

MORITZ CSÁKY,
JOHANNES FEICHTINGER (Hg.)

Europa – geeint durch Werte?

Die europäische Wertedebatte
auf dem Prüfstand
der Geschichte

Moritz Csáky, Johannes Feichtinger (Hg.)
Europa – geeint durch Werte?

MORITZ CSÁKY, JOHANNES FEICHTINGER (HG.)

Europa – geeint durch Werte?

Die europäische Wertedebatte

auf dem Prüfstand der Geschichte

[transcript]

Gedruckt mit der Förderung des Bundesministeriums für Wissenschaft und Forschung (BMWF, Wien) und mit finanzieller Unterstützung der Wissenschafts- und Forschungsförderung der Stadt Wien (MA7/Kultur)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de/>. Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-verlag.de

© 2007 transcript Verlag, Bielefeld

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.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Lektorat & Satz: Sabine Krammer, Graz
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-89942-785-1
PDF-ISBN 978-3-8394-0785-1

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>
Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

INHALT

| | |
|--|-----|
| Vorwort | 7 |
| Einleitung | 9 |
| <hr/> | |
| MORITZ CSÁKY | |
| Europa, quo vadis? Zur Erfindung eines Kontinents zwischen transnationalem Anspruch und nationaler Wirklichkeit | 19 |
| <hr/> | |
| JOHANNES FEICHTINGER | |
| Die Geburt Europas aus dem Geist der Achsenzeit | 45 |
| <hr/> | |
| MICHAEL BORGOLTE | |
| Müsste Europa demokratischer sein? | 61 |
| <hr/> | |
| GEORG KREIS | |
| Europäische Responsivität: Verschränkung der Gedächtnisse und Werte | 75 |
| <hr/> | |
| DRAGAN PROLE | |
| EUropäische Werte? | 89 |
| <hr/> | |
| JOHANNES POLLAK | |
| Topologische Spiegeleien – Schweizer Wechselspiele im Imaginären Europas | 103 |
| <hr/> | |
| MICHAEL BÖHLER | |
| Opfererzählungen. Europäische Gedächtnisorte | 133 |
| <hr/> | |
| SABINE OFFE | |

| | |
|--|-----|
| Abwehr und Verlangen: Das ambivalente Verhältnis Japans zu Europa | 145 |
| <hr/> | |
| SHINGO SHIMADA | |
| Die Geschichte vom lateinamerikanischen Fenster im europäischen Haus. Zur wechselseitigen Wahrnehmung und Identitätskonstitution Europas und Lateinamerikas | 157 |
| <hr/> | |
| MICHAEL RÖSSNER | |
| Scheitert EUropa an kulturell-religiösen Differenzen? | 179 |
| <hr/> | |
| MOSHE ZUCKERMANN | |
| Was ist europäisch? Eine wahre Geschichte (Wien, 9. November 2006) | 189 |
| <hr/> | |
| ADOLF MUSCHG | |
| Autorenverzeichnis | 209 |
| Personenregister | 213 |

Vorwort

Die meisten der in diesem Band versammelten Beiträge verdanken sich der internationalen Konferenz „Was ist europäisch? Die Vielfalt von Gedächtnissen oder die Eindeutigkeit von europäischen Werten“, die im November 2006 in Wien stattgefunden hat. Die Intention der interdisziplinären, kulturwissenschaftlichen Tagung richtete sich vornehmlich *nicht* auf die (positive) Definition einer für Europa verbindlichen Identität, sondern auf das kritische Hinterfragen der die aktuelle Wertedebatte bestimmenden Mechanismen zur Erzeugung von ‚Gemeinschaftlichkeit‘. Im Zuge der Vorträge und Diskussionen wurden die europäischen Werte- und Traditions- bzw. Gedächtnisdiskurse, die oft alte Hegemonieansprüche neu hervortreten lassen, auf den Prüfstand der Geschichte gestellt und jene oft widersprüchliche Vielfalt, die für Europa schon immer kennzeichnend war, analysiert. In Anbetracht der durch die Pluralität unerreichbaren Wertekohärenz wurden „posttraditionelle“ Wege zur Stiftung einer europäischen Identität erkundet.

