

GRUNDORDNUNGEN. GEOGRAPHIE, RELIGION UND GESETZ

LiteraturForschung Bd.14
Herausgegeben vom Zentrum für Literatur- und
Kulturforschung

Zaal Andronikashvili, Sigrid Weigel (Hg.)

Grundordnungen

Geographie, Religion und Gesetz

Mit Beiträgen von

Zaal Andronikashvili, Stephan Braese, Rodolphe Gasché,
Michael Kempe, Dimitrios Kisoudis, Nitzan Lebovic,
Thomas Macho, Giorgi Maisuradze, Tatjana Petzer,
Stefan Troebst, Giuseppe Veltri und Sigrid Weigel

Kulturverlag Kadmos Berlin

Das dem Band zugrundeliegende Forschungsprojekt wurde vom Bundesministerium für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 07GW04 gefördert.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2013,

Kulturverlag Kadmos Berlin. Wolfram Burckhardt

Alle Rechte vorbehalten

Internet: www.kv-kadmos.com

Umschlaggestaltung: kaleidogramm, Berlin.

Umschlagabbildung: Anu Tuominen, Caryatid (2001)

Gestaltung und Satz: kaleidogramm, Berlin

Druck: Spauda

Printed in EU

ISBN (10-stellig) 3-86599-152-1

ISBN (13-stellig) 978-3-86599-152-2

Inhalt

ZAAL ANDRONIKASHVILI, SIGRID WEIGEL Zur Frage der Grundordnungen in Europa nach 1989. Einführung.....	7
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---

Land und Meer

SIGRID WEIGEL Topographie und kulturelle Semantik von <i>Land und Meer</i> . Der Europadiskurs zwischen Schwarzem Meer und Mittelmeer ..	29
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

MICHAEL KEMPE Am Rande des Rechts. Piraterie und die maritimen Grenzen Europas in der frühen Neuzeit	49
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

TATJANA PETZER »Falten von Land und Meer«. Zur geokulturellen Begründung der Krim	67
-----------------------------------------------------------------------------------------------	----

Religion und Gesetz

DIMITRIOS KISOUDIS Westthrakien zwischen Europa und Asien. Die musivische Grundordnung einer griechischen Region	89
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

NITZAN LEBOVIC Eine israelische Verfassung, die Geschichte eines Scheiterns. Das Ende der Politik als Voraussetzung der Grundordnung	103
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Aufhebung des Territoriums in Konzepten des Nationalen

GIORGI MAISURADZE Heim, Heimat – Pater, Patria. Vom mythischen Grund des Patriotismus.....	125
--------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

SIGRID WEIGEL

Die Lehre des leeren Grabes. Begründungen der
deutschen Kulturnation nach 1871 und nach 1989 147

Topographien des alten und neuen Europas

THOMAS MACHO

Europas Grenzen. Zur imaginären Topologie eines Kontinents ... 169

STEPHAN BRAESE

Joseph Roths Grenze.

Pässe, Maße und Kosmopolitismus in Kakanien 181

GIUSEPPE VELTRI

Die Stadt, die Regierung und der Rabbi. Venedig im
jüdischen Denken zwischen Renaissance und Aufklärung. 193

STEFAN TROEBST

Tidal Eastern Europe.

Die pulsierende Staatenlandkarte Ostmitteleuropas (1000–2000) .. 213

Philosophie Europas

RODOLPHE GASCHÉ

Unter dem Zeichen des Anderen. Jaspers' Blick zurück
auf den Ursprung Europas in der »Achsenzeit« 233

ZAAL ANDRONIKASHVILI

Europa und das postsowjetische »Drama der Freiheit«.

Die historische Schöpfung eines freien Raums nach
Merab Mamardašvili Bewusstseinsphilosophie 257

Zu den Autorinnen und Autoren. 281



Zur Frage der Grundordnungen in Europa nach 1989

Einführung

ZAAL ANDRONIKASHVILI UND SIGRID WEIGEL

1. Zum Konzept der Grundordnung

Mit der Frage nach der *Grundordnung* gehen die Untersuchungen dieses Bandes¹ hinter bzw. vor die juristische Semantik des Verfassungsbegriffs zurück. Denn dieser ist, wie andere moderne Fachtermini auch, das Ergebnis einer Verengung. Die ›Verfassung‹, zunächst ein ›Erfahrungsbegriff‹, »der den politischen Zustand eines Staates umfassend wiedergibt«, habe sich zum Begriff für den »rechtlich geprägten Zustand eines Staates« verengt und falle »nach dem Übergang zum modernen Konstitutionalismus mit Gesetz in eins«, währenddessen der Begriff des Gesetzes nun »die Einrichtung und Ausrichtung der staatlichen Herrschaft regelt« und »damit selbst vom deskriptiven zum präskriptiven Begriff« wird, so Die-

¹ Das Buch ist im Zusammenhang eines Forschungsprojektes des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung zum Thema »Topographie pluraler Kulturen Europas, in Rücksicht auf die ›Verschiebung Europas nach Osten‹« entstanden, das 2006–2009 vom BMBF im Rahmen des Programms »Geisteswissenschaften im gesellschaftlichen Dialog« gefördert wurde (<http://www.zfl-berlin.org/europa-osten.html>). Weitere Publikationen des Vorhabens sind u. a.: Magdalena Marszałek, Sylvia Sasse (Hg.), *Geopoetiken*, Berlin 2011; Esther Kilchmann, Andreas Pflitsch, Franziska Thun-Hohenstein (Hg.), *Topographien pluraler Kulturen. Europa von Osten her gesehen*, Berlin 2012; Zaal Andronikashvili, Tatjana Petzer, Andreas Pflitsch, Martin Treml (Hg.), *Die Ordnung pluraler Kulturen. Figuren europäischer Kulturgeschichte, vom Osten her gesehen* (im Druck); Miranda Jakiša, Andreas Pflitsch (Hg.), *Jugoslawien – Libanon. Verhandlungen von Zugehörigkeit in den Künsten fragmentierter Kulturen*, Berlin 2012.

ter Grimm, der die genannte Verengung damit erklärt, dass der Begriff der ›Verfassung‹ seine »nichtjuristischen Bestandteile zunehmend« abgestoßen habe.² Diese *nichtjuristischen* Bestandteile aber sind Grundlage und Voraussetzung des Grundgesetzes, das sich eine Gemeinschaft gibt, um sich als politisch-rechtliches Gebilde zu konstituieren. Sie betreffen das Selbstverständnis eines politischen Gemeinwesens, ob Land, Staat oder Föderation, das tiefer und weiter zurückreicht als das Gesetz.

Damit rühren die nichtjuristischen Bestandteile des Verfassungskonzepts an Erfahrungen, Überzeugungen und Prinzipien, nach denen ein Gemeinwesen gebildet wird. Deren normative Kraft wird dadurch verfestigt, dass ihnen Verfassungsstatus verliehen wird – vorausgesetzt man könne einem Gemeinwesen einen einheitlichen Willen, eine *volonté generale*, unterstellen. Da das in der historischen Realität seltener der Fall ist, kommen in der Formulierung der grundlegenden Prinzipien einer Verfassung auf je unterschiedliche Weise religiöse, ethnische, geographische, sprachlich-kulturelle oder auch sittliche Aspekte zum Zuge, von denen dann zumeist einer als prioritär bewertet und deshalb allen anderen vorangestellt wird: als übergeordneter Gesichtspunkt. Wenn etwa die Bundesrepublik Deutschland im Grundgesetz als »freiheitlich demokratische Grundordnung« definiert ist, dann sind darin leitende Prinzipien formuliert, die sich in diesem Fall auf vorausgegangene historische Erfahrungen gründen, konkret auf die Lehren, die aus Nationalsozialismus und Zweitem Weltkrieg gezogen wurden. Das gilt ähnlich für die Europäische Union, die ihr Selbstverständnis als »wirtschaftliche und politische Partnerschaft zwischen 27 europäischen Staaten«³ auf die Erfahrungen der Kriege des 20. Jahrhunderts zurückführt.

Grimms Stichwort des ›Erfahrungsbegriffs‹ verweist auf einen Grund, der kulturelle und geschichtliche Zusammenhänge betrifft, von denen der juristische Begriff der Verfassung sich abstoßen musste, um Gesetzesstatus anzunehmen. Aus der Sicht der Verfassungslehre sind die nichtjuristischen Bestandteile nur als vor- oder übergesetzliche Ordnung zu beschreiben, weshalb Heinz Mohnhaupt von zentralen Problemen der Verfassungslehre spricht: »Der außerjuristische Verfassungsbegriff knüpft entweder an eine überpositive Ordnung legitimer Herrschaft oder an die tatsächlichen Machtverhältnisse in der Gesellschaft an, wo-

² Dieter Grimm, »Verfassung (II.)«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politischen-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. v. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Bd. 6, Stuttgart 1990, 863; vgl. auch Dieter Grimm, *Souveränität. Herkunft und Zukunft eines Schlüsselbegriffs*, Berlin 2009.

³ So auf der Startseite der EU-Homepage http://europa.eu/about-eu/basic-information/index_de.htm.

bei im Verhältnis dieser zur juristischen Verfassung heute die zentralen Probleme der Verfassungslehre zu suchen sind.«⁴ Für diese Problematik steht hier der Begriff der *Grundordnung*. Mit ihm wird selbstverständlich keineswegs eine Lösung von Problemen der Verfassungslehre intendiert. Vielmehr verbindet sich damit eine andere Perspektive. Insofern dasjenige *vor dem Gesetz* im Zuge einer modernen Verengung des Begriffs aus dem rechtswissenschaftlichen Begriff der Verfassung herausfällt, wird mit dem Begriff der Grundordnung vorgeschlagen, es als Gegenstand kulturwissenschaftlicher Befragung zu begreifen. Mit dem Suchbegriff Grundordnung verbindet sich somit die Frage nach der historischen und kulturellen Dimension der außerjuristischen Bestandteile staatlicher Ordnungen.

Wenn in dem skizzierten Problemzusammenhang immer wieder von *vorausgehenden*, *zugrundeliegenden* oder *übergeordneten* Prinzipien oder Normen die Rede ist, dann ist das Wechselspiel der Präpositionen (im Deutschen auch Lagewörter genannt), die dabei im Spiele sind, symptomatisch für die komplexe Beziehung, in der die Grundordnung zu den Gesetzen steht. Die Frage nach der Grundordnung betrifft die vielfältigen Übergänge zwischen Kultur und Gesetz und damit diejenigen Praktiken und Konzepte, mit denen das Selbstverständnis eines Volkes in konkrete politisch-juristische Grundsätze oder Grundrechte transformiert wird. Zumeist wird mit dem Begriff der Grundordnung eine Festlegung auf bestimmte Werte verbunden, wobei diese Werte sich als ideelle Abstraktionen darstellen, die, wo sie nicht aus historischen Erfahrungen erwachsen sind, oft aus der Überlieferung abgeleitet werden. Der Tradition kommt dabei die Rolle zu, diese Werte zu begründen bzw. zu legitimieren, während diese doch selbst das Ergebnis komplexer Operationen des kulturellen Gedächtnisses darstellt. Die Frage nach der Grundordnung formuliert insofern ein Erkenntnisinteresse, das die Kulturgeschichte auf jene Vorstellungen und Konzepte, Metaphern und Bilder hin befragt, die konstitutiv für die Formulierung der normativen Prinzipien der jeweiligen politischen Verfassung geworden sind.

2. Geographie und Religionen

Ein besonderes Augenmerk gilt dabei der Geographie und den Religionen. Mit dem Wort Grundordnung verbindet sich eine vieldeutige Semantik, die das Zusammenspiel von Grund (als Boden/Territorium) mit

⁴ Heinz Mohnhaupt, »Verfassung (I)«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* (Anm. 2), 833.

dem Grund der Begründung betrifft, das für die Konstitution wie auch den Geltungsbereich von Verfassungen keine unwesentliche Rolle spielt. In jüngster Zeit haben geographische Argumente⁵ wieder an Bedeutung gewonnen, nachdem sie über längere Zeit weitgehend aus dem kulturellen und politischen Vokabular verschwunden waren – zumindest in Europa. Darin gleicht die Stellung der Geographie jener der Religion(en), die ebenfalls in jüngster Zeit mit Macht auf die Bühne der Geschichte und Politik zurückgekehrt ist (sind). Mit Carl Schmitts Konzept vom *Nomos* der Erde (1950) verbindet die Frage nach der Grundordnung das Erkenntnisinteresse an konstitutiven Begründungen, die dem Gesetz vorausgehen. Jedoch teilt sie weder die Absicht, einen »ursprünglichen Sinn« zurückzugewinnen, noch die Orientierung auf den »Zusammenhang mit der ersten Landnahme«, die bei Schmitt zum Begriff des *Nomos* gehören.⁶ Vielmehr verbindet sich mit dem kulturwissenschaftlichen Ansatz der hier versammelten Beiträge die Überzeugung, dass die Grundordnung immer schon das historische Ergebnis kultureller Verhandlungen darstellt, während allen Gründungserzählungen oder -szenen, als Teil des kulturellen Gedächtnisses, mythische Züge eignen. Mythische Züge trägt auch Carl Schmitts *Weltgeschichtliche Betrachtung* unter dem Titel *Land und Meer* (1942), in der er die Weltgeschichte als »Geschichte des Kampfes von Seemächten gegen Landmächte« und umgekehrt⁷ erzählt, indem er in Land und Meer elementare, gleichsam vorhistorische Parameter für die historische Entwicklung sieht. Nicht zuletzt wegen seiner mythologischen Sprengkraft wird Schmitts Modell der Weltgeschichte heute auch nicht nur von Geopolitikern debattiert.⁸ Insbesondere seine prägnante Formel »Jede Grundordnung ist eine Raumordnung«⁹ enthält einen hohen Anregungsgehalt auch für die kulturwissenschaftliche Frage nach der Bedeutung der Geographie für die Grundordnung. In Schmitts Sicht ist jede Ordnung tellurisch, während er das Meer dagegen als frei betrachtet – auch als rechtsfrei. Wenn sein Buch mit der Feststellung einsetzt, dass der Mensch »ein Landwesen, ein Landtreter« sei, so bewegt sich der Fortgang der Geschichte bei ihm als Stufenfolge entlang verschiedener Gewässer-Arten (Fluss, Binnenmeer, Meer, Ozean). Dabei interessieren ihn insbesondere Momente von Raumrevolutionen; das

⁵ Vgl. Sigrid Weigel, »Zum ›topographical turn‹. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften«, in: *KulturPoetik. Zeitschrift für kulturgeschichtliche Literaturwissenschaft* 2.2 (2002), 151–165.

⁶ Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin 41997, 38.

⁷ Carl Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung* (1942), Köln 1981, 16.

⁸ Vgl. Chantal Mouffe (Hg.), *The Challenge of Carl Schmitt*, London, New York 1999.

⁹ Carl Schmitt, *Land und Meer* (Anm. 7), 71.

sind solche Veränderungen der Raumordnung, in denen sich »die Struktur des Raumbegriffes selber ändert«¹⁰ und auf diese Weise eine (neue) globale Grundordnung entstehen lässt. Aber auch unterhalb derartiger exzeptioneller Einschnitte, die den Status von Raumrevolutionen erhalten, ist mit »jeder großen geschichtlichen Veränderung [...] meistens ein Wandel des Raumbildes verbunden«.¹¹ Eine solche, weniger dramatische Version der Raumfrage trifft sich mit den Fragestellungen dieses Buches. So gehen die hier versammelten Untersuchungen exemplarischer Konstellationen der europäischen Topographie weniger von Szenen aus, die als »konstituierende[r] Raumordnungsakt« gelten könnten, ebenso wenig auch von der Annahme einer Unmittelbarkeit raumhafter Ordnung, wie Schmitt sie mit dem Begriff des *Nomos* verknüpft, wenn er schreibt: »Der Nomos ist demnach die unmittelbare Gestalt, in der die politische und soziale Ordnung eines Volkes raumhaft sichtbar wird.«¹² Die Aufmerksamkeit gilt vielmehr kulturellen Überschreibungen und imaginären Überblendungen geographischer Gegebenheiten, die für die Konstitution politischer Gebilde prägend sind.

Die Frage nach der Grundordnung öffnet den Blick hin zu demjenigen Raum an Bedeutungen und Erfahrungen, gegen den sich Hans Kelsens Konzept der *Grundnorm* gerade abzudichten trachtet. Wenn Kelsens *Reine Rechtslehre* den Denzweck der ›Grundnorm‹ in der »Begründung der Geltung der eine positive Moral- oder Rechtsordnung bildenden Normen«¹³ sieht, dann kommt seiner Grundnorm der Status einer Letztbegründung zu, womit sie von einer weiteren Befragung ausgeschlossen ist. Um sie gegen etwaige Infragestellungen abzudichten, hat Kelsen die ›Lösung‹ gewählt, die Grundnorm als Hypothese bzw. später als Fiktion zu qualifizieren – dies offensichtlich unter der Voraussetzung, dass eine Fiktion etwas sei, das nicht befragbar ist durch Erfahrung oder Geschichte. Zentral ist bei ihm der systemische einheitsbildende Charakter der Grundnorm: »Diese Grundnorm konstituiert als die gemeinsame Quelle die Einheit in der Vielheit aller Ordnung bildenden Normen.«¹⁴ Was Dieter Grimm als Ergebnis einer historischen Entwicklung beschreibt, nämlich Verengung und Abstoßung, hat die *Reine Rechtslehre* gleichsam theoretisch sanktioniert. Im Effekt solcher Art Reinigung lassen sich die abgestoßenen oder ausgesonderten Bestandteile als Abjekt des Gesetzes

¹⁰ Ebd., 57.

¹¹ Ebd., 57.

¹² Carl Schmitt, *Nomos* (Anm. 6), 39.

¹³ Hans Kelsen, *Allgemeine Theorie der Normen*, hg. aus dem Nachlaß v. Kurt Ringhofer u. Robert Walter, Wien 1979, 206.

¹⁴ Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Studienausgabe der 1. Auflage 1934, hg. v. Matthias Jestaedt, Tübingen 2008, 72.

betrachten – womit die nichtjuristischen Momente in der Genese von Rechtsnormen die kulturgeschichtliche Matrix des Gesetzes bilden. Diese wird hier mit dem Arbeitsbegriff der Grundordnung gefasst.

Im Register der nichtjuristischen Bestandteile, die im Zuge der Verengung des Verfassungsbegriffs zum Gesetz abgestoßen worden sind, spielt die Religion (bzw. die Religionen) eine besondere und zudem prekäre Rolle. Das Abstoßungs-Narrativ der *Geschichtlichen Grundbegriffe* folgt einer genuin westeuropäischen Genese der Verfassung – von der Polis und Rom über mittelalterliche und frühneuzeitliche Begriffe und die modernen Staatsformen der europäischen Nationengnese bis hin zur Gegenwart.¹⁵ Obwohl diese Entwicklung mit einem herrschenden Verständnis von Säkularisierung korrespondiert – Säkularisierung verstanden als Trennung von Kirche und Staat –, nimmt die Religion dennoch eine nicht ganz eindeutige Stellung darin ein. Symptomatisch ist dafür die Tatsache, dass beispielsweise das deutsche Grundgesetz zwar auf die Formulierung eines leitenden konfessionellen oder religiösen Prinzips verzichtet, dieser Verzicht aber in der Präambel zum Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949 durch einen Gottesbezug, eine *nominatio dei*, kompensiert wird: »Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen [...] hat sich das Deutsche Volk kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt dieses Grundgesetz gegeben.« Damit wird das Abgestoßene ein Stück weit wieder eingeholt, zumal »nach der Rechtssprechung des Bundesverfassungsgerichtes (Urteil zum Grundlagenvertrag vom 31.7.1973 im Zusammenhang mit dem Wiedervereinigungsgebot) [...] auch die Präambel des Grundgesetzes eine Rechtssatzqualität«¹⁶ besitzt.

Dasjenige, was nicht mit unter das Gebot der *Damnatio memoriae*¹⁷ fiel, nach dem die Protokolle der Verhandlungen der sogenannten Verfassungsväter vernichtet werden müssen, um nicht zur Quelle eines nachgetragenen Deutungskrieges zu werden, und stattdessen in die Präambel aufgenommen wird, erhält aufgrund dieser Stellung *vor dem Gesetz* einen besonderen Rang. Als ein »Lied vor dem Gesetz« hat Marie Theres Fögen die Stellung der Präambel umschrieben: »Das Lied vor dem Gesetz *ist* das Gesetz, *weil es nicht* Gesetz sein kann – eine Pa-

¹⁵ Vgl. dazu auch die ausführlichere Fassung zur Begriffsgeschichte der Verfassung, aus der die komprimierten Beiträge zu den *Geschichtlichen Grundbegriffen* entstanden sind: Heinz Mohnhaupt, Dieter Grimm, *Verfassung. Zur Geschichte des Begriffs von der Antike bis zur Gegenwart. Zwei Studien*, Berlin 1995.

¹⁶ Wilfried Lagler, »Gott im Grundgesetz und in der EU-Verfassung« (<http://www.iguw.de/texte/Gottesformel-1.doc>), 1.

¹⁷ Vgl. dazu Dieter Simon, »Verordnetes Vergessen«, in: Gary Smith, Avishai Margalit (Hg.), *Amnestie oder die Politik in der Demokratie*, Frankfurt a. M. 1997, 21–36.

radoxie in ihrer strengsten Form.«¹⁸ Die Tatsache, dass Fögen in diesem Zusammenhang aus völkischen Gesetzesvorsprüchen zitiert¹⁹, markiert die Präambel auch als Einfallstor für die Formulierung ideologischer Voraussetzungen, die die Lesart der Gesetze zu beeinflussen trachten. Die Präambel beschreibt ein Schwellenphänomen zwischen Grundordnung und politischer Verfassung. Das lässt an Walter Benjamins Beobachtung zu »etwas Morsche[m] im Recht« im Zusammenhang seiner »Kritik der Gewalt« denken. Diese Feststellung bezieht sich bei ihm zwar auf ein konkretes Phänomen, nämlich die Todesstrafe und d. h. die »Ausübung der Gewalt über Leben und Tod«, das er aber als »etwas Morsches im Recht« bezeichnet, weil es zu jenen vor- bzw. außerjuristischen Aspekten zählt, in denen es nicht um einen bestimmten Rechtsvollzug geht, sondern das »Recht sich selbst« bekräftigt.²⁰ Eine ähnliche Stellung nehmen der Gottesbezug oder eine andere Form des Religionsbezugs ein, wenn sie das Gesetz begründen, legitimieren oder bekräftigen. Die Religion gehört zu denjenigen Schwellenphänomenen, die zwischen Grundordnung und politischer Verfassung angesiedelt sind – und deshalb notwendigerweise immer wieder zum Gegenstand kontroverser Debatten werden bzw. in den Bereich des Verhandelbaren geraten, dorthin, wo mit verschiedenen Auffassungen und Bildern der Überlieferung argumentiert wird.

In vielen Verfassungen anderer europäischer Staaten²¹ hat die Religion einen anderen Ort als im deutschen Grundgesetz. Entweder wird sie in Gestalt einer Anrufung oder Autorisierung in der eigentlichen Verfassung selbst genannt und erhält so einen grundlegenden Status oder aber sie wird im Gegenteil durch andere, politische Glaubenssätze ersetzt. So ist die Verfassung Griechenlands von 1975 im »Namen der Heiligen, Wesensgleichen und Unteilbaren Dreifaltigkeit« formuliert, während die ungarische Verfassung von 2011 sich auf einen monarchischen Gründungsvater, den Heiligen Stephan I., beruft und zugleich die »Rolle des Christentums bei der Erhaltung der Nation« anerkennt. Während die italienische Verfassung von 1947 für Staat und katholische

¹⁸ Marie Theres Fögen, *Das Lied vom Gesetz*, München 2007, 19.

¹⁹ Sie bezieht sich hier auf die Aussage des völkischen Juristen Herbert Krüger. »Die Rechtsverbindlichkeit der Gesetzesvorsprüche ist dabei heute allgemein anerkannt, und man neigt sogar dazu, die Präambel für den wichtigsten Teil des Gesetzes zu halten, weil ... die Gesetzesvorsprüche zur Umschreibung von Sachverhalten dienen sollen, die man nicht in die befehlende Form der Paragraphen gießen kann.« Herbert Krüger, »Der Wille des Gesetzgebers«, in: *Reich – Volksordnung – Lebensraum. Zeitschrift für völkische Verfassung und Verwaltung* 6 (1943), 108–215, zit. nach Fögen, *Lied* (Anm. 18), 19.

²⁰ Walter Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann, Hermann Schwepenhäuser, Frankfurt a. M. 1980, Bd. II.1, 188.

²¹ www.verfassungen.eu.

Kirche gleichermaßen die Unabhängigkeit und Souveränität anerkennt, verkündet die französische Verfassung eine Verbundenheit mit den Menschenrechten, den Grundsätzen nationaler Souveränität und den Idealen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit; und die estländische Verfassung von 1992 hat den Glauben auf den Staat übertragen, mithilfe der Formel vom »unerschütterlichen Glauben und standhaften Willen, den Staat zu sichern und zu entwickeln«. In anderen Ländern hingegen nimmt der Kampf um die nationale – und d. h. immer auch territoriale – Souveränität denselben Platz ein wie sonst die Religion oder die Menschenrechte. So ist die slowakische Verfassung von 1998 »in Erinnerung an das politische und kulturelle Erbe unserer Vorfahren und an die jahrhundertelangen Erfahrungen aus den Kämpfen um die nationale Existenz und die eigene Staatlichkeit« formuliert. Das Spektrum derartiger expliziter normativer Prinzipien und Begründungen ist allerdings nur die Spitze des Eisbergs; die tatsächliche Heterogenität der Grundordnungen ist – selbst in Europa – weitaus vielfältiger; und sie stellt sich nicht allein in den formulierten normativen Prinzipien dar, sondern mehr noch in der kulturellen Semantik, in Form von Erzählungen, symbolischen Topographien, in emotional hoch besetzten Konzepten und Bildern.

Und seit 1989 sind die europäischen Grundordnungen heftig in Bewegung geraten.

3. Zum historischen Index der Untersuchungen

Der historische Index für die in diesem Buch versammelten Studien über verschiedene europäische Grundordnungen ist durch das Jahr 1989 markiert, mit den geographischen und politischen Verschiebungen der europäischen Landkarte und Staatenordnung, die dem Ende der globalen Zwei-Blöcke-Ordnung folgten. Während sich mit dem Projekt der Europäischen Union die Perspektive einer post-nationalen Staatengemeinschaft verbindet, befinden sich etliche Länder in den östlichen und südlichen Gebieten Europas, die nach 1989 aus dem Territorium der früheren Sowjetunion herausgefallen sind, inmitten der komplizierten Prozesse, die mit der Bildung eines modernen Nationalstaates einhergehen. Die Ungleichzeitigkeiten zwischen diesen *Nationen in statu nascendi* und dem *überstaatlichem Pathos*, das die Brüsseler Politik beherrscht, sind das Ergebnis einer geographischen Achsenverschiebung des Kontinents, die sich mit dem politischen Zusammenbruch des Ostblocks und der Osterweiterung ereignete. Waren die Grenzen des Klein-Europas, das

sich als Kerneuropa verstand, indem es große Teile des Kontinents im Schatten des ›Eisernen Vorhangs‹ links liegen ließ, über ein halbes Jahrhundert stabil geblieben, so ist die geographische und politische Landkarte Europas seither wieder in Bewegung geraten. Mit der nach Osten hin unklaren Begrenzung des europäischen Kontinents gelangen lang zurückliegende und vermeintlich überwundene Konflikte wieder an die Oberfläche. Durch die Neuvorlage der Fragen nationaler und kultureller Orientierung bzw. Zugehörigkeit, wie sie im Zusammenhang der politisch-geographischen Umbrüche der post-sowjetischen Ära in den süd-östlichen Räumen Europas notwendig geworden ist, werden in etlichen Ländern auch Sedimente der ›orientalischen Frage‹ wieder freigelegt. Insofern die dort aufbrechenden Konflikte als Phantomschmerzen eines imaginären homogenen Europas verstanden werden können, müssen die betreffenden geo-kulturellen Schauplätze als symptomatisch für ungelöste Probleme der europäischen Kulturgeschichte gelten. Wenn die Frage nach europäischen Grundordnungen zu Beginn des 21. Jahrhunderts erneut erörtert werden muss, dann ist dies aufgrund der Zäsur 1989 notwendigerweise mit einer erkenntnistheoretischen Perspektive vom Osten her verbunden. Aus dieser Warte fällt der Blick in einzelnen Beiträgen auch zurück auf einige Schlüsselbegriffe der europäischen Grundordnungen.

Bestrebungen, die Grenzen der Nationalgeschichtsschreibung zu überwinden²² und eine europäische Geschichte zu schreiben, sind für die europäischen Länder selbst noch nicht alt²³: Bisher war die Darstellung der europäischen Geschichte als einer Einheit eher einer Außenperspektive geschuldet.²⁴ Zugleich versuchen jüngere historische Arbeiten, die großen europäischen Erzählungen, sowohl geographisch, unter Einbeziehung früher vernachlässigter Randgebiete²⁵, als auch hinsichtlich der kulturellen und religionskulturellen Aspekte komplexer, differenzierter oder »pluraler« anzulegen. So richtet sich die *Europäische Religionsgeschichte* zunehmend gegen die normative Rolle der »Christianitas« und bezieht sowohl Judentum und Islam als auch zahlreiche »häretische« Bewegun-

²² Zur Kritik europäischer Geschichtsschreibung vgl. Jürgen Osterhammel, »Europamodelle und imperiale Kontexte«, in: *Journal of Modern European History* 2 (2004), 157–181.

²³ Vgl. Jörg Fisch, *Europa zwischen Wachstum und Gleichheit. 1850–1914*, Stuttgart 2002, 12.

²⁴ Vgl. William H. McNeill, *The Shape of European History*, New York, London, Toronto 1974; Z. V. Udal'cova [e. a.], *Istorija Evropy s drevnejšich vremen do našich dnei* [Geschichte Europas von den Ältesten Zeit bis zur Gegenwart in 8 Bänden], Moskva 1988–1994. Auch europäische Literatur wurde an den Lehrstühlen im Osten Europas als eine zusammenhängende Literaturgeschichte unterrichtet.

²⁵ Vgl. Fisch, *Europa* (Anm. 23).

gen in Bild und Geschichte der europäischen Religionen mit ein.²⁶ Solche Bestrebungen stehen vor zweierlei Schwierigkeiten: Einerseits scheint es nicht leicht, der Versuchung zu entgehen, immer wieder in den Bann der europäischen Groß Erzählungen gezogen zu werden. Denn auch wenn es gelingt, die großen Erzählmuster wie die von der »Völkerwanderung« einer gründlichen Revision zu unterziehen, schlagen genealogische Ableitungsversuche Europas aus den an der Stelle Westroms entstandenen »barbarischen« Staaten unter Ausschluss Ostroms fehl, weil sie das tradierte Bild des lateinisch dominierten Europas wiederholen.²⁷ In dieselbe Tradition schreiben sich Versuche ein, die Geburt Europas aus einer gemeinsamen anti-osmanischen Front abzuleiten.²⁸ Zum anderen läuft man Gefahr, bei der Suche nach gemeinsamen Kriterien für die Kontinentalgeschichte keinen Weg zu finden zwischen Skylla und Charybdis, zwischen der bloßen Summe von Nationalgeschichten einerseits und der Generalisierung einzelner Phänomene, die dann als europäisch erscheinen, andererseits. Insofern ist es an der Zeit, auch nach internen Differenzierungen zu fragen und die europäische Kulturgeschichte nicht nur als Topographie unterschiedlicher Kulturen zu betrachten, sondern auch als Topographie verschiedener Grundordnungen.

4. Vor dem Gesetz: Land und Meer

Aus der Perspektive nach 1989 erfordert jede Bezugnahme auf den Begriff der Grundordnung und das Paradigma von Land und Meer eine Auseinandersetzung mit Carl Schmitt. Deshalb steht in den nachfolgenden Untersuchungen die Frage nach dem historischen Index seines Buches *Land und Meer* am Anfang, und damit eine spannungsgeladene Szene aus dem Zweiten Weltkrieg zwischen Paris und Odessa. Sigrid Weigels Beitrag zur »Topographie und kulturellen Semantik von *Land und Meer*« zeigt, wie sehr Schmitts Buch durch diesen historischen Index geprägt

²⁶ Jörg Rüpke, »Europa und die Europäische Religionsgeschichte«, in: Hans G. Kippenberg, Jörg Rüpke, Kocku von Stuckrad (Hg): *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, 2 Bd., Göttingen 2009, hier Bd. 1, 9 f.

²⁷ Peter Heather, *Empires and Barbarians*, London 2009, dt.: *Invasion der Barbaren. Die Entstehung Europas im ersten Jahrtausend nach Christus*, aus dem Englischen v. Bernhard Jedricke, Rita Seuß und Thomas Wollermann, Stuttgart 2011, 333 und 546 ff. Zur Herausbildung des Europabegriffs vgl. Peter Burke, »Did Europe Exist before 1700?«, in: *History of European Ideas* 1 (1980), 21–29.

²⁸ Ekkehard Eickhoff, *Venedig, Wien und die Osmanen. Umbruch in Südosteuropa 1645–1700*, Stuttgart 1988, 367. Zur Bedeutung der Ostgrenze als einer formativen Komponente europäischer Identität vgl. Gerard Delanty, »The Frontiers and Identities of Exclusion in European History«, in: *History of European Ideas* 22 (1996) 2, 91–103.

ist. Und dennoch teilt sein Entwurf, bei allen Unterschieden in einzelnen Werturteilen, viele Aspekte mit anderen geohistorischen Theorien. Bemerkenswert ist die Ähnlichkeit grundlegender Parameter zwischen der knappen »weltgeschichtlichen« Erzählung Schmitts, des »Kronjuristen des dritten Reiches«, und der umfang- und quellenreichen Arbeit über den Mittelmeerraum, die der Begründer der »Annales«-Schule Fernand Braudel in einem deutschen Gefangenenlager konzipiert hat. Diese Ähnlichkeit betrifft sowohl eine spezifische Verkopplung von Geschichte und Raum als auch die Ausrichtung des dargestellten Geschichtsverlaufs vom Mittelmeer zum Atlantik. Indem beide Autoren die europäische Geschichte aus geographischen Gegebenheiten ableiten, werden einzelne Regionen und Gewässer zu Gravitationszentren einer ganzen Epoche. Gegen derartige geohistorische Epochenmodelle plädiert der Beitrag für die Entkoppelung von Raum und Zeit und für die Öffnung hin zu einer Topographie pluraler Kulturen. Damit wird eine Überwindung des herrschenden Narrativs intendiert, nach dem die europäische Kulturgeschichte von der Antike zur EU entlang einer Achse vom Süd-Osten zum Nord-Westen der europäischen Landkarte verläuft. Parameter wie Land und Meer oder thalassisch und ozeanisch büßen dabei ihre Bedeutung nicht ein; im Gegenteil, ihr Anregungspotential wird für topographische Unterscheidungen und für die Vervielfältigung der Schauplätze kultureller Verhandlungen zwischen verschiedenen Sprachen, Kulturen und Regionen genutzt. Der Beitrag plädiert dafür, das Schwarze Meer, das traditionell nur als Appendix des Mittelmeeres erscheint, als einen Raum zu betrachten, von dem aus sich ein Blick auf Europa gewinnen lässt, der das Wechselspiel zwischen Geographie und Religion, aber auch zwischen Nation und Imperium, neu gestaltet.

Eine andere Art Befragung von Schmitts Entwurf unternimmt der Beitrag von Michael Kempe »Am Rande des Rechts«, der die auf Schmitts *Nomos der Erde* zurückgehende These von der Rechtsfreiheit bzw. Rechtlosigkeit der Meere befragt und anhand verfügbarer Quellen der Geschichtsforschung überprüft. Entgegen Gustaf Adolf Rein, dem auch Carl Schmitt in seiner Gleichsetzung des Maritimen mit der Rechtlosigkeit folgt – nach der Formel, wo keine Raumordnung herrscht, da ist auch kein Gesetz –, untersucht der Beitrag die rechtliche Situation jenseits der sogenannten Freundschaftslinien in dem signifikanten Zeitraum zwischen 1630 und 1684 genauer und kommt zu dem Befund einer gemischten Rechtslage. Weder vollständig rechtlos noch in einem rechtsverbindlichen Zustand, befand sich das Meer zwischen Europa und den Kolonien in der Situation einer Rechtszersplitterung, in der etwa für die Karibik kontradiktorische Rechtsansprüche, wie z. B. das

Seefahrtsmonopol und die Seefahrtsfreiheit, aufeinanderprallten. Indem er der These von der Rechtlosigkeit der Meere die historische Grundlage entzieht, argumentiert der Beitrag gegen deren »Geodetermination«. Was jedoch vom Mythos der *amity lines* übrig bleibt, ist die Genese einer globalen Zweiteilung des Völkerrechts in den europäischen Raum staatlicher Souveränitäten und einen außereuropäischen Kolonialraum.

Das Schwarze Meer und die Krim sind Gegenstand von Tatjana Petzers Beitrag zur »geokulturellen Begründung der Krim«. Er widmet sich denjenigen Bildern, mit denen die betreffende Topographie überschrieben ist. Ausgangspunkt ist die Opposition von Land und Meer, die die Matrix für den Blick des russischen Schriftstellers Maksimilian Vološin (1877–1932) auf das Schwarze Meer bildet. Um die heute ukrainische Halbinsel Krim zu beschreiben, nutzt er eine sprechende Metapher: die »Falten von Land und Meer«. Diese Figur greift der Beitrag auf, um den Kulturtechniken des Zusammenlegens, Verbindens und Verformens nachzugehen, an denen die raumtheoretischen Prämissen für die ordnende Gestaltung des Chronotopos Krim erkennbar werden. Ist das politische Schicksal der Halbinsel seit der Annexion durch Katharina die Große durch eine Abfolge von Akten imperialer und nationaler Aneignungen und Übereignung bestimmt, so wurde dieser Prozess durch eine signifikante Raumsemantik begleitet. Am Beispiel von drei exemplarischen Schauplätzen wird diese Raumsemantik untersucht: dem Marinestützpunkt Sevastopol', der zu einer Marine- und Hafenstadt wuchs, der Künstlerkolonie Koktebel' und dem Nobelkurort Jalta. Wenn die Krim, wie der Beitrag zeigt, immer wieder Zuschreibungen des Maritimen – des Flüssigen, Unbestimmbaren, Unverortbaren – evoziert, dann ist die Grundordnung der Halbinsel weder im Geopolitischen noch im Geopoetischen zu suchen, vielmehr in einer pluralen raumbezogenen Semantik, die sich offensichtlich gegen Homogenisierungen sperrt.

5. Grenzfälle: Religion und Gesetz

Die Stellung der Religion an der Schwelle zwischen Grundordnung und Gesetz untersucht Dimitrios Kisoudis an dem historischen Beispiel von »Westthrakien zwischen Europa und Asien«. Sein Beitrag beschreibt damit den Fall einer europäischen Grundordnung, die von Osten her bestimmt wird. In Westthrakien, einer Region in Griechenland, die von Türken und Muslimen bewohnt wird, gilt nämlich das Millet-System religiöser Autonomie, das auf die Ordnung des Osmanischen Reiches zurückgeht, in der heutigen Türkei aber nicht mehr gilt. Damit ist West-

thrakien die einzige europäische Region, in der die Scharia legalisiert ist. Thrakien stellt einen interessanten Grenzraum dar, dessen Grundordnung auf einen bemerkenswerten Austausch der Ordnungen zurückgeht. Während der westliche Teil das Erbe des osmanischen Reiches angetreten hat, gilt im östlichen Teil – Ostthrakien liegt auf türkischem Gebiet – das säkular-europäische Modell nationaler Minderheiten. So bescheinigt Kisoudis der westthrakischen Grundordnung den Status einer gut erhaltenen Ruine zweier eurasischer Reiche, des byzantinischen und des osmanischen Imperiums. Er diskutiert aber auch die Konflikte, die sich mit der Existenz einer »musivischen Grundordnung in einer griechischen Region« verbinden, einer religions- und rechtskulturellen Enklave auf dem Territorium des griechischen Staates, dessen Verfassung die »östlich-orthodoxe Kirche Christi« als vorherrschende Religion bestimmt.

Die Geschichte eines Scheiterns verbindet der Beitrag von Nitzan Lebovic mit dem Fall der israelischen Verfassung. Dies weniger, weil Israel bis heute ohne Verfassung, d. h. ohne kodifizierte Grundordnung auskommt, sondern weil die wiederholten Debatten über eine Verfassung den radikalen Charakter von Verfassungsgebungen verfehlen, indem sie mehrheitlich auf eine Festschreibung des Status quo hinauslaufen und auf Konsens ausgerichtet sind – konkret auf eine normative Kodifizierung der Priorität des »jüdischen« vor dem »demokratischen« Staat. Mithilfe der semantischen Spannung zwischen der Grundordnung im Sinne einer bestehenden Ordnung und einer mit der Verfassung zu formulierenden grundlegenden Neu-Ordnung diskutiert der Beitrag das Problem der »Zeitordnung der Verfassung«. Mit Bezug auf Hannah Arendt und Antonio Negri identifiziert er den verfassungsgebenden Moment als revolutionären Moment, in dem die Zeit beschleunigt wird; dieser geht im positiven Gesetz nicht auf. Im Zentrum seiner Überlegungen steht dabei die Problematik der retroaktiven Zeitstruktur, die sich mit der rückwirkenden Einpflanzung einer souveränen Entscheidung im Zusammenhang der Verfassungsbemühungen verknüpft. Eine Verfassung, die dieses Problem der Zeitlichkeit nicht reflektiert, kann, so das Resümee, nur die bestehende Grundordnung legalisieren, anstatt einen Neuanfang zu gestalten, der den real existierenden Widerstreit zu bewältigen vermag.

6. Aufhebung von Geographie: Pathosformeln und Ideen

Während diejenigen Beiträge, in denen es um geohistorische und geopolitische Theorien und Semantiken geht, die geographischen Gegebenheiten als eine wichtige Voraussetzung der Grundordnung thematisieren, un-

tersucht Giorgi Maisuradze in seinem Beitrag über die Schlüsselbegriffe Heim, Heimat und Pater, Patria den »mythischen Grund des Patriotismus«. Ein Grundmotiv ist dabei die Verortung und Territorialisierung von gefühlsbesetzten Konzepten wie Heim und Pater als Heimat und Patria, die dann als ordnungsstiftende und -erhaltende Kraft auftreten. Der Beitrag deutet den Patriotismus als eine zivile Religion, die an der Schnittstelle zweier semantischer Reihen, der von »Heim« und von »Pater«, entsteht. Als zivile Religion adoptiert der Patriotismus die »höchstpersönlichen« Gefühle aus dem semantischen Feld des Heimischen, das mit dem Geburtsort und der Ruhestätte assoziiert ist, und institutionalisiert sie durch die Verbindung mit der Figur der Autorität. Der Beitrag beschreibt, wie der Patriotismus in Verbindung mit einem Territorium als Grundordnung funktioniert, die ihre Ordnungsmacht aus ihrer Anziehungskraft schöpft. Die psychoanalytisch begründete These lautet, dass diese Grundordnung nicht in der Liebe (zu Heimat oder Patria) gründet, sondern im Zusammenspiel unterschiedlicher Institutionen, die unter dem Signifikanten des Vaters stehen und von den Kindern des Vaterlands Gehorsam und Opferbereitschaft einfordern.

Wenn das Heimische den Geburtsort mit der letzten Ruhestätte verbindet, so kann das Grab genealogische Sujets generieren. Einem solchen Sujet geht Sigrid Weigel in einem Beitrag über die »Lehre des leeren Grabes« nach, der seine Argumente vor dem Hintergrund von Hegels Reflexionen über die Enttäuschung (der Christenheit) über das leere Grab und das darauf antwortende Prinzip eines ›geistigen Fürsichseins der Person‹ entwickelt. In dem Beitrag wird die Genealogie des Konzepts der Kulturnation, das erst jüngst wieder eine enorme Konjunktur erlebt hat, von der Romantik und Goethe über Dilthey bis in die Gegenwart rekonstruiert. Aus dem Mangel territorialer Einheit geboren, wird dieser Mangel mit der Idee der Kulturnation kompensiert, die dann, im Sinne einer ideellen Einheit, als überlegen bewertet wird, insofern sich damit die Idee von einem Volk verbindet, das den Grund zu einer Nation in seinen kulturellen bzw. geistigen Leistungen findet. Der Beitrag deutet die Kulturnation als eine spezifische Grundordnung, die der Politik, Ökonomie und Geographie (Land und Meer) ein »geistiges Prinzip« entgegenstellt. Diesem Gegensatz entspricht die Art und Weise, wie die geistigen Denkmäler und Monumente der Kulturnation den sterblichen Überresten der Vorfahren entgegengestellt und über diese gestellt werden. Das verweist auf den biblischen Zusammenhang von Genealogie, Grab und Land, der in der Perspektive kulturgeschichtlicher Archäologie der Ableitung der Nation aus Geburt oder Herkunft vorausgeht.

7. Historische und imaginäre Topographien und Grenzen Europas

Für die Grundordnung im Sinne von Raumordnung spielen kulturelle Semantik des Raums und Raumpoetik²⁹ eine wichtige Rolle. Orte und Räume, seien es Haus, Stadt, Land oder Grenze, werden mit Bedeutungen aufgeladen, die nicht unmittelbar aus topographischen Gegeben- oder Beschaffenheiten erklärt werden können.³⁰ Die Grenze spielt dabei eine besondere Rolle; Jurij Lotman bestimmt die Grenze als »mehrsprachig« und als Übersetzungsmechanismus des »Fremden« ins »Eigene«. ³¹ Darüber hinaus kann sich das Bedeutungspotential von »Grenze« in sehr unterschiedlicher Weise manifestieren und mit sehr vielfältigen topographischen, historischen und sozialen Zusammenhängen verbinden. Der Limes hat eine andere Grenzsemantik als Frontier, der Grenzbezug der großen chinesischen Mauer unterscheidet sich vom Grenzbezug der *Frontera*.³²

Thomas Macho untersucht in seinem Beitrag »Zur imaginären Topologie eines Kontinents« vor allem die imaginären Grenzen Europas. Er erinnert an den Zusammenhang von *determinatio*, Bestimmung, und *terminus*, Grenzstein, Grenze, um durchaus nicht eindeutige Konnotationen zu diskutieren, die sich mit Grenze verbinden. Zwar schien mit den Umbrüchen 1989 zumindest die Ostgrenze Europas zu verschwinden, doch hat dies nicht nur Jubel ausgelöst, sondern auch Diskussionen über die »Festung Europa« wie auch die Suche nach neuen Grenzen. Aus der Gegenwart nach 1989 fragt der Beitrag danach, in welcher Weise im aktuellen Verständnis weit zurückliegende Szenen aus der Gründungsgeschichte Europas zitiert werden – so, wenn in der Verfassung Europas etwa die Grabrede des Perikles über den im Bürgerkrieg gefallenen Soldaten zitiert wird, um ein Lob der Demokratie auszusprechen. Am Beispiel aktueller künstlerischer und poetischer Projekte diskutiert der Beitrag den Topos des Himmels in Imaginationen, die sich mit der Negation oder Abwesenheit von Grenzen beschäftigen.

²⁹ Vgl. Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris 1957, dt.: *Poetik des Raumes*, übersetzt v. Kurt Leonhard, München 1975.

³⁰ Jurij M. Lotman, *Vnutri mysljaščich mirov. Človek. Tekst. Kul'tura. Semisfera*, Moskva 1996, dt.: *Die Innenwelt des Denkens. Eine semiotische Theorie der Kultur*, hg. v. Susi K. Frank, Cornelia Ruhe, Alexander Schmitz, Frankfurt a. M. 2010, 163–289.

³¹ Lotman, *Die Innenwelt des Denkens* (Anm. 30), 182.

³² Gottfried Liedl, »Übersetzungen zwischen den Kulturen im Spanien der Reconquista«, in: Daniel Weidner (Hg.), *Figuren des Europäischen. Kulturgeschichtliche Perspektiven*, München, Paderborn 2006, 23–41.

Einem Grenzgänger und Kosmopoliten widmet sich Stephan Braeses Beitrag über Joseph Roth und dessen essayistische und literarischen Auseinandersetzungen mit der Realität und Symbolkraft der Grenze. Mit Bezug auf den Habsburgmythos zeigt der Beitrag zu »Joseph Roths Grenze« am Beispiel von Roths Roman *Das falsche Gewicht* (1937), wie sich die Grenze zwischen zwei Imperien zu einem eigengesetzlichen Raum erweitern kann, zu einer eigenständigen Grundordnung – freilich aber einer, die die Ordnung im Zentrum zu unterminieren geeignet ist. Diese Ordnung wird im Roman durch Maße und Gewichte symbolisiert, die im Grenzraum nicht gelten bzw. im direkten und übertragenden Sinn korrumpiert werden. Die Lektüre von Roths Roman mündet auf diese Weise in der These, dass sich die Ordnung – oder auch die Unordnung – des Grenzraumes jenseits binärer Werte (falsch vs. richtig, gut vs. böse) bewegt und einen Raum der Ambivalenz eröffnet. Für Joseph Roth, so Braese, war die Idee Europas mit der Aufhebung aller Grenzen verbunden.

Innerhalb der Kulturgeschichte räumlicher Ordnungen nimmt die jüdische Geschichte eine besondere Stellung ein, weil sich mit ihr Topoi von Vertreibung, Exil und Diaspora verbinden ebenso wie die Vorstellung von einem ›Volk des Buches‹ jenseits territorialer Ordnungen – für die gern Heinrich Heines Formel vom »portativen Vaterland«³³ genutzt wird. Mit der Ordnung der jüdischen Gemeinde vor der Gründung des israelischen Staates beschäftigt sich Giuseppe Veltri am Beispiel von Venedig zwischen Renaissance und Aufklärung. In dem Beitrag »Die Stadt, die Regierung und der Rabbi« befragt er die Auseinandersetzung mit der räumlich-politischen Ordnung, die sich für die jüdische Gemeinde als Frage danach darstellt, wie sie die Beziehung zwischen der Zugehörigkeit zu dem Land, in dem sie seit langer Zeit lebt und wohnt, und ihrem Selbstverständnis als Volk/Nation bzw. als ethnische Entität gestaltet. Im Zentrum steht dabei der venezianische Rabbi Simone Luzzatto mit seinem *Discorso circa il Stato degl'Hebrei* (1638), der als politisch-philosophischer Realpragmatiker vorgestellt wird. Um den Spagat zwischen Integration und Bewahrung der Identität zu meistern, beschreibt er die jüdische Gemeinde einerseits – mithilfe organistischer Metaphern – als lebendigen Teil im Organismus und Wirtschaftsleben Venedigs, während er andererseits die Bedeutung jüdischer Kultur hervorhebt.

³³ Heinrich Heine, »Geständnisse«, in: ders., *Sämtliche Schriften*, hg. v. Klaus Briegleb, Bd. 6.1, München 1975, 483.

Die in diesem Buch vorgeschlagene Perspektive von Osten her betrifft das Konzept von »Osteuropa« in besonderer Weise, da dieses einer vereinheitlichenden Betrachtungsweise geschuldet ist, in der aus westeuropäischer Perspektive die Geschichte Osteuropas einen Sonderfall und Appendix zur europäischen Geschichte darstellt. Gegen solche Homogenisierungen richtet sich der Beitrag von Stefan Troebst, der – jenseits gängiger Versuche, Osteuropa zu »definieren« – zeigt, wie sehr dessen Grundordnungen in einer Art fließender Topographie gründen, die sich in ständiger Bewegung befunden hat. Dafür steht das titelgebende Bild vom »Tidal (Eastern) Europe«. Anders als im Falle Frankreichs, Spaniens oder auch der Schweiz und Großbritanniens, deren Territorium und Staatlichkeit weitgehend konstant geblieben ist, fielen im Osten Europas Raum und Ordnung, Territorium und Staatlichkeit auseinander. Diese Region wurde lange und periodisch vollständig imperial überformt, mit weitreichenden ökonomischen, kulturellen und demographischen Folgen. Der Beitrag untersucht die pulsierende Staatenlandkarte Ostmitteleuropas in dem Jahrtausend zwischen 1000 und 2000. Der Metapher von Ebbe und Flut, die auf den Historiker Norman Davies zurückgeht, entsprechen instabile, wiederholt verschobene Grenzen Ostmitteleuropas. Hinsichtlich der Frage nach der Grundordnung kommt der Beitrag zu dem Ergebnis, dass sich die entsprechenden Regionen trotz dieser fließenden Topographie keineswegs als ein Raum ohne jede Ordnung darstellen, als ein ständig in Rotation befindliches Kaleidoskop; er lässt sich vielmehr als Palimpsest historischer *longue-durée*-Formationen unterschiedlicher imperialer Erbschaften lesen.³⁴

8. Europa, philosophisch gesehen

Von Paul Valéry bis Jacques Derrida ist Europa nicht nur eine historische, sondern auch eine philosophische Frage.³⁵ In dem Beitrag »Unter dem Zeichen des Anderen« setzt sich Rodolphe Gasché mit Karl Jaspers' Blick zurück auf den Ursprung Europas in der »Achsenzeit« auseinander, ein

³⁴ Zur Bedeutung imperialer Erbschaften für europäische Geschichtsschreibung siehe auch Osterhammel (Anm. 22).

³⁵ Paul Valéry, »La crise de l'esprit«, in: ders., *Ceuvres*, Bd. 1, Paris 1957, 988–1000; ders., »Nouveau (ou L'Européen)«, in: ebd., 1000–1014; Jacques Derrida, *L'autre cap suivi de la démocratie ajournée*, Paris 1991; dt.: *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, Frankfurt a. M. 1992; Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hg. v. Walter Biemel, *Husserliana*, Bd. 6, Den Haag 1962; Rodolphe Gasché, *Europe, or the Infinite Task. A Study of a Philosophical Concept*, Stanford 2009.

Versuch, nach den Ursprüngen Europas in Zeiten der Krise zu fragen. Als »Achsenzeit« bezeichnet Jaspers jenes – einmalige – Geschehen in der Zeit, durch das sich die Menschheitsgeschichte nicht bloß als Summe von Partikulargeschichten, sondern als Universalgeschichte konsolidiert habe. Die Achsenzeit wird zwar nicht als »europäisches« Ereignis bewertet, sondern als »geistige Revolution«, die sich ungefähr gleichzeitig, »rund um 500 vor Christus, zwischen 800 und 200«, in drei unterschiedlichen Gegenden der Welt ereignet hat. Und doch scheint Jaspers zu suggerieren, dass der Westen eine gewisse Sonderrolle einnimmt. Diese wird mit dem »einmaligen Bruch« erklärt, der sich in Europa zwischen 1500 und 1800 ereignete und die Vormachtstellung der europäischen Staaten begründete. Da eine Achsenzeit eine multiple Topologie erfordere, versteht Jaspers dies nicht als zweite Achsenzeit und auch nicht als zweite geistige Revolution. Die Möglichkeit, von einer Sonderrolle des Westens innerhalb der Achsenzeit auszugehen, entdeckt der Beitrag in Jaspers' struktureller Charakteristik des griechischen Erbes Europas, das in einer konstitutiven Offenheit besteht, die die europäische – geistige – Grundordnung ausmache. Diese gründet in der Beziehung zum Anderen, das als ein ebenfalls zur Wahrheit fähiges Gleiches anerkannt wird.

Um einen Versuch, Europa von seinem Rand und zugleich von seinem Anderen, konkret der Sowjetunion, her zu denken, geht es im Beitrag von Zaal Andronikashvili über »Europa und das post-sowjetische Drama«. Der Beitrag setzt sich mit dem Versuch des Philosophen Merab Mamardašvili auseinander, Europa als Geburtsort der Freiheit zu rekonstruieren. Allerdings unternimmt Mamardašvili es gerade nicht, dem Kontinent Europa das Signum von Freiheit zuzuschreiben, sondern er entwickelt eine gewissermaßen umgekehrte Bewegung, indem er den freien Raum, Ergebnis der Bewusstseinsarbeit des einzelnen Individuums, mit der Chiffre des Europäischen besetzt. Während der freie Raum als ein universeller Raum ausschließlich im Zuge der individuellen Anstrengung eines Menschen bzw. einer Gesellschaft entstehen kann, wird »Europa« nicht als eine historisch oder geographisch verortbare Entität, sondern als ein reproduzierbarer Raum gedacht. Dessen Aufrechterhaltung und Wiederherstellung bedarf einer ständigen Anstrengung, um nicht in den Zustand der Geschichtslosigkeit zurückzufallen. Europa ist bei ihm nicht das Produkt der Geschichte; vielmehr muss Geschichte überhaupt, und mit ihr der freie Raum, immer wieder von den bewussten Subjekten geschaffen werden; und diese ›Schöpfung‹ geschieht unter dem Zeichen ›Europas‹.

Insofern der historische Index von Mamardašvilis Philosophie in der Erfahrung eines geschlossenen und besetzten Raums während der sow-

jetischen Periode der Länder im Osten und Südosten der europäischen Landkarte zu sehen ist, stellt dieser Blick vom Osten auf die europäischen Grundordnungen nach 1989 auch eine Herausforderung dar für die Formel vom Eurozentrismus, die zu den ebenso ehernen wie unbefragten Kategorien des kulturwissenschaftlichen Europadiskurses zählt.

Berlin, April 2012

Land und Meer



Topographie und kulturelle Semantik von *Land und Meer*

Der Europadiskurs zwischen Schwarzem Meer und Mittelmeer

SIGRID WEIGEL

Zwei Szenen aus dem Jahre 1942: Paris und Odessa

In Ernst Jüngers *Strahlungen* (1949), seinem Pariser Tagebuch während der deutschen Besetzung Frankreichs im Zweiten Weltkrieg, findet sich unter dem Datum Paris, 18. Oktober, folgender Eintrag:

Mittags mit Carl Schmitt, der vorgestern einen Vortrag über die völkerrechtliche Bedeutung des Unterschiedes von Land und Meer gehalten hat, im Ritz. Dazu Oberst Speidel, Grüninger, Graf Podewils. Gespräch über wissenschaftliche und literarische Kontroverse in dieser Zeit. Carl Schmitt verglich seine Lage mit der des weißen, von schwarzen Sklaven beherrschten Kapitäns in Melvilles »Benito Cereno« und zitierte dazu den Spruch: »Non possum scribere contra eum, qui potest proscibere.« [Man schreibt nicht gegen denjenigen, der die Macht hat zu ächten.]

Zum Trocadéro, am rechten Ufer entlang. Wir sprachen dabei die Lage durch.

Und unter dem Datum des folgenden Tages liest man: »Mit Carl Grüninger und Schmitt in Port Royal. [...] Dann Frühstück in Moulin de Bicherel und Aufenthalt in Rambouillet und Chartres, dessen Kathedrale ich zum ersten Male sah.«¹

¹ Ernst Jünger, *Strahlungen*, Tübingen 1949, 52 f.

Die hier notierte Begegnung von Ernst Jünger, der seit Sommer 1941 Hauptmann im Stab des Militärbefehlshabers in Frankreich war, mit Carl Schmitt ist auch durch ein bekanntes, vielfach reproduziertes Foto belegt.² Es zeigt Jünger im Gespräch mit dem Professor der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin, welcher, nachdem er aus seinen Parteiämtern entlassen worden und bei den Nazis in Ungnade gefallen war, vor allem als Lehrender und Vortragender tätig war; unternehmen gemeinsam eine Bootsfahrt auf dem See von Rambouillet in der Nähe von Paris, Ernst Jünger in Wehrmachtuniform, Carl Schmitt in Zivil. Der Vergleich mit dem Helden aus Melvilles Erzählung *Benito Cereno* (1855) bringt Schmitts Selbstbild in seiner Lage gegenüber dem NS-Regime in einer Allegorie zum Ausdruck. Melvilles Erzählung handelt von einem spanischen Kapitän, der sich in der Gefangenschaft von Sklaven seines eigenen Schiffes befindet, die ihn am Leben lassen, weil sie, selbst der Seefahrt unkundig, seiner noch bedürfen. Schmitts Selbstbeschreibung ist also dem Metaphernfeld des Staatsschiffs entnommen, das Hans Blumenberg später in *Schiffbruch mit Zuschauer* (1979) untersuchen sollte. Schmitt betrachtet sich danach als entmachteten Schiffslenker und sieht sich zugleich als Sklave von Analphabeten der politischen Schifffahrtskunst.

Derartige Szenen, wie Jüngers Tagebuch sie festhält, Herrengespräche im Kreise von Militärs und Adligen bei Restaurantbesuchen und Ausflügen mit Bootsfahrt als Beiprogramm zum wissenschaftlichen Vortrag, alles wie zu Friedenszeiten – solche Szenen sind im Oktober 1941 wohl nur an der Westfront denkbar gewesen. Zur gleichen Zeit waren die deutschen Truppen im Osten auf ihrem »Unternehmen Barbarossa« benannten Russlandfeldzug, der von Finnland und Rumänien unterstützt wurde, weit vorgedrungen: im nördlichen Abschnitt bis vor die Tore Moskaus und im südlichen Abschnitt – ohne ihr Ziel, die Krim zu erreichen – bis nach Odessa. Im Oktober 1941, zu eben der Zeit, als Schmitt sich in Frankreich aufhielt, ereignete sich in Odessa, der Stadt mit der größten jüdischen Bevölkerung der Sowjetunion, »deren Gemeinde von 175.000 Juden so bedeutend wie die von Berlin, Wien, Lodz oder Kiew war«³, eines der grausamsten Massaker des Zweiten Weltkrieges. Nachdem die Stadt nach langer Belagerung von der vierten rumänischen Armee eingenommen worden war, wurde am 22. Oktober ein Anschlag von Partisanen auf das rumänische Hauptquartier verübt, bei dem auch

² Etwa in Paul Noack, *Carl Schmitt. Eine Biographie*, Frankfurt a. M. 1993, im Bildteil nach 180.

³ Gerald Reitlinger, *Die Endlösung. Hitlers Versuch der Ausrottung der Juden Europas 1939–1945*, Berlin 1979, 269.

etliche rumänische und deutsche Offiziere zu Tode kamen. Während der umgehend erfolgten Vergeltungsaktion verwandelten sich Odessa und das 15 Kilometer westlich gelegene Dalnic in den Schauplatz eines Gemetzels: mit Massenerhängungen, -erschießungen und -verbrennungen, in deren Verlauf etwa 40.000 Juden getötet wurden.⁴ Von der Ostfront und von ähnlichen Ereignissen, die dort an der Tagesordnung waren, wird im Gespräch auf dem See von Rambouillet vermutlich nicht die Rede gewesen sein, ging es im Austausch zwischen dem Schriftsteller in Uniform und dem literarisch belesenen Juristen, wie Ernst Jüngers Tagebuch festhält, doch »um literarische und wissenschaftliche Kontroverse« der Zeit.

Im Jahr darauf erschien das Buch, aus dessen thematischem Zusammenhang Carl Schmitt in Paris vorgetragen hatte: *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*. Gegenstand und Betrachtungsweise des Buches sind nicht nur im Hinblick auf die Entstehung inmitten von Kriegszeiten bemerkenswert, insofern darin von jeder zeitgeschichtlichen Bezugnahme abgesehen wird. Das Buch unterscheidet sich auch deutlich von den vorausgegangenen Arbeiten des Staatsrechtlers Schmitt, der den Aufstieg des NS mit seinen rechtswissenschaftlichen Arbeiten unterstützt hatte und noch 1939 die Expansionspolitik des Dritten Reiches mit einer Schrift zur *Völkerrechtlichen Großraumordnung* zu legitimieren bemüht war, in der er den Staatsbegriff durch den des Volkes ablöst.⁵ Schmitts Grundthese in *Land und Meer*, dass nämlich die Weltgeschichte »eine Geschichte des Kampfes von Seemächten gegen Landmächte und von Landmächten gegen Seemächte«⁶ sei, ist jedem Tagesbezug enthoben. Sie wird vielmehr durch eine anthropologische Universalie grundiert, die sich bereits im Grundakkord formuliert findet, mit dem das kleine Büchlein einsetzt: »Der Mensch ist ein Landwesen, ein Landtreter.« (7) Der ins Literarische hinüberspielende Stil von *Land und Meer*, dessentwegen das Buch von vielen zu Recht in sprachlicher Hinsicht als Schmitts bestes bewertet wird, erklärt sich nicht nur aus der Widmung an seine damals elfjährige Tochter: »Meiner Tochter Anima erzählt.« Er verdankt sich auch einer geschichtsphilosophischen Erzählweise. Indem das Buch die europäische Geschichte in menscheitsgeschichtlichen Begriffen deutet, arbeitet es allerdings Schmitts ausdrücklichem Anliegen entgegen, dem

⁴ Vgl. Raul Hilberg, *Die Vernichtung der europäischen Juden* (1982), Frankfurt a. M. 1990, Bd. 2, 320 ff.

⁵ Carl Schmitt, *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*, Berlin ⁴1991, 55 f. Vgl. auch Reinhard Mehring, *Carl Schmitt zur Einführung*, Hamburg 1992, 116 ff.

⁶ Carl Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Köln-Löwenich 1981, 16. Die Seitenzahlen im folgenden Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

Schatten des Mythos zu entkommen. Dieses jedenfalls war die Konsequenz, die er in seinem Hobbes-Buch aus der dort kritisierten Deutung der Staatsform mit Hilfe des Leviathan-Motivs formuliert hatte – wie bereits der Untertitel »Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols« signalisiert.

Land und Meer: Ausgänge aus dem Mythos?

Land und Meer ist zwischen *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (1938) und *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (1950) entstanden. Dabei nimmt das Buch einige Thesen aus dem Nomosbuch vorweg; und es versucht, Lehren aus der Mythen- und Bilderkritik des *Leviathan* zu ziehen. Wenn Schmitt auf den letzten Seiten von *Land und Meer* einen »neuen Nomos unseres Planeten« (107) prophezeit, dann ist jedoch 1942 für ihn diejenige politische Macht offenkundig noch nicht am weltgeschichtlichen Horizont aufgetaucht, der Schmitt 1950 die Definitionsgewalt über den neuen Nomos der Erde zuschreiben wird, nachdem die Epoche des europäischen Völkerrechts – als eine Epoche der zwischen gleich souveränen Staaten geführten Kriege – zu Ende gegangen ist: die USA, die im Dezember 1941 in den Krieg eingetreten waren.⁷ Dagegen ist der Protagonist von *Land und Meer* noch eben derselbe wie in dem vorausgegangenen Leviathanbuch, die Seemacht England.

Schmitts Untersuchung zu Hobbes' *Leviathan* mündet in der Überzeugung von einer Diskrepanz zwischen Symbol, Land und Buch, in der These nämlich, dass nicht nur das symbolische Bild des Leviathans für Hobbes' Staatsbegriff inadäquat sei, sondern auch die Lehre des Philosophen für sein eigenes Land England unzutreffend: »Der bedeutende, seinem Jahrhundert vorausseilende Staatsgedanke des Hobbes hat sich nicht in England und nicht beim englischen Volk, sondern bei den Landmächten des europäischen Kontinents verwirklicht.«⁸ In seiner Argumentation verbindet Schmitt den Grund besitzenden Adel mit einem kontinentalen Staatsgedanken. Beide seien in England jedoch von den Kräften der See besiegt worden, die der englischen Nation gemäßer seien und die Hobbes – »mythisch unrichtig«, wie Schmitt kritisch anmerkt – mit »dem Gegenbild des Landtieres ›Behemoth«« bezeichnet

⁷ Zur Bedeutung Amerikas in Schmitts *Nomos der Erde* vgl. das Kapitel 2 (»Souverän und Märtyrer. Das Dilemma Politischer Theologie angesichts der Wiederkehr der Religion«) in Sigrid Weigel, Walter Benjamin. *Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, Frankfurt a. M. 2008.

⁸ Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines Symbols*, Köln-Löwenich 1982, 119.

habe.⁹ Es geht in Schmitts Kritik an Hobbes also um zweierlei: Einerseits weist er die Hobbessche Symbolik, die den Leviathan mit dem Land verbindet und Behemoth mit dem Gegenpart der Seekräfte, als verkehrt zurück. Zweitens konstatiert er, dass die »geschichtliche Entwicklung Englands in einer dem Staatsbegriff [...] entgegengesetzten Richtung« verlaufen sei.¹⁰ Beide »Fehlschläge« der Hobbesschen Deutung schreibt er dem Mythos zu, der dafür verantwortlich sei, seiner Staatstheorie die Einsicht in die tatsächliche historische Entwicklung verstellt zu haben: »Sein Werk wurde vom Leviathan überschattet, und alle seine noch so klaren gedanklichen Konstruktionen und Argumentationen gerieten in das Kraftfeld des heraufbeschworenen Symbols. Keine noch so klare Gedankenführung kommt gegen die Kraft echter, mythischer Bilder auf.«¹¹

Vor diesem Hintergrund liest sich das Buch *Land und Meer* wie Carl Schmitts Anti-Hobbes, denn seine Darstellung der europäischen Geschichte am Leitfaden des Aufstiegs von England zur Seemacht offeriert eine alternative Deutung des englischen Modells, nicht als Staatsform, sondern als Volk. Dieses habe sich in dem Moment zum Universalerben des »großen Aufbruchs europäischer Völker« aufgeschwungen, als es »seine Existenz wirklich vom Lande weg in das Element des Meeres« verlegte. (53) Als einen solchen großen Aufbruch bewertet Schmitt jenen Epochenwechsel, den er mit der »Entdeckung einer neuen Erde«, nämlich Amerikas, verknüpft. (38) Dieser historischen Zäsur, die gemeinhin als Anbruch der Neuzeit gilt, verleiht Schmitt die Bedeutung einer »planetarischen Raumrevolution«.

Angesichts von Schmitts Mythoskritik¹² und im Hinblick auf den Entwurf einer Weltgeschichte als Raumordnung ist es bemerkenswert, dass Schmitt am Beginn seines Buches *Land und Meer* den Leviathan-Mythos noch einmal zitiert, um die Ausgangsthese vom »elementaren Gegensatz von Land und Meer« zu untermauern, nun allerdings in einer gegenüber Hobbes mythengeschichtlich korrigierten Version: »Nach

⁹ Ebd., 120.

¹⁰ Ebd., 121 f.

¹¹ Ebd., 123.

¹² Ein Seitenblick auf eine im gleichen Jahr wie Schmitts *Land und Meer* erschienene Studie des in die USA emigrierten Politologen Franz Neumann über den Nationalsozialismus mit dem Titel *Behemoth* belegt die Probleme, welche jede Auslegung des Mythos als politische Allegorie mit sich bringt. Denn in seiner »Bemerkung zum Namen Behemoth«, in der Neumann sich auf die jüdische Eschatologie bezieht, stimmt er zwar mit Schmitts Deutung von Behemoth als Land- und Leviathan als Seetier überein; dennoch bezieht er sich positiv auf Hobbes' Lesart des Behemoth als Symbol für »einen Unstaat, ein Chaos, einen Zustand der Gesetzlosigkeit, des Aufruhrs und der Anarchie«, wenn er seine Beschreibung des NS-Staats als Unstaat unter das Motiv des Behemoth stellt. Franz Neumann, *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933–1945* (1942), Frankfurt a. M. 1977, 16.

mittelalterlichen Deutungen der sogenannten Kabbalisten, ist die Weltgeschichte ein Kampf zwischen dem mächtigen Walfisch, dem Leviathan, und dem ebenso starken Landtier, dem Behemoth, den man sich als [...] Stier oder Elefanten vorstellte.« (16) Ausgehend von diesem Zitat eines im Mythos erinnerten Weltbildes, wendet Schmitts Text sich umgehend dem »Blick auf einige Entwicklungen der großen Weltgeschichte unter dem Gesichtspunkt dieses Kampfes zwischen Land und Meer« zu. (17)

Im Leitmotiv »la Mer contre la Terre«, das in seinem Buch an die Stelle des Kampfes zwischen Leviathan und Behemoth tritt, sucht Schmitt einen Ausweg aus dem Mythos. Diesem Anliegen kann er aber nur partiell gerecht werden, da der zurückgewiesene Mythos in etlichen seiner Bilder und Passagen zurückkehrt. Dies ist nicht nur in einer Passage über Holland der Fall, in der der Leviathan-Mythos in der Form des modernen Mythos von Melvilles *Moby Dick*, als Allegorie einer maritimen Existenz, in Anspruch genommen wird. Darin heißt es, dass ein Lob der Waljäger unmöglich sei, »ohne des fabelhaften Leviathan und seiner ebenso fabelhaften Jäger zu gedenken«. (29) In den Bereich einer vermutlich eher unwillkürlichen Rhetorik gehört dagegen die Rede von einer »Verlandung Europas« (61). Diese diagnostiziert er als Folge der Ausbreitung des Islam, der »Einbrüche der Araber und der Türken« – womit er die islamische Welt indirekt als Behemoth und als Gefahr für die europäische Evolution bewertet. Deren Telos sieht er nämlich in einer maritimen Existenz. Der Mythos, den Schmitt mit Hilfe des Land-und-Meer-Paradigmas hinter sich lassen wollte, haust damit weiter im Innern seines Modells, und zwar als Gegensatzpaar, das altbekannte orientalistische Deutungsmuster fortschreibt: das maritime Europa, dessen Vorwärtstreben behindert wird durch seinen orientalischen Gegenpart, verkörpert in Islam, Arabern und Türken.

Der historische Index von *Land und Meer*

In einer historisch bis in die Antike zurückgreifenden Erzählung arbeitet Schmitt das Oppositionspaar Land und Meer zu einem Parameter aus, der es ihm erlaubt, epochengeschichtliche Unterscheidungen vorzunehmen, die durch veränderte Raumordnungen strukturiert werden. Dabei stellt sich seine Entwicklungsgeschichte in *weltgeschichtlicher* Absicht tatsächlich als eine Epochendarstellung allein der *europäischen* Geschichte dar, die dem üblichen Muster der abendländischen Geschichte von der Antike bis zum nord-atlantisch-westeuropäischen Europa folgt. Obwohl er hier den staatsrechtlichen Gegensatz seines Leviathanbuches, europä-

isch/kontinental vs. Seemacht England, durch den Gegensatz Land und Meer ersetzt und den geschichtlichen Konflikt damit in einem zeitlosen Gegensatz aufhebt, wird für die Ohren der Zeitgenossen dennoch das Echo eines aktuellen Konflikts vernehmbar gewesen sein. Den historischen Index für das Thema der Seemacht bildete die Kontroverse um die deutsche Marine.

Dadurch, dass der Beschluss zum Aufbau einer deutschen Flotte vom Paulskirchenparlament von 1848 ergangen war, wurde dieser Beschluss als Schritt auf dem Weg zur Bildung einer deutschen Nation gedeutet, womit der Flotte eine starke symbolische Bedeutung für das Selbstverständnis der Nation zukam. Seither wurde mit dem Titel ›kontinental vs. maritim‹ ein Streit um die Bestimmung der Flotte geführt, in dem es um die Alternative Küstenschutz versus Hochseeflotte ging. Die Option für eine Hochseeflotte war dabei Ausdruck des Willens zur Seemacht und damit zur Konkurrenz gegenüber England. Diese Debatte hatte neuen Zündstoff erhalten aufgrund der Beschränkungen, die der deutschen Flotte durch den Versailler Vertrag (der von Carl Schmitt ohnehin wiederholt kritisiert wurde) auferlegt worden waren, die Restriktion nämlich, allein in Nord- und Ostsee, nicht aber im Atlantik zu operieren. Diese Beschränkung war von der Reichsregierung 1935 ebenso außer Kraft gesetzt worden wie die Größenbegrenzung für deutsche Schiffe.¹³ Infolge dieser Konflikte wurde das Wort ›kontinental‹ nunmehr zum Symbol einer zwangsweise auferlegten Selbstbeschränkung auf das Binnenmeer; hingegen wurde ›maritim‹ zum Deckbegriff für das Bestreben Hitlerdeutschlands zur Großmachtstellung. Derartige Zusammenhänge bilden den historischen Hintergrund, vor dem Schmitt sein raumorientiertes Epochenkonzept auf der Grundlage maritimer Parameter ausgearbeitet hat.

Für seine Darstellung der Entwicklung Europas bezieht Schmitts *Land und Meer* sich auf die *Vergleichende Allgemeine Erdkunde* (1845) des Technik- und Geographiephilosophen Ernst Kapp, eine Studie, die eine

¹³ Vgl. die Darstellung des Marinehistorikers Michael Salewski, *Die Deutschen und die See. Studien zur deutschen Marinegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, 2 Bde., Stuttgart 1998, 2002. – Zu Salewskis eurozentrischer Perspektive in seiner *Geschichte Europas. Staaten und Nationen von der Antike bis zur Gegenwart* (München 2000) schreibt Jürgen Osterhammel zu Recht: »Michael Salewski bringt das Kunststück fertig, in einer ebenso stattlichen Geschichte Europas [wie Norman Davies, *Europe. A History*, Oxford 1996 – d. Verf.] die Namen Hernan Cortéz, James Cook, George Washington, Thomas Jefferson, Simon Bolívar, Abraham Lincoln, Ghandi und Jamal Abd-el Nasser nicht zu nennen – so als hätte nicht jeder dieser Männer mehr Einfluß auf das Gesamtchicksal Europas gehabt als die zahlreichen liebevoll geschilderten mittelalterlichen Fürsten.« Jürgen Osterhammel, »Europamodelle und imperiale Kontexte«, in: *Journal of Modern European History* 2.2 (2004), 157–182, 160.

Stufenfolge der Reiche bzw. politisch-geographischer Kulturkreise vom Wasser her definiert: potamisch-orientalisch, thalassisch-klassisch und oceanisch-germanisch. Schmitt interpretiert die drei »Entwicklungsstadien« von Kapp als »drei Akte eines großen Dramas« (23). Dabei nutzt er Kapps Stufenfolge als Passform für ein Entwicklungsmodell der europäischen Geschichte, das sich als eine fortschreitende Bewegung vom Land in Richtung Meer darstellt:

Die Weltgeschichte beginnt für ihn mit der »potamischen«, d. h. der Flußkultur des Orients im Zweiströmland von Euphrat und Tigris und am Nil, in den assyrischen, babylonischen und ägyptischen Reichen des Ostens. Ihr folgt die sogenannte *thalassische* Zeit einer Kultur von Binnenmeeren und Meeresbecken des Mittelmeeres, zu der die griechische und die römische Antike und das mediterrane Mittelalter gehören. Mit der Entdeckung Amerikas und der Umseglung der Erde ist das letzte und höchste Stadium, die Stufe der *oceanischen* Kultur gewonnen, deren Träger germanische Völker sind. (23; Hvgh. v. d. Verf.)

Das Mittelmeer ist hier also derjenige Raum, der dem Weltbild und der Raumordnung von Antike und Mittelalter entspricht. Neu war an dem Kappschen Modell, als er es Mitte des 19. Jahrhunderts entwarf, nicht die hierarchische Abfolge der Kulturen; diese konnte sich in weitgehender Übereinstimmung mit den um 1800 von Herder, Schlegel u. a. entworfenen Stammbäumen und Genealogien wissen, insofern auch in deren Geschichtsentwürfen jeweils einzelne Kulturen bestimmte historische Stufen einer aufsteigenden Entwicklung repräsentieren.¹⁴ Neu war allein die wasser-geographische Grundierung entlang der Abfolge von Fluss, Binnenmeer, Ozean. Ein Jahrhundert nach Kapp nutzte Schmitt diese Abfolge für seine Epochengeschichte Europas bis zum Beginn der Neuzeit. Die dritte, ozeanische Epoche beginnt bei ihm mit der Entdeckung Amerikas. Diese wird als eine große Landnahme bewertet, wie sie nach seiner Auffassung den Auftakt zu jeder großen Epoche bildet (71). Sie erhält eine herausgehobene Stellung als diejenige Epochenwende, der die Bedeutung einer »planetarischen Raumordnung« zukommt, deren spezifisches »Wesen« Schmitt in einer Trennung von Land und Meer sieht, in deren Folge die »britische Seenade« erst möglich geworden sei:

Das feste Land gehört jetzt einem Dutzend souveräner Staaten, das Meer gehört niemand oder allen oder in Wirklichkeit schließlich nur einem: England. Die Ordnung des festen Landes besteht darin, daß es in Staatsgebiete eingeteilt ist; die hohe See dagegen ist frei, d. h. staatsfrei und keiner staatlichen Gebietshoheit unterworfen. Das sind die raumhaften Grundtatsachen, aus denen sich

¹⁴ Vgl. Sigrid Weigel, *Genea-Logik. Generation, Tradition und Evolution zwischen Kultur- und Naturwissenschaften*, München 2006.

das christlich-europäische Völkerrecht der letzten dreihundert Jahre entwickelt hat. Das war das Grundgesetz, der Nomos der Erde in dieser Epoche. (86)

Damit steht das Mittelmeer im Zentrum einer vormodernen Epoche, vor der großen Land- und Seennahme, mit der die Raumordnung der ›ozeanischen Epoche‹ eingeläutet wurde. Während letztere das europäische Völkerrecht begründet habe, das ›Jus Publicum Europaeum‹, dem Schmitts nachfolgendes Buch *Der Nomos der Erde* gewidmet ist, wurden damit zugleich die Möglichkeitsbedingungen für imperiale Politik geschaffen. Wenn Schmitt dann am Ende von *Land und Meer* für seine Zeit eine neue Raumrevolution diagnostiziert, dann motiviert er deren Heraufkunft für dieses Mal mit der technischen Entwicklung von Verkehrs- und Nachrichtsmitteln. Durch sie entfalle die Trennung von Land und Meer, »auf der sich die bisherige Verbindung von See- und Weltherrschaft errichten ließ«. Und mit dieser fundamentalen Trennung entfalle auch die »Grundlage der britischen Seennahme und damit der bisherige Nomos der Erde«. (106) Es ist wenig überraschend, dass Schmitt dem Industrieland Deutschland für diesen neuen ›Nomos der Erde‹ eine Vorreiterrolle zuschreibt.

Geohistorie und thalassischer Europadiskurs

Carl Schmitts Entwurf teilt viele Aspekte mit anderen geohistorischen und globalgeschichtlichen Entwürfen. Und die Beobachtung, wie stark sein Land-Meer-Theorem durch den zeitgeschichtlichen Index seiner Entstehung geprägt ist, gilt auch für andere Vorhaben, in denen es darum geht, die »Beziehungen zwischen Geschichte und Raum«¹⁵ darzustellen. Zwar kann die politische Stellung von Carl Schmitt und Fernand Braudel gegensätzlicher nicht sein – auf der einen Seite der als Kronjurist des NS-Regimes¹⁶ titulierte Theoretiker politischer Theologie, auf der anderen Seite der französische Historiker der Annales-Schule, der sein Mittelmeerbuch in einem deutschen Gefangenenlager konzipiert hat –, dennoch stimmt die Kompassnadel von Schmitts epochengeschichtlicher Armatur in ihrer Ausrichtung vom Mittelmeer zum Atlantik weitgehend mit dem Fluchtpunkt von Fernand Braudels Geschichte des Mittelmeers

¹⁵ Fernand Braudel, *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II.*, Frankfurt a. M. 1990, Bd. 1, 15. – 1949 erstveröffentlicht und 1966 in einer stark überarbeiteten Form wiederaufgelegt (die dt. Übers. beruht auf dieser zweiten Fassung), gehen Idee und Entstehung des Buches in die 1920er Jahre zurück.

¹⁶ Vgl. Alfons Söllner, »Kronjurist des Dritten Reiches – Das Bild Carl Schmitts in den Schriften der Emigranten«, in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 1 (1992), 191.

überein, die in zeitlicher Nähe entstanden ist. Darin spricht Braudel explizit davon, dass der Mittelmeerraum mit dem 16. Jahrhundert von der weltgeschichtlichen Bühne abgetreten sei, »als ob alle Welt dem Mittelmeer den Rücken gekehrt hätte«. ¹⁷ Und auch bei ihm wird diese Zäsur mit dem Beginn einer atlantischen Vormacht erklärt, genauer mit der »jugendlichen Kraft« des »nordischen, atlantischen [...] Kapitalismus«. ¹⁸ Selbst wenn Braudel dann im Schlusskapitel noch einige Krisen und Kriege folgen lässt, die nach dieser Epochenzäsur am westlichen Rand des Mittelmeerraumes (Krieg zwischen Frankreich und Spanien) und an dessen östlichem Rand (Krise des Osmanenreichs) zu verzeichnen waren, hat das Mittelmeer als Mittelpunkt der europäischen Geschichte in der Neuzeit, ja als »Mittelpunkt der Welt«, seine zentrale geschichtliche Rolle auch für den Historiographen der *longue durée* eingebüßt. In seinen späteren Studien zur *Dynamik des Kapitalismus* (1985) hat Braudel die These vom »Niedergang des Mittelmeeres« ¹⁹ wiederholt und für die nachfolgende Epoche der Neuzeit dann England eine ähnliche Rolle zugeschrieben, wie Schmitt es getan hat.

Während die Epochengeschichte von *Land und Meer* aber den Rahmen einer Geschichte von Raumordnungen nicht verlässt, ist Braudels Mittelmeerbuch dem Bemühen gewidmet, kultur- und sozialgeschichtliche Perspektiven in die Historiographie einzuführen. Da seine Darstellung jedoch von den geographischen Gegebenheiten ausgeht und aus ihnen die sozialen Strukturen ableitet, letztere gleichsam aus den natürlichen Gegebenheiten entstehen lässt, liefert auch bei ihm die Geographie den grundlegenden Parameter für die Historiographie. In seiner dreiteiligen Konzeption – (1) die unbewegte Geschichte geographischer Bedingungen, (2) die langsamen Rhythmen von sozialer Geschichte, Infrastruktur und Ökonomie, (3) die »ruhelos wogende Oberfläche« der Ereignisgeschichte ²⁰ – bilden Raum und Zeit eine Art Kontinuum, in dem die Zeit in dem Maße zunimmt, wie der Raum zurücktritt. Die Geographie ist dabei Anfang und Ursache anthropologischer Gesetzmäßigkeiten oder Regeln, die abgeleitet werden aus einer Typologie unterschiedlicher Landschaften (Berge, Hochebenen, Ebenen etc.), die zusammen eine »Gesamtkartographie« des Mittelmeerraumes bilden. Hiervon ausgehend folgt die Darstellung dem Motiv einer zunehmenden Vereinheitlichung des heterogenen Raums, die sich über die Stufen Klima, Verkehrswege, den Namen Europas als Einheitszeichen vollzieht

¹⁷ Braudel, *Mittelmeer* (Anm. 15), Bd. 3, 387.

¹⁸ Braudel, *Mittelmeer* (Anm. 15), Bd. 2, 418.

¹⁹ Fernand Braudel, *Die Dynamik des Kapitalismus*, Stuttgart 1986, 80.

²⁰ Braudel, *Mittelmeer* (Anm. 15), Bd. 1, 20.

und über den Sieg des Christentums vollendet. Dabei ist auffällig, dass der Name Europa erst am Übergang zum homogenen Raum auftaucht, eingeführt zunächst als Name einer idealen Einheit, die im Spannungsverhältnis zum Mittelmeer steht.²¹

So verschieden beide Entwürfe sind, so wird an ihnen doch die Problematik einer geohistorischen Methode deutlich, in der eine europäische Epochengeschichte aus geographischen Gegebenheiten abgeleitet wird – mit dem Effekt, dass bestimmte Regionen und Gewässer in fortschritts- und verfallsgeschichtlicher Perspektive besetzt und zum Gravitationszentrum einer ganzen Epoche werden. Insofern gilt es, die Verkoppelung von Zeit und Raum im geohistorischen Epochenmodell aufzulösen, d. h. die Beziehungen zwischen Raum und Historie zu öffnen für eine *Topographie pluraler Kulturen*²². Jenseits ihrer Einbindung in ein Stufenmodell nämlich scheinen die Parameter von *Land* und *Meer* und auch solche topographischen Unterscheidungen wie die von *thalassisch* und *ozeanisch* ausgesprochen hilfreich zu sein, wenn es darum gehen soll, nationalgeschichtliche und eurozentrische Modelle der europäischen Geschichte zu überwinden. Denn wo die Vorstellung eines homogenen Europas nicht den Fluchtpunkt der Geschichte bildet, wird deutlich, »daß das Europa der Neuzeit in einer ständigen Spannung zwischen Kleineuropa und einem kolonial erweiterten Großeuropa, zwischen Land und Meer, zwischen Expansion und Kontraktion lebte«. ²³ So Jürgen Osterhammel in seinem Plädoyer dafür, die Kategorie des Imperialen für eine Untersuchung der europäischen Geschichte zu nutzen. In seinen Überlegungen kommen dann – für die einzelnen europäischen Staaten in ihrem Verhältnis zu ›Europa‹ bzw. in ihrem spannungsgeladenen, teils stark distanzierten Verhältnis zur EU – deren unterschiedliche geographische bzw. maritime Bindungen in den Blick: so etwa der für Großbritannien signifikante Gegensatz zum ›Kontinent‹ oder die jahrhundertlange »maritime Existenz« Portugals und Spaniens sowie die ebenso weit zurückreichende »euro-atlantische Doppelwelt«. Die Aufmerksamkeit für »Meerespolitik« und »maritime Geschichtspolitik« spielt auch für die jüngere Historiographie Osteuropas und

²¹ Ebd., 269 f. – Ausführlicher zum methodischen Problem der Raum-Zeit-Konzeption von Braudels Mittelmeerbuch vgl. Sigrid Weigel, »Zum ›topographical turn‹. Raumkonzepte in den Cultural Studies und den Kulturwissenschaften«, in: dies., *Literatur als Voraussetzung der Kulturgeschichte. Schauplätze von Shakespeare bis Benjamin*, München 2004, 233–247, insbes. 241 ff.

²² Diesem Ziel war das Forschungsvorhaben gewidmet, aus dem auch dieses Buch hervorgegangen ist. Vgl. Esther Kilchman, Andreas Pflitsch, Franziska Thun (Hg.): *Topographien pluraler Kulturen. Europa von Osten her gesehen*, Berlin 2011.

²³ Jürgen Osterhammel, »Europamodelle« (Anm. 13), 170.

Ostmitteleuropas, von der Osteuropa nicht mehr als Appendix der europäischen Geschichte behandelt wird, eine wichtige Rolle.²⁴

Im Rückblick auf Schmitts 1942 publiziertes Buch kann aus der Perspektive des beginnenden 21. Jahrhunderts zunächst konstatiert werden, dass sich die von ihm angedeutete nachrichten- und verkehrstechnisch bedingte Raumrevolution tatsächlich ereignet hat; sie trägt heute den Titel der ›Globalisierung‹. Mit ihr sind große Bereiche des Wirtschaftens, des politischen Handelns und der Kommunikation vom je konkreten, spezifischen Raum weitgehend unabhängig geworden. Das bedeutet allerdings keineswegs, dass damit die geographisch und territorial bedingten Unterschiede für Leben, Kultur und Politik nebensächlich geworden sind. Doch es ist auch nicht so, dass eine Raumordnung durch eine andere abgelöst und historisch überholt worden sei. Im Gegenteil, wir befinden und bewegen uns stets in mehreren Raumordnungen zugleich, wir sind heute beispielsweise Akteure der globalen Ökonomie, Ökologie und Digitalkultur und zugleich Akteure eines komplizierten Europadiskurses, der an Fragen und Probleme einer thalassischen Geschichte gebunden bleibt. Und in beiden Diskursen gelten verschiedene historische und kulturelle Semantiken mit sehr unterschiedlichen Halbwertzeiten.

Der Anregungsgehalt der Begriffe aus *Land und Meer* eröffnet sich dort, wo man sie für topographische Unterscheidungen nutzt, die die Handlungen und Verhandlungen verschiedener Akteure motivieren oder grundieren. Jenseits von Epochenmodellen zeigt sich z. B. sehr rasch, dass jeder Europadiskurs, auch der in Moderne und Gegenwart, und zwar auch dort, wo er durch ozeanische bzw. atlantische Projekte beherrscht wird, letztlich ein thalassischer Diskurs ist und bleibt. Einige aktuelle Vorhaben der europäischen Politik – wie etwa Sarkozys Pläne für eine *Mittelmeer-Union* oder z. B. die Bemühungen von Anrainer-Staaten des Schwarzen Meeres, eine gemeinsame *Black Sea Regional Identity*²⁵ zu formulieren – belegen, dass die europäischen Meere gegenwärtig wieder im politischen Kurs gestiegen sind. Deren geographiepolitische Inkompatibilität mit atlantischen Institutionen wie der *Nato*, dem Nordatlantischen Verteidigungsbündnis, und der Osterweiterung der *Europäischen Union* ist ein Symptom für aktuell sich ereignende Hori-

²⁴ Vgl. etwa für Polen die Untersuchung von Stefan Troebst, »›Intermarium‹ und ›Vermählung mit dem Meer‹: Kognitive Karten und Geschichtspolitik in Ostmitteleuropa«, in: *Geschichte und Gesellschaft* 28.3 (2002), 435–469.

²⁵ David Darchiashvili, »From Byzantine-Ottoman Cultural Heritage towards Building of the Black Sea Regional Identity«. Unveröffentlichtes Manuskript bei der *Black Sea Conference* in Batumi, 23./24.05.2008.

zontverschiebungen des Politischen, in denen thalassische Konflikt- und Symbolräume unterhalb und diesseits der Globalisierung an Bedeutung gewinnen. Denn die sogenannten Migrationsströme bewegen sich immer noch zu Land und Meer und nicht auf Datenautobahnen; und der internationale Terrorismus ist zwar digital gut vernetzt, führt seine Aktionen aber stets im konkreten Raum, an ausgewählten, besonders sensiblen Orten, aus.

Wenn hier vorgeschlagen wird, den Europadiskurs als thalassischen Diskurs zu betrachten, dann geht es weder darum, eine europäische Identität auf geographischer Grundlage zu konstruieren oder die europäische Geschichte primär aus geographischen Gegebenheiten abzuleiten, noch geht es um eine maritime Regionalforschung.²⁶ Es ist vielmehr ein Plädoyer dafür, die kulturelle Semantik von Land und Meer – und hierbei insbesondere die der *verschiedenen* Meere (Mittelmeer, Schwarzes Meer, Ostsee etc.) – in der europäischen Kulturgeschichte zu untersuchen. Dafür müssen diejenigen Untersuchungsfragen, die sich mit dem *topographical turn* in den Kulturwissenschaften verbinden²⁷ – zuvörderst das Anliegen, »to spatialize the historical narrative«²⁸ –, auf spezifisch europäische Gegebenheiten hin konkretisiert werden. Im Unterschied zum Raumdiskurs der anglo-amerikanischen ›Cultural Studies‹, der aus einer Kritik am Kolonialismus und einer Abgrenzung vom ›Westen‹ entstanden ist, kommen bei der Untersuchung der europäischen Kulturgeschichte stattdessen die inneren Differenzierungen des ›Westens‹ selbst und dessen kulturelle Heterogenität in den Blick.

Gegenüber dem Mittelmeerbuch von Braudel, das bislang als eine Art Klassiker und als geohistorisches Modell für die europäische Kulturgeschichte gilt, ginge es darum, den Schauplatz zu vervielfältigen, und das heißt vor allem, den Blickpunkt eines symbolischen »Mittelpunkts der Welt« zu verlassen. Ohne diesen Fixpunkt öffnet sich der Horizont zu der Frage, welche Rolle die Gewässer und die um sie gebildeten Gravitationszentren für die Kämpfe um die Verortung der europäischen Kulturen und um deren ›Zentrum‹ gespielt haben und spielen. Um diese Frage zu verfolgen, müssen die europäischen Meere – im Plural – als Schauplätze von Austausch, Transport und Verkehr, von Angriff, Eroberung und Inbesitznahme, von Handel, Migration und

²⁶ Vgl. dazu kritisch Stefan Troebst, »Le monde méditerranéen – Südosteuropa – Black Sea World. Geschichtsregionen im Süden Europas«, in: Frithjof Benjamin Schenk, Martina Winkler (Hg.), *Der Süden. Neue Perspektiven auf eine europäische Geschichtsregion*, Frankfurt a. M., New York 2007, 49–73.

