H. Lawrence in seinem so weithin mißverstandenen Buch *Lady Chatterleys Lover* thematisiert hat. Gewissermaßen als Gegenstück zu Hölderlins *Hyperion* schildert er die vom Weltkrieg als erstmals realisierter industrieller Massenvernichtung bewirkte vollständige Entfremdung von Mann und Frau, die ihre wechselseitige Liebe zu einer obszönen Extravaganz pervertiert.

Und um die Paradoxien auf die Spitze zu treiben, wird unter den Bedingungen der vom Weltkrieg bewirkten Globalität ein Buch zum Bestseller, das die bisher wirksamste Bestreitung einer einheitlichen Menschheitsgeschichte zum Inhalt hat: Spenglers *Untergang des Abendlandes*. Daß diese These auf einen „Selbstmord Europas“ hinauslaufen müsse, wie die Spenglerrezension des Rechtshistorikers Rosenstock schon 1919 behauptete, das wollten die Zeitgenossen damals so wenig wie heute wahrhaben.

Es war das „alte Bewußtsein“ von dem Karl Kraus gesprochen hatte, was sie nicht nur am Wahrnehmen von Einsichten wie denen Rosenstocks hinderte, sondern auch den Versuch, die Ergebnisse von 1917/18 zu revidieren, so aussichtsreich erscheinen ließ, daß der von Hitler angeführte und als angebliche Antithese zum ersten legitimierte, zweite Totalitarismus solange erfolgreich aussehen konnte, bis 1939 offenbar wurde, daß alles auf eine verheerende Rekapitulation und Potenzierung der Greuel des Weltkrieges I hinauslaufen würde.

6. Die EU als Antwort auf das UNO-Programm der globalen Befriedung und Demokratisierung

Es ist das noch immer regierende „alte Bewußtsein“, demgegenüber man genötigt ist, ein ums andere Mal zu wiederholen: UNO-Charta und Menschenrechtsdeklaration waren nicht Produkte eines weltpolitischen Utopismus. Mit ihrem Statuieren eines Gewaltmonopols der UNO und der Universalisierung der Menschenrechte waren sie die zwangsläufige und vernünftige Schlußfolgerung derer, die die Hitlerbarbarei im gemeinsamen bewaffneten Kampf niedergeworfen und beseitigt hatten.

Der weithin deklarative Charakter der UNO-Charta, besonders der Menschenrechtserklärung, hat keineswegs daran gehindert, auf ihrer Basis Demokratisierung und Entkolonialisierung der Völkergemeinschaft voranzutreiben.

Trotzdem gilt: Der Schritt von der deklarativen zur normativen Durchsetzung der neuen Politik steht noch immer in den Anfängen, ja er wird zur Zeit herausgefordert und gefährdet von einer US-Administration, die die Rückkehr zum vorglobalen Imperialismus auf ihre Fahnen geschrieben hat.

Um so wichtiger ist darum das Vorhandensein der EU, die, als erster Schritt in eine Völkergemeinschaft, das Zeitalter der Kriege nicht nur programmatisch, sondern faktisch hinter sich gelassen und in der Europäischen Menschenrechtskonvention, der inzwischen die Grundrechtscharta der EU an die Seite getreten ist, ein erstes Beispiel für die normative und judiziable Geltung der Menschenrechte gesetzt hat.

Der Zusammenbruch der kommunistischen Diktaturen Osteuropas bis nach Moskau, das Verschwinden des Eisernen Vorhanges nach dem Fall der Berliner Mauer hat der EU überdies die Möglichkeit eröffnet, etwas zu überwinden, was nach unserer obigen Darlegung auch zu den Konstituenten Europas gehört: das Kulturschisma, das seit den Tagen Karls des Großen den griechischen und slawischen Teil Europas von der Kulturenverflechtung auszugrenzen versucht hat, die das Besondere und menscheitsgeschichtlich Relevante an den hier erinnerten Epochen und Ereignissen ist.

Weil es hier um eine kulturelle und auch spirituelle Aufgabe geht, kommt den Kirchen, die so viel zur Entstehung und Vertiefung dieses Schismas getan haben, eine besondere Verantwortung bei dessen Überwindung zu. Bloße Entschuldigungen und Absichtserklärungen reichen hier nicht mehr aus. Vielmehr sollte auf dem so erfolgreich beschrittenen Weg des Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung weitergegangen werden, nachdem alle Hindernisse, die ihn ins Stocken gebracht haben, beseitigt sind.

Eines der größten Hindernisse sehe ich in der reservierten, ja mißtrauischen Haltung der Kirchen gegenüber der EU. Wollen sie es oder können sie es nicht wahrhaben, daß mit ihr eine transnationale politische Einheit entstanden ist, jenseits der geschilderten Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche und darum jenseits aller traditionellen Gestalten des Staatskirchenrechtes? Die frühe Ökumene hat in derlei Entwicklungen ein Zeichen dafür gesehen, daß die Einheit der Kirche etwas zu tun hat mit der Einheit der Menschheit und darum nicht nur ein innerkirchliches oder ein interkonfessionelles Problem ist. Hatte sie damit etwa nicht Recht?

Denn es bleibt dabei: Was Europa konstituiert, das ist eine Kulturenverflechtung, die weder Kulturkämpfe, Revolutionen, Weltkriege noch Totalitarismen aufzulösen vermochten.