Die Konferenz und das vorliegende Buch verstehen sich als Teil des Forschungsschwerpunktes „Gedächtnis – Erinnerung – Identität“ der Kommission für Kulturwissenschaften und Theatergeschichte an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (www.oeaw.ac.at/kkt). Im Unterschied zu zahlreichen internationalen Unternehmen der historischen Gedächtnisforschung stützt sich die an der Wiener Akademie institutionalisierte Erforschung von Gedächtnis, Erinnerung und Identität unter anderem auf die leicht verifizierbare Hypothese, dass die Identifikatoren (Elemente, Zeichen, Codes), die sich in Gedächtnisorten vorfinden, zwar national instrumentalisiert (erinnert) werden können, prinzipiell aber von transnationaler Provenienz und Relevanz sind. Der Forschungsansatz der Wiener Forschergruppe zielt also weniger auf eine

Rekonstruktion (und damit unvermittelt auf die *Konstruktion*) als vielmehr auf die *Dekonstruktion* von so genannten Erinnerungsorten beziehungsweise auf den Nachweis der Mehrdeutigkeit – einer Ambivalenz, die für Gedächtnisse konstitutiv ist (www.oeaw.ac.at/kkt/mission.html).

An dieser Stelle ist jenen Vortragenden, DiskutantInnen und TeilnehmerInnen zu danken, die der Konferenz viele neue Impulse geliefert haben. Die Tagung und die Drucklegung dieses Bandes hätten nicht durchgeführt werden können ohne die finanzielle Unterstützung durch das Österreichische Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung, die Stadt Wien (MA 7 – Kultur, Wissenschafts- und Forschungsförderung) und die Österreichische Akademie der Wissenschaften. Ihnen sei auf diesem Wege herzlich gedankt.

Moritz Csáky

Johannes Feichtinger

Einleitung

MORITZ CSÁKY

Das Scheitern der Implementierung einer europäischen Verfassung und ihr Ersatz durch einen weniger verbindlichen europäischen Grundlagenvertrag (Juni 2007) hat nicht nur dazu geführt, an der Einheit beziehungsweise Kohärenz Europas zu zweifeln oder diese erneut zu hinterfragen, sondern zugleich auch dazu motiviert, verstärkt nach gemeinsamen, konstitutiven Faktoren zu suchen, die für eine „europäische Identität“ von Relevanz sein könnten. Dahinter steht freilich zuweilen die nicht immer genügend reflektierte beziehungsweise eingestandene Vorstellung, die politische Einheit Europas ließe sich nach dem nationalstaatlichen Muster des 19. Jahrhunderts „konstruieren“ (europäische Nation, Europa als Staat). Dabei wird ein gemeinsames, verbindliches Gedächtnis beschworen, das für Europa kennzeichnend wäre, zugleich wird gefordert, sich jener „Werte“ zu versichern, die sich einer gemeinsamen Tradition verdanken und zu bestimmenden, unverwechselbaren Kennzeichen gehörten, durch die sich Europa von anderen unterscheiden würde, zum Beispiel durch „die Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte einschließlich der Rechte der Personen, die Minderheiten angehören“.¹ Das kann zur Folge haben, dass man in der Praxis die innere Diversität, die Europa kennzeichnet, das heißt „nationale“ oder regionale Gedächtnisse und die nachweisbaren unterschiedlichen Traditionen (per exclusionem) zu überwinden und „Werte“, die auch anderswo Geltung haben, für Europa zu vereinnahmen (inkludieren) versucht. Damit werden freilich – im Sinne

1 Vgl. den Vertrag über eine Verfassung für Europa Teil I, Art. I-2, in: Markus Möstl, Verfassung für Europa. Eine Einführung und Kommentierung mit vollständigem Verfassungstext, München 2005, S. 125.

eines *mental mappings* – neue „Grenzen“ errichtet, mit deren Hilfe Auswärtige, „Fremde“ abgewehrt werden sollen und deren Aufhebung für Immigranten nur dann möglich ist, wenn sie sich den „europäischen Wertvorstellungen“ fügen. Darüber hinaus dürfte noch folgende Überlegung von Wichtigkeit sein: Der dominante politische Europa-Diskurs verschweigt zuweilen, dass es vor und jenseits der europäischen Integration sehr wohl ein wie immer geartetes Bewusstsein von Europa gab und gibt, europäisches Gedächtnis (Gedächtnisse) und europäische „Werte“ können daher nicht ausschließlich auf die politische Integration beziehungsweise Union reduziert, das heißt vornehmlich politisch instrumentalisiert werden.