²⁷ Vgl. Sigrid Weigel, »Zum ›topographical turn‹« (Anm. 21).

²⁸ Edward W. Soja, *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Chicago 1989, 1.

Tourismus untersucht werden, als Schauplätze kultureller Verhandlungen zwischen verschiedenen Sprachen, Kulturen und Religionen, die durch Meere getrennt und zugleich verbunden sind. Es ist ein Plädoyer dafür, den Horizont der Mittelmeerstudien zu erweitern und zu öffnen für Untersuchungen zur Bedeutung von Land und Meer überhaupt für die europäische Kulturgeschichte.

Das ist nicht dasselbe wie Massimo Cacciari's Modell des *Archipelagos* (1997), in dem es heißt: »Und das Meer *par excellence*, der *archi-pélagos*, die Wahrheit des Meeres, manifestiert sich demgemäß da, wo es Ort der Beziehung ist, des Dialogs, des Sichgegenüberstehens der verschiedenen Inseln, die es bewohnen: alle vom Meer verschieden und alle ins Meer verschlungen; alle vom Meer genährt und alle dem Wagnis des Meeres ausgesetzt.«²⁹ Denn Cacciari's Archipel ist eine topographische Metapher, eine Metapher der Offenheit und Beweglichkeit, die ein idealtypisches Europa entwirft, das sich als Topographie eines wechselseitigen Austausches zwischen Land und Meer darstellt und weder Zentrum noch Peripherien kennt. Der Archipelagos ist ein moderner Mythos und steht damit im Kontext eines philosophischen Europadiskurses³⁰, in dem jüngst vor allem versucht wurde, das Erbe territorialer Begründungen und nationaler Perspektiven abzuwerfen, mit dem Effekt, dass solche topographischen Figuren favorisiert werden, die sich als nicht be- oder umgrenzt darstellen: Ränder, Inseln (Cacciari), Grenzen, Zwischenraum (Nancy) – oder auch als *Das andere Kap* (Derrida).

Die Untersuchung der kulturellen Semantik von Land und Meer für die Genese Europas³¹, die Frage nach der topographischen Matrix der europäischen Kulturgeschichte lässt jedoch bereits auf den ersten Blick eine Fülle von Verschiebungen und Überlagerungen, von Ungleichzeitigkeiten zwischen geographischen, politischen und kulturellen Territorien erkennbar werden. Der ukrainische Autor Juri Andruchowytsh hat dieses Phänomen jüngst in der Feststellung verdichtet: »In Europa liegt der Osten paradoxerweise dort, wo die Mitte des Kontinents ist.«³² Und schon in den 1980er Jahren hat Milan Kundera bemerkt, dass Mitteleuropa »*geographisch* im Zentrum, *kulturell* im Westen und *politisch*

²⁹ Massimo Cacciari, *Der Archipel Europa*, Köln 1998, 11 f.

³⁰ Vgl. dazu Werner Stegmaier (Hg.), *Europa-Philosophie*, Berlin, New York 2000; Rodolphe Gasché, *Europe, or the Infinite Task: A Study of a Philosophical Concept*, Stanford, CA 2009. Vgl. dazu den Beitrag von Rodolphe Gasché in diesem Band.

³¹ Am Beispiel Georgien wird dies untersucht von Zaal Andronikashvili, »The Autochthone Logic of Talassophobia«. Vortrag bei der Konferenz *Black Sea Identity* in Batumi, 23./24.05.2008.

³² Juri Andruchowytsh, »Zeit und Ort oder Mein letztes Territorium«, in: ders., *Das letzte Territorium*, Frankfurt a. M. 2003, 67.

im Osten« liege.³³ Solche Beobachtungen machen darauf aufmerksam, dass mit dem europäischen Mittelmeerdiskurs ebenso wie mit dem Mitteleuropa- und dem Osteuropadiskurs topographische Verzerrungen einhergehen, die sich als Erbschaft Roms erkennen lassen. Mit einer Verschiebung der Aufmerksamkeit nach Osten eröffnet sich dagegen ein Horizont, in dem das zweite Rom (Konstantinopel) in den Blick gerät, und damit umgehend auch der Schatten des ›dritten Roms‹ (Moskau), der über den europäischen Osten fällt.³⁴

Europa, vom Schwarzen Meer aus gesehen

Gegen Mitte des 20. Jahrhunderts lagen mit Braudels und Schmitts Studien zwei grundlegende geohistorische Modelle für eine europäische Geschichte in maritimer Absicht vor. Während Schmitts Geschichte epochaler Zäsuren der Raumordnungen Europas, deren Richtung vom Land zum Meer verläuft, aus der Frage atlantischer Großmacht-Konkurrenz entstand, ist Braudels dreibändige Geschichte Europas, die 1598 endet, um das Mittelmeer und den Verlust dieser Mitte zentriert. Das Schwarze Meer wird darin unter dem Titel »Jagdrevier Konstantinopels« lediglich als Supplement eines erweiterten Mittelmeeres erwähnt.³⁵ Seit dem Ende des Krim-Krieges 1853/56 und der Zuspitzung der ›Orientalischen Frage‹ drehen sich viele Fragen der europäischen Geschichte jedoch um Konflikte, die geographisch anderswo angesiedelt sind, vornehmlich zwischen Adriatischem, Ägäischem und Schwarzem Meer. Mit ihnen eröffnet sich in kultureller Hinsicht ein Raum weit größerer Heterogenität als im eurozentrischen Europa. Wenn eben dieser Raum heute wieder im Horizont aktueller Fragen auftaucht, dann ist der historische Index dafür durch Daten wie 1989, den Jugoslawienkrieg und 9/11 markiert. Mit ihnen ist schlagartig ein Bewusstsein für die ungelösten kulturell-religiösen Spannungen Europas entstanden, das man als neue ›orientalische Frage‹ begreifen könnte, die ihren Schatten auf das 21. Jahrhundert vorauswirft. Im Licht, das vom Schwarzen Meer auf Europa fällt, gewinnt diese Frage gewiss schärfere Konturen als im Dämmerlicht des ›Abendlandes‹.

³³ Zit. nach: Danilo Kiš, *Homo poeticus. Gespräche und Essays*, hg. v. Ilma Rakusa, Hamburg 1994, 65 (Hvgh. v. d. Verf.).

³⁴ Vgl. dazu Franziska Thun-Hohenstein, »Where Russia breaks off / Above the black, deaf sea (O. Mandelstam). Black Sea: Gate or Border?« Vortrag bei der Konferenz *Black Sea Identity* in Batumi, 23./24.05.2008. Veröffentlicht als: »Wo es ganz plötzlich abbricht: Russland / Über dem schwarzen dumpfen Meer«. Russische kulturelle Semantiken des Schwarzmeerraumes, in: *Topographien pluraler Kulturen* (Anm. 22), 153–174, hier 167–169.

³⁵ Braudel, *Mittelmeer* (Anm. 15), Bd. 1, 154–159.

Für die Kulturgeschichte Europas kommen mit der Verschiebung des Blickwinkels nach Konstantinopel/Istanbul bzw. zum Schwarzen Meer³⁶ nicht nur andere geographische und religionskulturelle Akzente ins Spiel, sondern auch historische Ungleichzeitigkeiten im Verhältnis von Imperium und Nation. Während Schmitts *Nomos der Erde* vom Ende einer Raumordnung gleich-souveräner europäischer Nationen (dem *Jus Publicum Europaeum*) ausgeht und das erwachte imperiale Begehren einiger europäischer Nationen auf den unbegrenzten maritimen Raum verlagert, ist die Orientalische Frage umgekehrt aus dem Zerfallen eines Imperiums im 19. Jahrhundert erwachsen und durch das nationale Begehren der zuvor durch das Osmanische Reich beherrschten Völker geprägt: »Die Orientalische Frage gliedert sich in drei große Problemkreise, die sich gegenseitig überschneiden und bedingen«, so der Autor und Künstler Haralampi G. Oroschakoff in einem Beitrag zur »Orientalischen Frage« (2007). Neben der inneren Schwäche und Rückständigkeit des osmanischen Staatswesens seit Anfang des 19. Jahrhunderts zählt er dazu »das nationale Erwachen der vom Sultan beherrschten Völker auf dem Balkan, dem Kaukasus und im Nahen Osten« und die »Expansion und Intervention der europäischen Mächte«, motiviert durch eine Mischung von Machtinteressen mit Sympathien für den Freiheitskampf der Völker.³⁷ – Wenn man in dieser Beschreibung das osmanische Imperium durch das Sowjetimperium ersetzt, werden die nahezu unheimlichen Korrespondenzen zwischen der vergangenen Problemlage (des 19. Jahrhunderts) und der gegenwärtigen (post-sowjetischen) Konstellation erkennbar. Eine der wenigen vorliegenden Historiographien, die aus post-sowjetischer Perspektive auf die dabei freigelegte Sedimente post-osmanischer Fragen blickt³⁸, nimmt explizit eine topographische Verschiebung der Untersuchungsperspektive in erkenntnistheoretischer Absicht vor, und zwar zum Schwarzen Meer. So Dan Diner, der in seiner *universalhistorischen Deutung* des 20. Jahrhunderts (1999) die Warte eines »virtuellen Erzählers« einnimmt, »der auf den Stufen der traditionsreichen Treppe von Odessa sitzt und nach Süden wie nach Westen schaut«, um auf diese Weise »die topographische Perspektive« seiner Geschichtsschreibung an der ›orientalischen Frage‹ auszurichten.³⁹

³⁶ Vgl. Neal Ascherson, *Schwarzes Meer* (1995), Frankfurt a. M. 1998.

³⁷ Haralampi G. Oroschakoff, »Die Orientalische Frage. Der Zerfall des osmanischen Reiches und das Europäische Mächtenspiel«, in: *Lette*, Nr. 78, Herbst 2007, 19.

³⁸ Jedenfalls jenseits der Teildisziplinen der Osteuropa- oder Südosteuropa-Geschichte.

³⁹ Dan Diner, *Das Jahrhundert verstehen. Eine universalhistorische Deutung*, München 1999, 13 ff.

Von Odessa aus gesehen gerät, zusammen mit der Orientalischen Frage und den islamischen Kulturen Europas, auch die aus dem Horizont der europäischen Geschichtsschreibung weitgehend ausgeblendete Ostkirche in den Blick. Die Konsequenzen dieser Ausblendung berühren nicht nur das kulturell verengte Europabild, sondern auch weite Felder der politischen und kulturellen Theorie, insbesondere auch die Politische Theologie. Jüngst hat Dimitrios Kisoudis den Versuch unternommen, eine *Politische Theologie* für die Orthodoxie zu entwickeln, in der er die Beziehungen zwischen *Eikon*, *Ethnos* und *Nomos*, den drei Grundbegriffen der griechisch-orthodoxen Kirche, grundlegend rekonzeptualisiert.⁴⁰ Was dies für das Schmittsche Statement aus *Land und Meer*, dass jede Grundordnung eine Raumordnung sei, was dies für einen neuen *Nomos* Europas und für das Register und die Metaphorik des Politischen bedeutet, ist trotz der Osterweiterung in der bisherigen Debatte über die Krise der Europäischen Union noch nicht einmal als Frage wirklich ausgearbeitet worden. In den wiederholten Versuchen, die ›christlichen Grundlagen‹ sei es der Europäischen Union, sei es der deutschen Verfassung zu fixieren, wird eine Antwort gegeben, ehe die Frage überhaupt adäquat formuliert worden ist. Denn christlich wird dabei unausgesprochen stets mit der Westkirche gleichgesetzt.

Mit der Verschiebung der Betrachtungsperspektive vom Mittelmeer zum Schwarzen Meer müssen zahlreiche Grundlagen und Fragen europäischer Grundordnungen noch einmal wieder vorgelegt werden: Fragen zum Wechselverhältnis zwischen Geographie, Religion und Kultur, zum Begriff des Politischen, zu Konzept und Modus der Säkularisierung, zur kulturellen Semantik und zur politischen Rhetorik. Denn mit dieser Verschiebung erhalten viele Metaphern plötzlich eine ungeahnte ›eigentliche‹, d. h. reale Bedeutung. Welche Lesart, so ließe sich z. B. fragen, ergibt sich für die Daseinsmetaphorik des Schiffbruchs und die politische Rhetorik des Staatsschiffs, wie Hans Blumenberg sie erörtert hat, aus der Perspektive etwa von Orhan Pamuks *Istanbul* (2003), aus dessen Warte der *Schiffbruch mit Zuschauer* zur alltäglichen, sehr konkreten Erfahrung der Stadtbewohner gehört.

Bereits 1985 hatte Joseph Brodsky in seinem Essay *Flucht aus Byzanz* eine Art orientalischer Verrückung des Begriffs vom ›Abendland‹ betrieben, indem er den historischen Richtungssinn umkehrt und die Aufmerksamkeit auf die Ostkirche richtet. Dabei wird das zwischen den Meeren gelegene Byzanz zu einem allegorischen Schauplatz: »Byzanz war eine Brücke nach Asien, doch der Verkehr, der über diese Brücke

⁴⁰ Vgl. seinen Beitrag über Westthrakien in diesem Band.

ging, floß in entgegengesetzter Richtung. Gewiß, Byzanz nahm das Christentum an, doch ward es diesem Glauben gegeben, sich dort zu orientalisieren.«⁴¹ Diese Konstellation steht methodisch in der Nachfolge von Hölderlins Praxis der Umkehr bei seiner Übersetzung der griechischen Tragödien, in der es ihm darum ging, das Orientalische, das die griechische Kunst verleugnet habe, wieder stärker herauszuheben.⁴² Ein vergleichbares Vorhaben stellt im Bereich der Historiographie der Antike das Buch *Black Athena* (1987) von Martin Bernal dar, in dem nicht nur die »afroasiatischen Wurzeln der klassischen Zivilisation« rehabilitiert werden, wie der Untertitel signalisiert – es geht vor allem um den ägyptischen Einfluss auf die Antike –; Bernal untersucht in seiner Studie auch die »Fabrikation des klassischen Griechenland« durch die Wissenschaften des 19. und 20. Jahrhunderts und kritisiert diese als Verfahren einer Arisierung der Antike. Im Titel von Bernals Studie kommt der Farbe schwarz eine deutlich symbolische Bedeutung zu; sie steht für die Kritik an einem hegemonialen weißen, westeuropäischen Narrativ und zugleich für eine programmatische Aufwertung anderer nicht-weißer europäischer Ursprünge. Deren Attribuierung als schwarz muss allerdings eher im Sinne einer symbolischen Semantik denn einer konkreten Historiographie verstanden werden. Eine vergleichbare politische Symbolik des Schwarzen ist dann im postkolonialen Diskurs fortgeschrieben worden, in dem methodisch der *spatial bzw. topographical turn* eine wichtige Rolle spielt – und zwar im Muster einer ozeanischen Geohistorie. Dafür steht Paul Gilroys Buch *The Black Atlantic* (1993), das sich als Projekt einer »Counterculture of Modernity« versteht. Während Gilroy die »fatale Verbindung«⁴³ von ›Nationalität‹ und ›Kultur‹ als westliches Modell kritisiert und ihr die schwarz-amerikanische und -britische Kultur entgegenstellt, die er als rhizomatische, fraktale Struktur einer transkulturellen, internationalen Formation beschreibt, wird letztere allerdings durch die Metapher des »black Atlantic«⁴⁴ selbst symbolisch homogenisiert. Gilroy kreiert mit dem ›black Atlantic‹ den modernen

⁴¹ Joseph Brodsky, »Flucht aus Byzanz«, in: ders., *Flucht aus Byzanz. Essays*, Frankfurt a. M. 1991, 359.

⁴² Friedrich Hölderlin, Brief an Friedrich Wilms vom 28.09.1803, in: ders., *Sämtliche Werke und Briefe*, hg. v. Michael Knaupp, München 1992, Bd. 2, 925.

⁴³ Ein Problem der postkolonialen Kritik an der Nation besteht darin, dass diese einen homogenen Begriff des Nationalen konstruiert, den nur wenig mit der ungleichzeitigen Entwicklung sehr unterschiedlicher Ausprägungen von Nationen in der europäischen Geschichte verbindet.

⁴⁴ Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, MA 1993, 2, 4.

Mythos einer schwarzen Kultur im atlantischen Maßstab, womit die von ihm angestrebte Counterculture sich als Countermythos entpuppt.

Insofern möchte ich das Schwarze Meer nicht als maritimes Pendant zur *Black Athena* oder zum *Black Atlantic* verstanden wissen. Zwar mag die Tatsache, dass das Mittelmeer in der arabischen Sprache auch ›weißes Meer‹ genannt wird – gemäß einer Farbsymbolik der Himmelsrichtungen: Norden-schwarz, Süden-rot, Westen-weiß, Osten-blau⁴⁵ –, dazu verführen, Schwarzes Meer und Weißes Meer/Mittelmeer als topographische Topoi eines kulturpolitischen Gegensatzes zu deuten oder gar die Verschiebung des Blickwinkels vom Mittel- zum Schwarzen Meer als Programm einer anderen, kolchischen Ursprungserzählung der europäischen Geschichte zu interpretieren. Dagegen soll es im Zusammenhang eines thalassischen Europadiskurses jedoch vielmehr darum gehen, mit dem Schwarzen Meer das herrschende, verengte Verständnis der europäischen Kultur(-geschichte) aufzubrechen, und zwar im Sinne einer Vervielfältigung der Ursprünge.

⁴⁵ Omeljan Pritsak, »Orientierung und Farbsymbolik. Zu den Farbenbezeichnungen in den altaischen Völkernamen«, in: *Saeculum* 5.4 (1954), 376–383. – Als altaische Sprache gilt die Sprachfamilie der Turk-, mongolischen und tungusischen Sprachen, deren Sprecher als »Steppenvölker« bezeichnet werden.



Am Rande des Rechts

Piraterie und die maritimen Grenzen Europas in der frühen Neuzeit

MICHAEL KEMPE

Stellt man sich die Frage nach dem Verhältnis von Geographie und Politik bezüglich einer genuin europäischen »Grundordnung« der Meere, gerät unweigerlich die frühe Neuzeit als Schwellenepoche einer zunehmend unter europäischen Einfluss geratenen Globalisierungsphase in den Blick. Als Spanier und Portugiesen, später dann ebenso Franzosen, Holländer und Engländer die bisherigen maritimen Grenzen Europas überschritten, dehnten sich nicht nur die Handelsnetze der Europäer weltweit aus, sondern zugleich auch deren Piraterie- und Kapereiaktivitäten. »Krieg, Handel und Piraterie, / Dreieinig sind sie, nicht zu trennen«, um ein späteres Diktum von Goethe aufzugreifen.¹ Doch welches Recht soll gelten, wenn Seefahrer verschiedener Nationen jenseits des Horizonts miteinander in Konflikt geraten? Kann es auf der hohen See zwischen der alten und der neuen Welt überhaupt so etwas wie Recht und Gesetz geben? Lassen die Schiffe nicht nur die Küsten Europas, sondern ebenso das europäische Recht, ja das Recht schlechthin hinter sich?

Wenn diesen Fragen im Folgenden nachgegangen werden soll, dann geht es vor allem darum, die rechtliche und politische Topographie Europas von seinen maritimen Rändern her zu betrachten. Ich

¹ Mephistopheles, in: Johann Wolfgang Goethe, *Faust. Der Tragödie Zweiter Teil* (1832), 5. Akt, Vers 11187 f., in: ders., *Werke* (Hamburger Ausgabe), hg. v. Erich Trunz, Bd. 3, München 1996, 337.

beschränke mich dabei auf das Gebiet der Karibik im 17. Jahrhundert. Im Fokus stehen die allseitigen Piraterie- und Kapereiaktivitäten sowie deren Auswirkungen auf die völkerrechtliche Praxis der diplomatischen Beziehungen und Friedensverträge, welche auch die Region der Karibik mit umfassten. Hier gilt es zu prüfen, ob dieser Insel- und Meeresraum, wie oft behauptet, von den miteinander konkurrierenden Europäern tatsächlich als ein Raum der Rechtlosigkeit wahrgenommen wurde.

Die Ausweisung der Kampfzone? Zur Völkerrechtstheorie der sogenannten Freundschaftslinien

Im 16. Jahrhundert war der Atlantik durch die permanenten Seekämpfe zwischen den maritimen Großmächten der alten Welt zu einem vorrangig europäisch dominierten Meer geworden. Staatspiraten aus Frankreich, England und Holland trugen als Figuren einer ausgelagerten Form von Hoheitsansprüchen parastaatliche Strukturen in die Neue Welt hinein. Marke-, Repressalien- oder Kaperbriefe wurden als obrigkeitliche Vollmachten zur Seebeutejagd verwendet und dienten ihren Inhabern als »Deckmäntelchen« des Rechts für ihre Raubfahrten. Angesichts der anhaltenden europäischen Piraten- und Kapergefechte, die Westindien in ein zwielichtiges Gebiet zwischen Schwerstkriminalität und Krieg, zwischen Paramilitarismus und Staatlichkeit verwandelten, identifizieren viele Wissenschaftler bis heute die karibische Welt des 17. Jahrhunderts als rechtsfreie Zone und sehen darin eine Bestätigung der Forschungstheorie von den sogenannten »Freundschaftslinien«.

Nach dieser Theorie, die auf die Arbeiten von Francis Gardener Davenport, Gustav Adolf Rein und Carl Schmitt zurückgeht, hätten sich die europäischen Seemächte im 16. und 17. Jahrhundert untereinander darauf geeinigt, die außereuropäische Welt jenseits imaginärer Linien im Atlantik als einen freien Kampfplatz der europäischen Nationen um die Verteilung der neuen Welt zu definieren.² Identifiziert werden die

² Francis Gardiner Davenport (Hg.), *European Treaties Bearing on the History of the United States and Its Dependencies to 1648*, Washington, DC 1917; Gustav Adolf Rein, *Der Kampf Westeuropas um Nordamerika im 15. und 16. Jahrhundert*, Stuttgart, Gotha 1925; ders., »Über die Bedeutung der überseeischen Ausdehnung für das europäische Staaten-System. Ein Beitrag zur Bildungs-Geschichte des Welt-Staaten-Systems«, in: *Historische Zeitschrift* 137 (1928), 28–90; ders., »Zur Geschichte der völkerrechtlichen Trennungslinie zwischen Amerika und Europa«, in: *Ibero-Amerikanisches Archiv* 4.4 (1930), 530–543; wiederabgedruckt in: ders., *Europa und Übersee. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen u. a. 1961, 67–80; Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (1950), Berlin ²1974.

»Freundschaftslinien« meist im Westen entweder mit dem Azorenmeridian oder dem durch El Hierro gezogenen Meridian der Kanarischen Inseln, im Süden entweder mit dem Wendekreis des Krebses oder dem Äquator.³

Rechtlosigkeit in Übersee, Recht in Europa – diese duale Raumordnung des Völkerrechts habe vor allem dazu gedient, die innereuropäischen Probleme durch die Zuweisung einer solchen Zone als Gewaltventil zu entlasten.⁴ Beschrieben wird diese Zweiteilung nicht als bloße Abwesenheit von Recht, sondern – in paradoxer Weise – als partielle Selbstaufhebung des Rechts. Übertragen auf eine raumtheoretische Perspektive, ließe sich diese Teilsuspendierung auch als *Verräumlichung* der Systemgrenze des Rechts beschreiben: Was jenseits dessen lag, habe sich außerhalb der Unterscheidung von Recht und Unrecht befunden. Dass die maritime Grenze Europas angeblich als Rechtsgrenze schlechthin ausgewiesen wurde, führt Gustav Adolf Rein auf die Maritimität an sich zurück. Sie gilt ihm, darin folgt ihm später Carl Schmitt, als prinzipiell rechtlos, genauso wie umgekehrt der Rechtlosigkeit ein »maritimer Charakter« bescheinigt wird. Nicht-Territorialisierbares wird mit struktureller Abwesenheit von Recht gleichgesetzt. Ohne Grund und Boden kein Recht. Maritime »Grundordnung« kann von hier aus nur als ursprünglich rechtlose Ordnung gedacht werden.

Die weiten Meere jenseits der Kanaren und Azoren haben Schmitt die Möglichkeit eröffnet, seiner politischen Theorie vom Ausnahmezustand sowie seiner Deutung des Hobbesschen Naturzustandes eine konkrete raumtheoretische sowie raumhistorische Gestalt zu geben. Vor allem in der Ubiquität atlantischer Piraterieschlachten sehen die »Linien«-Theoretiker den Hauptbeleg für ihre Ansichten. Sie beziehen sich dabei vorrangig auf die Formel »Kein Frieden jenseits der Linie«, der eine, so Gustav Adolf Rein wörtlich, »negative völkerrechtliche Aussage« attestiert wird.

Bereits 1984 ist die »Linien«-Theorie vom Historiker Jörg Fisch einer grundlegenden Kritik unterzogen worden. Fisch hat versucht zu zeigen, dass man zwar von einer Recht- und Friedlosigkeit als *faktischem* Zustand sprechen könne, was angesichts der endlosen Gewalt- und Beutespirale auf dem Atlantischen Ozean auch niemand ernsthaft bestreiten würde, jedoch nicht als einem *normativen* Zustand, da sich keine Hinweise auf die Existenz einer solchen Vereinbarung zwischen den

³ Zur geographischen Diskussion der »Freundschaftslinien« siehe Garrett Mattingly, »No Peace beyond what Line?«, in: *Transactions of the Royal Historical Society* 13 (1963), 145–162.

⁴ Schmitt, *Nomos der Erde* (Anm. 2), 62.

europäischen Kontrahenten finden ließen.⁵ Im Lichte der westindischen Piraterie- und Kapereiproblematik im 17. Jahrhundert soll hier die Frage nach der Existenz der »Freundschaftslinien« noch einmal neu gestellt werden. Es zeigt sich dabei, dass sowohl den Befürwortern als auch den Gegnern dieser These widersprochen werden kann; die Antwort scheint zwischen den beiden Positionen zu liegen. Betrachtet man das europäische Beziehungsgeflecht in Westindien im Spiegel von Seeraub, Freibeuterei und Antipiratenkampf, so gewinnt das Bild einer Situation an Konturen, die weder als völlig rechtlos noch als völkerrechtlich geregelt gekennzeichnet werden kann. Vielmehr zeigt sich ein Zustand rechtlicher Zersplitterung, aus dem heraus sich im Laufe des 17. Jahrhunderts regelhafte Beziehungen entwickelten, die zwar kein stabiles Völkerrechtsgefüge bildeten, jedoch einen Minimalkonsens erzeugten, an dem sich rechtliche Erwartungen ausrichten konnten: nämlich die Erwartung gegenseitiger Akzeptanz von wirtschaftlichen Monopolen im außereuropäischen Raum.

Das Madrider Abkommen von 1630

Trotz des Friedens mit Frankreich (1598) und mit England (1604) hielt Spanien auch noch zu Beginn des 17. Jahrhunderts daran fest, alle Überseefahrer, die ohne seine ausdrückliche Genehmigung in den westindischen Raum fuhren, als Räuber und Piraten zu behandeln. Für das »Meer der Indianer« beanspruchte die spanische Krone exklusive Polizeigewalt. Mit einer Vereinbarung, wonach für die Seefahrer aller Nationen jenseits des Meridians der Azoren oder der Kanarischen Inseln nur das Recht des Stärkeren zu gelten habe, hätten sich die Iberer auf keinen Fall abgefunden.⁶ Als sich Vertreter der spanischen und englischen Krone im November 1630 in Madrid abermals auf einen Friedensvertrag einigten, entsprachen die darin getroffenen Regelungen im Wesentlichen den Be-

⁵ Jörg Fisch, *Die europäische Expansion und das Völkerrecht. Die Auseinandersetzungen um den Status der überseeischen Gebiete vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1984, vor allem 25–28, 102–104, 141–152.

⁶ Zur spanischen Rechtsposition siehe insbesondere Juan de Solórzano Pereira, *De indiarum iure* (1629–1639), 4 Bde., ND Madrid 1994–2001, Bd. 2: Liber II: *De acquisitione Indiarum*, Kap. 25, Ab. 78–79, 492. Der spanische Kronjurist de Solórzano Pereira bildete mit seiner großangelegten Kompilation der spanischen Rechtstitel zum Erwerb der Neuen Welt den Schlusspunkt der klassischen spanischen Diskussion, die im 16. Jahrhundert mit der Schule von Salamanca begonnen hatte. Zur Rolle de Solórzano Pereiras als Rechtfertigungsautor der spanischen Expansion siehe auch James Muldoon, »Solórzano's *De indiarum iure*: Applying a Medieval Theory of World Order in the Seventeenth Century«, in: ders., *Canon Law, the Expansion of Europe, and World Order*, Aldershot 1998, 29–45.

stimmungen von 1604.⁷ Erstmals jedoch findet sich in der Vereinbarung (Artikel 2) eine zeitliche und räumliche Staffelung für den Beginn des Friedens nach dessen Inkrafttreten am 17. Dezember 1630. Beginnen sollte die Einstellung aller Feindseligkeiten und Rückgabe von Beutegütern nach 15 Tagen innerhalb der englischen Küstengewässer, nach drei Monaten in dem Gebiet bis zu den Azoren und Kanaren sowie nach neun Monaten in allen Regionen jenseits der Linie (»ultra lineam«, womit der Äquator gemeint war).⁸

Diese Staffelung entsprach der durchschnittlichen Übertragungsdauer von Informationen, wie sie vor allem per Schiff zu dieser Zeit übermittelt werden konnten. Damit wurde in Rechnung gestellt, dass es eine Weile dauern musste, bis sich die Nachricht vom Frieden überall herumgesprochen hatte. Die Äquatorlinie war die letzte Etappe einer solchen räumlichen und zeitlichen Skalierung von Friedenszonen. Die Vereinbarungen umfassten mit einer temporären Verzögerung also auch den außereuropäischen Raum. Eine solche »Verraumzeitlichung« der Umsetzung von Friedensbestimmungen, wie sie im Madrider Vertrag von 1630 festgelegt wurde, war in den späteren Friedensverträgen des 17. Jahrhunderts weit verbreitet.⁹ Was aber war der Madrider Frieden in der Praxis wert? Das fragten sich etwa die Kaperfahrer bzw. »privateers« der »Providence Island Company«, als sie sich Ende 1635 an den englischen Regierungsrat wandten, um zu erfahren, wie es mit dem Vertrag zu halten sei, wenn Schiffe Ihrer Majestät sich »beyond the Line« verteidigen und einen Angreifer abwehren müssten.¹⁰ Aufschluss über die Rechtswirklichkeit der englisch-spanischen Beziehungen in Westindien gibt ein Kaperfall aus dem Jahr 1642, der eine weitreichende diplomatische Affäre zwischen beiden Königshäusern hervorrief.

⁷ Vertragstext: »Treaty of peace and commerce between Spain and Great Britain, concluded at Madrid, November 5/15, 1630. Ratification by the King of Spain, December 17, 1630. [Ratification by the King of England, same date]«, in: Davenport (Hg.), *European Treaties to 1648* (Anm. 2), 305–314; Jean Dumont (Hg.), *Corps Universel Diplomatique du Droit des Gens*, Bd. 5, Tl. 2, Amsterdam 1728, Nr. 335, 619b–623b.

⁸ Art. 2, in: Davenport (Hg.), *European Treaties to 1648* (Anm. 2), 309 f.

⁹ Siehe etwa Art. 17 im englisch-französischen Friedensvertrag von Breda 1667: »omnes naves, merces, aliaque bona mobilia quae post subscriptionem et publicationem praesentis pacti utrinque occupari poterunt, intra spatium [duodecim dierum in maribus proximis, intra spatium] sex hebdomadam a dictis maribus usque ad Sancti Vincentii promontorium, tum intra spatium decem hebdomadam ultra dictum promontorium cis lineam aequinoctialem vel Aequatorem, tam in Oceano et Mari Mediterraneo quam alibi, denique intra spatium sex mensium, trans terminos praedictae lineae per universum orbem [...]«. Francis Gardiner Davenport (Hg.), *European Treaties Bearing on the History of the United States and Its Dependencies*, Bd. 2: 1650–1697, Washington, DC 1929, 132–142, hier 137.

¹⁰ *Calendar of State Papers, Domestic Series, Of the Reign of Charles I., 1635, preserved in the State Paper Department of Her Majesty's Public Record Office*, London 1865 (ND Nendeln, Liechtenstein 1967), Verhandlungen des Privy Council, 17.12.1635, 599 f., hier 600.

Am 8. Oktober 1642 war ein englisches Schiff mit einer Pinasse im Hafen der Stadt Santo Domingo auf der Karibikinsel Hispaniola eingetroffen, um dort Wasser und Proviant aufzunehmen. Die Spanier hielten sich an die Friedensvereinbarungen und gewährten dem englischen Kapitän Bennet Strafford nicht nur die Proviantaufnahme, sondern gestatteten ihm und seinen Offizieren auch, an Bord des gerade eingetroffenen Schiffes »La Santa Clara« zu gehen, um dort gemeinsam mit der Schiffsbesatzung ein Fest zu feiern. Die »Santa Clara« trug ein Gewicht von 800 Tonnen, geladen hatte sie 2000 Silberbarren sowie größere Mengen an rotem Karminfarbstoff (Koschenille) und Tierfellen. Strafford und seine Männer hätten kurz darauf die Besatzung überwältigt, die Anker gelichtet und so die »Santa Clara« »auf diebische und piratische Weise« gestohlen.¹¹ So zumindest nach Auskunft des spanischen Botschafters in London, Don Alonso de Cárdenas, als er beim englischen König darüber offiziell Beschwerde einlegte. Karl I. ließ eine Proklamation verkünden, in der er die Unrechtmäßigkeit der Beutenahme anerkannte, ansonsten aber nichts tat, was einen Verkauf der Beute – noch vor einem offiziellen Prisenverfahren – hätte verhindern können. Die spanische Regierung, zu dieser Zeit außenpolitisch sehr geschwächt, ging – sicherlich widerstrebend – stillschweigend über diesen Fall hinweg.

Aus der Affäre der »Santa Clara« wird deutlich, dass die spanisch-englischen Beziehungen bezüglich Westindiens von einer Rechtspragmatik geprägt waren. Beide Seiten gingen von einer Unrechtshandlung aus. Dabei spielte es keine Rolle, dass diese sich fernab von Europa, in der Karibik, vollzogen hatte. Was die Spanier als Verletzung des Friedensvertrages betrachteten, wurde auch von der Regierung in London nicht grundsätzlich anders gesehen. Vorfälle wie diese, die jenseits des Atlantiks geschahen, konnten also durchaus einen Einfluss auf die Rechtsbeziehungen in Europa haben, obwohl man beiderseits versuchte, die amerikanischen Gebiete aus dem Automatismus von Krieg und Frieden möglichst herauszunehmen. Auf diese Weise erzeugten die immer wieder aufflackernden Seekämpfe der Beutefahrer und Piratenjäger einen beständig schwelenden Konflikt unterhalb der Schwelle offener

¹¹ [Anonymus], *A Speech or Complaint, lately Made by the Spanish Embassadour to his Majestie at Oxford, upon occasion of the taking of a Ship called Sancta Clara in the Port of Sancto Domingo, richly laden with Plate, Cocheneal, and other commodities of great value, By one Captaine Bennet Strafford, and by Him brought to Southampton. Being a matter of high concernment betwixt the two Kings of Spaine and England. Also a Proclamation prohibiting the buying or disposing of any the lading of the ship called the Sancta Clara, lately brought into Southampton. Translated out of the Spanish, in Oxford, by Sr. Torriano, an Italian*, London: Printed for Nathaniel Butter, Jan. 17. 1643 (unpaginiert).

Kriegshandlungen. Frieden in Westindien war also nur ein anderer Name für verdeckten Kaperkrieg.

Europäische Machtkämpfe in der Karibik

Getragen wurde der Kampf um die Antillenwelt zum einen von den aus Europa kommenden Beutefahrern, die meist im Auftrag der Handelsgesellschaften aus den Niederlanden¹², Frankreich¹³ und England¹⁴ segelten, zum anderen von lokalen Piratengruppen, denen die Nordeuropäer regelmäßig Kaperbriefe oder andere Beutelizenzen im Kampf gegen die Spanier ausstellten.¹⁵ Diese Gruppen setzten sich vor allem aus den sogenannten Bukaniern oder »engagés« zusammen, die von Europa nach Westindien übergesiedelt waren, um dort als Schuldknechte zu arbeiten, die nach ihrer Freilassung aber keine Arbeitsmöglichkeit mehr hatten oder aufgrund der schlechten Behandlung geflohen waren.¹⁶ Einige von ihnen bestritten ihren Lebensunterhalt zunächst damit, dass sie Tierfleisch in einfachen Öfen (»Barbecu«) räucherten und von den Karibikinseln aus an vorbeifahrende Schiffe verkauften. Nach der Räuchertechnik, die von den Indianern »Bucan« genannt wurde, gaben sich diese Gruppen den Namen Bukanier (franz. »Boucaniers«, engl. »Buccaneers«). Als die Spanier ihnen nach mehreren Strafexpeditionen die Lebensgrundlage entzogen hatten, verlagerten viele dieser Gemeinschaften ihren Broterwerb auf Seeräuberei. Allerdings sind die Bukanier keineswegs mit Piraten gleichzusetzen, wie es oft in der wissenschaftlichen Literatur getan wird, da viele von ihnen vom Fischfang oder anderen gewaltlosen Erwerbstätigkeiten lebten. Von den Bukaniern werden in der Forschung zumeist die Flibustier unterschieden.¹⁷ Letztere rekrutierten sich vor allem aus Abenteurern, Aussteigern oder Kriminellen, die entweder aus Europa geflohen oder bereits in der karibischen Inselwelt aufgewachsen waren. Im Unterschied zu den Bukaniern nutzten die Flibustier zwar das Inselgewirr Westindiens für zahlreiche Schlupfwinkel, verfügten in der

¹² Die »Geotroyeerde Westindische Compagnie«, 1621 gegründet.

¹³ Die »Compagnie des Isles d'Amérique«, 1626 gegründet.

¹⁴ Die »Providence Island Company«, 1629 gegründet.

¹⁵ Zur Karibikpiraterie siehe Paul Butel, *Les Caraïbes au temps des flibustiers XVI^e–XVII^e siècles*, Paris 1982; Clarence Henry Haring, *The Buccaneers in the West Indies in the XVII Century*, Hamden, CT 1966; sowie die Kap. 12, 15, 17 und 22 in Arthur Percival Newton, *The European Nations in the West Indies 1493–1688*, London 1933 (ND London 1966).

¹⁶ Siehe Gabriel Debien, *Les engagés pour les Antilles, 1634–1715*, Paris 1952.

¹⁷ Siehe z. B. Manuel Lucena Salmoral, *Piratas, bucaneros, filibusteros y corsarios en América: perros, mendigos y otros malditos del mar* (1992), Madrid ²1994, 150–170.

Regel aber nicht über befestigte Stützpunkte oder ständige Siedlungen. Der Name geht wahrscheinlich entweder auf eine Ableitung des Begriffes »Freibeuter« oder auf die »Vlieboote« (flachgehende Barkentinen) zurück, mit denen die Piraten zumeist ihre Raubfahrten unternahmen. Einige der Gruppen schlossen sich zu Gemeinschaften zusammen, die sich »Brüder der Küste« nannten.¹⁸

Neben der Seeräuberei war auch der Schmuggelhandel für die Bukanier und Flibustier ein einträgliches Geschäft. Dass oft nur auf diese Weise teure oder rare Güter aus Europa oder Sklaven aus Afrika günstig zu erwerben waren, ließ viele Beamte der hispanoamerikanischen Verwaltung – meist gegen entsprechende Bestechungsgelder – dazu geneigt sein, diese Schmuggelgeschäfte unter Umgehung des iberischen Handelsmonopols stillschweigend zu dulden. Von den Franzosen, Engländern und Holländern erhielten die Flibustier- und Bukanierverbände Kaperbriefe im Kampf gegen die Spanier; auf diese Weise bildeten sie die Speerspitze der exterritorialen Machtexpansion der Nordeuropäer im neu-spanischen Westindien. In der zweiten Jahrhunderthälfte erreichten die Kämpfe in der Karibik ihren Höhepunkt. Obgleich Jörg Fisch darin beizupflichten ist, dass diese permanente Auseinandersetzung nicht das Ergebnis einer rechtlichen Vereinbarung gewesen ist und Friedensverträge grundsätzlich auch für den Überseeraum galten, weist doch der beständige offene oder latente Kaperkrieg darauf hin, dass alle Seiten in der Karibik von einer höheren Gewaltbereitschaft und einer geringeren Neigung, Rechtsvereinbarungen einzuhalten, ausgingen. Die Schwelle zum Rechtsbruch blieb niedrig, die Schwelle zum erklärten Krieg dagegen hoch.

Ohnehin war von Europa aus schwer zu beurteilen, was bei einem Gewaltakt in der Karibik eigentlich genau geschehen war, Nachrichten darüber drangen nur spärlich, lückenhaft und mit großer Verspätung hinüber nach Europa. Westindien war weit entfernt, lag, wie A. P. Thornton es formuliert hat, »behind God's back«¹⁹. In der maritimen Auseinandersetzung zwischen zwei Kontrahenten konnte es leicht geschehen, dass sich das Verhältnis von Jäger und Beute verkehrte. Nach dem zeitgenössischen Reisebericht eines Atlantikfahrers wurde das Schiff, auf dem er sich befand, von einem englischen Kaperfahrer verfolgt. Als dieser jedoch bemerkte, dass das anvisierte Beuteschiff

¹⁸ Engl. »the brethren of the coast«, franz. »les frères de la côte«. Siehe Jenifer Marx, »Brüder der Küste«, in: David Cordingly (Hg.), *Piraten. Furcht und Schrecken auf den Weltmeeren*, Köln 1997, 38–59; und Peter K. Kemp, Christopher Lloyd, *The Brethren of the Coast: the British and French Buccaneers in the South Seas*, London u. a. 1960.

¹⁹ Archibald Paton Thornton, *West-India Policy under the Restoration*, Oxford 1956, 73.

dem Jäger an Kanonen und Manövrierfähigkeit überlegen war, drehte es bei, was dem gejagten Schiff nun die Gelegenheit gab, seinerseits den Verfolger – wenn auch letztlich vergeblich – zu jagen.

Ogleich man allseits öfters mal ein Auge zudrückte, blieben andererseits alle Beteiligten ständig darum bemüht, ihre jeweiligen Gewaltanwendungen rechtlich zu legitimieren. Allein auf das Recht des Stärkeren wollte sich keine der rivalisierenden Parteien verlassen. In einem offiziellen politischen Manifest von 1655, das wahrscheinlich von John Milton ins Englische übersetzt wurde, rechtfertigte man von offizieller Seite die Eroberung Jamaikas durch England mit angeblichen Vertragsbrüchen der Spanier. Von einem Zustand der Rechtlosigkeit in Übersee war keine Rede. Man berief sich vielmehr auf wiederholte spanische Völkerrechts- und Vertragsverletzungen. Nicht die Engländer, sondern die Spanier, so der Vorwurf, seien die eigentlichen Räuber und Piraten.²⁰

Und auch die spanische Seite bemühte sich stets um Legitimation ihrer Gewaltmaßnahmen, indem sie ihrerseits wiederum auf die bewährte Piraterieargumentation zurückgriff. Die blutige Vertreibung der Franzosen von der Insel Tortuga nördlich von Hispaniola rechtfertigte der spanische Gouverneur de Montemayor als Maßnahme eines gerechten Krieges.²¹ Indem man die Franzosen als »ladrones, y piratas« oder »corsarios« bezeichnete, wurde ihnen der Status als rechtmäßige Feinde aberkannt.²² Als de Montemayor seine Apologie veröffentlichte, hatten die Spanier Tortuga bereits wieder verlassen. Kurz darauf kamen erneut Franzosen auf die Insel, und in den nächsten Jahren entwickelte sich Tortuga zu einem berüchtigten Schlupfwinkel der Bukanier und Flibustier.²³ Von Europa aus betrachtet, bildete der westatlantische Meeresraum daher keine Sphäre des Faustrechts, wohl aber eine der Rechtszersplitterung, eine Sphäre, in der gegensätzliche Rechtsansprüche miteinander kollidierten. Nicht Rechtsfreiheit herrschte dort, sondern ein Gegeneinander konfligierender Rechtspositionen, so lässt sich gegen Rein und Schmitt einwenden; gegen Fisch wiederum, dass man zwar nicht von einer normativen Absenz von Recht sprechen kann, jedoch von einer Abwesenheit verbindlicher »Spielregeln« zwischen den widerstreitenden europäischen Nationen.

²⁰ John Milton, »Scriptum Dom. Protectoris, with the official English Version, A Declaration against Spain, 1655«, in: ders., *The Works*, Bd. 13, New York 1937, 510–563.

²¹ Juan Francisco de Montemayor y Córdova de Cuenca, *Discurso político histórico jurídico del derecho, y repartimiento de presas y de spojos apprehendidos en justa guerra*, Mexico [1658].

²² Ebd., 30–32.

²³ Siehe Michel Christian Camus, *L'île de la Tortue*, Paris 1997, 47–83.

Weder Rechtlosigkeit noch Rechtsverbindlichkeit können für die Karibik im fraglichen Zeitraum ausgemacht werden. Obwohl die Geltung von Friedensverträgen wie dem Madrider Abkommen von 1630 nicht in der Mitte des atlantischen Ozeans Halt machte, hinterließen solche Verträge in Westindien kaum mehr als eine rechtlich unübersichtliche Situation. Streitfälle wurden pragmatisch ausgehandelt. Rechtliche Unklarheiten, allenfalls Rechtsverhältnisse »ad hoc« oder »ex post« waren die Folge. Die Bodenlosigkeit der Meere war also kein Grund für eine Trennung von Raum und Recht als konstitutives Merkmal maritimer Ordnungsbildung. Politische Vorhaltungen aufgrund von Konflikten, die sich zwischen den Küsten von Amerika und Europa abspielten, wurden – im Gewand von Pirateriebeschuldigungen – wechselseitig als Rechtsvorwürfe formuliert. Allerdings kann hier von Recht nur in einem eingeschränkten, nämlich *instrumentellen* Sinne die Rede sein. Was sich als *Recht erhaltende* Gewalt darzustellen suchte, blieb letztlich eine *Recht setzende*. Für den amerikanisch-westindischen Raum kann insofern folgende imperiale »Grundordnung« der Europäer beobachtet werden: Während *an Land* das Prinzip der effektiven Okkupation sich als einziger Rechtstitel für Gebietsansprüche durchsetzte, prallten *auf See* die kontradiktorischen Rechtsansprüche – Seefahrtsmonopol versus Seefahrtswfreiheit – unvermindert aufeinander.

Der Londoner Friedensvertrag von 1670

Als der englische Botschafter Richard Fanshaw im Sommer 1663 begann, mit Spanien diplomatische Verhandlungen aufzunehmen, wurde Piraterie beiderseits auf je unterschiedliche Weise als machtpolitisches Mittel eingesetzt – einmal als Drohgebärde, das andere Mal als Wiedergutmachungsgeste. Während Philipp IV. einen Piratenverband aus Genua beauftragte, in spanischen Gewässern gegen englische Armee- und Handelsschiffe vorzugehen, versprach man in London, Entschädigungen für Übergriffe englischer Piraten in der Karibik zu leisten.²⁴

Wenn Fanshaw davon sprach, es habe bisher keinen Friedensschluss »with the Spanierd beyond the line« gegeben, und dabei auf ein wechselseitiges Recht, jenseits der Linie gleichberechtigt miteinander zu streiten, verwies, dann entsprach dies nicht der Rechtswirklichkeit zweiseitiger Vereinbarungen, sondern lediglich einer einseitigen Behauptung. Sie

²⁴ Archivo General de Simancas (= AGS), Secretaría de Estado, legajo 2532, London, 12.08.1663.

sollte die Spanier dazu bewegen, Friedensverhandlungen mit der Gewährung von Handelsprivilegien gegenüber England zu verbinden – verstärkt durch die von England unterstützten Bukanier und Korsaren, gewissermaßen als Drohkulisse im Hintergrund.

Der Umgang mit Piraterie blieb weiterhin Manövriermasse der Verhandlungen. Als Zeichen guten Willens entließen die Spanier immer wieder in der Karibik gefangengenommene Engländer aus den Gefängnissen in Sevilla und Cádiz.²⁵ Umgekehrt bemühten sich die Engländer um eine Regulierung der karibischen Kaperaktivitäten. Im Juni 1664 wurde der englische Gouverneur auf Jamaika, Modyford, angewiesen, die Feindseligkeiten gegen spanische Schiffe einzustellen, bereits genommene Prisen rückzuerstatten und die Beutenehmer hart zu bestrafen.²⁶ Doch fiel es den englischen Kolonialbehörden immer schwerer, die Karibikbeutefahrer zu kontrollieren. Auch nach den Anweisungen aus London hielten die Überfälle und Plünderungen in Westindien an.²⁷

Trotz der widrigen Umstände kam es am 23. Mai 1667 in Madrid zur Unterzeichnung eines Friedens-, Allianz- und Handelsvertrages zwischen England und Spanien. Erstmals erkannte Spanien Handels- und Territorialrechte der englischen Krone in Amerika an. Doch der Vertrag von 1667 brachte keine Besserung. Modyford unterstützte die Bukanier weiterhin mit Beutevollmachten, Freibeuter und Korsaren griffen immer öfter die »tierra firma« an. Der Bukanier Henry Morgan erstürmte im Sommer 1668 mit der Billigung Modyfords Porto Bello.

Der Gouverneur von Jamaika wusste um die Unterstützung des Mutterlandes, die Klagen der Spanier gegen dessen Raubzüge blieben in London ungehört. Plünderung und Brandschatzung sollten die spanische Krone an den Verhandlungstisch zwingen. Letztlich ging die Rechnung der Engländer auf; ohne dauerhaften Frieden konnten die iberischen Habsburger ihre Besitzungen in Amerika wirtschaftlich nicht nutzen. Spanien willigte ein, ein neues Abkommen zu schließen. Am 8./18. Juli 1670 unterschrieben beide Seiten einen Vertrag²⁸, in dem universaler Frieden sowohl in Amerika als auch in anderen Teilen der

²⁵ Siehe Richard Fanshaw, *Original letters of Richard Fanshawe during his Embassies in Spain and Portugall: which together with divers letters and Answers from the Chief Ministers of State of England, Spain and Portugall, contain the whole Negotiations of the Treaty of Peace between those three Crowns*, London 1702, 294; und AGS, Secretaría de Estado, legajo 2532, London, 09.10.1664.

²⁶ Siehe Andrea Weindl, *Wer kleidet die Welt? Globale Märkte und merkantile Kräfte in der europäischen Politik der Frühen Neuzeit*, Mainz 2007, 182 f.

²⁷ Fanshaw, *Original letters*, (Anm. 25), 155, 173–176.

²⁸ Vertragstext: »Treaty between Great Britain and Spain, concluded at Madrid, July 8/18, 1670. Ratification by Spain, October 8, 1670. [Ratification by Great Britain, August 12/22, 1670]«, in: Davenport (Hg.), *European Treaties*, (Anm. 2), Bd. 2, 187–196.

Welt vereinbart wurde.²⁹ Widerrufen wurden alle Kaperbriefe sowie Repressalien- und Markebriefe.³⁰ Vollumfänglich anerkannte Spanien alle englischen Besitztümer in Westindien.³¹ Beide Seiten verpflichteten sich, das Handelsmonopol des jeweils anderen in dessen Gebieten zu beachten.³²

Doch nur ganz allmählich nahmen die Piratenaktivitäten in der Karibik ab. Zunächst blieb das Vorgehen der englischen Regierung gegen die Freibeuter und Korsaren in Westindien halbherzig. Neu-Spanien schien vor den kaum verminderten Angriffen englischer Beuteschiffe nicht wirklich zur Ruhe kommen zu können. Im Archivo General de Simancas ist ein längeres Dossier zu finden, das ausführlich über das Ausmaß der englischen Räubereien und Plünderungen zwischen 1671 und 1685 sowie die dagegen getroffenen Maßnahmen Auskunft gibt.³³ Umgekehrt verzichtete man auch auf spanischer Seite keineswegs auf die Anwendung von Gewalt. Freibeuterei und Kaperei gingen in der Karibik, dies wird in der Forschung häufig übersehen, nicht nur von Seiten der Nicht-Iberer aus. Ebenso griffen die Hispanoamerikaner zu den international üblichen Mitteln der Freibeuterei und Kaperei.³⁴ Einer der aktivsten spanischen Korsaren war Juan Corso, der vor der Küste von Honduras immer wieder französische und englische Schiffe überfiel. Auch die Proteste von Thomas Lynch, dem neuen Gouverneur von Jamaika, beim kubanischen Gouverneur im April 1683 blieben ungehört.³⁵ Fast schien es, als ob gegen den verdeckten Kaperkrieg in der Karibik kein Kraut gewachsen sei.

²⁹ »Pax sit universalis, sincera atque vera amicitia, tam in America quam in caeteris mundi partibus, inter Serenissimos Hispaniarum et Magnae Britanniae reges, eorumque haeredes et sucesores, necnon inter regna, status, colonias, fortalitia, civitates, praefecturas, insulas, sine distinctione locorum sub utriusque ditione positas, earumque populos et incolas, quae ab hoc die in perpetuum durabit, et tam terra quam mari atque ubivis aquarum sancte observabitur, 8 [...]« Art. 2, in: Davenport (Hg.), *European Treaties*, (Anm. 2), Bd. 2, 190.

³⁰ Art. 4, in: ebd.

³¹ Art. 7, in: ebd., 191.

³² Art. 8, in: ebd.

³³ AGS, (Anm. 24), Secretaría de Estado, legajo 3960: »Relación de diferentes hostilidades robos y presas que han hecho Ingleses en las Indias de que en diferentes tiempos se ha dado quenta a su Mag. y resoluciones que a ellos se han tomado desde el año de 1671 hasta el de 1685«.

³⁴ Spanische Korsaren setzten in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts als Schiff zumeist die »Piroge« ein. Das Schiff, etwa 25 bis 30 m lang, war in der Regel mit zwei Masten und langen Ruderreihen ausgerüstet, wodurch es auch in flachen Gewässern schnell und wendig operieren konnte. Siehe Cruz Apestegui, *Piraten in der Karibik. Korsaren, Filibuster, Bukaniers*, Bielefeld 2001, 186.

³⁵ Siehe ebd., 182.

Nur sehr langsam nahmen die Bemühungen, die Westindienpiraterie effektiv zu bekämpfen, ernsthafte Gestalt an. 1683 wurden auf Jamaika strengere Piratengesetze erlassen³⁶, und bis Ende des Jahrzehnts hatte London sämtlichen englischen Gouverneuren Westindiens verboten, Marke- oder Repressalienbriefe auszustellen.³⁷ Doch erst mit der Machtübernahme durch Wilhelm von Oranien und der Glorious Revolution von 1688 setzte sich in England eine Haltung durch, die der Piraterie in der Karibik dauerhaft die politische Grundlage entzog.³⁸ So wurde rückblickend der Friedensvertrag von 1670 zur entscheidenden Zäsur.

Im Vorwort zur englischen Übersetzung von Alexandre Olivier Exquemelins »De Americaensche Zee-Roovers«, im Englischen »Bucaniers of America«, wies der anonyme Übersetzer darauf hin, dass es vor 1670 in Westindien keinen kontinuierlichen Frieden gegeben habe, »that no Peace could ever be established beyond the Line [...]«. ³⁹ Aus zeitgenössischer Perspektive war damit die erstmalige wirkliche Umsetzung von Friedensvereinbarungen gemeint und nicht die Beendigung einer vermeintlich vorher für Westindien verabredeten Fried- und Rechtlosigkeit. Was die Verträge von 1604, 1630 und 1667 nicht oder nur in Ansätzen geschafft hatten, schien jetzt Realität zu werden.

Sobald aber erst einmal ein Minimum an Rechtssicherheit hergestellt war, konnten auch die Engländer daran denken, ihre karibischen Besitzungen wirtschaftlich zu erschließen. Bereits kurz nach dem Friedensschluss verlangten viele wohlhabende Kaufleute in England von ihrer Regierung in London die effektive Bekämpfung der westindischen Kaperei. »Privateering« geriet auch in den englischen Kolonien mehr und mehr in Misskredit. In Jamaika sprachen sich die meisten Plantagenbesitzer inzwischen gegen die Kaperei aus.⁴⁰ Das Beutewesen hatte für den

³⁶ Pedro Ronquillo berichtete am 13. März 1684 mit Erleichterung darüber, dass der englische König endlich ein effektives Mandat »contra los Piratas de la América« erlassen habe. AGS, (Anm. 24), Secretaría de Estado, legajo 3959, 13.03.1684.

³⁷ Siehe Ian K. Steele, *The English Atlantic 1675–1740. An Exploration of Communication and Community*, New York, Oxford 1986, 198.

³⁸ Siehe Weindl, *Welt*, (Anm. 26), 228.

³⁹ [Anonymus], »The Translator to the Reader«, in: [Alexandre Olivier Exquemelin], *Bucaniers of America: Or, a true Account of the Most remarkable Assaults Committed of late years upon the Coasts of The West=Indies, By the Bucaniers of Jamaica and Tortuga, Both English and French. Wherein are contained more especially, The unparallel'd Exploits of Sir Henry Morgan, our English Jamaican Hero, who sack'd Puerto Velo, burnt Panama, &c. Written originally in Dutch, by John Esquemeling, one of the Bucaniers, who was present at those Tragedies; and thence translated into Spain, by Alonso de Bonne-maison, Doctor of Physick, and Practitioner at Amsterdam. Now faithfully rendred into English*, London 1684 (unpaginiert). Zur Person Exquemelins siehe Michel Christian Camus, »Une note critique à propos d'Exquemelin«, in: *Revue française d'histoire d'Outre-mer* 77 (1990), 79–90.

⁴⁰ Siehe *Calendar of State Papers, Colonial Series, America and West Indies, 1669–1674*, London 1889 (ND Vaduz 1964), 09.10.1672, 418 (Nr. 944).

Aufbau der Plantagenwirtschaft das nötige Startkapital bereitgestellt⁴¹; jetzt aber erwiesen sich die »privateers« und »freebooters« als störend für die eigenen wirtschaftlichen Beziehungen. Wachsende Teile des englischen Überseehandels verzahnten sich mit der spanischen Wirtschaft. Ein steigender Anteil der Importe nach Spanien bestand inzwischen aus Kolonialprodukten der englischen Karibik.⁴²

Als das Netz der internationalen Handelsbeziehungen dichter wurde, verlor der Beutefahrer Unterstützung und Ansehen. Ökonomisch betrachtet blieb dessen Funktion auf die Wegbereitung von Handelsbeziehungen beschränkt. War diese transitorische Funktion erfüllt, wurde er zum Hemmschuh im Übergang vom gewalttätigen zum friedlichen Handel. Das »Age of Plunder«, das Zeitalter staatlich unterstützter Piraterie, ging nicht nur deshalb zu Ende, weil Händler und Kaufleute entdeckten, dass der Profit aus friedlichem Handel größer ist als aus räuberischem Handel.⁴³ Mindestens ebenso entscheidend war hierfür die bei allen Beteiligten wachsende Einsicht, dass aus der Endlosschleife des Gwalthandels auf lange Sicht keine Gewinner, sondern nur Verlierer hervorgehen konnten. Da das Moment der Reziprozität auf der Ebene der Gewalt und nicht auf der Ebene des Warenaustausches lag, konnte die Raubökonomie auf Dauer nur in eine »lose-lose«-Situation führen. Mit der Verdichtung kaufmännischer Netzwerke zwischen der Alten und der Neuen Welt verlor aus wirtschaftlicher Sicht zugleich auch der Bezug auf eine globale »Linie« mitten durch den Atlantik seinen Sinn. Für das anwachsende Geflecht transatlantischer Handelsstrukturen konnte eine solche »Linie« nur ein Hindernis sein; sie lag buchstäblich quer zu den ökonomischen Interessen aller am Überseehandel Beteiligten.

Der Vertrag von Regensburg 1684 und das Verschwinden der »Linie«

Im Laufe des 17. Jahrhunderts war es neben den Engländern auch den Niederländern gelungen, die spanisch-portugiesische Monopolstellung in Übersee aufzubrechen. Aus der Gruppe der großen Herausforderer der iberischen Überseepolitik konnten nur die Franzosen noch nicht die Anerkennung ihrer Ansprüche durchsetzen. Mit der Unterstützung

⁴¹ Siehe Nuala Zahedieh, »Trade, Plunder, and Economic Development in Early English Jamaica, 1655–89«, in: *Economic History Review* 39.2 (1986), 205–222.

⁴² Siehe Weindl, *Welt*, (Anm. 26), 197–199.

⁴³ Siehe Larry Schweikart, B. R. Burg, »Stand by to Repel Historians: Modern Scholarship and Caribbean Pirates, 1650–1725«, in: *Historian* 46.2 (1984), 219–234.

der karibischen Bukanier und indigener Stammesfürsten trachteten die Franzosen danach, den Spaniern erhebliche Bereiche Nordmexikos zu entreißen, um so die Gründung einer französischen Kolonie an der Mississippi-mündung vorantreiben und unterstützen zu können. Nachdem bis zum Sommer 1684 keine Seite einen entscheidenden militärischen Vorteil erringen konnte, fanden sich die verfeindeten Lager zu diplomatischen Gesprächen zusammen. Am 15. August 1684 schlossen Frankreich und Spanien in Regensburg einen zwanzigjährigen Waffenstillstandsvertrag, den beide Kronen noch im September ratifizierten.⁴⁴ Im ersten Artikel wurde die universale Geltung des Waffenstillstandes räumlich konkret, detailliert und umfassend ausbuchstabiert. Alle Feindseligkeiten zwischen Spanien und Frankreich waren einzustellen: sowohl »tam terra quam mari aliisque aquis« als auch »in omnibus regnis, regionibus, provinciis, territoriis, et dominiis«, ferner »in et extra Europam« sowie »tam cis quam trans Lineam«.⁴⁵ Konkrete Besitzrechte wurden im Vertrag nicht vereinbart, aber die Festlegung der Waffenruhe innerhalb und außerhalb Europas – »diesseits« und »jenseits der Linie« – implizierte die zumindest vorläufige Anerkennung der französischen Ansprüche in Übersee.

Mit der Vereinbarung von 1684 hatte jetzt auch die letzte große europäische Seemacht ihre Forderungen gegenüber Spanien durchgesetzt. Der Vertrag von Regensburg war das letzte bilaterale Abkommen, in dem noch einmal ausdrücklich von der »Linie« gesprochen wurde – und zwar, indem man sie als rechtliche Raumdifferenzierung aufhob.⁴⁶ Die Differenzierung diesseits/jenseits der »Linie« war mit den Zugeständnissen der Iberer an die Vereinigten Provinzen, an England und schließlich an Frankreich gegenstandslos geworden.

In den bis dahin immer wieder auftauchenden Bezügen auf eine quer durch den Atlantik oder entlang des Wendekreises des Krebses bzw. des Äquators verlaufende »Linie« spiegelt sich nichts anderes wider

⁴⁴ Vertragstext: »Truce for twenty years between France and Spain, concluded at Ratisbon, August 15, 1684, N. S. Ratification by Spain, September 17, 1684. [Ratification by France, September 20]«, in: Davenport (Hg.), *European Treaties*, (Anm. 2), Bd. 2, 286–292.

⁴⁵ Art. 1, in: Davenport (Hg.), *European Treaties*, (Anm. 2), Bd. 2, 289.

⁴⁶ Als letzte Referenz auf die »Freundschaftslinien« in einem internationalen Vertrag nennt Eliga H. Gould zwar den portugiesisch-spanischen Vertrag von 1750. Siehe Eliga H. Gould, »Lines of Plunder or Crucible of Modernity? The Legal Geography of the English-Speaking Atlantic, 1660–1825«, in: Jerry H. Bentley, Renate Bridenthal, Kären Wigen (Hg.), *Seascapes. Maritime Histories, Littoral Cultures and Transoceanic Exchanges*, Honolulu 2007, 105–120, hier 109. Doch ging es in dem Vertrag nicht mehr um die Ausweisung von »Freundschaftslinien« im früheren Sinne, sondern lediglich um die wechselseitige Vereinbarung, dass im Fall eines Krieges zwischen beiden Vertragsmächten Südamerika aus einer solchen kriegerischen Auseinandersetzung auszunehmen sei. Siehe Max Savelle, *The Origins of American Diplomacy: The International History of Angloamerica, 1492–1763*, New York, London 1967, 214f.

als der lange Auflösungsprozess der globalen Herrschaftsansprüche der Portugiesen und Spanier seit den Verträgen von Tordesillas (1494) und Zaragoza (1529). Was aus der Redeweise von einer »Linie« oder den »Freundschaftslinien« übrigblieb, war allerdings weniger die internationale Durchsetzung des Rechtsprinzips »mare liberum«, es war eher die wechselseitige Anerkennung von kolonialen Monopolansprüchen. Frei war die Schifffahrt nur, insoweit die Herrschafts- und Handelspostulate der jeweils anderen Kolonialmächte respektiert und nicht verletzt wurden. Hier lag der eigentliche *Grund* für die Berufung auf »Meeresfreiheit« als internationales Grundprinzip maritimer Rechtsverfassung.

In dieser wechselseitigen Akzeptanz war schließlich zwischen den europäischen Konkurrenten eine minimale rechtliche Kompatibilität erreicht worden, die sich zu einem – wenn auch begrenzten – System gegenseitiger Normerwartungen stabilisieren konnte. Völkerrecht in Westindien bedeutete nicht ein Regelwerk gemeinschaftlicher Integration, sondern – wesentlich tiefer gehängt – ein Regulativ zum Kollisionsmanagement. Mit dem gleichberechtigten Nebeneinander von Wirtschaftsmonopolen wurde nur ein Teilbereich rechtlicher Beziehungen geregelt und formalisiert. Monopolkoexistenz geriet damit zum primären *Regime* völkerrechtlicher Kooperationen, an dem sich die Erwartungen der Akteure internationaler Beziehungen orientieren konnten, die an der wirtschaftlichen Nutzung Westindiens interessiert waren.⁴⁷ Dabei sorgte dieses Rechtsregime weniger dafür, dass – um ein Bild des amerikanischen Politikwissenschaftlers Joseph Nye aufzunehmen – »Inseln der Ordnung in einem Meer von Anarchie« entstanden⁴⁸, sondern eher dafür, dass Schiffe als Inseln partikularen Rechts, was sie sowieso schon immer waren, nicht mehr wie bisher fast zwangsläufig aneinander gerieten, sondern nunmehr auch friedlich aneinander vorbeisegeln konnten.

Wenn die Tranquilisierung der Wirtschaftsbeziehungen in Westindien durch die Diversifikation europäischer Monopolansprüche erkaufte wurde, dann waren es die einheimischen Nicht-Europäer und die aus Afrika exportierten Sklaven, die dafür den Preis zu zahlen hatten. An der Monopolmultiplikation zerbrach das antagonistische Denken der Europäer entlang einer atlantischen »Linien«-Struktur. Was mit dem Verblassen der »Linien«-Metaphorik jedoch nicht verschwand, war die ihr zugrunde liegende eurozentrierte Weltpolitik. Der Export des

⁴⁷ Zum rechtlichen Regimebegriff siehe auch Andreas Fischer-Lescano, Gunther Teubner, *Regime-Kollisionen. Zur Fragmentierung des globalen Rechts*, Frankfurt a. M. 2006.

⁴⁸ Zit. nach Christiane Lemke, *Internationale Beziehungen. Grundkonzepte, Theorien und Problemfelder*, München 2000, 32.

europäischen Völkerrechts nach Übersee sicherte den Import wirtschaftlicher Güter nach Europa. Die Exklusion der Nicht-Europäer aus diesem System bildete zugleich die Voraussetzung dafür, dass Westindien zur abhängigen Randzone der europäischen Weltwirtschaft werden konnte. Damit wandelte sich die Bedeutung der »Linie« als Bezugspunkt innereuropäischer Konkurrenz außerhalb Europas zur Markierung der Zentrum-Peripherie-Differenz asymmetrischer Wirtschaftsbeziehungen zwischen Europa und Übersee.

Einerseits ist somit Fisch beizupflichten, dass der Redeweise von »Freundschaftslinien« kein normativer Dualismus von Recht und Nicht-Recht zugrunde lag. Zugleich lässt sich jedoch auch Rein und Schmitt zugute halten, dass sie auf die Anfänge genau jenes weltpolitischen Eurozentrismus aufmerksam gemacht haben, aus dem heraus die spätere globale Zweiteilung des Völkerrechts in einen europäischen (und nord-amerikanischen) Raum staatlicher Souveränitäten sowie einen außereuropäischen Kolonialraum rechtlicher Unselbständigkeiten hervorging. Eines Eurozentrismus freilich, dem die beiden Autoren selbst unterlagen.



»Falten von Land und Meer«

Zur geokulturellen Begründung der Krim

TATJANA PETZER

Die Krim ist schon immer eine begehrte Region im Norden des Schwarzen Meeres gewesen, deren strategische und geographisch-klimatische Vorzüge verheißend wirken. Ihre Schönheit, so der vielzitierte schottische Journalist Neal Ascherson in seinem Buch *Black Sea*, löse bei all ihren Besuchern »ein fast sexuelles Besitzverlangen« aus.¹ Der Name, abgeleitet vom mongolisch-tatarischen *kerim*, »Festung«, oder vom krimtatarischen *grim*, »Felsen«, verweist auf eine Geschichte voll Abwehr und Verteidigung. Doch bezeugt die Geschichte auch eine Reihe erfolgreicher Eroberer, die die Halbinsel vom Land oder vom Meer her ansteuerten: Krimmerier, Taurier, Skythen, Griechen, Römer, Goten, Sarmaten, Byzantiner, Hunnen, Chasaren, Karäer, Tataren, Venezianer, Genuesen, Osmanen, Russen und Ukrainer besiedelten die Halbinsel und rivalisierten um sie. Die einen blieben, die anderen zogen weiter, doch sie alle ließen Spuren ihrer Kulturen zurück. Und so weist die Krim-Topographie Sedimente terrestrischer und maritimer Kulturen auf.

Vermutlich ist es eine zu romantische Betrachtungsweise, wie Ascherson zu behaupten, die Krim sei bis ins 18. Jahrhundert ohne definierte Besitzverhältnisse ausgekommen. Das habe sich erst mit der Annexion des bestehenden Krimkhanats unter Feldmarschall Grigorij Aleksandrovič Potëmkin im Jahre 1783 grundlegend geändert, als die bestehende

¹ Neal Ascherson, *Schwarzes Meer*, aus dem Engl. übers. v. H. Jochen Bußmann, Berlin 1996, 46.

Ordnung, und hier ist Ascherson zuzustimmen, durch den Anspruch der russischen Imperatorin Katharina II. verletzt wurde. Sie erklärte die Halbinsel »von nun an und für alle Zeiten« zum Teil des Russischen Reiches. Die zweite Verletzung stellt für Ascherson der Schenkungsakt von 1954 dar, als die Krim – in der Zwischenkriegszeit eine autonome Sowjetrepublik – unter dem Partei- und Staatschef Nikita Sergeevič Chruščëv der Ukraine übertragen wurde.² Ohne die kontroversen Diskurse vollständig und systematisch wiederzugeben, die bis heute um diese historischen Ereignisse ranken, möchte ich im Folgenden Licht auf exemplarische Krim-Schauplätze werfen – allen voran auf den Marinestützpunkt Sevastopol', die Künstlerkolonie Koktebel' und den Nobelkurort Jalta, an denen im Zusammenhang mit der russischen Aneignung der *terra incognita* eine nationalromantische Verklärung der Halbinsel deutlich wird, indem sie zu Schauplätzen des Sendungsbewusstseins eines russischen und später sowjetischen Imperiums wurden. Zudem werden Versuche von russischen bzw. russischsprachigen Schriftstellern aus der Zeit um 1900, aus der sowjetischen und der postsowjetischen Zeit dargestellt, die Halbinsel als geokulturelle Einheit jenseits hegemonialer Ordnungen und imperialer Legitimierungen zu begründen. Im Vordergrund steht dabei die Frage nach den diskursiven Verfahren zur Erzeugung des Krim-Raums, in denen im Rekurs auf die Geographie, als dessen grundlegendes Prinzip, die Beziehung von Land und Meer betont wird.

Europäizität

Unmittelbar nach der Annexion der Krim, also noch 1783, wurden am Westufer der Südbucht neben dem antiken Chersones, der Wiege des russisch-orthodoxen Christentums³, unter General Aleksandr Vasil'evič Suvorov die ersten Hafens- und Befestigungsbauten errichtet und damit der Grundstein für den Hauptstützpunkt der russischen Schwarzmeerflotte gelegt. Potëmkin gab dem Ort den Namen Sevastopol'. Die »Erhabene Stadt« galt als Höhepunkt von Katharinas Taurischer Reise im Jahre 1787, ihrer Inspektionsreise durch die Provinz Neurusland⁴ und auf die Krim;

² Vgl. ebd., 47.

³ In der neueren Forschung wird allerdings davon ausgegangen, dass die Taufe des Großfürsten Vladimir I. nicht auf der Krim, sondern in Kiev vollzogen wurde.

⁴ Neurusland (*Novorossija*) ist die Bezeichnung für eine historische Provinz, hauptsächlich Steppengebiet im Süden der heutigen Ukraine am Schwarzen und Asowschen Meer, die offiziell von 1765 bis 1789 bestand.

diese war nun Teil des Gouvernements Taurien. Die Delegation erwartete ein Schauspiel, die Demonstration Russlands als neue Seemacht. Neider und Gegner Potëmkins, der als Gouverneur Tauriens schnelle Kolonisationserfolge zu verzeichnen hatte, brachten das Gerücht in Umlauf, es handele sich bei den schnell für den Besuch der Zarin herausgeputzten Siedlungen lediglich um Attrappen, welche die Rückständigkeit und Ödheit des Gebiets vertuschen sollten. Aus dieser Legende entstand die Rede von den Potemkinschen Dörfern.⁵ Sevastopol's Befestigungsanlagen, Werften und Schiffe aber waren keineswegs Kulissen. Nur wenige Monate nach Katharinas Reise kam es zu neuen Zusammenstößen mit den Osmanen. In diesem zweiten Russisch-Türkischen Krieg (1787–1792) bewährte sich die Schwarzmeerflotte; im Verlauf der folgenden Zusammenstöße musste das Osmanische Reich nach und nach Gebiete rund um das Schwarze Meer an Russland abtreten.

Sevastopol' ist in doppelter Hinsicht Mythos und Projektion. Zum einen ging die Stadt durch Kriegsberichterstattung und Dichtung als Symbol von nationaler Tragödie und Heroismus in das kollektive russische Bewusstsein ein.⁶ Damit wurde das Spektrum kultureller Krim-Codierungen, ein Kanon von Exotismus, Orientalismus, Hellenismus und Imperialismus, um den Patriotismus erweitert.⁷ Letzterer ist für spätere Legitimierungen von Krim-Konzepten nicht zu unterschätzen. Zum anderen spiegelt die Stadt geographisch und architektonisch das russische Bild von Europa. Der Pädagoge und Publizist Evgenij L'vovič Markov (1835–1903), der 1865 zum Direktor des Gymnasiums in Simferopol' und der Schulen im Gouvernement Taurien ernannt wurde und dieser Tätigkeit fünf Jahre lang nachging, äußerte sich dazu in seinem populären Krim-Buch von 1872, das bereits zu Lebzeiten in drei Auflagen erschien.⁸ Markov nimmt Sevastopol' nicht als russische Stadt wahr – russisch sei dort allein die Flagge. Hervorgerufen wurde seine Irritation durch das vollständig europäische Gewand ebenso wie die Meereslage der russischen Neugründung. Das Meer, so Markov, sei das Europäischste in dieser europäischen Stadt, denn das Meer stelle

⁵ Vgl. Kerstin S. Jobst, »Die Taurische Reise von 1787 als Beginn der Mythisierung der Krim«, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 83 (2001), 121–143, hier 135.

⁶ Eine herausragende Rolle spielen hier Lev Nikolaevič Tolstoj's *Sevastopol'skie rasskazy* (1855–1856; Sevastopoler Erzählungen), ein Bericht über die erschreckende, brutale Kriegsrealität vor dem Hintergrund des Patriotismus, der die Verteidiger von Sevastopol' leitete.

⁷ Vgl. dazu Kerstin S. Jobst, *Die Perle des Imperiums: Der russische Krim-Diskurs im Zarenreich*, Konstanz 2007.

⁸ Evgenij Markov, *Očerki Kryma. Kartiny krymskoj žizni, istorii i prirody* (Skizzen von der Krim. Bilder aus ihrem Leben, ihrer Geschichte und ihrer Natur), Sankt-Peterburg 1902.

kein russisches Element dar. Am Meer, und das heißt an den Rändern des russischen Imperiums, siedelten eigentlich andere, nicht-russische Ethnien. Und die maritim-mediterrane Gelassenheit, die in Sevastopol' vorherrsche, sei dem russischen Menschen fremd. Der Russe, Inbegriff des Nordischen, verbringe sein Leben mühselig an Flüssen, auf denen Schleppkähne gezogen werden und wo es nach Fisch stinkt. Bereits das Dampfschiff, heißt es bei Markov, sei demnach eine Verneinung Russlands.⁹

In Markovs Beobachtung klingt ein gewisses Unbehagen mit dem imperialen Diskurs seit Peter I. nach, der diejenigen geopolitischen Bestrebungen begleitete, die sich auf den Zugang zum Meer konzentrierten. In diesem Diskurs war Europa ein Synonym für den Westen und untrennbar mit der Seemacht verbunden. Mit der neuen Hauptstadt, dem in der östlichsten Nebenbucht der Ostsee, der Neva-Bucht, erbauten Sankt Petersburg, hatte Peter I. klare Zeichen dafür gesetzt. Mit der Krim, dem antiken Tauris, verlebte sich Russland nun eine Erbschaft aus einer fremden Kulturgeschichte ein: die Verbindung zum Mittelmeer, der Wiege der europäischen Kultur.¹⁰ Die Gründung russischer Küstenstädte auf der Krim in klassizistischem Ambiente – oftmals waren es Neugründungen älterer Siedlungen – diente Russland dazu, eine mediterrane Erbschaft vorzuzeigen und zu verteidigen, die sein imperiales Expansionsstreben mit zivilisatorischer Legitimation ausstattete. Die

⁹ Vgl. »Мы в России не имеем ничего похожего на Севастополь, и русского в нем ничего, кроме флага. ... Это юноша девятнадцатого века, одетый совершенно по-европейски. [...] Но самое европейское в этом европейском городе – это море. Хотя Россия бесспорно обладает многими морями, исчисленными в географии Ободовского, но я все-таки почему-то не считаю моря русским элементом. Ничего русский не сделал на море, и почти не живет на море; по его берегам или финны, или немцы, или греки с татарами, или киргизы с трухменцами [...] Поэтому море делает Севастополь каким-то не русским городом, как оно делает, например, Петербург. Истинный русский город должен быть на Оке, на Волге, на Угре, где пахнет рыбою и ползут по целым месяцам неуклюжие, как черепахи, баржи, на бечевах, на шестах, на всем, на чем езда особенно неудобна. Пароход – уже есть в известном смысле какое-то отрицание Руси.« Markov, *Očerki Kryma* (Anm. 8), 73 f. Vgl. zu dieser Textstelle auch Jobst, *Die Perle des Imperiums* (Anm. 7), 352 f. Zum Motiv des Meeres in der russischen Dichtung vgl. Franziska Thun-Hohenstein, »Wo es ganz plötzlich abbricht: Rußland / Über dem schwarzen dumpfen Meer«. Russische kulturelle Semantiken des Schwarzmeerraumes, in: Esther Kilchman, Andreas Pflitsch, dies. (Hg.): *Topographien pluraler Kulturen. Europa von Osten her gesehen*, Berlin 2011, 75–96, hier 89–91.

¹⁰ Die im Jahre 1859 gegründete Imperiale Archäologische Kommission hatte die Aufgabe, Ausgrabungen auf der Krim zu dokumentieren. Die antiken Funde wurden in die Eremitage nach Sankt Petersburg gebracht und dem Publikum zugänglich gemacht. Russland hatte nun seine eigene Antike, auf die es – spätestens seit Michail Lomonosov – die idealen Ursprünge seiner Kultur zurückführte. Unter den zahlreichen illustrierten Publikationen befand sich die limitierte zweibändige Prachtausgabe *Antiquités du Bospore Cimmérique, conservées au Musée de l'Eremitage Impérial*, S.-Petersburg 1854.

eurasische Kontinentalmacht wollte zur Seemacht aufsteigen, und die neuen Stützpunkte am Schwarzen Meer waren Teile und Katalysatoren dieses Prozesses.

Eine geopolitische Zäsur stellte der zehnte Russisch-Türkische Krieg dar, der legendäre Krimkrieg, in dem die europäischen Großmächte England und Frankreich an der Seite des geschwächten Osmanischen Reichs kämpften. Die russische, technisch überholte Segelflotte konnte den bereits teilweise gepanzerten Dampfschiffen der Alliierten nicht standhalten, die bald das Schwarze Meer und den Zugang zu den Weltmeeren, die Meerengen Bosphorus und Dardanellen, kontrollierten.¹¹ Dreh- und Angelpunkt des Krieges wurde der Heimathafen der russische Schwarzmeerflotte, Sevastopol'. Die im Hafen versenkten Schiffe verhinderten Angriffe von der Meerseite aus. Nach einer fast einjährigen Belagerung (1854–1855) wurde die Festung Sevastopol' über das Hinterland eingenommen. Russland verlor in Folge seiner Niederlage auch auf dem Kontinent nach und nach seine Rolle als Ordnungsmacht. Und trotz des Versuchs, mit der Ideologie des Panslavismus diese Niederlage zu überwinden¹², wurde deutlich, dass es in den nachfolgenden Kriegen europäischen Ausmaßes nicht mehr um (vorgebliche) Schutzherrschaften, sondern um Verkehrswege und Hegemonien gehen würde.

Steppe und Meer

Allein die Geographie der Krim erkläre, so der Dichter und Landschaftsmaler Maksimilian Aleksandrovič Vološin (1877–1932)¹³ in seinem Essay *Die Kultur, die Kunst und die Denkmäler der Krim*¹⁴, deren besonde-

¹¹ Carl Schmitt zufolge trat zu jener Zeit, als sich die Seemacht England mit moderner Dampfmaschinentechnik aufrüstete, das als topographisch-politische Opposition verstandene Verhältnis von Land und Meer in ein neues Stadium, denn »die Maschine verändert das Verhältnis des Menschen zum Meer« (Carl Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Stuttgart 52001, 98).

¹² Russland, selbst Besatzungsmacht und Verbündeter der Habsburger, nahm die Ideologie der nationalromantischen Bewegung des Panslavismus, die seit dem 19. Jahrhundert die kulturelle, religiöse und politische Einheit unter den slavischen Völkern Europas propagierte, erst mit der Niederlage des Krimkriegs an, um seinen Einfluss in Mitteleuropa und auf dem Balkan zu stärken. Gemäß seiner imperialistischen Ziele trat Russland, das sich als Schutzherrin (der Landesname *Rossija* ist weiblich) der christlich-orthodoxen Slaven inszenierte, auch mit einem Vorherrschaftsanspruch gegenüber dem zukünftigen allslavischen Reich auf.

¹³ Für Vološin, eine Randfigur des russischen Symbolismus, der nach einer Kindheit in Taganrog, Sevastopol' und Moskau auf die Krim in die Schwarzmeersiedlung Koktebel' umsiedelte, wurde diese später zur Wahlheimat.

¹⁴ Maximilian Woloschin, »Die Kultur, die Kunst und die Denkmäler der Krim«, aus dem Russ. übers. v. Sophie Schudel, in: Annette Luisier, Sophie Schudel (Hg.), *Europa*

ren Charakter. Die Halbinsel wird geographisch-klimatisch durch das Krimgebirge im Südosten getrennt: Südlich der Berge an der Schwarzmeerküste herrscht mediterranes Klima, nördlich davon liegt die Steppe der gemäßigten Zone. Auch die enge Verkettung der Zukunft mit der Vergangenheit ließe sich aus der Geographie ableiten.¹⁵ Vološin denkt dabei an eine kulturelle Stratigraphie, in der die durch Geographie und Migration geprägten geokulturellen Brüche in Form von Überlagerungen und Abtragungen dargestellt sind. Die Krim, das seien »Falten von Land und Meer« (*skladki zemli i morja*). Hier bilden Land und Meer weniger eine Opposition, wie es bei Markov noch der Fall war, sondern fungieren als Sedimente eines geokulturellen Palimpsests. An den geologischen Schichten ließen sich demnach auch die kulturellen Rollen ablesen, die das Land und das Meer der Halbinsel auferlegten und die ihre Geschichte bestimmten.

Vološins *geokulturologische*¹⁶ Erkundung der Wechselwirkungen von Geographie und Geschichte im Kulturraum Krim löst Markovs ethnographische Betrachtung ab, die den Einflüssen des europäischen (lies: nicht-russischen) Meeres kritisch gegenübersteht. Auf Vološins axiologischer Skala verhält es sich anders. Seine ablehnende Haltung gegenüber der russischen Hegemonie und der damit eng verbundenen Mythologisierung und Orientalisierung der Krim seitens russischer Reisender und Schriftsteller ist nicht zu übersehen. Wie aber kann man der geokulturellen Beschaffenheit der Halbinsel gerecht werden? Anders als mancher in der romantischen Tradition stehende Dichter, der seinen kontinentalen Blick bewundernd oder beängstigt über die Krim und das Schwarze Meer streifen lässt, erfasst Vološin mit einer gleichsam insularen Perspektive die für die Halbinsel entscheidende Lage zwischen Land und Meer, wobei sich deren Bedeutung gegenüber der gewöhnlichen Geographie genau verkehrt:

erlesen – Krim, Klagenfurt 2010, 171–185. Maksimilian Vološin, »Kul'tura, iskusstvo, pamjatniki Kryma«, in: ders., *Koktebel'skie berega: poëzija, risunki, akvareli, stat'i*, Simferopol' 1990, 212–219. (Erstveröff. in: *Krym. Putevoditel'* [Die Krim. Reiseführer], hg. v. Ivan M. Sarkizov-Serazini, Moskva, Leningrad 1925, 126–148).

¹⁵ Vgl. Woloschin, »Die Kultur, die Kunst und die Denkmäler der Krim« (Anm. 14), 174; Vološin, »Kul'tura, iskusstvo, pamjatniki Kryma« (Anm. 14), 213.

¹⁶ Vgl. Susi K. Frank, »Überlegungen zum Ansatz einer historischen Geokulturologie«, in: dies., Igor' Smirnov (Hg.), *Zeit – Räume. Neue Tendenzen in der historischen Kulturwissenschaft aus der Perspektive der Slavistik*, München 2002 (*Wiener Slavistischer Almanach*, Bd. 49), 55–75.; dies., »Geokulturologie – Geopoetik. Definitions- und Abgrenzungsversuche«, in: Magdalena Marszałek, Sylvia Sasse (Hg.), *Geopoetiken. Geographische Entwürfe in den mittel- und osteuropäischen Literaturen*, Berlin 2009, 19–42. Geokulturologie wird hier als Wissensdiskurs betrachtet, der den Raum als geokulturelle Einheit voraussetzt, postuliert, darstellt und analysiert. Dieser diskursive (mit geopoetischen Verfahren erschaffene) Raum ist zielgerichtet konstruiert und folglich auch politisch konnotiert (vgl. ebd., 31).

Das Festland war für die Krim ein fließendes und unzuverlässiges Element – das Flussbett des Großen Ozeans, durch das aus den Tiefen Asiens und Europas Gletscher und Lawinen menschlicher Rassen und Völker flossen.

Das Meer dagegen war ein beständiges Element, mit dem stetigen und gleichmäßigen Pulsieren von Ebbe und Flut der Kultur des Mittelmeerraumes.¹⁷

Diese Konstellation erschwerte lange Zeit die kulturelle Zuordnung und die Bestimmung der historischen Rolle der Krim. Sowohl vom Festland, genauer: der »Wilden Steppe«, als auch vom »Mare internum« geprägt, galt die Krim den einen als asiatisch peripher und namenlos, als »Halbinsel der Steppe«, den anderen aber als lichter Knotenpunkt, als »äußerster Vorposten des europäischen Mittelmeerraums im Osten«.¹⁸ Vološin fügt der russischen Debatte um die Zugehörigkeit zu Asien und Europa bzw. zu Osten und Westen die Opposition von Land und Meer hinzu, deren semantische Besetzung aufmerken lässt. Nicht das Meer erscheint als bedrohliche Naturgewalt, sondern jene Überschwemmungen, die die Krim vom Lande her, mit den Barbaren der »Wilden Steppe«, überfluteten. Die entscheidende Gewaltwelle, von der die Halbinsel seit dem 18. Jahrhundert erfasst wurde, ging nun jedoch nicht mehr von Nomaden, sondern vom imperialen Russland aus. Damit wird der russozentrische Topos der Steppe durchbrochen und umgekehrt. Die russische Frontier, das Steppengrenzland, galt durch die häufigen, organisierten Raubzüge und den Sklavenhandel der Krimtataren¹⁹ als Unsicherheits- und Gefahrenraum. Russlands Landnahmen im Süden, die der Grenzsicherung und dem Schutz der Siedler dienten, folgten, wie der Schwarzmeerhistoriker Charles King anmerkte, in der Anfangszeit der Besiedlung nicht der imperialen Logik.²⁰ Spätestens seit der Krim-Annexion aber bedrohte der Norden den Süden mit seiner Zivilisierungsmission.

¹⁷ Woloschin, »Die Kultur, die Kunst und die Denkmäler der Krim« (Anm. 14), 172. »Материк был для [Крыма] стихией текущей и зыбкой – руслом Великого океана, по которому из глубины Азии в Европу текли ледники и лавины человеческих рас и народов. / Море было стихией устойчивой, с постоянной и ровной пульсацией приливов и отливов средиземноморской культуры«. Vološin, »Kul'tura, iskusstvo, pamjatniki Kryma« (Anm. 14), 212.

¹⁸ Woloschin, »Die Kultur, die Kunst und die Denkmäler der Krim« (Anm. 14), 173. »Отсюда двойственность истории Крыма: глухая, провинциальная, безымянная, огромная, как все, что идет от Азии, его роль степного полуострова, и яркая, постоянно попадающая в самый фокус исторических лучей – роль самого крайнего сторожевого поста, выдвинутого старой средиземноморской Европой на восток.« Vološin, »Kul'tura, iskusstvo, pamjatniki Kryma« (Anm. 14), 212.

¹⁹ Vgl. Alan Fisher, »Muscovy and the Black Sea Slave Trade«, in: *Canadian American Slavic Studies* 6 (1972), 575–594.

²⁰ Vgl. Charles King, *The Black Sea. A History*, Oxford 2001, 143 (»Sea and Steppe«).

Die Barbarei, die mit der Einverleibung ins russische Reich einherging, sieht Vološin darin, dass die Krim damit von ihrer wichtigsten Lebensader, dem Mittelmeer (der Zivilisation), abgeschnitten wurde. Mit der Zerstörung der Gärten, an deren Stelle man russische Kreisstädte errichtete, wurden selbst die Venen und die Arterien der Halbinsel zerstört, die Bewässerungssysteme der Türken und Tataren, womit die Barbaren des Nordens bewiesen, dass sie von der Grundlage des südlichen Wirtschaftens, vom Wasser, wenig verstanden.²¹ Die ›russische Epoche‹ führte einen geokulturellen Bruch herbei. Taurien sollte re-christianisiert und zu einem Garten Eden nach eigenen Vorstellungen werden.²² Dafür wurde, so Vološins Überzeugung, die geographische und kulturelle Spezifik der Krim, wurden jene »Falten von Land und Meer« buchstäblich mit einer dicken Erdschicht überformt. Was er als Untergang der Mittelmeerkultur betrachtet, zeichnet Vološin am Beispiel der antiken Hafenstadt Feodosija nach. Diese im 13. Jahrhundert als genuesisches Kaffa gegründete Stadt, die später unter den von Konstantinopel her kommenden Türken, ebenfalls Übermittler einer mediterranen Kultur, weiter aufblühte und als Keife die Rolle Klein-Istanbuls spielte und auch unter den Tataren, aufgrund der Offenheit und Toleranz des Islams, weiter gedieh, wurde nach der Annexion in Anlehnung an den alten griechischen Namen Theodosia (›Gottesgeschenk‹) in Feodosija umbenannt, um die Verbindung zur antiken Welt hervorzuheben, und ›klassizistisch‹ umgestaltet. Ganz in der Logik der imperialen Raumordnung eines Kontinentalreichs wurde die Krim wie ein Fisch ans Land gezogen. Und der einzige Ausweg, diesen Fisch wiederzubeleben, bestand Vološin zufolge allein darin, die Kiemen durch Lungen auszutauschen, sprich: die Krim durch die Eisenbahn stärker mit dem Festland zu vernetzen und die Zirkulation neuer Lebensströme anzuregen.²³ Die Veränderung der Raumstruktur und eine stärkere geosoziale Anbindung an die Sowjetunion begann mit Lenins Dekret *Über die Nutzung der Krim zur Heilbehandlung der Werktätigen* von 1920, nach dessen Programm die meisten Paläste und herrschaftlichen Villen zu Sanatorien umgebaut wurden und zunehmend Menschen aus dem Norden die Halbinsel und ihre Südstrände frequentierten.

²¹ Vgl. Woloschin, »Die Kultur, die Kunst und die Denkmäler der Krim« (Anm. 14), 180 f.; Vološin, »Kul'tura, iskusstvo, pamjatniki Kryma« (Anm. 14), 216.

²² Vgl. Andreas Schönle, »Garden of the Empire: Catherine's Appropriation of the Crimea«, in: *Slavic Review* 60.1 (2001), 1–23.

²³ Vgl. Woloschin, »Die Kultur, die Kunst und die Denkmäler der Krim« (Anm. 14), 185; Vološin, »Kul'tura, iskusstvo, pamjatniki Kryma« (Anm. 14), 219.

Vološin's Kritik bestätigte nicht nur Markovs Meer-Irritation. In seinem geokulturellen Säulenmodell der Krim ist die russische Epoche, auch wenn sie zum Thalassischen strebte, deutlich als massive tellurische Schicht charakterisiert. Es galt, die tieferliegenden Schichten, das bunte philologisch-kulturelle und geologisch-geographische Gedächtnis der Krim zu beleben, denn die Halbinsel hatte für Vološin nur als Palimpsest aus Land- und Meeresschichten Bestand. So forderte er, jenes Mosaik der Kulturen (und nicht nur die akzeptierte Antike) auszugraben, von dem nur Landschaftsarchitekturen zurückgeblieben waren:

Die Hügel und Kuppen der kargen Ufer des kimmerischen Bosphorus; die Salzseen, die verwitterten Korridore und steinernen Schiffe des Bergs Opuk; die wie mit reifen Weizenkörnern bestreuten, orangefarbenen seichten Uferstellen der breiten Bögen der Bucht von Feodossija; Feodossija mit dem schwarzen Kreml der genuesischen Befestigungen; Koktebel mit den Spuren der alten venezianischen Stadtanlage und der gotischen Aufwerfung des Kara-Dag; Meganom mit seinen wohlthuend trockenen, deutlich griechischen Konturen; Sudak mit seiner romantischen Festung; Novy Swjet mit seinen ausgebreiteten Wachholderbeersträucher – gewunden und tief wie das Innere einer Muschel – all dies ist nur die Küste Kimmeriens.²⁴

Vološin's Begeisterung für die kulturmythologische Landschaft Kimmeriens und die dichte und für Europa einzigartige Konzentration von Kulturen auf kleinstem Raum überhaupt macht vor den »schlecht gemachten Abbildern russischer Kultur«²⁵ an der Südküste halt. Seine Kritik gilt den Vorzeigeobjekten der Kaiserzeit, die eigentlich nicht die russische Kultur repräsentierten, sondern das Bild des russischen Nordens und seiner Metropolen zu überhöhen schienen. Sie waren erbaut worden, um die Europäizität Russlands zu inszenieren. Ihre Maritimität diente vorzüglich dazu, den geostrategisch bedeutsamen Zugang zum Meer zu demonstrieren und zugleich mithilfe der Kurortatmosphäre das imperiale Expansionsvorhaben zu verschleiern, welches sich mit diesen Stützpunkten der imperialen Machtsicherung verband. Die rus-

²⁴ Woloschin, »Die Kultur, die Kunst und die Denkmäler der Krim« (Anm. 14), 184. »Курганы и сопки уньных берегов Босфора Киммерийского; соленые озера, выветренные коридоры и каменные корабли горы Опук; усыпанные точно спелой пшеницей оранжевые отмели широких дуг Феодосийского залива; Феодосия с черным кремлем генуэзских укреплений, Коктебель с венецианским городищем и готическим нагромождением Карадага; Меганом с благородно сухими, чисто греческими очертаниями; Судак с его романтической крепостью; Новый Свет со своими разлитыми можжевельниками — извилистый и глубокий, как внутренность раковины, — вот одно только побережье Киммерии«. Vološin, »Kul'tura, iskusstvo, pamjatniki Kryma« (Anm. 14), 218.

²⁵ Woloschin, »Die Kultur, die Kunst und die Denkmäler der Krim« (Anm. 14), 185. »Южный Берег – это плохонькие политипажи русской работы«. Vološin, »Kul'tura, iskusstvo, pamjatniki Kryma« (Anm. 14), 219.

sische Kolonisierungspolitik, die in einer solchen Raumplanung zum Ausdruck kam, wurde flankiert von einem geopolitischen Diskurs über die Rückständigkeit der Region. Dieser stand dem gewachsenen öffentlichen Interesse an exotischen Kulturen und am eigenen Fremden, das um die Jahrhundertwende europaweit zunahm und in der russischen Dichtung widerhallte²⁶, zunehmend konträr gegenüber.

Die Geographie der Halbinsel, Steppe und Meer, waren nicht nur Ausgangspunkt von Vološin's kulturkritischen Reflexionen. Sie prägten ebenso seine Landschaftsaquarelle und seine (Mytho-)Poetik der Natu-relemente und Kulturlandschaften²⁷ sowie sein kulturelles Engagement. Der künstlichen Russifizierung der Schwarzmeerküste, die eigentlich eine Verwestlichung nach militärpolitischen Vorstellungen darstellte, hielt Vološin das Projekt einer Künstlerkolonie in der Siedlung Koktebel' entgegen, unweit von Feodosija am Fuße der östlichen Halbinsel Kerč gelegen. Andererseits baute er inmitten der kimmerischen Küstenlandschaft – ganz nach dem Vorbild der symbolistischen Salons von Sankt Petersburg und Moskau – sein Haus in ein »Haus des Dichters« (*dom poëta*) um und machte es zu einer integrativen Begegnungs- und Schaffensstätte *russländischer* Kulturträger (Schriftsteller, Schauspieler, Musiker, Maler)²⁸, die nun das symbolische Erbe der hier im Laufe der Zeit siedelnden Steppen- und Seevölker antreten sollten.

²⁶ Das Spektrum ist hier weitgefächert und reicht über die Kritik von Rückständigkeit und Kulturlosigkeit der Region, die trotz aller Schönheit der Steppenlandschaft Gegenstand von Anton Čechov's Novelle *Step': Istorija odnoj poezdki* (1888; Die Steppe. Geschichte einer Reise) wurde, über mythologische Erzählungen von verborgenen Schätzen, die, inspiriert durch die Funde von Skythengold, noch auf ihre Entdeckung warteten, bis hin zu den symbolistischen Dichtern wie Aleksandr Blok und Valerij Brjusov, bei denen die Skythen eine große Rolle spielten, und zwar als eine schöpferische Urkraft aus der Steppe.

²⁷ Vgl. Christa Ebert, »Der Ort des Dichters am Ausklang der Moderne. Maksimilian Vološin's »Haus des Dichters««, in: Klaus Städtke (Hg.), *Welt hinter dem Spiegel. Zum Status des Autors in der russischen Literatur der 1920er Jahre*, Berlin 1998, 39–60. Auch Claudia Wallrafen, *Maksimilian Vološin als Künstler und Kritiker*, München 1982, geht auf die Naturmorphologien und entsprechende topographische Semantiken in Vološin's Dichtung ein, liest diese aber nicht mit dessen geokulturologischer Axiologie gegen.

²⁸ Zu Vološin's programmatischem Gedicht »Haus des Dichters« vgl. Ebert, »Der Ort des Dichters am Ausklang der Moderne« (Anm. 27), 44 f. Bei Vološin zu Besuch waren u. a. Andrej Belyj, Michail Bulgakov, Valerij Brjusov, Marina Cvetaeva, Il'ja Ėrenburg, Osip Mandel'stam, Nikolaj Gumil'ëv, Aleksej A. Tolstoj, Evgenij Zamjatin. In den 1960er Jahren wurde Koktebel' von oppositionellen Schriftstellern wiederentdeckt. Das »Haus des Dichters« wurde 1993 mit einer internationalen Vološin-Konferenz wiedereröffnet und entwickelte sich schnell zu einem kommerziellen, russisch geprägten Wallfahrts- und Touristenort.

Mit Vološin begann eine neue Phase des »Krim-Texts«. ²⁹ Seine geographische Metapher der Krim als »Falten von Land und Meer« verweist nicht allein auf die natürlichen Prozesse der geologischen Deformation oder des zeitlichen Verfalls terrestrischer und maritimer Elemente. Vielmehr implizieren die »Falten« Kulturtechniken des Zusammenlegens, des Verbindens und Verformens und damit raumtheoretische Prämissen für die ordnende Gestaltung des Chronotopos Krim. Dazu gehörte auch Vološins Vision von der Errichtung eines neuen eurasischen, nach Konstantinopel ausgerichteten Imperiums »Slavija«, das die südlichen Provinzen Russlands mit den Balkanvölkern vereinen sollte. ³⁰ In seiner Koktebel'er Rede vom 17. Mai 1920, als die Halbinsel noch die letzte Bastion der weißen Bewegung in der russischen Revolution war, vitalisierte er schließlich auch Ideen der von ihm kritisierten Orientpolitik Katharinas II.

Insularität

Die Krim ist geographisch als Halbinsel definiert. Doch die Landenge von Perekop, die sie mit dem Festland verbindet und das Schwarze vom Asowschen Meer trennt, lässt mit einer Breite von nur fünf bis acht Kilometern diese Verbindung porös erscheinen, zumal es sich um ein Gebiet von Sümpfen und Salzseen handelt. Der Name Perekop, von *perekopat'*, »einen Graben ziehen«, erinnert an die Möglichkeit des Durchbruchs (zwischen den Meeren) und der Trennung (vom Festland). Der Bau eines Kanals durch die Landenge von Perekop, der für 1888 bis 1892 in russisch-französischer Kooperation geplant war, hätte die Krim nur

²⁹ Darunter wird die Gesamtheit relevanter Semantisierungen und Codierungen der Krim in diskursiven Medien verstanden, die als kanonisiertes System auf den realen Ort rückwirken. Vgl. die Moskauer Dissertation von Aleksandr Ljusyjs, *Krymskij Tekst v russkoj literature i problema mifologičeskogo konteksta*, Sankt-Peterburg 2003, der den »Krim-Text« als semantische Verlängerung des »Petersburger Textes« liest; den Begriff prägte der russische Kultursemiotiker Vladimir Toporov, »Peterburg i »Peterburgskij tekst russkoj literatury« (Vvedenie v temu)«, in: ders., *Mif. Ritual. Simvol. Obraz. Issledovanija v oblasti mifopoētičeskogo*, Moskau 1995, 259–367. Das Thema findet seine Fortsetzung in Ljusyjs Krim-Buch *Nasledie Kryma: geosofija, tekstua'lnost', identičnost'*, Moskau 2007. Vološin bildet auch den Ausgangspunkt des Promotionsvorhabens von Angelika Molk (HU Berlin) zu »Die Krim als Palimpsest – Vološin, Aksënov, Sid«, eine Untersuchung der intertextuellen Verfahren und topographischen Einschreibungen im literarischen Krim-Text.

³⁰ Maksimilian Vološin, »Rossija Raspjataja« (1920; Das gekreuzigte Russland), in: *Junost'* 10.425 (1990), 24–33.

für den Seeverkehr zur Insel gemacht, ohne aber für den Landverkehr den Charakter einer Halbinsel aufzuheben.³¹

Die Vorstellung von einer Insel als einem isolierten abgeschlossenen Stück Land ist für die Krim aufgrund ihrer vielfältigen Vernetzungen mit dem Festland und anderen Inseln nicht aufrechtzuhalten. Doch im Laufe des 20. Jahrhunderts ist gerade diese Idee zum Topos geworden. Anhaltspunkte dafür bieten der Name der Halbinsel sowie geographische und architektonische Bezeichnungen, darunter Kimmerien (ein Landstrich), Kermen (eine Siedlung), Kreml (eine Befestigungsanlage). Sie verweisen, so zwischen den Zeilen von Vološin im Folgenden zitiertem etymologischen Exkurs, auf etwas Dunkles und Bedrohliches. Dieses geht auch von den Höhlenstädten und Felsen der Krim aus und wird zunächst mit dem Süden nicht assoziiert:

Krim, Kimmerien, Kermen, Kreml ... Überall die gleiche Wortwurzel KMR, welche im Hebräischen dem Begriff der unerwarteten Dunkelheit, der Finsternis entspricht und das Bild einer Festung, eines abgeschlossenen Ortes, einer Bedrohung und gleichzeitig der Dämmerung einer mythologischen Vorzeit vermittelt.³²

Als geeigneten Ort für das Treffen mit den alliierten Staatschefs Franklin D. Roosevelt und Winston Churchill im Februar 1945 wählte Stalin die ›Festung‹ Krim. Wie der Moskauer Kreml gab ihm die Krim das Gefühl von Sicherheit und bot zudem die Möglichkeit zur Irritation der Gäste. Stalin wählte den mondänen Kurort Jalta als Kulisse für seine Selbstinzenierung einer mit dem Westen gleichrangigen Ordnungsmacht; an Luxus wurde nicht gespart, und das Herausputzen des Ortes und der Unterkünfte für das diplomatische Treffen erinnerte an die Rede von den Potemkinschen Dörfern der Taurischen Reise. In seinen Memoiren schrieb Churchill sowohl anerkennend-bewundernd als auch ironisch über Szenerie und Gastlichkeit, die trotz der Kriegssituation die Kräfte und den Reichtum des Landes zur Schau stellten.³³ Bei der Aufteilung der Einflussphären im Nachkriegseuropa, einem weltpolitischen Inter-

³¹ Das Projekt stellte eine schnellere Verbindung zwischen Rostov und Odessa in Aussicht, erwies sich allerdings als unwirtschaftlich. Vgl. »Ein Canal zur Verbindung des Schwarzen und Asowschen Meeres«, in: *Centralblatt der Bauverwaltung*, 8 (1888) Nr. 34, 380.

³² Woloschin, »Die Kultur, die Kunst und die Denkmäler der Krim« (Anm. 14), 171 f. »Крым, Киммерия, Кермен, Кремль... Всюду один и тот же основной корень КМР, который в древнееврейском языке соответствует понятию неожиданного мрака, затмения и дает образ крепости, замкнутого места, угрозы и в то же время сумрака баснословности«. Vološin, »Kul'tura, iskusstvo, pamjatniki Kryma« (Anm. 14), 212.

³³ Winston Churchill, »Jalta: Weltfriedenspläne«, in: Annette Luisier, Sophie Schudel (Hg.), *Europa erlesen – Krim*, Klagenfurt 2010, 32–35.

mezzo mit weitreichenden Folgen für die spätere Spaltung Europas in Ost- und Westblock, konnte Stalin seine Interessen geltend machen.

Wie tief fortan der Graben zwischen Osten und Westen vom kommunistischen Moskau aus gezogen wurde, zeigte der Schriftsteller-Dissident Vasilij Pavlovič Aksënov (1932–2009) in seinem Ende der 1970er Jahre verfassten Roman *Ostrov Krym* (Die Insel Krim)³⁴, der kurz darauf, nachdem dem Autor die Staatsbürgerschaft entzogen worden war, in der US-amerikanischen Emigration erschien. Der Roman geht von einer spekulativen Frage aus: Was wäre, wenn im Russischen Bürgerkrieg auf der Krim die Weißen unter General Pëtr Nikolaevič Vrangel' gesiegt hätten? Bekanntlich hatten sich Teile der Schwarzmeerflotte der Weißen Bewegung angeschlossen, die gegen die Ergebnisse der Oktoberrevolution kämpfte. Bei einem Sieg hätte sich die Krim, so Aksënovs literarische Antwort, in ein blühendes kapitalistisches Konsum- und kosmopolitisches Tourismusparadies verwandelt, umgeben von Meer, den Wellen der Freiheit. Diese Krim stellt freilich auch eine Parodie auf die Freiheit kapitalistischer Ordnungen des Westens dar. In Aksënovs demokratischer, multikultureller Krim-Gesellschaft konkurrieren im Wesentlichen drei politische Interessenlager, die zugleich drei Generationen repräsentieren: die sogenannten Zeitevakuierten, kurz für »Zeitweilige Evakuierte«, wie sich die weißen Offiziere nach ihrer Vertreibung vom Kontinent nannten, die Anhänger der Idee des Gemeinsamen Schicksals, die für die Wiedervereinigung der Krim mit Russland kämpfen und bereit sind, für ihren Glauben in die sibirische Verbannung zu gehen, und schließlich die Yaki-Insulaner (gebildet aus einem türkischen Wort für schön, *yakşı*, und »okay«)³⁵, die sich eine Verschmelzung aller Nachfahren der Krim-Ethnien zu einer »Nation der Jugend« (*nacija molodeži*) zum Ziel gesetzt haben.

Aksënov ironisiert auf diese Weise das Nachleben der *russischen Idee*³⁶ und der Pathosformel von Moskau als *Drittem Rom*³⁷ im sowjetischen Imperialismus. Im 6. Kapitel (»Dekadenščina«/»Dekadententum«), in dem es in Moskau zu einem Treffen von Vertretern des Kremls und Vertretern der »Union des Gemeinsamen Schicksals« der Krim kommt,

³⁴ Vasilij Aksënov, *Ostrov Krym*, in: ders., *Sobranie sočinenij*, Bd. 4, Moskva 1995, 9–367. Dt.: Wassilij Axjonow, *Die Insel Krim. Roman*, aus dem Russ. übers. v. Marlene Milack-Verheyden, Frankfurt a. M. 1986.

³⁵ Vgl. Aksënov, *Ostrov Krym* (Anm. 34), 27.

³⁶ Zur Kontinuität der *russischen Idee* zwischen kulturhistorischem Selbstverständnis und Sendungsidee vgl. u. a. Dimitri Ivantsov, *Russische Ide(ologi)e. Transfer ins XXI. Jahrhundert*, Leipzig 2008.

³⁷ Vgl. Edgar Hösch, »Die Idee der Translatio Imperii im Moskauer Rußland«, in: *European History Online*, hg. v. Institute of European History, Mainz 2010–12–03. URL: <http://www.ieg-ego.eu/hoesche-2010-de> (Stand 1. August 2010).

gleich die Hauptstadt des Sowjetimperiums eher dem Rom der Untergangszeit, das langsam mit seiner Menschenmenge in einem grünlichen Sumpf versinkt. Wie alle Inselbewohner werden die auf der feindlichen Krim ansässigen Russen aus rein ideologischen Gründen als Ausländer betrachtet; Raum und Grenzen sind für den sowjetischen Raum klar definiert und gegenüber dem Außerhalb-Befindlichen, dem Fremden, dem Anderen abgeschottet. Trotz des Bewusstseins, »keine Russen der Ideologie nach« und »keine Kommunisten der Nationalität nach«³⁸ zu sein, halten die Propagandisten der Idee des Gemeinsamen Schicksals, verkörpert etwa durch den Chefredakteur des nostalgischen Krim-Blatts *Der Russische Kurier*, Andrej Lučnikov, an ihrer Überzeugung einer freiwilligen und friedlichen Wiedervereinigung fest. Die sowjetische Grundordnung, die das demokratische Recht auf freie Selbstbestimmung nicht anerkennt, lässt dies nicht zu. Ganz im Zeichen ihrer imperialen Politik fällt die Sowjetunion mit allen Streitkräften gewaltsam auf der »Insel Krim« ein, um diese in demonstrativen Akten der Vernichtung und des Wiederanschlusses in ihre Raumordnung einzugliedern und die Insel derart in eine *tabula rasa* zur Schaffung einer geeigneten Projektionsfläche zu verwandeln. Da die sowjetischen Invasoren von den Krimstreitkräften nicht als solche betrachtet werden (auch wenn man mit dieser Variante der ›Wiedervereinigung‹ nicht gerechnet hatte), können sie ohne Widerstand ihre militärischen Aktionen durchführen. Aus der Perspektive des Krim-Militärs, das die Aktionen mit modernster Computertechnik observiert, stellt sich die Operation, bei der sich gigantische Heeresverbände zur See und zu Lande gegenseitig bis zur Unbeweglichkeit behinderten, nicht besonders gelungen dar: »Die Militärwissenschaft in Moskau hinkt der sowjetischen Schachspielschule deutlich hinterher.«³⁹

Nach Markovs ethnologischer Beobachtung über das ›unrussische Meer‹ und Vološins geokulturologischer Faltung von Land und Meer ruft Aksënov mit seinem Roman den Land-Meer-Gegensatz im geopolitischen Diskurs in Erinnerung. In seinem Vorwort zur englischen Ausgabe von 1983 heißt es: »Die sowjetische Führung hat eine unerschütterliche realistische Auffassung von Geographie. Sie weiß, dass die Welt auf drei Walen und zwei Elefanten ruht.«⁴⁰ Wale und Elefanten sind Denkfiguren,

³⁸ Axjonow, *Die Insel Krim* (Anm. 34), 183. »Мы не русские по идеологии, мы не коммунисты по национальности«. Aksënov, *Ostrov Krym* (Anm. 34), 151.

³⁹ Axjonow, *Die Insel Krim* (Anm. 34), 433. »Военная наука в Москве явно отстает от советской шахматной школы«. Aksënov, *Ostrov Krym* (Anm. 34), 359.

⁴⁰ Axjonow, *Die Insel Krim* (Anm. 34), 9. Das in Washington, DC, geschriebene Vorwort von 1983 ist der russischen Ausgabe nicht vorangestellt.

welche bekanntlich elementare Gewalten, Meer und Land, verkörpern. Mit Thomas Hobbes wurden der Leviathan, ein mächtiges Seeungeheuer, und dessen Gegenpart zu Lande, der Behemoth, zu wirkmächtigen Symbolen politischer Theorien, beides biblische Tiere, die Hiob die Gottesfurcht lehrten. Für Carl Schmitt, der in seinem Buch *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* von 1938 auf die mythischen Figuren und ihre Ausdeutungen eingeht, verkörpert der Leviathan, der als Krokodil, Wal oder großer Fisch in Erscheinung tritt, die Seemacht, die gegen die Landmacht kämpft, gegen den Behemoth, der als großer Stier oder Elefant auftritt.⁴¹ Als Schmitt Mitte der 1950er Jahre begann, den Ost-West-Konflikt zu analysieren, setzte er seine weltgeschichtliche Betrachtung von Land und Meer mit der Opposition zwischen Osten und Westen in Beziehung: Der Westen erschien nun als Seemacht, der Osten als Landmacht.⁴²

Ähnlich führte Aksënov in seinem Gedankenexperiment den räumlichen Dualismus von Osten und Westen vor Augen. Die demokratische, multikulturelle, internationale, ökonomisch stabile, maritime, kurzum: lebenswerte »Insel Krim« fungiert als Gegenentwurf zur Sowjetunion. Beide stellen ein ungleiches Raumverhältnis dar: Die kleine (fortschrittliche) Schwarzmeerinsel wird einer riesigen (rückständigen) Landmasse zwischen drei Meeren auf zwei Kontinenten gegenübergestellt. Die Sowjetunion, die sich in Nachfolge des Russischen Imperiums seit Peter I. als Land- und Seemacht verstand, erscheint bei Aksënov ausschließlich als eine Ost-Macht, die mit der West-Krim auch ihre eigenen maritimen Visionen zerstört. Mit der »Insel Krim«, so ein Fazit des Romans, ging das Andenken an das Alte und der Traum vom Neuen Russland unter, waren ihre Häfen im felsigen Süden nicht länger »Tore zur Welt«.⁴³ Analog dazu liest sich die Geschichte: Die Prozesse der territorialen Inklusion und hegemonialen Exklusion, die in der Kaiserzeit begannen, fanden ihre Fortsetzung in der Eroberung der Krim durch die bolschewistischen Truppen im Bürgerkrieg und der Rückeroberung nach der Besetzung durch die deutsche Wehrmacht von 1941 bis 1944. In der Nachkriegszeit wachte die Schwarzmeerflotte über Fluchtwillige und den Eisernen Vorhang, der mitten durch das Schwarze Meer führte. Außer zu Zwecken der Verteidigung wurde nicht über das Meer geschaut, unter Stalin sollte das

⁴¹ Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Stuttgart 2003, 11, 17.

⁴² Vgl. den 1955 zuerst auf Spanisch abgedruckten Essay »Die planetarische Spannung zwischen Ost und West und der Gegensatz von Land und Meer«; dt. Erstveröff. in: *Schmittiana*, hg. v. Piet Tommissen, Bd. 3, Brüssel 1991, 19–43.

⁴³ Vgl. Axjonow, *Die Insel Krim* (Anm. 34), 373; Aksënov, *Ostrov Krym* (Anm. 34), 310.

Meer sogar ins Landesinnere bewegt, der Kreml durch ein weitläufiges Kanalsystem zur Verbindung mit den Weltmeeren in eine Seefestung verwandelt werden.⁴⁴

2006 wurde Aksënovs Roman, dessen Lektüre zu sowjetischen Zeiten mit Gefängnisstrafen bedacht werden konnte, noch einmal zum Politikum. Mitglieder der Jugendorganisation »Proryv« (Durchbruch) starteten bei der Landenge von Perekop die Aktion »Perekop perekopat'«. Dabei wurde symbolisch ein Graben zwischen Halbinsel und Kontinent ausgehoben und es wurden russische und ukrainische Grenzposten aufgestellt. Die ukrainischen Behörden verwiesen daraufhin den Anführer der Gruppe des Landes; als Beweismaterial wurde Aksënovs Romans konfisziert.

Seit der Annexion der Krim durch Katharina II. wurde die Halbinsel Krim als ein Ergebnis von Akten der Aneignung oder Übereignung konstituiert. Zweihundert Jahre später, als mit dem Zerfall des Sowjetimperiums die Besitzverhältnisse neu geordnet wurden, trat die Krim und insbesondere der Marinestützpunkt Sevastopol' als Bastion des russischen Vermächtnisses auf. Die kulturellen und politischen Eliten der Krim sprachen sich für die Wiedererrichtung der Autonomie aus, wie sie in der Zwischenkriegszeit bestanden hatte, und für eine eigene Verfassung außerhalb der Ukraine, der die Halbinsel laut Sowjetbeschluss zugeordnet war. Die Rechtmäßigkeit der Überschreibung der Krim an die Ukraine wurde in diesem Zusammenhang in Frage gestellt. Separatismus und Unabhängigkeitsstreben zogen einen imaginären Graben zum Festland. (»Jede Halbinsel bildet sich ein, Insel zu sein.«⁴⁵) Doch letztlich konnte die Kiever Regierung die Autonome Republik Krim ohne Invasion in die Grenzen der ukrainischen Verfassung zurückführen.

Die staatliche Zugehörigkeit von Sevastopol', dem größten sowjetischen Warmwasserhafen, und das Erbe der Schwarzmeerflotte blieben umstritten. Die Auseinandersetzungen spitzten sich zu, als das russische Parlament am 9. Juli 1993 erklärte, Sevastopol' als russische Stadt und Haupthafen der russischen Schwarzmeerflotte in der Verfassung verankern zu wollen.⁴⁶ Erst mit dem russisch-ukrainischen Freundschaftsvertrag von 1997 kam es zu einer Schlichtung des Konflikts. Die sowjetische

⁴⁴ Vgl. Eva Binder, »Moskau – Hafen von fünf Meeren: Die stalinistische ›Wasserkultur‹ und ihre symbolischen Bedeutungen«, in: Doris G. Eibl u. a. (Hg.), *Wasser und Raum. Beiträge zu einer Kulturtheorie des Wassers*, Göttingen 2008, 319–340.

⁴⁵ Axjonow, *Die Insel Krim* (Anm. 34), 9 (Vorwort).

⁴⁶ Svetlana Svetova, Roman Solchanyk, »Chronology of Events in Crimea«, in: *RFE/RL Reports* 3.19 (13. Mai 1994), 27–33, hier 30.

Schwarzmeerflotte wurde aufgeteilt und die weitere Stationierung der russischen Flotte im nunmehr ukrainischen (und direkt Kiev unterstellten) Sevastopol' vertraglich auf Pachtbasis geregelt, womit Russland auch dessen Zugehörigkeit zur Ukraine anerkannte. Ursprünglich bis 2017 begrenzt, hat der ukrainische Präsident Viktor Fëdorovič Janukovič den kontrovers diskutierten Vertrag bereits um weitere 25 Jahre verlängert. Auch wenn es ökonomische Gründe waren, die Janukovič diesen Schritt auferlegten, setzte er damit zugleich ein politisches Zeichen.

Die strategische Bedeutung der Flotte ist heute gering; dass sie in den letzten Jahren dennoch bei Konflikten in der Kaukasusregion zum Einsatz kam, ist auch auf die mangelnde Kontrolle seitens der ukrainischen Grenzbehörden zurückzuführen. Umso mehr wiegt die patriotische Funktion der Schwarzmeerflotte zu Lande, ihr symbolisches Kapital für die geschichtsbewusste Krim und insbesondere die »Heldenstadt« (*gorod heroj*) Sevastopol', die sich nach der Belagerung und totalen Zerstörung durch die deutsche Wehrmacht im Zweiten Weltkrieg wie ein Phönix aus der Asche erhoben hat (das hatte sie bereits nach dem Krimkrieg getan). Auf Einschränkungen ihrer Souveränität reagieren die hier lebenden Kriegsveteranen und ihre Nachkommen äußerst sensibel. Der expansive und seestrategische Auftrag der Schwarzmeerflotte in der Zarenzeit und die folgenden mythologischen Defensiven gehören heute – abgesehen von rhetorischen Offensiven von Krim-Politikern⁴⁷ – der Vergangenheit an. Sie werden sowohl im exklusiven Vertragsraum des Marinestützpunktes von Sevastopol' als auch im ritualisierten Touristenprogramm konserviert.

In jüngster Zeit erhalten *geopolitische* Landnahmen nicht nur Rückendeckung von den mythopoetischen Geographien, die kontinuierlich fortgeschrieben werden.⁴⁸ Seit dem Zerfall der Sowjetunion wird der »Krim-Text« *geopoetisch*⁴⁹ durchkreuzt, d. h. in der künstlerischen Auseinandersetzung mit der Geopolitik und den Krimdiskursen umgeordnet. Der 1995 von Igor' Sid in Moskau gegründete *Geopoetische Klub*

⁴⁷ Etwa die Rede von der »dritten Belagerung«, die, Tatjana Hofmann zufolge, auch der »Ausdruck einer – vor allem *kulturell* – defensiven Lage der Krim im Allgemeinen und Sevastopol's im Besonderen« ist. Tatjana Hofmann, »Die dritte Belagerung Sevastopol's: wie Geschichtsmythen im Internet ›von unten‹ weitergeschrieben werden«, in: *Russian Cyberspace* 1.1 (2009), 101–123.

⁴⁸ Vgl. dazu Tatjana Hofmanns Rezension zu neueren literarischen und wissenschaftlichen Texten der Krim-Mythologie: »Sekond Hend«. Mythen und Geschichten über die Krim«, auf: http://novinki.de/html/gegelesen/Rezension_Krim.html (Stand 1. August 2010). Tatjana Hofmann sei an dieser Stelle auch herzlich für wertvolle Hinweise zu diesem Beitrag gedankt.

⁴⁹ Zur kartographisch-geographischen *poiesis* in literarischen Texten vgl. Magdalena Marszałek, Sylvia Sasse, »Geopoetiken«, in: *Geopoetiken* (Anm. 16), 7–18.

der Krim (Krymskij geopoëtičeskij klub) – der Name paraphrasiert den futurologischen *Club of Rome* (Rimskij klub) – soll seinem Programm nach als »Wegweiser durch den slavisch-türkischen und, im weiteren Sinne, christlich-islamischen geopolitischen »Nervenknoten«⁵⁰ dienen. Das erklärte Ziel ist, sich den Folgen geopolitischer Ausreizungen des Raums, die mit den Machtambitionen der vergangenen Epochen verbunden waren, im Rahmen der Kunst zu stellen. Für die konkrete politische Situation bedeutet das etwa, dass der Diskurs über die »Wiedervereinigung der Ukraine mit Russland« seine geopoetische Korrektur im Dialog der Klub-Mitglieder, russischer und ukrainischer Dichter, findet.⁵¹ Diese tagen in Moskau, auch wenn gemäß dem Postulat *Axis aestheticus mundi Tauricam transit* die Krim das Geozentrum der schöpferischen Ambitionen ist.

Der Krim-Klub verkörpere, so Sid in einem Interview, die »konzentrierte Lebensform der zeitgenössischen künstlerischen Kultur«.⁵² Er nimmt quasi institutionalisierte Formen an und organisiert die schöpferische Auseinandersetzung mit Raum, Macht und Ästhetik in Kunstaktionen, Lesungen und theoretischen Debatten. Laut Deklaration hat der in Kerč im Südosten der Krim lebende Sid die Funktion des Kurators bzw. Kunst-Managers inne, als Ehrevorsitzender wurde der »Begründer und Kulturheros« Vasilij Aksënov ernannt, hinzu kommt Maksimilian Vološin, der bei den Klub-Sitzungen in Gestalt einer Bronzestatue anwesend ist. Damit wird der geopoetische Klub von einer vorsowjetischen, einer sowjetischen und einer postsowjetischen Krim-Autorität angeführt.

In diesem künstlerischen Aktionsrahmen finden die Initiativen der von Sid kuratierten Bosphorus-Foren der zeitgenössischen Kultur, die von 1993 bis 1995 auf der Insel Tuzla im Kimmerischen Bosphorus stattfanden, ihre Fortsetzung.⁵³ Beide sind Teil des umfassenden Programms, die

⁵⁰ »[П]роводником в славяно-тюркском и, шире, христиано-исламском геополитическом »нервном узле««. Igor' Sid, »Krymskij Klub (Krymskij geopoëtičeskij klub)«, auf: <http://www.liter.net/club/index.html> (Stand 1. August 2010); vgl. Marszałek, Sasse, »Geopoetiken« (Anm. 16), 8.

⁵¹ Vgl. ebd. Zu den Mitgliedern des Krim-Klubs zählen u. a. Künstler und Autoren wie Jurij Andruchovyč, Andrej Bitov, Lev Rubinstejn, Sergij Žadan, dazu gehörte auch der 2007 verstorbene Dimitrij Prigov.

⁵² Tatjana Hofmann: »Instrumente für eine neue Anthropologie. Interview mit Igor' Sid«, auf: http://www.novinki.de/html/zurueckgefragt/Interview_Sid.html (Stand 1. August 2010).

⁵³ Die kleine Insel ist im Grenzkonflikt von 2003 in die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit gerückt. Im Jahre 2008 fand auf Tuzla das ukrainisch-russisch-weißrussische Literaturfestival *Barrikade auf Tuzla (Barrikada na Tuzle)* gemeinsam mit dem »orangefarbenen« Politiker und Abgeordneten Oles' Sergeevič Donij statt. Donij tritt gegen die Gleichberechtigung der russischen Sprache in der Ukraine ein, was dem Krim-Klub fremd ist.

Schwarzmeerhalbinsel gewissermaßen als entgrenzten Raum, als »kulturelles Übungsgelände der Welt« (*mirovoj kul'tyrnij poligon*) zu denken und zu praktizieren. Die *geo-poiesis*, die Erschaffung einer kulturellen Einheit durch bestimmte Geodeterminanten, wirkt sich unmittelbar auf die *geo-praxis*, das Handeln im definierten Raum aus. In diesem Aktionsraum der Geopoetik stelle die Krim, heißt es weiter, einerseits sinngemäß den »künstlerisch inspirierenden Boden« dar, zum andern ihre »geistig vereinende Kraft«. ⁵⁴

Die vorgeschlagene Übung besteht demnach in der allgemeinen Erprobung und im Überdenken von raumästhetischen Konstellationen wie Außen, Innen, Dazwischen, von imaginären Ordnungen sowie symbolischen Codierungen und Semantisierungen von Grund, Land und Raum, von Interaktionen zwischen räumlichen Strukturen und sozialen Praktiken, die letztlich auch für die Zuspitzung kultureller und staatsrechtlicher Debatten verantwortlich sind. Darüber hinaus, und das scheint mir für die Kontinuität der in diesem Beitrag skizzierten geo- und soziokulturellen Aushandlungen entscheidend zu sein, erhebt sie die Krim zur selbstreflexiven Bezugsgröße des ihr eigenen Begründungsprozesses.

⁵⁴ »[О]ткрывающей Таврический полуостров как землю, приглашающую к творчеству, и как духовно объединяющее начало«. Sid, »Крымский Klub« (Anm. 50).

Religion und Gesetz



Westthrakien zwischen Europa und Asien

Die musivische Grundordnung einer griechischen Region

DIMITRIOS KISOUDIS

1. Einleitung

Dass sich Europa nach Osten verschoben hat, ist in einem doppelten Sinn richtig: Erstens wurde die Europäische Union in den letzten beiden Erweiterungen – 2004 um die Luxemburg-Gruppe, 2007 um Bulgarien und Rumänien – nach Osten hin erweitert. Zweitens hat die Erweiterung der EU um frühere Ostblockstaaten vor Augen geführt, dass Europa nach Westen hin zwar aufhört, nach Osten hin aber erweiterungsfähig ist. Nachdem es ein halbes Jahrhundert lang geglaubt hat, mit Amerika einen Teil der ›westlichen Welt‹ zu bilden, merkt Europa, dass es tatsächlich durch eine große Landmasse mit dem Osten verbunden ist, vom Westen aber durch die Weiten des atlantischen Ozeans getrennt.¹ Europa wurde nach dem Lüften des Eisernen Vorhangs also nicht nur um einige östliche Staaten erweitert. Es hat sich als Ganzes nach Osten verschoben.

An eine Ostgrenze war Europa allerdings schon 1981 bei seiner ersten Osterweiterung gestoßen: Spätestens hinter Griechenland, genauer gesagt hinter Thrakien, einer Landschaft, die den nordöstlichen Teil Griechenlands umfasst, die südliche Hälfte Bulgariens und den europäischen Teil der Türkei, begann der Orient, begann Asien. Unter Kaiser Claudius wurde die Landschaft im Jahr 46 nach den Stämmen der

¹ Vgl. Dimitrios Kisoudis, »Ach, Eurasien!«, in: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 25.10.2009, 11. Dazu die Antwort von Klaus-Dieter Frankenberger, »Wo Deutschlands Platz ist«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 30.10.2009, 1.

Thraker benannt und zur römischen Provinz geformt. Als das römische Reich 395 in zwei Teile zerfiel, wurde Thrakien zur Schlussetappe auf dem Weg von Rom nach Konstantinopel, vom westlichen Rom nach dem zweiten Rom. Wie weit sich die EU schon damals, 1981, den Orient ins europäische Haus holte, war wohl nur den wenigsten bewusst. Denn Griechenland grenzt nicht nur an die Türkei, mit Westthrakien hat es Anteil an der Kulturlandschaft Thrakien, die zwar in Europa liegt, deren Grundordnung² allerdings vom Osten her bestimmt ist.

Das verortende Maß

Westthrakien ist vom türkischen Ostthrakien durch den Fluss Evros getrennt, so als stammte der Name ›Europa‹ von der östlichen Grenzlinie des griechischen Staates: Evropi, Aussicht vom Evros. Als die Hoffnungen auf ein griechisches Thrakien in der kleinasiatischen Katastrophe untergegangen waren und der griechisch-türkische Krieg sein Ende in Gestalt des ›Vertrags von Lausanne‹ fand, sollte der Evros die Achse sein, entlang derer sich die Grundordnung der östlichen auf die westliche Seite spiegeln würde. Der Vertrag vom 24. Juli 1923 enthält die Schlüsselszene der modernen griechisch-türkischen Freund- und Feindschaft, denn er setzt in Artikel 142 das ›Abkommen über den Bevölkerungsaustausch zwischen Griechenland und der Türkei‹ in Kraft und macht dabei eine Ausnahme. Ausgenommen vom Bevölkerungsaustausch sind nach Artikel 2: »(a) Die griechischen Einwohner von Konstantinopel. (b) Die muslimischen Einwohner von Westthrakien.« In Artikel 42 verpflichteten sich die Türkei und Griechenland, das Familienrecht der fremdreligiösen Minderheiten »in Übereinstimmung mit den Bräuchen jener Minderheiten« zu regeln.³

Der Vertrag von Lausanne ist auf Initiative des Genfer Völkerbundes geschlossen worden. Seine Bestimmungen zum Schutz der Minderheiten entsprechen im Geiste dem Vertrag von Sèvres, jenem Vertrag, mit dem die alliierten und assoziierten Hauptmächte Griechenland drei Jahre zuvor zum Schutz seiner Minderheiten verpflichtet hatten. Nur traf der Vertrag von Lausanne seine Bestimmungen in erster Linie für die Türkei.

² Grundordnung wird hier in Anlehnung an Carl Schmitts Begriff des ›Nomos‹ bestimmt als: »das den Grund und Boden der Erde in einer bestimmten Ordnung einteilende und verortende Maß und die damit gegebene Gestalt der politischen, sozialen und religiösen Ordnung«, in: Carl Schmitt: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin 41997, 40.

³ Zit. nach: <http://www.lib.byu.edu/~rdh/wwi/1918p/lausanne.html>.

Eine Verschiebung auf semantischem Feld betrifft die Kennzeichnung der Minderheiten. War im Vertrag von Sèvres überwiegend von den »Turkish nationals« in Griechenland die Rede⁴, so sprach der Vertrag von Lausanne von »nicht-muslimischen Minderheiten« in der Türkei und von den »muslimischen Einwohnern« in Griechenland.

Was wie eine Frage der Rhetorik klingt, ist der Schlüssel zur Grundordnung Westthrakien. Unter dieser semantischen Verschiebung wird der Evros zur Asymmetrieachse zwischen Ost- und Westthrakien. Der Westen tritt das Erbe des osmanischen Ostens an, während der Osten drauf und dran ist, sich am Westen neu zu orientieren.

Im November 1922 war das Sultanat abgeschafft worden, drei Monate nach Inkrafttreten des Vertrags von Lausanne wurde die türkische Republik ausgerufen. Im März 1924 wurde mit Abdülmecit II. der letzte Kalif abgesetzt. 1926 führte Präsident Mustafa Kemal aus der Schweiz ein säkulares Zivilrecht ein, das für die althergebrachten religiösen Privilegien keinen Raum mehr ließ. Die Ehesachen der Griechisch-Orthodoxen in Konstantinopel unterstanden nun dem staatlichen Gesetz, nicht mehr wie früher den Kanones der Kirche. Anders fasste der griechische Staat die Wendung von den »Bräuchen« der Minderheit auf: Gegen den Widerstand der Türkei setzte er die Scharia ins Recht. Noch heute ist Griechenland der einzige europäische Staat, der für manche seiner Staatsbürger die Scharia gelten lässt. Besonders in Westthrakien hat das osmanische *Millet*-System in eigentümlicher Weise überlebt – sowohl von der Minderheit als auch von der Mehrheit her betrachtet.

Schon bei der Gründung ihres Staates haben die Griechen ihre Identität als *Millet-i Rum*, als orthodoxe Minderheit im osmanischen Reich, zum Kriterium der Staatsbürgerschaft erhoben: Die Verfassung von Epidavros bezeichnet 1822 als Staatsvolk »alle einheimischen Einwohner des Territoriums Griechenland, die an Christus glauben.«⁵ In allen griechischen Verfassungen ist das östlich-orthodoxe Christentum als »vorherrschende Religion« gesetzt. Die Vorherrschaft äußert sich nicht zuletzt im Schutz der Kanones, der im griechischen Verfassungsgesetz verankert ist.⁶

⁴ Zit. nach: <http://www.austlii.edu.au/au/other/dfat/treaties/1924/2.html>.

⁵ Dimitrios Kisoudis, *Politische Theologie in der griechisch-orthodoxen Kirche*, Marburg 2007, 78 f.

⁶ Artikel 3 Absatz 1 der aktuellen griechischen Verfassung bestimmt: »Vorherrschende Religion in Griechenland ist die der Östlich-Orthodoxen Kirche Christi. Indem sie als Haupt unseren Herrn Jesus Christus anerkennt, bleibt die Orthodoxe Kirche Griechenlands in ihrem Dogma mit der Großen Kirche in Konstantinopel und jeder anderen Kirche Christi des gleichen Bekenntnisses unzertrennlich verbunden und bewahrt wie jede unerschütterlich die heiligen apostolischen und die von den Konzilen aufgestellten

Als dem Staat hundert Jahre nach seiner Gründung Westthrakien einverleibt wird, erhalten die türkischstämmigen Muslime mit der griechischen Staatsbürgerschaft ihren rechtlichen Status als eine *religiöse* Minderheit. Wie die Griechen im osmanischen Reich dürfen sie ehe- und erbrechtliche Angelegenheiten nach dem göttlichen Recht regeln. Wie der Patriarch von Konstantinopel die Orthodoxen als *Ethnarch* vor der Hohen Pforte repräsentierte, repräsentiert der Mufti als griechischer Staatsdiener die Muslime.⁷ In beiden Fällen sind die Minderheiten durch ein Privileg vom Recht der Mehrheit ausgenommen.

Sicher beharrte der griechische Staat nach 1923 auf der Religion als Unterscheidungsmerkmal, um den Einfluss der säkularen Türkei abzuschneiden. Nichtsdestoweniger lässt sich die rechtliche Fiktion von der muslimischen Minderheit nur verstehen, wenn man die Grundordnung Westthakiens in Betracht zieht. Dass nämlich die Scharia das Gesetz der westthrakischen Muslime sein soll, lässt sich nicht begreifen in der Gedankenwelt des Völkerbundes. Das leitende Prinzip, das der Völkerbund von seinem Initiator Woodrow Wilson eingehaucht bekommen hatte, war die Selbstbestimmung der Völker. Folgt man diesem Prinzip, sind Minderheiten nur als verhinderte Nationen oder als zurückgebliebene Teile erfolgreicher Nationen denkbar. Gliedern sich Minderheiten ihrer Nation im Zuge eines Austausches ein, so entspricht das durchaus dem Recht auf nationale Selbstbestimmung. Verbleibt eine Minderheit aber in einer fremden Nation und erhält dort den Status einer religiösen Minderheit, so liegt darin ein Skandalon. Der Vertrag von Sèvres entsprach mit seiner Rede von den »Turkish nationals« dem Prinzip des Völkerbundes eher als der spätere Vertrag von Lausanne mit seiner religiösen Semantik. Dass die muslimische Minderheit ihre Angelegenheiten in Griechenland aufgrund der Scharia regeln sollte, stand aber in keinem der beiden Verträge geschrieben.

Die rechtliche Grundlage der Scharia in Westthrakien besteht vielmehr in einem Mosaik völkerrechtlicher Dokumente und ihrer Ausführungsgesetze.⁸ Das osmanisch-griechische Abkommen von Konstantinopel hatte im Juli 1881 religiösen Gerichten erstmals Geltung

Kanons sowie die heiligen Überlieferungen.« Deutsche Fassung zit. nach: <http://www.verfassungen.eu/griech/verf75.htm>, griechischer Originaltext in: Το Σύνταγμα της Ελλάδος 1975/1986/2001 (*Die Verfassung Griechenlands 1975/1986/2001*), Athen, Thessaloniki 2001.

⁷ Dimitrios Kisoudis, »Repräsentation statt Integration«, Deutschlandradio 20.05.2009, Politisches Feuilleton.

⁸ Grundlegend Giannis Ktistakis, *Ιερός νόμος του Ισλάμ και μουσουλμάνοι έλληνες πολίτες. Μεταξύ κοινοτισμού και φιλελευθερισμού* (Heiliges Gesetz des Islam und muslimische griechische Bürger. Zwischen Kollektivismus und Liberalismus), Athen u. a. 2006, 89 ff.

auf griechischem Boden verschafft: für die Muslime, in rein religiösen Angelegenheiten, im Namen der Religionsfreiheit. Das Ausführungsgesetz zum Abkommen gestattete dem Mufti als geistlichem Führer der Muslime Stellungnahmen zu religiösen, erbrechtlichen und familienrechtlichen Fragen. Der griechisch-osmanische Friedensvertrag von Athen übertrug 1913 nach den Balkankriegen dann die richterliche Tätigkeit vom Kadi auf den Mufti. Das Ausführungsgesetz 147/1914 zum Vertrag lautet: »Die Heiratsangelegenheiten der zur muselmanischen oder israelitischen Religion Gehörigen, das heißt das die gesetzmäßige Schließung und Auflösung der Heirat Betreffende und die damit zusammenhängenden persönlichen Beziehungen der Ehegatten und die Angelegenheiten der Familienbände werden unter dem heiligen Gesetz geregelt und beurteilt.«⁹

Beide Dokumente, das Abkommen von Konstantinopel 1881 und der Vertrag von Athen 1913, waren geografisch beschränkt, beide datierten auf die Zeit vor dem Völkerbund, keines der beiden konnte auf Westthrakien angewendet werden. Und doch hatte das Ausführungsgesetz zum Vertrag von Athen die Richtung vorgegeben, in die man die Verträge von Sèvres und Lausanne zu interpretieren hatte. Doch nicht einmal diese vier Verträge reichen hin, um die Grundordnung Westthakiens zu erklären. Denn auch der Vertrag von Lausanne ließ seine Bestimmung zum brauchgetreuen Minderheitenschutz auf keine Region beschränken. Ausdrücklich billigte er den Angehörigen der Minderheit die Rechte auf Verkehrs- und Wohnortfreiheit zu. Erst das Gesetz 1920/1991 bestimmt, dass der Mufti nur innerhalb seiner Gemeinde Recht sprechen darf.¹⁰ Wie konnte trotzdem die Ansicht zur Herrschaft gelangen, dass die Scharia ein ›besonderes Persönlichkeitsrecht‹¹¹ der griechischen Muslime Westthakiens sei?

Das moderne Minderheitenrecht ist nur der Bruch, aus dem die Steinen stammen. Zum Mosaik gefügt haben sie sich nach altem Muster. Und das liegt der Grundordnung Westthakiens erkennbar zugrunde.

Die gegebene Gestalt

Ein und dasselbe völkerrechtliche Dokument, nämlich der Vertrag von Lausanne, zog in Ost- und Westthrakien völlig verschiedene Folgen nach sich. In Ostthrakien wurde der Patriarch von Konstantinopel seiner zivil-

⁹ Zit. nach ebd., 27.

¹⁰ Ebd., 29, 47.

¹¹ Ebd., 35 ff.

rechtlichen Befugnisse beraubt und so zum Zankapfel der Weltpolitik. In Westthrakien wurde die Minderheit politisch neutralisiert, indem man den Mufti zu ihrem religiösen Oberhaupt ernannte. Wenn in der Folgezeit auch das Amt des Mufti zum Gegenstand politischer Konflikte werden sollte, hat das seinen Grund weniger im wackligen Fundament als im schlechten Klima. Nachdem Mustafa Kemal das Schweizer Zivilrecht eingeführt hatte, schwappte der Kulturkampf zwischen Altmuslimen und Kemalisten über den Evros nach Westen. In der mehrheitlich altmuslimischen Minderheit Westthrakiens kamen die Streitfragen des Ostens auf: Fes-Träger prügelten sich mit Hutträgern, die Hutträger forderten, an den Schulen der Minderheit die lateinische Schrift einzuführen, die Fes-Träger wollten mit der arabischen Schrift die religiöse Erziehung fortschreiben.

Zu jener Zeit, am 29. November 1928, wandte sich der Mufti von Komotini zusammen mit seinen beiden Amtskollegen in Xanthi und in Didymoteicho und den Präsidenten der muslimischen Gemeinde mit der Bitte um Schutz an den griechischen Ministerpräsidenten und an die Minister des Äußeren, des Inneren und der Religion: »Die Religion des Islam und der Muselmanismus hängen nicht von der Türkei ab, die Muslime Westthrakiens begreifen wohl ihre Religion; ihre Erziehung und ihre Traditionen und deren gesellschaftliche Substanz sind kein Spielball in den Händen der Türkei.«¹² Entweder aus diplomatischen Erwägungen oder aus echter Sympathie für die Modernisierung der Türkei verhielt sich die griechische Regierung neutral. Das Religionsministerium bezweifelte in seiner Antwort vom 17. Dezember 1928, »ob die Verträge uns das Recht geben, in die Streitfrage der Muslime Thrakiens einzugreifen, ob der Gebrauch der lateinischen Schrift an den muslimischen Schulen Thrakiens verboten werden soll.«¹³ Seither besteht die Spaltung zwischen Traditionalisten und Modernisten in der Minderheit fort. Die einen sehen sich eher als Muslime, die anderen bezeichnen sich als Türken und fügen dem osmanischen Halbmond auf ihren Minaretten den Stern der Türken hinzu. Jedem Mufti, der als treuer Diener des Staates auftritt, tritt ein Gegenmufti entgegen, der über die Diskriminierung der »türkischen« Minderheit klagt. Und dennoch ließ sich der Einfluss des türkischen Nationalismus so weit abschneiden, dass der prekäre Friede in Westthrakien alle Umwälzungen auf dem Balkan überstanden hat.

¹² Zit. nach Symeon A. Soltaridis, *Η ιστορία των μουφτειών της δυτικής Θράκης*, Athen 1997, 200.

¹³ Ebd., 199.

In der juristischen Fiktion¹⁴ von der ›muslimischen Minderheit‹ verschwammen die ethnischen Grenzen zwischen türkischen Muslimen und muslimischen Pomaken und Zigeunern. Für die politische Neutralität, das heißt für den Gehorsam der türkisch-muslimischen Staatsbürger, räumte der griechische Staat dem Mufti im Privatrecht das religiöse Gericht ein.¹⁵ Zwar bestimmt das Gesetz 1920/1991, dass die Entscheidungen des religiösen Gerichts vom eingliedrigen Landgericht auf Verfassungsmäßigkeit geprüft werden; tatsächlich prüft dieses Landgericht vor allem, »ob die Entscheidung innerhalb der Grenzen der Rechtsprechung des Muftis gefällt worden ist«¹⁶ (Artikel 5 Absatz 3), ob also der Mufti mit ihr innerhalb des ihm zugewiesenen Raumes verblieben ist. Nicht geprüft wird zum Beispiel, ob sich der Mufti beim Verteilen eines Erbes an Artikel 4 Absatz 2 der griechischen Verfassung hält, wonach »Griechen und Griechinnen gleiche Rechte und Pflichten« haben. Nach dem Erbrecht der Scharia erhält der Sohn am Erbe des Vaters einen doppelt so großen Anteil wie die Tochter.¹⁷ Insofern nimmt das Vorrecht der westthrakischen Muslime auf religiöse Rechtsprechung einen Raum aus der griechischen Verfassung aus. Und dieser Freiraum wird durch kulturelle Grenzen noch gesichert: Die Entscheidungen des Mufti werden in osmanischem Türkisch festgehalten, dem Landgericht gehen sie erst in einer übersetzten Fassung zu, in der dann zum Beispiel der halbe Erbteil als »entsprechender Erbteil« verschlüsselt ist.¹⁸

Schwieriger wird es, wo die richterliche Tätigkeit des Mufti unmittelbar in Frage gestellt wird. Manche sehen sie in Widerspruch zu Artikel 8 der griechischen Verfassung: »Niemand darf gegen seinen Willen seinem gesetzlichen Richter entzogen werden.« Dem wird entgegengehalten, der Mufti sei in jenen Fragen des Zivilrechts eben der gesetzliche Richter der muslimischen Griechen.¹⁹ Dieses Argument hält aber nur stand, solange die Fiktion von der muslimischen Minderheit unangetastet bleibt. Treten aus der Minderheit Individuen aus, indem

¹⁴ Wir verstehen unter einer ›juristischen Fiktion‹ mit Gustav Demelius, *Die Rechtsfiktion in ihrer geschichtlichen und dogmatischen Bedeutung. Eine juristische Untersuchung*, Weimar 1858, 76, »Rechtsnormen, durch welche ein faktisches Verhältniss durch Gleichsetzung mit einem andern rechtlich normirten zum Rechtsverhältnisse erhoben und in seiner rechtlichen Natur und Wirkung dem Vorbilde gleich gestellt und als gleich bezeichnet wird.« Das faktische Verhältnis zur Minderheit wird am Vorbild des *Millet*-Systems rechtlich normiert.

¹⁵ Ktistakis, *Heiliges Gesetz des Islam* (Anm. 8), 47. Vor diesem Gericht waren als Prozessierende zunächst alle griechischen Muslime zugelassen, nach dem Gesetz 1920/1991 sind es nur noch die Einwohner in der Gemeinde des Mufti.

¹⁶ Zit. nach ebd., 117.

¹⁷ Ebd., 79 ff.

¹⁸ Ebd., 134, 137, 151 f.

¹⁹ Ebd., 37, 152 f.

sie sich zu Nichtmuslimen erklären, ist es nur eine Frage der Zeit, bis die Fiktion platzt. Einen ersten Stich bedeutet die Entscheidung 405/2000 des Landgerichts von Theben: Dem Individuum stehe es dank negativer Religionsfreiheit offen, seine Privatangelegenheiten statt der Scharia dem bürgerlichen Gesetzbuch anheimzustellen.²⁰ Das Recht, zwischen der zivilen und der islamischen Eheschließung zu entscheiden, wird sogar vom Mufti von Komotini anerkannt.²¹

Die Gegengestalt

In ähnlichem Widerstreit zwischen einem offenen externen und einem geschlossenen internen Recht befand sich der ökumenische Ethnarch von Konstantinopel im osmanischen Reich. Während das kanonische Eherecht die Zeitehe ausschloss, gestattete das osmanische Recht Zeitehen sogar zwischen Osmanen und christlichen Frauen. Der Ethnarch konnte solchen Zeitehen nicht nur das Sakrament verweigern, sondern die Ehegatten darüber hinaus mit spirituellen Strafen wie Exkommunikation oder Begräbnisverbot belegen. Kinder, die aus Zeitehen hervorgegangen waren, konnten ihr Erbe nur vor osmanischen Gerichten einklagen.²² Glaubt man den Kirchenhistorikern des 16. Jahrhunderts, entsprang diese Befugnis jenem *Ferman*, jener erblichen Vollmacht, mit der Sultan Mehmet II. nach der Eroberung Konstantinopels Patriarch Gennadios II. ausgestattet hatte.²³ Im Gegenzug garantierte der Patriarch die Loyalität seines Kirchengvolkes. Seit sich 1821 ein Teil des griechischen Kirchengvolkes zum Staat verselbständigt hatte, geriet dieser Wechsel von Privileg und Gehorsam immer weiter in Gefahr. Zwar gab man sich im Patriarchat noch beinahe hundert Jahre lang der Hoffnung hin, man könne das Osmanische Reich nach byzantinischem Vorbild zu einer ›Zivilisation des Ostens‹ reformieren, von innen heraus. Doch im Balkankrieg und dann im ersten Weltkrieg bemächtigte sich der bür-

²⁰ Ebd., 39, 155.

²¹ Μεσο Cemali, Mufti von Komotini, »Η θέση της γυναίκας στο Ισλαμικό δίκαιο και η απάντησή μας στις επιθέσεις κατά του Ισλαμικού Δικαίου« (»Die Stellung der Frau im islamischen Recht und unsere Antwort auf die Angriffe auf das islamische Recht«), 27.06.2007, abrufbar unter: <http://www.muftikomotini.com/index.php?m=art&c=3&n=12>. Sein Hauptaugenmerk liegt freilich darauf, dass die religiöse Ehe vom Staat als Zivilehe anerkannt wird.

²² Nikolaos J. Pantazopoulos, *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*, Thessaloniki 1967, 53, 93 ff.

²³ Steven Runciman, *Das Patriarchat von Konstantinopel vom Vorabend der türkischen Eroberung bis zum griechischen Unabhängigkeitskrieg*, München 1970, 168.

gerliche griechische Großnationalismus auch kirchlicher Kreise.²⁴ Nach dem Ersten Weltkrieg sollte, neben Smyrna und Umland, Nordepirus und den Ägäischen Inseln, auch ganz Thrakien an Griechenland gehen. 1919 schlug Ministerpräsident Venizelos gegenüber dem *Manchester Guardian* sogar vor, man solle Istanbul zur Hauptstadt des Völkerbundes machen²⁵ – in Thrakien sollte das ewige Herz des Weltfriedens schlagen. Zu jener Zeit waren die Fanarioten, die griechischen Amts- und Würdenträger, sogar bereit, die weltlichen und kirchlichen Privilegien des Patriarchen aufheben zu lassen.

Als der Kuchen nach dem letzten griechisch-türkischen Krieg 1922 neu verteilt war, bestand der türkische Verhandlungsführer in Lausanne, Ismet İnönü, auf der Entfernung des ökumenischen Patriarchats.²⁶ Man betrachtete den Patriarchen als Hindernis auf dem Weg zur Homogenisierung und zur Säkularisierung der Nation. Auf Vorschlag der Franzosen durfte das Patriarchat dann, allerdings unter Verzicht auf alle Privilegien, als ›rein‹ religiöse Einrichtung in Fanari bleiben. Die Rahmenbedingungen seines künftigen Status wurden nicht festgelegt, doch spätestens nach der Zivilrechtsreform konnte in der Türkei auch auf die alten Privilegien nicht mehr zurückgegriffen werden. Und so wurde der Patriarch, der unter der Drohung einer Ausweisung im Falle eigener politischer Aktivität stand, zum politischen Spielball in den Händen der Türkei.

Zum weltpolitischen Spiel wurde dieser Völkerball durch die ›Ökumenizität‹ des Patriarchen. Er saß in Konstantinopel, seinem Zweiten Rom, mit dem Anspruch, die Orthodoxie auf der ganzen Erde zu repräsentieren. Aus Furcht vor einem orthodoxen ›Vatikanstaat‹ in Ostthrakien stellte die türkische Regierung den Titel des ökumenischen Patriarchen unter Tabu und sprach ihn schlicht als ›Erzpriester‹ (*başpapaız*) an. Die Möglichkeit, mit ausländischen Kirchenführern zu reden, wurde dem Patriarchen je nach politischer Lage gegeben oder entzogen. So wurde ihm im Herbst 1936 verwehrt, am ersten pan-orthodoxen Theologenkongress in Athen teilzunehmen.²⁷ Erst als Stalin den russischen Patriarchen als Patriarchen des Ostens im ›Dritten Rom‹ Moskau wieder eingesetzt hatte und die Truman-Doktrin Griechenland und die Türkei in die NATO brachte, erhielt der Patriarch von Konstantinopel kurzzeitig seine ›Ökumenizität‹ zurück. Als Patriarch des Westens durfte er nun

²⁴ Vgl. Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918–1974*, Athen 1983, 39 ff.

²⁵ Ebd., 53.

²⁶ Ebd., 86 f.

²⁷ Ebd., 197.

einen sowjetischen Kirchenstaat in Ostthrakien verhindern.²⁸ Damit war es vorbei, als sich die Völkerballpartie auf die Insel Zypern bewegte. Schließlich sprach die Türkei über das Amt des Ökumenischen Patriarchen das Todesurteil, als sie im August 1971 das Priesterseminar von Halki schloss. Wie ein Grieche mit türkischer Staatsbürgerschaft nun zu einem geeigneten Studium kommen soll, um Patriarch Bartholomaios I. zu beerben, steht in den Sternen der Europäischen Union oder zwischen Stern und Halbmond der türkischen Diplomatie.²⁹

Die europäische Herausforderung

Die Türkei hat mit ihrer Politik gegenüber der griechischen Minderheit vielleicht nicht im Wortlaut des Vertrages von Lausanne gehandelt, aber durchaus im säkularen und nationalistischen Geiste des Völkerbundes. Griechenland hingegen hat seine muslimisch-türkische Minderheit im Sinne des osmanischen *Millet*-Gedankens eingebunden, indem es sie zum Teil aus der griechischen Verfassung ausnahm. Die Ausnahme von der rechtlichen Ausnahme bildete ab 1947 der Dodekanes, die ägäische Inselgruppe im Südosten des griechischen Territoriums. Die zwölf Inseln waren von der Türkei im Vertrag von Lausanne an Italien abgetreten worden und gingen nach dem Zweiten Weltkrieg aus britischer Hand an die Griechen zurück. Auf dem Dodekanes gilt als völkerrechtliche Grundlage nicht der Vertrag von Lausanne, sondern der Vertrag von Paris, unterzeichnet am 10. Februar 1947.³⁰ Dieser Vertrag ist bereits im individualistischen Geist der UNO formuliert und überträgt in Artikel 19, Paragraph 4, die verfassungsrechtliche Vorstellung der Menschenrechte auf das Völkerrecht. Für die konkreten Freiheiten einer Minderheit lässt er keinen Raum.

²⁸ Ebd., 134 ff.

²⁹ Anfang 2011 hat der türkische Ministerpräsident und ehemalige Oberbürgermeister von Istanbul Recep Tayyip Erdogan drei Bedingungen für die Wiedereröffnung des Seminars gestellt, die alle im Zusammenhang mit der muslimischen Minderheit in Westthrakien stehen: Sie soll sich »türkisch« nennen dürfen, ihre Muftis selbst bestimmen und in Athen eine Moschee mitsamt Friedhof bekommen. Am 25. März 2012 bekräftigte Erdogan gegenüber dem Präsidenten der Vereinigten Staaten von Amerika in Seoul, das Priesterseminar würde bald wieder eröffnet werden.

³⁰ Vgl. Ktistakis, *Heiliges Gesetz des Islam* (Anm. 8), 39 ff., sowie: Achilleas Ch. Skordas, »Η μειονοτική ταυτότητα: Από το σύστημα της Συνθήκης της Λωζάνης στο σύστημα του Συμβουλίου της Ευρώπης« (»Die Identität der Minderheit: Vom System des Vertrags von Lausanne zum System des Europarats«), in: Antonis Bredimas u. a. (Hg.), *Η προστασία των μειονοτήτων – Η Σύμβαση-πλαίσιο του Συμβουλίου της Ευρώπης* (*Der Minderheitenschutz – Das Rahmenübereinkommen des Europarats*), Athen 1997, 165–183, hier 173 ff.

Auch an der muslimischen Minderheit Westthrakien gingen die Vertragswerke der UNO natürlich nicht spurlos vorüber. Sie gaben bereits die Rhetorik vor, in der sich nationalistische Gruppierungen über rechtliche Beschneidung durch den griechischen Staat zu beklagen haben. Für die Grundordnung Westthrakien blieb die weltbürgerliche Vorstellung der Vereinten Nationen aber ohne jede Bedeutung. Das lag zum Teil sicher daran, dass die Individualbeschwerde eines Staatsbürgers gegen seinen Staat zwar zum Ideenbestand der UNO gehörte, dass sie aber keine gerichtsförmige Ausgestaltung erfuhr. Solange der Kalte Krieg im völkerrechtlichen Raum die Grenzen zwischen Freund und Feind bestimmte, war für die Satisfaktion individueller Feindschaften kein Platz. Das sollte sich erst 1998 ändern, als der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte richtig in Gang kam und ständig zu tagen begann. Seither ist die Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK) das Grundgesetz, das die Grundordnung Westthrakien untergräbt. Laut Artikel 1 des *Rahmenübereinkommens zum Schutz nationaler Minderheiten*, das der Europarat am 1. Februar 1995 verabschiedet hat, ist der »Schutz nationaler Minderheiten und der Rechte und Freiheiten von Angehörigen dieser Minderheiten [...] Bestandteil des internationalen Schutzes der Menschenrechte«. ³¹ Bereits in dieser Bestimmung liegen zwei Gefahren für die Grundordnung Westthrakien. Erstens wird die Minderheit als nationale definiert, womit die Überwindung der nationalistischen Semantik durch den Vertrag von Lausanne aufgehoben ist. Zweitens wird das Minderheitenproblem unter den Schutz der Menschenrechte subsumiert, wodurch die Minderheit als juristische Fiktion nicht mehr aufrechtzuerhalten ist. Laut Artikel 19 verpflichten sich alle Vertragsparteien, also auch Griechenland und die Türkei, dazu, »Beschränkungen, Einschränkungen oder Abweichungen« vom Rahmenübereinkommen nur in Übereinkunft mit der EMRK vorzunehmen. ³²

Wie sich die EMRK auf die Grundordnung Westthrakien auswirkt, lässt sich an einem konkreten Fall verdeutlichen. ³³ Er betrifft das oben erwähnte Problem der innenpolitischen Spaltung in der muslimischen Gemeinde. Weil der Mufti ein griechischer Staatsdiener ist und – wie übrigens auch in islamischen Staaten – von der Regierung eingesetzt wird, geht aus der nationalistischen Parteiung regelmäßig ein Gegenmufti hervor. Mehmet Agga, einer dieser nationalistischen Gegenmuftis,

³¹ Zit. nach: <http://conventions.coe.int/Treaty/ger/Treaties/Html/157.htm>.

³² Zit. nach: <http://conventions.coe.int/Treaty/ger/Treaties/Html/005.htm>.

³³ Aus dem Urteil »Agga gegen Griechenland (Nr. 4)« (Αγικά κατά Ελλάδαος (No. 4), Klagenr. 33331/02 v. 13.07.2006, zit. nach: www.nsk.gr/edad/ee370.pdf). Im September 2006 ist Mehmet Emin Agga im Alter von 75 Jahren eines natürlichen Todes gestorben.

hatte sich am 17. August 1990 von den Teilnehmern des Freitagsgebets zum Mufti von Xanthi wählen lassen. Er weigerte sich, den Platz für den legitimen Mufti zu räumen und zeichnete 1996 und 1997 Botschaften mit dem Titel des Mufti. Am 24. März 1999 wurde er von der Strafkammer Serres verurteilt, weil er sich gemäß Artikel 175 des Strafgesetzbuches das Amt des Führers einer ›bekannten Religion‹ angemäht habe. Die siebenmonatige Freiheitsstrafe wurde in eine Geldstrafe umgewandelt. Aggas Forderung, die Strafe wegen Verstoßes gegen Artikel 6, 9 und 10 der Europäischen Menschenrechtskonvention aufzuheben, wurde vom ›Areopag‹ (Kassationsgericht) abgewiesen. Der ›Areopag‹ hielt dem entgegen, dass Agga nicht wegen des Inhalts seiner Botschaften verurteilt worden sei, sondern wegen des Auftretts als Mufti von Xanthi.

Ebenso argumentierte die Regierung vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte, wo Agga den Vertrag von Athen geltend machte, dem zufolge der Mufti von der Minderheit gewählt werde. Dem hielt wiederum die Regierung entgegen, dass der Mufti Recht spreche und die Richter nicht vom Volk gewählt würden. Außerdem sei sie gezwungen gewesen, den zweiten Mufti abzusetzen, um Unruhen unter den Muslimen, zwischen Muslimen und Christen und zwischen Griechenland und der Türkei abzuwehren. Der Gerichtshof musste also prüfen, ob erstens ein Verstoß Griechenlands gegen Artikel 9 Absatz 1 der EMRK vorliege, wonach jede Person das Recht hat, ihre Religion »einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat« zu bekennen; ob zweitens ein Verstoß gegen Artikel 9 Absatz 2 vorliege, wonach diese Freiheit »nur Einschränkungen unterworfen werden« dürfe, »die gesetzlich vorgesehen und in einer demokratischen Gesellschaft notwendig sind für die öffentliche Sicherheit, zum Schutz der öffentlichen Ordnung, Gesundheit oder Moral oder zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer.«

Der Gerichtshof kam zum Schluss, dass die Verurteilung Aggas wegen Veröffentlichung von Botschaften religiösen Inhalts in der Eigenschaft als Mufti eine Verletzung des Rechts auf Bekenntnis der Religion darstelle. Was die Gesetzmäßigkeit des Verbots betraf, enthielt sich der Gerichtshof eines Urteils. Stattdessen stellte er die Zweckmäßigkeit des Verbots in Frage, besonders dessen Notwendigkeit für eine demokratische Ordnung. Die nationalen Gerichte hätten sich in ihren Urteilen auf keine Handlungen Aggas mit Rechtsfolgen bezogen, sondern nur auf die Unterzeichnung der Botschaften als Mufti. Eine Person zu bestrafen, nur weil sie als religiöser Führer einer Gruppe auftrete, könne schwerlich mit dem Gebot religiösen Pluralismus in einer demokratischen Gesellschaft in Einklang gebracht werden!

Die EMRK will die Grundlage von Gerechtigkeit und Frieden in Europa sein. In Westthrakien kommt ihre Wirkung der einer Magna Charta des türkischen Nationalismus gleich. Schon am 14. Dezember 1999, ein gutes Jahr nach der Verstetigung des Gerichtshofs, war nach Klage des Gegenmuftis von Komotini ein ähnliches Urteil ergangen.³⁴ Am 27. März 2008 hat der Gerichtshof in einem Urteil zur ›Türkischen Vereinigung Xanthis‹ entschieden, dass es einen Verstoß gegen die Vereinigungsfreiheit der EMRK darstelle, den Gruppierungen der Minderheit die öffentliche Verwendung des ethnischen Unterscheidungsmerkmals zu untersagen.³⁵ Der Völkerbund und die Vereinten Nationen hatten auf die Grundordnung Westthakiens nur begrenzt Einfluss, der Europarat stellt sie vor eine große Belastungsprobe. In seiner Menschenrechtskonvention ignoriert er die faktisch bestehende Minderheit und löst sie in ihre Individuen auf. Das Individuum macht von seinem Recht auf Individualbeschwerde Gebrauch, verfißt dabei aber nationale Großmachtfantasien, als handle es sich um Freiheitsforderungen eines Staatsbürgers. Der Gerichtshof sitzt diesem Trick auf und sanktioniert im Namen der Menschheit die Politik des radikalen Nationalismus.

Fazit und Ausblick

Im Gegensatz zur laizistischen und nationalistischen Ordnung, die sich nach dem griechisch-türkischen Krieg auch in Ostthrakien durchsetzte, sind auf dem Boden Westthakiens Fundamente der alten imperialen Ordnungen erhalten geblieben. Zum einen galt für die griechische Mehrheit eine Verfassung, in der das kanonische Recht verankert war, ähnlich wie in den Nomokanones des byzantinischen Reiches; eine Verfassung, die bis heute von der vorherrschenden Religion der östlichen Orthodoxie zehrt. Zum anderen galt im Privatleben der muslimischen Minderheit das heilige Gesetz des Islam. Das Zusammenleben von Mehrheit und Minderheit wurde nach dem *Millet*-Prinzip geregelt, und dies an allen völkerrechtlichen Großentwürfen vorbei bis ins 21. Jahrhundert. Griechenland nahm damit das Erbe des osmanischen Reiches an, wie einst der Sultan das Erbe des byzantinischen Kaisers fortzutragen versprach. Während sich der östliche Teil Thrakiens verwestlichte, hat Westthrakien

³⁴ Urteil »Serif gegen Griechenland«, zitiert nach Giannis Ktistakis, *Θρησκευτική ελευθερία και Ευρωπαϊκή Σύμβαση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου (Religionsfreiheit und Europäische Menschenrechtskonvention)*, Athen, Komotini 2004, 359 ff.

³⁵ Zit. nach der Zeitschrift *Δικαιώματα του Ανθρώπου (Menschenrechte)* 43 (2009), 867–877.

seine Eigenschaft als ein Land auf der Schwelle zwischen Europa und Asien gewahrt. Es bietet den Anblick einer gut erhaltenen Ruine zweier eurasischer Reiche, des byzantinischen und des osmanischen.

Zwischen Ortung und Ordnung besteht bis heute eine Einheit, die im Zusammenwirken von individualistischem Völkerrecht und nationalistischer Agitation zu zersprengen droht. Diese Gefahr ist umso größer, als nach dem Kalten Krieg eine neue globale Ordnung nicht in Sicht ist. Verlaufen die Linien zwischen Freund und Feind in Zukunft nur noch im Innern? Oder werden neu gezogene Linien die Welt wieder in Westen und Osten teilen? Sollte sich eine Ordnung durchsetzen, deren Umriss allmählich sichtbar werden, und sollte die Trennlinie der Verlegung von Rohrleitungen zum Transport von Energieträgern folgen, könnten sich Griechenland und die Türkei bei aller religiösen Verschiedenheit bald auf einer Seite des Globus wiederfinden.



Aim Deüelle Lüski
Sidney Ali's ruins, from
the series: The Principle
of the Least Action,
pictures with 1kb, Tel
Aviv, 2006

Eine israelische Verfassung, die Geschichte eines Scheiterns

Das Ende der Politik als Voraussetzung der Grundordnung

NITZAN LEBOVIC

In den Jahren 2005–2006 bemühte sich Israel (zum ersten Mal) ernsthaft um eine Verfassung. Sie war als Erweiterung der beiden Grundgesetze, die in den 1990er Jahren verabschiedet worden waren, gedacht: »Grundgesetz: Freiheit der Berufswahl« und »Grundgesetz: Menschenwürde und Freiheit«. Darüber hinaus sollte sie das politische Chaos eindämmen, das entstanden war, als dem Gesetzgeber die Konsequenzen dieser beiden Grundgesetze klar wurden. Seitdem erlebt der Staat Israel einen kulturellen Verfassungskrieg. Dabei bemüht sich der Oberste Gerichtshof, eine klassisch liberale Haltung gegenüber anhaltenden Attacken gegen das Völkerrecht und die Menschenrechte zu vertreten. Beide Seiten – diejenigen, die eine liberale Verfassung befürworteten, und diejenigen, die dagegen sind – begründen ihre Haltung mit dem Argument des »Staats im Ausnahmezustand«, nach welchem sich der Staat Israel gegen wiederkehrende Angriffswellen an seinen Grenzen von außen oder gegen subversive Elemente von innen verteidigen muss. Wie ich im folgenden zeigen werde, hat die *Grundordnung*, die wir Verfassung nennen, eine retroaktive Struktur und ist infolgedessen paradox, da sie versucht, die Überreste einer Demokratie zu verteidigen, die sich seit ihrer Entstehung in einem permanenten Ausnahmezustand befindet. In dieser Sichtweise fußt das Denken sowohl der Befürworter einer Verfassung als auch ihrer Gegner auf einer zentristischen und defensiven Logik oder, Hans Kelsens Rechtstheorie zufolge, auf einer rückwirkenden, konsensorientierten und

normativen Rechtsstruktur, nicht aber auf einer progressiven oder revolutionären Struktur, wie Hannah Arendt und eine Reihe zeitgenössischer Verfassungstheoretiker sie erörtert haben.¹

Die israelische Verfassung: eine Geschichte des Scheiterns

Die letzten zwanzig Jahre waren grundlegend im Hinblick auf Israels Bemühungen um eine Verfassung. Seit 1948 gründete sich die Rechtsstruktur des Staates Israel auf einer Reihe von Grundgesetzen, eine Vorstellung, die direkt an das deutsche *Grundgesetz* angelehnt war. Es war naheliegend, den deutschen Rechtskodex als Präzedenz-Modell zu verwenden; der erste Justizminister Pinchas Rosen (1948–1961) und die große Mehrheit der Richter am Obersten Gerichtshof der ersten drei Jahrzehnte nach Staatsgründung brachten eine deutsche juristische Ausbildung mit.

Rosen befürwortete die Grundgesetze als Kompromiss, vor allem nachdem Ben Gurion eine Verfassung abgelehnt hatte: »Ihre Zeit ist noch nicht gekommen, aber manche Regierungsmitglieder sehen das anders«. Rosen war der Auffassung, nur eine Verfassung »könne eine formale Demokratie schützen«.² Interessanterweise erhielt er Unterstützung von Menachem Begin, dem Kopf der militanten Opposition gegen Ben Gurion. Ben Gurions Ablehnung andererseits wurde von seinen ideologischen Rivalen unterstützt; darunter war der gefeierte Richter Haim Cohen, auch ein deutsch-jüdischer Rechtstheoretiker, der für sein Misstrauen gegenüber allen Formen der Machtausübung und seine abweichende Meinung bei politischen Entscheidungen des Obersten Gerichts bekannt war. Seitdem wurden mehrere Anläufe, eine Verfassung zu schreiben, abgeblockt. Gideon Sapir hat jüngst gezeigt, dass – entgegen den Meinungen, welche die religiösen Parteien für das wiederholte Versagen verantwortlich machen – »David Ben Gurion eine entscheidende Rolle bei der Blockade von Verfassungsbemühungen spielte.«³ Politische Zionisten jener Zeit lehnten eine Verfassung aus

¹ Hannah Arendt hat das utopische Moment der Verfassungen betont, die in der ›Neuen Welt‹ geschaffen wurden: als Versuch, den ›fortwährenden‹ revolutionären Trieb als »Eternal City on earth« zu entwerfen. Vgl. Hannah Arendt, *On Revolution*, New York 1965, 229. Vgl. auch Andreas Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*, Cambridge 2008, 192.

² Ruth Bondy, *Felix: Pinchas Rosen ve'Zmano* [*Felix: Pinchas Rosen und seine Zeit*], Tel Aviv 1990, 442 f.

³ Gideon Sapir, *HaMahapecha HaHukatit: Avar, Hove, ve'Atid* [*Die Verfassungsrevolution in Israel: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*], Tel Aviv 2010, 38.

politischen Gründen ab (ein Grund war die Koalitionsbildung mit den religiösen Parteien). Außerdem sollte ihrer Ansicht nach die Macht in den Händen der Gesetzgeber bleiben. Es gab während dieser Jahre nur wenige Versuche, eine Verfassung zu begründen und zu schreiben.

In den Jahren 2005–2006 hingegen wurde eine Reihe von Versuchen unternommen, zu einer Verfassung zu kommen, doch verfehlten alle die nötige politische Unterstützung. Für den rechten Flügel waren die meisten Entwürfe zu liberal, für die religiöse Partei zu säkular, für den linken Flügel zu konservativ und für die arabischen Parteien zu jüdisch. Am beunruhigendsten jedoch war die einhellige Meinung von Verfassungsexperten, dass die seriöseren unter diesen Entwürfen sämtlich den verzweifelten Versuch darstellten, noch im letzten Augenblick einen Konsens zu erwirken, bevor die letzten und liberalsten der zu Beginn der 1990er Jahre verabschiedeten Grundrechte angefochten würden. In einem Buch über die Verfassungsgeschichte Israels beschreibt die Politikwissenschaftlerin Hanna Lerner den Hauptgrund für das Fehlen einer praktikablen israelischen Verfassung:

Aus der Sicht liberaler Verfassungstheoretiker verpasst der in den drei Entwürfen angelegte politische Kompromiss die Chance, ein »verfassungsgebendes Moment« zu stiften, da alle drei Entwürfe revolutionären Veränderungen in der israelischen Gesellschaft ausweichen. [...] Wenn die Verfassungsdebatte in Israel nicht aus einer strikt liberalen verfassungsrechtlichen, sondern aus einer konsensorientierten Perspektive betrachtet wird, aus der von Verfassungen erwartet wird, dass sie die Identität »des Volkes« repräsentieren, dann ist die Ablehnung einer radikalen Änderung des Status quo verständlich.⁴

In ihrem hochkomplexen und gelehrten Text führt Lerner selbst das zentrale Problem auf die Spaltung zwischen säkularen und religiösen Juden in Israel zurück. Meine Untersuchung gilt den »institutionellen« und diskurszentrierten Aspekten der von Lerner konstatierten Versäumnisse, die ich vor allem in einer falschen Zeitordnung sehe. Diese ist dafür verantwortlich, dass, nachdem der Konsens erreicht ist, die Grundordnung der konstitutionellen Gewalt ein Ende jeglicher Politik herbeiführt, wenn nicht darüber hinaus, anstatt die Verfassung als Mittel zur Gestaltung politischer Veränderungen zu nutzen. Mit anderen Worten, die gegenwärtige Verfassungssituation in Israel versucht, das revolutionäre verfassungsgebende Moment gegen seine konservative Bestätigung einzutauschen. Aus den verfassungsgebenden Kräften sind solche zur Bewahrung der Ordnung geworden anstatt solche der Reform.

⁴ Hanna Lerner, »Entrenching the Status-Quo: Religion and State in Israel's Constitutional Proposals«, in: *Constellations* 16.3 (2009), 23. Siehe auch das vierte Kapitel in: dies., *Making Constitutions in Deeply Divided Societies*, Cambridge, New York 2011.

Das Interesse der zeitgenössischen politischen Theorie an der Frage der Verfassungen gründet in der Auseinandersetzung mit revolutionären und gewaltsamen Momenten der Gegenwart und mit dem Versagen der heutigen Demokratie, darauf angemessen zu reagieren. Die übliche Antwort der israelischen Demokratie auf politische Herausforderungen, insbesondere seit Ausbruch der zweiten Intifada im September 2000, war zumeist eine nahezu habituelle Ablehnung jedweder möglichen Lösung. Gleichzeitig unterminierte eine Serie von Korruptionsaffären die Legitimität der Regierungen, was Ermittlungen gegen Premierminister, Minister, Präsidenten und Generäle der Armee zur Folge hatte. Diese anhaltende Staatskrise, in der gegen den Gesetzgeber ermittelt und prozessiert wurde, schuf große Spannungen zwischen der Staatsmacht und ihren Beamten. Ein Volksbegehren für die Trennung der gesetzgebenden Gewalt von anderen Teilen der Regierung wurde vom israelischen Parlament (Knesset) negativ beantwortet. Führenden Kritikern zufolge »bewirkte in den 1980ern und 1990ern der Mangel an Glaubwürdigkeit seitens der Regierung den lauten Ruf nach grundlegenden Veränderungen als Ausweg aus der Krise. Die Gerichtshöfe galten als Hauptvertreter des öffentlichen Interesses.«⁵ In ihrer Biographie von Aharon Barak – ich komme weiter unten auf ihn zurück – beschreibt Nomi Levitsky, wie der Oberste Gerichtshof Kontrollmaßnahmen ergriff und jegliche Kritik seitens der Regierungsbeamten zurückwies: »die Minimierung der richterlichen Kritik [am Gesetzgeber] – aufgrund der existierenden Kategorien für das, was justiziabel ist [...] – bedeutet [für den Gesetzgeber] die Erweiterung seiner Freiheit, das Gesetz zu brechen.«⁶ Das Ergebnis, so Gideon Sapir, waren zwei Änderungen: Zum einen änderte man das Verhältnis zwischen dem Gesetzgeber und der Exekutive, womit die parlamentarische Struktur von einer parlamentarischen Demokratie in ein hybrides Modell überführt wurde, in dem Elemente einer präsidentialen Struktur die Regierenden stärken sollten.⁷ Eine zweite Änderung betraf das Verhältnis zwischen der Legislative und der Judikative durch die Einführung der Grundgesetze, die dem Gericht erlaubten, die Handlungen des Gesetzgebers zu kontrollieren und in manchen Fällen sogar, trotz fehlender Verfassung, Gesetze, wenn sie verfassungswidrig schienen, abzulehnen. Wie Sapir zeigt, war es kein anderes als das »Rechts-, Verfassungs- und Justizkomitee« der Knesset, das die beiden Grundgesetze aus den 1990er Jahren unterstützte und damit jene umfassende Interpretation, die als »Verfassungsrevolution«

⁵ Sapir, *HaMahapecha HaHukatit* (Anm. 3), 64.

⁶ Nomi Levitsky, *K'vodo: Aharon Barak, A Biography*, Tel Aviv 2001, 267.

⁷ Sapir, *HaMahapecha HaHukatit* (Anm. 3), 64.

bezeichnet wird, weil durch sie die Justiz zur Kontrolle des Gesetzgebers ermächtigt wurde.⁸ Aber worauf baut diese »Revolution«? Wie verhält sie sich zu dem misslungenen Versuch, eine israelische Verfassung zu formulieren? Wie verhält sie sich zu dem hier diskutierten Problem der temporalen Ordnung der Verfassung?

Die »Verfassungsrevolution« der frühen 1990er Jahre wurde von der Gesetzgebung durch die Verabschiedung der beiden oben erwähnten neuen Grundrechte herbeigeführt, dem für die Freiheit der Berufswahl und dem für Menschenrecht und Freiheit. Wie Sapir und andere Interpreten der Rechtsgeschichte zugestehen, wurden die beiden Grundrechte zunächst nicht als »revolutionär« empfunden. Rückwirkend jedoch wurden sie als hineingeschmuggelt und sogar als Ergebnis bewusster liberaler Täuschung betrachtet.⁹ Einige Angehörige der Knesset beklagten sich bitter über die Veränderung und nannten sie »eine versehentliche Verfassungsrevolution, weil der Gesetzgeber gar nicht vorhatte, eine solche herbeizuführen«.¹⁰ Sapir selbst unterstützt die Übertragung der Macht vom Gesetzgeber auf die Gerichtsbarkeit mit dem Argument, »dass die letzten Jahrzehnte eine beachtliche Schwächung der Mitte und eine Stärkung der Ränder« in der Politik erlebten.¹¹ Sapir entgeht dabei jedoch, dass die politische Mitte zwar geschwächt worden ist, deren Ideologien aber weite Teile der »Ränder« besetzt hat. Seit 2000 wurden nahezu alle früheren ideologischen Differenzen ausradiert, und der gegenwärtige israelische Außenminister Avigdor Liberman, der sich nach eigenen Aussagen der Mitte zuordnet, steht ideologisch dort, wo vor nicht allzu langer Zeit der rechtsextreme Flügel stand. Andererseits scheint der scheidende Vorsitzende der Arbeiterpartei Ehud Barak Libermans Positionen häufig näher zu stehen als seiner angeblich »liberalen« Position. Welchen Ort nimmt die gegenwärtige Verfassungsdebatte innerhalb dieser Verschiebung ein?

Die »Verfassungsrevolution« der frühen 1990er wird vor allem mit dem Vorsitzenden des Obersten Gerichts Aharon Barak (Amtszeit 1995–2006) und seiner radikalen Auslegungsreform identifiziert, die auf den beiden genannten Grundgesetzen als Kern einer neu entstehenden Verfassung aufbaut. Rechtstheoretikern zufolge erweiterte Barak die »Klagebefugnis« grundlegend. Dies betrifft vor allem den Auslegungsspielraum des obersten Gerichts gegenüber dem Gesetzgeber in »allem, was justiziabel ist«, sowie das Prinzip der »Wahrscheinlichkeit«.

⁸ Ebd., 165.

⁹ Ebd., 70.

¹⁰ Haim Ramon an die israelische Knesset, zit. nach Sapir, *HaMahapecha HaHukatit*, 128.

¹¹ Sapir, *HaMahapecha HaHukatit* (Anm. 3), 82.

Die »Verfassungsrevolution«, die im »Stillen, beinahe im Verborgenen« durchgeführt wurde, wie Barak später formulierte, machte das Verfassungsproblem zum Hauptstreitpunkt in einem Kulturkrieg, der Israel das Leben von Itzhak Rabin kostete und zum Zusammenbruch des linken Flügels führte.¹² Kritiker der »Revolution« ordnete man üblicherweise dem politisch rechten Flügel zu sowie einem formalistischen Zugang zu Rechtsfragen. Bemerkenswerterweise wurde die Forderung nach einer Aufteilung der Regierungsgewalt gerade von den juristischen Formalisten abgelehnt, obwohl sie sie ein halbes Jahrhundert zuvor gerechtfertigt hatten, ebenso wie die dringende Notwendigkeit der Demokratie und die allgemeingültige Norm der Gleichheit vor dem Gesetz.

Einer der lautesten und heftigsten Kritiker des richterlichen Aktivismus war Daniel Friedman, ehemaliger Kopf der liberalen Partei Da'sh und Justizminister von 2007 bis 2009, der vom Premierminister und Politiker der Mitte Ehud Olmert ins Amt berufen worden war.¹³ Er scheute sich nicht, Barak persönlich in rauhem Ton anzugreifen, dabei nicht selten scharfe und provokante Formulierungen aus den Schlagzeilen der Tageszeitungen nutzend. Als Friedman seine Position in der seriöseren Zeitschrift *HaMishpat* (Der Prozess) darlegte, argumentierte er, dass die Verfassungsrevolution bzw. der richterliche Aktivismus »die gemeinsame Basis der Rechtsgemeinschaft unterminiert und das öffentliche Vertrauen in die Gerichte erheblich verletzt« habe.¹⁴ In diesem und anderen Beiträgen erklärte Friedman, dass die formalistische Methode, die mit der Anfangszeit verbunden wurde, die bessere Alternative sei. Friedmans Empfehlung, zu einer bescheideneren und altmodischen Gerichtsbarkeit zurückzukehren, war aber nicht alles. In seinen Aufsätzen illustrierte er seine Forderungen interessanterweise mit Verweisen auf zeitgenössische Vorbilder: die Richter des Obersten Gerichts der USA John Roberts und Antonin Scalia. Beide sind für ihren rechtsextremen Kurs bzw. »richterlichen Aktivismus« neokonservativer Prägung bekannt. Eines von Friedmans Hauptanliegen war der expli-

¹² Barak gab zu, dass die Gesetzgeber die Sprengkraft der beiden Grundgesetze herunterspielten und dadurch das Parlament und die Öffentlichkeit in die Irre führten. Siehe Aharon Barak, *Mivhar K'tavim (Ausgewählte Schriften)*, Bd. 1, hg. v. Haim Cohen, Yitzhak Zamir, Jerusalem 2000, 401, 415 f.

¹³ Da'Sh, die Demokratische Bewegung für den Wechsel, wurde im Jahr 1976 gegründet und fusionierte mit der rechten Likud Partei im Jahr 1977. Sie wurde formal im Jahr 1981 aufgelöst. Die Partei war bekannt als liberale Intellektuellen-Partei, der es gelang, beachtliche 15 Parlamentssitze zu erlangen, aber sie enttäuschte viele ihrer liberalen Mitglieder, als sie Menachem Begins rechte Koalition integrierte. Es ist anzumerken, dass Friedman selbst zu denjenigen gehörte, die die Vereinbarung mit Likud ablehnten.

¹⁴ Daniel Friedman, »Formalism veArachim: Bitachon Mishpati veAktivism Shiputi«, in: *HaMishpat*, Febr. 2006, 9.

zite Angriff auf die liberale Auslegung der Gerichte in allen politischen Angelegenheiten. Das Staatsbürgerrecht, von dem noch die Rede sein wird, wurde zu seinem persönlichen Kreuzzug gegen demokratische Radikale im Allgemeinen, und gegen Aharon Baraks richterlichen Aktivismus insbesondere.

Was sagen uns diese Angriffe über den juristischen Diskurs in Israel oder seine politische Nutzung? Was können sie uns über die Möglichkeit oder die Notwendigkeit in einer Verfassung sagen?

Entgegen allen Erwartungen unterstützte Daniel Friedman nicht nur die Ausarbeitung einer Verfassung, sondern forderte die radikalste Fassung im Hinblick auf die Autorität und Souveränität des säkularen Staates; er forderte insbesondere die Bevollmächtigung des Obersten Gerichts, sich in solche Fällen einzumischen und darüber zu entscheiden, die traditionsgemäß den rabbinischen Gerichtshöfen unterlagen.¹⁵ Wie ist es möglich, dass ein neokonservativer Justizminister eine Verfassung in Israel unterstützt und sie de facto als radikal säkulare Rechtshandlung interpretiert? Wenn dem tatsächlich so wäre, dann läge der Kern der erhitzten Debatte zwischen Verfassungsbefürwortern und -gegnern nicht zwischen religiösen und säkularen Kräften, wie Hanna Lerner argumentiert, sondern zwischen einer konservativen politischen Ideologie, die einen formalistischen juristischen Zugang favorisiert, einerseits und einem liberalen und aktiv-extensiven Zugang andererseits. Mit anderen Worten, es handelt sich um einen Konflikt zwischen der politischen Mitte rechts und der Mitte links, die die zentrale Rolle der Demokratie diskutieren, aber keinen Zweifel daran lassen, dass der »jüdische« Aspekt (im demographischen Sinne) über dem »demokratischen« stehen sollte. Aharon Baraks Beharren darauf, dass er der Mitte angehört, sollte man als glaubwürdig erachten. Wie Levitsky argumentiert, »ist Barak Zionist im tiefstem Sinne. Er sieht sich als Teil des nationalen jüdischen Staates und als zentrale konstruktive Kraft dieses gegenwärtigen Staates.«¹⁶ Beide Seiten, Barak und Friedman, richterliche Aktivisten und juristische Formalisten, unterstützen eine liberale Verfassung, diskutieren aber über die Rolle und Macht des Souveräns gegenüber den anderen beiden Gewalten. Sie unterscheiden sich hinsichtlich ihres Vertrauens in die Regierung bzw. hinsichtlich des Grads, in dem sie sich auf eine universalistische Ethik und auf die Menschenrechte berufen würden. Beide Seiten sind zu einem Kompromiss darüber bereit, sobald das Adjektiv »jüdisch« in Gefahr ist, selbst auf Kosten der Demokratie. Der gegen-

¹⁵ Yuval Yoav, »The Minister of Justice rejects any constitutional compromise in religious issues«, in: *Haaretz*, 23.10.2007 (<http://www.haaretz.co.il/hasite/spages/916139.html>).

¹⁶ Levitsky, *K'vodo: Aharon Barak, A Biography* (Anm. 6), 292.

wärtige Justizminister Yaakov Neeman (geboren 1939, 2009 von Netanjahu zum Justizminister ernannt, zum zweiten Mal), tritt in Friedmans Fußstapfen. Selbst aus einem religiös-nationalen Hintergrund kommend, bestätigt er noch einmal, dass die Kontroverse nicht zwischen dem »linken« und »rechten« Flügel des Zionismus und ihren Rechtsgrundlagen verläuft, auch nicht zwischen einer »religiösen« und »säkularen« Staatsauffassung, sondern tiefer geht, indem sie ein unterschiedliches Verständnis konstitutioneller Demokratie und ihrer Verfassung berührt. Das Problem, das solchen Lagerbildungen vorausgeht und erst zutage gefördert werden muss, ist die zugrunde liegende Grundordnung; sie ist es, die die Grenzen und den Horizont des Politischen bestimmt.