Ein jüngster Versuch, die Europäische Union im postfordistischen, neoliberalen Zeitalter im Michael Hardtschen und Antonio Negrischen Sinne² – jedoch nun ins Positive gewendet – als „Empire“ zu interpretieren – mit Formen der politischen Integration „jenseits der Nationalstaaten“, „mit real existierenden Machtasymmetrien der Staaten“ und der Historisierung der Trennung zwischen „national und international“,³ könnte auch für eine interdisziplinäre, multiperspektivische kulturwissenschaftliche Sicht auf ein „europäisches Gedächtnis“, auf eine „europäische Identität“ oder auf „europäische Werte“ hilfreich sein. Das setzt freilich voraus, dass gegenüber einer essenzialistischen Auffassung von Kultur, die zum Beispiel bis heute bei der Vorstellung von „Nationalkultur“ vorherrschend ist, einem offenen Konzept von Kultur der Vorzug gegeben wird.

Unter einem bestimmten historischen Gesichtspunkt kann es zwar durchaus zulässig sein, kulturelle Prozesse unter dem Aspekt von sich ausdifferenzierenden Nationalkulturen zu untersuchen, womit man freilich dem nationalen Narrativ einer bestimmten Zeit verhaftet bleibt. Ebenso kann man unter Kultur in einem traditionellen Sinne nur die repräsentative Kultur verstehen, also Religion, Wissenschaft, Literatur, Kunst, Architektur oder Musik. Solche Sichtweisen auf Kultur werden jedoch dann obsolet, wenn man die Kontexte, die „Felder“⁴ und „Rahmungen“⁵ mitberücksichtigt, das heißt, um mich verkürzt auszudrücken, wenn man davon ausgeht, dass Kultur in äußerst komplexe Prozesse

2 Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire*. Die neue Weltordnung, Frankfurt a.M.–New York 2002.

3 Ulrich Beck, Edgar Grande, *Das kosmopolitische Europa*, Frankfurt a.M. 2004, S. 88–89.

4 Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art*. Genèse et structure du champ littéraire, Paris 1992.

5 Erving Goffman, *Frame Analysis*. An Essay on the Organization of Experience, New York–Evanston 1974, und Ders., *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York 1959.

eingebunden ist, dass Kultur folglich selbst als ein dynamischer Prozess aufgefasst wird, der, wie Stephen Greenblatt meint, andauernd, performativ neu verhandelt wird: „Eine Kultur ist ein bestimmtes Netzwerk von Verhandlungen [negotiations] über den Austausch von materiellen Gütern, Vorstellungen und – durch Institutionen wie Sklaverei, Adoption oder Heirat – Menschen. [...] In jeder Kultur gibt es einen allgemeinen Symbolhaushalt, bestehend aus den Myriaden von Zeichen, die Verlangen, Furcht und Aggression der Menschen erregen.“⁶ Ich schlage daher vor, unter Kultur das gesamte Ensemble von Elementen, das heißt Zeichen, Codes oder Symbolen zu verstehen, mittels derer Individuen in einem sozialen Kontext verbal und nonverbal kommunizieren. Kultur kann demnach – in einem übertragenen Sinne – als ein Kommunikationsraum begriffen werden, in dem durch Setzung oder Verwerfung von Elementen Lebenswelten und Machtverhältnisse ausverhandelt werden, ein Kommunikationsraum mit durchlässigen Abgrenzungen, da immer wieder neue Elemente hinzukommen, andere wiederum an Aussagekraft verlieren und ausgeschieden werden. Kultur ist somit ein Geflecht von Anhaltspunkten, mit deren Hilfe Individuen sich in einem gesellschaftlichen Kontext immer wieder neu zu orientieren versuchen und „sich *als Gruppen* (als eine besondere Organisationsform individueller und sozialer Interessen, von Identität und Differenz) *durch* kulturelle Aktivitäten, durch ästhetische Urteile erst konstituieren“.⁷ Ein solcher weiter Kulturbegriff hat unter anderem den Vorteil, dass er zwischen Hoch- und Alltagskultur nicht unterscheidet, sondern dass er gleichwertig das gesamte lebensweltliche Umfeld mit einbezieht. Er ist gleichermaßen eine Absage an eine essenzialistische Vorstellung einer (National)Kultur, da es sich bei den Kommunikationsräumen um Zeichensysteme handelt, die nicht in sich geschlossen sind, vielmehr flüssige, flüchtige Grenzen gegenüber anderen Kommunikationsräumen aufweisen, mit denen sie auf eine vielfältige, dynamische Art vernetzt sind. Man denke beispielsweise an die Veränderungen einer konkreten, gesprochenen Sprache, mit ihren neuen Wortschöpfungen, Wortveränderungen, Sinnzuweisungen, wobei kontinuierliche Anleihen aus anderen sprachlichen Kommunikationsformen, das heißt konkreten Sprachen noch hinzukommen. Erst Recht gilt eine solche Dynamik für die nonverbale Kommunikation. Gleiche Zeichen und Symbole können in unterschiedlichen Kontexten vorkommen und lassen die oft postulierte Geschlossenheit von Kommunika-