Ich will diesen Punkt mit einem Beispiel veranschaulichen: Alle Verfassungsentwürfe, vom radikalen rechten Flügel zu den gemäßigten Liberalen und Vertretern des richterlichen Aktivismus oder zumindest Verteidigern der beiden Grundgesetze der 1990er Jahre, unterstützen eine Hierarchie, die den Staat zuerst als jüdisch und erst danach als demokratisch definiert. Der erste Artikel im Entwurf des Israelischen Demokratischen Instituts (IDI), bislang der seriöseste Entwurf und mit den besten Absichten verfasst, formuliert drei hierarchische Schritte: a. Der Name des Staates ist Israel. b. Israel ist ein jüdischer und demokratischer Staat. c. Der Staat wird alle seine Bürger gleich behandeln.¹⁷

In zeitlicher Hinsicht impliziert diese Hierarchie und Ordnung bereits eine retroaktive Struktur im Kern der neuen Verfassung: Dem »Jüdischen« oberste Priorität zu geben, implementiert zunächst einen Mangel an Gleichheit, dem der Versuch nachfolgt, ihn danach wieder auszugleichen. Eine Erklärung, wie dies zu einem besseren Schutz der Minderheiten oder zur Verankerung der beiden Grundgesetze der 1990er Jahre führen könne, beruht auf einem Zirkelschluss. Dieser geht davon aus, dass die Verfassung als Gegengift zum *novus ordo saeculorum* zu verstehen sei.

Formalismus und richterlicher Aktivismus: vor und nach der Politik

Die Diskussion um die Verfassung ist Teil einer kurzen Geschichte des Misslingens. Einige Verfassungsentwürfe wurden seit Staatsgründung erarbeitet, hauptsächlich von Universitätsprofessoren der Hebrew Uni-

¹⁷ *Huka beHaskama, The Israel Democracy Institute's Proposal by Consensus*, Jerusalem 2005, 91.

versity in Jerusalem und meistens mit einer starken Verbindung zur Verfassungstheorie von Hans Kelsen und seiner Vorstellung der *Grundnorm*. In einer vom IDI veröffentlichten jüngeren Übersetzung von Kelsens *Politischer Theologie* beschreibt der Richter i. R. des Obersten Gerichts, Itzhak Englard, seine Denktradition als zwei Kelsen-Schülern verpflichtet, die in den 1960ern Verfassungsentwürfe eingereicht hatten.¹⁸ Diese Schule vertrat mit der Übernahme von Kelsens Ansatz Prinzipien eines positivistischen Gesetzes, einer formalistischen Methodologie und einen minimalistischen Ansatz bei öffentlichen und juristischen Angelegenheiten. Wo Kelsen jedoch den rückwirkenden, fiktiven und kontextuellen Zugang zur Rechtsnorm betonte, waren seine formalistischen Interpreten eher geneigt, eine selbstbezügliche minimalistische und methodologisch konservative Perspektive zu entwickeln.¹⁹ Englard selbst identifiziert zwei weitere Richter des Obersten Gerichts der jüngeren Vergangenheit als »Kelsenianer«: Meir Shamgar, der das Verfassungskomitee des Israel Democracy Institute im Jahr 2005 leitete, und Itzhak Zamir, der »sich mit seiner Zustimmung zur Basisnorm als ultimative Quelle normativer Gültigkeit auf die Theorie des ›großartigen Kelsen‹ bezieht.«²⁰ Englard wies zu Recht darauf hin, dass Kelsens Positivismus und Formalismus im Gegensatz zu Aharon Baraks »Verfassungsrevolution« oder »richterlichem Aktivismus« steht: »Anders als der Richter Barak akzeptiert Kelsen keine materiell-rechtliche, objektive Regel der Auslegung. Die Gültigkeit der richterlichen Entscheidung hängt von ihrer Bestandskraft ab und erschafft so eine Rechtsnorm, die auf ›authentischer Auslegung‹ beruht, wie er es nennt.«²¹ In der Tat distanzierte Barak die Verfassungsordnung von minimalistischen oder formalistischen Ansätzen und betonte stattdessen den kontextuellen Deutungscharakter des Gesetzeskodexes. Er konnte dies nur tun, indem er für einen objektiven, umfangreichen und unendlich wahren Wertekanon plädierte, den er mit der Vorstellung von »Gerechtigkeit« identifiziert. Die Debatte zwischen Kelsenianern und Baraks richterlichem Aktivismus führt zurück zu Andreas Kalyvas' Meinung über Kelsen:

Leider wendete Kelsen das Prinzip der dynamischen Rechtstheorie nie auf die revolutionären Momente der Verfassungsgründung an. Er ließ die verschiedenen Methoden der Gesetzesbildung außer Acht, als er die Etablie-

¹⁸ Itzhak Englard, »Einleitung«, in: Hans Kelsen, *Elohim, Medina, Teva, Adam*, übers. u. hg. v. Itzhak Englard, Jerusalem 2010, 12.

¹⁹ Siehe Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, Cambridge, MA 1945, 44; ders., *General Theory of Norms*, übers. v. Michael Hartney, Oxford 1991, 144.

²⁰ Itzhak Englard, »The Impact of Kelsen's Theory in Israel«. Vortrag anlässlich der Konferenz *Bund and Borders*, Berlin, 18.10.2009, 5.

²¹ Ebd., 6.

rung des grundlegenden Gesetzes eines Landes bedachte, aber hielt sie für wesentlich für die Erzeugung sekundärer Gesetzesnormen. Demokratie wird ausschließlich im Hinblick auf die Etablierung alltäglicher, regulärer Gesetze definiert, nicht aber im Hinblick auf die Etablierung konstitutioneller Regierungsformen.²²

Im Kontext des Oslo-Abkommens der 1990er Jahre und der steigenden Bedeutung der Menschenrechte und demokratischer Werte steigerte sich die Auseinandersetzung zwischen Formalismus und Minimalismus, umfassender Auslegung und moralischer Autorität zu einem Kulturkrieg. Der Entwurf des IDI versuchte in diesem Zusammenhang beide Fronten gleichzeitig zu besänftigen: Indem er den beiden Grundrechten aus den 1990er Jahren ein konstitutionelles Rückgrat verlieh, versuchte er, einen liberaleren Ansatz im Recht und in den Menschenrechten zu verankern. Andererseits stimmte er im Gegenzug zu, die Grundrechte diskriminierter Minderheiten Israels zu opfern: von arabischen Bürgern des jüdischen Staates und Frauen im Geltungsbereich rabbinischer Gerichtshöfe. Das Ergebnis war, dass der Entwurf des IDI, vielleicht die letzte Möglichkeit für eine liberale Verfassung, sowohl von der Linken als auch von der Rechten angegriffen wurde und in der Knesset keine Unterstützung gewinnen konnte. In einem eindringlichen, emotionalen Appell, diesen Entwurf anzunehmen, um den Untergang der Demokratie in Israel zu verhindern, antwortete Mordechai Kremnitzer seinen Kritikern, den derzeitigen Mangel besserer Alternativen erklärend: »Jeder, der einen Kompromiss (in diesen Angelegenheiten) nicht billigt, stellt sich einer Verfassung entgegen und bevorzugt die gegenwärtige Situation, in der die anti-liberale Mehrheit mit der liberalen Dimension unserer Demokratie aufräumen kann.«²³ Die Frage ist natürlich, ob »unsere Demokratie« gut genug für diejenigen ist, die generell von ihr verletzt werden, oder von ihrer Priorisierung der Kategorie des Jüdischen vor der Demokratie. Es gibt jedoch weitere, nicht minder wichtige Fragen.

Eine diskursive Untersuchungsperspektive stellt einige Grundannahmen jener Verfassungsbefürworter in Frage: (1.) Bezweifelt wird die Annahme, dass wir uns verfassungsmäßig in einem Ausnahmezustand befinden und dass der gegenwärtige Moment tatsächlich der letztmögliche Versuch ist, die Menschenrechte zu verankern; ich behaupte nicht, dass diese Beobachtung falsch ist, aber dass die Annahme, die Menschen- und Minderheitenrechte in Israel müssten von der Mitte und von außen her geschützt werden, nicht notwendig richtig ist. (2.) Bezweifelt

²² Andreas Kalyvas, »The Basic Norm and Democracy in Hans Kelsen's Legal and Political Theory«, in: *Philosophy and Social Criticism* 32.5 (2006), 582.

²³ Mordechai Kremnitzer, »We Need a Constitution«, *Haaretz*, 23.06.2010.

wird auch die Annahme, ein Konsens oder Kompromiss könne der Rechtskultur in Israel dienen. Hier ist Hanna Lerner's scharfe Kritik an verschiedenen konsensorientierten Bemühungen zutreffend, vor allem am Status quo zwischen den Säkularen und Religiösen, wie auch an der Bemühung, die ideologiefreie Mitte in der israelischen Politik zu stärken. Wie Lerner formuliert:

Die Status-quo-Vereinbarungen, die effektiv die Nicht-Trennung zwischen Religion und Staat in verschiedenen Bereichen bestimmen, wurden in den Entwicklungsjahren des Staates getroffen. [...] Andere Aspekte des Status quo [...] resultierten aus der rauen politischen und militärischen Realität, mit der sich die Regierung während des Unabhängigkeitskriegs konfrontiert sah. Die Erklärung der Gründung Israels inmitten eines blutigen Kriegs schuf eine politische Realität, die maximalen Konsens erforderte.²⁴

Nehmen wir ein weiteres Beispiel, das die problematischen Rahmenbedingungen der Debatte illustriert. Wie oben erwähnt, geht es vor allem um zwei Ansätze bei den Bemühungen um eine Verfassungsbildung: der sorgfältigere ist der Entwurf »Verfassung durch Konsens« des IDI, direkt gefolgt von der Liste des »Rechts-, Verfassungs- und Justizkomitees« der Knesset mit Empfehlungen zur weiteren Analyse und Diskussion auf dem Weg zu einer Verfassung. Dem Komitee der Knesset gelang es nicht einmal, eine Verfassungsempfehlung zustande zu bringen. Nach den beiden Grundgesetzen der 1990er Jahre und dem wachsenden Druck seitens der Kritiker begann der Knesset-Ausschuss, angeführt von einem liberalen Likud-Mitglied mit Jura-Ausbildung, Michael Eitan, ernsthafter an einem Verfassungsentwurf zu arbeiten. Es genügt jedoch, einen näheren Blick auf eine beliebige frühe Diskussion zu werfen, um zu verstehen, wie weit die Stimmungslage von einem substantiellen Entwurf oder selbst der Unterstützung einer Verfassungsänderung entfernt war: In einem der ersten Treffen am 4. August 2003, das der allgemeinen Diskussion über eine Verfassung gewidmet war, bildete sich eine ungewöhnliche Koalition zwischen drei ehemaligen Premierministern, die sich darin einig waren, dass eine Verfassung unnötig sei, nicht gebraucht werde und sogar den unmittelbaren Interessen Israels schade.²⁵ Shimon Peres, Ehud Barak und Benjamin Netanjahu (der einzige von den dreien, der

²⁴ Hanna Lerner, *Making Constitutions in Deeply Divided Societies*, Cambridge, New York 2011, 81 ff. Lerner zitiert einen anderen scharfen Kritiker des religiös-säkularen Status quo, Menachem Friedman, »VeEle Toldot haStatus Quo: Dat uMedinah BeYisrael« [Und das sind die Ursprünge des Status quo: Religion und Staat in Israel]/The History of the Status-quo: Religion and State in Israel«, in: V. Pilowski (Hg.), *The Move from Community to State, 1947–1949*, Haifa University 1990, 80.

²⁵ Knesset 16, Erste Sitzung, Protokoll Nr. 62 des »Rechts-, Verfassungs- und Justizkomitees«, 23.08.2003.

eine Regierungsposition innehatte, damals als Finanzminister) einigten sich auf folgende Punkte: a. Israel benötigt eine präsidiale Struktur (Barak und Netanjahu)²⁶; b. »es gibt gegenwärtig zu viele Gesetze« (alle drei).²⁷ Kurzum, der Konsens unter den drei Politikern durchkreuzte die gewohnten Lager der zwei Koalitionen: rechter Flügel gegen linken Flügel. In ihrer Antwort argumentierte Zehava Galon, lautstärkstes Mitglied der progressiven Partei Meretz: »Nachdem ich mir angehört habe, wie drei Ex-Premierminister Angelegenheiten debattieren, die nicht unbedingt zur Verfassung gehören, scheue ich mich nicht zu sagen, dass ich mich mit einer Verfassungsbildung in Israel nicht beeilen würde. [...] Wenn letzte Woche ein Gesetz wie das Staatsbürgergesetz die Knesset passiert hat, wie können wir jetzt hier sitzen und Minderheitenrechte diskutieren?«²⁸ Tatsächlich hatte das israelische Parlament eine Woche vor dem Treffen einen Beschluss bestätigt, den Ehepartnern von palästinensischen Bürgern keine Staatsbürgerschaft zu gewähren, wenn die Ehepartner aus den besetzten Gebieten kämen. In einem Appell an das Oberste Gericht im Mai 2006 wurde das Gesetz für verfassungswidrig erklärt, es widersprach dem Grundgesetz von 1992: Menschenwürde und Freiheit. Das Oberste Gericht, jetzt unter massivem politischem und öffentlichem Druck, entschied jedoch, das Gesetz nicht umzustoßen, sondern es an den Gesetzgeber zur Revision zurückzugeben. Ebenso beunruhigend ist dabei die Tatsache, dass keiner der jüngeren Verfassungsentwürfe die Logik, die dem Staatsbürgergesetz und seinem chauvinistischen Prinzip zugrunde lag, in Frage stellt.

Konstitutionelle Zeitlichkeit

Die jüngste Verfassungstheorie kehrt zu Hannah Arendts Analyse von Fragen der Normen und der Verfassung aus der Perspektive ihrer Zeitordnung zurück. Der Rhythmus konstitutioneller Änderungen sagt uns nämlich mehr über deren Ziele als deren expliziter Text. Im Blick auf die zeitliche Struktur, wie Arendt ihn entwickelt hat, erweisen sich die jüngsten Versuche, in Israel zu einer demokratischen Verfassung zu kommen, tatsächlich als unbedingtes Bemühen um Verlangsamung, wenn nicht Suspendierung politischer Veränderungen, die sich an demokratischen Prinzipien orientieren und von der liberalen Kultur entfernen. Nach sieben Jahrzehnten der Ausnahmepolitik geht die Verfassung, die eine

²⁶ Ebd., 9.

²⁷ Ebd., 11.

²⁸ Ebd., 30.

weitere restaurative Politik blockieren soll, auf diese Weise mit einer Suspendierung von Politik einher, indem sie im Grunde ein Ende der Politik voraussetzt und festschreibt. Bonnie Honig entwickelt in ihrem Buch *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy* (2009) die These von einem »Paradox der konstitutionellen Demokratie, die sich unmittelbar ihrer eigenen Lösung entgegenwältzt, indem sie den Konflikt verzeitlicht [...] wir haben das noch schwierigere, aber weitaus weniger vertrackte Problem, den Frieden zu finden in Bezug auf eine Vergangenheit, in der wir noch stecken und die wir nicht hervorgebracht haben.«²⁹ Das ist ein Problem, so Honig, das »Nietzsche des Willens Widerwille gegen die Zeit« und ihr »Es war« nennt und dem er mit dem Gedanken der ewigen Wiederkehr begegnete.³⁰

Die Zeitlichkeit von Verfassungen ist jüngst ein Thema für diejenigen geworden, die sich, wie Frank Michelman schreibt, »für den Souverän als Gesetzgeber von Gesetzen interessieren.«³¹ Auf diesen Satz bezieht sich Andreas Kalyvas in einem neueren Buch, *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt und Hannah Arendt* (2008). Dabei gibt er zu verstehen, dass den Überlegungen zum »Ursprung einer neuen höheren Norm« zufolge Michelmans Vorstellung von einer souveränen Intervention, die plötzlich und wie eine Offenbarung geschieht, es dem Souverän ermöglicht, sich – nachdem er seine Aufgabe erledigt hat – aus der politischen Sphäre zurückzuziehen. Damit bereitet er den Weg für die Arbeit von »gewählten Vertretern, die neu festgelegten Normen und die daraus folgende Legalität des Staates – dieses zweite Moment der Demokratie, das Moment der Normalpolitik.«³² Mit anderen Worten, unterminiert Michelmans im Wesentlichen Schmittsches Verständnis des Politischen nach Kalyvas den Kern der Demokratie, nämlich deren zeitlichen Rhythmus, weil es – im Hintergrund der normalen demokratischen Politik – die ständige Erwartung einer messianischen oder souveränen Offenbarung annimmt. Kalyvas' eigene Überzeugung ist dagegen durch eine andere Art messianischer Temporalität gekennzeichnet, die nicht in der Idee einer plötzlichen Explosion souveräner Macht gründet, sondern revolutionär und durch die Idee der Beschleunigung charakterisiert ist. Kalyvas geht dabei auf Hannah Arendts Überlegungen zur Revolution als den für ihn gültigen Theorierahmen zurück. Arendt sieht in der Beschleunigung der revolutionären Energie das Gründungsmoment von Demokratien, in dem sich ein revolutionäres Gleichgewicht

²⁹ Bonnie Honig, *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy*, Princeton, NJ 2009, 28.

³⁰ Ebd.

³¹ Frank Michelman, *Brennan and Democracy*, Princeton, NJ 1999, 48.

³² Andreas Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary* (Anm. 1), 95.

zwischen demokratischer Politik und demokratischem Leben bilde. Ihrer Auffassung nach wurde dieses Gleichgewicht an Orten erreicht, die ihre Inspiration aus einer Kombination von antiker und christlicher Zeitlichkeit bezogen: der frühchristlichen Vorstellung eines »gradlinig ablaufenden Zeitprozesses«, der aus einem »neuen Anfang« im Sinne von Augustinus entspringt, den sie als »ein außerweltliches Ereignis, das einmal in den Gang der Welt und ihre Geschichte eingebrochen ist«, charakterisiert; der griechischen Vorstellung von Vergänglichkeit und menschlicher Sterblichkeit und dem römischen Verständnis von Kontinuität, das geprägt war durch »die unmittelbare, von Trost und Hoffnung unbeirrbar Erfahrung der Flüchtigkeit alles dessen, was sich im Bereich rein menschlicher Angelegenheiten überhaupt ereignen kann.«³³ Das Ergebnis ist nach Arendt – und man sollte sich ihre Worte zu Herzen nehmen –, dass »diejenigen, welche nicht nur eine Revolution machten, sondern die Revolutionen überhaupt erst auf dem Schauplatz der Politik einführten – keineswegs auf Neues bedacht waren und nicht von einem *novus ordo saeculorum* träumten. Sprachlich aber kommt eine ausgesprochene Abneigung gegen das Neue in dem Wort ›Revolution‹ selbst, das aus dem Beginn der Neuzeit stammt und nur langsam seine heutige Bedeutung annahm, zum Ausdruck.«³⁴

Wenn das Streben nach Neuem, sofern es das revolutionäre Moment dominiert, eine Gefahr für revolutionäre Verfassungsbildung darstellt, so fragt sich, welche Implikationen das für eine Verfassungstheorie hat, die das Gegenteil von Revolution erreichen will, indem sie bestrebt ist, einen exklusiven Konsens zu verankern und zu normalisieren? Arendts Analyse ist für die Diskussionen um verschiedene Verfassungsrevolutionen und Prozesse der Verfassungsbildung hilfreich. Ein Großteil des modernen Diskurses über Revolution und Verfassungsbildung beabsichtigt nämlich, die Bedeutung von Souveränität zu stärken – häufig rückwirkend. Andreas Kalyvas hat darauf hingewiesen, dass aus dieser Sicht Carl Schmitts Konzept der souveränen Entscheidung eher als ein »absoluter Anfang« erscheint, d. h. »der Souverän ist weniger absoluter Befehlsgeber als Gesetzgeber.«³⁵ Mit anderen Worten, Kalyvas macht zwei Formen der Zeitlichkeit aus, die lediglich zwei verschiedene Optionen darstellen: eine Schmittsche und eine Arendtsche, wobei die letztere einen kritischen Blick auf die erste einschließt. Gibt es eine andere Alternative?

³³ Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München 2000, 31–33.

³⁴ Ebd., 50. Arendt spielt hier auf die ursprüngliche Wortbedeutung von lat. *revolutio* Umdrehung, Zurückwälzen an.

³⁵ Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary* (Anm. 1), 95.

Andrew Arato und Jean Cohen identifizieren derartige revolutionäre Momente mit der Entstehung moderner Verfassungen und dem Weg zur Sozial-Demokratisierung und verknüpfen die Habermassche Forderung nach einer »reflexiven Weiterführung des Wohlfahrtsstaates« auf dezentraler Grundlage mit der Betonung einer »reflexiven Weiterführung der demokratischen Revolution.«³⁶ Doch behaupten beide Autoren, Arendt sei teilweise durch die im Nachkrieg herrschende Angst vor sozialen Bewegungen geprägt worden und habe ihre politische Philosophie dadurch jeder politischen Möglichkeit beraubt.³⁷ Die von ihr beschriebene Gefahr, »dass soziale Bewegungen sich verstärken und die Zerstörung der öffentlichen und privaten Sphäre durch den sozialen Bereich vervollständigen« könnten, trägt sowohl ein revolutionäres Potential zur Veränderung in sich als auch das Potential zum Totalitarismus.³⁸

In seinem Buch *Constituent Power* (1992, engl. 1999) weist Antonio Negri auf den ersten Seiten darauf hin, dass »die Zeit der verfassungsgebenden Macht, eine Zeit, die sich durch eindrucksvolle Beschleunigungsfähigkeit auszeichnet – die Zeit des Ereignisses und der Generalisierung von Singularität – geschlossen werden muss, reduziert auf juristische Kategorien und unterdrückt in der bürokratischen Routine.«³⁹ Negris Argumentation schließt an sein früheres Buch über Spinoza *L'anomalia selvaggia* (1981) an, in dem er Demokratie als »eine absolute Regierungsform« bezeichnet hat.⁴⁰ In *Constituent Power* geht er noch weiter und proklamiert, dass mit der begrenzten Zeitlichkeit verfassungsgebender Gewalt im Staatsmechanismus gebrochen werden muss. Negri plädiert dafür, jeden formalistischen Versuch à la Kelsen aufzugeben, die verfassungsgebende Gewalt in der engen Struktur des Gesetzes zu fassen, sei dies die außergesetzliche *Grundnorm* oder ihr Endpunkt, die hochabstrakte rechtliche Verfassung. Er geht davon aus, dass die konstitutionelle Gewalt in einer zirkulären Logik oder dem Prinzip »ewiger Wiederholung« gründet. Die Eigenheit des Gesetzes ist, dass es seine eigene Produktion reguliert. Nur eine Norm kann bestimmen und bestimmt das Prozedere, das eine andere Norm hervorbringt.⁴¹ Kurzum, Negri liest Kelsen und die Tradition des rechtlichen Formalismus auf

³⁶ Jean L. Cohen, Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MA 1995, 26.

³⁷ Ebd., 200.

³⁸ Ebd., 199.

³⁹ Antonio Negri, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, übers. v. Maurizia Boscagli, Minneapolis 1999, 2.

⁴⁰ Antonio Negri, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, übers. v. Michael Hardt, Minneapolis 1991.

⁴¹ Negri, *Insurgencies* (Anm. 39), 5.

dieselbe Art und Weise, wie Kafka die Selbstbezüglichkeit des Gesetzes als geschlossenen Kreis mit rückwirkendem Charakter und einem Modus der *Steigerungen* gelesen hat.⁴² Jede Betrachtung der fundamentalen Verfassungsordnung als einer Form der Grundordnung muss deren »Widerwillen gegen die Zeit und ihr ›Es war« mitberücksichtigen, nämlich ihre Wahl zwischen der Etablierung eines statischen Konsenses oder einer revolutionären Beschleunigung der Zeit und einem absoluten Anfang. Andreas Kalyvas hat dies in seinem Artikel über Kelsen und die konstitutionelle Demokratie schlüssig zusammengefasst: »Positive Gesetze verdanken ihre Geltung einer nicht-positiven Norm, einer Norm, die nicht aus menschliche Handlungen herrührt. [...] Kelsens Grundnorm stellt eine außersoziale Quelle dar.«⁴³ Das Ergebnis muss eine grundlegende Norm sein, die auf einem Konsens basiert und nicht aus einer demokratischen Debatte oder einem politischen Konsens hervorgeht, ein statisches Prinzip, das in verschiedenen Kontexten funktioniert und jede Dynamik, jede Veränderung oder – letzten Endes – jede Kritik negiert, die nicht den konsensuellen »Regeln des Engagements« folgt. Kurz gesagt, wenn eine anspruchsvolle Verfassung nur dort begonnen werden kann, wo wirkliche Politik und Dissens ausgeschlossen sind, was ist dann der Wert einer Grundordnung?

Epilog

Der Staat Israel erscheint neuerdings wie eine typisch kafkaeske Situation, die ein schönes Beispiel für Negrís oder Kalyvas Kelsen-Interpretation hergibt. Der Versuch, Israel eine Verfassung zu geben, zeigt, wie die zeitgenössische demokratische Politik diese nutzt, um auf retroaktive Weise eine selbstbezügliche und selbstrechtfertigende Struktur zu erzwingen. Genauer gesagt, wird an den verschiedenen Verfassungsentwürfen ein klassisches Paradox der Grundordnung sichtbar: Man beruft sich auf sie, um eine legalistische Struktur zu rechtfertigen, die retroaktiv und anachronistisch ist und sich an einem Anfangspunkt befindet. »Das Retroaktive legaler Normen ist offen und bestimmt von Hans Kelsen vertreten worden«, und auch mit Bezug auf seine Theorie genutzt worden, um eine teleologische und selbstbestätigende Politik

⁴² Vgl. »Preface«, in: Franz Kafka, *The Office Writings*, hg. v. Stanley Corngold, Jack Greenberg, Benno Wagner, Princeton, NJ 2009, IX–XVIII.

⁴³ Andreas Kalyvas, »The Basic Norm and Democracy in Hans Kelsen's Legal and Political Theory«, in: *Philosophy and Social Criticism* 32.5 (2006), 573– 599, hier 583.

zu gestalten.⁴⁴ Die Beliebtheit von Kelsens rückwirkender Grundnorm muss für die Kritiker der israelischen konstitutionellen Gesetze etwas sehr Bedeutsames sein. Denn die Tatsache, dass diese Gesetze die Legitimierung eines permanenten Ausnahmezustands und die ständige Diskriminierung und Besetzung der Palästinenser stören, signalisiert die dringende Notwendigkeit einer andersgearteten Zeitordnung.⁴⁵ Aus der Perspektive der zeitgenössischen politischen Philosophie ist dies eine Grundordnung nach dem Ende demokratischer Politik. Diese versucht letzten Endes, eine Demokratie zu retten, von der man meint, dass sie bereits ihren letzten Atem ausgehaucht hat; sie versucht also, die Toten wiederzuerwecken.

Ich will dennoch mit einem Ausdruck der Hoffnung schließen statt mit dieser pessimistischen Beschreibung. In einem der merkwürdigsten Momente seit seiner Entstehung erhielt der Staat Israel eine weitere Chance zur Genesung. Die Verfassungsdebatte schien eine unerwartete Koalition zweier ungewöhnlicher Stimmen zu eröffnen, einer aus der Vergangenheit, einer aus der Gegenwart, genauer einer frühen deutsch-jüdischen Stimme und einer Stimme der Stellvertreter der arabischen Bevölkerung Israels. Am 25. Januar 2005 war die einzige Person, die ein wirklich revolutionäres und humanistisches Verständnis der Verfassungsordnung vertrat, der »Feind«: Dr. Ahmad Tibi, Stellvertreter der arabischen Erneuerungsbewegung (Ta'al), schloss zuletzt ein merkwürdiges Bündnis mit dem deutsch-jüdischen Kritiker Martin Buber, indem er dessen Einwände gegenüber der neukantianischen, formalistischen politisch-juristischen Ordnung zitierte. Tibi erhielt in seinen Schlussfolgerungen aus der Diskussion die Unterstützung eines zeitgenössischen Stellvertreters der sephardisch-orthodoxen Partei Shas, der alle Verfassungsentwürfe aufgrund ihrer eng gefassten nationalistischen und säkularen Interessen ablehnte. Doch rufen wir uns zunächst noch einmal den Anlass des Ereignisses und seiner hohen Stimmung in Erinnerung; an jenem Tag fand ein feierliches Treffen in der Knesset statt. Das Treffen wurde unter dem Motto »Es ist Zeit für eine Verfassung« abgehalten. Das Protokoll zeigt, dass alle Mitglieder des Verfassungskomitees diesem Treffen beiwohnten und eine Rede hielten, einschließlich des Premierministers Ariel Sharon und der damaligen Justizministerin

⁴⁴ Vilmos Peschka, »The Retroactive Validity of Legal Norms«, in: *Acta Juridica Hungarica* 40, 1–2 (1999), 1–17, hier 10.

⁴⁵ Dan Diner erklärt diese Struktur in einem anderen Zusammenhang, wenn er beschreibt, wie das Prinzip der Landnahme nachträglich als retroaktive Rechtfertigung für jede Art von militärischem Angriff genutzt worden ist. Dan Diner, *Israel in Palästina: Über Tausch und Gewalt im Vorderen Orient*, Königstein 1980, 237.

Zippi Livni. Unter den Sprechern waren Miki Eitan, Itzhak Lewi, Nisim Dahan, Avrahan Ravitz und Eliezer Cohen aus dem rechten Lager sowie Yuli Tamir und Ahmad Tibi aus dem linken. Ebenfalls anwesend waren die ehemaligen Knesset-Mitglieder David Libai, Moshe Nisim und Amnon Rubinstein, die sämtlich aktive Verfassungsbefürworter in früheren Versammlungen waren. Dieses Treffen zeigte, auf welche Weise sich in den jüngsten politischen Debatten in Israel die Trennlinien verschoben haben. Es gibt nicht mehr links und rechts, pro und kontra Menschenrechte, sondern eine Mitte, die sich weit über ihre früheren unideologischen Äußerungen auf die schmalen Ränder ausdehnt. Es gibt keine klare linke und rechte Seite der parlamentarischen Kultur mehr, sondern eine veränderliche, dynamische, begrenzte Ordnung, die jeden Versuch, sich ihrer Zwangsgewalt entgegenzustellen, gewaltsam unterdrückt. In diesem Treffen erklärte kein geringerer als Premierminister Ariel Sharon seine Unterstützung einer Verfassung, vorausgesetzt, sie basiere auf einem breiten Konsens:

In jedem normalen Staat gibt es eine Verfassung, die die grundsätzliche Identität der Gesellschaft formt und die benötigt wird. Auch in unserer Gesellschaft wird sie benötigt. Noch wichtiger ist jedoch das Bedürfnis in einer komplexen und vielschichtigen Gesellschaft, eine Verfassung zu erlangen, die auf breitem Konsens basiert. Auf diese Weise verpflichten wir uns, dass die Identität, auf die wir uns am Ende einigen, tatsächlich unsere gemeinsame Identität ist, der jeder zustimmt. Ich sagte, ich unterstütze den Wunsch nach einer praktikablen Verfassung. Meine Meinung ist, dass eine Verfassung auf einem Konsens beruhen muss. Es ist besser, eine mangelhafte Verfassung zu haben, die auf Konsens basiert, als eine erzwungene.⁴⁶

Michael Eitan, Vorsitzender des Verfassungskomitees der Knesset, betonte: »Unsere Ausgangsposition ist, dass eine Verfassung für den Staat Israel eine Verfassung für einen jüdischen demokratischen Staat sein muss. In Bezug auf den Begriff ›jüdisch‹ müssen wir viele Probleme lösen, die mit der Frage der jüdischen Identität zu tun haben. In Bezug auf das Demokratische sollten wir Probleme lösen, die die Minderheitsrechte und die nationalen Minderheiten, die mit uns in diesem Land leben, betreffen.«⁴⁷

Ahmad Tibi trat mit seinen kritischen Kommentaren in die Fußstapfen der »jüdischen« Sprecher und zitierte Martin Buber:

⁴⁶ Knesset 16, H. 16, Sitzung 213, »Sitzung zur Feier des 56. Jahrestags der Knesset-Gründung – Es ist Zeit für eine Verfassung«, 25.01.2005, 5 f.

⁴⁷ Ebd., 8.

Um Martin Bubers Worte über die Kibbuz- und Gemeinschaftserfahrung zu paraphrasieren: eine israelische Demokratie ist ein Experiment, das noch nicht misslungen ist. Es ist jedoch auch schwierig, von großem Erfolg zu sprechen, vor allem dort, wo man die Beziehung zwischen Mehrheit und Minderheit diskutiert. [...] Israel, lieber Herr Vorsitzender, definiert sich als jüdischer und demokratischer Staat. Ich sage oft, dass Israel tatsächlich Folgendes ist: demokratisch für die Juden, und jüdisch für die Araber [...] Es ist problematisch, das Opfer von Opfern zu sein. Eine Verfassung kann nicht auf Werten basieren, die Ungleichheit und Diskriminierung verursachen [...].⁴⁸

Nisim Dahan (Shas) bezog sich auf eine sehr jüdische Verfassung, argumentierte jedoch, dass die Zeit für eine Verfassung noch nicht reif sei:

Eine Verfassung gibt diese Struktur des Regimes vor und formt einen Gesellschaftsvertrag zwischen dem Nationalrat und den Bürgern. Sie ist ein ›Supergesetz‹, das über allen regulären Gesetzen steht [...]. Sie ist auch ein Symbol der Einheit, verhindert den Machtmissbrauch durch das Parlament als willkürlichen Gesetzgeber und begrenzt die Mehrheitsmacht im Parlament [...] und doch denke ich, dass die Zeit noch nicht reif ist für einen solch revolutionären Wandel [...]. Die Zeit ist nicht reif, weil vom Staat Israel als Staat des jüdischen Volkes erwartet wird, dass er sich an die gesamte jüdische Welt anpasst, und inzwischen sind wir hier weniger als 30% des jüdischen Volkes, in der Hoffnung, dass die anderen 70% hinzutreten [...] ein breiter Konsens löst dieses Problem nicht.⁴⁹

Es ist bezeichnend, dass die beiden oppositionellen Stimmen zur Verfassung aus zwei entgegengesetzten Richtungen des politisch-ethnisch-religiösen Spektrums kamen. Es ist symbolisch, weil die beiden rivalisierenden Stimmen zu derselben Schlussfolgerung kamen: Ein Konsens sagt nicht viel aus über die Motivation, sich eine Verfassung zu geben, denn der Konsens selbst ist Ausdruck der Staatsgewalt, diese anzuwenden. Die Implikation eines solchen Status quo – jetzt in eine Verfassung transformiert – ist es, die Möglichkeit von Minderheiten oder von kritischen Stimmen einzudämmen, einen revolutionären Moment herbeizuführen. Zusammenfassend gesagt, die gegenwärtige Motivation zu einer Verfassung, die auf der Annahme eines legalen Ausnahmezustands, einer politischen Krise und ethnisch-religiöser Rivalität basiert, ist das Gegenteil eines »Neuanfangs«, eines revolutionären verfassungsgebenden Moments und einer Beschleunigung der Zeit. Er ist nichts anderes als die Verankerung einer nicht-existenten Grundordnung nach dem Ende der Politik.

⁴⁸ Ebd., 14 f.

⁴⁹ Ebd., 22 f.

Aufhebung des Territoriums in Konzepten des Nationalen



Heim, Heimat – Pater, Patria

Vom mythischen Grund des Patriotismus

GIORGI MAISURADZE

Der Patriotismus, der noch vor ungefähr 30 Jahren aus der Ideenwelt der westlichen Hemisphäre verschwunden schien, erlebt gegenwärtig eine weltweite Renaissance; er tritt nun als Wegbegleiter der Globalisierung auf. Man könnte ihn als eine Nebenwirkung dieses Prozesses betrachten, mit der die Nationalstaaten ihre eigene politische und kulturelle Selbständigkeit vor den globalen Märkten zu schützen suchen. Im neuen Patriotismus sind aber Elemente eines offensiven nationalen Machtanspruchs gerade im Hinblick auf diese »Neue Weltordnung« nicht zu übersehen. Besonders auffällig ist dieser Prozess in den ehemaligen sozialistischen Ländern, wo nach dem Ende des Kalten Krieges der Patriotismus begann, sich zu einer Art neuer politischer Theologie zu entwickeln, oft begleitet von starken Affekten und mythologischen Bildern. Aber auch im Westen haben nationaler Stolz und ›Liebe zur Heimat‹ wieder ihre Aktualität zurückgewonnen. Schon 1998 schrieb Richard Rorty in *Achieving Our Country*:

Wer eine Nation dazu bringen möchte, sich anzustrengen, muß ihr vorhalten, worauf sie stolz sein kann und wessen sie sich schämen sollte. Er muß etwas Anfeuerndes über Episoden und Figuren aus ihrer Vergangenheit sagen, denen sie treu bleiben sollte. Einer Nation müssen Künstler und Intellektuelle Bilder und Geschichten über ihre Vergangenheit erschaffen. Der Wettbewerb um politische Führungspositionen ist zum Teil ein Wettbewerb zwischen verschiedenen Vorstellungen von der Identität der Nation und verschiedenen Symbolen ihrer Größe.¹

¹ Richard Rorty, *Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus*, Frankfurt a. M. 1999, 9 f.

Patriotismus ist ein politisches Phänomen, das mit der nationalen Integration und auf diese Weise auch mit einer sozialen und politischen Pragmatik in Verbindung steht. Hinter ihm sind aber stets gewisse kollektive oder individuelle Strategien der Macht zu erkennen.

Jedoch hat der Patriotismus auch eine andere Seite. Sein semantisches Feld ist – oft rein assoziativ – an eine ganze Reihe von Affekten gekoppelt. Der Diskurs des Patriotismus ist der erhabene Diskurs eines Kollektivs, bei dem bestimmte individuelle Gefühle auf einen als homogen entworfenen Raum projiziert und in ein kollektives Pathos umgeformt sind, das nicht selten den Status einer Art Religion annimmt. Insofern kann der Patriotismus als eine säkulare oder politische Religion betrachtet werden, die viele religiöse Grundprinzipien wiederholt und nachspielt. Wie jede Religion hat auch er eine eigene Mythologie, eigene Märtyrer und Heilige, eigene Opfer- und Andachtsriten. Das Mythische ist die Grundstruktur des Patriotismus, durch die es möglich wird, dass individuelle Gefühle in allgemeinen Symbolen zum Ausdruck gebracht werden.

Der Patriotismus in seiner affektiven Form begründet ein Territorium, das nicht nur von Menschen, sondern auch von verschiedenen imaginären Gestalten bevölkert ist. Dieses Imaginäre entsteht durch eine buchstäbliche Verortung menschlicher Gefühle, das heisst durch die Verschmelzung einer psychischen Dynamik mit konkreten Orten. Doch diese Orte sind bereits besetzt von anderen Zeichensystemen, insofern die Konstitution aller Gemeinwesen auf genealogischen und sozial-politischen Codes basiert. Im Patriotismus vermischen sich Psychologie und Ideologie zu einem Gesamtphänomen, das einen nicht unerheblichen Bestandteil sozialer Gemeinwesen darstellt.

Das Psychologische äußert sich in dem Gefühl der Verbundenheit mit einem Raum, an den die Anwesenheit gewisser persönlicher Eindrücke und Erlebnisse gebunden ist, die dort verortet sind, während dessen Abwesenheit jenen seelischen Schmerz erzeugt, den man Heimweh nennt. *Heimweh* ist eine nahezu wortwörtliche Übersetzung von »Nostalgie« und schon sprachlich mit dem *Heim* und der *Heimat* verbunden, also mit dem Ort, an dem man sich zu Hause fühlt. Nostalgie ist ein melancholisches Gefühl, das den Blick auf das Vergangene und das buchstäbliche Herkommen richtet (griech. *nostos* »Heimkehr«, »Rückkehr« und *algos* »Schmerz«). Im Diskurs des Patriotismus wird dieses vielgestaltige und höchstindividuelle Gefühl mit tradierten Bildern eines Landes oder politischen Gemeinwesens überblendet und auf diese Weise von der Ideologie adoptiert; es wird zum Attribut eines Wir, eines anonymen Plural, das kollektive Identität stiftet. Patriotismus, ein

Begriff, der von patria/Vaterland und dessen oberstem Signifikanten – pater/Vater – abgeleitet ist, verbindet das heimische Gefühl des Einzelnen mit einer Autorität und mit der Haltung von Bereitschaft, Pflicht, Stolz etc. Dieses Zusammenspiel von Heimweh und Patriotismus stellt eine Affektmischung dar, die der Grundordnung zugrunde liegt, in manchen Fällen aber auch deren verfassten Gesetzen entgegensteht. So ist man beispielsweise nach keinem Verfassungstitel verpflichtet, sein eigenes Leben aus irgendwelchen Gründen zu opfern, dennoch kann eine solche Bereitschaft von einem Bewusstsein gefordert werden, das gleichsam über den Gesetzen steht. Wenn der Patriotismus das eigene Vaterland als oberste Instanz der Loyalität ins Zentrum des Universums stellt, wird er zu einem Kampfbegriff, der zu einem tätlichen Kampf aufzufordern vermag. Die von ihm Adressierten und Aufgeforderten werden, wie Klaus Heinrich argumentiert, in eine »immanente« und »ursprungsmythische Geisteslage« der Autochthonie zurückgesetzt, die jedem transzendierenden Universalismus entgegensteht.²

Patriotismus ist ein hybrides Phänomen, dessen Elemente eine sehr unterschiedliche Genese haben. Im Folgenden sollen vor allem die beiden gewichtigsten Bestandteile diskutiert werden, indem die semantischen Reihen von »Heim«/»Heimat« und »pater«/»patria« beleuchtet werden. In ihren semantischen Feldern überkreuzen sich mythische und etymologische Spuren.

Heim/Heimat

Heimweh benennt das Gefühl, mit dem man sich einem Ort oder einem Land verbunden fühlt. Es bildet die psychologische Grundlage, einen konkreten Ort als Heim oder eine geographische Einheit als Heimat zu betrachten. Was aber ist dieses Heim, nach dem sich zu sehnen solches »Weh« hervorruft? »Es ist die erste Welt des menschlichen Seins«, schreibt Gaston Bachelard und fährt fort: »Bevor er in die Welt geworfen wird, wie die eiligen Metaphysiker lehren, wird der Mensch in die Wiege des Hauses gelegt.«³ Nach Bachelard formt das Elternhaus, in dem ein Kind aufwächst, das Unbewusste. Als erstes Haus bildet es den Ursprung jeden Heims und wird im Rückblick, in der Erinnerung und im Traum zum Ort der Geborgenheit: »Wenn man vom Elternhaus träumt, in der

² Vgl. Klaus Heinrich, »Die Funktion der Genealogie im Mythos«, in: ders., *Parmenides und Jonas*, Frankfurt a. M. 1982, 9–28, hier 25.

³ Gaston Bachelard, *Poetik des Raumes*, aus dem Franz. übers. v. Kurt Leonhard, Frankfurt a. M. 1997, 33.

tiefsten Tiefe der Träumerei, dann hat man teil an dieser wohltemperierten Materie des materiellen Paradieses. In dieser Umgebung leben die schützenden Wesen«. ⁴ Als eigener Raum und Rückzugsort, von dem aus die Außenwelt sich erschließt, stellt das ›Heim‹ gleichsam die Gefühlsseite des Hauses dar. Eindrücke und Erlebnisse besetzen den heimischen Raum und werden im Gedächtnis untrennbar mit ihm verbunden. »Hier ist der Raum alles, denn die Zeit lebt nicht im Gedächtnis« – wie Bachelard formuliert. ⁵

Um die Bilder dieses Raums zu untersuchen, hat Bachelard in seiner *Poetik des Raumes* die Methode der »Topo-Analyse« entwickelt. ⁶ Diese basiert auf einer Verräumlichung des Gedächtnisses, das sind räumliche Bilder von Erlebnissen, an die ganze Serien von Symbolen anschließen, um einstige Erlebnisse und daran gebundene Gefühle zu erinnern und zu vergegenwärtigen. Diese räumliche Struktur verbindet das Gedächtnis mit dem Grundprinzip ritueller Handlungen: durch Überwindung des zeitlichen Abstandes an den *Ort des Geschehens* (zurück) zu gelangen. Nur durch die Aufhebung des zeitlichen Abstands vermag das Subjekt seine Erinnerungsbilder ins gegenwärtige Ich aufzunehmen: »Wo Es war, soll Ich werden«. ⁷

Das Heim des Gedächtnisses ist aber nicht mit real existierenden Häusern identisch. Es ist der Ort, an den Empfindungen gebunden und verortet sind. Es ist ein »Chronotopos«, ein Ort, der nicht in der Geographie, sondern in der abwesenden Zeit liegt. So ist die Heimkehr/Rückkehr (*nostos*) eine Reise nicht durch den Raum, sondern durch die Zeit. Als »Chronotopos« hat das Haus/Heim nicht nur individuell-psychologische Bedeutung; es ist vielmehr ein überindividuelles Symbol, ein universales Paradigma der Kultur, in dem archaische Denkmuster fortwirken. Als Urbild der Behausung gleicht es jenen »Urgeschehnissen«, von denen Mircea Eliade spricht: »Jede legale und dauernde Situation bedingt die Einfügung in einen Kosmos, in ein wohlgeordnetes Universum, das dem exemplarischen Modell, der Schöpfung, nachgebildet ist. Bewohntes Gebiet, Tempel, Haus, Körper, jedes davon ist ein Kosmos.« ⁸

Das Haus kann als erstes Artefakt der Kultur betrachtet werden, in dem sich für den menschlichen Blick symbolisch die gesamte Schöpfung

⁴ Ebd., 34.

⁵ Ebd., 35.

⁶ Ebd.

⁷ Sigmund Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in: ders., *Studienausgabe*, Bd. 1, 499–609, hier 516.

⁸ Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, aus dem Franz. übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1990, 154.

in verdichteter Gestalt darstellt. Nach vielen Schöpfungsmythen hat der Kosmos selbst die Gestalt eines von den Göttern erbauten Hauses. Umgekehrt stellt in archaischen Gesellschaften jedes Haus einen Mikrokosmos dar, der in seiner Struktur den gesamten Kosmos nachbildet.⁹ Besonders deutlich wird diese Wechselbeziehung zwischen Haus und Kosmos in den Bauritualen, deren Symbole auf eine Wiederholung der Kosmogonie hindeuten. In einem indischen Bauritual z. B. »versenkt (der Maurer) an der bezeichneten Stelle einen Pfahl, um so den Kopf der chthonischen Schlange ›festzunageln‹ und Erdbeben vorzubeugen.«¹⁰

Das Haus als Mikrokosmos grenzt den eigenen Raum ab, umgrenzt ihn und schützt seine Bewohner vor der Bedrohung, die in der Außenwelt liegt. Wie der Kosmos (griech. Ordnung) vom Chaos umzingelt ist, so ist auch jedes Haus eine Festung, in der die Bewohner sich verbergen können. Ein Nachklang dieses Motivs ist noch im bekannten englischen Spruch »*My house – my castle*« zu erkennen. Da *castle* ursprünglich mehr Burg als Schloss meint, klingt im Zu-Hause-Sein noch die Verteidigung des eigenen Ortes nach. Hier tritt eine Dialektik von innen und außen, diesseits und jenseits auf, die die Welt in »eigen« und »fremd« unterteilt und polarisiert.¹¹ Jean Hyppolite bezeichnete in seinem Vortrag über »Die Verneinung« von Freud diese Dialektik als »ursprünglichen Mythos des Draußen und des Drinnen«: »Sie spüren, welche Tragweite dieser Mythos der Ausbildung von Außen und Innen hat: es ist die der Entfremdung, die sich in diesen beiden Termen begründet. Was sich in ihre formelle Opposition überträgt, wird jenseits davon Entfremdung und Feindschaft zwischen den beiden.«¹²

Das aus *Heim* abgeleitete Wort *Heimat* dehnt die Semantik des Hauses aus und verallgemeinert sie in die gemeinschaftliche Ebene hinein: Die Heimat ist das gemeinsame Haus einer Megafamilie der Einheimischen. Durch das Heimatland ist die kollektive Identität seiner Bewohner geredet und bodenständig, was auch bedeutet, dass dieses Land sich von den anderen Ländern absondert. Die älteste Schriftsprache, Sumerisch, unterscheidet zwischen zwei Wörtern, die das *Land* bezeichnen: *Kalam* wird nur für Sumer verwendet, und *kur* heißen alle anderen Länder. Also ist das *eigene* Land, die *Heimat*, bereits auf lexikalischer Ebene von der restlichen Welt unterschieden und abgegrenzt. Das sumerische Pik-

⁹ Vgl. Mircea Eliade, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, aus dem Franz. übers. v. Günther Spaltmann, Frankfurt a. M. 1986, 19 f.

¹⁰ Mircea Eliade, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, aus dem Franz. übers. v. M. Rassem, I. Köck, Frankfurt a. M. 1986, 437.

¹¹ Vgl. Bachelard, *Poetik des Raumes*, 211 f.

¹² Jean Hyppolite, »Gesprochener Kommentar über die ›Verneinung‹ von Freud«, in: Jacques Lacan, *Schriften*, Bd. 3, Weinheim, Berlin 1986, 191–201, hier 197.

togramm für *kalam* zeigt ein Haus und eine darauf wachsende Pflanze. In einem sumerischen Text wird erzählt, dass noch in der Urzeit, als die Götter einen König einsetzten, der über die »Schwarzköpfigen« (also Sumerer) regieren sollte, der erste Akt dieses Herrschers darin bestand, Pflanzen zu setzen. Diese Tat steht symbolisch für den ersten Kulturakt¹³, was im bildlichen Zeichen des Heimatlandes gespiegelt ist: ein Megahaus, das als das Zentrum des von Göttern geschaffenen Kosmos gedacht ist. So wird ein Stück Erde, das als eigenes Territorium betrachtet wird, zum Zeichen, das zugleich auf eine überirdische Bedeutung verweist.

Die übersinnliche Natur des Heimatlandes ist nicht reine psychologische Projektion, sie ist in der Kulturgeschichte verankert und geht auf religionsgeschichtlich belegte Vorstellungen zurück, nach denen das Heimatland seinen Ursprung in der Kosmogonie hat. Gott schuf nicht nur die – abstrakte – Welt, sondern auch das Heimatland, das ursprünglich das Vorbild, das »Original« der Schöpfung abgab.¹⁴ Die anderen Länder, die im Sumerischen mit dem Determinativ *kur* bezeichnet werden, gehören nicht zu diesem »Original«. Hierfür spricht das von *kur* stammende sumerische Wort *lu-kur*, das »Fremdling« (*lu* »Mensch« und *kur* »fremdes Land«, also »Ausländer«) und »Feind« bedeutet.

Das gleiche Prinzip gilt für das Volk, dem das Land von Gott gegeben wurde; es prägt die Selbstbestimmung der Hebräer: Die Anbetung Jahwes und die gemeinsame Abstammung von Abraham bilden die Identität des Judentums, dessen Selbstverständnis eines Geschlechts mit einer besonderen Stellung zu Gott die ersten Monotheisten von den anderen Völkern unterscheidet. Wie Carsten Colpe formuliert: »[...] seit Israel das Volk Jahwes war [...], verstand es sich nicht mehr als solches, gleichsam naturwüchsig, als heilig, sondern empfing seine Heiligkeit von Jahwe her.«¹⁵ Die Heiligkeit des Volkes Israel grenzt es von den anderen ab. Auf sprachlicher Ebene wird das durch zwei Begriffe ausgedrückt: *goj* bezeichnet alle politisch, geographisch und sprachlich zusammenhängenden Gruppierungen und *am* die nur dem Volke Israel Zugehörigen. Zu beachten ist, dass *am* ursprünglich »einen durch Blutverwandtschaft bestehenden Verband« bedeutete.¹⁶ Seit

¹³ Wilfred George Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960, 155.

¹⁴ Vgl. Henri Frankfort, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen u. a., *Frühlicht des Geistes. Wandlungen des Weltbildes im Alten Orient (The Intellectual Adventure of Ancient Men)*, aus dem Engl. übers. v. Peter Dülberg, Stuttgart 1954, 204.

¹⁵ Carsten Colpe, »Ausbildung des Heidenbegriffs von Israel zur Apologetik und das Zweideutigwerden des Christentums«, in: Richard Faber, Renate Schlesier (Hg.), *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*, Würzburg 1986, 61–87, hier 64.

¹⁶ Ebd.

dem 10. Jahrhundert v. Chr. aber benutzte man *am* nur noch für das Volk Israel, während die anderen Völker immer im Plural von *goj* als *gojim* benannt wurden, eine Bezeichnung, die zudem die Konnotation von Feind erhielt. Bei den Israeliten sind die *gojim* immer auch Feinde Jahwes, wenn sie mit *am* verfeindet sind. Im *Fünften Buch Moses*, in dem der Bund zwischen den Israeliten und Jahwe geschlossen wird, mahnt Jahwe sein Volk, dass er der einzige und ein »eifernder Gott« (5. Mos. 5,9) sei und keine anderen Götter neben sich dulden werde. Mit der Zeit erhielt der Begriff *gojim*, also die Fremden im Geschlecht und im Glauben, einen immer stärker qualitativen Charakter als Bezeichnung für die Unzivilisierten oder »Barbaren«.

Die Heimat hat eine mythische Gravitation – das Heimweh, das auf den ersten Blick wie ein rein psychologisches Phänomen erscheinen mag. Bei genauerer Betrachtung werden jedoch auch die ihm zugrunde liegenden mythischen Strukturen sichtbar, welche mit dem psychologischen Geschehen korrespondieren. Das Gefühl, Heimweh, ist dem Mythos nicht fremd. In dem hethitischen Illuyanka-Mythos wird erzählt, dass die Göttin Inara, um dem Wettergott im Kampf gegen das Ungeheuer zu helfen, einen Sterblichen namens Hupasiya zu Hilfe holt, mit dem sie einen *hieros gamos*, eine heilige Hochzeit, vollzieht. Nachdem er seine Pflicht erfüllt und dem Wettergott Hilfe geleistet hat, wird er von Inara ins Haus der Göttin geführt. Er darf dort in allen Würden leben, unterliegt aber dem Verbot, jemals das Fenster zu öffnen, weil es ihm sonst danach verlangen könnte, nach Hause zurückzukehren. »Natürlich bricht Hupasiya dieses Verbot – es ist das Märchenmotiv der ›verschlossenen Tür‹ – und wird von Inara getötet.«¹⁷

Die *Heimat* steht auch unter dem Zeichen des Todes, der, als Gegenpart zur Geburt, zurück zur Mutter Erde führt. »Kriech unter bei dieser Mutter Erde, bei der geräumigen, freundlichen Erde!« – heißt es im *Rig Veda* (10, 18, 10).¹⁸ Die »Mutter Erde« umfasste jedoch keineswegs jede beliebige Stelle auf der Erde, sondern nur einen ganz konkreten Ort – die Heimat. Nicht in der Heimat bestattet zu werden, war die größte Furcht, weil dem Menschen damit die Wiedervereinigung mit der *Mutter* untersagt blieb. »Die große Sehnsucht im Sterben war es, zur Mutter Erde zurückzukehren, in der Heimaterde begraben zu werden«, so Eliade.¹⁹ Insofern lässt sich die *Heimat* nicht nur als Geburtsort, sondern auch

¹⁷ Volkert Haas, *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen. Riten, Kulte und Mythen*, Mainz 1982, 111.

¹⁸ *Der Rig-Veda*, aus dem Sanskrit übers. v. Karl Friedrich Geldner, Göttingen 1951, 153.

¹⁹ Mircea Eliade, *Mythen, Träume, Mysterien*, aus dem Franz. übers. v. Michael Benedikt, Matthias Vereno, Salzburg 1961, 234.

als Ruhestätte verstehen – so wie man noch heute vom Grab als einer »letzten Heimstatt« spricht.

Im Gegensatz zur Heimat liegt das »ewige Leben« irgendwo in der jenseitigen Welt. Auf der Suche nach der Unsterblichkeit betritt Gilgamesch eine jenseitige Zauberwelt:

Er strebt, die Edelsteinbäume zu sehen:
Der Karneol, er trägt seine Frucht,
Eine Traube hängt dran zum Anschauen geputzt. (IX, Tafel 5, 47–49)²⁰

Hier lebt der unsterblich gewordene Mensch Utnapistim, den Gilgamesch nach den Geheimnissen der Unsterblichkeit befragen will. Die Ewigkeit liegt also in einer jenseitigen Welt, die keinen temporalen Index kennt. Die Zeit steht still, es ereignet sich nichts. Es ist wie das Paradies im *Alten Testament*, aus dem die Ureltern der Menschheit vertrieben wurden. »Mit der Vertreibung aus dem Paradies wurde den *Stammeltern* die Möglichkeit versagt, das Rätsel der Unsterblichkeit *anders* zu lösen als durch Zeugung und Geburt von Kindern«, schreibt Thomas Macho.²¹ Wenn Fortpflanzung und Genealogie für den Wunsch nach leiblicher Unsterblichkeit stehen, mit der Vorstellung, dass die Eltern in ihren Kindern fortleben, so muss der Ort, das Land, in dem sie siedeln, den Verlust des Paradieses ausgleichen. Ein sumerischer König von Lagasch, Urukagina, rühmte sich seiner Taten und behauptete, dass er den Menschen *ama-ar-gi* gegeben habe.²² Dieser Ausdruck bedeutet auf sumerisch »Freiheit«, wortwörtlich »Rückkehr zur Mutter«. Aus der sumerischen Mythologie sind die Rückkehr des Sonnengottes Utu, welcher der »Vater der Schwarzköpfigen Menschen« (also der Sumerer) genannt wird, zu seiner Mutter, seine Fahrt in die Unterwelt und die Vereinigung mit ihr, überliefert. Diese Vereinigung steht dabei für den Sonnenuntergang; morgens wird er aus ihrem Schoß wieder neugeboren.²³ Dieses kosmische Muster wurde auf die politische Dimension übertragen und im Heimatland verortet. Auf diese Weise erhält das Heimatland eine kosmische Anziehungskraft: Es zieht seine Kinder zu sich und lässt sie sich mit ihm als »Freiheit« vereinen. Begriff und Semantik der Heimat eignen sich die Vorstellung der Freiheit an und lokalisieren sie innerhalb

²⁰ *Das Gilgamesch-Epos*, übers. v. Albert Schott, Stuttgart 1992, 78.

²¹ Thomas Macho, »So viele Menschen. Jenseits des genealogischen Prinzips«, in: Peter Sloterdijk (Hg.), *Von der Jahrtausendwende: Bericht zur Lage der Zukunft*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1990, 29–64, hier 40.

²² Henri Frankfort, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago 1955, 259.

²³ Samuel Noah Kramer, *Sumerian Mythology. A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millenium B. C.*, New York 1961, 42.

der eigenen Grenzen. Vor diesem mythischen Hintergrund klingt ein Aphorismus von Nietzsche wie eine Mahnung: »Wehe, wenn das Land-Heimweh dich befällt, als ob dort mehr Freiheit gewesen wäre – und es giebt kein ›Land‹ mehr.«²⁴

Die Psychoanalyse hat solche der mythischen Vergangenheit entstammenden Bilder in den Ausdrucksformen des Unbewussten wiedererkannt. Nach Otto Rank, dessen Weg von der vergleichenden Kulturgeschichte und Mythologie zur Psychoanalyse führte, spielt die Bindung des Menschen an den Mutterleib eine zentrale Rolle: »Das Unbewußte kann die Trennung, die Abreise, ja selbst das Sterben, nur im Sinne der wunscherfüllenden Rückkehr in den Mutterleib auffassen, da es gar keine andere Wunschtendenz kennt und darstellen kann.«²⁵ Rank hat in seinem Buch *Das Trauma der Geburt* versucht, die Zwietracht dieser Fixierung, die auch ins Negative umschlagen kann, zu beschreiben. Die »Freiheit« soll letztendlich das Loskommen von dieser Fixierung bewerkstelligen: »Die ›Freiheit‹ (*la liberté*) hat immer weiblichen Charakter gehabt und geht letzten Endes wieder nur auf die Befreiung aus dem mütterlichen Gefängnis zurück (die Erstürmung der Bastille).«²⁶

Diese Dichotomie erscheint noch deutlicher in Sigmund Freuds Abhandlung *Das Unheimliche*, die auf den mythischen oder ursprünglichen Gehalt des Hauses (des Heims) zurückgeht. Freud versucht darin, das psychologische Phänomen des Unheimlichen aus der Kehrseite des ›Heimes‹ und aus der Auseinandersetzung zwischen dem »Heimlichen« und dem »Unheimlichen« zu erklären, wobei das Heim immer auf Vertrautes, Eigenes, »zum Hause Gehöriges« verweist, dem das »Unheimliche« als etwas, das außerhalb des *Heims* liegt, entgegensteht, »eben darum schreckhaft, weil es *nicht* bekannt und vertraut ist.«²⁷ Aber auch dem Adjektiv *heimlich* haftet diese Bedeutung an, insofern das Wort nicht eindeutig positiv konnotiert ist. Sein semantisches Feld umfaßt sowohl »vertraut« als auch »geheim«, »verborgen«, »undurchdringlich«, »hinterlistig«. So kann das Heimliche ins Unheimliche umschlagen, das von Freud als »beunruhigende Fremdheit« charakterisiert wird. Dabei greift er auf eine Bemerkung Schellings zurück, der, so Freud, »etwas ganz neues aussagt«: »Unheimlich sei alles, was ein Geheimnis, im Verbor-

²⁴ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* 3, 124, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli, Mazzino Montinari, Bd. 3, München 1980, 480.

²⁵ Otto Rank, *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse*, Gießen 1998, 79.

²⁶ Ebd., 91.

²⁷ Sigmund Freud, »Das Unheimliche«, in: ders., *Studienausgabe*, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1970, 243–274, hier 244.

genen bleiben sollte und hervorgetreten ist«. ²⁸ Letzteres geschieht, wenn die Grenze zwischen Verbotenem und Erlaubtem, zwischen Phantasie und Wirklichkeit verwischt ist. Dann wird sich auch der ursprüngliche Gehalt ins Gegenteil verkehren: »Allein die Psychoanalyse hat uns gelehrt, daß diese schreckende Phantasie nur die Umwandlung einer anderen ist, die ursprünglich nichts Schreckhaftes war, sondern von einer gewissen Lüsterheit getragen wurde, nämlich der Phantasie vom Leben im Mutterleib«. ²⁹ Der Mutterleib erscheint also als die Urgestalt des Hauses, aus dem sowohl die Geborgenheit des Heimlichen als auch der Schrecken des Unheimlichen abgeleitet werden. Freud weiter: »»Liebe ist Heimweh«, behauptet ein Scherzwort, und wenn der Träumer von einer Örtlichkeit oder Landschaft noch im Traume denkt: Das ist mir bekannt, da war ich schon einmal, so darf die Deutung dafür das Genitale oder den Leib der Mutter einsetzen. Das Unheimliche ist also auch in diesem Falle das ehemals Heimische, Altvertraute. Die Vorsilbe ›un‹ an diesem Worte ist aber die Marke der Verdrängung«. ³⁰ Das *Unheimliche* ist das ursprünglich Heimliche, welches verdrängt worden ist. Das *Heim* entsteht also als Ersatz dessen, was verneint und als *un-Heim-lich* erklärt wurde.

Der dunkle, unklare, bedrohliche Charakter des Verdrängten wird nach außen projiziert und in Gestalt eines fremden, unheimlichen Doppelgängers, des Fremden, personifiziert. ³¹ Das/der Fremde ist also ein einst zum *Heim* Gehöriges, das *un-heimlich* geworden ist und dämonisiert wurde. Rank hat auch den Verantwortlichen für diese Verkehrung ausgemacht; es ist der Urvater, »denn er ist es ja, der den ursprünglichen Schauplatz aller Lustsensationen in deren Gegenteil verkehrt hat«. ³² Die Freudsche imaginäre Figur des Urvaters, der alle Frauen des Stammes besessen und seine Söhne mit der Kastration bedroht hat, ist verantwortlich für die Dämonisierung des weiblichen Ursprungsorts, Ursprung zugleich des Lustempfindens. Das *Heim* bildet sich also als eine »modellerte« Ursprungsversion, in der nun die *Vater*-Figur im Vordergrund erscheint. Das Auftauchen des *Vaters* steht also auch für die Trennung zwischen dem *Heimischen*, dem Eigenen, und dem nicht zum *Heim* Gehörigen, dem Fremden.

²⁸ Ebd., 249.

²⁹ Ebd., 266.

³⁰ Ebd., 267.

³¹ Vgl. Julia Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, aus dem Franz. übers. v. Xenia Rajewsky, Frankfurt a. M. 1990, 200.

³² Rank, *Trauma der Geburt* (Anm. 25), 127.

Was den Individuen einen Lebensraum im als Heimat deklarierten Land anbietet, ist jedoch nicht die *Liebe*, die *Heimweh* ist, welches zur einst erlebten Lust (zurück) führen soll; es sind vielmehr verschiedene kulturelle und politische Institutionen, die unter dem Signifikanten des *Vaters* stehen und der Integration eines Individuums in eine kollektive Einheit dienen, womit Leben und Denken den Regeln und Prinzipien dieser gemeinschaftlichen Identität unterstellt werden. So wird ein individuelles Gefühl namens Heimweh in gravitationsfähige Strukturen überführt, während die soziale und politische Grundordnung im Unbewussten verankert wird. Kurz gesagt, bildet das Heim den Grund der verallgemeinernden und abstrahierenden Einheit Heimat, die Verortung kollektiver Identität und Sicherheit. Diese Einheit wird durch eine metapolitische Institution abgestützt, die sich als Synthese psychologischer und anthropologischer Symbolisierungen darstellt und diese in einem konkreten Land verortet. Diese Institution heißt Vaterland, das *Land* des *Vaters*, der das ewige Urheberrecht auf seine Kinder und ihre Werke besitzt und, durch eine ganze Reihe von Verbindlichkeiten ihm gegenüber, ihre Handlung und ihr Denken nach einer von ihm bestimmten Wirklichkeit und von ihm bestimmten Regeln formatiert. Das Vaterland ist eine gravitationsfähige Institution, die eine nostalgisch-sentimentale Idee wie die der Heimat in ein politisches Unternehmen verwandelt.

Von der »Mutter-Erde« zum *Land* des *Vaters*

Die Ausprägung des Vaterland-Begriffs hat keine lineare Geschichte. Die Genese dieses Begriffs entstammt unterschiedlichen Kontexten und Zusammenhängen. Nicht nur hat sich seine Bedeutung in der Geschichte vielfach gewandelt, auch geschah der Umbau des Heimischen ins Vaterländische aus unterschiedlichen Gründen. Im folgenden sollen insbesondere solche Überlieferungen erörtert werden, in denen das Vaterland den Charakter eines schicksalsmächtigen Antriebs erhalten hat, welcher über das Leben oder das Versprechen der »Unsterblichkeit« entscheidet.

Der attische Mythos der Autochthonie (von griech. *autós* selbst und *chthōn* Erde) handelt vom Land, das als »Mutter-Erde« betrachtet wird, insofern es eigene Kinder, ein *Genus*, gebiert. Die Autochthonie steht für die Einheit des Ursprungs, der Genealogie und des Territoriums. In diesem Mythos wachsen die Menschen aus der Erde und sind als Ernte des attischen Landes zu verstehen. Eine nahezu unmittelbare Illustration dieser Verbundenheit des Menschengeschlechts mit der Erde zeigt z. B. Platons *Menexenos*, in dem die Athener als Autochthone, als

»die Brüder, die aus demselben Mutterschoß herkamen«, als ein reines Genus bezeichnet werden: »So fein und edel ist der Sinn dieser Stadt und so kräftig und gesund und von der Natur die Barbaren hassend, weil wir ganz rein hellenisch sind und unvermischt mit Barbaren. [...] Daher ist der Stadt ein ganz reiner Hass eingegossen gegen fremde Natur« (*Menexenos*, 245c–d). Diese Idee der Autochthonie, die wie der Prototyp zur Idee eines reinen Geschlechts wirkt, homogenisiert die Herkunft eines Genus und erfüllt es dadurch mit Stolz: Es ist die Idee einer unbefleckten Herkunft, die unbefleckt ist von jedwedem Fremden. Die Reinheit in der Herkunft, die die genealogische Einheit eines Geschlechts mit einer bestimmten *terra* behauptet, begründet seinen politischen Machtanspruch.

Das attische Volk ist stolz nicht nur auf seine autochthone Herkunft, sondern diese Autochthonie ist auch mit einem Namen verbunden, der als ihr Signifikant fungiert: »Nie sei ein Fremder aus fremdem Geschlecht der Herr unserer Stadt, nein, nur ein Spross vom edlen Stamm des Erechtheus!« (*Ion*, 1058–1060). In dieser, wie Nicole Loraux sagt, »patriotischen Rhetorik«³³, wird auf den Gründungsmythos der Stadt Athen hingewiesen: Erechtheus ist nach Apollodorus ein Enkel des Erichthonios, des ersten Königs von Athen, welchen ein präkosmisches Urwesen, die Mutter-Erde Gaia, geboren hat. Durch Erichthonios wird das attische Geschlecht »autorisiert«, bekommt einen »Namen des Vaters«, des Namensgebers, dessen Name den Gründungsmythos erzählt: Erichthonios, »der Erdgeborene«. Durch ihren Eponymen-Vater sind die Athener die Kinder der Mutter-Erde, die Erdgeborenen. Außerdem ist Erichthonios eine Übergangsfigur zwischen der sakralen und der profanen Welt. In seiner Person vermischt sich göttliches mit menschlichem Blut und bringt ein Geschlecht, ein Volk, hervor, das erhaben und stolz auf sein Blut und seine Stadt ist.

Dieser Stolz, den man heute Patriotismus nennt, hieß bei den griechischen Stadtbewohnern *politai*, d. h. Stadtbürger, die sich von den Landesbewohnern – *patriotai* – unterschieden. Mithin bezog sich der Stolz auf die Stadt, nicht aufs Land, das eher als etwas Zweitrangiges angesehen wurde. Denn die Stadt betrachtete sich als eine höhere Organisation im Vergleich zum Lande. Also stand die ursprüngliche Semantik des ›Patriotismus‹ dem heutigen Provinzialismus nahe. Laut Ernst Kantorowicz wurden »nur Barbaren wie moderne Staatsangehörige nach ihrem Land benannt, und nur Barbaren waren *patriotai*, während

³³ Nicole Loraux, *Born of the Earth. Myth and Politics in Athens*, Ithaca, London 2000, 18.

die Griechen stolz darauf waren, *politai* zu sein, Stadtbürger.«³⁴ So war mit dem Begriff *patriotai* entweder die Landesbevölkerung innerhalb Griechenlands gemeint, diejenigen, die nicht zur Stadt gehörten, oder aber die Fremdländer, auch ›Barbaren‹ genannt.

Das griechische Wort *patriotes* benennt auch ein Gemeinschaftsprinzip, indem es Menschen mit gleicher Herkunft betrifft. Platon schreibt in *Nomoi*, dass die Sklaven »keine *patriotai* sein und möglichst nicht dieselbe Sprache sprechen dürfen«, sonst seien sie schwer zu behandeln (777c–d). Also sind die *patriotai* die Bewohner desselben *patris*, eines gemeinsamen Herkunftsorts. Das griechische *patris* wie auch das lateinische *patria*, die wortwörtlich als ›Vaterland‹ übersetzt werden können, bedeuten Geburts- oder Herkunftsort. Durch diesen Ort war jeder *patriotes* mit seinen Verwandten und Ahnen verbunden. »Durch die Bande des Blutes und durch den Kult ihrer Schutzgötter sowie des gemeinsamen Stammvaters, des Eponymen, fühlten sich die Angehörigen eines Geschlechtes als zusammengehörig«, so Wolfgang Speyer.³⁵ Ursprünglich bezeichnete *patria* einen Ort, an dem die Ahnen und Schutzgötter einer Sippe verehrt wurden. Daher bezieht sich dieser Begriff auch auf lokale Kultstätten.

Diese heiligen Stätten sind aber, wenn sie überhaupt betreten werden dürfen, nur Einheimischen zugänglich.³⁶ Mit dem Begriff »Einheimische« ist also die Bevölkerung gemeint, die im Territorium durch ihre Autochthonie, das heißt durch Verwurzelung der Genealogie in der Erde verankert ist. Die Autochthonie ist ein Paradigma, das die Einheit von Erde und Blut behauptet. Durch diese Einheit identifiziert sich ein Geschlecht, ein Volk mit einem Land und gestaltet sein Territorium so, dass darin der Unterschied zwischen den Stadt- und den Landbewohnern verschwindet. Das *Land* vereint alles in sich. Dabei ändert sich die Perspektive: Das als Signifikat entstandene Territorium, das durch die Spuren des Heiligen gezeichnet ist und häufig seinen Namen trägt, wird zum Signifikanten und bekommt determinierende Funktion. An dieser Stelle ist an einen Hinweis von Gilles Deleuze und Felix Guattari zu erinnern:

Die Staaten oder Stadtstaaten sind häufig als Territorium definiert worden, die ein auf Abstammung und Sippe begründetes Prinzip durch ein territoriales Prinzip ersetzen. Das ist aber nicht richtig: Die

³⁴ Ernst Kantorowicz, »Pro patria mori«, in: ders., *Götter in Uniform. Studien zur Entwicklung des abendländischen Königtums*, hg. v. Eckhart Grünewald, Ulrich Raulff, Stuttgart 1998, 290–314, hier 292.

³⁵ Wolfgang Speyer, »Genealogie«, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, hg. v. Theodor Klauser, Bd. 9, Stuttgart 1976, 1145–1268, hier 1153.

³⁶ Vgl. Martin Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. 1, München 1941, 67.

Abstammungsgruppen können das Territorium wechseln, determiniert werden sie effektiv erst, wenn sie sich mit einem Territorium oder einem Wohnsitz in einem ›lokalen Stamm‹ verbinden.³⁷

Es ist also ein Grund und Boden notwendig, in dem der Abstammungsgedanke geerdet wird, um den Gründungsmythos einer Gemeinschaft mit ihrem Territorium zu verbinden. Das Territorium bezeichnet einen lokalisierten Raum mit einer Reichweite und Begrenzung. Ausgangsort ist die heilige Erde, die durch die Errichtung einer heiligen Stätte erst ermöglicht, dass das Territorium markiert und ins eigene *Land*, also in das Land der Ursprungsmächte und der Ahnen verwandelt wird. »Der Mensch«, wie Eliade sagt, »will sich in ein ›Zentrum‹ versetzen, wo eine Kommunikation mit den Göttern möglich ist.«³⁸ Von diesem Ort aus und über die Reihe der Ahnen zum Ursprung zurück setzen sich die Menschen mit den Göttern in Verbindung. Der Weg zum Überirdischen führt also über das Vergangene. Daher verläuft auch die Erzählung der Gründungsgeschichte, die von der Autochthonie handelt, immer von einem Standort aus rückwärts und muss mit jedem Ortswechsel neu erzählt werden. – Die Heiligkeit jener Erde, in der ein Geschlecht oder Volk durch seine Geburt verwurzelt ist, ist die Grundidee der Autochthonie, die sich immer auf die eigene Vergangenheit und Abstammung bezieht. *Hieros gamos*, die Heilige Hochzeit des Himmels mit der Erde, ist die der Ureltern, von der die Autochthonen abstammen. Dieser Mythos begründet das Recht auf das Land, mit dem man durch die Nabelschnur der Genealogie verbunden ist.

Ein anderes Modell, das im Gegenteil auf die Zukunft ausgerichtet ist, bietet die Idee des alttestamentlichen »gelobtes Landes«. Es ist kein Ort, kein Land der Geburt, sondern das Land des Versprechens, eine »Gegenleistung« für den Bund mit dem Herrn. Dieses Land wird nicht dort verortet, wo die Ahnen ruhen, sondern auf dem Land, das Gott dem Patriarchen Jakob im Traum offenbarte und seinem Geschlecht versprach:

Das Land, darauf du liegst, will ich dir und deinen Nachkommen geben. Und das Geschlecht soll werden wie Staub auf Erden, und du sollst ausgebreitet werden gegen Westen und Osten, Norden und Süden, und durch dich und deine Nachkommen sollen alle Geschlechter auf Erden gesegnet werden. [...] Als nun Jakob von seinem Schlaf aufwachte, sprach er: Fürwahr, der Herr ist an dieser Stätte, und ich wusste es nicht! Und er fürchtete sich und sprach:

³⁷ Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Was ist Philosophie?*, aus dem Franz. übers. v. Joseph Vogl, Frankfurt a. M. 2000, 97 f.

³⁸ Eliade, *Das Heilige und das Profane* (Anm. 8), 151.

Wie heilig ist diese Stätte! Hier ist nichts anderes als Gottes Haus, und hier ist die Pforte des Himmels. (Genesis 28,12–17)

Dieses Land ist im Alten Testament ein Geschenk Gottes³⁹ an sein erwähltes Volk. Es ist keine heilige Mutter Erde, die ihre Kinder gebiert, sondern seine Heiligkeit verdankt sich der göttlichen Offenbarung. Das Erdgeborensein des Menschen verschließt sich im Namen Adams (»Erde«); das Volk Israel lässt es durch die Verheißung Gottes an Abraham hinter sich, wenn dieser das Land seiner Geburt verlassen muss: »Geh aus deinem Vaterland und von deiner Verwandtschaft und aus deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen will« (Genesis 12,1). Das gelobte Land ersetzt also das der Geburt. Das genealogische Prinzip wird aber hier nicht aufgehoben, sondern auf die Verheißung Gottes an die »Erzväter«⁴⁰ übertragen: »Dies ist das Land, von dem ich Abraham, Isaak und Jakob geschworen habe: Ich will es deinen Nachkommen geben«, sagt Gott dem Moses (Deuteronomium 34,4).

Das Land, das von Gott und nicht von den Israeliten ausgesucht wurde, ist durch den göttlichen Signifikanten besetzt: Der unsichtbare Jahwe, der Jakob im Traum erscheint, verrät seine Anwesenheit durch seine Offenbarung. Hier befindet sich »die Pforte des Himmels«, also der direkte Weg zu Gott. Die Präsenz Gottes macht den Ort, auf dem er erscheint, zum Nabel der Welt. Dieser Ort ist das Zentrum, von dem aus seine Bewohner ausschwärmen sollen, um den »Segen Gottes« zu verbreiten.

Der Kosmos einer Sippe ist kein Universum, sondern der Mikrokosmos eines Volkes mit einheitlicher Herkunft, das auf seiner *patria* verortet ist. Das Territorium, das eigen ist, ist die Grundlage dafür, dass auch der gesamte Kosmos zu etwas Eigenem und Vertrautem wird. An diesem Ort, der als eigener Kosmos einer Sippe oder eines Volkes verstanden wird, hausten die »Urgestalten«, und hier fanden die »Urgeschehnisse« statt. Sie bilden eine Gravitation, die aus einem Land das Heimatland macht, das, ebenso wie der Kosmos, vor Unheil bewahrt, gegen Unbefugte verteidigt, aber auch ausgedehnt und verbreitet werden muss. Das heißt, dass der lokale Inhalt des Patria-Begriffs in ein so allgemeingültiges Konzept überführt werden muss, das dieses auch für nicht Blutsverwandte gelten kann. Das geschieht durch eine Ausdehnung des Vater-Signifikanten, der im Wort *patria* enthalten ist.

³⁹ Vgl. Walter Brueggemann, *The Land. Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*, Philadelphia 1977, 47.

⁴⁰ Vgl. Gerhard von Rad, »Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch«, in: ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1961, 87–100, hier 87.

Die Einheit verschiedener Geschlechter in einem Volk wird möglich durch ein legitimierendes Konzept, das die Griechen *patrioi nomoi*, also die »väterlichen Gesetze« nannten. Flavius Josephus schrieb: »Allen Angehörigen des Volkes soll gestattet sein, nach den Gesetzen ihrer Väter (*patrioi nomoi*) zu leben.«⁴¹ Diese *patrioi nomoi* schlossen auch die Religion mit ein.⁴² Sie sollten die Einheit der Menschen und deren Zusammenführung zu einem Volke und zu dem Lande, in dem dieses Volk ansässig war, ermöglichen.

Vater und Enfants de la patrie

Eine andere Form der Ausweitung des Patria-Begriffs findet sich im römischen *pater patriae*. Nach Andreas Alföldi ist dieser Begriff von einer lokalen Ehrenbezeichnung zum repräsentativen Titel römischer Kaiser avanciert und hat bis zum ersten getauften Kaiser Konstantin überdauert. Das Vater-Gleichnis des Herrschers hat aber griechische Wurzeln und geht auf den Staatsgründer-Heros, also den eigentlichen Urahn des Landes, zurück.⁴³ Damit haben die Machthaber die Vaterschaft über das Land für sich beansprucht. Während Romulus als *parens urbis* bezeichnet wird, trägt die Erhebung von Kaiser Augustus zum Vater des Vaterlandes schon gewisse familiäre Züge⁴⁴, wobei das Imperium als eigene Familie dieses Vaters betrachtet werden kann. In der republikanischen Zeit stand neben der Bezeichnung *pater* oder *parens patriae* auch *servator*, also »Retter«. Auch die Griechen kannten diese Bezeichnung (*soter*), und zwar für tapfere Soldaten. In Rom aber hat sich die politische Soteriologie zum Prototypen des Patriotismus entwickelt und darin besonders die Bereitschaft zur Aufopferung für das Vaterland hervorgehoben.

Der Tod als Selbst-Opfer ist die Geburtsstunde des Helden als Sohn des Vaterlandes. Der *Vater* rechtfertigt das vergossene Blut nicht nur, er verlangt es sogar, indem er aus dem Geopferten ein Vorbild macht. Dies geschieht mit dem Ziel, eine mimetische Reihe von Heldentaten zu reproduzieren.⁴⁵ »Diese Männer seien euer Vorbild! Begreifet, daß das Glück Freiheit, die Freiheit Mannhaftigkeit ist, und scheut euch nicht

⁴¹ Flavius Josephus, *Jüdische Altertümer* 12, 3, 3, übers. v. Heinrich Clementz, Wiesbaden 1983, 81.

⁴² Vgl. Hans Kippenberg, »Die jüdische Überlieferungen als ›patrioi nomoi‹«, in: Richard Faber, Renate Schlesier (Hg.), *Die Restauration der Götter* (Anm. 15), 45–60, hier 47.

⁴³ Andreas Alföldi, *Der Vater des Vaterlandes im römischen Denken*, Darmstadt 1978, 115.

⁴⁴ Ebd., 45.

⁴⁵ Zur Reproduktion als Strukturprinzip der Märtyrerkultur vgl. Sigrid Weigel (Hg.): *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzügen und Heiligen Kriegern*, München 2007.

vor den Gefahren des Krieges!« – ruft Perikles in seiner »Grabrede« die Athener an.⁴⁶

Die absolute Ergebenheit gegenüber dem Vaterland und der Tod als Opfergabe für das Vaterland werden mit dem Ruhm belohnt, welcher der Unsterblichkeit gleichkommt. Dabei ist nicht die Person wichtig, deren Leben in dieser Geschichte zu Ende geht, sondern nur die Tat – es geht darum, sich selbst für den *Vater* aufzugeben und durch den Tod Sohn des *Landes* zu werden. Auf diese Weise ist jeder Held eigentlich namenlos: Das Phänomen des namenlosen Soldaten, geschaffen im Ersten und Zweiten Weltkrieg⁴⁷, verewigt und glorifiziert die Vernichtung der Singularität zugunsten des kollektiven Helden, in dem jedes einzelne Schicksal aufgehoben ist. Auch wenn die gleichförmigen Grabsteine mit den Namen der Verstorbenen beschriftet sind, verraten sie nichts als die reine Zahl, denn ihre Identität besteht im Sterben für das Vaterland, das die Gefallenen in ein Denkmal der *patria* umformt. Letztendlich gibt es nur einen einzigen Namen, den Namen des *Vaters*. Diesen zu erlangen, in ihm aufzugehen, wird mit dem eigenen Leben bezahlt. Das Opfer der für das Vaterland gefallenen Soldaten und deren Verehrung, die in der Antike entstanden, sind es vor allem, die dem Patriotismus den Charakter einer Religion verleihen: Die alte römische Vorstellung *pro patria mori* – »Sterben für das Vaterland« – glorifiziert den Akt des Sterbens und erhebt den für die *patria* gefallenen Krieger in den Rang eines Helden.

Nach Ernst Kantorowicz wird der Inhalt des *Patria*-Begriffs durch die Vorstellung *pro patria mori* transfiguriert: »Wenn ein Soldat bei der Verteidigung Galliens oder Spaniens oder Syriens den Heldentod *pro patria* starb, war es ein Tod für die *res publica Romana*, für Rom und alles, wofür Rom stand – für seine Götter, etwa die *Dea Roma*, den kaiserlichen *pater patriae*, oder römische Erziehung und Lebensart im allgemeinen – aber nicht für das Territorium, das er zufällig zu verteidigen hatte.«⁴⁸ So wird *Patria* als eigener Geburtsort oder Stadt zum *pars pro toto* des römischen Universums *orbis Romanus*, nicht aber des Territoriums des römischen Reiches. Das Land, der Grund und die Verbundenheit mit der Erde werden durch das *Imperium* besetzt und durch das *Imperiale* ersetzt. Die Frage nach derjenigen Instanz, die die Gefallenen als Opfergaben empfängt, blieb für mehrere Jahrhunderte offen.

⁴⁶ Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg* 2, 43, aus dem Griech. übers. v. August Horneffer, Essen 1994, 148.

⁴⁷ Vgl. George L. Mosse, *Gefallen für das Vaterland. Nationales Heldentum und namenloses Sterben*, aus dem Engl. übers. v. Udo Rennert, Stuttgart 1993, 101 f.

⁴⁸ Kantorowicz, »*Pro patria mori*« (Anm. 34), 293.

Mit der Christianisierung des Imperiums wurde die Instanz des römischen Patriotismus für längere Zeit verschoben: Das Opfer galt nun nicht mehr der patria, dem Land, sondern Gott, Kirche und dem von ihr gesalbten Souverän. Alles, was sich mit dem Land verbindet, hat die Kirche als *paganus* in der Bedeutung von heidnisch denunziert. Doch war Paganus der Bereich, in dem vermutlich die Erinnerung an das, was dem Patriotismus vorausgegangen war und ihn ermöglichte, die Verehrung der Erde und des Blutes und die Idee des Vaterlandes überhaupt, bewahrt und weitergegeben wurde. Es handelt sich hier um die soziale und kulturelle Konnotation des Paganus, oder, genauer gesagt, um das kulturelle Wesen einer sozialen Kategorie, die mit diesem Begriff bezeichnet wird. Der *paganus* als Landbewohner unterscheidet sich von den Soldaten oder Beamten, die dasselbe Territorium bewohnen, dadurch, dass er nicht im staatlichen Dienst steht, sondern als Einheimischer in diesem Land verwurzelt ist: ein Bauer, der sein Stück Land besitzt, von diesem Land lebt und einem lokalen Kulte anhängt. Zu diesem Kult gehören die Ahnen, deren Verehrung das Grundprinzip der *Origo gentis* ist.

Antike Autoren, die ein barbarisches Volk beschrieben, nannten dies *gens* oder *natio* – eine oder mehrere Sippen der Blutsverwandten, die auf dem Land lebten, also kein städtisches Leben kannten und ihren Ursprung, *Origo gentis*, feierten. »Die göttlichen Anfänge werden im Kultfest gefeiert und als Ewige Wiederkehr bestätigt und erneuert«, schreibt Herwig Wolfram.⁴⁹ Damit gleichen die *Gentes* kulturell der Landbevölkerung des Imperiums, also den *pagani*, bei denen aber die offizielle römische Religion »entstellt« und mit den lokalen Kulturen vermischt war. Bei ihnen herrschte ein Synkretismus, der die Kultur der Landbevölkerung von der der Stadtbewohner unterschied. Diese kulturelle Ungleichheit des Landes gegenüber der Stadt kommt im griechischen Begriff *patriotai* zum Ausdruck, das sind diejenigen, die ihr Land verehrten und sich nach ihm nannten, wodurch sie im Grunde mit Barbaren, den *ethnos* Genannten, gleichgesetzt wurden. Die Entgegensetzung von Stadt- oder Staatsbürgerschaft und Abstammung bzw. Sippschaft steht für eine sowohl externe als auch interne Differenzierung in »hoch« und »niedrig«.

Erst im 4. Jahrhundert taucht der Begriff *paganus* in der Bedeutung von »Nicht-Christ« bzw. »Heide« auf und wird innerhalb weniger Jahrhunderte zur Bezeichnung für den Polytheismus. Diese Bedeutung überschattet den ursprünglichen Sinn des Wortes als Landbewohner

⁴⁹ Herwig Wolfram, *Das Reich und die Germanen*, Berlin 1990, 52.

oder lässt ihn sogar völlig verschwinden; dennoch bleibt das Heidnische für immer mit dem Land und dem Ländlichen verbunden. Dafür findet Carsten Colpe folgende Erklärung:

Seit das Christentum die wahre römische Religion geworden war, wurde es zugleich mit der Urbanität Roms signiert, genau wie es mit dem römischen Bürger, dem *civis Romanus* geschah, selbst wenn er auf dem Territorium der Stadt nicht wohnte. In diesem, also in einem von keiner direkten Stadtvorstellung getragenen Sinne, konnte *Romanitas*, nunmehr gleichbedeutend mit *christianitas*, neben und gegen *paganitas* treten.⁵⁰

So können *pagani* auch *gentiles* oder *ethne* sein, deren Wohnsitz nicht urban, sondern ländlich ist. Nachdem das Christentum sich auch auf dem Land durchgesetzt hatte und zur einzigen Kulturmacht geworden war, wurde der Paganismus mit Unglauben und Unkultur gleichgesetzt.⁵¹ Der Widerstand gegen das Christentum im frühen Mittelalter war für viele »heidnische« Völker nicht nur ein Kampf für die politische Selbstständigkeit, sondern auch für das eigene kulturelle Selbstverständnis, das in der »Gemeinschaft des Ortes«⁵² und in der Bewahrung eigener Gebräuche und Kultfeste bestand. Auf diese Weise konnte auch das Patria-Gefühl nach der Zwangschristianisierung fortbestehen und sich mit dem Christentum vermischen. Einerseits hat die *patria* eine lokale Bedeutung und bezieht sich auf Siedlung, Dorf oder Provinz; andererseits wird sie vom Christentum angeeignet und »im übertragenen Sinne und in transzendenter Form« beansprucht: Jeder Christ hat eine einzige wahre *patria*: das Himmelreich.⁵³ Also christianisiert das Christentum diesen »heidnischen« Begriff, indem es ihn transzendiert. Nach Ernst Kantorowicz kam es in der europäischen Konzeption des Königstums zur Umkehrung dieses Begriffs, der nunmehr vom Himmel zurück auf die Erde verlegt wurde. Er vermutet, die *patria* sei im christlichen Mittelalter, besonders nach den Kreuzzügen, als der Begriff wiederbelebt wurde, »aus der *patria* im Himmel auf die Staaten der Erde« übertragen worden.⁵⁴ Daher die von ihm rekonstruierte märtyrologische Genealogie, wonach »ein Soldat, der einen Feind um der *patria* willen tötet, nichts geringeres als ein *opus divinum* vollbringe; er bringe dem Schöpfer ein Opfer dar«.⁵⁵ Nach Ernst Kantorowicz begann im Mittelalter die *amor*

⁵⁰ Colpe, »Heidenbegriff« (Anm. 15), 77.

⁵¹ Ebd., 82.

⁵² Vgl. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt 1991, 12 f.

⁵³ Ernst Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, aus dem Engl. übers. v. Walter Theimer, München 1993, 243.

⁵⁴ Ebd., 244.

⁵⁵ Ebd., 254.

patriae in den einzelnen Königreichen Europas Vorrang gegenüber dem Primat des Papstes und dem katholischen Universalismus zu gewinnen.⁵⁶

In der Auseinandersetzung der irdischen Herrschaft mit dem kirchlichen Absolutismus und dem päpstlichen Primat wurde *patria* zu einem brisanten politischen Begriff: 1302 entwickelte ein Berater des französischen Königs Philipp IV., Wilhelm von Nogaret, gegen die Bulle des Bonifatius VIII *Unam sanctam* die Formel *pro rege et patria*, »für König und Vaterland«, mit der die Militärs in Europa ihren Treueeid ablegten, eine Praxis, die bis ins 20. Jahrhundert fortbestand. Zudem wurde mit den Worten »*patriam meam regnum Franciae*« ausdrücklich auch Frankreich genannt.⁵⁷ Wie Kantorowicz darlegt, »gelang dem Autor, zumindest politisch den Dualismus von Geistlichkeit und Laienwelt zu überwinden, nicht über das *corpus mysticum* der Kirche, sondern über den mystischen politischen Körper der französischen Patria. Das *corpus mysticum patriae* wurde dem *corpus mysticum ecclesiae* gegenübergestellt.«⁵⁸ Während des Absolutismus hat allerdings der oberste Repräsentant das Vaterland mit der Formel »*L'État, c'est moi*« absorbiert. Der König wurde zum immanent gewordenen Vater-Signifikanten, der das Vaterland in eigener Person eint und verkörpert. An die »Kinder des Vaterlandes« vermag erst nach der Revolution und der Enthauptung des Königs die ganze Loyalität der *patria* überzugehen. »Ludwig muss sterben, damit das Vaterland leben kann!«, hat Robespierre formuliert.⁵⁹ Wie in der Eucharistie jeder Einzelne ein Teil des mystischen Körpers Christi ist, so kann nun jeder Franzose Vaterland sein. In Anspielung auf den Spruch Ludwigs XIV. hat Carl Schmitt das patriotische Selbstbewusstsein der Jakobiner, die sich als Patrioten definierten, so formuliert: »*La patrie, c'est moi!*«⁶⁰

In der europäischen Moderne hat das Vaterland sich zwar als einzige Instanz der Loyalität durchgesetzt, dennoch hat die demokratische Ordnung mit dem Immanentwerden des *Vaters*, welcher die Opfergaben von Kindern in Empfang nehmen will, zu kämpfen. *Pro rege et patria* hieß es in der Sowjetunion während des Zweiten Weltkrieges, der zum »Großen Vaterländischen Krieg« erklärt worden war: »Für die Heimat, für Stalin!« – also Sterben für die Mutter-Heimat und für den »*Vater* der Völker«, Stalin.⁶¹ Für das Vaterland und seinen Führer sich aufzuopfern, war das übergesetzliche Gebot aller totalitären Regimes

⁵⁶ Ebd., 257 f.

⁵⁷ Ebd., 258.

⁵⁸ Ebd., 266.

⁵⁹ Zitiert nach Pierre Klossowski, *Sade – mein Nächster*, aus dem Franz. übers. v. Gabriele Ricke, Ronald Voullié, Wien 1996, 87.

⁶⁰ Carl Schmitt, *Politische Romantik*, Berlin 1998, 69.

⁶¹ Vgl. Erwin Oberländer, *Sowjetpatriotismus und Geschichte*, Köln 1967, 70 f.

des 20. Jahrhunderts. Darauf bezieht sich die ironische Aussage Jean Genets, die auf *pro patria mori* anspielt: »Der Führer [Hitler – d. Verf.] schickte seine schönsten Männer in den Tod. Das war die einzige Art, sie alle zu besitzen.«⁶²

Der Nationalismus hat Heldentaten und Selbstaufopferung für das Vaterland und das Gemeinwohl als Vorbild schlechthin instrumentalisiert und dadurch archaische Opferkulte als »kollektive Heilungsrituale für das Gemeinwesen« wiederbelebt.⁶³ Auch im Pathos der bekannten Worte Thomas Jeffersons klingt die archaische Natur dieser Opferrhetorik nach: »Der Baum der Freiheit muß von Zeit zu Zeit mit Patriotenblut und mit Tyrannenblut gewässert werden; das ist ein natürlicher Dung.«⁶⁴ Der Totenkult der Moderne hat das alte römische *pro patria mori* revitalisiert, wobei die Instanz, für die geopfert wird, kein Gott oder Herrscher, sondern das Gemeinwesen selbst ist: »Es ist der gewaltsame Tod, der jetzt als Unterpfand dient, um die politische Handlungseinheit – sei es die Republik, die Nation, die Heimat oder das Volk – zu rechtfertigen. Seit den Freiwilligenverbänden und der allgemeinen Wehrpflicht, beginnend mit der *levée en masse*, wird der Name eines jeden Gefallenen erinnerungswürdig [...]. Alle haben mit ihrem Leben für die Nation oder das Volk einzustehen«, so Reinhart Koselleck.⁶⁵ Das Versprechen der Erinnerungswürdigkeit und Vorbildlichkeit, das man seit Perikles' »Grabrede« kennt, wird in der Moderne zur Massenproduktion der »Unsterblichkeit«, wobei der Tod jedes einzelnen Gefallenen gegen das ewige Leben des Opferempfängers, des Vaterlandes, getauscht wird.

Der Nationalismus des 20. Jahrhunderts entwickelte bereits während des Ersten Weltkrieges einen Imperativ, der am deutlichsten in einem britischen Plakat ausgedrückt war: »Your Country Needs You!« Auf dem Bild war der britische Kriegsminister von 1914 bis 1916, Lord Kitchener, mit ausgestrecktem Zeigefinger zu sehen, der jeden einzelnen Menschen ansprechen sollte. Dieses Plakat diente als Muster für ähnliche Kriegsplakate bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges.⁶⁶ Auf dem bekanntesten

⁶² Jean Genet, *Das Totenfest (Pompes funèbres)*, aus dem Franz. übers. v. Marion Luckow, Hamburg 1986, 146.

⁶³ Gunnar Heinson, *Die Erschaffung der Götter. Das Opfer als Ursprung der Religion*, Reinbek b. Hamburg 1997, 81.

⁶⁴ Zitiert nach David Brion Davis, *Freiheit – Gleichheit – Befreiung. Die Vereinigten Staaten und die Idee der Revolution*, aus dem Engl. übers. v. Albrecht Thiemann, Berlin 1993, 55.

⁶⁵ Reinhart Koselleck, »Der politische Totenkult. Einleitung«, in: ders., Michael Jeismann, *Politischer Totenkult: Kriegedenkmäler in der Moderne*, München 1994, 11.

⁶⁶ Vgl. Carlo Ginzburg, »Your Country Needs You«. Eine Fallstudie zur politischen Ikonographie«, in: Hans Belting, Dietmar Kamper, Martin Schulz (Hg.), *Quel Corps?*, München 2002, 271–294.

sowjetischen Kriegsplakat stand: »Mutter Heimat ruft!« Die Kinder der Sowjetunion sollten die Heimat wie die eigene Mutter verteidigen. Jeder Einzelne ist verpflichtet, sein eigenes Leben für das oberste Ideal, das Vaterland, zu opfern, und wird mit dem Versprechen entlohnt, zum Helden erhoben zu werden. In den totalitären Systemen des 20. Jahrhunderts, allen voran im Stalinismus oder im Nationalsozialismus, hat das Mythische oder, wie Emmanuel Levinas es nannte, »das Erwachen elementarer Gefühle« seinen Ausdruck auf eine neue Art und Weise gefunden. »Doch die elementare Gewalt, mit der die in ihr gärenden primitiven Kräfte plötzlich zum Ausbruch kommen, bringt mit einem Schlag auch ihre ganze erbärmliche Phrasenhaftigkeit an den Tag. Sie bringen das Heimweh zum Bewusstsein.«⁶⁷

⁶⁷ Emmanuel Levinas, »Einige Betrachtungen zur Philosophie des Hitlerismus«, in: ders., *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, aus dem Franz. übers. v. Pascal Delhom, Alfred Hirsch, Zürich, Berlin 2007, 73–87, hier 73.



Die Lehre des leeren Grabes

Begründungen der deutschen Kulturnation nach 1871 und nach 1989

SIGRID WEIGEL

Prolog

Seit dem 3. Mai 2008 sind die Deutschen um ein Relikt ihrer Nationalkultur ärmer. An diesem Tag strahlte das Fernsehen den Film aus, mit dem, wie der Mitteldeutsche Rundfunk verlautbaren ließ, der »andert-halb Jahrhunderte lange Streit um ein nationales Kulturerbe« beendet wurde.¹ Der Initiator des Projekts, der Direktor des MDR-Landesfunkhauses Thüringen, Werner Diester, annoncierte den Film als Wissenschaftskrimi und als Unterstützung der Schiller-Forschung zugleich, wobei der Titel *Friedrich-Schiller-Code* für das Vorhaben einer gentechnischen Analyse der zwei konkurrierenden Schädel, die in dem in der Weimarer Fürstengruft aufgestellten Sarg lagen, beabsichtigte Assoziationen zu Dan Browns Bestseller *Da Vinci Code* (2004) herstellte. Die Bilanz der kongenialen Koproduktion zwischen Laborforschung, Erbpflege und Medienpolitik, mit der »ein historisches Rätsel gelöst«² wurde, ist allerdings recht unausgewogen ausgefallen. Während das Vorhaben für die beteiligten Wissenschaftler der Molekulargenetik, der forensischen Anthropologie und der plastischen Chirurgie aus Jena, Freiburg, Inns-

¹ [www.mdr.de/tv/schiller/\(5447201.html\)](http://www.mdr.de/tv/schiller/(5447201.html)). Vgl. auch Jonas Maatsch, Christoph Schmälzle (Hg.), *Schillers Schädel. Physiognomie einer fixen Idee*, Göttingen 2009.

² Ebd.

bruck, Graz und Washington als Leistungsschau ihrer avancierten Labortechniken ausfiel, die dank eines symbolisch aufgeladenen Objekts wie Schillers Schädel mit höchster Aufmerksamkeit rechnen konnte, ging die Weimarer Fürstengruft buchstäblich leer aus.

Es hat sich erwiesen, dass keiner der beiden zuvor in Schillers Sarg deponierten Schädel zu den sterblichen Überresten des Dichters gehörte – weder derjenige, der 1827, zwei Jahrzehnte nach seinem Tod (anlässlich der Umbettung seiner Gebeine in die soeben erbaute Fürstengruft) aus jenen 23 Schädeln ausgewählt worden war, die man aus dem Kassengewölbe des Jakobsfriedhofs geborgen hatte, noch derjenige, der 1911 aufgrund der Forschungen und Exhumierungen durch den Anatomen Froriep hinzugefügt worden war. Nachdem nun beide also als unechte Relikte identifiziert waren, mussten sie aus dem Sarg entfernt werden. Seither ist Schillers Sarg, der neben dem Goethes inmitten von 42 großherzoglichen Grabstätten in der Weimarer Fürstengruft steht, leer.

Anders als im Falle der Anna-Amalia-Bibliothek, die bei einem Brand 2004 teilweise zerstört wurde und deren Wiedereröffnung nach nur drei Jahren vom damaligen Bundespräsidenten als »Freudentag der Kulturnation«³ gefeiert wurde, wird der Verlust von Schillers Schädel nicht ausgeglichen werden können, selbst nicht durch noch so viel Engagement und Spendenfreude. Der fehlende Schädel im Sarg der Fürstengruft, die zu DDR-Zeiten den Namen *Goethe- und Schiller-Gruft* trug, ist ebenso Symbol wie die Stätte der Aufstellung selbst. So, wie die Aufstellung der zwei Dichter-Särge in der von Anna Amalias Sohn, dem Großherzog Carl August, erbauten Fürstengruft, das Sinnbild einer für die deutsche Geschichte spezifischen Verbindung zwischen dynastischem Totenkult und dem Kult nationaler Geistesheroen ist, symbolisiert Schillers Sarg heute das leere Grab der Kulturnation. Während sich die Spuren seiner Gebeine im Laufe zweier Jahrhunderte im Grund jenes Leichengewölbes der Weimarer Landschaftskasse, das damals für adlige und bürgerliche Verstorbene ohne eigenes Erbbegräbnis reserviert war, verloren haben, stehen Sarg und Marmorbüste an ihrer Statt in der Fürstengruft; sie sind Monumente einer Tradition, die jüngst erneut auf den Begriff der Kulturnation gebracht worden ist.

³ »Ein Freudentag für die Kulturnation«. Festrede von Bundespräsident Horst Köhler anlässlich des Festaktes zur Wiedereröffnung der Herzogin Anna Amalia Bibliothek, 24. Oktober 2007 in Weimar: <http://www.bundespraesident.de/-/2.641428/Festrede-von-Bundespraesident-.html>.

Die ›Kulturnation‹ und das Trauma der Verspätung

»Nachdem die deutsche Nation zur politischen Einheit gelangt ist, erscheint von diesem nun gewonnenen Abschluss aus die ganze deutsche Vergangenheit in einer neuen Beleuchtung.« So beginnt eine Rede aus dem Jahre 89, die den Status der Kultur für die nationale Einheit erörtert und Deutschland als Kulturnation charakterisiert. Ganz ähnlich formulierte es der ehemalige Bundespräsident Horst Köhler 2008 in seiner Rede zum Tag der Deutschen Einheit: »Wir spüren, dass unsere Kultur zu dem gehört, was uns alle in Deutschland gemeinsam bestimmt. Wir spüren das noch einmal neu, seit unser Land wieder vereinigt ist: Wir sind seither wieder erlebbar die eine Kulturnation, die als ganze unser Leben inspiriert.«⁴ Der Zeitabstand zwischen beiden Reden besteht allerdings nicht nur in jenen knapp zwei Jahrzehnten zwischen Mauerfall und den Reden des früheren Bundespräsidenten, mit denen die Formel von der deutschen Kulturnation reaktiviert und in den öffentlichen Diskurs eingeführt wurde; es sind vielmehr einhundertundzwanzig Jahre, die dazwischen liegen. Denn die zuerst zitierte Passage ist einem Vortrag Wilhelm Diltheys aus dem Jahre 1889 entnommen, mit dem er für die Einrichtung nationaler Handschriften-Archive plädierte – ebenfalls nahezu zwei Jahrzehnte nach der Erlangung nationaler Einheit, seinerzeit des ersten deutschen Nationalstaats.⁵ Die Ähnlichkeit ist frappant und legt einen näheren Blick auf die historischen Korrespondenzen beider Reden nahe.

Nach einigen Vorboten im Schillerjahr 2004 wurde das Konzept der ›Kulturnation‹ in den Jahren 2007/08 als Deutungsmuster für die wiedervereinigte Nation reaktiviert, verkörpert in dem durch das Ende deutscher Zweistaatlichkeit verdoppelten »Kulturgüterbestand«, den Köhler beim Festakt zum 50-jährigen Bestehen der *Stiftung Preußischer Kulturbesitz* als »kulturelles Erbe« würdigte.⁶ Der seither zunehmend kursierende Begriff dient u. a. dazu, aktuelle kulturpolitische Ziele zu begründen (so die Verankerung der Kultur in der Verfassung oder die finanzielle Verantwortung des Bundes für Archive, Bibliotheken und

⁴ »Rede von Bundespräsident Horst Köhler beim Festakt zum Tag der Deutschen Einheit am 3. Oktober 2008 in Hamburg«: <http://www.bundesregierung.de/Content/DE/Bulletin/2008/10/103-1bpr.html>.

⁵ Wilhelm Dilthey, »Archive für Literatur« (1889), in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 15, hg. v. Karlfried Gründer, Göttingen 1991, 1–16.

⁶ »Ansprache von Bundespräsident Horst Köhler anlässlich des Festaktes ›50 Jahre Stiftung Preußischer Kulturbesitz‹ am 7. September 2007 in Berlin«: http://www.bundespraesident.de/Anlage/original_645241/Ansprache-beim-Festakt-50-Jahre-Stiftung-Preussischer-Kulturbesitz.pdf.

Museen, sei es in Berlin, Weimar, Bayreuth, Frankfurt oder Rom), während das Konzept selbst dem 19. Jahrhundert entstammt und eng mit der Geschichte Deutschlands als einer ›verspäteten Nation‹ (Plessner)⁷ verbunden ist. Wenn es z. B. der für den Bundeskulturretat verantwortliche Minister ist, der feststellt, Goethes Name stünde »am Beginn des 21. Jahrhunderts unangefochten für die Kulturnation Deutschland«⁸, oder wenn derselbe Minister die Mitverantwortung des Bundes für die *Klassik Stiftung* damit begründet, dass Weimar »ein Symbol für die Kulturnation Deutschland« sei⁹, dann geht es vordergründig um ein haushaltspolitisches Argument. Der Minister zitiert dabei aber ein viel weiter reichendes Programm aus der Feder des damaligen Bundespräsidenten, das eine Engführung von Nation, kulturellem Erbe und Einheit vornimmt.

Die Inanspruchnahme der ›Kulturnation‹ für den seit 1990 territorial und verfassungsmäßig vereinten Staat ist insofern bemerkenswert, als das Konzept im politischen Vokabular für solche Völker reserviert ist, die über keine – oder noch keine – staatliche Souveränität oder über kein nationales Territorium verfügen. Es bezeichnet also Staaten, die über einen Mangel definiert werden, da sie *keine* Nationalstaaten im modernen Sinne sind, sondern sich eher über eine gemeinsame Kultur, über Herkunft, Sprache, Tradition, Gebräuche oder Religion definieren. Als klassische Kulturnationen in der europäischen Geschichte gelten das Italien und das Deutschland des 19. Jahrhunderts – und in beiden Fällen hatte der Akt eines verspäteten Zustandekommens nationaler Einheit ein in historischer Hinsicht anachronistisches, nämlich monarchisches Gepräge: in Italien 1861 mit Viktor Emanuel II., im ›Deutschen Reich‹ 1871 mit dem preußischen König Wilhelm I. Den Gegenpart zum Konzept der ›Kulturnation‹ bildet die ›Staatsnation‹, ein territorial definiertes Staatsgebilde mit einer gemeinsamen Verfassung, das heterogene sprachlich-kulturelle Traditionen umfasst. ›Kulturnation‹ bezeichnet also eine Gemeinschaft, die Nation eher im Sinne von Volk als in der

⁷ Helmuth Plessner, *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes* (1959), Frankfurt a. M. 1974. – Die Publikation des bekannten Buches ist selbst das Ergebnis einer Verspätung, denn es ist nach Plessners Emigration 1934 nach Groningen (Niederlande) aus einer Vorlesungsreihe des Soziologen an der dortigen Universität unter dem unmittelbaren Eindruck der Machtergreifung Hitlers entstanden, und zwar unter dem Titel *Das Schicksal des deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* (1935).

⁸ »Rede von Kulturstaatsminister Bernd Neumann zum 10-jährigen Bestehen der Casa di Goethe am 3. Mai 2007«: www.aski.org/portal2.

⁹ »Kulturstaatsminister Bernd Neumann in Weimar: Klassik Stiftung Weimar steht beispielhaft für unser nationales Kulturerbe. 15.05.2008«: www.bundesregierung.de/Content/DE/Archiv16/Pressemitteilungen/BPA/2008.

Form eines Staates ist – und die von jenem Prozess der Bildung moderner Nationalstaaten ausgeschlossen ist, wie er historisch im 19. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg vor allem in Westeuropa stattgefunden hat und sich derzeit unter anderen Vorzeichen im postsowjetischen Osteuropa erneut ereignet.

Der Bedeutungswandel des Begriffs ›Nation‹ vom Volk zum Staat lässt sich am Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert auch in der Sprache beobachten, und zwar, wie Eric Hobsbawm gezeigt hat¹⁰, in allen westeuropäischen Sprachen. In nicht-romanischen Sprachen wie dem Deutschen war dies das Ergebnis einer Einwanderung des Fremdwortes ins Lexikon¹¹, verbunden mit dem dafür typischen Effekt einer semantischen Differenzierung, so dass *nach* der Eingemeindung des Fremdwortes (Nation) dieses eher für das modernere Prinzip und das deutsche Wort (Volk) für das ältere Phänomen gebräuchlich wurde. – Vor diesem Horizont stellt sich die ›Kulturnation‹ als Phänomen einer historischen Ungleichzeitigkeit dar; sie bezeichnet ein Volk, das sich als *Nationalstaat im Stadium der Latenz* begreift, das zugleich aber das Selbstverständnis eines Volkes hinter sich gelassen hat, das den Grund für den Anspruch, eine Nation zu sein, nicht mehr in der Herkunft sieht, sondern in kulturellen bzw. geistigen Leistungen. Auf diese Weise werden Sprache, Literatur, Philosophie, Kunst und Kultur zu Produktionsstätten des Nationalen und zu einem *imaginären Territorium der Nation*.¹² Die Kulturnation lässt sich als eine Kompromissbildung im Freudschen Sinne begreifen, insofern sie den Begriff des Volkes überlagert und verdeckt, um ein geistig veredeltes, wenn nicht nobilitiertes Volk an dessen Stelle zu setzen: die Vereinigung zur Nation im Geistigen. Im 19. Jahrhundert stand die Idee der Kulturnation, noch ehe sie auf den Begriff gebracht wurde, dafür, dass Deutschland, so Helmuth Plessner, »im Horizont eines nationalstaatlich gegliederten Europas eine Frage« blieb.¹³ Im Anschluss an diese Diagnose muss man im Hinblick auf die jüngste Inanspruchnahme des Begriffs in Deutschland fragen, welcher Art Frage sich in der gegenwärtigen Renaissance verbirgt?

¹⁰ Eric J. Hobsbawm, *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1870*, Frankfurt a. M. 1991.

¹¹ Im Art. »Nation« in Adelungs *Wörterbuch* heißt es: »Ehe dieses Wort aus dem Latein. entlehnet wurde, gebrauchte man Volk für Nation, in welchem Verstande es auch noch von alten Nationen üblich ist.« Johann Christoph Adelung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, Leipzig ²1793–1801, Bd. 3, 1798, 440.

¹² Was nicht dasselbe meint wie Benedict Andersons These von den *Imagined Communities* (1983). Dt.: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*, Frankfurt a. M., New York 1993.

¹³ Plessner, *Verspätete Nation* (Anm. 7), 37.

So viel ist gewiss, die Reaktivierung des Konzepts nach *erfolgter* Wiedervereinigung macht einen Anachronismus zum Programm.¹⁴ Neben dem vordergründigen Effekt, dass im Licht und im Kontinuum der Kulturnation die dunkleren Abschnitte der deutschen Geschichte in den Schatten treten, wird damit der »Kulturgüterbestand« oder das »deutsche Kulturgut« (beides O-Ton Horst Köhler)¹⁵ als Reservoir für das nationale Wertgefühl reaktiviert im Interesse einer offensichtlich für nötig befundenen Aufladung der Nation mit positiven Werten. Das zeugt übrigens eher von einem angestregten als dem vielbeschworenen »unbefangenen« Umgang mit dem Nationalen, während eine wirkliche Unbefangenheit ohnehin nur durch eine Bearbeitung von Befangenheiten zu erreichen wäre. Als Name für das gegenwärtige Land ist die Kulturnation ein Symptom: Das Trauma der verspäteten Nation wird darin in das Phantasma einer wertvolleren, weil nicht »bloß« auf Ökonomie, Staatlichkeit und Territorialität gegründeten Nation konvertiert.

Nation als ›geistiges Prinzip‹ vs. Land und Meer

Der Gegenpart zur Kulturnation, die Staatsnation, wird oft mit der Idee der Willensnation gleichgesetzt. Das ist insofern irreführend, als der Wille zur Nation, ja die Emphase im Diskurs über das Nationalitätsprinzip dessen Geschichte als ganzes begleitet, auch die Geschichte idealtypischer moderner Nationalstaaten, die über eine deutlich homogenere kulturelle Tradition verfügen, wie etwa Frankreich. Als Ernest Renan in seiner im März 1882 an der Sorbonne gehaltenen Rede *Qu'est-ce qu'une nation?* die Parameter einer modernen Nation erörterte, verwarf er sämtliche Begründungen, die als gegebene oder gar natürliche Voraussetzungen nationaler Einheit betrachtet werden könnten. Weder (1) die gemeinsame Herkunft oder Rasse, weder (2) eine gemeinsame Sprache, weder (3) Religion, Riten oder Gebräuche, weder (4) gemeinsame ökonomische Interessen noch (5) die Geographie wollte er als hinreichende Gründe für die Berechtigung und das Leben einer Nation gelten lassen: »Der Mensch ist weder der Sklave seiner Rasse noch seiner Sprache, seiner Religion, des Laufs der Flüsse oder der Richtung der Gebirgsketten.« Dagegen setzte Renan einen emphatischen Begriff: die Nation als »un

¹⁴ Vgl. Sigrid Weigel, »Phantome der Kulturnation«, in: *Tageszeitung*, 14.04.2008. Leicht modifiziert in: Christoph Bartmann, Carola Dürr, Hans-Georg Knopp (Hg.), *Wiedervorlage: Nationalkultur. Variationen über ein neuralgisches Thema*, Göttingen 2010, 79–88.

¹⁵ Köhler, »Ansprache 7. September 2007« (Anm. 6) und »Rede zum Tag der Deutschen Einheit 2008« (Anm. 4).

principe spirituel«¹⁶. Während er die »moderne Nation« als historisches »Ergebnis einer Reihe von Tatsachen, die in dieselbe Richtung weisen«¹⁷, begreift, schreibt er deren Bestand und Zukunft dem Bewusstsein und Willen des Volkes zu. Für seinen emphatischen Begriff einer Nation, die er auch als heilige Sache bezeichnet, steht seine vielzitierte Formel, die Nation sei ein »Plebiszit Tag für Tag, wie das Dasein des einzelnen eine dauernde Behauptung des Lebens ist.«¹⁸

So gesehen, war die deutsche Wiedervereinigung 1989 Ausdruck eines Willens zur Nation im emphatischen Sinne, ist sie doch dem Plebiszit der Demonstranten zu verdanken, das sich in den beiden Parolen manifestierte, die die ganze Ambiguität des Volksbegriffs ausmessen: »Wir sind das Volk« und »Wir sind ein Volk«. Dass sich in der zweiten Parole ein *Wilhelm-Tell*-Zitat verbirgt, wird den meisten Fernsehzuschauern im Westen Deutschlands entgangen sein, wo man mit den Pathosformeln aus dem Zitatenschatz des ›kulturellen Erbes‹ weniger vertraut war. Die Skepsis gegenüber der Frage, ob das gleiche Plebiszit auch von westlicher Seite zustande gekommen wäre, ebenso wie das Misstrauen in die Nachhaltigkeit des deutschen Einheitsbegehrens gehören vermutlich zu den Motiven dafür, in der Wiederbelebung einer älteren *nation volontaire* Halt zu suchen. Deren Renaissance kommt somit auch einer kontraphobischen Beschwörung gleich.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts war man sich auf beiden Seiten des Rheins – wenn auch aus unterschiedlichen Gründen und in sehr verschieden anmutender Ausprägung – einig über den geistigen Charakter der Nation. Dort, in Frankreich, der Appell zur plebiszitären, d. h. aus dem leibhaftigen Volk kommenden und zur spirituellen Erneuerung einer Nation, die auf eine lange, wechselvolle Geschichte zurückblicken konnte, hier die Aufwertung des geistigen Grundes und Antriebs einer in historischer Hinsicht verspäteten Nation. Denn auch Wilhelm Dilthey (1833–1911), Zeitgenosse des um zehn Jahre älteren Ernest Renan (1823–1892), betonte Geist und Wille als Triebkräfte der Nation. Im Unterschied zu Renans Rede schwingt in Diltheys bereits zitiertem Vortrag aus dem Jahre 1889 deutlich die Genugtuung über die endlich erreichte »politische Einheit« der »deutschen Nation« mit: »Unser Volk ist zum Gefühl seines eigentümlichen Wertes gelangt«.¹⁹ Idee und Phänomen der Kulturnation auf den Begriff gebracht zu haben, wird gemeinhin

¹⁶ Ernest Renan, *Qu'est ce qu'une nation?*, Paris 1882. Dt.: *Was ist eine Nation? Rede am 11. März 1882 an der Sorbonne*, mit einem Essay von Walter Euchner, Hamburg 1996.

¹⁷ Renan, *Was ist eine Nation?* (Anm. 16), 16.

¹⁸ Ebd., 35.

¹⁹ Dilthey, »Archive« (Anm. 5), 1.

Friedrich Meinecke und seinem Buch *Weltbürgertum und Nationalstaat* (1907) zugeschrieben. In seinem Buch, das die deutsche Geistesgeschichte seit dem Siebenjährigen Krieg (1756–1763) – von den Ideen Humboldts, Schlegels und Fichtes über Hegel und Ranke bis Bismarck – bilanziert, hat Meinecke die systematische Unterscheidung zwischen Staats- und Kulturnation eingeführt, die seither gebräuchlich ist.²⁰ Insofern bringt sein Buch mit der ›Kulturnation‹ rückblickend eine historische Entwicklung auf den Begriff. Doch hat schon Wilhelm Dilthey den Begriff verwendet, und zwar in seiner bereits zitierten Rede von 1889. Im Unterschied zu Meineckes historiographischem Gebrauch sprach Dilthey fast zwei Jahrzehnte zuvor in deutlich programmatischem Sinne von der Kulturnation.

Aus der Perspektive erzielter nationaler Einheit blickt er zurück auf die Bildung des »jüngste[n] der Nationalstaaten«²¹, indem er das Bild Deutschlands als einer besonderen Kulturnation beschwört. Deutschland als Land von ›Geist und Literatur‹ wird dabei in Opposition zum Aktionsfeld von ›Land und Meer‹ in Stellung gebracht, um daraus die »eigentümliche Universalität des deutschen Geistes« zu begründen: »Während andere Völker zu Land und zu Meer sich ausbreiteten, begann bei uns ein Zusammenhalten geistiger Lebensgestalten.«²² Der Entwicklungsrückstand, den Dilthey Deutschland selbst in einem genuin geistigen Feld, dem der Literatur, bescheinigen muss, wird von ihm in einen Qualitätsvorsprung umgemünzt: »Da aber unser langsam sich entwickelndes Volk zuallerletzt von den großen Kulturnationen eine Literatur hervorbrachte, inmitten hochentwickelter wissenschaftlicher Reflexionen, wie das schon Mirabeau hervorhob: so durchdringen sich nun in dieser Literatur Denken und Dichten, Wissenschaft und Fabulieren, Metaphysik und Poesie. Daher sind ihre eigensten Erzeugnisse Lessings ›Nathan‹, Goethes ›Faust‹ und Schillers philosophische Gedichte.« Und ebenso, wie die deutsche Literatur bereits im Stammbaum von Friedrich Schlegels *Geschichte der alten und neuen Literatur* (1812) die Spitze besetzte, in der die gesamte Entwicklung von Orient, Antike und europäischer Geistesgeschichte gipfelt²³, sieht auch Dilthey alle »Idealität des europäischen Denkens und Dichtens von Homer und Plato durch

²⁰ Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates* (1907), Fünfte, durchgesehene Auflage, München, Berlin 1919, 3 ff.

²¹ Dilthey »Archive« (Anm. 5), 3.

²² Ebd., 2 f.

²³ Friedrich Schlegel, *Geschichte der alten und neuen Literatur* (1812), in: ders., *Kritische Gesamtausgabe*, hg. v. Ernst Behler u. a., Bd. 6, Paderborn u. a. 1961, 272. Vgl. dazu das Kapitel 8 (»Diesseits und jenseits der Nationalphilologie«) in: Sigrid Weigel, *Genea-Logik. Generation, Tradition und Evolution zwischen Kultur- und Naturwissenschaften*, München 2006.

Paulus und Dante, Shakespeare und Calderon bis zu Corneille und Voltaire« im Bewusstsein der deutschen Schriftsteller versammelt.²⁴ Die Werke Lessings, Herders, Goethes und Schillers werden derart zu Monumenten einer Kulturnation, die, wenn auch verspätet, den Höhepunkt aller europäischen Kulturen repräsentiert. Im *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910) wird Dilthey dieses Deutungsmuster fortschreiben. Dort wird Deutschland zum »Land der Mitte, der inneren Kultur«, und der deutsche Boden, auf dem »in Dichtung, Musik und Philosophie Tiefen des Lebens aufgeschlossen« worden seien, »zu denen keine Nation bis dahin vorgedrungen war«; auf diese Weise ist es prädestiniert zum Schauplatz für die Geburt der Geisteswissenschaften, eines »zweiten Zusammenhangs von Wissenschaften« neben den Naturwissenschaften.²⁵ Insofern bildet die Kulturnation auch das Konzept, in dem das spezifisch deutsche Programm der Geisteswissenschaften, im Unterschied zu den *Sciences humaines et sociales* oder den *humanities*, gründet.

In der Schlusspassage des Vortrags von 1889 reiht Dilthey die Literaturarchive und Handschriftensammlungen, für deren Einrichtungen er sich einsetzt, in die Monumente des Nationalen ein. Darin werden alle Formen des kulturellen Erbes (Archive, Büsten, Bildnisse) über einen Vergleich mit der Westminsterabtei gleichsam als leere Gräber der Nation entworfen. Denn was die Sammlungen, die derart einer königlichen Gruft gleichkommen, bergen, ist der pure Geist. Im Anschluss an die Zusicherung, dass seine Vorschläge das »Interesse der zeitlosen Wissenschaft« mit »der Pflege unseres nationalen Bewusstseins« verknüpfen, heißt es bei Dilthey: »Stätten, an denen die Handschriften unserer großen Schriftsteller erhalten und vereinigt lägen, die erhaltenen Büsten und Bildnisse darüber, wären Pflegestätten der deutschen Gesinnung. Sie wären eine *andere Westminsterabtei*, in welcher wir nicht die sterblichen Körper, sondern den unsterblichen idealen Gehalt unserer großen Schriftsteller versammeln würden.«²⁶

Die Sammlungen, in denen die Kulturbestände vereinigt sind, werden auf diese Weise zu einer fürstlichen Gruft für den Geist der Nationalkultur. So gesehen, wäre überhaupt erst der leere, von den Gebeinen befreite Sarg Schillers zum Bewusstsein seiner selbst als Monument der deutschen Kulturnation gekommen. Dilthey hat nicht ahnen können, welchen Dienst die modernen Naturwissenschaften seiner Kulturnation

²⁴ Dilthey, »Archive« (Anm. 5), 2.

²⁵ Dilthey, »Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften« (1910), in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Leipzig, Berlin 1927, 95.

²⁶ Dilthey, »Archive« (Anm. 5), 16 (Hvhg. v. d. Verf.).

noch erweisen würden. Die enge Beziehung aber, in die Geist und Grab in dieser Konstellation treten, verweist auf einen Zusammenhang, welcher der Genese der Nation als eines geistigen Prinzips vorausgeht und zugrunde liegt.

Das heilige Land, das leere Grab und die Landnahme

Die *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, die Hegel, nachdem er 1818 an die Berliner Universität gewechselt war und dort die Nachfolge Fichtes angetreten hatte, 1822/23 erstmals gehalten hat²⁷, haben das »Werden des Geistes«²⁸ und »die Weltgeschichte selbst«²⁹ zum Gegenstand. Darin bildet das Bild des leeren Grabes eine zentrale Szene für die religionshistorischen Voraussetzungen einer Abkunft des neuzeitlichen europäischen Bewusstseins, wie Hegel es in seinen Vorlesungen erörtert. Diese Voraussetzungen tragen eine deutlich christliche Signatur, womit seine geschichtsphilosophischen Vorlesungen im Kern von der Geburt des ›Geistes‹ aus einem grundlegenden Mangel des Christentums handeln.

Im Kapitel über die Kreuzzüge innerhalb desjenigen Teils der Vorlesungen, der der »germanischen Welt« gewidmet ist³⁰, thematisiert Hegel eine spezifische Erkenntnis der Leere als Lehre der Kreuzzüge. Sie besteht in der praktischen Erfahrung einer Enttäuschung, die sich aus einem grundlegenden Mangel erklärt, der der »Natur der christlichen Religion selbst«³¹ innewohne. Damit beschreibt die Erfahrung der Kreuzritter am Heiligen Ort bei Hegel gleichsam das Manifestwerden eines latenten Mangels der christlichen Religion, der, wie er formuliert, »die Christenheit befällt und sie außer sich treibt.« Dieser fundamentale Mangel gründet im prekären Status von Weltlichkeit in der christlichen Lehre. Denn diese betrachtet, so Hegel, die göttliche Natur nicht in irgendeiner Weise als Jenseits, sondern spezifischer »in der Einheit mit der menschlichen Natur in der *Gegenwart*«, wohingegen diese Gegenwart doch »zugleich nur [...] Gegenwart des Geistigen zu sein«

²⁷ Die Veröffentlichung beruht auf Mitschriften der Vorlesungen, die Hegel 1822/23–1830/31 fünfmal gehalten hat.

²⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: ders., *Werke in zwanzig Bänden*, hg. v. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel, Bd. 12, Frankfurt a. M. 1970, 540.

²⁹ Ebd., 11.

³⁰ Im 4. Teil zur »Germanischen Welt« ist der 2. Abschnitt dem Mittelalter gewidmet, in dem sich das Kapitel zu den Kreuzzügen findet.

³¹ Diese und alle folgenden Zitate ebd., 467–472.

hat. Damit rührt Hegel an ein grundlegendes Paradox der christlichen Lehre. Aus dieser komplizierten Beziehung von Jenseits und diesseitiger Gegenwart lassen sich denn auch die fortwährenden Bemühungen der Kirche motivieren, Ausdrucksformen zu finden, um das Dasein Christi, das in zeitlicher Hinsicht »ein vergangenes, d. h. ein nur vorgestelltes« ist, im Weltlichen zu vergegenwärtigen. Im Zentrum solcher Bemühungen stehen die Transsubstantiationslehre und die Hostie als deren »Hauptgestalt«. Sie wird von Hegel in diesem Zusammenhang als *Ding* bezeichnet, das per definitionem die sinnliche Gegenwart Christi *ist*, während doch »das göttliche Diesseits wesentlich geistiges sein soll.« Diese in der Hostie einmal zugestandene äußerliche Gegenwart bildet für ihn dann den konkreten Ausgangspunkt für das Fortleben eines unendlichen und nicht zu stillenden Bedürfnisses, »denn das Bedürfnis dieser Gegenwart ist unendlich«.

In dieser Geschichte könnte man die Kreuzzüge als Epoche beschreiben, in der die Kirche in geographischer Hinsicht außer sich getrieben wurde. Tatsächlich thematisiert Hegels Geschichtsphilosophie die Kreuzzüge als Versuch der Kirche, sich in den Besitz der Heiligen Orte und des Grabes Christi zu bringen, wobei die Kreuzritter, nachdem sie wähten, sich »in den Besitz des höchsten Gutes« gebracht zu haben, notwendig leer ausgehen mussten. Dies wird als eine unmittelbare Erfahrung und als Antwort des konkreten Ortes reflektiert, insofern die Begegnung mit dem Heiligen Grab sich als praktische Konfrontation mit jener Problematik darstellt, die aus dem Auferstehungsmotiv folgt, nämlich aus der Abwesenheit sterblicher Überreste. Schon dadurch ist jede Inbesitznahme des ›höchsten Gutes‹ notwendig vereitelt. »Von Christus selbst konnte man keine Reliquien haben, denn er war auferstanden«, so Hegel, der hier mehrfach die *Bibel* zitiert, zunächst die Apostelgeschichte: »Du lässtest nicht zu, dass Dein Heiliger verwese«, dann das Lukasevangelium: »An diesem Grabe ist der Christenheit noch einmal geantwortet worden, was den Jüngern, als sie dort den Leib des Herrn suchten: ›Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten? Er ist nicht hier, er ist auferstanden.«³²

Aus dieser Szene des leeren Grabes ließe sich die Genese eines spezifisch christlichen Bildbegehrens ableiten. Die Darstellungen Christi und die ganze Geschichte christologischer Ikonographie wären als permanente Herstellung einer bilderreichen Deckerinnerung zu deuten, mit der die Skepsis gegenüber dem Unwahrscheinlichen, das der Wiederauferstehung eines Gottessohnes in Menschengestalt anhafet,

³² Psalm 16,10; Apostelgesch. 2,27,31; 13,35; Lukas 24,5,6.

gleichsam zugedeckt wird. Die Wiederauferstehung Christi *im Bild* ist dann als Substitut – und als permanente Beruhigung, wenn nicht Entschädigung – für die niemals zu erlangende Evidenz und für das ungreifbare Spirituelle im Status des wiederauferstandenen Gottessohnes zu deuten. Doch interessiert Hegel diese Seite der Leere überhaupt nicht; im Gegenteil geht es bei ihm gerade um das ›Geistige‹, das gleichsam aus dem leeren Grab ersteht oder genauer: aus der Konfrontation mit dem leeren Grab hervorgeht. Denn sein Abschnitt über die Erfahrung der Kreuzzüge handelt von einer Enttäuschung, die auf einer grundlegenden Verknennung beruht. Ein weiterer Schluss, den Hegel selbst nicht erörtert, wäre die Einsicht, dass territoriale Landnahme und das Streben nach der »Gegenwart des Geistigen« sich nach dieser Erfahrung grundsätzlich ausschließen.

Das lässt an biblische Szenen der Landnahme denken, die ebenfalls von der Suche nach einer Grabstätte handeln, dabei jedoch einen gänzlich anderen Zusammenhang von Grab und Land begründen. So erzählt das Kapitel 23 über »das Grab des Patriarchen« im *Ersten Buch Moses* von einer Urszene des Landbesitzes um eines Begräbnisses willen. Als Sara starb, bat der im Lande Kanaan als »Fremder und Halbbürger« (1. Mos. 23,4) lebende Abraham einen Hethiter, ihm ein Stück Land zu verkaufen, und bestand darauf, als dieser es ihm unentgeltlich überlassen wollte, den Gegenwert von vierhundert Silberstücken zu bezahlen: »So ging das Grundstück Efrons [...] in den Besitz Abrahams über, [...] Dann begrub Abraham seine Frau Sara in der Höhle des Grundstücks von Malpecha bei Mamre, das jetzt Hebron heißt, in Kanaan. Das Grundstück samt der Höhle darauf war also von den Hethitern als Grabstätte in den Besitz Abrahams übergegangen.« (1. Mos. 23,17–20) Bedeutet der rechtmäßige Besitz der Grabstätte im wörtlichen Sinne hier eine rituelle Form des Landbesitzes im Exil³³, so wird diese Stätte im Folgenden zum Ort, an dem die Genealogie der Patriarchenfamilie gesichert wird. Denn nicht nur Abraham und sein Sohn Isaak wurden am selben Ort begraben, auch dessen Erbe Jakob, der Stammvater Israels. Vor seinem Tod im fernen Ägypten nahm dieser seinem Sohn Josef einen Eid ab: »Bin ich zu meinen Vätern entschlafen, dann bring mich fort aus Ägypten, und begrab mich in der Grabstätte meiner Väter!« (47,30) In einer wenig später folgenden Bekräftigung seines letzten Willens heißt es: »Ich werde mit meinen Vorfahren vereint. Begrabt mich bei meinen

³³ Zur Bedeutung des Landes im biblischen Kontext vgl. Walter Brueggemann, *The Land. Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*, Minneapolis 2002.

Vätern« (49,29); und wieder werden Kauf und Besitz des Grundstücks hervorgehoben.

Dieser ursprüngliche Sinn des Begriffs *Vaterland*, der in der genealogischen Einheit mit den Vorvätern im Grab gründet, hat sich nicht nur in dem Prinzip dynastischer Erbfolge und in der Gestalt von Fürstengruften – sowie der bürgerlichen Spielart des Familiengrabes – über eine lange Zeit erhalten. Als eine Art anthropologisches Bedürfnis scheint die Vorstellung von einer letzten Heimstatt für die eigenen sterblichen Überreste im Land der Vorfahren auch in der Gegenwart fortzuleben. Im Gespräch mit Landsleuten, die ins Ausland emigriert sind, passiert es nahezu regelhaft, dass am Ende einer langen Lobrede auf die Vorzüge der Fremde das Bekenntnis über den Wunsch folgt, im Land der Herkunft begraben zu werden. Denselben Wunsch beobachtet die Migrationsforschung³⁴ bei in Deutschland lebenden Ausländern, vor allem bei der ersten Generation.³⁵ Wenn auch im Zeitalter der Migrationen der Ort der Geburt, von der sich die *Nation* ja herschreibt, als Kriterium von Zugehörigkeit deutlich in den Hintergrund getreten ist, so scheint dies dagegen für den Ort der letzten Heimstatt nicht im gleichen Maße zu gelten. Jüngst hat Robert Harrison unter dem Titel *The Dominion of the Dead* (2003) für eine Theorie der Kultur plädiert, die von der Tätigkeit des Begrabens ausgeht. Für ihn stellt das Begräbnis der Vorfahren als Handlung, die sich in jeder Generation wiederholt, eine jener kulturellen Praktiken dar, durch die eine Kultur sich überhaupt erst als eine menschliche Kultur auszeichnet. Dabei bezieht er sich auf Giambattista Vico, der in der *Scienza Nuova* (1725) einen Zusammenhang zwischen *humanitas* und *humatio* (lat. Beerdigung) hergestellt hat: »Certainly it was Vico who first helped me understand how the *human* is bound up with the *humus* and why burial figures as the generative institution of human nature, taking the word *nature* in its full etymological sense (from *nasci*, ›to be born‹). As *Homo sapiens* we are born of our biological parents. As human beings we are born of the dead«.³⁶ In der kulturgeschichtlichen Archäologie nationaler Bestimmungen geht der Zusammenhang von Genealogie, Land und Grab jedenfalls der Ableitung der Nation aus der Geburt oder Herkunft voraus.

³⁴ Vgl. etwa Aleksandra Pavicevic, »Death in Foreign Land«. Vortrag bei der Tagung des Kollegs für vergleichende Europa-Forschung zum Thema (*Post-*)*Yugoslav Migrations. State of Research, New Approaches, Comparative Perspectives*, FU Berlin, Dezember 2006.

³⁵ Während die Überführung der Verstorbenen in die Herkunftsländer in der zweiten und dritten Generation abnimmt und seit den 1990er Jahren islamische Gräberfelder auf deutschen Friedhöfen eingerichtet wurden.

³⁶ Robert Pogue Harrison, *The Dominion of the Dead*, Chicago 2003, xi.

Das leere Grab und der Geist

In seiner Geschichtsphilosophie interessiert sich Hegel aber weniger für dieserart Einsichten aus der von ihm beschriebenen Enttäuschung, die die Inbesitznahme des Heiligen Grabes den Christen bereitete. Im System der Hegelschen Dialektik wird eine ganz andere Konsequenz gezogen, indem aus der Negativität des sinnlichen oder äußerlichen Aspekts die Idee des ›lebendigen Geistes‹ gewonnen wird. So kennzeichnet Hegel in seiner weiteren Argumentation das Grab als Ort, »wo alle Eitelkeit des Sinnlichen untergeht«, und als »Punkt der Umkehrung«: »Die Christenheit hat das leere Grab, nicht aber die Verknüpfung des Weltlichen mit dem Ewigen gefunden und das Heilige Land deshalb verloren. Sie ist praktisch enttäuscht worden, und das Resultat, das sie mitbrachte, war von negativer Art«. Das negative Resultat, das aus Mangel, Verlust und Enttäuschung Gewonnene, ist für Hegel eine anders geartete, jedenfalls eine nicht-sinnliche, nicht-äußerliche Lösung für die »ungeheure Idee der Verknüpfung des Endlichen und Unendlichen«: nämlich Geist und Bewusstsein. In der Rhetorik der christlichen Religion ist es »der lebendige Geist bei euch selbst«, in der säkularen, modernen Diktion, die Hegel hier geschichtsphilosophisch begründet, sind es »die Subjektivität«, das »subjektive Bewußtsein« oder das »geistige Fürsichsein der Person«. Die Szene des leeren Grabes beschreibt bei Hegel also die Geburt eines genuin geistigen Daseins; sie treibt die Christenheit der Neuzeit nicht mehr »außer sich«, sondern in ein geistiges ›Bei-sich-sein‹.

Über dieses philosophische Programm hinaus umschreibt die Episode eine geradezu klassische Figur des neuzeitlichen europäischen Bewusstseins, nämlich die Universalisierung einer genuin christlichen Erfahrung, die im Effekt zu einer Abgrenzung gegenüber dem Orient führt. Auffällig ist nämlich, dass im Verlaufe der diskutierten Passage von Hegels *Philosophie der Geschichte* das Subjekt der Erkenntnis mehrfach wechselt: von der Kirche und den Kreuzfahrern über die Christenheit und die Welt zum Abendland. Auf diesem Wege wird der Schritt, der aus einem spezifisch christlichen Szenario abgeleitet wurde, universalisiert, denn nun sind es nicht mehr die Kreuzfahrer und auch nicht mehr die Christenheit, jetzt ist es *die Welt*, die in Hegels Worten das Bewusstsein gewinnt, »daß der Mensch das *Dieses*, welches göttlicher Art ist, in sich selbst suchen müsse«³⁷, woraus die Berechtigung folge, »an sich selbst die Bestimmung zum Göttlichen« zu haben. Dies wird als »absolutes Resultat der Kreuzzüge« bezeichnet, mit denen *eine neue*

³⁷ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Anm. 28), 472.

Zeit beginnt: die Zeit des Selbstvertrauens, der Selbsttätigkeit, mit der die Trennung von Abend- und Morgenland einhergeht: »Das Abendland hat vom Morgenlande am Heiligen Grabe auf ewig *Abschied* genommen und sein Prinzip der subjektiven unendlichen Freiheit erfaßt. Die Christenheit ist nie wieder als ein Ganzes aufgetreten.«

Im Fahrwasser dieses Deutungsmusters ist es nicht mehr überraschend, dass Hegel in den folgenden Abschnitten über »die neue Zeit« dem Protestantismus und den »germanischen Nationen« eine besondere Bedeutung zukommen lässt. Während Hegel die Leistung, das Prinzip der Geistigkeit formuliert zu haben, der Lehre Luthers zubilligt³⁸, formuliert er für die »germanischen Nationen«, dass in ihnen »das Prinzip des Geistes aufgegangen« sei.³⁹ Aufgrund dieser Besonderheit fallen sie offenbar auch aus jenen ›wilden Nationen‹ heraus, die es nicht zur Höhe des Staates gebracht haben. In der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830, III. Teil: *Philosophie des Geistes*), deren System jenseits jeder historischen konkreten Erscheinung argumentiert, definiert Hegel den Staat, und zwar in der Abteilung über den »objektiven Geist«, als »die *selbstbewußte* sittliche Substanz«. ⁴⁰ Gemessen an einem derart überhöhten Staatsbegriff kann ein Volk ohne Staat eigentlich nur unvollkommen erscheinen. Denn Hegels *Enzyklopädie* sieht den ›substantiellen Zweck‹ im Dasein des Volkes darin, »ein Staat zu sein und als solcher sich zu erhalten«. Aufgrund dieser Bestimmung hat folglich »ein Volk ohne Staatsbildung (eine *Nation* als solche) [...] eigentlich keine Geschichte, wie die Völker vor ihrer Staatsbildung existierten und andere noch jetzt als wilde Nationen existieren.«⁴¹

Nach dieser Hegelschen Bestimmung müsste man die Deutschen seiner Zeit eigentlich zu den ›wilden Nationen‹ rechnen. Doch das Schicksal, zu diesen gezählt zu werden, weil sie im Unterschied zu ihren Nachbarn noch kein Nationalstaat waren, haben die Deutschen sich im 19. Jahrhundert durch ihre Selbstbestimmung als ›Nation des Geistes‹ offenbar erfolgreich erspart. An der Hegelschen Lesart der Säkularisierung lassen sich somit die religions- und ideengeschichtlichen Voraussetzungen studieren, die dem Konzept der Kulturnation zugrunde liegen. Weil die deutsche Nation, gerade wegen der verspäteten Etablierung eines Nationalstaates, im 19. Jahrhundert am wenigsten eine äußerliche Nation

³⁸ Ebd., 494.

³⁹ Ebd., 521.

⁴⁰ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). Dritter Teil: *Die Philosophie des Geistes*, in: ders., *Werke in zwanzig Bänden*, hg. v. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel, Bd. 10, Frankfurt a. M. 1970, 330.

⁴¹ Ebd., 350.

war, konnte sie sich als prädestinierte Verkörperung einer Geistnation oder Kulturnation begreifen. Nur dass deren Protagonisten, wenn sie die Kulturnation als Produkt des selbsttätigen Geistes würdigten, offensichtlich die christlichen Voraussetzungen ihrer Vorstellungen, anders gesagt: die Lehre des leeren Grabes, vergessen haben.

Die Tatsache, dass Dilthey dann ebenfalls vom »unsterblichen idealen Gehalt unserer großen Schriftsteller« spricht und diesen ausdrücklich anstelle der »sterblichen Körper« in der »anderen Westminsterabtei« aufbewahrt wissen will, zeugt davon, dass die Gebeine, dass die materiellen Relikte eine Störung für das Programm der Kulturnation darstellen. Nicht wegen der Auferstehung sind die Diltheyschen Gräber leer, sondern weil das Interesse an den Überresten abhanden gekommen ist. Während Hegel den Geist der Neuzeit aus der Einsicht gewinnt, dass das Heilige Grab leer ist, verwandelt sich bei Dilthey der deutsche Geist in eine Gruft.

Vor diesem Hintergrund stellt sich auch der Kult um die toten Dichter im Deutschland des 19. Jahrhunderts als ein Anachronismus dar, nämlich als eine Variante des Sonderwegs, insofern dieser kulturelle Totenkult sich parallel, jedoch historisch ungleichzeitig zum politischen Totenkult entwickelte, wie er, so Reinhart Koselleck, die Etablierung moderner Nationen in Europa begleitet hat. Während der dynastische Totenkult sich auf das sogenannte natürliche Dahinscheiden bezieht und »nicht dem Erbfall, sondern der Erbfolge« diene, materialisieren sich in den im 19. Jahrhundert errichteten nationalen Kriegerdenkmälern die Prinzipien von Einheit und Demokratie gleichsam in negativer Form, in Gestalt einer »Gleichheit im Tode«. »Dieser Totenkult unterwandert in Europa langsam den der herrschenden Dynastien, begleitet ihn zunächst, um ihn schließlich ganz abzulösen.«⁴² Staatliche Verantwortung für den Bau von Denkmälern, Denkmalsfähigkeit des Volkes, namentliche Nennung, zunehmend in alphabetischer Reihenfolge und nicht nach der Hierarchie der militärischen Ränge, Heroisierung des Todes für das Vaterland – all dies sind für Koselleck Aspekte eines nationalen, politischen Totenkultes im Europa der Nationalstaaten. Damit liest er die Kriegerdenkmäler, deren Sattelzeit ins 19. Jahrhundert fällt, als Symbole des modernen Nationalstaates. Auch in dieser Hinsicht ist Deutschland eine verspätete Nation. Hier sind die großen Kriegsdenkmäler erst gegen Ende des Jahrhunderts entstanden, während der politische Totenkult in Frankreich nach der Revolution einsetzte. Anstelle des politischen

⁴² Reinhart Koselleck, »Einleitung«, in: ders., Michael Jeismann (Hg.), *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne*, München 1994, 12.

Totenkults steht im Deutschland des 19. Jahrhunderts der Kult der toten Dichter, die damit den Status nationaler Heroen einnehmen. In derselben Ära, in der in Frankreich Kriegerdenkmäler entstanden, wurden in Deutschland zahllose Schiller- und Goethedenkmäler gebaut, denen der Rang nationaler Monumente zukam. Auch vor dem Hintergrund der ungleichzeitigen Geschichte europäischer Nationalstaaten also erweisen sich die Schiller- und Goethedenkmäler als Monumente der Kulturnation.

Die Verdrängung der Relikte zugunsten eines symbolischen Totenkults und einer Sakralisierung des Geistes hatte schon zu Beginn des Jahrhunderts eingesetzt. Daran hatte Goethes Gedicht *Bei Betrachtung von Schillers Schädel* (1826), in dem sich dem Dichter der »heilige Sinn« und »die Gott-Natur« des »geheimen Gefäßes« offenbart, keinen geringen Anteil. Denn selbst wenn derjenige Schädel, den Goethe nach der Bergung der Gebeine aus dem Kassengewölbe für einige Zeit auf seinem Schreibtisch hatte, tatsächlich der von Schiller gewesen wäre, selbst in diesem Fall hätten seine Verse kaum einen Bezug zum damaligen Umgang mit den Überresten Verstorbener gehabt.

Im ernsten Beinhaus war's, wo ich beschaute,
 Wie Schädel Schädeln angeordnet paßten;
 Die alte Zeit gedacht' ich, die ergraute.
 Sie stehn in Reih' geklemmt' die sonst sich haßten,
 Und derbe Knochen die sich tödlich schlugen
 Sie liegen kreuzweis, zahm allhier zu rasten.
 Entrenkte Schulterblätter! was sie trugen
 Fragt niemand mehr, und zierlich tät'ge Glieder,
 Die Hand, der Fuß zerstreut aus Lebensfugen.
 Ihr Müden also lagt vergebens nieder,
 Nicht Ruh im Grabe ließ man euch, vertrieben
 Seid ihr herauf zum lichten Tage wieder,
 Und niemand kann die dürre Schale lieben,
 Welch herrlich edlen Kern sie auch bewahrte.
 Doch mir Adepten war die Schrift geschrieben,
 Die heil'gen Sinn nicht jedem offenbarte,
 Als ich in Mitten solcher starren Menge
 Unschätzbar herrlich ein Gebild gewahrte,
 Daß in des Raumes Moderkält und Enge
 Ich frei und wärmefühlend mich erquickte,
 Als ob ein Lebensquell dem Tod entspränge.
 Wie mich geheimnisvoll die Form entzückte!
 Die gottgedachte Spur, die sich erhalten!
 Ein Blick, der mich an jenes Meer entrückte
 Das flutend strömt gesteigerte Gestalten.
 Geheim Gefäß! Orakelsprüche spendend,
 Wie bin ich wert dich in der Hand zu halten?

Dich höchsten Schatz aus Moder fromm entwendend,
 Und in die freie Luft, zu freiem Sinnen,
 Zum Sonnenlicht andächtig hin mich wendend.
 Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen,
 Als daß sich Gott-Natur ihm offenbare?
 Wie sie das Feste läßt zu Geist verrinnen,
 Wie sie das Geisterzeugte fest bewahre.⁴³

Mit dem »ernsten Beinhaus«, in dem die Schädel in Reihen angeordnet bewahrt werden, entwerfen die ersten Verse eine phantastische Szenerie. Goethe muss dabei an jene *charnier* genannten Friedhofsgalerien gedacht haben, wie sie aus dem Mittelalter und der frühen Neuzeit in Europa überliefert sind. So berichtet Philippe Ariès, dass die Gebeine dort »im Sinne der Anatomie gesammelt, gesichtet und wieder zusammengefügt« wurden: »die Schädel auf der einen, die Schienbeine auf der anderen Seite, und jede dieser homogenen Teilmengen wurde über den Friedhofsgalerien [...] kunstvoll angeordnet.«⁴⁴ Weil eine solche klassifikatorische Anordnung der Knochen aber erst nach der Exhumierung geschah, ist sie mit einer Anonymisierung der Toten verbunden, so dass die Gebeine nicht mehr einzelnen Personen zugeordnet werden können. Goethes Vers »Sie stehn in Reih geklemmt, die sonst sich haßten« ist also nicht nur ein Anachronismus, er entwirft auch eine unmögliche Szene. Sie ist als Überblendung des Beinhauses durch eine Galerie von Büsten deutbar, in der die Köpfe großer Verstorbener in Marmor aufgestellt sind. Insofern ereignet sich bereits in Goethes Gedicht jene Verwandlung der Gebeine in Geist, jene Konvertierung der Überreste in Monumente, wie sie die Geschichte der Kulturation begleiten und wie sie in Diltheys Rede auf den Begriff gebracht und in seiner Rede von der »anderen Westminsterabtei« ins Bild gesetzt wurden.

Mit Blick auf die Hegelsche Szene des leeren Grabes lässt sich resümieren: Auch Goethes Gedicht folgt dem Bedürfnis, im Grab des geheiligten Dichterfreundes die ›Gegenwart des Geistigen‹ zu finden und sich zu diesem Behufe in den Besitz des ›höchsten Gutes‹ zu bringen. In Verkennung der Tatsache, dass das Grab leer war, dass nämlich der Sarg des Verstorbenen bereits zwanzig Jahre nach dem Begräbnis nicht mehr auszumachen war, setzt das Gedicht ›Geisterzeugtes‹ an die Stelle des Mangels: »Wie sie das Feste läßt zu Geist verrinnen, / Wie sie das Geisterzeugte fest bewahre.« Das Gedicht entstand in einer Zeit, in der

⁴³ Johann Wolfgang Goethe, »Bei Betrachtung von Schillers Schädel«, in: ders., *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*, Abt. 1, Bd. 2: *Gedichte 1800–1832*, Frankfurt a. M. 1988, 684 f.

⁴⁴ Phillip Ariès, *Bilder zur Geschichte des Todes*, München, Wien 1984, 29.

die Entwertung der Verstorbenen soweit fortgeschritten war, dass die Toten nur mehr als Dinge betrachtet wurden. »Was bleibt, ist ein Ding, die Leiche«⁴⁵, so der Befund jener Umbrüche um 1800, in denen von Genealogie auf Zukunft umgestellt und das Erbe aus der Perspektive und zum Nutzen der Nachgeborenen neu geregelt wurde. Mit Goethes Gedicht beginnt der Versuch, eines dieser Dinge in eine Hostie der Nationalkultur zu verwandeln. Es ist Teil einer literarischen Tradition, die teilhat an der Entwicklung der Kulturnation als einer Nation, die den Mangel an Staat durch Geist zu kompensieren sucht.

⁴⁵ Werner Fuchs, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1973, 71.

Topographien des alten
und neuen Europas



Europas Grenzen

Zur imaginären Topologie eines Kontinents

THOMAS MACHO

1. Ende der Vorstellung

Die Grenzen Europas können räumlich und zeitlich diskutiert werden, als Grenzen zwischen Nationen, Sprachen und Jahrhunderten. Dabei erfasst die chronologische Zählung nach Jahrhunderten nur ausnahmsweise die Grenzen und Übergänge zwischen den Epochen. Mit guten Gründen hat daher der Historiker Eric John Hobsbawm dafür plädiert, ein langes 19. Jahrhundert, das sich von 1789 bis 1914 erstreckte, einem kurzen 20. Jahrhundert gegenüberzustellen, das lediglich von 1914 bis 1989 dauerte. Markiert werden die Grenzen dieses kurzen Jahrhunderts, des »Zeitalters der Extreme« (nach Hobsbawm)¹, durch den Beginn des Ersten Weltkriegs und durch das Ende des Kalten Kriegs. Am 11. September 1989 öffnete Ungarn die Grenzübergänge nach Österreich; die DDR-Flüchtlinge aus der bundesdeutschen Botschaft in Prag konnten wenig später mit Sonderzügen über Ungarn und Österreich in den Westen gelangen. Am 23. Oktober 1989 wurde die neue Republik Ungarn ausgerufen; am 9. November fiel die Berliner Mauer. Am 22. Dezember begann der Aufstand gegen Nicolae Ceaușescu (der nach drei Tagen mit der Hinrichtung des Präsidentenpaars endete); am 29. Dezember wurde Václav Havel zum Präsidenten der Tschechoslowakei gewählt. Was für ein Jahr! Was für ein Herbst!

¹ Vgl. Eric J. Hobsbawm, *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, übers. v. Yvonne Badal, München, Wien 1995.

Gewiss kann darüber gestritten werden, ob der Kalte Krieg schon 1989 oder erst 1991 zu Ende kam: mit der formellen Auflösung des Warschauer Pakts am 31. März 1991 oder mit der Gründung der Gemeinschaft Unabhängiger Staaten (GUS) als Nachfolgeorganisation der Sowjetunion am 8. Dezember 1991. Gewiss könnte auch behauptet werden, das 20. Jahrhundert sei erst am 11. September 2001 zu Ende gegangen, als dem Kalten Krieg die seither vieldiskutierten ›neuen Kriege‹ folgten, die freilich bereits in den 1990er Jahren – sei es in Afghanistan, in der Golfregion oder am Balkan – begonnen hatten. Doch fraglos standen sowohl der zweite Golfkrieg (um Kuwait) als auch die Bürgerkriege in Jugoslawien oder Afghanistan, die Machtergreifung der Taliban, in einem engen Zusammenhang mit den Ereignissen von 1989: dem Zusammenbruch des sogenannten ›Ostblocks‹, der ebenso spektakulären wie zugleich verblüffend leicht vollzogenen Niederreiung jenes ›Eisernen Vorhangs‹, den einzig Alfred Hitchcock in seinem Berlin-Film von 1966 (mit Paul Newman und Julie Andrews in den Hauptrollen, und mit Wolfgang Kieling, Günter Strack und Hansjörg Felmy) auf seine theatermetaphorischen Wurzeln zurückgeführt hatte.

Nur zur Erinnerung: ›Eiserne Vorhänge‹ wurden als Feuermauern in Theatern oder Opernhäusern, in Österreich etwa nach dem Wiener Ringtheaterbrand von 1881, gesetzlich vorgeschrieben, um das Publikum zu schützen; in Hitchcocks *Torn Curtain* gelingt dem US-amerikanischen Physiker Michael Armstrong und seiner Geliebten und Assistentin Sarah Sherman die Flucht aus der DDR, weil er bei einer Ballettaufführung – mit künstlichen Flammen auf der Bühne – plötzlich laut ›Feuer, Feuer!‹ ruft. Der ›Eiserne Vorhang‹ als Fire Wall? Daran hatte Churchill wohl nicht gedacht, als er am 5. März 1946 in einer Rede am Westminster College in Fulton (Missouri) betonte:

From Stettin in the Baltic to Trieste in the Adriatic an »iron curtain« has descended across the Continent. Behind that line lie all the capitals of the ancient states of Central and Eastern Europe. Warsaw, Berlin, Prague, Vienna, Budapest, Belgrade, Bucharest and Sofia; all these famous cities and the populations around them lie in what I must call the Soviet sphere, and all are subject, in one form or another, not only to Soviet influence but to a very high and in some cases increasing measure of control from Moscow.²

An derselben Stelle hielt übrigens Michail Gorbatschow am 6. Mai 1992 eine Rede zum Ende des Kalten Kriegs, Auge in Auge mit einem – am

² Robert Rhodes James (Hg.), *Winston S. Churchill: His Complete Speeches 1897–1963*, Band VII: 1943–1949, New York, London 1974, 7285–7293, hier 7290.

9. November 1990 feierlich enthüllten – Mahnmal zur Berliner Mauer: *Breakthrough*.

Here we stand, before a sculpture in which the sculptor's imagination and fantasy, with remarkable expressiveness and laconism, convey the drama of the »Cold War«, the irrepressible human striving to penetrate the barriers of alienation and confrontation. It is symbolic that this artist was the granddaughter of Winston Churchill and that this sculpture should be in Fulton. More than 46 years ago Winston Churchill spoke in Fulton and in my country this speech was interpreted as the formal declaration of the »Cold War«. This was indeed the first time the words, »Iron Curtain«, were pronounced, and the whole Western world was challenged to close ranks against the threat of tyranny in the form of the Soviet Union and Communist expansion.³

Gorbatschow täuschte sich, wie die meisten Lexika und Enzyklopädien, über die Urheberschaft an der Metapher des ›Eisernen Vorhangs‹. Schon am 25. Februar 1945 hatte Joseph Goebbels in der Wochenzeitung *Das Reich* geschrieben, die Sowjetunion würde nach einer Kapitulation Deutschlands große Teile Ost- und Südosteuropas besetzen – und ein ›eiserner Vorhang‹ werde sich über Europa senken; der Text erschien damals auch in der Londoner *Times*. Jedoch bereits im Jahr 1918 schrieb der Religionsphilosoph Wassili Rosanow in einer düsteren Studie zur Apokalypse unserer Zeit: »Unter Rasseln, Knarren und Kreischen senkt sich ein eiserner Vorhang auf die russische Geschichte herab. Die Vorstellung ist zu Ende – Das Publikum ist aufgestanden. Es ist Zeit, die Pelze anzuziehen und nach Hause zu fahren. – Man schaut sich um. Und da gab es keine Pelze mehr, und auch keine Häuser ...«⁴

2. Doppelmauern, Doppelgrenzen

1918 ging eine Vorstellung zu Ende, 1989 eine andere. Fast über Nacht, so schien es, war die Grenze verschwunden, die zuvor den Kontinent geteilt hatte. Mit ihrem Verschwinden drängte sich die Frage nach neuen Grenzen auf, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit, Grenzen aufzuheben und loszuwerden, aber auch die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit, das Los der Begrenzung, der Endlichkeit von Epochen und Lebensläufen, von Nationen und Imperien, Staaten und kulturellen Räumen, zu moderieren und zu ertragen. Grenzen sind mehrdeutig. Sie

³ Vgl. Mikhail Gorbachev, *Fulton Speech, May 6th, 1992*. <http://faculty.txwes.edu/csmeller/Human-Prospect/ProData09/03WW2CulMatrix/ColdWar/Gorb1992Fulton.html> (letzter Zugriff 14. April 2012).

⁴ Wassilij Rosanow, *Die Apokalypse unserer Zeit*, in: *Solitaria. Ausgewählte Schriften*, hg. u. übers. v. Heinrich A. Stammler, Zürich 1985, 217–306, hier 282.



Abb. 1 Edwina Sandys: *Breakthrough*, 1990 (Westminster College, Fulton/Missouri). Graffiti auf den Mauerteilen der *Breakthrough*-Skulptur (nach einem Bericht der *Missouri News* vom 2. Juni 2009)

definieren eine Identität, verleihen eine Gestalt, versprechen Sicherheit und Schutz; zugleich legen sie fest, halten auf, behindern Entwicklungen, Bewegungen und Transgressionen. »Determinatio negatio est«, bemerkte Spinoza in einem Brief vom 2. Juni 1674⁵: Die Bestimmung – die Begrenzung, denn determinatio verweist auf terminus, Grenzstein, Grenze – ist eine Negation. Sie schließt ein, indem sie ausschließt. In seiner *Wissenschaft der Logik* behauptete Hegel daher, jedes »Etwas« habe insofern eine Grenze, »als es in seiner Bestimmung die Negation hat«, und diese Bestimmung sei das »Aufgehobensein« der Grenze. Das »Andere« jeder Grenze sei »das Hinaus über dieselbe«.⁶ Mit einem gewissen Sinn für die prosaischen Evidenzen des philosophischen Denkens könnten wir anmerken, dass die meisten Grenzen der Weltgeschichte, von den ältesten Stadtmauern bis zu den Befestigungsanlagen des »Eisernen Vorhangs«, doppelt angelegt waren, als sollten die Funktionen der Inklusion und der Exklusion getrennt werden, als sollten nicht einmal die Grenzen mit dem Feind geteilt werden. Doppelmauern und Doppelgrenzen erzeugen

⁵ Vgl. Baruch de Spinoza, *Briefwechsel*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 2, hg. u. übers. v. Berthold Auerbach, Stuttgart 1871, 403 [Epistola L].

⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, in: ders., *Werke*, Bd. 5, hg. v. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1969, 144.

die sichtbarsten Repräsentationen der *determinatio* als *negatio*: nämlich Niemandsländer und Todesstreifen, die alle Grenzen der einen Seite von den Grenzen der anderen Seite scheiden.

Sofern die Durchbrechung der Grenze zum Wesen der Grenze selbst gehört, generiert sie nicht nur emanzipatorischen Jubel (wie etwa am 9. November 1989), sondern auch Angst und Sorge. Gefürchtet werden Schutzlosigkeit und Identitätsverlust. Wie viele Diskussionen um die Grenzen Europas – oder um die Errichtung einer ›Festung Europa‹ – wurden seither geführt! Erinnert wurde die »exzentrische Identität« Europas (Rémi Brague 1992)⁷, die römische Nachträglichkeit (*secundarité*) gegenüber Athen und Jerusalem, gegenüber dem griechischen Denken und der jüdischen Religion; erinnert wurde die Frage nach dem namentlichen Ursprung Europas, die schon Herodot dazu brachte, im vierten Buch seiner *Historien* zu schreiben, kein Mensch wisse, ob Europa »vom Meer umflossen ist« und »woher es diesen Namen hat«, sofern nicht angenommen werden kann, »der Erdteil habe seinen Namen von dem tyrischen Weib Europa bekommen«.⁸ Das »tyrische Weib« war wohl einst eine Göttin: Hesiod erwähnt sie im 357. Vers seiner *Theogonie* als Schwester der Ozeaniden Asia und Metis.⁹ Später wurde sie als Tochter Agenors, des Königs von Tyrus in Phönizien, dargestellt; sie sei so schön gewesen, dass sogar Zeus sich in sie verliebte; in Gestalt eines weißen Stiers habe er ihre Zuneigung erobert und sie gewaltsam nach Kreta entführt. Dort sei die tyrische Europa zur Ahnherrin der minoischen Dynastie aufgestiegen. Mit bissiger Schärfe resümiert Herodot, die »Asiatin« Europa sei also »gar nicht in das Land gekommen, das jetzt von den Hellenen Europa genannt wird, sondern nur aus Phoinikien nach Kreta« – und eben deshalb nicht die Namenspatronin des neuen Kontinents.¹⁰

Die Spuren der Prinzessin von Tyrus verloren sich bald im mythischen Dunkel. Ihre Brüder suchten sie unentwegt, doch ohne Erfolg. Phönix durchwanderte Libyen und erreichte den Ort, an dem später Karthago errichtet werden sollte; Cilix ging nach Zilizien, Phineus zu den Dardanellen, Thasus nach Olympien und auf die Insel Thasos. Kadmos – der berühmteste Bruder Europas – fuhr nach Rhodos, Thrakien und schließlich nach Delphi, um das Orakel zu befragen. Dort

⁷ Vgl. Rémi Brague, *Europa. Eine exzentrische Identität*, übers. v. Gennaro Ghirardelli, Paris, Frankfurt a. M., New York 1993.

⁸ Herodot, *Historien* [IV, 45], übers. v. August Horneffer, Stuttgart 1971, 269.

⁹ Vgl. Hesiod, *Theogonie – Werke und Tage*, übers. v. Albert von Schirnding, München, Zürich 1991, 33.

¹⁰ Herodot, *Historien* [IV, 45], 269 (Anm. 8).

erhielt er den Rat, eine Kuh zu kaufen und ihr so lange zu folgen, bis sie erschöpft zusammenbreche. An dem durch die Ausdauer der Kuh bezeichneten Ort errichtete Kadmos eine Stadt: Theben, die Stadt der Sphinx. Aufschlussreich ist, wo die Brüder ihre verlorene Schwester suchten: in Kreta und Griechenland, aber auch im Nahen Osten und in Nordafrika; ebenso aufschlussreich ist die (implizite) Pointe, dass Europas Grenzen aus der Reichweite des Alphabets, das Kadmos verbreitet haben soll, abgeleitet wurden, aber auch aus der Überlebensfähigkeit von Rindern, wie Alfred W. Crosby 1986 in *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe* behauptete.¹¹ Nicht weniger aufschlussreich ist freilich, dass die Suche mit der Gründung einer Stadt zu Ende kam. Denn die Aufhebung von Grenzen inspiriert die Suche nach neuen Grenzen; die Feststellung einer Epochengrenze erzwingt geradezu die Frage, in welcher Epoche wir seither leben.

Zu den interessantesten und in besonderer Weise symptomatischen Büchern, die 2009 zum Jubiläum des Falls der Berliner Mauer erschienen sind, gehört – neben den obligaten Werken zur Geschichtsschreibung (und ihrer Revision) – ein großformatiger Fotoband von Stephan Kaluza, der unter dem Titel *Die unsichtbare Mauer* bei DuMont publiziert wurde. Der Band zeigt eine Auswahl aus mehr als 30.000 Fotos, die der Düsseldorfer Fotokünstler auf einer Strecke von rund fünfzig Kilometern, der ehemaligen Sektorengrenze zwischen Berlin-Schildow und Berlin-Schönefeld, abgegangen ist, um im Abstand von jeweils einem Meter ein Panoramabild der – zumeist nicht mehr existierenden – Mauer zu fotografieren. Sämtliche Fotos hat Kaluza zu einem einzigen, siebzig Meter langen Bild zusammengesetzt, das in mehreren Ausstellungen (etwa im Berliner Künstlerhaus Bethanien oder in der Felix Ringel Galerie Düsseldorf) gezeigt wurde.

3. Grabrede und Verfassung

Die Frage nach den unsichtbaren Grenzen Europas – eine Frage, die sich in zahlreichen Diskussionen um die Identität Europas, um das kulturelle Gedächtnis des Kontinents oder um einen verbindlichen europäischen Bildungskanon manifestierte – fand eine gewichtige Antwort schon im ersten Entwurf für eine Verfassung der Europäischen Union. Am 18. Juli 2003 überreichte der Europäische Konvent, der sich am 15. Dezember

¹¹ Vgl. Alfred W. Crosby, *Die Früchte des weißen Mannes. Ökologischer Imperialismus 900–1900*, übers. v. Niels Kadritzke, Frankfurt a. M., New York 1991.

2001 in Laeken (Belgien) unter dem Vorsitz von Valéry Giscard d'Estaing konstituiert hatte, diesen Entwurf an den Präsidenten des Europäischen Rates in Rom. Zuvor war der Text (am 20. Juni 2003) dem Europäischen Rat auf seiner Sitzung in Thessaloniki vorgelegt worden. Die Präambel trug ein (inzwischen wieder gestrichenes) Motto in griechischer Sprache und Schrift, darunter die Übersetzung in die jeweilige Landessprache, auf Deutsch etwa: »Die Verfassung, die wir haben [...] heißt Demokratie, weil der Staat nicht auf wenige Bürger, sondern auf die Mehrheit ausgerichtet ist«. Bemerkenswert war dieses Motto nicht, weil es die griechische Muttersprache, den fernen, exzentrischen Klangraum Europas, zitierte, sondern weil es von Thukydides stammt: dem griechischen Feldherrn und Historiker, der zwischen 460 und 396 v. Chr. lebte. Das Zitat findet sich in seiner berühmten Beschreibung des Peloponnesischen Bürgerkriegs; es steht im Zentrum der – im Text zitierten, wenngleich ziemlich frei gestalteten – Grabrede auf die gefallenen Soldaten, die Perikles nach dem ersten Kriegsjahr, im Winter 431/430 v. Chr., knapp zwei Jahre vor seinem eigenen Tod, gehalten haben soll.¹² Das perikleische Lob der Demokratie feierte den Ruhm der toten Helden und den Preis, für den sie gestorben waren. Wie aber kann ein Verfassungsentwurf nach nahezu 2500 Jahren einen Satz zum Motto erheben, der dem Bericht von einem katastrophalen Bürgerkrieg entstammt, übrigens Konsequenz der gescheiterten Integration Griechenlands nach dem triumphalen Sieg über die Perser? Wie konnte und sollte die künftige Einheit Europas ausgerechnet einer Grabrede entspringen?

Im selben Jahr, in dem dieser Verfassungsentwurf vorgelegt und diskutiert wurde, war die Stadt Graz Kulturhauptstadt Europas. Vom 13. bis 15. Juni 2003 wurde damals im Literaturhaus Graz ein Symposium veranstaltet, zum Thema *Es liegt was in der Luft: Die Himmel Europas*. Gerhard Melzer hatte Autorinnen und Autoren aus verschiedenen Regionen Europas eingeladen, über ihre Erfahrungen mit Europa zu sprechen: »Der Himmel über Europa scheint überall der gleiche zu sein und ist doch überall ein anderer, besonderer Himmel. Wie also stellt sich Europa dar, wenn es nicht als Abstraktum erlebt wird, sondern als ein Stück Welt, das in ein bestimmtes Licht getaucht ist, über das ein besonderer Wind weht, dessen Luft eine unvergleichliche Beschaffenheit hat?« Auf diesem Symposium bemerkte der albanische Schriftsteller Ismail Kadare, es sei auffällig, dass uns der Himmel so nah sei, dass wir ihn alltäglich anrufen können: »Die Leute rufen nicht ›oh du lieber

¹² Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg II*, 37, hg. u. übers. v. Helmuth Vretska, Werner Rinner, Stuttgart 2000, 138 f.

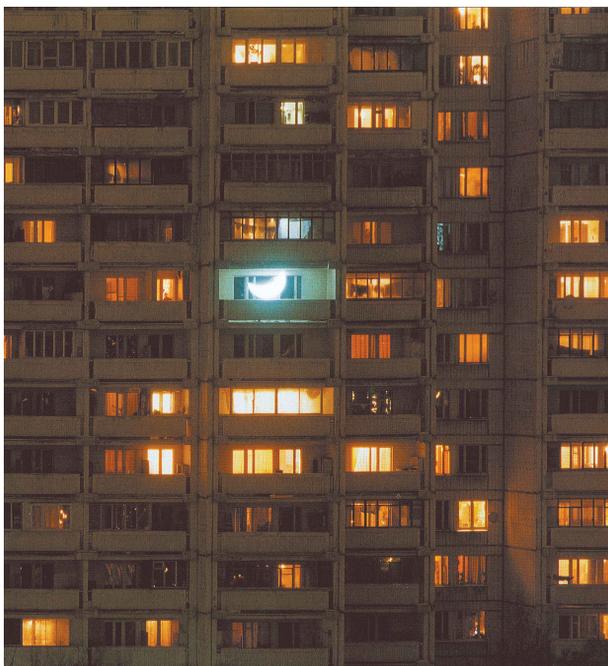


Abb. 2 Leonid Tishkov: *Private Moon*, 2004–2005. Foto: Boris Bendikov

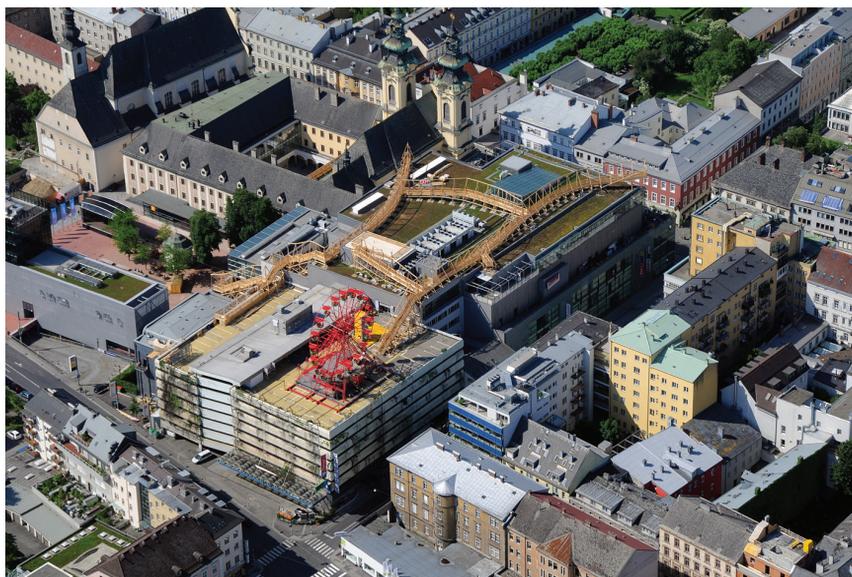


Abb. 3 *Höhenrausch*, Linz 2009 (Luftbild). Foto: Pertlwieser/StPL

Staat, ›oh du liebes Strafrecht‹, ›oh du liebe Demokratie‹ oder ›oh du liebe Diktatur‹, sondern ›oh du lieber Himmel.« Wie die Autoren der Präambel des Entwurfs einer europäischen Verfassung bezog sich auch Kadare auf einen griechischen Denker:

Vor zweitausend und ein paar Jahren fragte sich der Grieche Theophrast verwundert und fasziniert, wie es sein konnte, daß die Griechen, obwohl sie unter dem gleichen Himmel lebten und die gleichen Speisen aßen, sich derart voneinander unterschieden. Wollten wir uns im Jahre 2003 hier in Graz eine Frage stellen, so müßte es wohl diese sein: Kann es sein, daß die Europäer, die sich unter so verschiedenen Himmeln so vielfältig ernähren [...] einander trotzdem gleichen? In die Sprache der politischen Kultur übertragen, klingt die Frage in den Ohren sehr vertraut: Wird noch etwas aus Europa?¹³

Ismail Kadare hat die Frage auf dem Grazer Symposium nachdrücklich bejaht, ebenso wie Claudio Magris, Friedenspreisträger des deutschen Buchhandels 2009, der gleich zu Beginn seiner Rede daran erinnerte, dass der Himmel kein »nationales Territorium« sei:

Wenn ich in Triest am Meer zum Himmel schaue, der sich von Duino bis Pirano und Salvore über dem Golf wölbt, sehe ich keine großen Unterschiede zwischen dem italienischen, dem slowenischen und dem kroatischen Hellblau, und ich frage mich nicht, wessen Rechtsprechung über diesen Wolken gilt oder ob es legal ist, daß sie die Grenzen dort oben so schnell überschreiten.¹⁴

Noch von den Rändern aus bleibt dieser europäische Himmel ganz sichtbar, etwa für die japanische Schriftstellerin Yoko Tawada: »Ich bin in Europa, ich weiß nicht, wo ich bin. Eines ist sicher: der Nahe Osten ist von hier aus ganz nah«¹⁵, oder für Emine Sevgi Özdamar aus Istanbul, die den Himmel Europas mit den europäischen Toten assoziiert:

Wir spielten am Bochumer Schauspielhaus *Woyzeck* von Büchner. Ich sah Woyzeck auf dem Theater, nicht mehr auf den deutschen Straßen. Aber Woyzeck existierte auf den türkischen Straßen. Dort sah man Männer, die einen wie Büchners Figur Woyzeck berührten. Ich war in Europa bei meinen toten Freunden. Sie hatten mich hier nicht allein gelassen. Prinz von Homburg, Woyzeck, Hamlet, Heinrich Bölls *Und sagte kein einziges Wort*, Wolfgang Borcherts *Draußen vor der Tür*, Brecht, Kafka, die sind an Europas Himmel neben dem Mond und berühren die Menschen, auch wenn sie weit weg sind. Die Toten haben den europäischen Himmel geschaffen.¹⁶

¹³ Ismail Kadare, *Europas Himmel*, übers. v. Joachim Röhm, in: Gerhard Melzer (Hg.), *Es liegt was in der Luft. Die Himmel Europas*, Graz, Wien 2003, 122–132, hier 125.

¹⁴ Claudio Magris, *Annektierte, verschobene, verstopfte, verstümmelte Himmel*, übers. v. Karin Krieger, in: Gerhard Melzer (Hg.), *Es liegt was in der Luft*, 26–34, hier 26 f. (Anm. 13).

¹⁵ Yoko Tawada, *An der Spree*, in: Gerhard Melzer (Hg.), *Es liegt was in der Luft*, 111–121, hier 111 (Anm. 13).

¹⁶ Emine Sevgi Özdamar, *Gastgesichter*, in: Gerhard Melzer (Hg.), *Es liegt was in der Luft*, 47–58, hier 58 (Anm. 13).

Eine Kulturhauptstadt Europas, vielmehr die Autorinnen und Autoren, die einander 2003 unter deren Dach trafen, beriefen sich auf den Himmel: als ein poetisches Prinzip europäischer Identität. 2009 war es das Zentrum für Gegenwartskunst in Linz, der europäischen Kulturhauptstadt dieses Jahres, das den Himmel mit einer beeindruckenden Ausstellung zum *Höhenrausch* sichtbar machte: als Bezugsraum ästhetischer Erfahrung, der keiner pädagogischen Instruktionen bedarf. Neben dem Holzsteg aus dem Atelier Bow-Wow (Tokyo), der die Linzer Dächer wie ein verzweigter Ast überspannte, neben Projekten aus den USA, aus Österreich oder der Schweiz, war es der *Private Moon* des russischen Künstlers Leonid Tishkov, der als »mobile Plastik« verliehen werden konnte, und der – jenseits von allen Staatsgrenzen – die Dächer und Balkone Moskaus mit den Linzer Dächern und Balkonen in Berührung bringen sollte. Wie die Künstlerinnen und Künstler in den vergangenen Jahren eine Antwort auf die Frage nach den europäischen Himmeln und den gültigen Epochengrenzen gegeben haben, so gaben sie im folgenden Jahr die Künstlerinnen und Künstler im Ruhrgebiet. Und in Berlin hat das Kulturforum der Österreichischen Botschaft, in Kooperation mit der Humboldt-Universität, einen Schreibwettbewerb veranstaltet, zur Frage nach der Zukunft der Grenzen und den Grenzen der Zukunft. Im Ausschreibungstext hieß es:

Wo werden die Grenzen von morgen verlaufen? Werden wir immer Grenzen brauchen? Wann schlägt die Sehnsucht nach Grenzenlosigkeit in neue Grenzbeziehungen um? Welche Vorhänge werden sich in Zukunft öffnen, welche Mauern werden fallen? Welche Grenzen werden sichtbar oder unsichtbarer werden? Wie werden ökonomische, religiöse oder kulturelle Differenzen unter Bedingungen einer globalisierten Welt erscheinen? Wie wird sich ein ehemals prognostizierter »goldener Westen« oder »goldener Norden« in künftigen Wirtschafts- oder Umweltkrisen behaupten? Und wie wird sich das Verhältnis zum Osten und Süden verändern? Worin besteht eine künftige Verantwortung der Mitteleuropäer/innen – dieser von 1989 unmittelbar betroffenen Kulturen – für Europa und für die Welt?¹⁷

Zum Abschluss dieser Überlegungen zur Frage nach den Grundordnungen darf ich aus einem Essay zitieren, der aus einem schwäbischen Dorf eingereicht wurde. Der junge Verfasser fragte, und seine Frage kann auch von Kulturhauptstädten und Europa-Tagungen nicht leicht beantwortet werden: »Was fehlt mir? Ich blicke aus dem Fenster der U-Bahn, wo sich Bilder und Konturen vermischen, alles zu einem verschwommenen Un-

¹⁷ Kulturforum der Österreichischen Botschaft Berlin: *Zukunft der Grenzen – Grenzen der Zukunft. Österreich – Deutschland – Europa. Ein Aufsatzwettbewerb*. Berlin, 20. Oktober 2008.

klar wird. Plötzlich fällt mir das Problem ein – leider nicht die Lösung. [...] Mit der Zeit ist das schwieriger. Das habe ich erkannt – aber was weiß ich schon davon. Was mir fehlt: Mauern und Schranken. Ich bin frei. Nichts, das ich noch einreißen könnte. Keine Grenzen, die es sich zu überschreiten lohnt.«



Joseph Roths Grenze

Pässe, Maße und Kosmopolitismus in Kakanien

STEPHAN BRAESE

Otto von Habsburg trifft auf dem Wiener Ring zufällig einen alten Bekannten. Nach dem Austausch der wichtigsten Neuigkeiten fragt dieser den ältesten Kaisersohn: »Schaust du heute abend im Fernsehen auch die Fußball-Übertragung?« – Otto von Habsburg: »Wer spielt denn?« – »Österreich-Ungarn.« – »Gegen wen?«

Das gewiss etwas Schütterere des Humors, das Angejahrte seiner Spannkraft korrespondiert mit der bieder-gütigen Nachsicht, mit der hier der letzte Erbe der habsburgischen Thronansprüche bedacht wird: Jawohl, er ist ein unrettbar Ewig-Gestriger, für den das legendäre Vielvölkerreich schlechterdings nicht untergegangen ist, für den dessen Epoche offenkundig unhintergebar anhält – doch der Schimmer des Nostalgisch-Rührenden, der ihn umfängt, signalisiert zugleich: Gefährlich ist er nicht; drum können wir ihn ohne Schaden in seiner Traumwelt leben lassen, ja, so bildet er geradezu ein kurioses Ornament in unserer modernen, technokratischen Welt aus Internet und EU-Vorschriften, das uns daran erinnert, dass es auch eine andere Welt, sogar eine andere europäische Welt einstmals gegeben hat.

Joseph Roth verbindet mit dem Otto von Habsburg dieses Kalauers ein kompromissloser Monarchismus, ein habsburgischer Legitimismus in einem Europa republikanischer und – wie man präzisierend ergänzen muss – faschistischer Moderne. Allerdings war diese Position kaum in einen Schimmer des rührend Nostalgischen getaucht. Im Gegenteil: Ich erinnere mich sehr gut, wie wir jungen Studierenden der deutsch-

sprachigen Exilliteratur in den 1980er Jahren, die wir akribisch und mit engagierter Parteilichkeit die Fraktionen des antifaschistischen Exils rekonstruierten, mit Erstaunen, schließlich – in gewisser Analogie zur Lektüre seines Werks – nicht ohne Erschütterung feststellen mussten, wie in einem Klima des radikalisierten politischen Kampfes, in dem immer mehr ›bürgerliche‹ Autoren den Schulterchluss mit den Repräsentanten der internationalen Arbeiterbewegung suchten – Klaus Mann war hier für uns ein Modell –, Joseph Roth eine Position besetzte, für die es nur eine Bezeichnung gab: rettungslos, ja, verantwortungslos anachronistisch. Heute, da die epochalen Konflikte der 1930er und -40er Jahre sowohl im Studium als auch in der literarisch und politisch interessierten Öffentlichkeit keinen vergleichbaren Stellenwert mehr behaupten, ist von dieser einst äußerst kontroversen, durch und durch politischen Position Roths das Bild einer persönlichen, irgendwie etwas possierlichen Liebesbeziehung zu vergangenen k.u.k.-Zeiten geblieben. Zeugen dafür bilden Zeilen wie diese, die der Schriftsteller dem Vorabdruck seines *Radetzkmarsch* in der *Frankfurter Zeitung* 1932 voranstellte: »Ein grausamer Wille der Geschichte hat mein altes Vaterland, die österreichisch-ungarische Monarchie, zertrümmert. Ich habe es geliebt, dieses Vaterland, das mir erlaubte, ein Patriot und ein Weltbürger zugleich zu sein, ein Österreicher und ein Deutscher unter allen österreichischen Völkern.«¹ Zu Zeiten, da das alte Vielvölkerreich noch nicht als historisches, gleichsam protomodernes Modell einer postmodernen, postnationalen Staatengemeinschaft die Diskussion in Mitteleuropa beherrschte², war die Bewahrung, genauer: Rettung des großen *Romanciers* Roth nur unter der Bedingung seiner Abtrennung vom *politisch-ideologischen* Roth möglich. Das hörte sich bei Claudio Magris, in seiner bahnbrechenden, bis heute lesenswerten Untersuchung *Der habsburgische Mythos in der modernen österreichischen Literatur*, so an: »[...] trotz seiner ideologischen Begrenzung ist Roth ein großer Realist: wie andere Schriftsteller auch hat er in seiner Dichtung, vielleicht unbewußt, die Enge seiner eigenen intellektuellen Anschauung überwunden.«³ Dies in etwa ist das auch heute vorherrschende Image Joseph Roths: das eines der größten deutschsprachigen Schriftsteller des 20. Jahrhunderts, dessen groteske politische Standpunkte, soweit sie überhaupt bekannt sind, durch maßlosen Alkoholmissbrauch so weit unschädlich gemacht

¹ Zit. nach Helmuth Nürnberger, *Joseph Roth. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek b. Hamburg 2006, 98.

² Vgl. Jacques Le Rider, *Mitteleuropa. Auf den Spuren eines Begriffes*, Wien 1994.

³ Claudio Magris, *Der habsburgische Mythos in der modernen österreichischen Literatur*, Wien 2000 [erst erschienen 1963], 307.

wurden, dass sie der Entstehung zeitloser Liebeserklärungen an die Vergangenheit Österreich-Ungarns wie vor allem dem *Radetzky*-marsch, aber auch der *Kapuzinergruft* nicht nennenswert im Weg stehen konnten.

Es ist erst die neuere Roth-Forschung, die der letzten Jahre, und darunter insbesondere die in vieler Hinsicht vorbildliche Untersuchung von Telse Hartmann, *Kultur und Identität – Szenarien der Deplatzierung im Werk Joseph Roths* (2006), die eine entschiedene Revision dieses Roth-Bildes vornimmt. Hartmanns, zu weiten Teilen in gleichem Maße überzeugende wie verblüffende, Lektüre verdeutlicht, dass die verbreitete Auffassung vom ›unbewusst‹ arbeitenden großen Schriftsteller, dessen Tagesproduktion für die deutschsprachige Presse im Mitteleuropa der 1920er und -30er Jahre dagegen eher »seiner ideologischen Begrenzung« Folge leistete, nicht nur Roths Argumentationsweisen, sondern auch die vielfältigen Textstrategien in seinen zahlreichen Reiseberichten, Feuilletons, Glossen und Kommentaren für die größten Zeitungen seiner Epoche verfehlt. Hartmann kann etwa nachweisen, dass Roth nicht nur als Korrespondent nahezu sämtliche mitteleuropäischen Territorien bereist hat, die nach den Pariser Verträgen nationalitätenpolitisch strittig waren – darunter Deutsch-Westungarn, das Saargebiet, Nordschleswig, Teile Ostpreußens, Oberschlesien, Elsass-Lothringen sowie Teile Polens –; Hartmanns Untersuchung legt darüber hinaus offen, in wie hohem Maß Signalbegriffe der politischen Debatte im Europa der Zwischenkriegszeit immer wieder von Roth aufgegriffen, problematisiert, dekonstruiert wurden. Die drei zentralen Begriffe, die Roth stets erneut aus Anlass seiner Anschauung und Erfahrungen vor Ort – zwischen Marseille und Moskau, Lemberg und Neunkirchen – befragt, sind *Europa*, die *Nation* und die *Grenze*. Müßig hinzuzufügen, dass diese Begriffe auch bei Roth innig ineinander verschränkt sind. Gleichwohl sei im Folgenden der Versuch unternommen, allein Roths Arbeit am Begriff der Grenze vorzustellen, dies unter Rückgriff auf vor allem zwei Texte, deren Verschiedenheit die Spannweite nicht nur der formalen Mittel, sondern auch der Konzeptualisierungsfähigkeit, über die Roth verfügte, anschaulich machen mag.