6 Stephen Greenblatt, Kultur, in: Moritz Bassler (Hg.), *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*, Frankfurt a.M. 1995, S. 55.

7 Simon Frith, Musik und Identität, in: Jan Engelmann (Hg.), *Die kleinen Unterschiede. Der Cultural Studies-Reader*, Frankfurt a.M.–New York 1999, S. 154.

tionsräumen als obsolet erscheinen. Historisch belegbare Konstruktionen über Nationalkulturen, denen eine holistische Vorstellung von Kultur zugrunde lag, hatten gerade damit große Schwierigkeiten. Zeichen und Symbole, die auch anderswo vorkamen, mussten umgedeutet, umgeschrieben, national kodiert, das heißt aus dem einen „imaginierten nationalen Kontext“ exkludiert und auf unmissverständliche Weise in einen anderen inkludiert werden. Elemente, denen eine besonders repräsentative kommunikative Funktion zukam, wurden instrumentalisiert, das heißt für die Konstruktion einer kollektiven (nationalen) Identität in einen nationalpolitischen Diskurs vereinnahmt, ohne darauf zu achten, dass dies zu Konflikten führen musste. Freilich sind Krisen und Konflikte Kommunikationsräumen insgesamt eingeschrieben, da der dynamische, prozesshafte Ablauf von Kommunikation kontinuierliche Delegitimierungen und Neupositionierungen mit einschließt.

Für die Thematisierung von Phänomenen der Gegenwart und der Vergangenheit hat die Vorstellung von Kultur als eines „entgrenzten“ Kommunikationsraums mehrere Vorteile. Es werden spezifische kulturelle Konfigurationen, das heißt der Unterschied, der zwischen Kommunikationsräumen besteht, den man täglich erfahren kann, nicht zugunsten von Transkulturalität⁸ minimalisiert oder geleugnet, es wird vielmehr auf die dynamischen Interaktionen, auf die „offenen“, zum Teil kaum mehr realisierbaren Grenzen zwischen den kulturellen Kommunikationsräumen geachtet. Sprachliche Barrieren, die zum Beispiel einen kulturellen Kontext determinieren, können nicht einfach wegdiskutiert werden. Ebenso gilt es aber auch, dass Individuen oder gesellschaftliche Gruppen sich gleichermaßen in zwei oder in mehreren konkreten Sprachen verständigen können und dadurch kommunikative Differenzen überwinden. „Offene Grenzen“ werden also durch die Tatsache sichtbar und erfahrbar, dass sich Individuen und soziale Gruppen abwechselnd oder zuweilen gleichzeitig in mehreren Kommunikationsräumen bewegen. Man trägt zwar der Konstruktion von kollektiven nationalen Identitäten in einem imaginierten, abgezielten Kontext Rechnung, handelt es sich doch dabei ebenfalls um die Schaffung eines zuweilen wirkungsmächtigen Kommunikationsraums, man wendet aber vor allem solchen kulturellen Prozessen beziehungsweise Kommunikationsräumen eine erhöhte Aufmerksamkeit zu, die jenseits solcher diskursiver Abgrenzungen nachweisbar sind, vom nationalen Narrativ geleugnet, bekämpft oder verschwiegen werden und sich daher zuweilen dem beobachtenden Blick entziehen. Indem man also Kultur weder auf nationale noch national-

8 Wolfgang Welsch, Transkulturalität. Zur veränderten Verfassung heutiger Kulturen, in: Irmela Schneider, Christian W. Thomsen (Hg.), Hybridkultur. Medien, Netze, Künste, Köln 1997, S. 67–90.

staatliche Vorgaben reduziert, wird eine Vielzahl gegenläufiger Diskurse, Vernetzungen und grenzüberschreitender Prozesse sichtbar, die das Bewusstsein von Individuen und sozialen Gruppen ebenso nachhaltig prägen und geprägt haben wie nationale oder politische Vorgaben. Ein solches Konzept von Kultur erlaubt auch übergreifende, umfassende Kommunikationsräume verständlich zu machen, in denen Elemente, Zeichen, Codes, Symbole oder Inhalte zirkulieren und einen kulturellen „Text“ konstituieren, der von Personen „gelesen“ werden kann, auch wenn sie sich im Konkreten in differenten, sprachlich unterschiedlichen kulturellen Räumen bewegen. Trotz der Tatsache, dass Europa von kultureller Vielfalt, kulturellen Differenzen, von Widersprüchen, von „Vielsprachigkeit“ im wörtlichen und übertragenen Sinne geprägt ist, bildet es in diesem Sinne auch einen übergreifenden Kommunikationsraum mit Erfahrungen, Bezugspunkten, Symbolen oder Metaphern, die zu einem gemeinsamen Gedächtnis gerinnen und verstanden werden. Ähnliches gilt für europäische Subregionen wie Zentraleuropa, und – im Zeitalter der Globalisierung und der kulturellen Vernetzungen – auch für einen kosmopolitischen Kommunikationsraum, in welchem lokale Elemente – auf eine globale, kosmopolitische Ebene erhoben – zu universell, global verständlichen Zeichen werden.

Demnach umfasst Europa in der Vergangenheit und in der Gegenwart unterschiedliche, sich konkurrenzierende, von „sprachlichen“ Diversitäten und Differenzen bestimmte, sich jedoch auch überlappende („entangled“) beziehungsweise entgrenzte Kommunikationsräume mit vielfachen „cultural encounters“, deren Referenz- oder Identitätsbezüge (Gedächtnisse, Erinnerungen) folglich mehrdeutig, ambivalent sind. Die Annahme von sich konkurrenzierenden und sich überlappenden kulturellen Kommunikationsräumen, von Diversitäten und Differenzen, die Europa in der Vergangenheit bestimmt haben und heute noch bestimmen, schließt die Vorstellung eines übergreifenden, nicht ausschließlich politischen europäischen Bewusstseins nicht aus. Dieses erklärt sich aus historisch nachweisbaren Inhalten, Symbolen und kulturellen Praktiken oder aus unterschiedlichen und vielfältigen Erfahrungen,⁹ vor allem aus einem gemeinsamen, verbindlichen Erinnerungspotenzial, das beispielsweise die traumatischen Erfahrungen der Vergangenheit beinhaltet. Insbesondere ist es die gemeinsame Verantwortung für die Shoa des vergangenen Jahrhunderts, die zu einem integralen Bestandteil des kollektiven Gedächtnisses geworden ist.

9 Vgl. Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M. 1994; Hans Joas, Klaus Wiegand (Hg.), *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt a.M. 2005.

Spätestens seit den Transformationen von 1989/1990, die die Erweiterung der europäischen Union im Jahre 2004 erst ermöglichte, ist die erinnernde Vergegenwärtigung einer wie auch immer vorgestellten Vergangenheit plötzlich wieder von prävalenter Bedeutung geworden.¹⁰ Nach der Auflösung klar abgrenzbarer Ordnungssysteme versuchte man in einzelnen Ländern wieder nach solchen Orientierungsmustern Ausschau zu halten, die vor der Trennung in zwei politische Blöcke von Geltung gewesen waren und soziale Kohärenz und Stabilität versprochen. So kam es zu einem Renouveau von verbindlichen Geschichtsbildern, von nationalen Mythen in Ost und West nicht zuletzt in Form von historischen „Erzählungen“, die mit dem Rekurs auf erfundene Traditionen (Eric Hobsbawm)¹¹ operieren. Ein solcher Prozess macht deutlich, dass gerade im Augenblick, als man sich anschickte, vermeintliche Wertesysteme, das heißt bis dahin gültige, verbindliche Ideologien hinter sich zu lassen, die erinnernde Konstruktion eines in die Vergangenheit zurückprojizierten Wertekanons – als Surrogat gleichsam – zu einem wesentlichen Kriterium für die Konstruktion neuer kollektiver Identitäten werden konnte. Eine solche Feststellung bezieht sich freilich nicht nur auf jene Gesellschaften, die sich der ideologischen Umklammerung des Realen Sozialismus im ehemaligen Osten entzogen hatten, auch der so genannte Westen, die europäisch-atlantische Gemeinschaft, wurde durch den „Fall der Mauer“, der die jahrzehntelange Polarisierung in West und Ost, in „Gut“ und „Böse“ also, obsolet erscheinen ließ, zutiefst, ja vielleicht noch mehr als der ehemalige Osten, verunsichert.