Den subjektgeschichtlichen Hintergrund von Roths Thematisierung der Grenze bildet die für seine Generation charakteristische Erfahrung der europäischen Grenzen. Aus ökonomischen Interessen war seit den 1840er Jahren der Passzwang innerhalb der Habsburger Monarchie schrittweise aufgehoben worden, ab 1865 erfolgte auch an den Außengrenzen der Doppelmonarchie keine Kontrolle mehr. Damit war – bis zum Ausbruch des Weltkriegs – eine »relative Reisefreiheit innerhalb eines großen Teils der europäischen Staatenwelt« sichergestellt, an die,

wie Hannelore Burger in ihrem Aufsatz über *Paß und Identität in der österreichischen Monarchie* feststellt, erst wieder das Schengener Abkommen von 1985 angeknüpft habe.⁴ Diese weitgehende Reisefreiheit blieb auch Stefan Zweig unvergessen; in seinen *Erinnerungen eines Europäers* unter dem Titel *Die Welt von gestern* notierte er: »Wir vermochten kosmopolitischer zu leben, die ganze Welt stand uns offen. Wir konnten reisen ohne Pass und Erlaubnisschein, wohin es uns beliebte, niemand examinierte uns auf Gesinnung, auf Herkunft, Rasse und Religion.«⁵ Dieser Reisefreiheit setzte mehr noch als der Krieg – der im November 1918 endete – die Nachkriegsentwicklung ein dauerhaftes Ende. In den Pariser Vorortverträgen triumphierte eine Nationalstaatsidee, die der traditionellen Nationalitäten-Vielfalt in Mittel- und Ostmitteleuropa mit neuen, nun jedoch kleineren Nationalstaaten zu begegnen versuchte. Die Praxis zeigte rasch, dass sich die Minderheitenprobleme dadurch nicht verringerten, vielmehr vermehrten: Jeder der neuen mittel- und ostmitteleuropäischen Staaten stand meist mehreren ethnischen Minoritäten gegenüber. Die Reaktion bestand in nationalen Homogenisierungsversuchen, die Assimilationsmaßnahmen, aber auch Internierungen und Ausweisungen umfassten.⁶ Metonymischer Ausdruck dieser Entwicklung war die staatspolitische Grenze, ihr Korrelat das gültige Ausweispapier, der Pass. Schon ein cursorischer Blick in Roths Publikationen nach 1918 legt offen, dass er »eine radikale Kritik an einem Europa [übte], das von bewachten Grenzen zerschnitten wird.«⁷ Im Paß, der an jeder Grenze vorzuzeigen ist, erkennt Roth einen unzulässigen Identifikationsdruck, der das Individuum auslöscht zugunsten des »homogenen Staatsbürgers«⁸: »Ich bin ich. Unabhängig von Vaterstadt, Zuständigkeitsort, Aufenthalt. Nicht, was mich von anderen unterscheidet, darf ich mit mir führen, sondern was mich ihnen gleichmacht. [...] Der Paß beweist nicht, daß ich – ich bin. Er beweist, daß ich irgend ein Ich bin. Daß ich ein Staatsbürger bin.«⁹

Wiederholt äußert Roth seine explizite Ablehnung der Grenze. Eine Reportage aus Metz von 1927 eröffnet er mit den Sätzen: »Ich hasse die

⁴ Hannelore Burger, »PersonSein, Paß und ›Identität‹ in der österreichischen Monarchie«, in: Wolfgang Müller-Funk, Peter Plener, Clemens Ruthner (Hg.), *Kakamien revisited – Das Eigene und das Fremde (in) der österreichisch-ungarischen Monarchie*, Tübingen, Basel 2002, 63–73, hier 73.

⁵ Stefan Zweig, *Die Welt von gestern – Erinnerungen eines Europäers*, Frankfurt a. M. 2005, 111.

⁶ Telse Hartmann, *Kultur und Identität – Szenarien der Deplatzierung im Werk Joseph Roths*, Tübingen, Basel 2006, 24.

⁷ Ebd., 28.

⁸ Ebd., 45.

⁹ Joseph Roth, *Werke*, Bd. 1, hg. v. Klaus Westermann, Köln 1989, 146, 147.

›Grenze‹ zwischen zwei Ländern. Sie ist ein viel zu weiter Begriff für die Realitäten, die sie bezeichnet. Was ist eine ›Grenze‹? Ein Pfahl, ein Drahtgitter, ein Zollwächter, ein Visum, ein Stempel, ein Aufenthalt. Es sollten Symbole sein, und es sind Niederträchtigkeiten.«¹⁰ Dass Roths Fundamentalopposition gegen die Grenze an die Aufkündigung eines Binären geknüpft ist, verdeutlicht besonders seine Charakterisierung Elsass-Lothringens im Clémenceau-Essay von 1939:

Durch einen alemannischen Dialekt mit Deutschland (oder mit dem »Deutschtum«) verwandt, aber nicht verbunden, durch eine stark gemischte, fortwährend in Mischung begriffene Bevölkerung scheinbar einer schwankenden nationalen Gesinnung latent ausgesetzt, sind diese Grenzprovinzen dem Franzosen aus dem Süden und dem aus dem Innern des Landes schwer verständlich, ebenso wie dem deutschen Brandenburger, Thüringer oder Bayern. Die platte Bequemlichkeit jener Menschen, die nun einmal seit einem Jahrhundert »Geschichte machen«, liebt seit der wahrhaft makabren Erfindung der »grundverschiedenen Nationen« auch säuberlich geschiedene Grenzen und will Übergänge, Nuancen, Schattierungen nicht begreifen. Elsaß-Lothringen aber ist eine »Nuance«.¹¹

Besonderes Interesse verdient jedoch der Blick Richtung Osten; es ist bekanntlich jene Richtung, in der sich mit der Frage nach der Grenze oftmals nicht nur die nach einer nationalen, sondern zugleich jene nach der Grenze des europäischen Kontinents mit stellte. Am 24. Juni 1928 erschien in der *Frankfurter Zeitung* der erste von Roths *Briefen aus Polen*. An die hier folgende etwas längere Passage über seinen Grenzübertritt – genauer: über seinen Aufenthalt *auf der Grenze* – seien im Anschluss ein paar Betrachtungen zur hier vorgenommenen Konzeptualisierung der Grenze angeknüpft:

Ich fuhr, wie Sie wissen, vom Schlesischen Bahnhof in Berlin ab. Der Schnellzug, der aus Paris kommt, führt heute schon direkte Wagen aus großen europäischen Städten nach Moskau. Die schönen weißen Tafeln, auf denen zwei so entfernte Welten wie Holland und Rußland nur durch einen Bindestrich getrennt sind, sehen aus, als hätten sie nicht eine geographische Richtung anzugeben, sondern eine zeitliche, und als wiesen sie nicht nach dem Osten, sondern in die Zukunft. Zwischen der optimistischen Harmlosigkeit, mit der eine solche Tafel an einem Waggon angebracht wird, und der umständlichen Qual, der sich jeder Insasse dieses Wagens unterziehen muß, ehe er die Visa erhält, ist ein Unterschied wie etwa zwischen einem Gedanken und seiner Ausführung, zwischen der Idee Europa und der europäischen Realität. Dennoch genügt der Anblick eines Wagens, der befugt ist, einen ganzen Erdteil ohne Anstand zu durchrollen, um in uns den verfrühten Stolz auf eine vernünftige Welt zu erwecken und jenes falsche Gefühl einer Wanderleichtigkeit, für die

¹⁰ Joseph Roth, *Werke*, Bd. 2, hg. v. Klaus Westermann, Köln 1990, 772.

¹¹ Joseph Roth, *Werke*, Bd. 3, hg. v. Klaus Westermann, Köln 1990, 992.

gar kein Hindernis in Betracht kommt. Erst an der polnischen Grenze – an der sich übrigens die Züge regelmäßig verspäten – fand ich mich wieder in meine alte Skepsis zurück. Denn ist an vielen Grenzen die Untersuchung der Koffer schon auf ein paar symbolische Handbewegungen reduziert, so glaubt der polnische Zollrevisor seiner politischen Bedeutung noch eine gewisse Gründlichkeit schuldig zu sein. Die Reisepässe, die zum Abstempeln von den Passagieren eingesammelt werden wie Stimmzettel, holt nicht ein Beamter in Zivil, sondern ein uniformierter Polizist, gestiefelt, gespornt, bewaffnet und das Angesicht mittels eines Lederriemens an die Mütze geschnallt. Und obwohl er selbstverständlich zu Fuß durch den Korridor geht, sieht es doch so aus, als *ritte* er an den offenen Kupeetüren vorbei und als wollte er die Pässe auf einer Lanze aufspießen, um sie dann draußen vielleicht zu braten. – Hatte nun vorher der Anblick einer kleinen Tafel genügt, die Gegenwart in eine Zukunft umzulügen, so verwandelte jetzt der kavalleristische Aspekt des Bewaffneten den Schlafwagen eines Schnellzuges in eine Postkutsche. Die nächtliche Abgeschiedenheit der Station, die wie alle Grenzen außerhalb der Welt zu hängen scheint; die grillenumzirpte Ländlichkeit und die verlorenen Geflügelsignale aus den Gehöften; die undurchdringliche Rätselhaftigkeit eines bewölkten Nachthimmels und eines stundenlangen Aufenthalts; das absolute, einem Reisenden unerklärliche Geheimnis, das eine Grenze, ihre Beamten und ihre Zwecke umhüllt; all das verstärkt den Eindruck, daß wir aus dem Jahr, in dem wir gelebt haben, in ein längst verflossenes zurückgefallen sind und daß wir den sichernden und schützenden Bestimmungen eines Fahrplanes nicht mehr unterliegen. Der Willkür einer zwar stillen, aber immerhin unbekanntenen Natur preisgegeben, können wir nicht mehr mit Sicherheit darauf rechnen, daß wir am Ziel ankommen. Vielleicht verglimmen irgendwo unsere Pässe zu Asche; vielleicht rosten unter unseren Füßen die Räder. Man hört das Gras über den Schienen zusammenwachsen. Man ist geneigt, Gott seine Seele zu empfehlen und alles übrige auch. Und nichts ist so überraschend auf Reisen, wie die Tatsache, daß sich ein Schnellzug schließlich dennoch von einer Grenze losreißt.¹²

Ein Faszinosum dieses Textes besteht gewiss in der dichten Folge an *déjà-vus*, denen sich ein Leser, eine Leserin (zumindest noch der älteren Generationen) kaum zu entziehen vermag. »Die schönen weißen Tafeln«, die zwei entfernte Welten verknüpfen. Es bedarf wohl keiner Sentimentalität, damit Beschriftungen auch weniger entfernter Welten wie beispielsweise »Berlin – Warszawa«, »Köln – Paris«, »München – Roma« eine Weite aufrufen, der ein Moment von Freiheit, von Möglichkeit anhaftet. Wenn Roth die findige Formulierung vom »Bindestrich« benutzt, durch die »zwei so entfernte Welten wie Holland und Rußland« »getrennt« seien, setzt er gar eine Epistemologie der Satzzeichen in ihre Rechte, die äußerst zeitgenössisch anmutet. Was Roth in diesen Zeilen unter der »Idee Europa« versteht, ist unzweideutig: die Aufhebung aller Grenzen, die den Reisenden an seiner Mobilität zwischen sehr entfern-

¹² Roth, *Werke*, Bd. 2 (Anm. 10), 936 f.

ten Welten hindern könnten. »Einen ganzen Erdteil ohne Anstand zu durchrollen«, eine »Wanderleichtigkeit, für die gar kein Hindernis in Betracht kommt« – in dieser »Zukunft« haben Grenzen nur eine einzige Berufung: ohne Rest gelöscht zu werden.

Die Anziehungskraft dieser Perspektive wird nicht verringert, sondern eher profund stabilisiert durch Roths realistischen Blick auf all jene Momente, die einer Gegenwart solcher Freizügigkeit im Wege stehen. Auch was in diesen Zeilen sowohl über Aufzug und Verhalten des Kontrollpersonals als auch über den eigentümlichen nächtlichen Stillstand des Zuges in einem naturförmigen Niemandsland geschildert wird, ist für mich nicht lesbar, ohne dass sehr lebhaft Erinnerungen an Grenzübertritte in osteuropäische Staaten aufgerufen werden, nicht etwa nur vor 1989, sondern auch in der Gegenwart. Dieses schiere Faktum könnte schwerlich von Interesse sein, verwiese es nicht auf ein Allgemeineres: in welchem Maß auch heute, auch auf diesem Kontinent, auch für den Inhaber eines so exklusiven Dokuments, wie es der Reisepass der Bundesrepublik Deutschland darstellt, ein Grenzübertritt als ein Ungenau-Existentielles wahrgenommen werden kann, eine nicht exakt erkennbare Veränderung nicht nur des Rechtsraums, der uns umgibt, sondern fast mehr noch der Verabredungen und der Gewalten, die hier vielleicht herrschen mögen.

Roths poetische Einlässlichkeit versäumt nicht die politische Kritik. Der polnische Zollrevisor mit seinen Sporen und seinem unter die Mütze geschnallten Angesicht wird unzweideutig kenntlich als Ausdrucksform eines anachronistischen, rettungslos verspäteten Nationalismus, eines Nationalismus, der seine Verspätung durch exzessive Steigerung seiner hoheitlichen Symbole und Akte zu kompensieren versucht. Hieran scheint auch unmittelbar die Mystifizierung der Grenze selbst anzuschließen. Wenn sie »außerhalb der Welt zu hängen« und »von einem unerklärlichen Geheimnis [...] umhüllt« zu sein scheint; wenn die Pässe zu Asche zu verglimmen, das Gras die Gleise unter sich zu begraben drohen, dann werden hier die Grenze und das sie umgebende hoheitliche Procedere als ein Naturgeschehen, als ein Bestandteil der göttlichen Schöpfung zu lesen gegeben, die nur als beißend-ironische Persiflage auf die Hybris all jener Staatlichkeit entzifferbar scheint, die darum weiß, dass nichts als die Grenze ihre eigene Existenz sichert. Am aufgeklärten Impetus dieses Polen-Briefes, an Roths Haltung zur Grenze gerade auch im neuen Osten, kann kein Zweifel sein. Und gleichwohl bleibt ein signifikanter Rest: Roths poetische Schilderung der Grenze, ihre Verankerung »außerhalb der Welt«, das sie umhüllende »unerklärliche Geheimnis«, sie bleiben geöffnet für eine alternative Lesweise. In

dieser Lesweise ist die Grenze nicht mehr die Linie auf der Karte Europas mit völkerrechtlicher Aufladung, sondern eine Zone an der Peripherie, die gleichsam ›eigenen Gesetzen‹ folgt, Gesetze, die die Ordnung im Zentrum unterminieren. Seinen vielleicht genauesten Bericht aus dieser Zone hat Joseph Roth nicht in der *Frankfurter Zeitung*, sondern in seinem 1937 erschienenen Roman *Das falsche Gewicht* erstattet.

Der Roman berichtet vom Schicksal des Eichmeisters Anselm Eibenschütz, der von seiner vorgesetzten Behörde in den Bezirk Zlotogrod, »im fernen Osten der Monarchie«¹³, wie es gleich zu Beginn der Erzählung heißt, zur Überwachung der Maße und Gewichte entsandt wird. Diese Aufgabe steht metonymisch für die Durchsetzung des ›Gesetzes‹, genauer: der Autorität des Zentralstaates schlechthin in der abgelegenen Provinz. »Denn die Leute in dieser Gegend«, heißt es im Text, »betrachteten all jene, welche die Forderungen an Recht, Gesetz, Gerechtigkeit und Staat unerbittlich vertraten, als geborene Feinde. Vorgeschriebene Maße und Gewichte in den Geschäften zu halten war bereits eine Sache, die man kaum vor dem eigenen Gewissen verantworten konnte.« (11) Bei den Bewohnern des Bezirks ist folgerichtig völlig unverständlich, »wieso und warum ein sonst gesunder und vernünftiger Mann sich um Staat, Recht und Gesetz kümmern konnte« (22). Bezirks- und Landesgericht sind quasi ohne Arbeit: »Wenn ein Mord oder gar ein Raubmord vorkam, so wurde er von der Polizei nicht aufgedeckt. Aber es gab überhaupt wenig Mörder oder gar Raubmörder in jener Gegend. Es gab nur Betrüger. Und da sie fast alle Betrüger waren, zeigte keiner den andern an.« (57) Die Grenze der Monarchie ist zunächst ausgeschrieben, gleichsam ›verbreitert‹ zu einer Zone insofern, als die Geltung von Maß, Gesetz und Ordnung der Zentrale nicht an einer markierten Linie abrupt endet, sondern bereits in einem größeren, grenznahen Territorium keine Gültigkeit mehr besitzt, einem Territorium, das sich im weiteren Verlauf des Romans als regelrechte Lebenswelt einer Vielzahl von Bewohnern und Charakteren zu erkennen gibt.

Der Begriff der Grenze selbst ist unmittelbar festgehalten in der Bezeichnung des im Roman zentralen *locus* überhaupt: der »Grenzschenke« (21) des Leibusch Jadowlker. Sie

war der Sammelplatz aller Taugenichtse und Verbrecher. Dreimal in der Woche lud selbst der berühmte russische Agent für die American Line die Deserteure der russischen Armee in der Grenzschenke Jadowlkers ab, damit sie von da aus weiter nach Holland, nach Kanada, nach Südamerika kämen. – Wie gesagt: Taugenichtse und Verbrecher verkehrten in der Grenzschenke Jadowlkers; Landstreicher, Bettler, Diebe und Räuber beherbergte er. Und dermaßen schlau war er, daß ihm das Gesetz nicht beikommen konnte. Immer waren

¹³ Joseph Roth, *Das falsche Gewicht*, Köln 2005, 10.

seine Papiere und die seiner Gäste in Ordnung. Nichts Nachteiliges, nichts Unsittliches konnten über seinen Lebenswandel die beruflichen Spitzel berichten, die an der Grenze herumwimmelten wie Mücken. Es ging von Leibusch Jadlowker das Gerücht herum, daß er der Urheber aller Verbrechen im ganzen Bezirk Zlotogrod sei – und es waren nicht wenig Verbrechen: Morde kamen vor, Raubmorde und auch Brandlegungen – von Diebstählen nicht zu reden. Österreiche Deserteure, die nach Rußland, russische, die nach Österreich flüchteten, tauschte er gewissermaßen aus. Jene, die ihn nicht bezahlten, ließ er – so hieß es – wahrscheinlich erschießen, von den österreichischen oder von den russischen Grenzposten: je nachdem! (21)

Folgerichtig heißt es über den Wirt und Besitzer der Grenzchenke, Leibusch Jadlowker: »Viele Menschen gehorchten ihm in dieser Gegend, diesseits und jenseits der Grenze. Kapturak sogar, der allmächtige Kommissionär, der die Männer verkaufte wie Rindvieh, an die Reisegesellschaften für Auswanderer nach Kanada, Java, Porto Rico, Australien gar: auch Kapturak gehorchte dem Jadlowker.« (31)

Die Grenzchenke kommt zur Darstellung nicht nur als regionales Zentrum des organisierten Verbrechens, sondern auch als Knotenpunkt geradezu interkontinentaler Wanderungsbewegungen. Ihren Standortvorteil erhält sie gerade durch die staatlicherseits behauptete Verfügungsgewalt über den Einzelnen und dessen geographisch definierte Endlichkeit; wo diese Endlichkeiten aufeinander treffen und Apparate wie die um Jadlowker, Kapturak und die Agenten großer internationaler Schifffahrtslinien mit ihrer Wirksamkeit einsetzen, dehnt sich ein Drittes auf der Grenze selbst aus, eine Zone, deren Ausmaß ungefähr mit jenem »diesseits und jenseits der Grenze« bezeichnet ist, wo Menschen den Anweisungen Jadlowkers Folge leisten. Das Gesetz der Eibenschütz hat hier keine Geltung; wenn Jadlowkers Papiere immer »in Ordnung« sind, so ist dies nur die winzige Konzession an die Behörden, die die tatsächliche Aufhebung ihrer Ordnung erst gänzlich reibungslos vonstatten gehen läßt.

Gleichwohl wird der Status der Grenzchenke durch die Ankunft des neuen Eichmeisters bedroht. Es ist nur eine Frage der Zeit, bis sich die ordnungspolitische Neugier von Anselm Eibenschütz auch auf das Lokal am Rand des Grenzwalds richtet. Eibenschütz gibt sich dabei zu erkennen als Organ eines umfassenderen staatlichen Erfassungsbegehrens, für das der Roman die folgenden Worte findet:

Eines Tages kümmert sich der Staat um dieses und morgen um jenes. Er kümmert sich sogar um die Geflügelware der Frau Czaczkes; um die Gewichte des Balaban; um die schulpflichtigen Kinder Nissen Piczeniks; um die Impfungen kümmert sich der Staat, um die Steuern, um die Trauungen und um die Scheidungen, um die Testamente und Hinterlassenschaften, um die

Schmuggelei und um die Goldfälscher. Weshalb sollte er sich nicht um die Grenzschenke Jadowkers kümmern, in der alle Deserteure zusammenlaufen? Die Bezirkshauptmannschaft hatte ein politisches Interesse daran, die Grenzschenke wohl überwacht zu wissen. Sie wandte sich dessentwegen an die Gemeinde Zlotogrod. Und die Gemeinde Zlotogrod bestimmte als vorläufigen Verwalter der Grenzschenke den Eichmeister Eibenschütz. (63)

Telse Hartmann hat in ihrer überzeugenden Deutung des *Falschen Gewichts* den Roman als Darstellung des innereuropäischen Kolonialismus der Donaumonarchie gelesen und auf die streckenweise erstaunlichen Parallelen zu Conrads *Herz der Finsternis* (1899) verwiesen.¹⁴ Die »imperiale Grenzüberschreitungsdynamik« mit ihrer »Ausdehnung der österreichischen Maße und Gewichte auf fremdes Gebiet, [...], dorthin, [...] wo vorher Gesetzlosigkeit war«¹⁵, lässt Roth nicht nur Galizien erfassen und damit ein Gebiet, dessen »Inkorporierung in die Monarchie am umstrittensten« (53) gewesen war, sondern er entfaltet seine Schilderung über Auswirkungen zugleich zu einer subversiven Gegenschrift zum Galizien-Bild von Karl Emil Franzos, der seinen Galizien-Bericht unter die sprechende Überschrift *Aus Halb-Asien* (1914) gesetzt hatte. (68 ff.) Hier erlangt gerade im Blick auf die Grenze die zutreffende Feststellung Hartmanns Bedeutung, Roths Roman negiere »die These, dass die sich durch Grenzüberschreitungen konstituierende Identität eine starke Identität« (64) sei. Eibenschütz erliegt allmählich den Versuchungen sowohl des in der Grenzzone allgegenwärtigen »Neunziggrädigen« als auch denen der vormaligen Geliebten Jadowkers, Euphemia Nikitsch. Sehr im Gegensatz zu Marlow und Kurtz in Conrads Roman, aber auch den Helden manch anderer Kolonialliteratur, »gewinnt der Eichmeister den an der Zivilisationsgrenze lokalisierten Kampf gegen moralischen Verfall nicht.« (62) Die Grenze obsiegt.

Wie wenig dies als Feier einer vorgeblich ›authochtonen‹, gar ›naturbelassenen‹ Lebenswelt zu verstehen ist, verdeutlicht das soziale Los der verschiedenen Charaktere des Romans. Der spezifische Standort, den Roths Roman in dieser Frage, in einem Jenseits des Binären einnimmt, findet im archimedischen Bild der Erzählung, den Maßen und Gewichten, seinen sprechenden Ausdruck. Tödlich niedergeschlagen von Jadowker, visioniert Anselm Eibenschütz sich als Händler mit einem Tisch voller falscher Gewichte, in ängstlicher Erwartung des »großen Eichmeisters«:

¹⁴ Hartmann, *Kultur und Identität*, 51 ff.

¹⁵ Ebd., 56.

»Wir prüfen jetzt Ihre Gewichte!« – Gut, mögen sie jetzt die Gewichte prüfen, sagt sich der Eichmeister Eibenschütz. Falsch sind sie, aber was kann ich dagegen machen? Ich bin ein Händler wie alle Händler in Zlotogrod. Ich verkaufe nach falschen Gewichten. [...] Der große Eichmeister beginnt, die Gewichte zu prüfen. Schließlich sagt er – und Eibenschütz ist höchst erstaunt: »Alle deine Gewichte sind falsch, und alle sind dennoch richtig. Wir werden dich also nicht anzeigen! Wir glauben, daß alle deine Gewichte richtig sind. Ich bin der große Eichmeister.« (125)

»Mit diesem religiös autorisierten Plädoyer für Ambivalenz«, so Hartmann, »endet die Geschichte des Eichmeisters. Die moralischen Koordinaten Falsch und Richtig, Gut und Böse sind nicht mehr trennscharf; ein binärer ethischer Code, der nur Freispruch oder Verurteilung kennt, ist nicht mehr funktionsfähig und daher hinfällig.« (64)

Roths Begriffsarbeit an der Grenze operiert mit einem »Konzept kultureller Identifikation, das Prozesse der Grenzauflösung konstitutiv einschließt.« (65) Dafür hat Roth nicht nur poetische, sondern auch diskursive Ausdrucksformen gesucht. In seinem Bericht über Lemberg für die Leserschaft der *Frankfurter Zeitung* etwa hielt er schon 1924 apodiktisch fest:

Nationale und sprachliche Einheitlichkeit kann eine Stärke sein, nationale und sprachliche Vielfältigkeit ist es immer. [...] Die[se] Stadt demokratisiert, vereinfacht, vermenschlicht, und es scheint, daß diese Eigenschaften mit ihren kosmopolitischen Neigungen zusammenhängen. Die Tendenz ins Weite ist immer gleichzeitig ein Wille zur selbstverständlichen Sachlichkeit. Man kann nicht feierlich sein, wenn man *vielfältig* ist.¹⁶

Eine Kennung Zlotogrods scheint vorweggenommen, wenn es an derselben Stelle heißt: »Die Gesetze sind zahlreich. Ihre Übertretung oberstes Gesetz, wenn auch ungeschriebenes.«¹⁷ Und gegen Ende: »Alle Trennungsstriche sind mit schwacher, kaum sichtbarer Kreide gezogen. Es ist die Stadt der verwischten Grenzen.«¹⁸

Dass diese »Verwischung der Grenzen« Roth ausdrücklich auch für sein Schreiben in Anspruch nimmt, wird deutlich in seiner Antwort auf einen Leserbrief im Dezember 1928. Ein Bruno Rühle hatte gemeint, Roths neueste Berichte aus Polen von einer ›zu politischen‹ Lektüre verschonen zu sollen. Roth reagierte darauf mit einer Stellungnahme, die auch die Bedeutung eines Romans wie *Das falsche Gewicht* noch einmal unterstreicht:

¹⁶ Roth, *Werke*, Bd. 2 (Anm. 10), 287, 288.

¹⁷ Ebd., 288.

¹⁸ Ebd., 289.

Wenn wir hier mehr Zeit und Raum hätten, würde ich versuchen, Ihnen klarzumachen, daß (im Gegenteil) ein im weitesten Sinn politischer Zwang meine Aufsätze über Polen diktiert hat – auch wenn sie »unter dem Strich« erschienen, der, nebenbei gesagt, schon längst aufgehört hat, die Grenze zwischen dem »Politischen« und dem »Unterhaltenden« zu sein. Ich bitte Sie für mich um die ganze Strenge, mit der Sie einen rein politischen Aufsatz lesen und beurteilen mögen.¹⁹

Nach dieser Maßgabe bleiben wir aufgefordert, auch einen Roman wie *Das falsche Gewicht* mit »der ganzen Strenge« nach Konzeptualisierungen der Grenze für den europäischen Kontinent zu befragen, die die gegenwärtige Diskussion über Europa und seine Beschaffenheit verlangen. Joseph Roth war in diese Diskussion zu seiner Zeit intensiv involviert. Bei seinem Studium europäischer Verhältnisse stieß er immer wieder auf Hindernisse – manchmal, wie er zur Kenntnis gab, »auf eine merkwürdige Art von Hindernissen [...]: auf liebenswürdige und entgegenkommende nämlich. Ihnen sind«, ruft Roth uns zu, »Ihnen sind, weil Sie in Deutschland leben, Schwierigkeiten, die das Leben angenehm machen, leider unbekannt.«²⁰

¹⁹ Ebd., 968.

²⁰ Ebd., 944 f.



Die Stadt, die Regierung und der Rabbi

Venedig im jüdischen Denken zwischen
Renaissance und Aufklärung¹

GIUSEPPE VELTRI

Politische Philosophie und historische Kontingenz

Politische Philosophie ist ein Paradoxon. Denn Politik ist ihrer Natur nach kontingent, während die Philosophie für sich Anspruch auf das Allgemeine, Universelle und Metaphysische erhebt. Die politische Philosophie gründet sich per definitionem auf die praktisch-empirischen Wissenschaften, was dann mittels mehr oder weniger gelungener Abstraktionen in die Welt der reinen Spekulation führt. Zusammen mit der Ethik, oder sogar als Teil von ihr, ist das politische Denken von den

¹ Mein Beitrag basiert auf meinen Studien über Luzzatto, die ich in den letzten Jahren veröffentlicht habe: »La Venice de Simone Luzzatto«, in: *Les Cahiers du Judaïsme* 22 (2007), 96–102; »Streiflichter auf Simone Luzzatto oder von Nutzen und Nachteil der jüdischen Existenz in der Diaspora«, in: Wolfram Kinzig (Hg.), *Judentum und Christentum zwischen Konfrontation und Faszination: Ansätze zu einer neuen Beschreibung jüdisch-christlicher Beziehungen*, Stuttgart 2002, 97–115; auch in: Orientwissenschaftliches Zentrum (Hg.), *Städte und Monumente. Ringvorlesung des Orientwissenschaftlichen Zentrums*, Halle 2003, 91–112; »La dimensione politico-filosofica dei caeremonialia hebraeorum: Baruk Spinoza e Simone Luzzatto«, in: *Materia Giudaica* 13 (2008), 81–90; *Renaissance Philosophy in Jewish Garb: Foundations and Challenges in Jewish Thought on the Eve of Modernity*, Leiden, Boston 2009; »Economic and Social Arguments and the Doctrine of the Antiperistasis in Simone Luzzatto's Political Thought: Venetian Reverberations of Francis Bacon's Philosophy?«, in: *Frühneuzeit-Info* 23 (2011), 23–32; »The Last Will and Testament of Simone Luzzatto (1583?–1663) and the Only Known Manuscript of the Discorso (1638), Newly Discovered Manuscripts from the State Archive of Venice and the Marciana Library, Venice« (zusammen mit Gianfranco Miletto, Guido Bartolucci), in: *European Journal of Jewish Studies* 5 (2011), 125–146.

Institutionen geprägt, die ihm auf ihre Weise zur Geburt verhelfen. Diese Institutionen werden Quellen des politischen Systems genannt und sind von diesem untrennbare Teile, ohne die es gänzlich unverständlich ist. Das politische Denken Platons ist ohne die Entstehung der griechischen Polis undenkbar, und die scharfe Kritik am Königtum im *Deuteronomium* und in den Samuel-Büchern ist ohne den Verfall des sogenannten israelitischen Staates nicht zu verstehen, und das unabhängig davon, ob man der Monarchie von David und Salomon überhaupt einen historischen Kern zuerkennt. Jede politische Konzeption setzt eine praktische, konkrete oder auch nur gedachte Erfahrung voraus.

Das jüdische politische Denken ist in diesem Zusammenhang eine Kontingenz in der Kontingenz. Denn bekanntlich wurde erst 1948 unter schwierigen Umständen ein jüdischer Staat ins Leben gerufen, der im Prinzip das konkretisiert, was das Judentum als autonome politische Entität definiert. Zur Entstehung des Zionismus als Bewegung und Staatstheorie trug die realexistierende Situation der Juden – nicht nur in Osteuropa – entschieden bei. In dieser Hinsicht aber folgt das Judentum Israels *mutatis mutandis* der Entstehungslogik anderer Staaten, die aus Not oder Überzeugung ihre Grenzen zunächst militärisch und dann politisch verteidigt haben.² Wie verhält es sich aber mit den Juden in der Diaspora? Wie definiert sich die jüdische Gemeinde politisch zwischen ihrer Zugehörigkeit zu dem Land, in dem sie seit langer Zeit wohnt und lebt, und ihrer Identität als Volk/Nation bzw. ethnische Einheit? Hier liegt das Hauptinteresse der Politikwissenschaftler und Soziologen, die diese schwierige Identitätsfindung erörtern.

Das jüdische politische Denken in seiner geschichtlichen Entfaltung erfährt bei Ideenhistorikern besondere Aufmerksamkeit wegen des Status des jüdischen Volkes in der europäischen Geschichte als verhasste Minorität, die nicht selten gewaltsamen Übergriffen ausgesetzt ist. Dieses Element stellt sicherlich einen Faktor dar, der jedoch nicht selten überschätzt wird, weshalb die Geschichte der Juden immer als die einer leidenden Nation gezeichnet wird. Nicht ohne Ironie pflegte Cecil Roth dieses Charakteristikum mit dem Witz zu kommentieren, die Juden seien die Erfinder der Taschentücher gewesen, und Salo Baron warnte davor, die jüdische Geschichte mit einer »lachrimose story« (einer tränenreichen Seifenoper) zu verwechseln. Aber auch das Gegenteil, das Gute an der Situation der Juden in der europäischen

² Siehe dazu Yitzhak Fritz Baer, *Galut*, Berlin 1936; dann auch in englischer Übersetzung 1947 in New York von dem gleichem Verlag (Schocken) veröffentlicht. Siehe auch die französische Übersetzung: *Galout. L'imaginaire de l'exil dans le Judaïsme*, [Paris] 2000, mit einem Vorwort von Yosef Hayim Yerushalmi.

Geschichte, zu suchen, indem man ihre Privilegien in der christlichen Gesellschaft hervorhebt, hat historische Nachteile, wenn der Historiker die von Nietzsche angekreidete Methode der Archäologie des Wissens parteiisch als Identitätsfaktor anwendet und so die jüdische Geschichte als Werkstatt der heutigen politischen Debatte dient.

Andererseits sollte gerade die jüdische Geschichte als historische Folie dessen dienen, was man heute Minderheitsansprüche und politische Toleranz, Akkulturation versus Assimilation nennt, ohne zu einer klaren Unterscheidung zwischen Herrschaft und Kultur, politischem Dasein/Wirken und vielfältigen Zugehörigkeiten, also zwischen Identitäten und Staatsbürgerschaft zu führen. Die leider zu wenig beachtete Debatte über die Globalisierung und die schleichende Homogenisierung der Gesellschaft hinterläßt *nolens volens* einen bitteren Nachgeschmack der Hilflosigkeit: Sind wir die Erfinder der Zukunft, oder werden wir schon jetzt als programmierte Klone des sogenannten Geistes unserer Zeit betrachtet?

Die naive Hoffnung auf eine allgemeingültige Weltkultur samt politischer Herrschaft wurde in der Spätrenaissance zu Grabe getragen, als die Konfessionen den europäischen Raum zerteilten und der Traum der auf einer bestimmten Religion begründeten Universalität ausgeträumt war. Der historische Wille zur eigenen Fürsten- und Stadt-Staats Herrschaft gegenüber den imperialen Herrschaftsansprüchen entstand schon viel früher, zur Trennung kam es aber eindeutig in der Folge der Religionskriege. Die Juden, die weder herrschaftliche Macht ausübten noch einer bestimmten Konfession angehörten, reagierten auf die neue Realität mit Theorien, die die Rolle und Stellung des Judentums innerhalb der europäischen Geschichte hätten verstärken und der damaligen Politik eine andere Dimension der Toleranz außerhalb der verhängnisvollen Grenzen der Religion(en) geben können – wenn die neuen Machthaber sie gelesen hätten. Das war ihre naive Hoffnung.

Ziel meines Beitrages ist es, einige Grundgedanken über politische Philosophie vorzuschicken und dann zwei Standpunkte zum politischen Denken vorzustellen, die wesentlich mit den Persönlichkeiten des sefardischen Staatsmannes und Philosophen Isaak Abravanel und des venezianischen Rabbiners und Philosophen Simone Luzzatto zu identifizieren sind.

Drei Erklärungsmodelle des politischen Denkens

Was ist politisches Denken, wenn nicht der philosophische Auftrag, die Gegenwart und die Zukunft zu beeinflussen? Die Revolutionäre des 19. und 20. Jahrhunderts sahen den Unterschied zwischen sich und den Philosophen vergangener und gegenwärtiger Zeiten als einen zwischen Weltverstehern und Weltveränderern. Dabei verrieten sie ihre allgemeine Unkenntnis des philosophischen Diskurses seit der Antike. Denn es war Platons und Aristoteles' Absicht, eine Form der Regierung zu entwickeln, die, dem philosophischen Diskurs angepasst, eine radikale Änderung der Gesellschaft und damit der Regierungen hätte herbeiführen können, indem der Kern des politischen Handelns vom Sein und vom Gesellschaftsziel abhängig gemacht wurde. Der philosophische Akzent lag weniger auf dem Verständnis zeitgenössischer Herrschaftsmodelle als vielmehr darauf, diese theoretisch so zu verändern, dass eine allgemeine Glückseligkeit erreichbar würde.

Und gerade in diesem Zusammenhang kann Michael Walzers Angriff auf die Vernachlässigung jüdischer politischer Tradition verstanden werden: Er bezichtigt die moderne Forschung der Privilegierung von Staats- und Herrschaftsmodellen, ohne die durchdringende (pervasive) Funktion der Politik einzubeziehen. Jüdische Politik stehe jenseits jeder Staatsherrschaft, wie die Geschichte des jüdischen Volkes beweise. Walzer meint – ohne sie ausdrücklich zu erwähnen – die politische Tradition (er vermeidet das Wort »Philosophie«) des Menschen im Kontext (*anthropos politikos*). Daher hat es ihm zufolge Sinn, von einer jüdischen politischen Tradition bei denjenigen Juden zu sprechen, die sich über Gemeinde, Steuer, Autorität, Identität und Verhältnis zur offiziellen Herrschaft Gedanken gemacht und Gebote und Verbote gesetzlich festgelegt haben.³ Politik umfasst Walzer zufolge mehr als Herrschaftssysteme. Ihm kann man nur bedingt Recht geben, weil Politik zwar mit Gesetz und Autorität zu tun hat, ohne die Kraft der Durchsetzung aber nur Theorie bleibt oder sich auf einige Gemeinden beschränkt, in denen nur der direkte Einfluss des Rabbinats als Zwangsgewalt gedient und der Hass oder die Abneigung der Umgebung als Identitätsfaktor fungiert hat. Die jüdische Tradition war, zumindest bis ins 17. Jahrhundert, weniger an der Theorie als vielmehr am praktischen Überleben interessiert. Zudem musste sie Modelle des philosophischen Diskurses entwickeln, die auch

³ Michael Walzer, Menachem Lorberbaum, Noam J. Zoar (Hg.), *The Jewish Political Tradition*, 2 Bde., New Haven 2000–2003; vgl. Julie E. Cooper, »Is There a Jewish Political Tradition?«, in: *Tikkun* (July/August 2001), <http://www.tikkun.org>.

ihre Stellung innerhalb einer nichtjüdischen Herrschaft vertretbar machen. Walzer tendiert eindeutig zur Politisierung allgemeiner Erfahrung in der jüdischen Gemeinde und zur Unterschätzung der eigentlichen jüdischen Theorie der allgemeinen Politik.

Meiner Meinung nach gibt es drei Haupttendenzen im politischen Denken: 1) die ideal-utopische, 2) die real-utopische, 3) die real-pragmatische.

Die *Idealutopie* ist von den Konzepten, die den ahistorischen Zustand einer Welt beschreiben, diejenige, die eine Idealharmonie der Gesellschaft als Voraussetzung annimmt und daher utopisch in diesem Sinne das Metahistorische, also die von der Erfahrung nicht erfassbare Welt, darstellt. Utopie ist in diesem Sinne jede apokalyptische, paradiesische Beschreibung, wie z. B. die *Sonnenstadt* von Campanella. Im Judentum findet der Forscher einen Widerhall politischer idealutopischer Vorstellungen in der Legende von den »zehn verlorenen Stämmen«⁴, eine Legende von einem nicht mehr (oder noch nicht) existierenden Judentum, das jenseits des Euphrats ein halakhatreues Leben führt und in dessen Gemeinwesen alles harmonisch, reich an Stärke und Gütern verlief oder verlaufen wird.

Realutopisch ist jede politische Vorstellung, die ideale Richtlinien für eine Gesellschaft entwirft, als Programm und Ziel. Die Vorstellung geht nicht immer davon aus, dass man einen Urzustand und ein Urgesetz nachzuahmen hat. Auf jeden Fall setzt sie durch, dass etwas erreicht werden muss, und das ist in der Regel die Glückseligkeit des Menschen und der Gesellschaft selbst. Real ist sie insofern, als ihre Ingredienzien ihren Ursprung in der existierenden Gesellschaft haben, utopisch deshalb, weil sie idealistische Kräfteverhältnisse zwischen den Mächten voraussetzt, die in der Regel nicht erfahren wurden und werden. Die zugrundeliegende politische Philosophie will normierend wirken, indem dem Intellekt bzw. dem Geist eine überaus starke Macht zugeschrieben wird, der Erziehung also. Was im Prinzip wohl richtig ist, lässt sich jedoch bald als aristokratisch und elitär abstempeln und wird daher in der modernen politischen Tradition als idealistisch-utopisch abgetan. Zu diesem Modell gehören fast alle politischen Philosophien und Theologien von Sokrates-Platon über Aristoteles bis zu Dantes *De monarchia* und den humanistischen Versuchen, antike Herrschaftsmythen im Zeitalter der Renaissance wiedererkennen zu wollen. Die Realutopie ist im Judentum mit den Werken von Abravanel und David de Pomis vertreten, die in

⁴ Giuseppe Veltri, »The East in the Story of the Lost Tribes: Creation of Geographical and Political Utopias«, in: Peter Schäfer, Rachel Elijor (Hg.), *Creation and Re-Creation in Jewish Thought*, Tübingen 2005, 249–269.

Venedig die ideale Stadt sehen, die das mosaische System widerspiegelt (dazu unten mehr).

Realpragmatisch ist hingegen gerade das, was Walzer als jüdische politische Tradition bezeichnet, also die mehr oder weniger realistische Beschreibung oder Normierung der politischen Machtverhältnisse innerhalb einer Gemeinde, einer Gesellschaft, eines Fürstentums bzw. eines Staates. Im humanistischen Kontext sind sicherlich Machiavelli und sein *Principe* dafür ein äußerst prägnantes Bild. Im Judentum hingegen – und das gegen die panpolitische Darstellung der Anthologie Walzers – muss man auf das italienische Judentum schauen, und zwar auf Simone Luzzatto.

Lex regia et republica: Realutopien und historische Mythen

Will man überhaupt von einem historischen Wesen des Judentums sprechen, so lässt es sich als skeptisch-pragmatische Haltung beschreiben, die mit Abstand zum Objekt immer alles vorzieht, was menschlich vertretbar ist. Die Abneigung gegen die eigene Monarchie zur Zeit Sauls und die Idealisierung der Herrschaft Davids, des Prototypen des Messias politischer Herkunft, ist nichts anderes als ein Kapitel historischer Reue angesichts einer geschichtlichen oder gedachten Erfahrung, die nur den Zerfall einer Einheit beschreibt, die sicherlich bloß eine theoretische war. So deutet auch der Historiker Josephus den Verlust der jüdischen Autonomie und die Zerstörung des Zweiten Tempels als Konsequenz aus der inneren Zerrissenheit. Der Rekurs auf die politische Maxime *dina de-malkhuta dina* (»das Gesetz des [fremden] Königs ist [gültiges] Gesetz«) ist keineswegs als Resignation zu deuten, sondern als Ausdruck eines politischen Daseins, der das Überleben des Judentums garantieren sollte.⁵

Das Lob der Republik Venedig, ihrer Statuten, ihrer Institutionen, ihrer Erfolge zu Land und zur See war Gegenstand reichhaltiger literarischer, politischer und philosophischer Traditionen; es war zum Topos geworden. Hier soll die Erwähnung des Humanisten Pier Paolo Vergerio (1370–1444), möglicherweise einer der Ersten, die den Mythos Venedig geschaffen und entwickelt haben, genügen. Er war der Auffassung, dass die Größe der Republik in ihrer geographischen Position und den ausgezeichneten Institutionen bestand. Zu erwähnen ist die

⁵ Zum Prinzip vgl. Shmuel Shilo, *Dina De-Malkhuta Dina (The Law of the State is Law)*, Jerusalem 1974.

Stellungnahme von Georg von Trapezunt⁶, der 1451 die *Gesetze Platons* übersetzte. Er schrieb an seinen Freund, den Humanisten Francesco Barbaro, die Gründer Venedigs hätten das Werk Platons zu Rate gezogen. So begeisterte er sein Publikum, indem er Venedig eine »antiqua nobilitas« verschaffte. Der »Consiglio Maggiore« (der Hauptrat) sei das demokratische Element, der Senat vertrete die Aristokratie, so Vergerio. Er identifizierte den Dogen mit dem Philosophenkönig Platons, der die Kontinuität der Politik verkörpern sollte. Der Humanist Poggio Bracciolini (1380–1459) schrieb einen Traktat mit dem Titel *De Laude Venetiarum*⁷, in dem er nicht nur die geographische Position, sondern auch die bürgerliche Kohäsion und die Institutionen der Serenissima lobte. Alle diese Apologien Venedigs gingen von der tatsächlichen Macht aus, die die Republik ausübte, sowie ihrer Orientierung nach Osten (Griechenland bzw. Orient), die etwas Neues im lateinischen, politisch romzentrierten Denken darstellte. Das paradigmatische Imperium war jetzt nicht mehr Rom und die Römer, wie es Machiavelli wollte, sondern Athen mit seiner Vorstellung einer philosophischen Regierung.

Im jüdischen Milieu ist der Staatsmann Yişhaq Abravanel⁸ der Erste, der das Lob der venezianischen Republik sang. Nach der Vertreibung aus Spanien 1492 und einer Periode, die er mit seinem Sohn Yehuda, besser bekannt als Leone Hebreo, verbrachte, fand er 1503 in Venedig Zuflucht, wo er das politische System der Lagunenstadt erstmals kennenlernte.⁹ Mit einem exegetischen Verfahren, das in vergleichbarer

⁶ Vgl. John Monfasani, *George of Trebizond. A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*, Leiden 1976, 128–134.

⁷ Poggio Bracciolini, *Opera omnia*, hg. v. R. Fubini, 4 Bde., Torino 1964–1969, Bd. 2, 925–937; engl. Übersetzung mit Kommentar in: Martin Davies, »Poggio Bracciolini«, in: Jill Krayer (Hg.), *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts*, Cambridge, New York 1997, Bd. 1, 134–145.

⁸ Vgl. Abraham Melamed, »The Myth of Venice in Italian Renaissance Jewish Thought«, in: *Italia Judaica*, Rom 1983, 401–413; Benjamin Ravid, »Between the Myth of Venice and the Lachrymose Conception of Jewish History. The Case of the Jews of Venice«, in: Bernard Cooperman, Barbara Garvin (Hg.), *The Jews of Italy. Memory and Identity*, Maryland 2000, 151–192.

⁹ Über Abravanel im Allgemeinen und über seine politische Theorie im Besonderen vgl. Jean-Christophe Attias, »Isaac Abravanel: Between Ethnic Memory and National Memory«, in: *Jewish Social Studies* 2 (1996), 137–155; Yitzhak Baer, »Don Isaac Abravanel and his Relation to Problems of History and Politics« (hebr.), in: *Tarbiz* 8 (1937), 241–259; Donatella di Cesare, »Das Rätsel von Babel. Sprache und Sprachen in der jüdischen Tradition«, in: Werner Stegmaier (Hg.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt a. M. 2000, 62–77; Isaak Heinemann, »Abravanel's Lehre vom Niedergang der Menschheit«, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 82 (1938), 381–400; Reuven R. Kimelman, »Abravanel and the Jewish Republican Ethos«, in: Daniel H. Frank (Hg.), *Commandment and Community. New Essays in Jewish Legal and Political Philosophy*, Albany 1995, 195–216; Salomon Lévy, *La cité humaine d'après Isaac Abravanel*, Diss. Strassburg 1937; Rochelle L. Millen, »Isaac Abravanel's Concept of Monarchy«, in: *Shofar* 10.3 (1992),

Weise auch Georg von Trapezunt verwendet hatte, identifizierte er das Regierungssystem Venedigs mit den Direktiven, die Jitro seinem Schwiegersohn Moses in Exodus 18,17 ff. gegeben hat: »Du machst dich zu müde, dazu auch das Volk, das mit dir ist. [...] Vertritt du das Volk vor Gott und bringe ihre Anliegen vor Gott. [...] Sieh dich aber unter dem ganzen Volk um nach redlichen Leuten, die Gott fürchten, wahrhaftig sind und dem ungerechten Gewinn feind. Die setze über sie als Oberste über tausend, über hundert, über fünfzig und über zehn.«¹⁰ Der Kommentar Abravanel's zu dieser Stelle lautet:

Du solltest wissen, dass alle diese Regierungsarten heute noch in der großen Stadt Venedig gefunden werden können. Sie hat einen »Consiglio Maggiore«, der aus mehr als 1000 Leuten besteht. Sie hat einen Rat, der »Consiglio dei Pregadi« genannt wird und aus mehr als zweihundert Leuten besteht. Es gibt darüber hinaus einen Rat der vierzig, der »Quarantia« genannt wird, und einen der zehn, der »Consiglio dei dieci« genannt wird. Es besteht kein Zweifel daran, dass es sich um eine biblische Aussage handelt: Diese setze über sie als Oberste über tausend, über hundert, über fünfzig und über zehn. Das bedeutet Beamte, die dem Rat der Tausend, der Hunderte etc. angehören. Die Zahl tausend, hundert etc. bezieht sich nicht auf diejenigen, die beurteilt werden, sondern auf diejenigen, die beurteilen.¹¹

Abravanel liest offensichtlich die biblische Aussage unter dem Einfluss der Institutionen Venedigs und verändert den biblischen Text dementsprechend. Dort ist nur die Rede von der juristischen Tätigkeit, hauptsächlich von der Tätigkeit von Richtern; in der venezianischen Republik erfüllten die Räte vor allem eine legislative Tätigkeit. Abravanel verändert auch die Auslegung des biblischen Textes in Bezug auf die Konzeption einer platonischen Republik, wie sie sich im venezianischen Gemeinwesen widerspiegelt. Er deutet den Vers aus Exodus demokratisch und

47–61; Benzion Netanyahu, *Don Isaac Abravanel, Statesman and Philosopher*, Philadelphia 1953; U. Piperno, »Abravanel e le istituzioni politiche della Repubblica di Venezia«, in: *Rassegna mensile di Israel* 60.1/2 (1994), 154–170; Yehoshua Rash, »Immobilisme et dynamisme dans la culture d'Israël«, in: *Recherches de Science Religieuse* 77.3 (1989), 323–346; Aviezer Ravitzky, »Kings and Laws in Late Medieval Jewish Thought. Nissim of Gerona vs. Isaac Abrabanel«, in: Leo Landman (Hg.), *Scholar and Scholarship. The Interaction between Judaism and Other Cultures. The Bernard Revel Graduate School Conference*, New York 1990, 67–90; Leo Strauss, »On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching«, in: ders., *Isaac Abravanel. Six Lectures*, Cambridge 1937, 93–129; Ephraim E. Urbach, »Die Staatsauffassung des Don Isaak Abravanel«, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 81 (1937), 257–270; Hans-Georg von Mutius, *Der Kainiterstammbaum. Genesis 4/17–24 in der jüdischen und christlichen Exegese. Von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters nach dem Zeugnis des Don Isaak Ben Jehuda Abravanel*, Hildesheim/New York 1978.

¹⁰ Der Einfachheit wegen habe ich die Lutherübersetzung verwendet.

¹¹ *Perush al ha-tora* zu Ex. 18,13 (Ausgabe Jerusalem 1984, 157a); vgl. Netanyahu, *Abravanel*, (Anm. 9), 168 ff.

schreibt: »Jitro sagte zu Moses, er solle Leute auswählen, die zu Richtern ernannt werden sollten; Moses hingegen sagte dem Volk, es soll einige Leuten wählen, die zu ihrem Leiter werden sollten.«¹²

Dass Abravanel ein von anderen Humanisten nicht besonders hervorgehobenes demokratisches Prinzip in der venezianischen Republik akzentuiert, ist nicht zufällig: Er war realpolitisch ein Antimonarchist geworden. Das monarchische Prinzip wird von ihm kategorisch abgelehnt, weil es der Zäsur zwischen geistiger (*hanhaga ruhanit*) und weltlicher Macht (*hanhaga enoshit*) widerspricht. Die weltliche Macht bestehe aus Prinzipien demokratischer, aristokratischer und monarchischer Herkunft – und daher folgt er der sog. Mischtheorie des Polybios: Die Richter der Ortsräte werden gewählt, während der führende Rat aus der Aristokratie der Tugenden besteht. Abravanel zufolge fungiert der geistige Rat (Priester und Propheten) als eine Art Aufseher der weltlichen Macht, der König/Monarch wird vom aristokratischen und gewählten Rat in seiner Machtausübung begrenzt. Das Motiv der Abneigung dem König gegenüber hat seine Wurzeln zum einen in der Erfahrung – Abravanel wurde sowohl in Portugal als auch in Spanien von den Regierenden benutzt und fallengelassen –, zum anderen in einem religiös-biblischem Hintergrund. Das jüdische Denken in seiner Entwicklung hat immer eine antimonarchische Tendenz aufgewiesen, die auf die *Bücher Samuel* zurückgeht: Der einzige König ist Gott, der andere, weltliche König wurde vom Volk gewollt, das die Konsequenz tragen sollte und sich so der Gefahr der Idolatrie aussetzte. In seinem Kommentar zur Turmbau- und Sintflut-Erzählung entwickelt Abravanel diese Gedanken mit ihren extremen Konsequenzen weiter: Die Einheit, die die unten stehende Menschheit erzielen möchte, ist idolatrisch¹³; sie will Gott ersetzen und ihm ähnlich werden; daher wird das Menschengeschlecht der Turmbauer von Babel mit der Sprachverwirrung bestraft. Meines Wissens ist Abravanel der Erste, der einen Zusammenhang zwischen Götzendienst und Königtum gesehen hat. Die politische Macht eines Königs wird schon in der politischen Literatur des christlichen Mittelalters als Gegensatz zur religiösen Macht angesehen, die die Vollkommenheit des Regierens als eigenes Vorrecht betrachtete. Dantes Konzeption von »zwei Sonnen« im Himmel drückt aus, was Abravanel tadelt, nämlich die Tendenz der Gesellschaft zu einem harmonischen bipolaren Denken, das zwangsläufig auf Einheit hindeutet und daher dem Götzendienst des Turms zu Babel naheieffert.

¹² *Perush* zu Ex. 18,13 (fol. 31, col. 4); vgl. Netanyahu, *Abravanel* (Anm. 9), 168 ff.

¹³ Vgl. die in Anm. 9 erwähnten Studien von von Mutius und di Cesare.

Abraham Melammed ist der Meinung, Abravanel sei der einzige antimonarchische Gelehrte aus der Welt der jüdischen Renaissance gewesen. Diese Meinung ist zu einseitig. Abravanel ist der Einzige, der eine politische Theorie anbietet. Die anderen (bis Spinoza und Mendelssohn) bieten nur Beobachtungen über das Thema. Das Lob der Monarchie, das wir vom Mittelalter an immer häufiger finden, hat eine politisch-praktische Funktion. Die Juden wurden immer im Wechselspiel von weltlicher und religiöser Macht ausgenutzt. Insbesondere die Könige und die Fürsten, die der religiösen Macht und der Macht der Landeskammer widersprechen wollten, haben bestimmte Juden für ihre Geschäfte eingesetzt, um eine Minderheit, die die religiösen Gesetze nicht hielt, für bestimmte Funktionen zu benutzen, z. B. Geldverleih oder Steuereintreibung. Hayyim Yerushalmi hat diese jüdische Stellung zur Politik analysiert und dazu das kleine, wertvolle Buch *Diener von Königen und nicht Diener von Dienern* veröffentlicht.¹⁴ Dabei hat er sich mit der sogenannten *servitus judaeorum* beschäftigt, die z. B. in einigen Gebetssammlungen als Gebet für den König Ausdruck findet. Man muss aber hinzufügen, dass der Status als *servus* nicht mit dem als *captivus* zu verwechseln ist, der eher einem christlich-antijüdischen Klischee folgt: Denn *captivitas Judaeorum* bedeutet anfänglich nur die babylonische Gefangenschaft¹⁵, später beschreibt sie bei den Christen den Status der Juden nach der Zerstreuung.¹⁶

Das Lob des Königs dient also opportunistisch-apologetischen Zwecken, um den prekären Zustand zu entschuldigen, und darf nicht als

¹⁴ Yosef Hayyim Yerushalmi, *Diener von Königen und nicht Diener von Dienern. Einige Aspekte der politischen Geschichte der Juden* (Themen. Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung, 58), München 1995.

¹⁵ Vgl. z. B. Flavius Iosephus, *transl. et retract. Hegesippi, Historiae libri V*, prolog., § 1, 3; Hieronymus, *Commentarii in prophetas minores (Corpus Christianorum Latinorum, 76A)*: In Zachariam lib., 2, 6.

¹⁶ Zu verweisen ist auf einen Brief von Robert Grosseteste (Epistula 5: Eximiae dominae et in Christo carissimae, dominae Margaretae de Quinci), in dem er ausdrücklich die aktuelle Lage der Juden als *captivi* als Strafe für die »Ermordung« Christi deutet: »Interim autem dum idem populus Judaeorum in infidelitate permanens Christum mundi Salvatorem blasphematur, et ejus passionem subsannat, sub mundi principibus in justam poenam peccati sui tenebitur captivus. Debentque principes qui eos tenent captivos, ne occidantur defendere, et insimul, ne Christianos usuris opprimant, severissime prohibere; et ut de licitis manuum suarum laboribus victum sibi acquirant, provideant. Haec autem ultima Judaeorum captivitas: et tamen ne in hac captivitate occidi debeant, pluribus Scripturae locis prophetatur. Ad Cain namque qui gerit typum Judaeorum, cum occidisset fratrem suum Abel, qui gerit typum Christi, pro mundi salute a Judaeis occisi, dictum est: Nunc igitur maledictus eris super terram, [...]«. Der Text ist entnommen aus <http://www.grosseteste.com/Epistolae/5.htm>. Es handelt sich hierbei um eine virtuelle Edition der lateinischen Werke Robert Grossestes, die von James R. Ginther herausgegeben werden.

Ausdruck des politischen Denkens verstanden werden. Eine besondere Stellung dazu vertritt der Mantuaner Arzt Avraham Portaleone¹⁷, der die Gesellschaft in drei Kategorien bzw. Klassen unterteilt: Priester, Propheten und Volk. Der König wird auf die dritte Gruppe bezogen und gehört daher zu den niedrigsten Klassen überhaupt. Die Dreiteilung der Gesellschaft mag auf die typische Vorliebe für die Zahl Drei in der Renaissance verweisen, aber auch auf die mittelalterliche Unterteilung der Gesellschaft, die theologischen Prämissen folgte, wie Jacques Le Goff in *La naissance du Purgatoire* nahegelegt hat. Für Portaleone – wie früher auch für Abravanel – ist der Monarch eine sekundäre Figur, die sich der geistigen Welt unterstellen soll. Andere Akzente setzt der Rabbiner Simone, oder Simḥa, Luzzatto aus Venedig.

Simone Luzzatto: Identität im Kontext

Mehrmals muss der Rabbi Simon einen Blick auf die Basilica geworfen, mehrmals die Pferde der Quadriga von San Marco in Venedig beobachtet haben, die zunächst als Trophäe des Sieges gegen Konstantinopel, dann aber als triumphales Symbol der Macht Venedigs gedient hatte. Die Quadriga war das Werk des Phidias, eines der berühmtesten Bildhauer der griechischen Antike. Sie wurde 1204 nach Venedig transportiert. Napoleon schleppte sie 1797 nach Paris; sie wurde aber nach Napoleons Niederlage in Waterloo an Venedig zurückgegeben. Von daher pflegen die Venezianer zu sagen, dass sie das Symbol verfallender Reiche sei, erst Konstantinopel, dann Venedig und schließlich Paris.¹⁸

Ohne Zweifel hatte Rabbi Simon dabei an Titus' Triumph über die Juden Palästinas gedacht, bei dem die Menora als Zeichen des für immer gefallenen und politisch besiegtens jüdischen Volkes gedient hatte.¹⁹ Venedig war zu Rabbi Simons Zeit nicht mehr die Furcht der Meere, die Unbesiegbare; Lepanto war deutlich erkennbar der letzte Sieg gegen den sogenannten Orient und leitete unwiderruflich den Verfall Venedigs ein. Die Stellung der Juden entsprach aber auch nicht der der Griechen,

¹⁷ Vgl. hierzu Alessandro Guetta, »Le mythe du politique chez les Juifs dans l'Italie des Cités«, in: Christoph Miething (Hg.), *Politik und Religion im Judentum (Romania Judaica, 4)*, Tübingen 1999, 119–131, und Gianfranco Miletto, »La rappresentazione dello Stato ideale negli Shilte ha-gibborim di Abraham ben David Portaleone«, in: *Annali di Studio dell'Esegesi* 18 (2001), 447–463.

¹⁸ Jan Morris, *The Venetian Empire*, New York 1980, 182–184.

¹⁹ Das Thema war hochbrisant in dieser Epoche. Es genügt, das Bild *Eroberung Jerusalems durch Kaiser Titus* (1638) von Nicolas Poussin (1594 [Les Andelys] – 1665 [Rom]) zu erwähnen, auf dem die Menora als Trophäe des Sieges deutlich in Erscheinung tritt.

die immer als venezianische Staatsbürger mit allen Ehren betrachtet wurden. Sie wurden vielmehr als Trophäe des christlichen Sieges über das Judentum herabgestuft und ins Ghetto eingeschlossen.

Dieser Geschichte des Leids zum Trotz schreibt Rabbi Simon Luzzatto im Geleitwort seines Werks *Discorso circa il Stato degl'Hebrei*:

[...] und wenn ein authentisches Fragment von einer veralteten Statue, falls von Phidias oder Lysippos geschaffen, vom neugierigen Antiquar nicht niedrig geschätzt wird, dann sollte man vor dem Fragment des antiken jüdischen Volkes keinen Abscheu haben, obwohl [das jüdische Volk jetzt] von Qualen verzehrt und vom langen Gefängnis verformt ist. Denn dieses Volk übernahm dem allgemeinen Dafürhalten zufolge vom höchsten Schöpfer die Regierungsform und die Lebensinstitutionen.²⁰

Die jüdische Identität ist bei Luzzatto eine geschichtliche Aufgabe der Erinnerung an die eigenen Wurzeln, aber auch die Suche nach der Stellung innerhalb der Gesellschaft. Sein Lob der jüdischen Wurzel ist nicht bloß einfache Apologie, sondern der Anfang des politischen Nachdenkens über die bittere Lage der Juden der Diaspora und die Voraussetzung für einen Vorschlag, sie zu verbessern. In dieser Hinsicht ist er Vorläufer von Menasse ben Israel und Moses Mendelssohn.

Simone Luzzatto lebte in Venedig und war 57 Jahre lang Rabbiner dieser Stadt.²¹ Er gehörte nicht zu den Gelehrten, die die ganze Halbinsel immer wieder bereisten und daher ihr Wissen in der Art eines »cross-pollination« propagierten.²² Sein Wissen war jedoch außerordentlich, wie sich aus direkten und indirekten Zitaten seiner Bücher eruieren lässt. Im Jahr 1638 veröffentlichte er ein 92 Seiten starkes, in Oktav gesetztes

²⁰ Simone Luzzatto, *Discorso circa il Stato de gl'Hebrei et in particolare dimoranti nell'inclita Città di Venetia*, Venedig 1638, 6v; Nachdr.: Bologna 1976 zusammen mit einem Artikel von R. Bachi über »La dottrina sulla dinamica delle città secondo Giovanni Bottero e secondo Simone Luzzatto« (1946).

²¹ Über Luzzatto und sein politisches Denken vgl. Abraham Melamed, »Simone Luzzatto on Tacitus. Apologetica and Ragione Di Stato«, in: Isadore Twersky (Hg.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Bd. 2, Cambridge, MA, London 1984, 143–170; ders., »English Travellers and Venetian Jewish Scholars. The Case of Simone Luzzatto and James Harrington«, in: Gaetano Cozzi, *Gli Ebrei e Venezia. Secoli XIV-XVIII. Atti del Convegno internazionale organizzato dall'Istituto di storia della società e dello stato veneziano della fondazione Giorgio Cini*, Milano 1987, 507–525; Benjamin Ravid, *Economics and Toleration in Seventeenth Century Venice. The Background and Context of the Discorso of Simone Luzzatto* (Monograph series. The American Academy for Jewish Research, 2), Jerusalem 1978; L. W. Roubey, »Simone Luzzatto's Discorso. An Early Contribution to Apologetic Literature«, in: *Journal of Reform Judaism* 28 (1981), 57–63; Bernard Septimus, »Biblical Religion and Political Rationality in Simone Luzzatto, Maimonides and Spinoza«, in: Isadore Twersky, Bernard Septimus (Hg.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge, MA, London 1987, 257–283.

²² Vgl. Moshe Idel, »On Mobility, Individuals and Groups. Prolegomenon for a Sociological Approach to Sixteenth-Century Kabbalah«, in: *Kabbalah* 3 (1998), 145–173.

Buch mit dem italienischen Titel: *Discorso circa il Stato degl'Hebrei et in particolar dimoranti nell'inclita città di Venezia* (»Rede über den Status der Juden und insbesondere derjenigen, die in der vortrefflichen Stadt Venedig wohnen«). Die Verwendung der italienischen Sprache verweist schon auf das Publikum, das er erreichen wollte. Er widmete sein Buch den »Amatori della Verità«, den Liebhabern der Wahrheit. Darin vergleicht er die Diaspora mit dem Säugling Moses, der, von der Tochter des Erzfeindes, des Pharaos, gerettet, zum Gesetzgeber wurde. Er wünscht sich, dass ein solcher Erfolg auch der »verlassenen Nachkommenschaft« (*derelitta prole*), die in Venedig ihre Geburt erleben konnte, beschert werden kann.

Der von einigen Historikern angeführte historische Grund, aus dem heraus Luzzatto seinen *Discorso* verfasst haben mag, ist die Gefahr einer unmittelbaren Vertreibung der Juden aus Venedig im Jahre 1635, nachdem sich einige Ghettabewohner an einem Raub von Waren inmitten von Venedig beteiligt hatten.²³ Das Buch erschien jedoch drei Jahre nach diesem Ereignis, weshalb es schwierig ist, es als unmittelbare Reaktion darauf zu deuten. Sicherlich spielt diese Episode darin auch eine Rolle, zumal Luzzatto sich auf die Tatsache bezieht, dass die Taten einiger jüdischer Krimineller auf keinen Fall als Zeichen der Haltung des gesamten Volkes gegenüber dem Fürst gedeutet werden dürfen.²⁴ Der venezianische Rabbiner möchte meines Erachtens diese Episode hinter sich lassen und stattdessen über den »Nutzen« des Judentums in der politischen Gesellschaft reden.

Der *Discorso* besteht aus achtzehn Beobachtungen. Im Vorwort des Buchs umreißt Luzzatto die Grundelemente seines politisch-empirischen Denkens und seine Vision der Lage der Juden in der Diaspora. Das jüdische Volk wird hier als integrierter Teil des Volks von Venedig bzw. der Welt definiert. Es sei wie die Atome von Demokrit, die die untere Welt bevölkern, die mit ihrem Dampf (*vapore*) die Sonne, den Mond und die anderen Gestirne ernähren. Alle zusammen bilden sie die *Via lactea*, die Milchstraße, »die uns als eine Zusammensetzung von winzig kleinen Sternen erscheint, jeder von ihnen unsichtbar, zusammen jedoch bilden sie einen Lichtstrahl«. Die Metapher, die er zur Beschreibung der Gesellschaft verwendet, hebt zwei Faktoren hervor: (1) Jeder Teil ist in

²³ Vgl. Moshe A. Shulvass, »A Story of the Misfortunes which Afflicted the Jews in Italy« (hebr.), *Hebrew Union College Annual* 22 (1949), 1–21. Vgl. hierzu aber Ravid, *Economics and Toleration* (Anm. 21), 10 ff.

²⁴ Luzzatto, *Discorso*, 5v–6r: »[...] & se conforme la condizione dell'humana fragilità si sonno trouati nella natione alcuni facinorosi, & scelerati, non perciò deue restare oscurato, & denigrato il candido affetto, che l'universale dell'hebrei tiene verso il suo Clementissimo Principe.«

die Gesellschaft integriert und nicht Fragment derselben; (2) jeder Teil trägt lediglich dann zum Allgemeinwohl bei, wenn er eine Aufforderung von außen erhält. Für das erste Prinzip hat er die Lage der Juden vor Augen, aber auch die der Ausländer, die, wie wir sehen werden, für ihn zur Zersetzung der Macht Venedigs beitragen. Das zweite Prinzip folgt der Logik der menschlichen Ernährung, mit der er die Logik der Öffnung der Märkte zu erklären versucht. Auf diese Weise leitet er in das Hauptthema seiner Abhandlung ein: die Stellung der Juden und ihre Notwendigkeit für ein Anwachsen der Staatsfinanzen. Seine Logik ist glasklar, wie aus dieser Metapher hervorgeht:

[...] So unser Magen: Wenn er unter Nahrungsmangel leidet, ernährt er sich zum Schmerzen und Leiden der anderen Körperteile von zugehörigen Körpersäften. Umgekehrt verhält er sich, wenn er von Essenmenge gefüllt wird: Nicht nur unterlässt er die Verwüstung, sondern auch das Verzehren anderer Teile. Auf ähnliche Weise verhält es sich mit der Vielfalt von Zoll- und Frachtsätzen, die das Volk nicht nur von Steuern und Abgaben befreit – da es ja verpflichtet ist, die Verbindlichkeiten und Nöte des Fürsten zu begleichen –, sondern ihm aus der Fülle der öffentlichen Finanzen auch keinen geringen Nutzen verschafft.²⁵

Der Magen wird hier – nach damaligen medizinischen Erkenntnissen – als ein Organ betrachtet, das sich von seinen selbst produzierten Körpersäften ernährt, falls er zu wenig oder gar keine Nahrung zu sich nehmen kann. Auf diese Weise zerstört er sich selbst. Im Regelfall, wenn er ausreichend Nahrung bekommt, unterlässt er die eigene Verwüstung und die Zerstörung anderer nützlicher Körperteile (wie etwa der sogenannten Gefäße der Körpersäfte). So geschieht es auch mit der Gesellschaft: Die Fülle der öffentlichen Finanzen, die man mit Handeltreiben und nicht mit Steuererheben erreicht, kommt allen zugute, auch und insbesondere dem Volk, das sich nicht (mehr) verwüstet und andere Teile der Gesellschaft verzehrt. Die Gefahr einer Rebellion gegen die Autorität wird also auf diese Weise gebannt.

Die Metapher des Magens erinnert an das Gleichnis des Menenius Agrippa, der die *plebs romana*, das römische Volk, das sich gegen den Senat erhob, vom Nutzen des Zusammenlebens durch das Beispiel des Körpers überzeugen wollte, der nur lebt, wenn er zusammengehalten wird, und in dem jeder Körperteil seine Funktion erfüllt. In der Rezeption dieses politischen Topos des Titus Livius im 17. Jahrhundert wird der Akzent auf den Blutkreislauf verschoben und dieser als Beispiel eines wirtschaftlichen Austausches zwischen den verschiedenen Körperteilen

²⁵ Luzzatto, *Discorso*, 7v.

gedeutet. Im Jahr 1601 schrieb Francis Bacon seinen *Essay Of Empire*, in dem er folgende Ideen²⁶ vertritt: »For their *Merchants*; They are *Vena porta*²⁷; And if they flourish not, a Kingdome may have good Limmes, but will have empty Veins, and nourish little. Taxes, and Imposts upon them, doe seldom good to the *Kings* Revenew; For that that he winnes in the Hundred, he leeseth in the Shire; The particular Rates being increased, but the totall Bulke of Trading, rather decreased.«²⁸

Die Ein- und Ausfuhrzölle für die britischen Kaufleute erzielten Bacon zufolge selten etwas Gutes, denn obwohl sie momentan die Gier der Politiker befriedigen, weil diese sich über mehr Steuereinnahmen freuen können, reduziert sich auf Dauer das gesamte Volumen von Import und Export, und damit werden auch die Steuereinnahmen gemindert. Das ist eine allgemeine ökonomische Wahrheit, die auch die heutige Politik beschäftigt: Erhöhte und vermehrte Steuern kürzen das Investitionspotential und im Endeffekt auch den erhofften Steuerertrag. Anders verhält es sich mit Zollgebühren für ausländische Waren, die von den Importeuren gezahlt werden sollen: Diese vermehren die Steuermenge des Staates, was die gesamte Literatur dieser Periode und auch Luzzatto vertreten.

Dieser lehnt eine Staatsökonomie ab, die von Steuern und Abgaben lebt, auch wenn diese erforderlich sind, weil sie eine Republik nicht bereichern, wie auch ein Körper sich nicht davon ernähren kann, dass er sein eigenes Fleisch frisst: Die Nahrungsaufnahme gibt jedem Körperteil das Notwendige zum Leben und Gedeihen. Als Beispiel einer ethisch verwerflichen Staats- und Steuerauffassung erwähnt Luzzatto die Römer, die »sogar die Exkremete mit einer Steuer belegten« und bei denen des Weiteren »auch die schändlichen und obszönen Berufe ihren Beitrag zur Finanzierung des Staates leisteten, weshalb auch die Prostituierten und anderen Ehrlosen einen Teil ihres verwerflichen Gewinns abgaben«. Alle diese schändlichen Abgaben, darunter auch die Kopfsteuer, wurden von der Republik Venedig verworfen: »Sie pflegte das menschliche Tun zu besteuern und nicht sein Leben; Laster zu bestrafen und nicht davon zu profitieren«.

So haben wir alle Ingredienzien, die das politische Rezept Luzzattos beinhaltet: (1) Die Juden bilden einen integrierten Bestandteil der

²⁶ Die Nähe der Ideen Bacons zu Luzzatto ist so erstaunlich wie unerforscht. Für einen ersten Überblick vgl. meinen Aufsatz »Economic and Social Arguments« (vgl. oben Anm. 1).

²⁷ Die *vena porta* oder Pfortader ist eine Ader, die das venöse Blut aus dem Großteil der Verdauungsorgane sammelt und der Leber zuführt.

²⁸ Francis Bacon, *The Essayes or Counsels, Civill and Morall*, hg. v. Michael Kiernan, Oxford 2000, 62.

Republik Venedig und der anderen Staaten. (2) Die Marktwirtschaft, die sich am Import (und Export) ausländischer Waren orientiert, ist ein gesunder Magen der Gesellschaft. (3) Die Republik Venedig ist auf eine ethische Grundlage gebaut.

Auf diese Prämissen folgen bei Luzzatto einige Beobachtungen über die Nützlichkeit der Geschäfte; in Wirklichkeit behandelt er aber nur das Geschäft, das von Juden betrieben wird. Er definiert die Gesellschaft als »Verbindung von wechselseitigen Notwendigkeiten oder Gefälligkeiten und gegenseitigen Geschäften über Fülle oder Mangel« (»accoppiamento di reciproci bisogni, ouvero piaceri, & vicendeuole contrattatione di abbondantie, & penurie«), gemeint ist die gegenseitige Befriedigung gemeiner Nöte oder Gewährung von Gefälligkeiten und die Vermarktung aufgrund von Angebot und Nachfrage. Luzzatto beginnt seine Abhandlung mit einem Rückgriff auf Demokrits Lehre von den Atomen, die sich hier deutlich auf die aristotelische und stoische Lehre der Gesellschaft auf der Basis des gemeinen Wohles bezieht, hierin einer eudämonistischen These folgend. Die Befriedigung gegenseitiger Bedürfnisse impliziert zwangsläufig das freie Handeln. So wird die Gesellschaftslehre auf die Markterfordernisse angewendet. Es ist jedoch keine rein marktwirtschaftliche Theorie, die der Rabbiner aus Venedig entfaltet. Er sagt ausdrücklich, dass »mit der Überführung von Waren auch Sitten, Künste, Lehren und dasselbe Menschheitsverständnis getragen werden«. »Die griechische Kultur«, fährt er fort, »hat als Pädagogen die Kaufmänner von Tyrus gehabt.« Mit dieser Bemerkung schneidet er das Hauptthema seiner Abhandlung an: die Bedeutung der (jüdischen) Kultur. Eine Kultur kann sich aufgrund zweier Kräfte erhalten: der inneren kulturellen oder der eigenen politisch-militärischen Kraft. Für die letztgenannte ist Rom ein Beispiel, für die erstgenannte Griechenland. Israel hat sich bis zur Zerstörung des Tempels in beiden ausgezeichnet. Nach der Zerstörung des jüdischen Staates durch die Römer blieb den Juden lediglich der Weg kultureller Existenz. Jede Nation – hierin folgt er einem Interpretationsmuster Machiavellis – folgt einem Zyklus von Entstehung, Klimax und Vergehen. Für einige stellt die Zeit des Vergehens auch den ersten Augenblick der Wiedergeburt dar, wie bei der Asche des Phönix. Die jüdische Nation hat in der Diaspora die Kraft gefunden, die zur Existenz und Identität beigetragen hat, die ihrerseits ihren Überlebensgrund ausmacht. Hier interpretiert Luzzatto die jüdische Geschichte wieder mit einer Kategorie Machiavellis: der Notwendigkeit (*necessitas*):

Die Menschen klagen darüber, dass die Natur sie mehr als die anderen unvernünftigen Tiere mit Nöten und Bedürfnissen beladen hat. Allerdings klagen sie ohne Grund, weil das Elend (*indigenza*) und die Notwendigkeit die wahren Beweggründe und Anstöße zu den Entdeckungen ausgezeichnete Künste sind, die das Menschengeschlecht veredeln.

Was von der jüdischen Nation übrigbleibt, ist ihre Kultur, die die Juden verbreiten. Was die Politik anbelangt, so bildet sie nicht nur den Ursprung – hier übernimmt er die jüdische Apologetik von Abravanel –, sondern auch die Rettung vor der schon einsetzenden Dekadenz. Er sieht in Venedig weniger die Institutionen als Ursache seiner einstigen Größe als vielmehr die Logik der Marktwirtschaft. Nun hat sich das jüdische Volk in eben dieser Kunst ausgezeichnet. Seine Doppelnatur, als Bürger und gleichzeitig als Nicht-Christen, macht aus ihnen eine besondere Gattung an sich, der erlaubt war, Geschäfte mit orientalischen Partnern zu machen – daher wurden sie als *la Morea* bezeichnet –, das Kapital jedoch blieb immer in der Stadt Venedig.

Ausblick

Das Buch Luzzattos, das dem Dogen und seinen Ministern gewidmet wurde, erhielt keine offizielle und meines Wissens auch keine inoffizielle Antwort von den politischen Adressaten. Sein Werk wurde zunächst von der antijüdischen Polemik scharf angegriffen. Drei Jahre nach dem Erscheinen des *Discorso* veröffentlichte Melchiorre Palontrotti eine direkte Antwort mit dem Titel *Breve Risposta a Simone Luzzato* (Rom 1641).²⁹ Einige Jahre später veröffentlichte Giulio Morosini, der jüdische Konvertit Samuel Nahmias, weitere Argumente gegen Luzzatto in seiner *Vita della fede* (Rom 1683).³⁰ Menasse ben Israel übernahm Luzzattos Ideen in seinem *De fidelitate et utilitate Judaicae gentis libellus anglicus*. Menasse verwendet ähnliche, manchmal fast wörtlich übereinstimmende Argumentationen, ohne jedoch den Autor zu erwähnen.³¹ Der Amsterdamer plädiert mit

²⁹ Über Palontrotti als antijüdischen Polemiker vgl. Giulio Busi, »La Breve raccolta (Venezia, 1649) del polemista antiggiudaico Melchiorre Palontrotti«, in: *Annali di Ca' Foscari* 24.3 (1985), 1–19; über die Antwort auf Luzzatto vgl. Benjamin Ravid, »Contra Judaeos in 17th Century Italy. Two Responses to the Discorso of Simone Luzzatto by Melchiorre Palontrotti and Giulio Morosini«, in: *Association for Jewish Studies Review* 7/8 (1983), 301–351.

³⁰ Vgl. hierzu Ravid, »Contra Judaeos« (Anm. 29), 328 ff.

³¹ Vgl. hierzu Ravid, »How Profitable the Nation of the Jews Are«. The »Humble Addresses« of Menasseh ben Israel and the »Discorso« of Simone Luzzatto«, in: Jehuda Reinharz, Daniel Swetschinski (Hg.), *Mystics, Philosophers, and Politicians. Essays in Jewish Intellectual History in Honor of A. Altman*, Durham, NC 1982, 159–180.

seiner *Petitio* dafür, dass die Juden nach mehr als drei Jahrhunderten wieder in England siedeln können. Luzzatto versuchte hingegen, einer möglichen Vertreibung aus Venedig entgegenzutreten. Der englische Deist John Toland erwähnt die Argumente Luzzattos und nennt ihn in seinem 1714 veröffentlichten Plädoyer für die *Naturalization of the Jews in Great Britain and Ireland* explizit beim Namen.³² Auch Johann Gottfried Herder scheint die Argumentation Luzzattos zu kennen.³³

Moses Mendelssohn hat zumindest durch Menasses *Libellus* die Ideen Luzzattos kennengelernt, denn er ließ Menasses *Petitio* 1782 ins Deutsche übertragen. Der Dessauer hat mit Luzzatto viel gemeinsam, zumindest was sein philosophisches Anliegen betrifft: Luzzatto veröffentlichte 1651 in Venedig sein philosophisches Hauptwerk *Socrate ovvero dell'humano sapere esercizio sergiocoso di Simone Luzzatto Hebreo Venetiano opera nella quale si dimostra quanto sia imbecile l'humano intendimento, mentre non è diretto dalla divina rivelatione*³⁴, ein in den nachfolgenden Generationen ziemlich unbekannt gebliebenes Buch, das rein philosophisch war, ohne auf die Natur der jüdischen Tradition einzugehen. Im Titel erwähnt er nur, dass der Autor venezianischer Jude ist. Der Kampf um die intellektuelle Anerkennung in der *respublica philosophica et christiana* findet hier seine erste tatkräftige Formulierung. Mendelssohn wird diese Aufgabe weiterführen.

Eine merkwürdige Rezeption erfuhren Luzzattos Ideen schließlich zu Anfang des 20. Jahrhunderts. Im Jahre 1911 stellte Werner Sombart kategorisch fest, dass das Judentum und nicht der »Puritanismus« zur Gestaltung des modernen Kapitalismus beigetragen habe. Sein Buch, das sein Entstehen Max Webers Anregungen zum modernen Kapitalismus verdankt, soll dem Leser das Problem vor Augen stellen, dass, »[...]« Weber dem Puritanismus zuschreibt, schon lange vorher und später in erhöhtem Maße von dem Judaismus geleistet sei; ja: ob das, was wir Puritanismus nennen, in seinen Wesenszügen nicht eigentlich Judaismus

³² Vgl. hierzu Isaac E. Barzilay, »John Toland's Borrowings from Simone Luzzatto. Luzzatto's Discourse on the Jews of Venice (1638) the Major Source of Toland's Writing on the Naturalization of the Jews in Great Britain and Ireland (1714)«, in: *Jewish Social Studies* 31 (1969), 75–81.

³³ Vgl. Johann Gottfried Herder, »Bekehrung der Juden«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Stuttgart 1844, 680, erwähnt von Barzilay, »Toland« (Anm. 32), 52, Anm. 134.

³⁴ Vgl. hierzu David B. Ruderman, »Science and Scepticism. Simone Luzzatto on Perceiving the Natural World«, in: ders., *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, New Haven, London 1995, 161–184; Ariel Viterbo, »La mitzwàh di studiare le scienze nell'opera di Rav Simchah (Simone) Luzzatto«, in: *Segulat Israel* 4 (1997), 54–67; ders., »Socrate nel ghetto. Lo scetticismo mascherato di Simone Luzzatto«, in: *Studi Veneziani* 38 (1999), 79–128.

sei.«³⁵ Zur Untermauerung seiner These stützt sich Sombart weder auf die ausgedehnte jüdische Diskussion über die Legitimität von Zinsdarlehen bei Juden und Nichtjuden noch auf eine grundlegende Analyse historischer Fakten und ökonomischer Daten, vielmehr auf die »Natur der jüdischen Religion.«³⁶ In seinen Argumentationen folgt er indirekt den Ideen Luzzattos, den er namentlich kannte³⁷: Die Juden seien für den Markt und damit auch für den Kapitalismus geschaffen.

Dass Sombarts These von der Entstehung des modernen Kapitalismus aus dem »Geist der jüdischen Religion« nicht beweiskräftig genug sein konnte und einen bedenklichen Umgang mit den Quellen aufwies, braucht hier nicht eigens nachgewiesen und hervorgehoben zu werden. Widerspruch und harsche Kritik bekam er von der zeitgenössischen Wissenschaft³⁸, die sein Buch als unwissenschaftlich betrachtete und »voll von Frivolitäten« sah.³⁹ Die hier antisemitisch zu verstehende Vorstellung vom kapitalistischen Geist der Juden entstand aus dem logischen Fehlschluss, dem zufolge die Tatsache, dass die Juden Geld auf Zins zu verleihen pflegten, bedeutet, dass sie Geld verleihen wollten. Man unterstellt hier eine typologische Disposition des Charakters und argumentiert dann mit einem gefährlichen Zirkelschluss, den man leider auch bei der sogenannten Begabung des Judentums zur Medizin wiederfindet: Der Jude – man beachte den bestimmten Artikel – wird als Arzt, Physiker, Mathematiker, Botaniker oder Finanzmann historisch wahrgenommen und daraus auf das Wesen der jüdischen Kultur geschlossen, was schon allein vom Gebrauch des Wortes »Wesen« her als bedenklich gelten sollte. Gehört die naturwissenschaftliche Neigung und Begabung der Juden zu ihrer Wesenheit? So philosophisch oder kulturbezogen, oder auch an den Haaren herbeigezogen, diese Frage

³⁵ Werner Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Leipzig 1911, 226.

³⁶ Zur einer Analyse von Sombarts Thesen vgl. Paul R. Mendes-Flohr, »Werner Sombart's *The Jews and Modern Capitalism*. An Analysis of its Ideological Premises«, in: *Leo Baeck Institute Yearbook* 21 (1976), 87–107; vgl. Herbert Frankel, *Modern Capitalism and the Jews. Lecture held at the Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies*, Oxford 1983; Stefan Rohrbacher, »Über das Fortwuchern von Stereotypvorstellungen in der Geschichtswissenschaft«, in: Johannes Heil, Bernd Wacker (Hg.), *Shylock? Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition*, München 1997, 235–252; Hartmann Tyrell, »Kapitalismus, Zins und Religion bei Werner Sombart und Max Weber«, in: ebd., 189–216.

³⁷ Er erwähnt ihn in Kap. 6, Anm. 20: Er fügt hinzu, dass die von Luzzatto gelieferten Daten nicht allzu ernst zu nehmen seien.

³⁸ Vgl. Julius Guttman, »Die Juden und das Wirtschaftsleben«, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 36 (1913), 149–212; schon ders., »Die wirtschaftliche und soziale Bedeutung der Juden im Mittelalter«, in: *Monatsschrift zur Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 51 (1907), 257–290, hier 284 f.

³⁹ Lujo Brentano, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, München 1916, 159 f., erwähnt von Rohrbacher, »Stereotypvorstellungen«, 235, Anm. 2.

verstanden werden kann oder darf, manifestiert sie doch die immer wiederkehrende menschliche Tendenz, von der geschichtlichen Entwicklung – aus der Kontingenzt – auf einen angenommenen Charakter – also etwas Wesenhaftes – logisch fehlerhafte Schlussfolgerungen zu ziehen, was die Scholastiker in der Formel *post quod ergo propter quod* zusammengefasst haben.

Luzzatto bietet in seinem Lob der Stadt Venedig eine alternative Lesart der jüdischen Geschichte an. Die Ökonomie stellt einen Beweggrund der Gesellschaft dar, während der Friede eine Voraussetzung ist. Das hat weniger mit dem Wesen eines Volkes zu tun als vielmehr mit seiner praktisch-empirischen Einstellung, die sich aus der Notwendigkeit heraus ergibt: Da man aus der Not eine Tugend macht, oder besser: Da die Not zur *raison d'être* des Tuns wird.



Tidal Eastern Europe

Die pulsierende Staatenlandkarte Ostmitteleuropas (1000–2000)

STEFAN TROEBST

In seinem in mehrfacher Hinsicht gewichtigen Buch *Europe. A History* hat der Oxforder Polen-Historiker Norman Davies 1996 die Formulierung eines »tidal Europe«, whose frontiers ebb and flow«, geprägt¹, eines Europas also, dessen Fläche der Tidenhub beziehungsweise die etymologisch ja verwandte Zeit mal größer, mal kleiner werden lässt. Das ist eine Metapher, die sich gewinnbringend auch und gerade auf das östliche Europa anwenden lässt, hier vor allem auf den Teil, der seit 1918 mit dem politischen Begriff »Zwischeneuropa« belegt wurde – einem Neologismus, der sodann in der Wissenschaftssprache zu »Ostmitteleuropa« gerann. Gemeint ist damit mal, wie bei Oskar Halecki, der gesamte Gürtel neuer Staaten der Zwischenkriegszeit – von Finnland bis Griechenland² –, mal, wie bei Werner Conze, ein »engeres« Ostmitteleuropa, bestehend aus Polen-Litauen, den böhmischen Ländern und dem historischen Ungarn³ – heute im politischen Bereich auf die Visegrád-Staatengruppe, gebildet aus der Tschechischen Republik, der Slowakei, Polen und Ungarn, weiter verengt. In den folgenden Ausführungen soll keine neuerliche Diskussion historischer Strukturmerkmale

¹ Norman Davies, *Europe. A History*, Oxford, New York 1996, 9.

² Oskar Halecki, *Grenzraum des Abendlandes. Eine Geschichte Ostmitteleuropas*, Salzburg 1952.

³ Werner Conze, *Ostmitteleuropa. Von der Spätantike bis zum 18. Jahrhundert*, hg. v. Klaus Zernack, München 1992; vgl. auch Joachim von Puttkamer, *Ostmitteleuropa im 19. und 20. Jahrhundert*, München 2010.

der Geschichtsregion Ostmitteleuropa – wie hoher Adelsanteil, »zweite Leibeigenschaft«, Präsenz allochthoner Großgruppen wie Juden und Deutsche, weiter Armenier, Sowjetisierung usw. – unternommen werden, wie sie Halecki, Jenő Szűcs, Klaus Zernack und andere ermittelt haben, sondern lediglich auf zwei Dinge hingewiesen werden:

Erstens, nicht die einzelnen Merkmale, sondern ihre Kombination macht die Spezifik der Region aus. Libertäre Ständegesellschaften, ethnokonfessionelle Pluralität und Großmachtdominanz finden sich in der Neuzeit nicht nur im historischen Polen und Ungarn, sondern auch in anderen Teilen Europas. Aber in Kombination mit Magdeburger Recht, Sprachnationalismus und politischer Dissidenz entsteht eben doch eine historisch ganz besondere und damit »kartierbare« Mischung, eine ostmitteleuropäische »Grundordnung«.

Zweitens, auch hier ist das Spezifische nicht ohne ein abgrenzbares und andersartiges Umfeld denkbar: Die eine Geschichtsregion ist daher nur im Kontext anderer – benachbarter oder weiter entfernter – zu fassen. Entsprechend sind Alterität und Relationalität, d. h. »Beziehungshaftigkeit«, die Kehrseite der Binnenstruktur einer Geschichtsregion.⁴ Für Ostmitteleuropa als Transitraum und Drehscheibe eines Kulturtransfers in sämtliche Himmelsrichtungen gilt dies in potenziertem Maße. Insofern kann der aus der Kulturwissenschaft entlehnte Begriff der *inbetweenness* gute Dienste für die Bezeichnung eines weiteren geschichtsregionalen Strukturmerkmals Ostmitteleuropas leisten.⁵ Weil sie durch den 1931 erschienenen Bestseller *Zwischeneuropa und die deutsche Zukunft* aus der Feder des NS-Propagandisten Giselher Wirsing ideologisch negativ aufgeladen wurde, ist die zeitgenössische Wortprägung »Zwischeneuropa« leider für die Geschichtsschreibung diskreditiert. Das östliche Mitteleuropa, so Wirsings seinerzeit publikumswirksame These, stelle seit 1918 eine politisch, ökonomisch und militärisch schwache »Kleinstaatenvelt« dar, die sich dem Zugriff der »imperialistischen Plutokratien«, sprich: Großbritannien und Frankreich, und der weltrevolutionären Sowjetunion nur dann entziehen könne, wenn sie die Protektion eines wiedererstarkten und sich seiner historischen Mission

⁴ Stefan Troebst, »Geschichtsregion: Historisch-mesoregionale Konzeptionen in den Kulturwissenschaften«, in: *EGO. Europäische Geschichte Online* vom 3. Dezember 2010, URL http://www.ieg-ego.eu/de/threads/theorien-und-methoden/geschichtsregion/stefan-troebst-geschichtsregion?set_language=de (Letzter Zugriff 09.04.2010).

⁵ Stefan Troebst, »*Inbetweenness* als geschichtsregionales Strukturmerkmal? »Ostmitteleuropa« zwischen Atlantikwelt und Westasien in der Frühen Neuzeit«. Ms. eines Vortrags an der Universität Leipzig vom 13. Januar 2007. Zur Begriffsprägung vgl. Homi K. Bhaba, *The Location of Culture*, New York 1994 (dt. *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000).

neuerlich bewusst werdenden Deutschland annehme.⁶ Das Wirsingsche Zwischeneuropa ist also weniger intermediär als transitorisch, ein bloßes Zwischenstadium, ja eine Ansammlung von, wie es damals hieß, »Saisonstaaten«. Zwar hat 1954 der österreichische Publizist Otto Forst de Battaglia versucht, den Zwischeneuropa-Begriff in ideologisch dekontaminierter Form zu retten⁷, und auch der Brite Alan Palmer überschrieb 1970 seine Geschichte Ostmitteleuropas mit *The Lands Between*⁸, doch blieb beides ohne nachhaltigen Erfolg. Das ist insofern bedauerlich, als die fachwissenschaftliche Wortprägung »Ostmitteleuropa« die besagte Transit- und Transferkomponente im Unterschied zu »Zwischeneuropa« weniger deutlich macht.

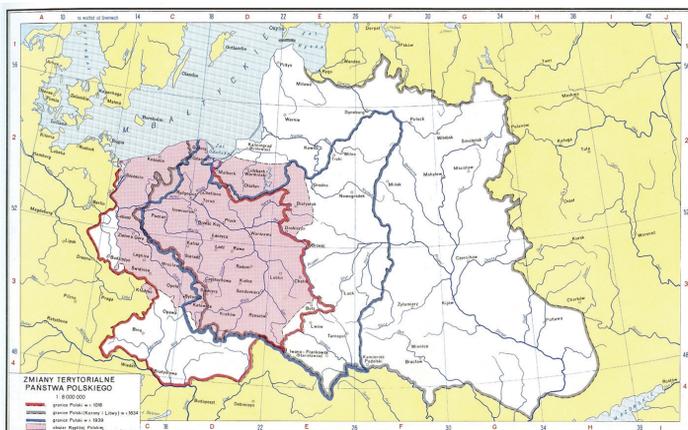
An dieser Stelle soll auch kein weiterer Versuch einer historischen Definition oder einer Abgrenzung des Umfanges eines solchen östlichen Mitteleuropas alias Zwischeneuropas alias Ostmitteleuropas unternommen werden; zumal dieser Umfang ja, wie gezeigt, je nach Sichtweise zu- und abnimmt. Es soll vielmehr ein im europäischen Vergleich höchst ungewöhnliches historisches Phänomen diskutiert werden, nämlich die lange und während einiger Perioden totale imperiale Überformung der Region durch externe beziehungsweise periphere Reichsbildungen – mit vielfältigen politischen, ökonomischen, infrastrukturellen, kulturellen, demographischen und anderen Folgen. Anders gesagt, Raum und Ordnung fallen in Ostmitteleuropa weit auseinander, da sich Ordnungen, vor allem solche staatlicher Art, mal in rascher Folge ablösen, mal aber durch den Raum mäandern.

Dies sei an einem prominenten, aber wenig präsenten Beispiel illustriert: Nachkriegspolen, also die *Volksrepublik* und die heutige *Dritte Polnische Republik*, sind von der *Zweiten Republik* der Zwischenkriegszeit durch eine sechsjährige Zeit der Nichtsstaatlichkeit mit fremden Besatzungen getrennt; die *Zweite Republik* ist von der ersten, der 1795 untergegangenen Adelsrepublik, sogar durch eine 123 Jahre währende Teilungszeit separiert. Mit anderen Worten: Mal gab es Polen, mal nicht;

⁶ Giselher Wirsing, *Zwischeneuropa und die deutsche Zukunft*, Jena 1932. Vgl. dazu Hans Lemberg, »Die politische und historische Dimension des Begriffs ›Zwischeneuropa‹ nach dem Ersten Weltkrieg«, in: Klaus Ziemer (Hg.), *Schwierige Nachbarschaften. Die Ostpolitik der Staaten Ostmitteleuropas seit 1989*, Marburg 2001, 1–12.

⁷ Otto Forst de Battaglia, *Zwischeneuropa von der Ostsee bis zur Adria*, Teil I: *Polen, Tschechoslowakei, Ungarn*, Frankfurt a. M. 1954. Vgl. überdies Frank Herterich, Christian Semler (Hg.), *Dazwischen – Ostmitteleuropäische Reflexionen*, Frankfurt a. M. 1994.

⁸ Alan Palmer, *The Lands Between. A History of East-Central Europe since the Congress of Vienna*, London 1970. Vgl. auch Melvin Croan, »Lands In-between: The Politics of Cultural Identity in Contemporary Eastern Europe«, in: *East European Politics and Societies* 3 (1989), H. 3, 176–197, sowie zuletzt Alexander Prusin, *The Lands Between: Conflict in the East European Borderlands, 1870–1992*, Oxford 2010.



Karte 1: »Zmiany terytorialne Państwa Polskiego«

mal war die politische Ordnung feudal, mal bürgerlich, mal staatssozialistisch geprägt.

Wie die Karte *Territoriale Veränderungen des polnischen Staates*⁹ illustriert, ist das Polen der Piasten-Herrscher im Mittelalter (rot umgrenzt) zwar territorial zu großen Teilen deckungsgleich mit der Republik Polen der Gegenwart (rosafarbene Fläche). Doch dazwischen liegt nicht weniger als ein Jahrtausend, einschließlich der dramatischen frühen Neuzeit mit dem jagiellonischen Unionsstaat (grau umgrenzt), im 17. Jahrhundert der größte Staat Europas, sowie der Zwischenkriegszeit, in der Polen große Teile der heutigen Staaten Litauen, Belarus' und Ukraine umfasste. Wenn also Davies von einem »tidal Europe« gesprochen hat, dann hat ein »tidal Poland« allemal Berechtigung. Das ist mit der geschichtsregionalen Besonderheit Ostmitteleuropas gemeint: Im Falle der Schweiz oder Frankreichs etwa, von Großbritannien, Portugal und Spanien erst gar nicht zu reden, sind Territorium und Staatlichkeit, Raum und Ordnung historisch weitgehend konstant; dort hat es keine fremdimperiale Überformung gegeben, von einer gezeitenhaften Vergrößerung, Verkleinerung oder Verschiebung des Staatsgebietes oder Diskontinuität der Staatlichkeit in solchen Dimensionen wie im polnischen Fall gar nicht erst zu reden. Hingegen weisen Fälle wie etwa Litauen und Ungarn oder Ukraine und Serbien augenfällige Parallelen zum polnischen Beispiel auf, desgleichen auch Brandenburg-Preußen bzw. Preußen-Deutschland, das historisch zu Teilen ja ebenfalls zu Ostmitteleuropa gehört.

⁹ Julian Janczak, »Zmiany terytorialne Państwa Polskiego (1:8 000 000)« [Territoriale Veränderungen des polnischen Staates (1:8 000 000)], in: *Atlas historyczny Polski*, Warszawa, Wrocław 1998, 54.

Die Denkfigur historischer Gezeitenhaftigkeit kann auch mittels eines Blicks auf die Gesamtregion anschaulich gemacht werden. Noch deutlicher als am demonstrierten Fall Polens wird das Fehlen einer epochenübergreifenden staatlich-territorialen Grundordnung Ostmitteleuropas, wenn man die politische Karte der Region wie ein Daumenkino von der Gegenwart in die Vergangenheit hinein zurückblättert. Exemplarisch seien vier Stichjahre gewählt, nämlich 1992, 1918, 1815 und 1648, zu denen der ausgezeichnete Atlas zur Geschichte Ostmitteleuropas von Paul Robert Magocsi einschlägige Karten enthält.¹⁰



Karte 2: »East Central Europe, 1992«

¹⁰ Paul Robert Magocsi, *Historical Atlas of East Central Europe*, Seattle, London 1993, 174, 126, 77, 58. 2002 erschien eine »revised and expanded edition«, in deren Titel das Adjektiv »East« weggefallen ist.

Die Karte *East Central Europe, 1992* zeigt die Staatenlandschaft der Region nach dem Zerfall der sowjetischen und jugoslawischen Föderationen; auch die Slowakei und die Tschechische Republik sind hier bereits separat gezeigt, wie überdies die Grenzen der seitdem wieder- bzw. neu gegründeten Staaten Montenegro und Kosova erkennbar sind. Rechnet man Finnland und Estland, die außerhalb der Karte liegen, mit, kommt man für den Raum zwischen Deutschland, Österreich und Italien im Westen und der Russländischen Föderation im Osten für das Jahr 2010 auf insgesamt 24 Staaten.



Karte 3: »East Central Europe, 1918–1923«

Ein Dreivierteljahrhundert zuvor waren es zehn Staaten weniger, da damals die genannten drei Konglomeratstaaten beziehungsweise Föderationen entstanden – die Tschechoslowakei, das Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen (ab 1929: Königreich Jugoslawien) und Sowjetrussland (ab 1922: Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken). Die

Frontlinien auf der Karte *East Central Europe, 1918–1923* zeigen überdies an, dass auch nach dem eigentlichen Kriegsende der Prozess des Auseinandersortierens der Territorialbestände von Zarenreich, Doppelmonarchie und Osmanischem Reich konfliktträchtig war. Dies war 1815, nach der post-napoleonischen Neuordnung Europas auf dem Wiener Kongress, gänzlich anders gewesen. Damals gab es in Ostmitteleuropa statt der heutigen 24 beziehungsweise der 14 Nationalstaaten von 1918 vier Imperien, wie die Karte »East Central Europe, 1815« zeigt.



Karte 4: »East Central Europe, 1815«

Nur bei genauem Hinsehen sind zwei weitere Staaten zu erkennen, nämlich Montenegro und die Freie Stadt Krakau, die allerdings bereits 1846 an Habsburg fiel. Lediglich zwei der heutigen Staaten der Region beziehen sich in ihrer Geschichtskultur positiv auf eines der vier Imperien: die Türkei auf das Osmanische Reich und die Republik Österreich auf die Donaumonarchie. In den historischen Meistererzählungen der übrigen figurieren die Imperien als »habsburgischer Völkerkerker«, als »zarische Knute« oder »türkisches Joch«.



Karte 5: »East Central Europe, 1648«

Eine noch größere Kongruenz von Raum und Ordnung weist die vierte Zeitebene auf, das Jahr des Westfälischen Friedens 1648. Hier haben wir es nicht mit vier, sondern lediglich mit zwei (bzw. zweieinhalb) Imperien zu tun, mit der polnischen Adelsrepublik, dem Osmanischen Reich und dem Heiligen Römischen Reich deutscher Nation. Nur mit der Lupe wiederum ist Montenegro als Kleinststaat erkennbar, ebenso wie die Republik Ragusa bzw. Dubrovnik und die Republik Venedig. Festzuhalten dabei ist, dass die eine der beiden damaligen Reichsbildungen, der polnisch-litauische Commonwealth, im Verlaufe der zweiten Hälfte des 18. Jahrhundert zur Gänze unter den drei benachbarten Rivalen Russland, Habsburg und Preußen aufgeteilt wurde. Hier gab es also nicht nur eine Verdoppelung von zwei auf vier imperiale Player, sondern einer der ursprünglich zwei wurde dabei temporär gänzlich aus dem Rennen geworfen. All dies ist mit Blick auf Europa als ganzes, auf seinen Süden, Westen, Norden und Osten, hochgradig ungewöhnlich und somit signifikant für »Ostmitteleuropa«. Dies macht der Zeitsprung von dreieinhalb Jahrhunderten deutlich. Die frühneuzeitlich-imperiale Dualität des 17. Jahrhunderts hat auf der politischen Karte des 21. Jahrhunderts so gut wie keine Spuren hinterlassen. Zwischen den beiden »eigentlichen« Nachfolgestaaten von Adelsrepublik und Osmanischem Reich, die seinerzeit eine lange gemeinsame Grenze hatten, zwischen dem heutigen Polen und der Republik Türkei also, liegen nicht weniger als 750 Kilometer.

Die politisch-geographische Lexik des modernen Türkisch macht hier interessanterweise eine historische Unterscheidung: Der polnisch-litauische Unionsstaat der frühen Neuzeit heißt *Lehistan*, das »Land des Lech«, wobei mit Lech der eine der drei mythischen Brüder Lech, Čech und Rus, der sagenumwobenen Stammväter von Polen, Tschechen und Ruthenen, gemeint ist. Hingegen wird das moderne Polen auf Türkisch *Polonya* genannt. Übrigens hat der Sultan die Aufteilung Polens völkerrechtlich nie anerkannt. Das gesamte 19. Jahrhundert hindurch wurde beim Empfang des diplomatischen Korps durch die Hohe Pforte ein Stuhl für den Gesandten der filetierten Adelsrepublik freigehalten.

Wenn man die genannten staatensystemgeschichtlichen Brüche nun noch mit den verheerenden Veränderungen in der Bevölkerungsstruktur im Zuge der beiden Weltkriege korreliert – durch Kriegsverluste, vor allem aber durch den Holocaust, andere Völkermorde, ethnische Säuberung, Zwangsumsiedlung, Bevölkerungsaustausch, Fluchtbewegungen, Kolonisierung und Auswanderung –, dann gewinnt man eine Vorstellung von diesem mahlstromartigen und grundstürzenden

Geschehen¹¹, das, wie gesagt, in den meisten anderen Teilen Europas, auf den britischen Inseln etwa, auf der Apennin- oder der Iberischen Halbinsel, gar in Skandinavien, keine Parallele findet. Diese Besonderheiten werden an den folgenden drei Karten zum Ersten Weltkrieg, zum Zweiten Weltkrieg und zur Nachkriegszeit erkennbar¹²:

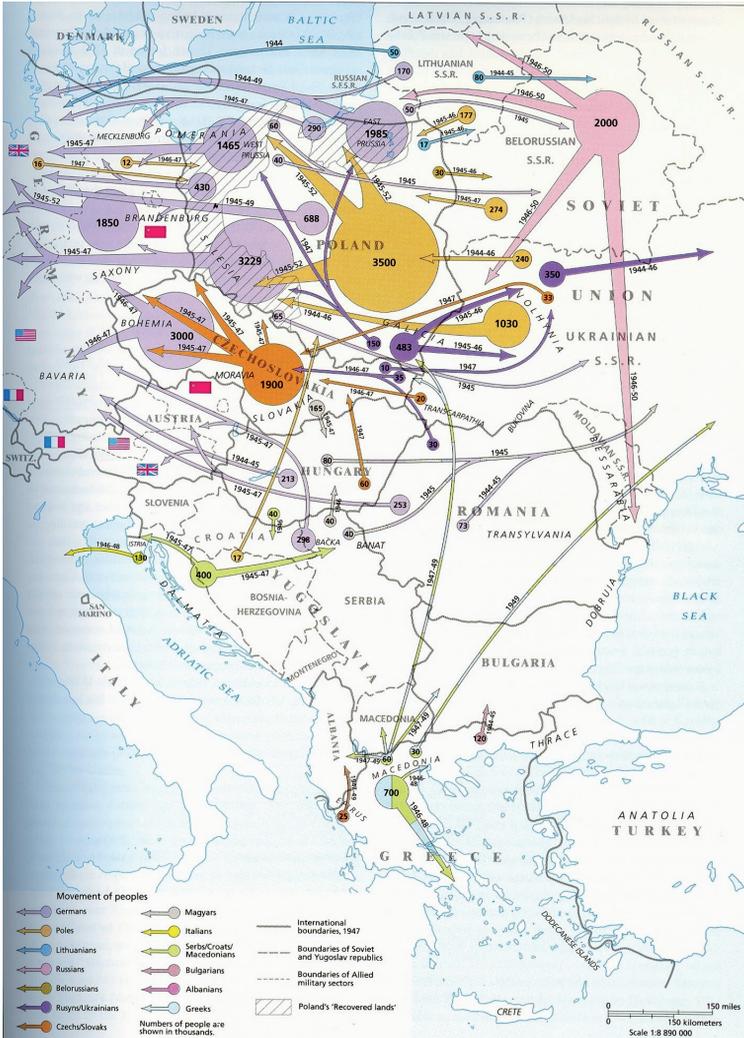


Karte 6: »World War I, 1914–1918«

¹¹ Siehe dazu neuerdings die deutsche Übersetzung des polnischen Atlases von Grzegorz Hryciuk u. a., *Illustrierte Geschichte der Flucht und Vertreibung. Mittel- und Osteuropa 1939–1959*, Augsburg 2009, sowie Detlef Brandes, Holm Sundhussen, Stefan Troebst (Hg.), *Lexikon der Vertreibungen. Deportation, Zwangsausiedlung und ethnische Säuberung im Europa des 20. Jahrhunderts*, Wien, Köln, Weimar 2010.

¹² Magocsi, *Historical Atlas of East Central Europe* (Anm. 10), 121, 156, 164.

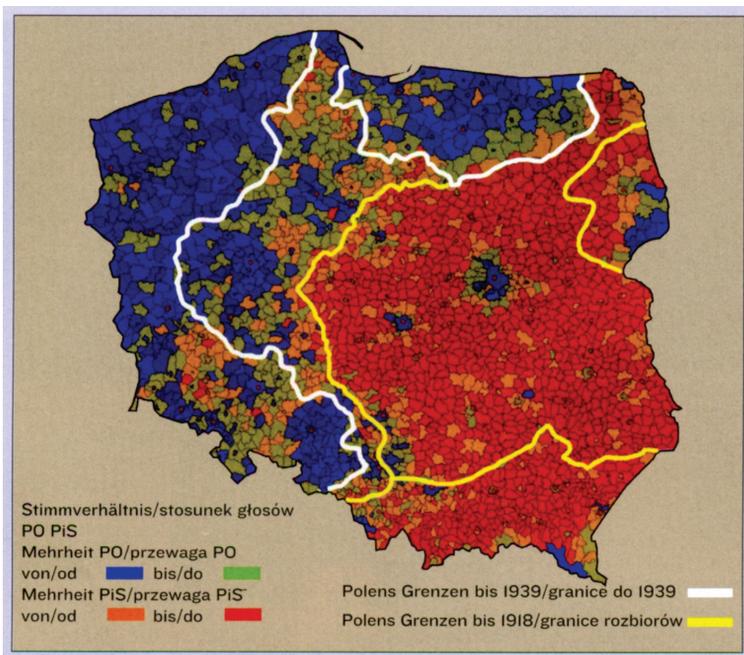
viertens durch Neuzuschnitt vorhandener Staaten, d. h. sowohl durch Vergrößerung wie etwa im Falle Ungarns oder Bulgariens als auch durch Verschiebung, wie es mit Rumänien geschehen ist.



Karte 8: »Population movements, 1944–1948«

In deutlichem Unterschied zu Nord-, Süd- und Westeuropa fanden in Ostmitteleuropa im Zuge des Zweiten Weltkrieges, wie gesagt, gigantische Bevölkerungsverschiebungen statt – und dies innerhalb der Region wie auch in Ost-West-Richtung von außen in sie hinein und aus

ihr heraus. Die Karte *Population movements, 1944–1948* gibt eine Vorstellung von diesen sich vielfach überlagernden und überschneidenden Migrationsströmen. Die großen Gruppen sind dabei Russen (rosa), Polen (ocker), Tschechen und Slowaken (rot) und Deutsche (violett). Ostmitteleuropa ist, so wäre aus dem Gesagten zu schließen, ein in ständiger Rotation befindliches Kaleidoskop, ein Raum ohne Ordnung. Bei näherer Betrachtung jedoch erweisen sich die wechselnden Muster des Kaleidoskops als durchaus historisch strukturiert, ja sie bilden *longue-durée*-Formationen. Wie nachhaltig diese Langzeitwirkungen der Umwälzungen seit der frühen Neuzeit und der dadurch geschaffenen Strukturen sind, kann mit der polnischen Wahlgeographie belegt werden.¹³



Karte 9: »Polnische Sejm-Wahlen 2007«

Die Karte *Polnische Sejm-Wahlen 2007* zeigt zum einen die von der nationalliberalen »Bürgerplattform« um den amtierenden Ministerpräsidenten Donald Tusk gewonnenen Wahlkreise in blauer Farbe sowie die von der nationalkonservativen Partei »Recht und Gerechtigkeit«

¹³ Karte »Polnische Sejm-Wahlen 2007«, in: *Dialog. Deutsch-polnisches Magazin* 20/21, Nr. 80/81 (2007/2008), 14.

der Brüder Kaczyński eroberten Kreise in Rot. Die grüne Farbe steht für eine relative Mehrheit Tusks, die orange für eine relative Mehrheit der Kaczyńskis. Zugleich sind zwei Binnengrenzen eingezeichnet, nämlich in Gelb die Staatsgrenzen der Teilungszeit mit dem russisch-habsburgisch-preußischen Dreiländereck in Oberschlesien und in Weiß die Grenzen des Deutschen Reiches von 1937 (ohne allerdings die Freie Stadt Danzig, die damals ein Völkerbundsprotektorat war). Zwei Dinge fallen bereits auf den ersten Blick ins Auge: Die russischen und habsburgischen Teilungsgebiete sind nahezu durchgängig rot, die ehemaligen Ostgebiete des Deutschen Reiches sind mehrheitlich blau, vor allem Hinterpommern, Ostpreußen und Oberschlesien, aber auch das bis 1918 ebenfalls zu Deutschland gehörige Posener Land. Rote Inseln im blau-grünen Meer gibt es nur entlang der gelben Grenze sowie in Niederschlesien. Blaue Inseln im roten Meer sind die Großstädte Warschau und Łódź sowie die Siedlungsgebiete der weißrussischen und ukrainischen Minderheit im äußersten Osten und Südosten. Mit anderen Worten: Die multiplen kulturellen, wirtschaftlichen, infrastrukturellen und anderen Wirkungen der politischen Geographie der Teilungszeit und der Zwischenkriegszeit sind noch immer so stark, dass sie sich massiv auf die politische Orientierung und das Wahlverhalten der heute lebenden wahlberechtigten Polen auswirken. Fast möchte man postum der aus dem russischen Teil Polens gebürtigen Rosa Luxemburg recht geben, die in ihrer Zürcher Dissertation von 1897 über die industrielle Entwicklung des geteilten Polen zu dem Ergebnis kam, eine Reintegration der drei Teile des Landes ergebe aufgrund ihrer gänzlich unterschiedlichen Entwicklung während des Jahrhunderts russischer, habsburgischer und preußischer Herrschaft in ökonomischer Hinsicht keinen Sinn.¹⁴ Und gleichsam in Klammern sei hinzugefügt, dass die Karte der Wahlgeographie ihr Gegenstück im Schienennetz der Polnischen Staatsbahnen findet: Im vormals russischen Teil ist es dünn, im habsburgischen Teil etwas engmaschiger und im preußischen bzw. deutschen Teil dicht.¹⁵

Ganz ähnlich ist der Fall der Ukraine gelagert, die trotz zwei Jahrhunderten russischer, sowjetischer und postsowjetischer Unifizierungsversuche wahlgeographisch ebenfalls aus zwei ganz unterschiedlichen Hälften besteht, wie wir bei den Wahlen 2010 wieder sehen konnten.

¹⁴ Rosa Luxemburg, *Die industrielle Entwicklung Polens*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der staatswissenschaftlichen Doktorwürde der hohen staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Zürich, Leipzig 1898.

¹⁵ Siehe die Karte »Linie kolejowe zarządzane przez PKP Polskie Linie Kolejowe S. A. oraz inne spółki grupy kapitałowej PKP« [Von PKP Polnische Eisenbahnen AG sowie anderen Kapitalgesellschaftsgruppen der PKP unterhaltene Eisenbahnlinien]: URL <http://www.pkp.pl/files/polska.html.txt> (Letzter Zugriff 03.04.2010).

Und Rumänien wäre ein weiteres Beispiel. Nationale Homogenisierung, Säkularisierung, Industrialisierung und Urbanisierung haben die Gesellschaften der Staaten der Region zwar grundlegend verändert; aber die großen Linien früherer Epochen sind auf dem Palimpsest des neuen Ostmitteleuropas deutlich zu erkennen. Im Falle Polens etwa wurden in der Teilungszeit unterschiedliche Entwicklungspfade eingeschlagen, deren Folgen bis heute messbar sind.

Es bleibt die Frage, die Historiker wegen mangelnder Prognosemöglichkeiten in der Regel zu vermeiden suchen: Wie geht es weiter? Zwei gegenläufige Prozesse sind erkennbar, die aus der Vergangenheit in die Gegenwart hineinragen und wohl auch in der Zukunft eine Fortsetzung finden werden: Zum einen ist die 1918 einsetzende Staatsgründungswelle, die durch den Zerfall der Bundesstaaten Sowjetunion, ČSSR bzw. ČSFR und Jugoslawien dramatisch verstärkt wurde, mit der Gründung der Republik Kosova 2008 samt internationaler Anerkennung zu einem vorläufigen Abschluss gekommen. Allerdings stehen weitere Aspiranten auf Eigenstaatlichkeit vor der Tür des größeren Europa: So hat die Russländische Föderation (gleich Nicaragua) sowohl Abchasien als auch Südossetien innerhalb Georgiens völkerrechtlich anerkannt, und danach strebt auch die selbstproklamierte Dnjestr-Republik im Ostteil der Republik Moldova. Überdies ist ungewiß, wie lange die Republika Srpska innerhalb des föderativen Bosnien und Herzegowina verbleiben wird. Immerhin zielt das Streben nach Selbstbestimmung von Regionen wie der Vojvodina innerhalb Serbiens oder von Nationen wie der russinischen im transkarpatischen Teil der Ukraine lediglich auf innerstaatliche Autonomie, nicht auf staatliche Unabhängigkeit. Die konfliktrträgliche ostmitteleuropäische Lücke zwischen Nationsbildung und Staatswerdung ist damit weitgehend geschlossen. Karl Renners Diktum von 1902, »Die Länder zerreißen Nationen, kein Wunder dass die Nationen die Länder zerreißen wollen«¹⁶, traf auf das 19. und das 20. Jahrhundert zu, für das 21. Jahrhundert hat es nur noch beschränkte Gültigkeit. Hier ist allerdings einschränkend zu bemerken, dass im westlichen Europa in dieser Hinsicht derzeit eine höhere Volatilität herrscht, denkt man etwa an Schottland in Großbritannien, an Flandern und Wallonien in Belgien oder an Katalonien, das Baskenland und Galicien in Spanien.

Zum anderen aber ist Ostmitteleuropa heute Schauplatz zahlreicher Integrationsprozesse, unter denen die Osterweiterung der Europäischen Union nur der sichtbarste ist. 13 der 24 Staaten der Region sind bereits

¹⁶ Karl Renner (u. d. Pseudonym Rudolf Springer), *Der Kampf der österreichischen Nationen um den Staat*, Bd. 1, Wien 1902, 11.

Mitglied der EU, acht haben gute Aussichten auf einen Beitritt, und nur bei dreien sind diese ungewiss. Hinzu kommen vielfältige bilaterale Interaktionen, die Mitgliedschaft in internationalen Organisationen wie UN, OSZE und Europarat sowie weitere intra- und interregionale Vernetzungen. In den Bereichen Kultur, Wirtschaft, Verkehr, Kommunikation und Ökologie ist die besagte *Visegrád-Kooperation* zwischen Warschau, Prag, Bratislava und Budapest zu nennen, weiter die *Mitteuropäische Initiative*, der *Ostseerat*, die *Black Sea Economic Cooperation Initiative* und andere. Und selbst die häufig so konflikträchtige Beziehungsgeschichte der Staaten und Gesellschaften der Region ist mittlerweile Anlass zu vertraglich geregelter zwischenstaatlicher Zusammenarbeit, etwa im Rahmen des von den Kulturministern Deutschlands, Polens, Ungarns und der Slowakei getragenen *Europäischen Netzwerks Erinnerung und Solidarität*, das sich schwerpunktmäßig mit den genannten ethnopolitisch motivierten Zwangsmigrationen im Ostmitteleuropa der unmittelbaren Nachkriegszeit befasst.

Aber auch das Verhältnis der Gesamtregion zu anderen Teilen Europas hat sich verändert. EU-intern spielt die Grenze zwischen dem Haleckischen Westmitteleuropa und Westeuropa einerseits sowie Ostmitteleuropa andererseits kaum eine Rolle mehr. Zugleich aber wird die Trennlinie zwischen Ostmitteleuropa und dem, was von Osteuropa verblieben ist, nämlich der Russländischen Föderation, markanter. Ablesbar ist das nicht zuletzt am Aufkommen ostslawisch-panrussischer sowie eurasischer Gegenkonzeptionen zu »Europa«. Allzu großer Pessimismus ist aber gerade mit Blick auf die Mittlerrolle Ostmitteleuropas für unterschiedliche Arten von Kulturtransfer nicht angebracht. Um noch einmal eine historische Analogie zu bemühen: So wie im 17. Jahrhundert die Rechtskultur des Moskauer Staates via Litauen europäisiert und seine Hochkultur durch Polen verwestlicht wurde, so wird derzeit die Erinnerungskultur der Russländischen Föderation durch ostmitteleuropäische Vermittlung modernisiert, und das heisst in erster Linie entsowjetisiert, und zugleich europäisiert. Das war deutlich erkennbar an der Art und Weise, wie 2009 das 70. Jubiläum des Beginns des Zweiten Weltkriegs am 1. September 1939 begangen wurde, nämlich auf Einladung des polnischen Premierministers Donald Tusk in Danzig mit der deutschen Bundeskanzlerin Angela Merkel und dem russländischen Ministerpräsidenten Vladimir Putin. Sowohl der 23. August 1939, der Tag der Unterzeichnung des Hitler-Stalins-Pakts samt Geheimem Zusatzprotokoll zur deutsch-sowjetischen Aufteilung Ostmitteleuropas, als auch der 17. September 1939, der Tag des Einmarsches der Roten Armee in den

Ostteil Polens, stand dabei mit Händen greifbar im Raum.¹⁷ Und die Flugzeugkatastrophe vom April 2010 in Smolensk bewirkte einen polnisch-russländischen Annäherungsschub hinsichtlich der Deutung des sowjetischen Massenmords an kriegsgefangenen polnischen Offizieren 1940 in Katyń, wie er zuvor nicht vorstellbar gewesen war.¹⁸ Die stalinistischen Reflexe russländischer Geschichtspolitik werden schwächer, die Sogwirkung des europäischen Erinnerungskonsenses stärker. Europa, so könnte man sagen, pulsiert zwar – aber seine Grundordnung ist intakt.

¹⁷ Anna Kaminsky, Dietmar Müller, Stefan Troebst (Hg.), *Der Hitler-Stalin-Pakt 1939 in den Erinnerungskulturen der Europäer*, Göttingen 2011.

¹⁸ Vgl. dazu vor allem einen von der polnisch-russländischen »Kommission für schwierige Fragen« vorgelegten Sammelband zu den neuralgischen Punkten der bilateralen Beziehungen im 20. Jahrhundert: Adam D. Rotfeld, Anatolij W. Torkunow (Hg.), *Białe plamy, czarne plamy. Sprawy trudne w relacjach polsko-rosyjskich (1918–2008)* [*Weisse Flecken, schwarze Flecken. Schwierige Fragen in den polnisch-russländischen Beziehungen (1918–2008)*], Warszawa 2010, samt Parallelausgabe in russischer Sprache: A. V. Torkunov, A. D. Rotfel'd (Hg.), *Belyje pjatna, černye pjatna. Složnye voprosy v rossijsko-pol'skich otnošenijach*, Moskva 2010.

Philosophie Europas



Unter dem Zeichen des Anderen

Jaspers' Blick zurück auf den Ursprung
Europas in der »Achsenzeit«

RODOLPHE GASCHÉ

In seinem Beitrag zu der ersten Tagung, die die *Rencontres Internationales* 1946 in Genf zum Thema »Europa« ausrichteten, merkt Karl Jaspers an, dass wir heutzutage, das heißt nach den zwei Weltkriegen, kein Vertrauen mehr in den Humanismus, in den Glauben an zivilisatorischen Fortschritt durch Wissenschaft und Technik, in eine Gesellschaft, die auf einem Gleichgewicht souveräner Staaten basiert, und in die lebendige geistige Kraft der christlichen Kirchen besitzen. Dies alles waren die Säulen gewesen, die das Konzept Europa aufrechterhielten.¹ In seinem Vortrag *Vom europäischen Geist* kommt Jaspers folglich zu dem Schluss: »Wollen wir auf europäischem Grunde leben, dann müssen wir einen tieferen Ursprung wirksam werden lassen.«² Und er fügt hinzu: »Wir

¹ Die Tagung fand vom 1. bis zum 15. September 1946 statt. Die Vorträge wurde von Julien Benda, Georges Bernanos, Karl Jaspers, Stephen Spender, Jean Guéhenno, Francesco Flora, Denis de Rougemont, Jean-Rudolf von Salis und Georg Lukács gehalten. Auf die Tagung folgten fünf Diskussionen, an denen unter anderem Robert Aron, Lucien Goldman, Maurice Merleau-Ponty, Jean Starobinski und Jean Wahl teilnahmen. Die Tagung wurde unter dem Titel *L'Esprit Européen* dokumentiert (Paris 1947). Eine sorgfältige Darstellung und Analyse der Diskussion zwischen den Teilnehmern und insbesondere der Kontroverse zwischen Jaspers und Lukács ist bei Étienne Tassin nachzulesen: »De l'Europe philosophique à l'Europe politique«, in: Nicolas Weill (Hg.), *Existe-t-il une Europe philosophique?*, Rennes 2005, 129–145.

² Karl Jaspers, »Vom europäischen Geist«, in: ders., *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, München 1951, 233 ff., hier 233. Zu Jaspers' Anmerkungen über die Tagung vgl. Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926–1969*, München 2001, 93 f.

müssen tiefer zurück in unsere geschichtlichen Ursprünge, dorthin, woraus alle jene schwach gewordenen Mächte einst ihre Kraft hatten.«³ In diesem Beitrag möchte ich einen Blick auf die Modalitäten einer solchen Rückkehr zu einem tieferen und grundsätzlicheren Ursprung des europäischen Geistes werfen; meinen Bezugspunkt bilden hierbei die Fragen, die die Gastgeber jener Konferenz stellten: Was ist Europa? Wie steht Europa in der veränderten Welt? Und was können wir aus europäischem Selbstbewusstsein wollen?

Die Geste als solche, der Blick zurück auf die historischen Ursprünge Europas in der Absicht, die gegenwärtige Krise zu überwinden, ist natürlich nicht neu. Jaspers teilt das humanistische *Credo ad fontes* sowohl mit Husserl als auch mit Heidegger, die bereits vor ihm versucht hatten, das Band zwischen Europa und seinen eigentlichen Ursprüngen in der griechischen Philosophie und Dichtung wieder zu stärken. Jaspers' Betonung der christlichen Ursprünge des europäischen Geistes ist ein unmittelbarer Hinweis darauf, dass das Konzept Europa nicht auf einen einzigen Ursprung zurückgeführt werden kann, wie es bei Husserl und Heidegger der Fall ist. Aber auch jenseits einer feiner ausdifferenzierten Konzeption der Ursprünge Europas – Jaspers spricht von Ursprüngen im Plural – ist ein entscheidender Unterschied zwischen beiden Ansätzen zu verzeichnen, wenn Jaspers den Schritt zurück von dem gegenwärtigen Vertrauensverlust in diese groß(artig)en Dinge, auf die sich das europäische Selbstbewusstsein bis vor kurzer Zeit stützte, hin zu den historischen Ursprüngen Europas vollzieht. Da Jaspers' Herangehensweise in seinen Schriften zu Europa, die ich hier in den Blick nehme, auf den ersten Blick primär historisch zu sein scheint, könnte dieser Unterschied als Folge des lediglich empirischen Charakters einer solchen Untersuchung erklärt werden. Aber der philosophische Ansatz, der sich durch seine Schriften zu Europa zieht, verkompliziert den konzeptuellen Status dessen, was Jaspers als Europas tiefere historische Ursprünge auffasst, ganz erheblich.

Vom »europäischen Geist« der »Achsenzeit«

In *Vom europäischen Geist* werden die Ursprünge des Okzidents und, enger gefasst, die Ursprünge Europas in dem verortet, was Jaspers als die »Achsenzeit« bezeichnet.⁴ Diesen Begriff bzw. das Konzept arbeitet

³ Jaspers, »Vom europäischen Geist« (Anm. 2), 234.

⁴ Jaspers, »Vom europäischen Geist« (Anm. 2), 237.

er in seinem 1949 erschienenen Buch *Ursprung und Ziel der Geschichte* weiter aus. Wie ist dieser Begriff der »Achsenzeit« zu verstehen? Die »Achse« bezeichnet hier eine Linie bzw. Struktur, um die etwas rotiert oder sich dreht; die »Achsenzeit« ist also eine Zeit, in der sich eine Wende ereignet. Wie Hannah Arendt angemerkt hat, ist dieses Konzept Jaspers' »große historische Entdeckung« (wobei diese Entdeckung, wie Jaspers einräumt, auf der Arbeit mehrerer Historiker basiert) und »der Eckpfeiler seiner Philosophiegeschichte«. ⁵ Rein als Begriff verweist »Achsenzeit« im Allgemeinen auf »neue Ursprünge« in der Geschichte, also auf Wendungen, in denen die Geschichte, wie sie traditionell verstanden wird, zu einem Ende kommt und etwas Neues erscheint. ⁶ Achsenzeiten bezeichnen im Allgemeinen zwar »neue Ursprünge« der Geschichte; Jaspers verwendet den Begriff jedoch vor allem für eine ganz bestimmte Wende in der Geschichte, nämlich die größte Wende, die Wende, mit der die Geschichte erst beginnt. ⁷ Er spricht von Geschichte im eigentlichen Sinne, also von Weltgeschichte, und legt dar, dass sich dieser neue Ursprung der Geschichte durch das Drehen der Geschichte um sich selbst herum ereignet; so wird die Zeit durch einen »Schnitt durch die Zeit« annulliert, und »Geschichte [ist folglich] das Geschehen, das in sich, quer zur Zeit, in Tilgung der Zeit, das Ewige erfaßt« (290). Die Achsenzeit ist also jenes Geschehen in der Zeit, durch das sich die Menschheitsgeschichte konsolidiert. Hier tritt etwas Universales in der Geschichte in Erscheinung, das alle vielfältigen Geschichten der Menschheit in sich vereint. Wie Jaspers zeigt, darf diese Achse jedoch nicht als eine ahistorische Interiorität aller historischen Ereignisse verstanden werden. Die Achsenzeit und das Universale, das in ihr repräsentiert ist, sind nicht absolut und für immer und ewig einzigartig; vielmehr handelt es sich um ein tatsächliches Ereignis in der geschichtlichen Zeit und um die bisher einzige tatsächliche Verkörperung einer »idealen Achse, um die sich das Menschsein in seiner Bewegung zusammenfindet« (324).

In einem tieferen Sinne als alle Repräsentationen dessen, was die oben erwähnte Besonderheit Europas ausmacht, ist die Achsenzeit der wirkliche Ursprung Europas. Allerdings möchte ich hinzufügen, dass dieser Ursprung, wie noch zu zeigen sein wird, nicht selbst europäisch ist. Er ist älter als Europa, ist sogar insofern außereuropäisch, als er

⁵ Hannah Arendt, *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten*, New York 1983, 88.

⁶ Jaspers führte das Konzept der Achsenzeit in einem kurzen Aufsatz mit dem Titel »Die Achsenzeit der Weltgeschichte« ein, in: *Der Monat* 1.6 (1948), 3–9. Die Ausarbeitung des Konzepts folgte in der Publikation *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949.

⁷ Jaspers, *Vom Ursprung* (Anm. 6), 292 ff.

sich auf ein Ereignis bezieht, das sich topologisch gesehen außerhalb von Europa ereignete. Wie wir bereits gesehen haben, ist die Achsenzeit keine ahistorische Essenz, die alle Manifestationen der Geschichte prägt. Vielmehr ist sie der Ebene eines revolutionären empirischen Ereignisses zuzurechnen, das »bis in die Tiefe des Menschseins selbst« (288) vordringt und das, indem es quer durch die Zeit schneidet und die Kontinuität der Zeit damit aufhält, gleichbedeutend mit dem »Erwachen des eigentlich menschlichen Geistes« (23) ist. Anders gesagt: Die Achsenzeit als der grundlegende Ursprung Europas und als das historische Ereignis einer Transformation der Menschheit durch das Erscheinen dessen, was »spezifisch menschlich an den Menschen« ist, nämlich ihre »Vergeistigung« (21), ist kein bloßes Konzept.

Anders als bei Husserl, für den das Konzept einer rationalen und universalen Wissenschaft, die sich in Griechenland herausbildet, den Ursprung und das Telos Europas darstellt, ist die Achsenzeit, als der tieferliegende Ursprung, zu dem es zurückzukehren gilt, um Europa zu retten, ein sehr konkretes historisches Ereignis, ein Faktum sogar, wenn auch zweifellos ein sehr merkwürdiges Faktum; nicht nur, weil dieses Faktum eine plurale Topologie aufweist, sondern auch, weil es gleichsam zu der Position einer ›transzendentalen‹ Tatsache überhöht wird. Weiterhin kann das Konzept der Achsenzeit nicht der Ebene einer ›Vision‹ in all ihren Wortbedeutungen zugerechnet werden; es handelt sich bei ihr nicht etwa um einen utopisch-prophetischen, visionären Masterplan, der, obwohl er in der Vergangenheit verortet werden kann, auch eine Art Antizipation bzw. schlicht ein Gespenst oder ein Phantasma ist. Vielmehr ist die Achsenzeit, so wird deutlich werden, eine empirisch evidente Formation von Bedeutungen, die von jedem erfasst werden und als der Maßstab gelten können, an dem die Geschichte gemessen werden muss.

Bevor ich diesen Gedanken weiter verfolge, muss ich allerdings zunächst erläutern, was mit »Achsenzeit« gemeint ist. Unter dem Eindruck der Arbeiten von Historikern wie Ernst von Lasaulx, Victor von Strauss, Hermann Keyserling und Alfred Weber verortet Jaspers die Achse der Geschichte »rund um 500 vor Christus [...], in dem zwischen 800 und 200 stattfindenden geistigen Prozeß« (19). Jaspers schreibt:

In dieser Zeit drängt sich Außerordentliches zusammen. In China lebten Konfuzius und Laotse, entstanden alle Richtungen der chinesischen Philosophie, dachten Mo-Ti, Tschuang-Tse, Lie-Tse und ungezählte andere, – in Indien entstanden die Upanishaden, lebte Buddha, wurden alle philosophischen Möglichkeiten bis zur Skepsis und bis zum Materialismus, bis zur Sophistik und zum Nihilismus, wie in China, entwickelt, – in Iran lehrte Zarathustra

das fordernde Weltbild des Kampfes zwischen Gut und Böse, – in Palästina traten die Propheten auf von Elias über Jesaias und Jeremias bis zu Deuterodesaias, – Griechenland sah Homer, die Philosophen – Parmenides, Heraklit, Plato – und die Tragiker, Thukydides und Archimedes. (20)

Die Achsenzeit, auf die man zurückblicken muss, wenn man sich mit der Erneuerung Europas beschäftigt, ist ein historischer Zeitabschnitt, in dem sich Außerordentliches zusammengedrängt. Es handelt sich um Ereignisse, die mehr oder weniger gleichzeitig stattfanden, die aber zugleich topologisch getrennt voneinander waren. Wie Jaspers festhält, erwuchs alles, was in den Namen und Figuren der Achsenzeit anklingt, »in diesen wenigen Jahrhunderten annähernd gleichzeitig in China, Indien und dem Abendland, ohne daß sie gegenseitig voneinander wußten« (20). Zweifellos lässt sich über die behauptete Parallele zwischen diesen so unterschiedlichen historischen Zeiträumen streiten und dagegenhalten, dass nur eine allzu traditionelle Deutung dieser Phänomene ihre Übereinstimmungen gegenüber ihren erheblichen Unterschieden betonen kann.⁸ Aber da es mir hier in erster Linie um die Struktur von Jaspers' geschichtsphilosophischem Argument geht, werde ich diesen Einwand außer Acht lassen; gleiches gilt für die Möglichkeit, dass historische Evidenz die Behauptung widerlegen könnte, diese Regionen der Welt hätten tatsächlich nicht miteinander im Austausch gestanden.⁹ In der Tat: Begreift man die Achsenzeit als den wahren Ursprung Europas, so ist das nicht nur darin begründet, dass sich während dieser Zeit ganz essentielle Dinge ereigneten, sondern auch darin, dass diese Dinge sich isoliert voneinander ereigneten – in drei Regionen der Welt, zwischen denen kein Austausch bestand. Ich möchte an dieser Stelle auch gleich hervorheben, dass Jaspers zwar das Entstehen der Philosophie in der Achsenzeit ganz besonders betont; ebenso wichtig sind aber auch die Herausbildung der Literatur und die Entstehung der Weltreligionen. Philosophie gilt hier also nicht als wesentlich griechisch. Eine der Im-

⁸ Zusätzlich zu seinen Vorbehalten gegen Jaspers' Auffassung der Technik ist dies einer von Martin Heideggers Einwänden. Vgl. seinen Brief vom 21. September 1949, in: *The Heidegger-Jaspers Correspondence (1920–1963)*, hg. v. Walter Biemel, Hans Saner, übers. v. Gary E. Aylesworth, Amherst, NY 2003, 176 f.

⁹ Ebenso werde ich hier nicht auf Jan Assmanns Argument eingehen, dass der Rahmen des Achsenzeit-Konzepts in chronologischer Sicht ein zu enges Konzept ist, das zudem andere Zivilisationsverläufe ignoriert und insofern eine Art starrer Rahmen einer schematischen Periodisierung ist. Obwohl die Achsenzeit für Jaspers ein historisches Ereignis ist, ist sie tatsächlich der historische Beginn der Universalgeschichte. In dieser Sichtweise lasten spezifisch historische Einwände nicht auf dem Konzept, da das Ereignis dann mehr ist als ein historisches Ereignis. Jan Assmann: »Transkulturelle Theorien – am Beispiel von Jaspers' Achsenzeit-Konzept«, in: *Theoriethorie. Wider die Theoriemüdigkeit in den Geisteswissenschaften*, hg. v. Mario Grizelj, Oliver Jahraus, München 2011, 261–271.

plikationen der Achsenzeit als ursprünglichem Fundament Europas besteht darin, dass der spezifisch griechische Ursprung Europas scheinbar relativiert wird und all das, was gemeinhin als für Europa spezifisch betrachtet wird, eine Neueinschreibung in eine dreigeteilte topologische Konfiguration des Ursprungs erfährt. Wenn Griechenland, wie wir sehen werden, jedoch trotzdem eine Sonderrolle in der Herausbildung Europas zugeschrieben wird, so geht es dabei um etwas anderes als schlicht um den Ursprung des rationalen philosophischen Denkens.

Vom Bruch zwischen Natur und Geschichte, zwischen Hochkulturen und Achsenzeit

Was genau geschieht in dieser Zeit? Wie ich gezeigt habe, findet in dem fraglichen Zeitraum die Vergeistigung der Menschheit statt; in diesem Ereignis gründet die »geistige Grundlegung der Menschheit« (44). Aber was beinhaltet diese Vergeistigung? Jaspers schreibt: »In der Achsenzeit handelt es sich gerade um das Gemeinsame in einem Geschichtlichen, um den Durchbruch zu den bis heute gültigen Grundsätzen des Menschseins in den Grenzsituationen.« (29) Anders ausgedrückt: Das Neue in den drei voneinander getrennten Welten, die die Achsenzeit ausmachen, ist, dass der Mensch sich durch das spekulative Denken aufschwingt (22) und sich im Ergebnis »des Seins im Ganzen, seiner selbst und seiner Grenzen bewußt wird.« (20) Spezifischer gesagt, impliziert dieses Geschehen einen Bruch mit dem Mythos: Es handelt sich um die Geburt der Rationalität und um den Kampf »für die Transzendenz des Einen Gottes«. In der Gestalt des Philosophen, des reisenden Denkers, des Propheten und so weiter tritt hier außerdem die individuelle Person in Erscheinung. »In diesem Zeitalter wurden die Grundkategorien hervorgebracht, in denen wir bis heute denken, und es wurden die Ansätze der Weltreligionen geschaffen, aus denen die Menschen bis heute leben. In jedem Sinne wurde der Schritt ins Universale getan.« (20 f.) Wir sollten hier nicht aus dem Auge verlieren, dass diese Entwicklung in drei und nur drei Gegenden der Welt unabhängig voneinander zu verzeichnen ist. Obgleich diese drei Gebiete zunächst nicht in einem kommunikativen Austausch miteinander standen, ermöglichte das, was hier durchbrach, »ein gegenseitiges Verständnis bis in die Tiefe« (27)¹⁰ In der Tat wurde in der Achsenzeit all jenes geboren, was seither den gemeinsamen Rahmen des historischen Selbstverständnisses aller Völker bildet.

¹⁰ Hervhg. im Orig.

Der radikale Durchbruch, der in der Achsenzeit zum Tragen kommt, kann nur in seiner Gänze verstanden werden, wenn die Vergeistigung der Menschheit, die sie in »eine[r] Mannigfaltigkeit des Gleichen in drei Gestalten« (30) auslöst, vor dem Hintergrund der Hochkulturen betrachtet wird, die diesem Ereignis vorausgingen. All jene jahrtausendealten Hochkulturen bzw. Zivilisationen »konnte[n] großartig sein, wie die babylonische, ägyptische, Induskultur und chinesische Urkultur, aber alles dies wirkt wie unerwacht« (25), so Jaspers. Wie hochentwickelt diese Zivilisationen auch waren, so entsprechen doch ihre prägenden spezifischen technologischen Rationalisierungen wie »große Organisationen, Schrift, führende Bedeutung der Schreiberschicht« einem »Unerwachtsein ohne eigentliche Reflexion« (73). Kurz gefasst: Diese Hochkulturen »entbehren noch der geistigen Revolution, die wir als Achsenzeit vergegenwärtigt haben und die ein neues Menschsein, unser Menschsein begründete« (68). »[D]ie Achsenzeit schmilzt sie ein, übernimmt sie, läßt sie versinken, sei es, daß das gleiche Volk das Neue trug, sei es, daß es andere Völker waren.« (25) Wenn Jaspers erklärt, dass »das Geheimnis des gleichzeitigen Beginns der Achsenzeit [...] nun aber von ganz anderer Tiefenlage als die Frage nach der Entstehung jener Hochkulturen« sei (35), so wird deutlich, dass das fragliche Rätsel die Differenz zwischen Hochkulturen betrifft, wenn nicht sogar zwischen Kultur als solcher und dem, was sich in der Achsenzeit selbst herausbildet und dementsprechend vielleicht etwas ist, das nicht länger in Begriffen wie ›Kultur‹ oder ›Zivilisation‹ gefasst werden kann.

Wenn auch der »Aufbruch innerhalb der Menschheit« (38), der sich in der Achsenzeit ereignet, nur auf ein kleines Gebiet begrenzt war, so bildet er doch insofern die geistige Grundlage für die Menschheit, als jedes dieser Gebiete, trotz der zwischen ihnen bestehenden Isolation, einen »Schritt ins Universale« (21) unternimmt, in jedem erdenklichen Sinne. Hier ist etwas gewonnen, das alle Menschen zusammenbringt und »eine Aufforderung zur grenzenlosen Kommunikation« ist (41). In Jaspers' Worten bedeutet der Sprung, den die Gesellschaften der Achsenzeit taten, dass sie »gleichsam zum zweiten Mal geboren wurden und [dadurch] das geistige Wesen des Menschen und seine eigentliche Geschichte begründeten« (76). Dieser Sprung muss zweifellos in einer Kontinuität mit der chinesischen, indischen, iranischen, jüdischen und griechischen Vergangenheit gesehen werden. Sprung bzw. Durchbruch impliziert aber auch, dass hier ein radikaler Abschied von dieser Vergangenheit genommen wird. Wie wir gesehen haben, fehlt es den Hochkulturen und Zivilisationen, die der Achsenzeit vorausgingen, an der geistigen Revolution, die Letztere charakterisiert. Sie weisen jene

reflexive Qualität, die die Menschheit veränderte, noch nicht auf und sind entsprechend noch nicht gänzlich erwacht. Anders gesagt, katalpultiert der Sprung, der die Achsenzeit hervorbringt, die betreffenden Gesellschaften nicht nur über die Grenzen der historischen Hochkulturen hinaus; sie transzendieren dabei auch ihre eigenen Kulturen. Der Unterschied zwischen primitiven Kulturen und Hochkulturen auf der einen Seite und der Achsenzeit auf der anderen besteht darin, dass nur Letztere vom »allumfassenden« Charakter der Geschichte weiß (26). Diese fundamentale Historizität der Achsenzeit ist ein Anzeichen für einen wesenhaften – gewissermaßen ontologischen – Unterschied zwischen diesem Zeitalter und allen früheren und späteren Kulturen; ob es sich dabei um Hochkulturen handelt oder nicht, spielt keine Rolle.

Jaspers' Beschreibung der der Achsenzeit vorausgehenden Hochkulturen oder jener Kulturen, die noch in ihrer Blütezeit standen, während in den betreffenden Gegenden ein Durchbruch stattfand, scheint nahezu zulegen, dass (Hoch-)Kulturen immer noch zur Natur gehören. In der Tat: Wie prachtvoll die historischen Hochkulturen und Zivilisationen auch waren, so besteht doch ein beträchtlicher Unterschied zwischen ihnen und der Achsenzeit. Ersteren fehlt es an allem, was der Durchbruch mit sich brachte (77). Jaspers weist unermüdlich darauf hin, dass jene Gesellschaften und Kulturen, denen der Anschluss an das, was zwischen 800 und 200 v. Chr. in drei Gegenden der Welt geschah, nicht gelang, auf dem Stand von Naturvölkern blieben (26 f.). Aber sogar die Hochkulturen bleiben trotz ihres hohen Entwicklungsstands in weiter Entfernung von der Achsenzeit, handelt es sich bei ihnen doch um Formationen, die den Bruch mit der Natur noch nicht vollzogen haben. Die Herausbildung der Individualität, das heißt der Freiheit von jeglicher *Naturgebundenheit*, wurde von Anbeginn als eine der wichtigsten Errungenschaften der drei Gesellschaften der Achsenzeit gefeiert. Weiterhin verweist Jaspers im Zusammenhang einer Debatte darum, was das Spezifische am Abendland ist, auf die Herausbildung der Selbstheit bei den jüdischen Propheten und den griechischen Philosophen sowie auf die römischen Zeugnisse einer »bewussten Innerlichkeit persönlichen Selbstseins« und hebt hervor, dass diese Entwicklung die Loslösung »vom Grunde der Natur und der menschlichen Gemeinschaft [und] ein Hineintreten ins Leere« ermöglicht habe (89).¹¹ Wie dem auch sei: Alle (Hoch-)Kulturen implizieren eine Abgrenzung von der Natur,

¹¹ Hervhg. im Orig. Vielleicht muss man auch Jaspers' Erkenntnis, dass alle Kulturen Formen des Universalen hervorgebracht haben, dass aber im Abendland »dieses Allgemeine nicht zur dogmatischen Festigkeit von endgültigen Institutionen und Vorstellungen [gerinnt]«, auch auf die Leistungen der Achsenzeit beziehen (90; Hervhg. im Orig.).

deren Spuren sich also weiterhin in ihnen finden; insofern ist die Herausbildung des Universalen in der Achsenzeit nicht länger als eine kulturelle Errungenschaft aufzufassen. Sie impliziert einen wesentlich radikaleren Bruch mit der Naturgebundenheit des Menschen als den, den jene Kulturen vollziehen können.¹² Die geistige Transformation der Menschheit, die sich in dieser Zeit ereignet, hat einen Bruch mit den jeweiligen Kulturen zur Voraussetzung – trotz der Tatsache, dass sich dieser Bruch in einer Kontinuität mit ihnen vollzieht. Genauer gefasst, wurzelt die geistige Revolution der Achsenzeit nicht in einer neuen Form der Hochkultur, die zwar die Natur transzendiert, aber dennoch mit ihr verschränkt bleibt, sondern in einer *Differenz der Kultur zu sich selbst*. Die Leistung der Achsenzeit als gleichzeitiges, aber sich unabhängig voneinander vollziehendes »Auftauchen« (97) dreier Gesellschaften aus jeglicher Form der Naturgebundenheit besteht darin, dass sich innerhalb dieser drei Kulturen und in einer Differenz zu ihnen etwas öffnet, das die Immanenz aller partikularen Kulturen transzendiert und dadurch, dass es den Menschen ermöglicht, sich ihnen wieder zuzuwenden, um sie näher zu beleuchten, eine universale Qualität besitzt.

Ich möchte nochmals auf Jaspers' Argument zurückkommen, dass die hier dargelegte Revolution der Menschheit sich mehr oder weniger gleichzeitig, aber gänzlich unabhängig voneinander in drei unterschiedlichen Gegenden der Welt abspielt. Was sich in der Achsenzeit herausbildet, darf »weder zeitlich noch sinnhaft« (30) als Ablauf von Ereignissen, sagen wir, von China bis nach Griechenland, missverstanden werden. Insbesondere lässt sich nicht von einem Gang der Geschichte sprechen, der entlang bestimmter zentraler Punkte verläuft. Versuche, den Verlauf der Geschichte als ein Ganzes in dieser Art zu verstehen, sind stets kulturspezifisch. Jaspers merkt an:

Wenn man den Weg von Babylon über Griechen und Römer nach dem Norden sah, sagte man, der Gang der Geschichte gehe von Osten nach Westen, und machte wohl die Prognose, daß der Weg in diesem Sinne weiter nach Amerika gehe. Aber in Indien ging der Weg vom Indusgebiet (frühe Vedenzeit) über das mittlere Gebiet (Upanischadenzeit) zum Ganges (Buddha und seine Zeit), also

¹² Zu einer genaueren Bestimmung dieser Unterscheidung zwischen Kultur und dem, was sich in der Achsenzeit ereignete, könnte Kants Unterscheidung zwischen dem »letzten Zweck der Natur und dem Endzweck« als Ausgangspunkt dienen. In der dritten *Kritik* definiert Kant »Kultur« als den »letzten Zweck«, den die Natur im Hinblick auf die Menschheit verfolgt. Kultur verbleibt daher innerhalb der »Kette der Naturzwecke«. Kultur als Absicht bzw. Zweck der Natur ist jedoch von dem »Endzweck« zu unterscheiden, »für den Kultur nur eine Vorbereitung« ist und den der Mensch insofern, als dieses Ziel »sich selbst unabhängig von der Natur genügt«, nur sich selbst geben kann. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in: ders., *Werkausgabe*, Bd. 10, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1974, 387 ff.

von Westen nach Osten. Zudem sind entgegengesetzte Bewegungen auch im Abendland, und solche Schemata gelten immer nur unter gewissen Gesichtspunkten für begrenzte Welten, und auch da nur mit Einschränkungen. (101)

Das Ereignis des Durchbruchs in der Achsenzeit, eines Durchbruchs, der »ein universalgeschichtlich entscheidendes, aber kein universales Ereignis« war (76), geschieht vielmehr als »ein Nebeneinander in der gleichen Zeit ohne Berührung. Mehrere von einander im Ursprung getrennte Straßen scheinen zunächst zum gleichen Ziel zu führen. Es ist eine Mannigfaltigkeit des Gleichen in drei Gestalten. Es sind drei selbständige Wurzeln einer später – nach unterbrochenen Einzelberührungen endgültig erst seit einigen Jahrhunderten, eigentlich erst seit heute – zu einer einzigen Einheit werdenden Geschichte.« (30)

Die Achsenzeit – eine phänomenologische Intuition

Ich möchte nun versuchen, einige Implikationen dieser spezifischen Art und Weise zu beleuchten, wie sich in der Achsenzeit der Durchbruch von etwas Universalem ereignet. Geht man davon aus, dass die geistige Revolution der Menschheit in drei unterschiedlichen Gegenden der Welt stattgefunden hat, und zwar gleichzeitig, aber vollständig unabhängig voneinander, so besteht erstens Grund zu der Annahme, dass das, was sich in diesen drei Gegenden den Weg bahnte, von Anfang an die Möglichkeit eines Menschseins in sich birgt, das von allen Personen geteilt werden kann. Zudem impliziert ein solches Geschehen, dass alle Gesellschaften eine solche Revolution durchlaufen können. Das Auftauchen der Axialität aus Natur und Kultur ist ein universales Geschehen. Zweitens ist zu vermuten, dass das Hereinbrechen von etwas Universalem hier keine ethnische oder kulturelle Formation ist, sondern im Gegenteil etwas, das Kultur transzendiert und Ausdruck einer Differenz der Kultur zu sich selbst ist. Drittens: Wenn sich die geistige Revolution der Menschheit ungefähr gleichzeitig in drei unterschiedlichen Gegenden der Welt ereignet, ist zudem anzunehmen, dass die entsprechende Revolution in Gestalt einer Vielfalt kultureller Ereignisse stattfinden kann, ohne dass das jeweilige Menschsein seine kulturelle Besonderheit bzw. Differenz aufgeben muss. Wir sollten nicht vergessen, dass Jaspers seine Behauptungen auf historische, d. h. empirische Evidenz stützt. Aber wie wir allmählich sehen, hat das empirische Geschehen auch eine philosophische Bedeutung. Folglich bietet es sich an dieser Stelle an, den Charakter und den Status der Faktizität der Achsenzeit ein wenig näher zu beleuchten.

Jaspers stützt sich auf die Autorität von Lasaulx und von Strauss, um geltend zu machen, dass die Achsenzeit ein Tatbestand ist, und widmet sich anschließend dem möglichen Einwand, sie sei das »*Ergebnis eines Werturteils*« (29)¹³. Er bringt vor:

Wo es sich um den Geist handelt, ist der Tatbestand nur im Verstehen von Sinn vor Augen. [...] Ein geschichtliches Bild beruht zwar empirisch auf einer Fülle einzelner, gehäufter Daten, aber entsteht nicht daraus allein. Erst im Verstehen gewinnen wir die Anschauung wie von allem geschichtlichen Geist so auch von der Achsenzeit. Und diese Anschauung ist Verstehen und Werten in eins, ist darin das Ergriffensein, weil wir als wir selbst betroffen sind, weil es uns angeht, als unsere Geschichte, und zwar nicht als nur Vergangenes, von dem wir erkennen, wie es gewirkt hat, sondern als das Vergangene, dessen weitere, ursprüngliche, immer erst wieder neue beginnende Wirkung unabsehbar ist. (29)

Da sich nun in der Achsenzeit durch den Durchbruch eines Universalen eine geistige Transformation der Menschheit ereignete, die »die Menschheit in den einen Zusammenhang der Weltgeschichte bringt« (76), wird dieser Zeitraum, wie Jaspers vorbringt, »zum Maßstab, an dem die geschichtliche Bedeutung der Völker für das Ganze klar wird« (76). Insofern stellt sich die Frage nach dem Status der Achsenzeit, dieses empirischen Geschehens in der Menschheitsgeschichte, das gleichzeitig der Maßstab für jede historische Bewertung sein muss.

Auf den ersten Seiten von *Ursprung und Ziel der Geschichte* räumt Jaspers ein, dass für die westliche Welt und die in dieser entstandene Philosophiegeschichte »die Erscheinung des Gottessohns die Achse der Weltgeschichte [ist]« (19). Zu Beginn meiner Ausführungen habe ich auf Arendts Behauptung hingewiesen, die Achsenzeit sei Jaspers' genuin eigene Entdeckung. Aber schon auf diesen ersten Seiten seines Buchs wird auch deutlich, dass die Idee der Achsenzeit als solche einer Passage aus Hegels *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte* entnommen ist, in der gesagt wird, Ziel und Ausgangspunkt der Geschichte bzw. die Angel der Weltgeschichte sei das christliche Konzept der Gottheit als Dreieinigkeit, Dreiheit in der Einheit.¹⁴ Jaspers' Konzept der Achsenzeit zielt aber auch deutlich darauf ab, eine solche an Glaubensrichtungen gebundene Lesart der Geschichte im Namen eines vielschichtigen Ursprungs der Geschichte zu überwinden. Der christliche Glaube, so betont er, ist ein

¹³ Hervhg. im Orig

¹⁴ Hegel schreibt: »Gott wird nur so als *Geist* erkannt, indem er als der Dreieinige gewußt wird. Dieses neue Prinzip ist die Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht. Bis *hierher* und von *daher* geht die Geschichte.« Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: ders., *Werke*, hg. v. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel, Bd. 12, Frankfurt a. M. 1970, 386.

Glaube unter mehreren, »nicht der Glaube der Menschheit« (19). Aber allgemeiner gesprochen müsste eine universal verstehbare Achse der Weltgeschichte unabhängig von allen Glaubensrichtungen sein. Jaspers erklärt mit Nachdruck: »Eine Achse der Weltgeschichte, falls es sie gibt, wäre *empirisch* als ein Tatbestand zu finden, der als solcher für alle Menschen, auch die Christen, gültig sein kann. Diese Achse wäre dort, wo geboren wurde, was seitdem der Mensch sein kann [...].« (19) Man muss wohl kaum darauf hinweisen, dass das Beharren auf dem empirischen Charakter der Achse der Notwendigkeit geschuldet ist, eine Achse zu entdecken, die von allen Personen begriffen und anerkannt werden kann, unabhängig von ihrem individuellen Glauben. Da in Abgrenzung zum Glauben »Erfahrung dem Menschen als Erfahrung zugänglich [ist]«, kann nur das, was erfahren werden kann, alle Menschen verbinden (41). Und genau das trifft auf jenes zu, was zwischen 800 und 200 v. Chr. geschehen ist. Die Achsenzeit ist eine Tatsache, die als intuitive Erfahrung jedem verfügbar ist. In der Tat sind die betreffenden Jahrhunderte »die empirisch einsehbare Achse der Weltgeschichte für alle Menschen« (40). Jaspers schreibt: »Den Tatbestand der Achsenzeit wirklich zu sehen, ihn zum Boden unseres universalen Geschichtsbildes zu gewinnen, das heißt: etwas gewinnen, was *der ganzen Menschheit*, über alle Unterschiede des Glaubens hinweg, *gemeinsam* ist.« (40)¹⁵ Das »luzide Menschsein« der Achsenzeit ist, wie Jaspers es formuliert, eine »*geschichtliche Anschauung*«, d. h. eine historische Intuition, die selbst »ein Licht auf die gesamte Weltgeschichte« wirft (25). Kurz gefasst: Die Achsenzeit ist so etwas wie eine phänomenologische Intuition, durch die das faktisch gleichzeitige Auftreten eines Bruchs mit den noch nicht »erwachten« vorhergehenden Hochkulturen in drei voneinander getrennten und klar zu unterscheidenden Gegenden der Welt »weltgeschichtlich universal [als] eine Parallele im Ganzen« verstanden wird und »nicht bloß [als] eine Koinzidenz besonderer Erscheinungen« (32).¹⁶ Die Achsenzeit ist die Intuition einer parallelen Entwicklung innerhalb des dreifachen Geschehens, dessen Erbe in der Bedeutung einer geistigen Revolution besteht, oder genauer gesagt: die Bedeutung dessen, was es heißt, der Neuanfang einer »ursprünglichen [...] Sinngemeinschaft« zu sein (32). Was die Achsenzeit in den Status einer historischen Intuition erhebt, ist

¹⁵ Hervhg. im Orig.

¹⁶ Dieser Parallelismusbegriff könnte auch ein Hinweis darauf sein, dass eine von Jaspers' Quellen für seinen Begriff der Achsenzeit vielleicht Walter Ottos *Visnu-Nārāyana. Texte zur indischen Gottesmystik* (Jena 1917) war. Otto legt in einem zusammenfassenden Kapitel mit dem Titel »Das Gesetz der Parallelen in der Religionsgeschichte« (139–160) ein ähnliches Argument dar. Für diesen Hinweis möchte ich Giorgi Maisuradze danken.

das fast gleichzeitige Auftauchen – in jeweils spezifischer Ausformung – neuer, nicht länger kulturgebundener Menschheiten in voneinander abgegrenzten Gegenden der Welt. Die Achsenzeit ist gleichsam das empirische Transzendente.

Die Besonderheit Europas

Als die früheste und tiefste Quelle aller mittlerweile diskreditierten Selbstrepräsentationen, auf die Europa sich stützt, ist die Achsenzeit die »geschichtliche Tatsache der Dreifachheit des Ursprungs« (41). Als das Ereignis der geistigen Grundlage der Menschheit ist dies ein Ursprung, der von Anbeginn universal ist und auf den niemand Eigentumsrechte geltend machen kann. Aber wenn Europa, um auf einer europäischen Grundlage existieren zu können, auf diesen tieferen, dreifachen Ursprung zurückblicken muss, so heißt das auch, dass dieser Ursprung nicht allein Europa gehört, da die Achsenzeit historisch und geographisch gesehen stattfand, bevor es das gab, was heute als Europa gilt, und sich zudem auch außerhalb dieses Gebiets ereignete. Auf welcher Grundlage kann Jaspers also dafürhalten, dass Europa die tiefere Grundlage der Achsenzeit zu neuem Leben erwecken kann und muss, wenn es nie wirklich ein Teil von ihr war? Wie wir gesehen haben, ist das, was sich zwischen 800 und 200 v. Chr. abspielte, seitdem zweifellos der Standard für alle Völker. Wie Jaspers anmerkt: »Von dem, was damals geschah, was damals geschaffen und gedacht wurde, lebt die Menschheit *bis heute*.« (26)¹⁷ Aber damit ist die Frage noch nicht beantwortet. Europa erlangte erst lange nach dem Ende der Achsenzeit seine Bedeutung in der Weltgeschichte. Die Achsenzeit erlebte ihren Niedergang durch das erneute Aufkommen des Reichsgedankens, ein Erbe der alten Hochkulturen und Zivilisationen, der »ursprünglich das Kultur-schöpferische Prinzip war«, nun aber dazu diente, die sich im Niedergang befindenden Völker zu stabilisieren und sie zu Grabe zu tragen (26). »In Europa erwacht aus den nordischen Völkern nach der Berührung mit der Achsenzeit seit dem ersten Jahrtausend nach Christus eine bis dahin unreflektierte Substanz, die – so unbestimmt solche Vorstellungen auch bleiben – verwandt ist mit den Kräften, die zum Teil in der Achsenzeit zur Erscheinung kamen.« (82) Durch die Aneignung, Verarbeitung und Verwandlung des »vorhergehenden Fremden« (87) schufen die Völker des Nordens einen Neuanfang namens »Europa«. Präziser ausgedrückt: Europa erlangt weltgeschichtlich gesehen erst ab dem

¹⁷ Hervhg. im Orig.

Spätmittelalter, mit der Herausbildung der modernen Wissenschaften und dem daran anschließenden technischen Zeitalter gegen Ende des 18. Jahrhunderts seine Bedeutung. Laut Jaspers ist dieses wissenschaftliche und technische Zeitalter, das die ganze Welt in eine »Verkehrseinheit« zieht (45), »das erste seit der Achsenzeit geistig und materiell wirklich völlig neue Ereignis« (44). Tatsächlich ist dies strenggenommen »der Beginn der eigentlichen Weltgeschichte« (45), denn »[es] gab bisher noch keine Weltgeschichte, sondern nur ein Aggregat von Lokalgeschichten« (45). Es stellt sich also die Frage, ob der besondere Charakter Europas und des Okzidents einem »zweiten Atemzug [...] der Menschheit im Ganzen« entspricht, einer zweiten Achsenzeit (46). Diese Frage drängt sich umso mehr auf, als »[die] Entwicklungen aus dem ersten Atemzug in ihrer vielfachen Gestalt im Ganzen für uns so aus[sehen], daß sie gescheitert wären, wenn nicht vom Abendland her ein Neues begonnen hätte« (47). Anders gefragt: Gründet der besondere Charakter des Westens darin, dass er der unmittelbare Erbe der Achsenzeit ist und dass er ein Ereignis, das von universaler Bedeutung war, in ein wirklich universales Geschehen transformierte, nämlich in den Anfang einer universalen Weltgeschichte und einer »grenzenlosen Kommunikation«?

Aber bevor wir uns Jaspers' Antwort auf diese Frage genauer anschauen, könnte es von Nutzen sein, uns ins Gedächtnis zu rufen, dass der Schritt in Richtung Universalität, den die drei Gesellschaften getrennt voneinander während der Achsenzeit unternahmen, sich nicht in einer tatsächlichen Universalgeschichte materialisierte. In der Tat: Da diese Gegenden auch weiterhin nicht miteinander im Austausch standen, blieb die Möglichkeit grenzenloser Kommunikation eben das: eine bloße Möglichkeit. Damit diese Möglichkeit tatsächlich universal werden konnte und damit entsprechend das Geschehen der Achsenzeit faktisch universal werden konnte, brauchte es mehr: nämlich eine tatsächliche Begegnung mit anderen. An dieser Stelle sind Jaspers' Ausführungen darüber, was im Anschluss an die Achsenzeit im Westen passierte, von entscheidender Bedeutung. Bevor ich auf Jaspers' Beantwortung der weiter oben gestellten Frage eingehe, möchte ich zunächst beleuchten, warum Wissenschaft und Technik gerade im Westen und nicht in den anderen beiden wichtigen Kulturgebieten entwickelt wurden. Jaspers fragt sich: »War im Abendland vielleicht schon in der Achsenzeit etwas Eigentümliches, das erst in den letzten Jahrhunderten diese Wirkungen hatte? Ist von vornherein schon in der Achsenzeit angelegt, was sich in der Wissenschaft schließlich gezeigt hat? Gibt es etwas für das Abendland Spezifisches?« (88) Entsprechend lautet die Frage, ob zumindest in Teilen des Westens von Anbeginn ein Element vorhanden war, das es

einer Gegend wie Nordeuropa, die später mit diesem Element gleichgesetzt wurde, ermöglichte, zu einem bestimmten Zeitpunkt etwas Neues zu erschaffen.

Im Versuch, die Besonderheit Europas zu erfassen, standen im Mittelpunkt der Vorlesung *Vom europäischen Geist* die Begriffe »Freiheit«, »Geschichte« und »Wissenschaft«. Als geistiges Prinzip des Westens nimmt Freiheit in Europa eine doppelte Gestalt an; sie ist ein Leben in scharfen Polaritäten und vor dem Äußersten. Geschichte wird als der Prozess verstanden, in dem darum gerungen wird, diese Freiheit zu leben; die Leidenschaft für die Wissenschaft »als unbedingtes, universales Wissenwollen des Wißbaren« und als »erbarmungslose Kritik« fester Meinungen wird von der Freiheit selber erfordert.¹⁸ In *Ursprung und Ziel der Geschichte* arbeitet Jaspers diese Besonderheit Europas genauer heraus und benennt neun Hinweise auf die Eigenschaften, die die spezifische Qualität des Westens ausmachen. In Kürze zusammengefasst sind das: (1) die außerordentliche Vielfalt seiner *geographischen* Charakteristika im Gegensatz zu den »geschlossenen Festlandsgebieten Chinas und Indiens«; (2) das Wissen um das Konzept der *politischen Freiheit*; (3) das unablässige Streben nach *Rationalität*; (4) die »bewusste Innerlichkeit persönlichen Selbstseins«; (5) die Anerkennung der Unumgänglichkeit der Welt in ihrer Realität und der entsprechende Wille, die Welt zu gestalten und zu verändern; (6) die Verwirklichung eines Universalen, das »nicht zur dogmatischen Festigkeit [gerinnt]« (daher rührt auch die »ständige Unruhe des Abendlandes«); (7) im Unterschied dazu und im Widerspruch zu dieser Fluidität »der Ausschließlichkeitsanspruch« der drei Buchreligionen; (8) »eine Entschiedenheit, die die Dinge auf die Spitze treibt«; und schließlich (9) »die eigenständigen Persönlichkeiten [und] die Fülle der Charaktere« (88–92)¹⁹.

Alle diese Hinweise lassen vermuten, dass die Besonderheit des Westens darin liegt, dass diese Welt nicht von einem Universalen oder von einer Glaubensrichtung begrenzt ist. Gerade weil im Westen alles zum Extrem getrieben und in die Klarheit geworfen wird, ist er eine Welt der Unruhe und der Spannungen, die Festlegungen und Abschlüsse nie zulässt. Diese Welt ist ganz grundsätzlich eine Welt der Grenzen; für Jaspers heißt das: eine Welt, die Transzendenz – eine Transzendenz der Immanenz – erfährt, also kurz gesagt: eine Welt der Existenz an den Grenzen der Welt, eine Grenz-Welt.²⁰ Nur in einer solchen Welt konnte die europäische Entwicklungslinie entstehen, die das technische Zeitalter

¹⁸ Jaspers, »Vom europäischen Geist« (Anm. 2), 239 ff.

¹⁹ Alle Hervhg. im Orig.

²⁰ Hier beziehe ich mich natürlich auf Jaspers' Begriff der »Grenzsituation«, den er erstmalig 1919 in *Psychologie der Weltanschauungen* entwickelte (Berlin 1919, 229–279). Vgl. auch

einleitete und die »der ganzen Erde heute ein europäisches Gesicht gibt« (93). Mit Jaspers' Frage im Hinterkopf, ob die weltgeschichtliche Vorrangstellung Europas, die sich der Besonderheit »seiner« Welt verdankt, eine Folge der entsprechenden Entfaltung von etwas ist, das in seiner noch nicht ausgereiften Form bereits in der Achsenzeit bestand (nur »im Westen während der Achsenzeit« oder in allen Gegenden?), würde man sich also nicht fragen müssen, ob dieser noch nicht zur Entfaltung gekommene Kern nicht genau die Lebensweise in Grenzsituationen ist, die die spezifisch westliche Welt als Welt an der Grenze konstituiert.²¹ An dieser Stelle muss darauf hingewiesen werden, dass für Jaspers das Element, das möglicherweise bereits in embryonaler Form während der Achsenzeit existierte und vielleicht der Ursprung der Wissenschaften war, wie sie sich mit dem Beginn des 17. Jahrhunderts in Europa zu entwickeln begannen, nicht das ist, was zu der weltgeschichtlichen Vorherrschaft bzw. weltweiten Expansion Europas führte. Vielmehr gilt Letzteres als Konsequenz der Technik, die durch die Wissenschaften möglich gemacht wurde. Zweifellos steht die rasante und fast grenzenlose Ausbreitung der europäischen Technologie über die ganze Welt in einem Zusammenhang damit, was die europäischen Wissenschaften überhaupt erst möglich gemacht hat, aber wissenschaftlicher Geist und die weltweite Verbreitung technologischer Neuerungen aus Europa sind nicht das gleiche. Die Gründe und Implikationen dieser Unterscheidung werden gleich deutlicher werden.

Wie dem auch sei, während »das Gesamtleben Europas, Indiens, Chinas [um 1400] zivilisatorisch wohl auf ähnlichem Niveau« war (102), ist im Europa des Spätmittelalters (als Teil des Abendlandes) ein Bruch zu verzeichnen; es ist »ein einmaliger Bruch im Abendland geschehen und in seinem Gefolge für die ganze Welt, ein Bruch, dessen Ergebnisse unsere Situation ausmachen, und dessen schließliche Bedeutung heute noch offen ist« (102). Hier muss darauf hingewiesen werden, dass mit diesem Bruch eine zweifache Entwicklung vonstatten geht. Einerseits besteht der fragliche Bruch in der Herausbildung der modernen Wissenschaften, durch die sich Europa seit dem 17. Jahrhundert von allen anderen Kulturen unterscheidet und die das technische Zeitalter einläuteten,

Edwin Latzel, »The Concept of ›Ultimate Situation‹ in Jaspers' Philosophy«, in: Paul Arthur Schilpp (Hg.), *The Philosophy of Karl Jaspers*, New York 1957, insbes. 182–186.

²¹ Wenn die Achsenzeit in der gleichzeitigen Umsetzung einer Vergeistigung der Menschheit in drei voneinander getrennten Teilen der Welt bestand, so folgt daraus, dass Axialität durch die gleichzeitige Gegenwart unterschiedlicher Zeitlichkeiten bestimmt ist. Die für Europa charakteristische Grenzwelt wäre dann auch durch eine nicht einheitliche Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Zeitlichkeiten charakterisiert. Ich möchte David Ferris für diesen Hinweis danken.

andererseits in den außergewöhnlichen Errungenschaften der zwischen 1500 und 1800 geschaffenen geistigen Produkte, die Wissenschaft und Technik sogar noch überstrahlen (103), vielleicht aufgrund der Tatsache, dass sie im klassischen Zeitalter wurzeln. Insbesondere diese späteren Errungenschaften lassen Jaspers die Frage stellen, ob das, was in diesen späteren Jahrhunderten geschah, nicht das Aufkommen einer zweiten Achsenzeit war (104). Trotz aller außergewöhnlichen geistigen Leistungen Europas, so hält Jaspers jedoch fest, besteht ein erheblicher Unterschied zur ersten Achsenzeit. »Zu sehr steht alles im Schatten der fordernden Überlieferungen, gerät auf Schritt und Tritt in schiefe Wege, aus denen eine Richtung zum wunderbarsten Gelingen in jenen Großen, den Einsamen wie trotzdem gelingt.« (103) Folglich fehlt es der europäischen Entwicklung an »[der] Reinheit und Klarheit, [der] Unbefangenheit und Frische der Welten der ersten Achse« (103). Des Weiteren, so Jaspers, ist dieser Zeitraum keine weitere Achsenzeit, weil es sich vor allem um »eine rein europäische Erscheinung« handelt, die »schon darum nicht als zweite Achse anzusprechen [ist]« (104). Und tatsächlich verlangt Axialität per Definition eine multiple Topologie. Wie fruchtbar diese Jahrhunderte für die Europäer auch gewesen sein mögen, so »bedeuten [sie] keine menschheitliche, weltumspannende Achse, und es ist unwahrscheinlich, dass sie dazu in der Folge noch werden könnten« (104). Nichtsdestotrotz behauptet Jaspers auch, dass diese Periode »Möglichkeiten [hat], die die erste nicht hatte« (103). Worin diese bestehen, wird in folgender Äußerung deutlich: »Zu einer ganz anderen Achse wird das Tun der Europäer mit den Folgen von Wissenschaft und Technik, die erst eintreten, als das Abendland geistig-seelisch schon zurückgeht und auf ein geistig-seelisch auf ihren Tiefpunkt gelangtes China und Indien stößt.« (104) Diesem Punkt werde ich mich nun näher widmen.

Eine zweite Achsenzeit

Zweifellos ist Europa aufgrund der Entwicklung der Technik für die gegenwärtige Lage der Welt verantwortlich, die allein als Folge der Herausbildung der europäischen Wissenschaften zu verstehen ist – mit ihren guten wie mit ihren verheerenden Effekten. Aber weil Technik auch »universale Verkehrsmöglichkeit[en]« eröffnet (101), könnten die »entdeckenden Grundlegungen des menschlichen Lebens, die es endgültig vom Tierischen scheiden« (128), im Prinzip zu einer weltumspannenden Wirklichkeit werden. In der Tat hält Jaspers fest: »Unser technisches Zeitalter ist nicht bloß relativ universal, wie das Geschehen in jenen drei

voneinander unabhängigen Welten der Achsenzeit, sondern absolut universal, weil planetarisch.« (178) Und wenn er hinzufügt, dass »Europa, als das alte Europa, nicht mehr beherrschender Weltfaktor« sei (104), so beklagt er diese Entwicklung nicht einfach. Im Gegenteil, der Niedergang Europas, der Verlust seiner vorherigen Stellung in der Welt, beinhaltet das Versprechen eines neuen Zeitalters einer »planetarischen Welt- und Menschheitseinheit« (98), d. i. kurz gesagt die Möglichkeit einer »faktischen Universalgeschichte der Erde, [der] *Weltgeschichte*« (98)²² und folglich eines neuen Zeitalters. Jaspers beharrt aber auch darauf, dass die faktische Gegenwart zumindest »keine zweite Achsenzeit [ist]. Vielmehr in schärfstem Kontrast zu dieser ist sie ein katastrophales Geschehen zur Armut hin an Geist, Menschlichkeit, Liebe und Schöpferkraft.« (127) Tatsächlich wird die gegenwärtige Welt infolge der Technik »unmenschlicher« (128). »Wenn wir jetzt in eine neue radikale Verwandlung des Menschseins eingetreten sind, so ist diese nicht eine Wiederholung der Achsenzeit, sondern ein in der Wurzel anderes Geschehen.« (178)

Was ist es dann in Wirklichkeit, was das gegenwärtige technische Zeitalter daran hindert, eine zweite Achsenzeit zu sein? Ich erinnere hier daran, dass die gleichzeitigen, aber voneinander getrennten Durchbrüche der Achsenzeit in Richtung eines universalen Menschseins auf die Zeit der »entdeckenden Grundlegungen des menschlichen Lebens [folgten], die es endgültig vom Tierischen scheiden« (128); diese Durchbrüche folgten also dem »prometheischen Zeitalter erst viel später« (128). Weiter oben habe ich bereits darauf hingewiesen, dass der geistige Durchbruch der Menschheit zum universalen Menschsein in der Achsenzeit in Abgrenzung zu den vorausgehenden Hochkulturen stattfindet, die in Jaspers' Augen die Fortsetzung des prometheischen Zeitalters darstellen. Wir sollten ebenfalls nicht aus dem Auge verlieren, dass das, was er als den zweiten Atem der Menschheit bezeichnete, »mit dem technisch-wissenschaftlichen Zeitalter, dem neuen prometheischen Zeitalter« begann und daher »den Organisationen und Planungen der alten Hochkulturen analog [ist]« (46). Anders ausgedrückt: Das gänzlich neue Geschehen, das sich mit der Entwicklung der Technik in Europa und mit ihrer weltweiten Ausbreitung ereignet, ist ein weiteres prometheisches Zeitalter und ein Phänomen der Hochkultur und weniger eine zweite Achsenzeit. Und tatsächlich gehören die unterschiedlichen Wurzeln des technischen Zeitalters, auf die Jaspers verweist, vielmehr zu der Kultur der Interaktion mit und Beherrschung der Natur, statt bloß geistig zu sein. Jaspers merkt an: »Wir können uns mit unseren großartigen wissenschaftlichen Entdeckungen

²² Hervhg. im Orig.

und technischen Erfindungen eher der Zeit der Erfindung der Werkzeuge und Waffen, der ersten Benutzung der Haustiere und Pferde vergleichen, als der Zeit des Konfuzius, Laotse, Buddha und Sokrates.« (179) Daraus folgt, dass die Entwicklung der europäischen Technik, die durch die Wissenschaften ermöglicht wurde, weniger aus einem Keim erwuchs, der seit der Achsenzeit in embryonaler Form im Westen vorhanden war, sondern das Ergebnis des fortgesetzten prometheischen Ehrgeizes der Menschheit war, die Natur zu bezwingen, also ein Phänomen der Hochkulturen. Nur die weltweite Ausbreitung der Technik selber und die Entwicklung der technischen Mittel für immer schnellere Kommunikation kann auf den »Schritt in die Universalität« zurückgeführt werden, der sich während der Achsenzeit ereignete. Wenn die Neuzeit also kein zweites axiales Geschehen ist, so liegt das daran, dass das technische Zeitalter, als eine weitere Form der Kultur, die Natur nicht radikal transzendiert. Im Gegenteil verstärkt das technische Zeitalter die Verstrickung des Menschen mit der Natur. Wenn auch der Sinn der Technik die »Freiheit gegenüber der Natur« ist (132), so zeigt sich doch eine Abweichung von dieser Bedeutung, sobald »die Mittelhaftigkeit von Werkzeug und Tun sich verselbständigt« (133). Genau darin besteht »[d]er große historische Einschnitt innerhalb der Technik«, der das technische Zeitalter einläutet (134). Des Weiteren gewinnt die Natur, da sie immer stärker von der bedenkenlosen Obsession des Menschen beherrscht wird, sich die Natur zu unterwerfen, eine bisher nie gekannte Vormachtstellung über den modernen Menschen, der so mehr zu ihrem Sklaven wird als je zuvor. Jaspers schreibt:

Die Naturgebundenheit des Menschen wird durch die moderne Technik auf neue Weise offenbar. Durch gewaltig gesteigerte Naturbeherrschung droht sie den Menschen selbst auf früher unerwartete Weise zu überwältigen. Die Natur wird durch die Natur des technisch arbeitenden Menschen erst recht zum Tyrannen des Menschseins. Es droht die Gefahr, daß der Mensch in der zweiten Natur, die er technisch als die seine hervorbringt, erstickt, während er gegenüber der unbewältigten Natur in seinem ständigen leiblichen Mühen um sein Dasein vergleichsweise frei scheinen kann. (129)

Wie wir ebenfalls schon gesehen haben, birgt das gegenwärtige Zeitalter allerdings Möglichkeiten, die der ersten Achsenzeit unbekannt waren.²³

²³ Für Jaspers ist Technik keinesfalls ein monolithisches Phänomen. Zweifellos ist sie primär damit beschäftigt, die Natur um den Preis einer völligen Entmenschlichung der Welt und der Zerstörung der Umwelt zu unterwerfen und auszubeuten. Gleichzeitig entwickelt sie jedoch die materiellen Mittel für das, was Jaspers »grenzenlose Kommunikation« nennt – von der Druckerpresse bis zum Internet und mit der Entwicklung von Fortbewegungsmöglichkeiten, die es uns ermöglichen, innerhalb kürzester Zeit ganze Kontinente zu überqueren.

Bevor wir uns diesen zuwenden, muss allerdings darauf hingewiesen werden, dass die Technisierung der Welt in einem Prozess, der den Menschen durch die Zerstörung von Traditionen seiner sämtlichen Wurzeln beraubt hat, zu einer entmenschlichten Welt geführt hat; der Mensch ist so ein »Erdbewohner ohne Heimat« geworden (129). Trotzdem kann aber nach Jaspers nicht nur die Technik allein für die gegenwärtige Krise verantwortlich gemacht werden. Er schreibt: »Längst bevor die Technik diese Wirkungen hatte, waren Bewegungen im Gange, denen die heutige geistige Situation entspringt. Wie die Technik wirkt und aufgenommen wird, das liegt an dieser geistigen Welt, an dieser Deutungs- und Lebensart, auf die sie trifft.« (173) Wir sollten uns also ins Gedächtnis rufen, dass Jaspers, wenn er die Frage behandelt, ob die Entwicklungen im Europa der letzten Jahrhunderte zu einer zweiten Achsenzeit führten, nach seiner Würdigung der geistigen Errungenschaften zwischen 1500 und 1800, welche die wissenschaftlichen und technischen Leistungen sogar noch übertrafen, darauf hinweist, dass diese erstaunliche kreative Explosion geistiger und künstlerischer Leistungen kein rein europäisches Phänomen war und dass sie trotz der falschen Wege stattfand, die Europa eingeschlagen hatte, und zudem in einem Widerstand gegen die anspruchsvolle Tradition geschah, die auf Europas Schultern lastete. Wenn es also für Jaspers »heute möglich [erscheint], daß die gesamte Überlieferung seit der Achsenzeit verloren geht, daß die Geschichte von Homer bis Goethe in Vergessenheit gerät« (168), dann scheint dieses geistige Erbe, und vor allem seine kreative Renaissance während jener Jahrhunderte, die einzige Hoffnung darzustellen, das Potential für eine universale Menschheit und Weltgeschichte auszuschöpfen, für die die Technik zum ersten Mal die materiellen Mittel bereithält. Was auch immer die Unzulänglichkeiten des europäischen Kulturerbes sein mögen, es birgt auch das Versprechen »grenzenloser Kommunikation«, das Ziel dessen, was Jaspers als »unendliche Aufgabe« bezeichnet (325 f.).

Unter dem Zeichen des Anderen

Zusammenfassend möchte ich nun kurz auf die Frage zurückkommen, ob das einmalige Ereignis, das in Europa stattfand, nämlich die Entwicklung von Wissenschaft und Technik, die bis vor kurzem die europäische Vorherrschaft in der Welt begründete, nicht die Entfaltung von etwas war, das in unausgereifter Form bereits während der Achsenzeit in der Welt existierte. Ich habe mich bereits gefragt, ob diese Form nicht die spezifische Form der Welt als Grenzwelt ist, die der Bruch mit den vor-

herigen Hochkulturen während der Achsenzeit mit sich brachte. Wenn der Westen aber eine gewisse Sonderrolle innerhalb der Achsenzeit einnimmt, wie Jaspers beizeiten zu suggerieren scheint, so liegt das daran, dass Teile des Westens trotz einer Kontinuität mit der Vergangenheit bereits während dieser Achsenzeit mit der Vergangenheit brachen, und zwar in einer radikaleren Art und Weise als die anderen beiden Gegenden. In der Tat vollzog das Abendland, so Jaspers, diesen radikaleren Bruch, indem es sich selbst von Anfang an in ein bestimmtes Verhältnis zum Orient setzte.²⁴ Diese westliche Identität, die in einer konstitutiven Beziehung zum Anderen gründet, produziert einen ontologischen Schicksalsvorteil, da sie die *conditio sine qua non* dafür darstellt, das zu verwirklichen, was während der Achsenzeit noch eine bloße Möglichkeit war, nämlich grenzenlose Kommunikation. Man darf nicht vergessen, dass die Vergeistigung, die sich während der Achsenzeit ereignete und mit der sich drei voneinander getrennte Gegenden der Welt zum Menschsein erhoben, stattfand, ohne dass diese Gegenden miteinander im Austausch standen. Anders gesagt: Die Offenheit für den Anderen, die mit der hier erläuterten Vergeistigung einhergeht, wurde nicht vollzogen und verblieb auf der Ebene einer reinen Möglichkeit. Und doch, in einer dieser Gegenden, im Westen nämlich, definierten sich die Griechen von Anfang an in Beziehung zu einem Anderen, den Persern, und bereiteten so gewissermaßen nicht nur die radikalere Verwirklichung dessen vor, was in der Achsenzeit nur als Möglichkeit vorhanden war, sondern auch die Ausweitung dieses Prinzips auf viele unterschiedliche Andere während der Herausbildung Europas im Westen.²⁵ All die, die an der Achsenzeit teilhatten, erhoben sich selbst zur Menschlichkeit, aber letzt-

²⁴ Es ist kaum notwendig zu erwähnen, dass dieses konstitutive Ausgesetztseins Europas gegenüber dem Orient auch die unvermeidbare Gefahr mit sich bringt, sich so sehr vom Orient verführen zu lassen, dass es »in Asien hinein zurücksinkt« (96). Jaspers beleuchtet das Thema der Bedrohung der fragilen Identität dessen, was nur in Beziehung zum Anderen existiert (94 ff.). Zur Erläuterung würde es eines ausgiebigen Kommentars bedürfen, um die implizite Unterscheidung zu erklären, die er hier zwischen »dem asiatischen Grunde« auf der einen Seite und Europa, dem Westen, dem Orient, China und Indien auf der anderen trifft. Ich nehme das als Anlass für die folgende Bemerkung: Es mag zutreffen, dass ein Verständnis des Anderen (wie in Indien oder China), der kulturelle Immanenz transzendiert, so wie es im Westen während der Achsenzeit geschieht, von der Gefahr begleitet ist, dass westliche Konzepte auf andere Denk- und Seinsweisen angewendet werden. Ebenfalls trifft es aber zu, dass der umgekehrte Versuch, den Anderen von sich selbst her in unveränderter Art zu denken – das heißt: auch auf der Grundlage dessen, was ihn radikal von uns unterscheidet – die umgekehrte Gefahr einer spezifisch westlichen Illusion über den Anderen in all seiner Andersheit birgt (wie es beim Orientalismus der Fall ist). Geht man jedoch nicht gleichzeitig *beide* Risiken ein, so ist eine Offenheit für und Begegnung mit dem Anderen gar nicht erst denkbar.

²⁵ Diese Offenheit für den Anderen manifestiert sich zweifellos *auch* negativ, d. h. in der Kolonialisierung, Unterdrückung und Ausbeutung des Anderen. Trotzdem birgt diese

lich eben isoliert voneinander und nur in ihren eigenen, klar begrenzten geographischen Gebieten. Von allen Gesellschaften im abendländischen Gebiet der Achsenzeit errangen die Griechen eine gewisse Vorherrschaft, weil sie sich im Verhältnis zu einem fremden Anderen definierten, den sie als Gleichen anerkannten, der auch zur Wahrheit fähig ist – das zeigt sich beispielsweise im Trojanischen Krieg oder in der Auseinandersetzung mit den Skythen. Diese faktische und historische Bedeutung dessen, dass die Griechen demgegenüber offen waren, einen gleichen Anderen in die Bestimmung ihrer eigenen Identität zu inkorporieren, das in Narrativen beispielsweise von Homer oder Herodot augenscheinlich wird, wurde in der Folgezeit zu einer strukturellen Charakteristik des europäischen Erbes.

Kurz gesagt, wenn der Westen innerhalb der Konfiguration der Achsenzeit eine gewisse Vorrangstellung genießt, die später nur durch die Tatsache bekräftigt wurde, dass einzig die europäische Entwicklungslinie in das technische Zeitalter mündete, so liegt das in erster Linie an der Rolle, die Griechenland bei der Herausbildung des Abendlandes spielte. Das liegt nicht so sehr darin begründet, dass Griechenland der Ursprungsort der Rationalität ist, sondern darin, dass, wie eben gezeigt wurde, sich in Griechenland ein Begriff von Identität herausbildet, der durch das Konzept des Anderen definiert ist. Jaspers schreibt:

Die Griechen haben das Abendland gegründet, aber so, daß dieses nur da ist, indem es ständig seinen Blick auf den Orient richtet, sich mit ihm auseinandersetzt, ihn versteht und sich von ihm absetzt, von ihm übernimmt und zu eigenem verarbeitet, mit ihm kämpft, wobei die Macht von der einen zur anderen Seite wechselt. (93)

Diese Gegenüberstellung von Abendland und Orient darf nicht mit der Antithese zwischen Griechen und Barbaren verwechselt werden; diese Differenz findet sich in ähnlicher Form in allen Kulturen, die sich selbst zum Zentrum der Welt erklären, und prägte beispielsweise die Art und Weise, wie Chinesen, Ägypter und Inder andere Gesellschaften wahrnahmen (93). Nach Jaspers hat sich Europa immer schon im Unterschied zwischen Abendland und Orient konstituiert, »während der Orient den Gegensatz von Europa erst übernahm und seinerseits europäisch verstand« (94). Tatsächlich ist diese Differenz konstitutiv für Europa; sie impliziert die Anerkennung der Tatsache, dass jedes geistige Phänomen in sich gespalten ist und nur dann zum Leben erweckt werden kann, wenn das Geistige jener Differenz Beachtung schenkt, die es von innen

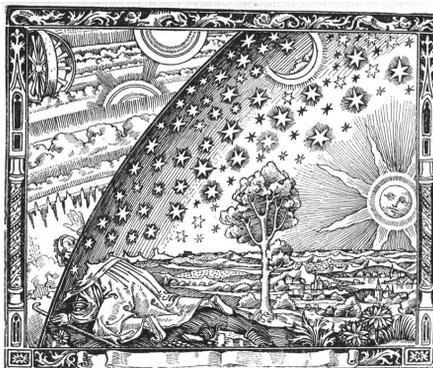
negative Realisierung des Menschheitsprinzips, scheinbar gegen alle Wahrscheinlichkeit, auch das Potential für das, was Jaspers grenzenlose Kommunikation nennt.

spaltet und es so in Beziehung zu einem anerkannten Anderen setzt, der in der Lage ist, Wahres zu erkennen. In Jaspers' Worten: »Der Geist lebt erst, gerät in Bewegung, wird fruchtbar, gewinnt seinen Aufschwung, wenn er in Gegensätzen sich bewußt wird, im Kampfe sich findet.« (94) Als Ergebnis einer Abgrenzung vom Orient, das heißt, wie Jaspers, unzweifelhaft an Homer und Aischylos denkend, schreibt, vom Orient als »gleichgewichtige, bewunderte Macht, sowohl politische Macht wie geistige Gewalt« (93), wird der Westen von Anfang an durch die Differenz zu einer Macht konstituiert, zu einem »Raum des Lernens und der Verführung« (93), eine Differenz, die ihn daran hindert, sich in sich selbst zu verschließen.²⁶ Aufgrund dieser wesenhaften Preisgabe an einen Anderen, der die Wahrheit verstehen kann, ist Europa als geistige Entität daher auch durch eine grundlegende Unvollendung und einen fundamentalen Mangel charakterisiert (94). Spezifisch für den Westen ist, dass seine Identität sich unter dem Zeichen des Anderen konstituiert. Jaspers merkt an:

China und Indien lebten stets in Kontinuität mit ihrer eigenen Vergangenheit, Griechenland dagegen darüber hinaus in Kontinuität mit fremder, orientalischer Vergangenheit, die nordischen Völker in Kontinuität mit der ihnen zunächst fremden Kultur der Mittelmeerwelt. Das Abendland ist charakterisiert durch die jeweilige Ursprünglichkeit in der Kontinuität mit dem vorhergehenden Fremden, das angeeignet, verarbeitet, verwandelt wird. (85)

Diese konstitutive Offenheit, die seit der Achsenzeit im Westen vorhanden ist, ist zweifellos der Samen, der in der Gestalt der modernen Technik keimte, um eine globale, aber zunehmend unmenschliche Welt hervorzubringen. Dennoch: Wenn, wie Jaspers beteuert, gegenwärtig eine »immer stärker werdende Neigung« zu vernehmen ist, »zu den Ursprüngen zurückzublicken«, so ist das ein Anzeichen dafür, »daß wir auf die hohe Aufgabe zugehen, das Menschsein selber wieder aus seinem Ursprung zu gestalten, [und] daß wir die Schicksalsfrage spüren, wie wir glaubend zu eigentlichen Menschen werden können. [...] Bei diesem Sichverstehen aus dem, woher wir kommen, wird der Spiegel der großen Achsenzeit der Menschheit vielleicht noch einmal eine der wesentlichen Vergewisserungen sein.« (179)

²⁶ Wie Simone Weil, auf die Jaspers hier möglicherweise verweist, angemerkt hat, gibt es »einen bemerkenswerten Sinn für Gleichheit, der sich durch die Ilias zieht. [...] Es ist kaum merklich, dass der Dichter Grieche ist und nicht Trojaner.« Weiterhin äußert sie, dass »die attische Tragödie, oder zumindest die Tragödien von Aischylos und Sophokles, die wahre Fortsetzung des Epos« sind. Im Fall von Aischylos denkt man natürlich an die *Persae*. Vgl. Simone Weil (u. d. Pseudonym Emile Novis), »L'Iliade ou le poème de la force«, in: *Les Cahiers du Sud* (1940/41), Marseille.



Europa und das postsowjetische »Drama der Freiheit«

Die historische Schöpfung eines freien Raums nach
Merab Mamardašvili's Bewusstseinsphilosophie

ZAAL ANDRONIKASHVILI

Die Aufklärung und Europa – Fragen von post-sowjetischer Aktualität

In seinem Beitrag in der *Berlinischen Monatsschrift* antwortete Immanuel Kant auf die Frage vom Herrn Prd. Zöllner »Was ist Aufklärung?«. Diese definierte der Königsberger Philosoph bekanntlich als den »Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit«. In seinem kurzen Beitrag – nach Foucaults Urteil eine Schrift »zweiten Ranges«, und dennoch ein Text, der die Initialfrage der Moderne stellte – hält Kant für möglich, sogar »beinahe unausbleiblich«, »daß aber das Publikum sich selbst aufkläre«, wenn man »ihm nur Freiheit läßt«. Doch dies könne nur langsam geschehen:

Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotismus und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen; sondern neue Vorurteile werden, eben sowohl als die alten, zum Leitbände des gedankenlosen großen Haufens dienen.¹

¹ Immanuel Kant, »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, in: ders. *Werkausgabe*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 11, Frankfurt a. M. 1977, 54 f.

In seinen Reflexionen über Kants Aufklärungs-Aufsatz klammerte Michel Foucault diese Frage aus: »Ich weiß nicht, ob wir jemals mündig werden. Viele Dinge in unserer Erfahrung überzeugen uns, dass das historische Ereignis der *Aufklärung* uns nicht mündig gemacht hat, und dass wir es noch nicht sind.«² Stattdessen widmete Foucault sein Interesse der kritischen Ontologie, die er als *ethos* verstand, bei dem »die Kritik dessen, was wir sind, zugleich historische Analyse der uns gesetzten Grenzen und Probe auf ihre mögliche Überschreitung ist.«³

Aus der Perspektive des ehemals sowjetischen Machtbereichs jedoch hatte die Frage nach der Mündigkeit und nach Mechanismen, wie sie zu erreichen wäre, eine ganz andere Aktualität als für Westeuropa – genauer gesagt, sie hatte überhaupt eine Aktualität. Seit der Reihe der friedlichen Revolutionen in Osteuropa, seit den »farbigen Revolutionen« im ehemals sowjetischen Raum und seit dem nicht so friedlichen »arabischen Frühling« hat sie an Evidenz hinzugewonnen. Despotische Regime verschwanden, aber die »Reform der Denkungsart« ist ausgeblieben. Als Panazee wird häufig Europäisierung und Modernisierung verschrieben. Doch lässt die tatsächliche Vielfalt der Europäisierungen und Modernisierungen vermuten, dass die Vorstellungen, was das bedeuten soll, nicht besonders klar sind. Europa mit einem Raum der Freiheit zu identifizieren, ist ein beliebter Topos, den auch die EU zur Selbstbeschreibung bemüht. Die Bandbreite der Semantik Europas als Freiheitsraum ist groß; sie reicht von rhetorischen Mobilisierungsparolen gegen Glaubensfeinde bis zu philosophischen Konzepten.⁴ Mein Beitrag gilt der Frage nach Europa und nach dem Ausweg aus der Unmündigkeit, und zwar aus der Perspektive des ex-sowjetischen Raums.

Auch Vertreter des sowjetischen »Bildungsbürgertums« (Intelligenzi-ja) bauten, zumindest seit den 1960er Jahren, aus intimer Kenntnis des »Reichs des Bösen«, als Gegenpol zur tristen sowjetischen Wirklichkeit ein Bild des »Westens«, in dem Europa und Amerika zusammenschmolzen: als »Ortsname« (Proust)⁵ und als ein Raum mythischer Projektionen. In seinem Essay *Spoils of War* weiß beispielsweise der »russische Dichter

² Michel Foucault, »Was ist Aufklärung?«, in: ders., *Dits und Ecrits. Schriften*, hg. v. Daniel Defert, François Ewald, Jacques Lagrange, Bd. 4, Frankfurt a. M. 2005, 706.

³ Ebd.

⁴ Rodolphe Gasché, *Europe, or The Infinite Task. A Study of a Philosophical Concept*, Stanford, CA, 2009.

⁵ Der dritte Teil des ersten Bandes (»In Swanns Welt«) des Romans *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* von Marcel Proust heißt »Nom du pays: le nom« (in deutscher Übersetzung: »Ortsnamen. Namen überhaupt«). In diesem Teil träumt Marcel von fremden Ländern und Städten und lädt diese Orte mit seinen Träumen und Phantasien auf. Der zweite Teil des zweiten Bandes, »Im Schatten junger Mädchenblüte«, heißt »Nom du pays: le pays« (in deutscher Übersetzung: »Ortsnamen. Landschaft«). Hier macht Marcel endlich

und englische Essayist« Joseph Brodsky zu berichten, dass ein Schlüssel der rechteckigen amerikanischen Fleischkonservendose ihn als sowjetisches Nachkriegskind die Existenz anderer mechanischer Prinzipien habe erahnen lassen. Amerikanische Filme, die nach dem Krieg in der Sowjetunion liefen, hätten eine ähnliche mythische Qualität besessen: »The absence of who was on the screen«, schreibt Brodsky, »imparted to these films the anonymity of folklore and the air of universality«.⁶ Und seine erste Schule der Individualität, die der auf das Kollektiv hin orientierten Psychologie der sowjetischen Gesellschaft entgegenstand, sei *Tarzan* gewesen; und der habe für die Entstalinisierung mehr bewirkt als Chruščëvs Rede auf dem XX. Parteitag. Aber die entscheidende Stelle in Brodskys Essay setzt sich nicht mit dem mythischen Gehalt des Ortsnamens auseinander, sondern setzt dem vorgestellten Westen ein Denkmal. Als er über die aus Röntgenbildern selbstgebastelten Schallplatten spricht, die man u. a. in den damals berühmten »Cocktail-Halls« kaufen konnte, sagt er, man habe dort sitzen und sich vorstellen können, man sei im Westen. »And the more I think of it, the more I become convinced, that this was the West. For on the scales of truth, intensity of imagination counterbalances and at time outweighs reality [...] I may even insist, that we were the real Westerners, perhaps the only ones«.⁷ Auch wenn in Brodskys Feststellung: »And if America stands for the outer limit of the West [...] we were [...] a couple of thousand miles off the West Coast«⁸, die Ironie kaum zu überhören ist, wird auch bei ihm sichtbar, wie sehr die Überdeterminierung des Westens diesen für sowjetische Intellektuelle (oder einen sowjetischen »Intelligenten«) zu einem gelobten Land der Freiheit avancieren ließ.⁹ Aus heutiger Sicht bedeutete für ihn die Freiheit entweder Emigration, und sei es nur eine innere Emigration¹⁰, oder – in der radikalen dissidentischen Version – den Zusammenbruch der UdSSR.

seine Traumreise, um festzustellen, dass der Ort des Traumes mit dem tatsächlichen Ort nichts zu tun hat.

⁶ Joseph Brodsky, »Spoils of War«, in: ders., *Of Grief and Reason*, New York 1997, 12.

⁷ Ebd., 13 f.

⁸ Ebd., 14.

⁹ Vgl. Michail Ryklin, »Das Bewusstsein als Raum der Freiheit. Merab Mamardašvili als philosophischer Lehrer«, in: *Sinn und Form*, 61.5 (2009), 585. Vgl. ebenfalls Ghia Nodia, »Образ запада в грузинском сознании« [Das Bild des Westens im Bewusstsein der Georgier] (2001): http://www.infospace.narod.ru/publik/obraz_zapada.htm (letzter Aufruf 22.08.2011).

¹⁰ Vgl. Zaal Andronikashvili, »Dictatura literaria. Imagination des literarischen Raumes in Sowjetgeorgien«, in: Zaal Andronikashvili, Tatjana Petzer, Andreas Pflitsch, Martin Tremel (Hg.), *Ordnung pluraler Kulturen. Figurationen europäischer Kulturgeschichte, von Osten her gesehen*, Berlin 2013 (im Erscheinen).

Merab Mamardašvili, »ein Denker von europäischem Format und ein Lehrer im sokratischen Sinne, der eine ganze Generation von russischen und georgischen Intellektuellen geprägt hat«¹¹, ging über diese naive, aus der heutigen Sicht überholte Gegenüberstellung vom »Raum der Freiheit« und dem »Reich des Bösen« hinaus. Zwar sah er die Sowjetunion als ein »aus dem Leben, aus der Geschichte, aus der Zeit ausgetretenes Land« – einen Unort, eine reale existierende (Anti-)Utopie –, in der der »normale Austausch der Lebenskräfte gestört« war, und bewertete die sowjetische Erfahrung als einen »kollektiven Selbstmord der Gesellschaft und des Staates«, ein Scheinleben im Jenseits, im Land hinter den Spiegeln.¹² Doch unternahm Mamardašvili den einzigartigen Versuch, für die sowjetische Erfahrung, die er als eine »anthropologische Katastrophe« ansah, eine philosophische Sprache zu finden und darüber hinaus die Möglichkeit einer »Rückkehr zum Leben« zu denken. UdSSR und Europa sind für ihn – entgegengesetzte – Figuren¹³ eines philosophischen »Dramas der Freiheit«.¹⁴

Im Folgenden werde ich in vier Schritten die Möglichkeit einer historischen Neuschöpfung des freien Raumes nach der Katastrophe des sowjetischen Totalitarismus aus der Bewusstseinsphilosophie Merab Mamardašvilis ableiten. Im ersten Schritt stelle ich Merab Mamardašvili und den Kontext seiner Bewusstseinsphilosophie vor. Im zweiten Schritt werde ich auf sein Verständnis des freien Raumes eingehen. Der freie Raum entsteht, wenn der biologische Mensch zum kulturellen Menschen wird, d. h. wenn er kraft seiner persönlichen Anstrengung einen »Denk-Akt« bzw. »philosophischen Akt« vollzieht und dadurch aus dem Bereich des Individuellen in den Bereich des Universellen übertritt. Mamardašvilis Versuch, dieses Modell auf die gesellschaftlichen Verhältnisse zu übertragen, kann als Kommentar zum Spätwerk Kants gelesen werden, auf den ich in einer Art Exkurs im dritten Schritt eingehe. Im vierten und letzten Schritt wird gezeigt, dass Mamardašvili, anders als Kant, nicht von der Begründung bzw. Begründbarkeit des ständigen und unausbleiblichen Fortschritts der Menschheit zum Besseren ausgeht,

¹¹ Michail Ryklin, »Bessere Menschen«, in: *Die Zeit*, 28.08.2008, Nr. 36.

¹² Merab Mamardašvili, »Mysl' pod zapretom. Besedy s Ani Ep'l'buen« [Verbotener Gedanke. Gespräche mit Annie Epelboin], in: *Voprosy filosofii*, Nr. 4 (1992), 71. Alle Übersetzungen, soweit nicht anders vermerkt, vom Verf. Mit einem Asterisk (*) sind Wörter markiert, die bei Mamardašvili im Original so stehen.

¹³ Vgl. Erich Auerbach, »Figura«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Bern, München 1967, 55–92.

¹⁴ Merab Mamardašvili, »Filosofija dejstvitel'nosti« [Philosophie der Wirklichkeit], in: ders., *Kak ja ponimaju filosofiju* [Philosophie in meinem Verständnis], hg. v. Juri Senokosov, Moskva 1990, 210.

sondern umgekehrt von der ständigen Bedrohung des Kulturzustands durch einen Rückfall in die Anomie und Amorphie. Deswegen reichen, anders als bei Kant, allein die empirischen »rechtlichen« Gesetze nicht aus, um einen Fortschritt zum Besseren zu garantieren. Für Mamardašvili müssen vielmehr die Gesetze des Bewusstseins ständig zur Geltung kommen. Sie sind einerseits Bedingung endlicher kultureller Formen (z. B. empirischer Gesetze oder des Nationalstaats), die Mamardašvili als Träger des Unendlichen bzw. des Universellen versteht. Andererseits müssen die Gesetze des Bewusstseins ständig durch die Anstrengung der Menschen zur Geltung gebracht werden, damit man nicht in den Zustand der Anomie und Amorphie zurückfällt. Gerade daran, ob die Gesetze des Bewusstseins zum Ausdruck kommen oder nicht, knüpft Mamardašvili die Möglichkeit einer historischen Schöpfung an.

Die Bewusstseinsphilosophie Merab Mamardašvilis

Merab Mamardašvili (1930–1990) wurde in der georgischen Stadt Gori geboren, in einer Stadt, die – wie häufig (über)betont wird¹⁵ – einen Studenten des geistlichen Seminars namens Dschugaschwili hervorbrachte, der sich später russischen Revolutionären anschloss und sich das Pseudonym Stalin zulegte. Die Schule besuchte Mamardašvili in Tbilissi und ging später nach Moskau, um an der Lomonosov-Universität Philosophie zu studieren. Nach dem Studium arbeitete er in der Redaktion der führenden sowjetischen Philosophiezeitschrift *Voprosy filosofii* (Fragen der Philosophie) und wurde 1961 nach seiner Promotion, die der *Kritik der Lehre Hegels über die Erkenntnisformen* galt, nach Prag entsandt, um in der neugegründeten Zeitschrift *Problemy mira i socializma* (Probleme des Friedens und des Sozialismus) zu arbeiten.¹⁶ Wegen eines eigenmächtig verlängerten Aufenthalts in Paris durfte er nach seiner Rückkehr nach Moskau 1966 für mehr als 20 Jahre die UdSSR nicht mehr verlassen. 1970 folgte die Habilitation zum Thema *Formen und Inhalt des Denkens* in Tbilissi. 1968–1974 arbeitete er als stellvertretender Chefredakteur der Zeitschrift *Voprosy Filosofii* in Moskau; nach der Entlassung aus dieser Position unterrichtete er ohne feste Anstellung an unterschiedlichen Hochschulen. 1980 kehrte er nach Tbilissi zurück, um am Institut für

¹⁵ Vgl. Ryklin, »Bessere Menschen« (Anm. 11).

¹⁶ Vgl. Andrej Paramonov, »Istoričeskaja žizn' Mamardašvili. K 80-letiju so dnja roždenija Meraba Konstantinoviča« [Historisches Leben Mamardašvilis. Zum 80. Geburtstag von Merab Konstantinovič], in: *Rossijskij žurnal*, 10.09.2010: <http://russ.ru/Mirovaya-povestka/Istoricheskaya-zhizn-Mamardashvili> (letzter Aufruf 10.05.2011).

Philosophie der Akademie der Wissenschaften Georgiens und der staatlichen Universität Tbilissi zu arbeiten. Ende der 1980er Jahre engagierte er sich auch politisch¹⁷, wurde wegen seiner öffentlichen Äußerung, die Wahrheit stünde höher als die Heimat, von georgischen Nationalisten ausgepöffelt, zum Verräter erklärt und einer Hetzkampagne ausgesetzt. 1990 verstarb er, als er sich auf dem Moskauer Flughafen auf dem Weg nach Tbilissi befand. 2001 setzte man ihm in der georgischen Hauptstadt ein Denkmal, das Geschenk seines Freundes, des russischen Bildhauers Ernst Neizvestny. Spätestens seit dieser Ehrung ist er in den (inoffiziellen) Nationalpantheon aufgenommen, auch wenn dies wenig zur Verbreitung seines Werks beigetragen hat, das jedoch, in einzelne Aphorismen zersplittert, von unterschiedlichsten Parteien zur eigenen Legitimation benutzt wird.

Mamardašvili verstand sich als Metaphysiker – »im Grunde genommen der Erste, der die Metaphysik auf Russisch formulierte«, so der Mamardašvili-Schüler Michail Ryklin¹⁸ –, der an die europäische Moderne anknüpft.¹⁹ Trotz guter Kenntnis und auch persönlicher Bekanntschaft mit zeitgenössischen französischen Philosophen, z. B. Deleuze und Derrida, blieb er von der Postmoderne unbeeinflusst. »Kein moderner Philosoph«, schreibt Ryklin, »legte damals noch Wert darauf, Metaphysiker zu sein. Die meisten westlichen Philosophen wollten gar nicht mehr die Metaphysik überwinden, sondern lediglich den Marxschen, Freudschen oder Husserlschen Metaphysikbegriff, und es war nicht einfach, ihnen klarzumachen, wie nötig philosophische Uranstrengungen in einem metaphysikfeindlichen Umfeld sind.«²⁰ Das erklärt die ausgebliebene Rezeption Mamardašvilis in Frankreich, wo

¹⁷ Vgl. Zaal Andronikashvili, Giorgi Maisuradze, »Gruzija 1990. Filologema nezavisimosti ili neizvlečennyj opyt« [Georgien 1990. Ein Philologem der Unabhängigkeit oder eine Erfahrung, aus der nichts gelernt wurde], in: *Novoe literaturnoe obozrenie*, Nr. 1, 2007, 122–137.

¹⁸ Ryklin, »Das Bewusstsein« (Anm. 9), 586.

¹⁹ Vgl. Valerij A. Podoroga, »G. Ščedrovickij i M. Mamardašvili: sravnitel'nyj analiz stilej myšlenija« [G. Ščedrovickij und M. Mamardašvili: Eine vergleichende Analyse der Denkstile], in: N. I. Kuznecova (Hg.), *Posnajuščee myšlenie i social'noe dejstvie. Nasledie G. Ščedrovickogo v kontekste otečestvennoj i mirovoj filosofskoj mysli* [Erkennendes Denken und soziales Handeln. Das Vermächtnis G. Ščedrovickis im Kontext der vaterländischen- und Weltphilosophie], Moskva 2004, 429–523.

²⁰ Ryklin, »Das Bewusstsein« (Anm. 9), 587. Die Verschiedenheit des philosophischen Interesses in Ost und West betont auch Giwi Margwelaschwili in seinem Beitrag über Merab Mamardašvili: »Eine Erklärung könnte sein, dass man im Osten von der Utopie reichlich gekostet und genug davon hat, während sich im Westen, wo diese persönliche existentielle Erfahrung aussteht, eine große Aufmerksamkeit und Lernbereitschaft findet«. Giwi Margwelaschwili, »Philosophie in Aktion«, in: *Sinn und Form*, 61.5 (2009), 600 f.

er kurz vor seinem Tode noch die Gelegenheit erhielt, seine Philosophie auf *Radio France Culture* zu präsentieren.²¹

Besonders fühlte er sich Descartes und Kant verbunden, aber auch Proust, Rilke und Musil. In der Form des Philosophierens stand ihm nicht so sehr Sokrates nahe, obwohl er wegen seiner bevorzugt mündlichen Vortragsform hie und da als »georgischer Sokrates« bezeichnet wurde²², sondern eher ein Essayismus à la Montaigne und Musil, etwa dessen Utopie des exakten Lebens. Methodisch war er eher ein Phänomenologe, allerdings nicht der Husserlschen Prägung.²³ Den Großteil seines Œuvres machen die Aufzeichnungen seiner zahlreichen Vorlesungen aus, die er auf Russisch gehalten hat, von denen die berühmtesten die über Descartes²⁴, Kant²⁵ und Proust²⁶ sind. Seine freie Lesart und Auslegung klassischer philosophischer Autoren, so schreibt der russische Philosoph Oleg Aronson, könnte als willkürlich erscheinen, wäre da nicht die präzise Denkarbeit, die Mamardašvili in seinen Vorlesungen demonstriert. »Für die meisten seiner Kollegen war selbst die von ihm gewählte Vorlesungsform, mit der er sich oft an völlig unvorbereitete Zuhörer wandte und die schwere philosophische Problematik in eine ›menschliche‹ Sprache übersetzte, womit er den Rahmen der institutionellen Arkana sprengte, inakzeptabel.«²⁷ Ontologie bzw. Metaphysik des

²¹ Aufgezeichnet im November 1989, ausgestrahlt 12.–16.03.1990. In Buchform erschienen als: Merab Mamardachvili, *La pensée empêchée. Entretiens avec Annie Epelboin*, Paris 1991.

²² Jean-Pierre Vernant, »Le Socrate géorgien«, in: ders., *Entre mythe et politique*, Paris 1996.

²³ Zur Phänomenologie Mamardašvilis und seiner Differenz zur klassischen Phänomenologie siehe Nelli V. Motrošilova, »Kartezijskie meditaci Guserl'ja i Kartezijskie razmyšlenija« Mamardašvili. Dvuedinnyj put' k trancendental'nomu ego« [Husserls »Cartesianische Meditationen« und Mamardašvilis »Cartesianische Betrachtungen«. Zweieiniger Weg zum transzendentalen Ego], in: dies., *Merab Mamardašvili. Filosofskie razmyšlenija i ličnyj opyt* [Merab Mamardašvili. Philosophische Betrachtungen und persönliche Erfahrung], Moskva 2007, 22–45; dies., »Civilizacija i fenomenologija kak central'nye temy filosofii M. K. Mamardašvili« [Zivilisation und Phänomenologie als zentrale Themen der Philosophie M. K. Mamardašvilis], in: dies., *Merab Mamardašvili*, 46–87; dies., »Lekcii o Prustek. Fenomeny vospominanija o smerti i ljubvi« [»Vorlesungen über Proust«. Phänomene der Erinnerung über Tod und Liebe], in: dies., *Merab Mamardašvili*, 148–172.

²⁴ Merab Mamardašvili, *Kartezijskie razmyšlenija* [Cartesianische Betrachtungen], Moskau 1993; Merab Mamardashvili, *Meditations cartésiennes*, Solin 1997.

²⁵ Merab Mamardašvili, *Kantianskie Variacii* [Kant-Variationen], Moskau 1997; Merab Mamardashvili, *Variazione Kantiane*, Torino 2003.

²⁶ Mamardašvili, *Lekcii o Pruste. Psihologičeskaja topologija puti* [Vorlesungen über Proust. Psychologische Topologie des Weges], Moskau 1995.

²⁷ Oleg V. Aronson, »Etika vremena Meraba Mamardašvili« [Ethik der Zeit von Merab Mamardašvili], in: N. V. Motrošilova, A. A. Paramonov, E. V. Petrovskaja (Hg.), »Philosoph to sein ist ein Schicksal«. Beiträge der internationalen Konferenz »Merab Mamardašvili: Ein Beitrag zur Entwicklung der Philosophie und Kultur« (Moskau, 9.–11. Dezember 2010), Moskau 2011, 228.

Bewusstseins standen im Zentrum seiner Philosophie. In der originellen (особо́й) Bewusstseinsphilosophie Mamardašvili, so die russische Philosophin Elena Petrovskaja, »erscheint [das Bewusstsein] als ein Grenzbegriff oder als ein Grenzwert der Philosophie selbst. Das Bewusstsein ist nicht objektivierbar und zeugt von sich selbst nur indirekt – durch Symbole. Symbol ist die indirekte Rede des Bewusstseins, von der aus sich eine Metatheorie – aber auch nur sie – aufbauen lässt.«²⁸ Die Metaphysik des Bewusstseins ist andererseits mit einem Cluster anderer Themen verbunden, die für das Politische bei Mamardašvili unmittelbare Relevanz besitzen: »Das Wesen des Bewusstseinsphänomens« sei »die Freiheit«.²⁹ Durch sein ganzes Œuvre zieht sich das Thema der Freiheit und der Befreiung, in Gestalt einer säkularisierten Figur der christlichen Erlösung³⁰, nicht aber durch Gnade, sondern durch persönliche Anstrengung eines Einzelnen, die einen biologischen Menschen zu einem kulturellen Menschen macht; besonders einschlägig sind hierfür seine *Vorlesungen über Proust*. Sie sind meines Erachtens eine Antwort auf das unmittelbare Umfeld, in dem Mamardašvili in der Sowjetunion, ob in Moskau oder in Tbilissi, lebte – er sprach von »einem der dunkelsten Winkel des Schwarzen Tunnels«.³¹ Annie Epelboin, französische Slawistin, bringt das auf den Punkt, indem sie ihn als einen »Philosophen des Bewusstseins, der das totalitäre Phänomen von innen überwunden und in die existenzielle Reflexion umgesetzt hat«, bezeichnet.³²

Europa von außerhalb und vom Nullpunkt her gesehen

Im Januar 1988 auf einer Konferenz in Paris zum Thema der kulturellen Identität Europas hielt Merab Mamardašvili den Vortrag *Europäische Verantwortung*. Wenn er hier über »Ideen« sprach, die auf Grund einer

²⁸ Elena V. Petrovskaja, »Etika zakona (M. K. Mamardašvili – J. Derrida)« [Ethik des Gesetzes (M. K. Mamardašvili – J. Derrida)], in: Motroshilova, Arosnon, Petrovskaja (Hg.), *Merab Mamardašvili*, 236.

²⁹ Merab Mamardašvili, »Soznanie – èto paradoksal'nost' k kotoroj nevozmožno privyknut'« [Bewusstsein ist eine Paradoxalität, an die sich zu gewöhnen unmöglich ist], in: ders., *Kak ja ponimaju filosofiju* (Anm. 14), 37.

³⁰ Vgl. È. Ju. Solovjev, »Ekzistencial'naja soteriologija Meraba Mamardašvili« [Existentielle Soteriologie Merab Mamardašvili], in: *Istoriko-filosofskij ežegodnik* (1998), 387–407.

³¹ Kurz vor seinem Tode charakterisierte er sein Leben in Tbilissi folgendermaßen: »Ich wachte in einem der dunkelsten Winkel des Schwarzen Tunnels auf, in dem wir uns alle befanden. Ich meine damit mein Leben in Tbilissi«. Merab Mamardašvili, »Vena na zare XX veka« [Wien der Jahrhundertwende], in: *Kak ja ponimaju filosofiju* [Philosophie in meinem Verständnis], hg. v. Juri Senokosov, 2., veränderte und erweiterte Auflage, Moskva 1992, 388.

³² Mamardašvili, »Mysl' pod zapretom« (Anm. 12), 70.

»persönlichen Erfahrung« entstanden sind, lokalisierte er seinen Blickwinkel als den »eines Menschen, der nicht in Europa geboren worden ist, in der Provinz gelebt hat und dort zur Erkenntnis über Geschichte und Kultur seines Landes gelangt ist«. ³³ Auf den ersten Blick impliziert diese Topographie eine räumliche Axiologie, die dem europäischen Raum einen höheren Wert zuschreibt. Wenn man Mamardašvilis Position als eine Überdeterminierung »Europas« zu einem idealisierten freien Raum verstehen würde ³⁴, wäre das eine falsche Deutung. Wie etwa sein Vortrag *Soznanie i civilizacija* (Bewusstsein und Zivilisation) oder sein Aufsatz *Der dritte Zustand* ³⁵ belegen, gehen Europa und die Sowjetunion für Mamardašvilis weit über das empirische Europa, die empirische Sowjetunion oder auch denjenigen Raum hinaus, den man als postsowjetisch, eurasisch etc. etikettieren könnte. Sein europäischer Raum ist in dem Sinne ein europäischer, als seine Begrifflichkeit von europäischen Denkern wie Plato, Descartes, Kant, Marx, Freud, Proust u. a. geprägt wurde. Dieser Raum, der keinem anderen Raum übergeordnet ist, ist nicht empirisch, hat aber unmittelbare Folgen auch für den empirischen Raum. Mamardašvili geht es vor allem um Manifestationen des freien und des unfreien Raumes. ³⁶ »Sein Land«, »Provinz« und »Europa« sind bei ihm topographische Figuren, die unterschiedliche Bewusstseinszustände kodieren, die nur bedingt mit dem geographischen und politischen Raum zur Deckung kommen. Im Folgenden sollen diese Bewusstseinszustände (die bei Mamardašvili auch als Bewusstseinsenerfahrungen bzw. Bewusstseinsgesetze bezeichnet werden) in der Philosophie Mamardašvilis dargestellt werden.

Sein Beobachtungspunkt – der eines Menschen, der sich außerhalb des empirischen Europas, aber am Ende des Weges aus der Provinz ins eigene Land befindet – erscheint Mamardašvili als vorteilhaft im Vergleich zu einem Innenblick. Denn er erlaube ihm, »Dinge zu sehen, die für einen [empirischen – d. Verf.] Europäer unbemerkt bleiben kön-

³³ Mamardašvili, »Evropejskaja otvetstvennost'«, in: ders., *Kak ja ponimaju Filosofiju* (Anm. 31), 311.

³⁴ Solche Töne klingen auch bei guten Kennern Mamardašvilis und seiner Philosophie an. Vgl. Ryklin, »Das Bewusstsein« (Anm. 9), 587.

³⁵ Merab Mamardašvili, »Der dritte Zustand. Russland und das Ende des Kommunismus«, in: *Sinn und Form* 61.5 (2009), 591–597.

³⁶ Zu Freiheit als einem zentralen Thema bei Merab Mamardašvili schreibt der Schriftsteller Giwi Margwelaschwili: »Gebürtig ist sie aus dem antiken Athen des Demokraten Perikles und historisch vor allem in Europa zuhause, was aber nicht besagen soll, sie sei irgendwo in der Welt besonders fest verwurzelt. Europäisch-föderativ und demokratisch kann man, wie die jüngste Geschichte zeigt, sehr gut in Hongkong oder Tokio sein, eine Zeit lang war man es in Mitteleuropa nicht, und in Moskau ist man bis heute weit davon entfernt«. Margwelaschwili, »Philosophie in Aktion« (Anm. 20), 601.

nen«, der seine Situation für »natürlich, selbstverständlich« hält.³⁷ Diese für natürlich gehaltene Situation ist die des besonderen Menschenzustands: »ein Mensch [ist] in erster Linie eine ständige Bemühung ums Menschwerden [...] Das Menschsein [ist] kein natürlicher Zustand [...], sondern ein Zustand, der ununterbrochen erzeugt wird.«³⁸ Dieser Satz enthält im Kern die ganze Ontologie und Epistemologie Mamardašvilis, die in einem anderen Interview auf den Punkt gebracht wird: Der Mensch als Persönlichkeit (личность) kann nur in einer unvollendeten Welt gedacht werden, in der es einen Platz für ihn und für den ontologisch bindenden Denkakt gibt.³⁹ Dieser ist

das zweifellos nichtverbale Vorhandensein des eigenen denkenden Zustands in der Welt [ego cogito – d. Verf.] – ein Phänomen aller Phänomene –, auf dessen Grundlage die Selbstgestaltung des Menschen [построение самого себя] [...] in den Punkten der individuellen menschlichen Existenz [...] reproduziert, die faktische ontologische [...] Verwurzelung des Bewusstseins verwirklicht wird.⁴⁰

In einem anderen Aufsatz gibt Mamardašvili dieser Aussage eine andere Wendung: »Die Welt ist im ständigen Werden begriffen, so dass es in ihr immer einen Platz für mich gibt, wenn ich bereit bin, alles von neuem zu beginnen.«⁴¹ Diese zeitliche Implikation (»von neuem«) verweist auf ein Gesetz, das Mamardašvili als »es ist immer zu spät« bezeichnet. Es ist immer zu spät, weil der Mensch die Welt als bereits gewordene vorfindet – das Gewordensein der Welt ist gerade der Ausdruck ihrer

³⁷ Das ist der Punkt, der bis heute für die anhaltende Fehlinterpretation Mamardašvilis als angeblichen »Übereuropäers« sorgt: »Ich kann mich noch gut an die Empörung erinnern, mit der die Philosophen Fredric Jameson und Wolfgang Haug sowie andere Teilnehmer der Postmoderne-Konferenz im Herbst 1990 in Dubrovnik auf Mamardašvilis Aussage reagierten, ihre postkapitalistischen Gesellschaften seien »einfach nur normale menschliche Gesellschaften«. Vermutlich ist die Kluft, die einen selbst gemachten »Übereuropäer« von westlichen Philosophen trennt, nie so deutlich zutage getreten wie in diesem Moment, kurz vor dem Zerfall der Sowjetunion. Durch den Eisernen Vorhang getrennt, sprachen der westliche und der östliche Teil der intellektuellen Welt verschiedene Sprachen«. Ryklin, »Bessere Menschen« (Anm. 11).

³⁸ Mamardašvili, »Evropejskaja otvetstvennost'« (Anm. 33), 311.

³⁹ Merab Mamardašvili, »Byt' filosofom èto sud'ba«, [Philosoph zu sein ist ein Schicksal], in: ders., *Kak ja ponimaju filosofiju* (Anm. 14), 122 f. Vgl. Dejan Dejanov, Todor Petkov, »Mamardašvili i prinčip nepolnoty bytija« [Mamardašvili und das Prinzip des unvollständigen Seins], in: N. V. Motrošilova, A. A. Paramonov, E. V. Petrovskaja (Hg.), »Philosoph zu sein ist ein Schicksal«. Beiträge der internationalen Konferenz »Merab Mamardašvili: Ein Beitrag zur Entwicklung der Philosophie und Kultur« (Moskau, 9.–11. Dezember 2010), Moskau 2011, 121–134.

⁴⁰ Mamardašvili, »Fenomenologija – sopotstvjuščij moment vsjakoj filosofii« [Phänomenologie – ein Begleitmoment jeder Philosophie], in: ders., *Kak ja ponimaju filosofiju* (Anm. 14), 101.

⁴¹ Mamardašvili, »Kak ja ponimaju filosofiju« [Wie ich Philosophie verstehe], in: ders., *Kak ja ponimaju filosofiju* (Anm. 14), 21.

Unvollendetheit – und sie durch seine Anstrengung erst wiedererschaffen muss.⁴² Der Mensch, genauer gesagt, was Mamardašvili als seine »zweite Geburt« im Unterschied zu seiner ersten biologischen Geburt bezeichnet, ist immer nur ein möglicher Mensch. Seine Freiheit besteht in der Möglichkeit, seine Potentialität zu verwirklichen (oder nicht zu verwirklichen) und seinen »Platz« in der Welt einzunehmen. Dieser Platz ist keineswegs garantiert und kann nur unter bestimmten Voraussetzungen eingenommen werden. Diese Voraussetzungen sind die Realisierung der »Berufung« des Menschen, »Vollziehung der Akte«, die ohne seine individuelle Beteiligung und Anstrengung nicht zustande kommen.⁴³ Gemeint sind philosophische Akte, d. h. Bewusstseinsakte bzw. Manifestationen des Bewusstseinslebens, »sei es eine meisterhafte Schöpfung des handwerklichen Meisterwerks (z. B. eines Stuhls), eines Gedichts, eine moralische Handlung etc.« Damit versteht er den philosophischen Akt als einen besonderen Akt des »Verstehens [осмысления] der Welt und seiner selbst in der Welt«, der »uns ein gewisses verallgemeinertes, universelles, von dem täglichen Wettlauf mit den Geschehnissen freies Wissen gibt«, das »keins der Elemente in der Kette der Aktekontinuität ist, sondern sie alle durchdringt (und sie prägt) und deswegen nicht unmittelbar fassbar ist«⁴⁴, wodurch er nicht auf akademische Philosophie beschränkt bleibt, sondern auf eine »reale Philosophie« zielt.⁴⁵ Nach Mamardašvili findet der genannte Akt in einem gewissen Punkt statt, in dem »wir gezwungen sind, uns zu bekehren [обратить себя] [...] und halt zu machen«⁴⁶, um das Gewordensein der Welt, das Gesetz des »es ist immer zu spät« zu blockieren. In diesem Punkt – einem Nullpunkt – werden Raum, Zeit und der Umfang, den eine Person in sozialen Netzwerken oder kulturellen Hierarchien einnimmt, auf Null reduziert⁴⁷, und die gegenständlichen, spiegelnden [зеркальные] Referenzen blockiert.⁴⁸ Dieser Akt entkoppelt bestehende Verbindungen, die keine persönliche Anwesenheit oder Beteiligung erfordern, inklusive der

⁴² Vgl. das Problem »des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr ›Es war‹« in Nietzsches *Also sprach Zarathustra*.

⁴³ Vgl. Mamardašvili, *Lekcii o Pruste* (Anm. 26), 94.

⁴⁴ Mamardašvili, »Byt' filosofom – èto sud'ba« [Philosoph zu sein ist ein Schicksal], in: ders., *Kak ja ponimaju filosofiju* (Anm. 14), 29.

⁴⁵ Mamardašvili, »Kak ja ponimaju filosofiju« (Anm. 41), 23.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Vgl. Mamardašvili, *Lekcii o Pruste* (Anm. 26), 51: »Er [dieser Punkt – d. Verf.] verschließt uns die Vergangenheit, auf die wir uns stützen könnten, [...] und die Zukunft, und sagt uns: nein, jetzt, es ist nicht möglich, es auf morgen zu verschieben«.

⁴⁸ Mamardašvili, »Filosofija – èto soznanie vsluch« [Philosophie ist Hör-Bewusstsein], in: ders., *Kak ja ponimaju filosofiju* (Anm. 14), 60.

Identitätskopplungen, der Verbindungen des »Ich« mit mir selbst.⁴⁹ Mit der »Entkoppelung« meint Mamardašvili die Reduktion der »fertigen Welt«, der Welt der gegenständlichen Kristallisierungen, die mit dem »ideologischen Bild der Welt« gleichgesetzt werden, das im Zuge der »Verdoppelung« des »erstmaligen Aktes« des nichtverbalen Philosophierens entsteht. »Die fertige Welt« muss reduziert werden, »um zu sehen, was tatsächlich der Fall war«.⁵⁰ Als Ergebnis der Reduktion der fertigen Welt im Nullpunkt »stellen wir uns die Welt als neu erschaffen vor, sie wird reproduziert [воспроизводится] und dauert eben deshalb, weil sie jedes Mal in jedem Punkt [Nullpunkt – d. Verf.] wiedererschaffen wird [воссоздается]«.⁵¹ Der menschliche Zustand, der im Zuge der Entkoppelung der gekoppelten⁵², fertigen Welt entsteht, ist der »Zustand der Freiheit«, der »jedes Mal reproduziert werden soll. In diesem Sinne ist die Freiheit eine Last, die wir Menschen [...] immer gerne loswerden, wenn die äußeren Umstände uns dazu verleiten oder gar zwingen«.⁵³ Der Mensch reproduziert die Welt nun als Resultat seiner persönlichen Anstrengung. Für diese Reproduktion, so Mamardašvili, der hier Descartes folgt, brauche man nicht weniger Kraft als für den Schöpfungsakt selbst.⁵⁴ Einerseits haben wir es mit einer äußerst individuellen Möglichkeit des Menschen zu tun, andererseits mit einer »grenzwertigen Universalisierung« (предельная универсализация). Der Übergang in den Zustand der Freiheit geschieht in einem Übergangspunkt, dem Nullpunkt, in dem durch »ein gewisses Umstülpen [вывороткой] des Inneren absoluter Realismus verwirklicht wird. Oder auch radikaler Solipsismus, aber an mir, über mich«.⁵⁵ In den *Vorlesungen über Proust* ist das der Punkt, an dem die individuelle Seele gegen eine universelle Seele ausgetauscht wird. Aus dem Nullpunkt eröffnet sich der Raum, den Mamardašvili den Raum des Universalen nennt. Der freie Raum ist somit derjenige Raum,

⁴⁹ Vgl. Mamardašvili, *Lekcii o Pruste* (Anm. 26), 100. Die einzige Möglichkeit, diese feststehenden Verbindungen aufzulösen, besteht darin, »sich selbst als den einzigen Träger dessen, was vorbestimmt ist, zu reproduzieren«. Ebd., 119.

⁵⁰ Mamardašvili, »Filosofija – eto soznanie vsluč« (Anm. 48), 52.

⁵¹ Mamardašvili, *Lekcii o Pruste* (Anm. 26), 115.

⁵² Anderswo verwendet Mamardašvili im selben Zusammenhang den englischen Begriff »cohesion«. Vgl. Mamardašvili, »Zapisi v ežednevniku (1968–1970-e gg.)« [Notizbücher. 1968–1970], in: ders., *Moja opyt netipičen* [Meine Erfahrung ist untypisch], Sankt-Peterburg 2000, 337.

⁵³ Ebd., 189.

⁵⁴ Merab Mamardašvili, »Fenomenologija – sopotstvujučij moment vsjakoj filosofii«, in: *Kak ja ponimaju filosofiju* (Anm. 14), 104. Die religiöse Metapher der Schöpfung verwendet Mamardašvili, um der Radikalität der menschlichen Anstrengung Ausdruck zu verleihen.

⁵⁵ Merab Mamardašvili, »Idea priemstvennosti i filosofskaja tradicija« [Idee der Kontinuität und philosophische Tradition], in: ders., *Kak ja ponimaju filosofiju* (Anm. 14), 91.

der im Zuge der individuellen Anstrengung eines Menschen entsteht, der die »fertige Welt« reduziert und die Welt durch seine persönliche Anstrengung reproduziert. Solcher Raum ist universeller Raum: ein Raum der Freiheit, den Mamardašvili als »eigenes Land« bzw. »unbekannte Heimat« bezeichnet.⁵⁶

Die Gesetze Kants und die kulturellen Formen Mamardašvilis

Im Folgenden soll die Möglichkeit erörtert werden, dieses »metaphysische« Verständnis des freien Raumes auf den sozialen Raum zu übertragen. An dieser Stelle muss ein kurzer Kant-Exkurs erfolgen, vor dem sich die Fragen erhellen, die Mamardašvili aufgreift und weiterdenkt.

Im Spätwerk Kants werden drei unterschiedliche Aspekte eines hierfür relevanten Sujets, des Übergangs einer Gesellschaft bzw. der Menschheit zu einem dauerhaft sittlichen Zustand, diskutiert: Übergang (1) von der selbstverschuldeten Unmündigkeit in die Mündigkeit, (2) vom Naturrecht zum Rechtszustand im Völkerrecht und (3) das ständige Fortschreiten der Menschheit »im ganzen« zum Besseren. In dem zeitlich früheren Text *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) wird die Frage nach der Möglichkeit einer kollektiven Aufklärung (der Aufklärung des »Publicums«) bejaht, allerdings unter der einen ausdrücklich formulierten Bedingung: der Freiheit, »von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen«.⁵⁷ Der freie, öffentliche Äußerungsraum bewirkt den allmählichen kollektiven Ausgang aus dem Zustand der Unmündigkeit. Allerdings wird dieser Punkt von Kant nicht in seiner konkreten Ausgestaltung beschrieben. Ein Anhaltspunkt dafür lässt sich in der letzten zu Kants Lebzeiten publizierten Schrift finden, die Michel Foucault mit dem Aufklärungsaufsatz in Verbindung gebracht hat. Im zweiten Teil von *Der Streit der Fakultäten* (1798) begründet Kant das »Nicht mehr gänzlich rückgängig werdende Fortschreiten« der Menschheit zum Besseren mit einer qualitativen Aussage

⁵⁶ Hier werden unterschiedliche Wege deutlich, die Mamardašvili und die Philosophie der Postmoderne, etwa Foucault, beim gleichen Ausgangspunkt eingeschlagen haben: Foucault verfährt in seiner Kritik »genealogisch und archäologisch« und nicht metaphysisch und transzendental und sucht eine »historische Ontologie« zu begründen, die auf die Fragen antwortet: »Wie sind wir als Subjekte unseres Wissens konstruiert worden? Wie sind wir als Subjekte konstruiert worden, die Machtbeziehungen ausüben oder erleiden? Wie sind wir als moralische Subjekte unserer Handlungen konstruiert worden«. Foucault, »Was ist Aufklärung?« (Anm. 2), 704 ff.

⁵⁷ Kant, »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?« (Anm. 1), 55.

über die Art der Teilhabe an historischen Ereignissen: »Teilnehmung dem Wunsche nach [...] mit Affekt [...], die nahe an Enthusiasm« grenzt«⁵⁸, und zudem Teilnehmung an einem Ereignis, das die Qualität eines historischen Zeichens besitzt, aus dem deutlich wird, dass diese Begebenheit als Ursache des Fortschritts der Menschheit zum Besseren in der Vergangenheit gewirkt hat, in der Gegenwart wirkt und auch in der Zukunft wirken wird. Die Begebenheit, von der Kant spricht, ist die Stiftung einer republikanischer Verfassung – in Foucaults Lesart ist das die Revolution.⁵⁹ Die Republikanische Verfassung sichert bei Kant das Fortschreiten zum Besseren negativ, nämlich durch die Abhaltung eines Krieges. Die Anziehungskraft, die diese Begebenheit entfaltet, zieht immer mehr Staaten in ihren Bann. Selbst das Scheitern der Revolution bzw. der Verfassungsreform entkräftet nicht die Prognose des Fortschritts, weil »jene Begebenheit [...] zu groß und zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt« sei, so dass sie »die Völker« zur Unternehmung neuer Versuche anregen werde.⁶⁰

Die eindeutigste Vorstellung darüber, wie sich Kant die Lösung der Frage des Übergangs in einen dauerhaft »guten« Zustand vorgestellt hat, gibt die 1795 veröffentlichte Schrift *Zum ewigen Frieden*. Hier geht es, wie auch in der nachfolgenden Schrift *Der Streit der Fakultäten*, um Stiftung – denn der Friede ist im Unterschied zum Krieg kein Naturzustand und muss also gestiftet werden – und um Erhaltung einer Form, die die Menschheit von einem »schlechteren« in einen »besseren« Zustand überführt. Die republikanische Verfassung, die einzige, die nach Kant dem Recht der Menschen völlig angemessen ist, und die einzige, die den Krieg abhalten kann, ist zugleich auch eine, die am schwersten zu stiften und noch schwieriger zu erhalten ist. Die Natur habe die Menschen durch den Krieg in »mehr oder weniger« gesetzliche Verhältnisse hineingetrieben, da für die Erhaltung der Menschen Gesetze notwendig sind. Die Form des Gesetzes aber bewirke, selbst noch in den »unvollkommen organisierten Staaten«, dass »eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen«, so geordnet werden, dass, »obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegen streben, diese einander doch so aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solche böse Gesinnungen hätten.«⁶¹ Nicht innere Moralität ist also der

⁵⁸ Kant, *Der Streit der Fakultäten*, in: ders., *Werkausgabe*, Bd. 11, 358.

⁵⁹ Foucault, »Was ist Aufklärung?« (Anm. 2), 844.

⁶⁰ Kant, *Der Streit der Fakultäten* (Anm. 58), 361.

⁶¹ Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: ders., *Werkausgabe*, Bd. 11, 224.

Grund der Rechtsidee, sondern umgekehrt, die Gesetze bewirken »die gute moralische Bildung eines Volkes«. Auf diese Art und Weise wolle die Natur »unwiderstehlich«, dass das Recht zuletzt die Obergewalt erhalte, und garantiere »durch den Mechanismus in den menschlichen Neigungen« den ewigen Frieden.⁶²

Anders als Hobbes oder Kant verlagert Mamardašvili den Naturzustand gewissermaßen von der Sphäre des Gemeinwesens in die des Individuums. Der »normale« Zustand der Menschen ist für ihn pathologisch in dem Sinne, dass der Mensch etwas von ihm Geschaffenes benötigt, um zusammenzuhalten, was auf bloß natürliche Weise sich zerstreuen würde.⁶³ Mamardašvili spricht von »Formen« bzw. »kulturellen Formen« und meint damit solche Dinge oder Zustände, die eine Tendenz haben, »sich selbst zu reproduzieren und zu erweitern. Oder sich selbst zu erhalten und seinesgleichen (Dinge oder Zustände) zu erzeugen« (als Beispiel nennt er Rad und Bogen).⁶⁴ Diese Formen sind »quasi Zusatzgeräte für uns, mit deren Hilfe wir in uns einen Menschen reproduzieren«. ⁶⁵ Selbstverständlich spricht er hier nicht von der biologischen Reproduktion, sondern der Reproduktion des Menschen als einem Kulturwesen. Denn diese Reproduktion zielt darauf, »durch ihre Verfasstheit das psychische natürliche Individuum in das menschliche, in die Kontinuität und die Permanenz des Gedächtnisses, in die Anhänglichkeiten und Bindungen hinein« zu bringen.⁶⁶

Im Aufsatz »Der Gedanke in der Kultur« vergleicht Mamardašvili den menschlichen Zustand mit dem Zustand einer Gesellschaft: Analog zu der potentiellen Möglichkeit, im Sinne einer zweiten Geburt zu einem Menschen zu werden, geht er davon aus, dass jede Gemeinschaft das Potential zu einer wirklichen Gesellschaft in sich birgt: »Das menschliche Zusammenleben ist noch keine Gesellschaft. Gesellschaft ist etwas, was im Moment des Vollzugs des menschlichen Einräumens [человеческой вместимости], d. h. der Form, mit deren Hilfe gesellschaftliche Ereignisse stattfinden, existiert«. ⁶⁷

⁶² Ebd., 226.

⁶³ Vgl. Mamardašvili, *Lekcii o Pruste* (Anm. 26), 208.

⁶⁴ »Wenn sie [diese Form – d. Verf.] einmal erfunden wurde, ist sie unendlich reproduzierbar, weil sie in sich unendliche Zahl der Möglichkeiten enthält, die nicht in der finiten Form eines Artefakts enthalten sind. Die Kuppel [...] ist im Sinne der Möglichkeiten unserer Architektur und Technik vollkommen bzw. aktuell unendlich«. Ebd., 271.

⁶⁵ Ebd., 89.

⁶⁶ Mamardašvili, »Objazatel'nost' formy« [Notwendigkeit der Form], in: ders., *Kak ja ponimaju filosofiju* (Anm. 14), 89.

⁶⁷ Merab Mamardašvili, »Mysl' v kul'ture« [Der Gedanke in der Kultur], in: ders., *Kak ja ponimaju filosofiju* (Anm. 14), 151–152.

Diese Potentialität zur Gesellschaft enthält, wie bei einem einzelnen Menschen, die Möglichkeit der Realisierbarkeit oder Nichtrealisierbarkeit.⁶⁸ Das nennt er eine »Bifurkation«, insofern ein und derselbe Raum zu einem freien oder aber unfreien Raum werden kann. Ein sozialer Raum wird erst dadurch zu einem freien (oder zu einem universellen) Raum, indem er »das Wesen der Bewusstseinsgesetze und der Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens in der Übereinstimmung mit ihnen«⁶⁹ nicht mehr in der Individualität des einzelnen Menschen zum Ausdruck bringt, sondern auf der Stufe einer einzelnen, besonderen Gesellschaft, die auch als eine globale Gesellschaft gedacht werden kann. Hingegen wird er zu einem unfreien Raum, wenn diese Gesetze⁷⁰ nicht artikuliert werden. Als solche versteht er formelle Strukturen bzw. gelungene kulturelle Formen, die dann zum Ausdruck kommen, wenn eine gelungene Form (die in sich etwas be-in-haltet bzw. etwas hält) geschaffen bzw. reproduziert wird.

Dieser Gedanke der Begründung bzw. Ordnung des freien Raumes nach den Gesetzen des Bewusstseins wird in Mamardašvilis Aufsatz *Bewusstsein und Zivilisation* ausgeführt. Dort spricht Mamardašvili über die nicht zu ignorierende fundamentale Dualität des Bewusstseins: der ontologischen Domäne (план) und der empirischen – »muskulösen« oder »realen« – Domäne: Die letztere bedeutet das Vermögen, »wirklich, nach dem erstmaligen Akte des Einräumens [акты первовместимости], zu leben«.⁷¹ Diese »erstmaligen Akte« oder »Urakte« sind »erstmalig« nicht so sehr im zeitlichen als im räumlichen Sinne: Sie verleihen dem Menschen die Fähigkeit, »die Welt und sich selbst als ihren Teil« einzuräumen [вместить в себя], »den diese Welt als ein Subjekt der menschlichen Ansprüche, Erwartungen, moralischen und epistemologischen Kriterien etc. reproduziert«, d. h. »in sich selbst einen Raum für sie [die Welt] zu eröffnen.« Diese ersten Akte eröffnen wiederum den Raum für weitere Akte: So schafft der erstmalige Akt des Gesetzes eines, das für alle weiteren Gesetze den Raum eröffnet.⁷² Die erstmaligen Akte des Einräumens bedeuten, dass Idee oder Form reproduzierbar wird. »Wenn

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Mamardašvili, »Soznanie – èto paradoksal'nost', k kotorj nevozmožno privyknut'« (Anm. 29), 77.

⁷⁰ Mamardašvili verlagert hier seine Gesetze auf eine Metaebene: Damit die Gesetze überhaupt zustande kommen, bedarf es der »erstmaligen Akte des Einräumens«, durch die die Möglichkeit der Gesetze überhaupt geschaffen wird. Wenn diese Akte nicht stattfinden, entsteht kein Gesetz, sondern ein absurder, unbeschreiblich chaotischer Zustand.

⁷¹ Mamardašvili, »Soznanie i civilizacija« [Bewusstsein und Zivilisation], in: ders., *Kak ja ponimaju filosofiju* (Anm. 14), 119.

⁷² Zum »Gesetz des Gesetzes« bei Mamardašvili und Derrida siehe Petrovskaja, »Etika zakona – (M. K. Mamardašvili – J. Derrida)« (Anm. 28), 240 ff.

die erstmaligen Akte des Einräumens [...] stattgefunden haben und wir mit ihnen in der Kontinuität stehen, in diese Kontinuität miteinbezogen sind, dann können wir sinnvoll sprechen und dabei die Totalität und Einzigartigkeit der Beschreibung erreichen.⁷³ Nach den erstmaligen Akten des Einräumens zu leben bedeutet, die Gesetze des Bewusstseins (der ontologischen Domäne) zum Ausdruck zu bringen, die zugleich eine Bedingung für Gesetze sind, von denen Kant in seinen Spätschriften *Der Streit der Fakultäten* und *Zum ewigen Frieden* spricht. Die erstmaligen Akte des Einräumens nehmen auf der Ebene der Gesellschaft denselben Platz ein, den die philosophischen Akte für das Individuum einnehmen. Sie erzeugen zugleich kulturelle Formen, die dem Menschen oder der Gesellschaft erlauben, der natürlichen Dispersion entgegenzuarbeiten.

Um zu denken, muss man die für die Mehrheit der Menschen nicht zusammenhängenden Dinge bündeln und sie gebündelt halten können. Leider sind die meisten Menschen nach wie vor, wie immer, selbst kaum zu etwas fähig und kennen nichts, außer Chaos und Zufälligkeiten. Sie können nur Tierpfade einschlagen im Wald obskurer Bilder und Symbole.⁷⁴

Unter solchen Bedingungen, unter denen schwer vorstellbar ist, dass eine große Anzahl der Menschen die »Bestimmung« des Menschen zu erfüllen vermag, helfen, oder, wie Mamardašvili formuliert, gewährleisten die sich selbst reproduzierenden Formen (auch die sozialen) die Wiederherstellung des Freiheitszustandes. Die vermittelnde Funktion der kulturellen Form gewährleistet »die Reproduktion der Zustände bei der unvollständigen Kenntnis der Situation oder der grundsätzlichen Unmöglichkeit ihrer analytischen Vorstellung.«⁷⁵ Die kulturelle Form stellt die Kontinuität mit den erstmaligen Akten des Einräumens her, darunter auch mit dem erstmaligen Akt des Gesetzes, der Grundlage aller Gesetze, d. h. sie ermöglicht das Begreifen und die Reproduktion dieses erstmaligen Aktes durch die Menschen (oder durch die Gesellschaft) als eigene, persönliche Erfahrung.

Die kulturelle Form, die nach dem »erstmaligen Akt des Einräumens« entsteht, spielt bei Mamardašvili dieselbe Rolle, welche die historische Begebenheit der Stiftung einer republikanischen Verfassung bei Kant spielt. Indem sie die Kontinuität mit dem »erstmaligen Akt des Einräumens« herstellt, lässt sie eine Gesellschaft den Zustand der Freiheit reproduzieren: Im Vortrag *Europäische Verantwortung* spricht Mamardašvili über die Wiedergeburt »der sozialen bzw. bürgerlichen

⁷³ Mamardašvili, »Soznanie i civilizacija« (Anm. 71), 119.

⁷⁴ Ebd., 115.

⁷⁵ Mamardašvili, »Objazatel'nostj formy« (Anm. 66), 89.

Idee, oder, wenn man will, des Glaubens daran, dass nur eine konkrete soziale Form, nur eine konkrete Gemeinschaft es vermag, die Menschen an die Verwirklichung des unendlichen Ideals anzunähern. Aus dieser Perspektive kann eine finite Form die Trägerin des Unendlichen sein.«⁷⁶

Aus dieser Denkfigur wird klar, in welchem Sinne Mamardašvili Europa mit dem freien Raum in Verbindung bringt. Die »endliche« Form des Rechtsstaates ist zwar historisch in Europa entstanden, ist aber »Trägerin des Unendlichen« im Sinne einer Reproduzierbarkeit oder auch einer Fähigkeit zur Wiedergeburt. Im historischen Sinne bedeutet das allerdings nicht, dass diese Form in ihrer Ultimativität irgendwo tatsächlich realisiert ist oder gewesen wäre, sondern lediglich, dass sie nach diesem erstmaligen Akt des Einräumens zur Geschichte wird – Geschichte im Sinne eines Lebensorgans⁷⁷ der betreffenden Gesellschaft – und durch den Bezug auf ihre historischen Ausgangspunkte, nämlich »griechisch-römische Welt, Neues Testament und [...] Renaissance«, ständig reproduziert wird.⁷⁸ Damit wird sie, mit Proust⁷⁹, zu einem metaphysischen Aposteriori – ein schockierendes Oxymoron, wie Mamardašvili betont – d. h. zu einer zur Form gewordenen eminent affektiven historischen Erfahrung, die aber bestimmend, gesetzgebend, a priori für alle weiteren Erfahrungen dieser Reihe wird und die Reproduzierbarkeit dieser Form bedingt.⁸⁰

⁷⁶ Mamardašvili, »Evropejskaja otvetstvennost'« (Anm. 33), 312.

⁷⁷ Das Lebensorgan definiert Mamardašvili folgendermaßen: »funktionaler Raum, der von einem Leib besetzt wird, ein Aktivitäts-, Fähigkeits-, Könnensraum«. Mamardašvili, »Zapisi v ežednevniku (načalo i sredina 80-č gg.)« [Notizbücher. Anfang und Mitte 80-er Jahre], in: ders., *Moj opyt netipičen* (Anm. 52), 350.

⁷⁸ Mamardašvili, »Ešli osmelitsja byt' ...« [Wenn man zu sein wagt ...], in: ders., *Kak ja ponimaju filosofiju* (Anm. 14), 189. Zu Europa als Idee bzw. Konzept siehe Gasché, *Europe. The Infinite Task* (Anm. 4).

⁷⁹ Mamardašvili, *Lekcii o Pruste* (Anm. 26), 395, 398 ff. Er bezieht sich auf den folgenden Abschnitt aus Prousts Kapitel über »Die Flüchtige«: »Mais la vie, en me découvrant peu à peu la permanence de nos besoins, m'avait appris que faute d'un être il faut se contenter d'un autre, – et je sentais que ce que j'avais demandé à Albertine, une autre, Mlle de Stermaria, eût pu me le donner. Mais ç'avait été Albertine; et entre la satisfaction de mes besoins de tendresse et les particularités de son corps un entrelacement de souvenirs s'était fait tellement inextricable que je ne pouvais plus arracher à un désir de tendresse toute cette broderie des souvenirs du corps d'Albertine. Elle seule pouvait me donner ce bonheur. L'idée de son unicité n'était plus un a priori métaphysique puisé dans ce qu'Albertine avait d'individuel, comme jadis pour les passantes, mais un a posteriori constitué par l'imbrication contingente et indissoluble de mes souvenirs.« Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, hg. v. Pierre Clarac, André Ferré, Paris 1954, Bd. 3, 556.

⁸⁰ Dazu siehe Petrovskaja, »Etika zakona – (M. K. Mamardašvili – J. Derrida)« (Anm. 28), 238 f.; dies., »Das metaphysische aposteriori. Mamardašvili, Vermeer und Proust«, in: V. A. Kruglikov, Ju. P. Senokosov (Hg.), *Proizvedennoe i nazvanoe. Filosofskie čtenija, posvaščennye Merabu Mamardašvili* [Hergestelltes und Benanntes. Merab-Mamardašvili-Lesungen in Philosophie], Moskva 1995, 179–186.

Die Idee einer historischen Schöpfung

Mamardašvilis kulturelle Formen sind, anders als bei Kant, keine Garantie für die ständige Reproduktion des menschlichen bzw. gesellschaftlichen Zustands. Sie sind »kein selbstverständlicher Mechanismus, der sich automatisch vollzieht«⁸¹, also »kein natürlicher, automatischer Mechanismus der Reproduktion spezifisch menschlicher Verhältnisse, Wünsche, Handlungen, Ziele, Formen etc.«⁸² Wenn für Kant eine historische Begebenheit vom Rang eines geschichtlichen Zeichens die Menschheit – trotz einzelner Rückschläge – ständig in ihre Bahn gezogen hat, so kehrt Mamardašvili diese Situation gleichsam um. Im Falle, dass die Möglichkeit der Mensch- bzw. Gesellschaftswerdung und der Konstituierung eines freien sozialen Raumes nicht verwirklicht wird, ist dies keineswegs neutral in dem Sinne, dass es keine Folgen haben wird: Eine »Verletzung dieser Gesetze [...] schafft Spannungszonen, verhängnisvolle Knoten, die sich dramatisch lösen und die Menschheit zur Degeneration und Zerstörung führen.«⁸³ Damit ist die Möglichkeit einer anthropologischen Katastrophe denkbar. Das Herausfallen des historischen Menschen aus der Geschichte und aus dem Sein, seine Verwilderung oder Zombierung, nämlich Verwandlung in eine nichtdenkende, von einem fremden Willen gesteuerte Gestalt, tritt ein, wenn die Fähigkeit und die Anstrengung der Menschen zum Sein nicht ständig erneuert wird.

Das Herausfallen aus dem Raum der Kultur, der Freiheit oder der Geschichte meint nicht das Zurückfallen in den Naturzustand, sondern das in einen krypto-kulturellen Zustand, der ein verzerrtes Spiegelbild des Kulturzustandes ist, ohne jedoch über dessen Ordnung zu verfügen. Verletzung der Bewusstseinsgesetze führt zur »nichtgelungenen Kommunikationsart der Menschen« bzw. zur »nichtgelungenen sozialen Form«.⁸⁴ Um diese zu beschreiben, verwendet Mamardašvili verschiedene Metaphern, weil es unmöglich ist, in philosophischer Diktion über das Unausgedrückte/Unausdrückbare bzw. das Chaos zu sprechen: »ungeborene Seelen, die im Limbus geblieben sind« (*Artauds Metaphysik*); »Halblebewesen, Halbgeister – [...] nur zur Hälfte realisierte Schöpfungen unserer Intentionen, nicht aber Formen [...], die ihre

⁸¹ Mamardašvili, *Lekcii o Pruste* (Anm. 26), 222. Zum Begriff der Form bei Mamardašvili siehe Nelli V. Motrošilova, »I snova o kantianskich variacijach Meraba Mamardašvili« [Und noch einmal über Kant-Variationen von Merab Mamardašvili], in: dies., *Merab Mamardašvili* (Anm. 23), 120 ff.

⁸² Mamardašvili, »Objazatel'nost' formy« (Anm. 66), 88.

⁸³ Mamardašvili, »Soznanie-eto paradoksal'nost', k kotoroj nevozmožno privyknut'« (Anm. 29), 77.

⁸⁴ Ebd.

tatsächliche Verwirklichung ermöglichen« (*Psychologische Topologie des Weges*)⁸⁵; »erste, unvollkommene Maschinen, in denen nicht so sehr der Flug als der Wunsch zu fliegen verwirklicht wurde« (*Vorlesungen über Proust*)⁸⁶. Der Raum misslungener Formen ist für Mamardašvili der »unbeschreibliche« oder »absurde« Zustand, das Land hinter den Spiegeln oder der provinzielle Zustand. Unbeschreiblich ist dieser Zustand, weil »nur gesetzesähnliche Zustände beschreibbar sind und nur diese Ereignisse sein können«.⁸⁷ Der unbeschreibliche Zustand ist dagegen amorph und anomisch. Im sozialen Sinne verweist die Figur der ungeborenen Seele auf Infantilismus und Unmündigkeit und ist der Aufklärung entgegengesetzt. Die Metapher der ersten, unvollkommenen Flugzeugmodelle impliziert die (Un)ordnung des unbeschreiblichen Raumes, in dem das Gesetz durch Vorsätze und Wünsche ersetzt ist. Die Figur der Provinzialität verweist auf die Nichtmanifestierbarkeit des Gedankens im Sinne der fehlenden Öffentlichkeit. Ähnliche Metaphern verwendet Mamardašvili auch für die Beschreibung des »sowjetischen« Zustandes, für »die Reduktion (amorphie*) – deren Produkt der homo sovieticus* ist (sowie die langue de bois*, da die natürliche Sprache nicht diesem Zweck [der sowjetischen Machtausübung – d. Verf.] dienen kann) [...]. Dasselbe (d. h. die formalisierte und reglementierte amorphie*) [kommt] im unverständlichen und unentwirrbaren Zustand des Verstandes [des homo sovieticus – d. Verf.]« zur Erscheinung.⁸⁸ Im absurden, anomischen und amorphen Zustand sind alle Kontinuitäten und Bezüge verloren gegangen: »Wir leben in einer Situation, wo kein Gedanke Fuß fassen kann. Nicht einfach wegen Dummheit. Weil diesen Gedanken zu denken uns selbst in Frage stellt. Und wir sind nie in der Lage, aus der Erfahrung zu lernen«.⁸⁹ Der sowjetische Zustand wird für Mamardašvili zu

⁸⁵ Merab Mamardašvili, *Psychologičeskaja topologija puti. M. Proust ›V poiskach utračemogo vremeni‹* [Psychologische Topologie des Weges. M. Proust ›Auf der Suche nach der verlorenen Zeit‹], hg. v. I. M. Mamardašvili, Ju. P. Senokosov, Tbilissi 1996, 688. Gemeint sind die Mischkreaturen aus der Entstehungslehre des Empedokles, die im Zuge der Evolution verschwanden. »Da (heißt es) wuchsen viele Geschöpfe hervor mit doppeltem Gesicht und doppelter Brust, Geschöpfe, vorn Männer hinten Ochsen, tauchten auf, andere umgekehrt, Männerleiber mit Ochsenköpfen, Mischgeschöpfe, hier männer- dort frauengestaltig, mit beschatteten Schamgliedern versehen«. Empedokles, »Fragment 61«. Zu »negativen«, »untoten« Figuren in der Philosophie Mamardašvilis vgl. Sergej Agafonov, »Pozicija čužogo v tekstach M. Mamardašvili«, in: *Logos*, Nr. 4, 1999.

⁸⁶ Proust, *À la recherche du temps perdu* (Anm. 79), Bd. 3, 892, zitiert nach Mamardašvili, *Lekcii o Pruste* (Anm. 26), 265; vgl. ebd., 297.

⁸⁷ Da »das Gesetz (im Sinne der Gesetzesform) diesen *state of affairs* beschreibt, den es schafft. [...] Er gibt die vollständige Beschreibung und kann sich nicht widersprechen.« Mamardašvili, »Zapisi v ežednevniku (1968–1970-e gg.)« (Anm. 52) 308.

⁸⁸ Mamardašvili, »Zapisi v ežednevniku (1968–1970-e gg.)« (Anm. 52), 337.

⁸⁹ Mamardašvili, »Filosofija – èto soznanie vsľuch« (Anm. 48), 62.

einer Figur des »Absurden«, eines »unbeschreiblichen« Zustandes. Doch geht es ihm weniger um die realhistorischen, empirisch beschreibbaren Praktiken in der Sowjetunion als um eine grenzwertige Erfahrung des »unbeschreiblichen Zustands« einer anthropologischen Katastrophe, die eine *creatio ex nihilo* des historischen Zustandes erfordert. Denn es gibt nicht nur die Möglichkeit des Rückschritts, des Übergangs aus dem kulturellen in den quasikulturellen Raum, sondern auch die Möglichkeit der »Befreiung« – der Rückkehr aus dem unbeschreiblichen Zustand in die Geschichte, und das ist die Aufgabe der historischen Schöpfung (историческое творчество).⁹⁰

Geschichte definiert Mamardašvili als »Existenzmodus bestimmter Objekte und nicht kontinuierliche Vollendung von etwas«⁹¹, d. h. er verzichtet auf ein teleologisches Geschichtsmodell. Kant kannte drei historische Sujets: Rückschritt, Stillstand und Fortschritt (vgl. *Der Streit der Fakultäten*). Für Mamardašvili ist Geschichte nicht mehr »linear«:

Geschichte ist ein Drama der Freiheit. Dort gibt es keine Garantien, sowie es keinen sie automatisch bewegenden Mechanismus gibt. Das ist ein Drama der Freiheit, wo jeder Punkt vom Chaos umgeben ist. Wenn es keine Anstrengung der Arbeit gibt, d. h. die Anstrengung der Freiheit, die Arbeit erfordert, dann fällt man aus diesem historischen Punkt in den Abgrund hinein, der jeden Punkt umgibt.⁹²

Das bedeutet, dass das Ableiten in diesen Zustand jederzeit möglich sei. Historisches Sein bedeutet so eine bestimmte Form und Ordnung; dagegen kommt der Amorphie und Anomie kein historisches Sein zu. Aus diesem Grunde wird der homo sovieticus* dem homo historicus* entgegengesetzt. In Mamardašvilis Metaphysik wäre die historische Schöpfung eine Schöpfung gelungener, sich selbst (aus dem Nichts) reproduzierender sozialer Formen. Wenn der »unbeschreibliche Zustand« ein Zustand ist, aus dem »nichts gelernt« werden kann, dann meint die Rückkehr in die Geschichte das Begreifen und Artikulieren eigener Erfahrung. Das lässt sich an einem negativen Beispiel demonstrieren. In den *Vorlesungen über Proust* führt Mamardašvili den Fall der russischen Gutsbesitzerin Darija Saltykova an, genannt Saltyčicha, die mehrere Leib-eigene, meistens junge Frauen, in den Tod getrieben hat. Er entnimmt ihn Fouriers *Aus der neuen Liebeswelt*⁹³.

⁹⁰ Mamardašvili, »Ešli osmelitsja byt'« (Anm. 78), 196.

⁹¹ Mamardašvili, »Zapisi v ežednevnikе (1968–1970-e gg.)« (Anm. 52), 324.

⁹² Mamardašvili, »Filosofija dejstvitel'nosti« (Anm. 14), 210.

⁹³ Vgl. Charles Fourier, *Aus der neuen Liebeswelt*, aus dem Franz. übers. v. Eva Moldenhauer, Berlin 1977, 115 f. (bei Fourier heißt die Dame fälschlicherweise Fürstin Stroganoff).

Er – d. h. Fourier – sagt, dass Saltyčicha offensichtlich ihre Leibeigenen geliebt hat. Aber da in ihrer Sprache und in ihrem Kopf nicht einmal solche Wörter vorhanden waren (sie hätte nicht einmal ein Wort haben können, um ihren Zustand zu benennen), zumal die sozialen Formen so beschaffen waren, dass sie jegliche Verwirklichung dieses Gefühls nicht zugelassen hätten, so drückte sich die lesbische Liebe zu ihren Leibeigenen in der Grausamkeit aus. Sobald wir unsere Wünsche zu erkennen lernen, werden aus der Welt Gewalt und Grausamkeit verschwinden.⁹⁴

Wenn man von den kontingenten Aspekten dieses Beispiels abstrahiert, lässt sich darin ein grundlegender Mechanismus erkennen: Wenn bestimmte »erstmalige Akte« und wenn eine bestimmte Sprache, die in sich die Möglichkeit des Begreifens enthält, nicht gegeben sind oder aber nur reduziert existieren, dann verschwindet der kulturelle bzw. soziale Raum; er entsteht nicht, oder, was dasselbe ist, er wird mit den Illusionen gefüllt, die zu Gewalt und Grausamkeit führen.⁹⁵

Die Möglichkeit, eine Erfahrung zu begreifen, hängt von dem Vorhandensein, der Schöpfung (oder Anpassung) einer Sprache und/oder kultureller Formen ab:

Ein Philosoph (das ist in diesem Fall kein Berufsphilosoph, sondern jeder Mensch, der seine persönliche Erfahrung zu begreifen versucht und seine Arbeit publik, öffentlich macht) muss quasi einen halben Weg nach unten, zur Erfahrung, seine persönliche Erfahrung inbegriffen, selbst durchschreiten, einen Weg, den ich als Experiment und nicht nur als eine empirische Erfahrung bezeichnet habe. Andererseits [...] erlauben Begriffe, diesen Erkenntnisweg weiter zu gehen, weil kein weiterer Weg ohne sie möglich ist.⁹⁶

Das Begreifen und Artikulieren »abstrakter Wahrheiten über uns selbst«⁹⁷ ist eine Bedingung für das Entstehen eines kulturellen Raumes, im Sinne des freien und universellen Raumes, nämlich »eines offenen und bürgerlich geschützten Feldes freier Tätigkeit« und der öffentlichen Äußerung (die kein ihr äußerliches Ziel hat) als der Existenzbedingung einer Persönlichkeit.«⁹⁸ Dieser Raum ist identisch mit dem nach den Gesetzen des Bewusstseins strukturierten Raum, d. h. dem »Raum, der nicht durch Vorurteile, Verbote etc. besetzt wird.«⁹⁹ Er wird seinerseits von den Anstrengungen einzelner Menschen getragen. Die freie Persön-

⁹⁴ Mamardašvili, *Psichologičeskaja topologija puti* (Anm. 85), 246.

⁹⁵ »Kultur ist ein historischer Punkt, der sich selbst erhält und auf der sich wahnsinnig windenden Kurve lebendig bleibt. Die Kulturlosigkeit ist nicht hinter diesem Punkt. Chaos und Kulturlosigkeit sind nicht hinten, vorne oder daneben, sondern umgeben jeden historischen Punkt«. Mamardašvili, »Mysl' v kul'ture« (Anm. 67), 144.

⁹⁶ Mamardašvili, »Kak ja ponimaju filosofiju« (Anm. 41), 18.

⁹⁷ Mamardašvili, »Filosofija – éto soznanie vsluch« (Anm. 48), 62.

⁹⁸ Mamardašvili, »Esli osmelitsja byt'« (Anm. 78), 189.

⁹⁹ Mamardašvili, »Mysl' v kul'ture« (Anm. 67), 154.

lichkeit kann »um sich herum einen Raum erzeugen, in dem Kultur und Kontinuität, eine immer mit dem Sein trüchtige Geschichte entstehen kann.«¹⁰⁰ Kulturelle Formen entstehen und funktionieren mit dem auf sie Gerichtetsein der persönlichen Anstrengung eines Individuums. Ihre Entstehung schafft die Möglichkeit der Kristallisierung des öffentlichen Lebens¹⁰¹ unter der Bedingung ihrer Öffentlichkeit.

Dem (»willkürlich[en], von einem beherrschenden Definitionspunkt« aus) durchgeführten Modernisierungsexperiment von oben setzt Mamardašvili einen Begriff des Experiments entgegen im Sinne des »empirischen experimentellen Sondierens der Mechanismen des sozialen Lebens«. Dies wird für ihn zum sozialen Äquivalent der »Schöpfung«, der persönlichen Suche nach der eigenen individuellen Form des Seins – für die bei ihm die Erlösungsmetapher steht; sie bezeichnet für ihn metaphorisch die Rückkehr in die Geschichte und schließt auch die Arbeit am Nationalstaat ein.

In der Antwort, die Mamardašvili auf die sowjetische Erfahrung gegeben hat, sind nicht nur die konkreten Bedingungen einer historischen Schöpfung, sondern auch der Begriff der Reproduzierbarkeit wichtig. Je nachdem, ob die Gesetze des Bewusstseins manifestiert werden oder unausgedrückt bleiben, ob die »gelungenen«, selbstreproduzierbaren sozialen Formen entstehen oder nicht entstehen, wird der Raum als ein freier, offener und universeller Raum geordnet – als dessen Chiffre das Europäische auftritt, das, was Mamardašvili als Verwandlung der verantwortungslosen in eine verantwortungsvolle Welt bezeichnet¹⁰² – oder aber als ein unfreier, geschlossener und provinzieller Raum nicht geordnet, wofür der »unbeschreibliche Zustand« oder metaphorisch das »schwarze Loch« und der »schwarze Tunnel« stehen.

Freier, offener und universeller – metaphorisch: europäischer – Raum ist in jedem Punkt reproduzierbar, vorausgesetzt, die Bewusstseinsgesetze kommen zur Geltung. Zugleich ist es auch möglich, dass jeder Raum sich als unfrei, geschlossen oder provinziell erweist, wenn diese Gesetze nicht zur Geltung kommen. Gerade davor warnte Mamardašvili 1988 in seinem Vortrag *Die europäische Verantwortung*.

¹⁰⁰ Mamardašvili, »Ešli osmelitsja byt'« (Anm. 78), 186.

¹⁰¹ Mamardašvili, »D'javol igraet nami, kogda my ne myslim točno« [Der Teufel spielt mit uns, wenn wir ungenau denken], in: ders., *Kak ja ponimaju filosofiju* (Anm. 14), 139.

¹⁰² Mamardašvili, »Ešli osmelitsja byt'« (Anm. 78), 173.

Zu den Autorinnen und Autoren

ZAAL ANDRONIKASHVILI, Literaturwissenschaftler, Historiker und Blogger. Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin. Associate Professor an der Staatlichen Ilia-Universität Tbilisi. Forschungsschwerpunkte: Theorie des Sujets, Theorie und Figuren des Raumes, Kulturgeschichte Georgiens, der Sowjetunion, des Kaukasus und des Schwarzmeerraumes. Aktuelles Forschungsprojekt: »Kulturelle Semantik Georgiens zwischen Kaukasus und Schwarzem Meer«. Aktuelle Publikationen: *Ordnung pluraler Kulturen. Figurationen europäischer Kulturgeschichte, von Osten her gesehen*, Berlin 2013 (Hg. mit Tatjana Petzer, Andreas Pflitsch und Martin Tremml, im Erscheinen); Carlo Ginzburg, *Spuren, Mythen, Mikrogeschichte: Essays über Europäische Geschichte und Kultur*, Tbilissi 2011 (Hg. mit Giorgi Maisuradze in georgischer Sprache).

STEPHAN BRAESE, Prof. Dr. phil., seit April 2009 Universitätsprofessor für den Lehr- und Forschungsbereich Europäisch-jüdische Literatur- und Kulturgeschichte der Philosophischen Fakultät der RWTH Aachen University. Forschungsschwerpunkte: Kulturgeschichte des Deutschen als Wissenschaftssprache, deutsche Sprachkultur von Juden, deutschsprachige Nachkriegs- und Gegenwartsliteratur. Publikationen (Auswahl): *Eine europäische Sprache – Deutsche Sprachkultur von Juden 1760–1930*, Göttingen 2010; *Die andere Erinnerung – Jüdische Autoren in der westdeutschen Nachkriegsliteratur*, Berlin 2001, 2002, unveränderte Neuauflage München 2010; (Hg.), mit Anne-Kathrin Reulecke: *Realien des Realismus. Wissenschaft – Technik – Medien in Theodor Fontanes Erzählprosa*, Berlin 2010; (Hg.), mit Jörn Ahrens: *Im Zauber der Zeichen. Beiträge zu einer Kulturgeschichte des Mediums*, Berlin 2007.

RODOLPHE GASCHÉ, Prof. Dr., ist SUNY Distinguished Professor und Eugenio Donato Professor of Comparative Literature an der State University of New York in Buffalo. Zuvor unterrichtete er an der FU Berlin und der Johns Hopkins University in Baltimore. Er ist der Übersetzer von Derrida und Lacan ins Deutsche. Arbeitsschwerpunkte: Deutscher Idealismus und Frühromantik, Phänomenologie, Ästhetik, Dekonstruktion und Postmoderne. Seine aktuellen Buchveröffentlichungen sind: *The Idea of Form: Rethinking Kant's Aesthetics*, Stanford 2003; *Views and Interviews. On »Deconstruction« in America*, Aurora, CO 2006; *The Honor of Thinking: Critique, Theory, Philosophy*, Stanford 2007; *Europe, or The Infinite Task. A Study of a Philosophical Concept*, Stanford 2009; *Un arte muy fragile. Sobre la retorica de Aristoteles*, Santiago, Chile 2010; *The Stelliferous Fold. Towards Virtual Law of Literature's Self-Formation*, Bronx, NY 2011.

MICHAEL KEMPE, PD Dr., seit November 2011 Leiter der Forschungsstelle der Leibniz-Edition und des Leibniz-Archivs in Hannover, Forschungsschwerpunkte: Geschichte der internationalen Beziehungen und des Völkerrechts in der Frühen Neuzeit; Europäische Expansionen in globalgeschichtlicher Perspektive; Ge-

schichte der Piraterie; Kultur- und Sozialgeschichte der Aufklärung (Sozietätenbewegung); Wissenschaftsgeschichte der Scientific Revolution; Mediengeschichte; Umwelt- und Klimageschichte sowie Kulturgeschichte der Naturkatastrophen; Religionsgeschichte der Physikotheologie und des Millenarismus; Zeit- und Zufallstheorien der Geschichtswissenschaft. Ausgewählte Publikationen: *Fluch der Weltmeere. Piraterie, Völkerrecht und internationale Beziehungen, 1500–1900*, Frankfurt a. M./New York 2010; *Piraten. Wissen, was stimmt*, Freiburg 2009; (Hg.) mit Regina Dauser/Stefan Hächler/Franz Mauelshagen/Martin Stuber: *Wissen im Netz. Botanik und Pflanzentransfer in europäischen Korrespondenznetzen des 18. Jahrhunderts* (Institut für Europäische Kulturgeschichte der Universität Augsburg, *Colloquia Augustana*, Bd. 24), Berlin 2008.

DIMITRIOS KISOUDIS, studierte Historische Anthropologie, Hispanistik und Germanistik in Freiburg und Sevilla. Seine Magisterarbeit über »Politische Theologie in der griechisch-orthodoxen Kirche« wurde von Lorenz Jäger am 14. Januar 2008 in der FAZ als Werk eines »Ideologen in vermeintlich ideologiefreier Zeit« gelobt. 2010 hat Kisoudis mit Frank Hertweck das Material zu einem Hörfunk-Interview mit dem Staatsrechtler Carl Schmitt herausgegeben: *Solange das Imperium da ist. Carl Schmitt im Gespräch 1971* (Duncker & Humblot). Seit 2007 arbeitet er in der Dokumentarfilmproduktion und im redaktionellen Dienst beim SWR-Fernsehen. Daneben schreibt er Beiträge für Hörfunk (Deutschlandradio, SWR2) und Presse (FAZ, eigentümlich frei, brand eins).

NITZAN LEBOVIC ist Assistant Professor für Geschichte und Apter Chair for Holocaust Studies and Ethical Values an der Lehigh University in Pennsylvania, USA. 2005 Promotion am Department of History an der University of California Los Angeles mit einer Arbeit über die Politisierung der Lebensphilosophie. Aktuelle Veröffentlichungen: »Aim Deulle Luski: The Photographic Wound«, in: *Rhizomes* 23, 2012; »Benjamin's Nihilism: The Rhythm of Time«, in: *Benjamin-Studien* 2, 2011; »Near the End: Celan between Scholem and Heidegger«, in: *German Quarterly* 83:4, 2010; »Benjamins Sumpfplogik: Ein Kommentar zu Agambens Kafka- und Benjamin-Lektüre«, in: Daniel Weidner (Hg.), *Profanes Leben*, Frankfurt a. M. 2010; »The return of German Philosophy: Biopolitical Film and Protected Democracy«, in: *Teoria u'Vikoret* 36, 2010; »The Concept of Life in Political Thought«, in: *Mafteakh: online Lexical Journal of Political Thought* no. 2, 2010.

THOMAS MACHO ist seit 1993 Professor für Kulturgeschichte an der Humboldt-Universität Berlin. 1976 Promotion an der Universität Wien (mit einer Dissertation zur Musikphilosophie). 1984 Habilitation für das Fach Philosophie an der Universität Klagenfurt (mit einer Habilitationsschrift über Todesmetaphern). 1999 Mitbegründung des Hermann von Helmholtz-Zentrums für Kulturtechnik Berlin. Publikationen (Auswahl): *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*, Frankfurt a. M. 1987 (2. Auflage 1990); *Das zeremonielle Tier. Rituale – Feste – Zeiten zwischen den Zeiten*, Graz/Wien/Köln 2004; *Das Leben ist ungerecht*, St. Pölten/Salzburg 2010; *Vorbilder*, München 2011; Hg. (mit Kristin Marek), *Die neue Sichtbarkeit des Todes*, München 2007; Hg. (mit Petra Lutz), *Zwei Grad. Das Wetter, der Mensch und sein Klima*, Göttingen 2008; Hg. (mit Gisela Staupe und Sigrid Walther): *Was ist schön?* Göttingen 2010; Hg. (mit Christian Kassung), *Kulturtechniken der Synchronisation*, München 2012.

GIORGI MAISURADZE studierte Geschichte, Philosophie und Kulturwissenschaften in Tbilisi, Saarbrücken und Berlin. Promotion 2009 an der Humboldt Universität zu Berlin zum Thema »Genese und Genealogie. Zur Bedeutung und Funktion des Ursprungs in der Ordnung der Genealogie«. Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Projekt »Das europäische Subjekt und der ›Homo Sovieticus‹« am Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin, Assistenz-Professor an der Staatlichen Ilii-Universität Tbilisi, Fachbereich Kulturgeschichte.

TATJANA PETZER, Dr., Slavistin und Literaturwissenschaftlerin. Oberassistentin am Slavischen Seminar der Universität Zürich und Diltthey-Fellow am Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin. Promotion zu *Geschichte als Palimpsest. Erinnerungsstrukturen in der Poetik von Danilo Kiš*, Frankfurt a. M. 2008. Zahlreiche Publikationen zu ost- und südslavischen Kulturen, Literaturen und Künsten, als Mithg.: *Namen: Benennung – Verehrung – Wirkung. Positionen in der europäischen Moderne*, Berlin 2009; *Die Ordnung pluraler Kulturen. Figurationen europäischer Kulturgeschichte, vom Osten her gesehen*, Berlin 2012. Aktuelle Forschungsprojekte zu Synergie- und Wirkungskonzepten, slavischen Wissenskulturen, Futurologie und Ästhetik.

STEFAN TROEBST, Historiker und Slavist, ist seit 1999 Professor für Kulturstudien Ostmitteleuropas an der Universität Leipzig sowie stv. Direktor des Geisteswissenschaftlichen Zentrums Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas ebendort. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Geschichte der internationalen Beziehungen in der Neuzeit, die Wirtschaftsgeschichte des frühneuzeitlichen Nordosteuropa, die Kulturgeschichte des modernen Ostmittel- und Südosteuropa sowie Geschichtspolitik und Erinnerungskultur im Europa und Eurasien der Gegenwart. Aktuelle Publikationen: *Der Hitler-Stalin-Pakt 1939 in den Erinnerungskulturen der Europäer*, Göttingen 2011; (Mithg.), *Postdiktatorische Geschichtskulturen im Süden und Osten Europas. Bestandsaufnahme und Forschungsperspektiven*, Göttingen 2010; (Hg.): *Lexikon der Vertreibungen*, Wien u. a. 2010; (Mithg.), *Kulturstudien Ostmitteleuropa*, Frankfurt a. M. u. a. 2006; Im Erscheinen: *Erinnerungskultur? Kulturgeschichte? Geschichtsregion. Ost(mittel)europa in Europa*, Stuttgart 2012.

GIUSEPPE VELTRI ist seit 1997 Professor für Judaistik/Jüdische Studien in Halle und Direktor des Leopold-Zunz-Zentrums. 1991 Promotion im Fach Judaistik an der Freien Universität Berlin; dort auch 1996 habilitiert. Seit April 2009 erster Vorsitzender des Verbandes der Judaisten in Deutschland e. V. Forschungsschwerpunkte: Jüdische Philosophie im Allgemeinen; Jüdische Kulturgeschichte (Hermeneutik, Wissenschaften, Magie); Biographienforschung; Jüdische Philosophie und politische Anschauungen aus der Renaissance und Frühneuzeit. Veltri ist Verfasser zahlreicher Veröffentlichungen von der Antike bis ins 19. Jahrhundert, u. a. *Renaissance Philosophy in Jewish Garb*, Brill 2009; *The Jewish Body* (zusammen mit Maria Diemling), Boston 2009; *Libraries, Translations, and »Canonic« Texts*, Leiden 2006; *Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert* (mit Hubert Wolf), Regensburg 2005; *Gottes Sprache in der philologischen Werkstatt: Hebraistik vom 15. bis 19. Jahrhundert* (mit Gerold Necker), Leiden 2004.

SIGRID WEIGEL, Prof. Dr. Dr. h. c., seit 1999 Direktorin des *Zentrums für Literatur- und Kulturforschung* Berlin, Professorin an der TU Berlin. Sie hat in Hamburg, Zürich und Berlin gelehrt, war in der Leitung des Kulturwissenschaftlichen Instituts Essen und Direktorin des Einstein Forums. Forschungsprojekte zu: Dialektik der Säkularisierung; Genealogie, Erbe, Generation; Europäische Kulturgeschichte des Wissens; Publikationen u. a. zu Heine, Warburg, Benjamin, Arendt, Bachmann, Susan Taubes, Gedächtnistheorien, Bildwissenschaft. Jüngste Publikationen: *Genealogik. Generation, Tradition und Evolution zwischen Kultur- und Naturwissenschaften* (2006), *Walter Benjamin: Die Kreatur, das Heilige, die Bilder* (2008), *Grammatologie der Bilder* (im Druck).

Bildnachweise:

Einführung und Cover Anu Tuominen, *Caryatid* (2001)

Andronikashvili: Anonymus, aus Camille Flammarion, *L'atmosphère: météorologie populaire 1888*. Aus dem ZfL-Bilderrarchiv

Braese: Auf den französischen Schlachtfeldern des Krieges 1914/18. Joseph Roth an einer Bahntrasse. Fotografien, 1926, verschiedene Formate, zumeist 60 x 87 mm Leo Baeck Institute New York: J. Roth Coll. V. 2b (1840) 77, 85. Reproduktion, Originale. Serie von Fotografien, aufgenommen während einer Reise zu den Schlachtfeldern des 1. Weltkrieges an der Somme, Frankreich, 1926, in: Joseph Roth 1894-1939. Ein Katalog der Dokumentationsstelle für neuere österreichische Literatur zur Ausstellung des Jüdischen Museums der Stadt Wien 7. Oktober 1994 bis 12. Februar 1995, Wien 1994, S. 106.

Gasche: Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Erstausgabe. Aus dem ZfL-Bilderrarchiv

Kisoudis: Patriarch Gennadios und Sultan Mehmet II. Aus dem ZfL-Bilderrarchiv

Lebovic: Aïm Deüelle Lüski. *Sidney Ali's ruins, from the series: The Principle of the Least Action, pictures with 1kb*, Tel Aviv, 2006. Mit freundlicher Genehmigung des Künstlers. Aus dem ZfL-Bilderrarchiv

Maisuradze: Irakli Toidze, *MutterHeimat ruft!* (1941). Aus dem ZfL-Bilderrarchiv

Petzer: Krim, *Schloss Schwalbennest*. Aus dem ZfL-Bilderrarchiv

Kempe: *The Buccaneers of America: A True Account of the Most Remarkable Assaults Committed of Late Years Upon the Coasts of the West Indies by the Buccaneers* (1684) Titelseite

Tröbst: *Die Lage des Königreichs Polen im Jahr 1773*. Aus dem ZfL-Bilderrarchiv

Veltri: *Venezia*, Georg Braun; Frans Hogenberg: *Civitates Orbis Terrarum*, 1572 Weigel (1), *Mittelmeer und Schwarzes Meer*, Karte. Aus dem ZfL-Bilderrarchiv

Weigel (2): *Goethe-Schiller-Denkmal in Weimar*. Aus dem ZfL-Bilderrarchiv