Der Systemwechsel von 1989/90 betrifft also nicht nur die ehemaligen sozialistischen Staaten beziehungsweise Gesellschaften. Während hier die Frage nach einer anscheinend vierzig Jahre lang nicht offen thematisierten nationalen Identität neu ansteht und folglich von einer „Wiederkehr der Geschichte“ gesprochen wird, hat sich – als Folge dieser radikalen Veränderungen – auch im ehemaligen Westen Europas eine Verunsicherung breit gemacht, die nicht nur neonationale Attitüden, zum Beispiel in Form einer „politisch korrekten“ patriotischen Rhetorik, sondern die Suche nach Identifikatoren eines gesamteuropäischen beziehungsweise europäisch-atlantischen Gedächtnisses hervorgerufen hat. In der EU bemüht man das Auffinden von gemeinsamen europäischen Werten, an denen sich Gesellschaften hier auszurichten hätten; man be-

10 Vgl. u.a. Christoph Reinprecht, *Nostalgie und Amnesie. Bewertungen von Vergangenheit in der Tschechischen Republik und in Ungarn*, Wien 1996.

11 Eric Hobsbawm, Terence Ranger (Hg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1994 [1983]. – Eric Hobsbawm, *Die Erfindung von Tradition*, in: Christoph Conrad, Martina Kessel (Hg.), *Kultur & Geschichte. Neue Einblicke in alte Beziehungen*, Stuttgart 1998, S. 97–118.

ginnt an einem verbindlichen *Cultural Heritage* zu konstruieren und Europa sogar auf einen religiös fundierten, christlichen beziehungsweise jüdisch-christlichen (biblischen) Wertekanon einzuschwören, der – so wünschen es sich manche – auch in einer europäischen Verfassung einen Niederschlag finden sollte. Typischer Weise klammert man bei solchen Überlegungen, nicht zuletzt motiviert durch die Erfahrung des 11.9.2001 und seine Folgen, die dritte der abrahamitischen Religionen, den Islam und damit die ganze arabische Kultur, ganz bewusst aus, obwohl auch diese eine historisch nicht wegzudiskutierende, tragende Rolle für das Zustandekommen eines übergreifenden europäischen Selbstverständnisses geleistet hat; der Islam war nicht nur Jahrhunderte lang eine für Europa bestimmende Größe (Iberische Halbinsel), er ist in Europa auch heute noch präsent (Bosnien). Die Diskussion um verbindliche, gemeinsame, europäische „Werte“ mag freilich auch ein, vielleicht nicht ganz bewusster, Reflex auf die von Jacques Derrida und Jürgen Habermas ins Spiel gebrachte „negative“ Konnotation Europas, nämlich auf die „Abstiegserfahrungen“ sein, die sich für die Völker beziehungsweise Staaten Europas aus kontinuierlichen Niederlagen, aus dem Verlust von Kolonien und aus den Katastrophen und Zivilisationsbrüchen des 20. Jahrhunderts angesammelt und zur Schwächung eines identitätsbestimmenden Eurozentrismus beigetragen haben.¹² Doch erst die Transformationen von 1989/1990 waren der Auslöser für die bewusste, erinnernde Vergegenwärtigung einer wie auch immer vorgestellten Vergangenheit.¹³ Diese Transformationen haben sich freilich nicht nur auf die Situation in Europa ausgewirkt, sie haben gleichermaßen auch zu einem globalen politischen Paradigmenwechsel beigetragen.

12 „Jede der großen europäischen Nationen hat eine Blüte imperialer Machtentfaltung erlebt und, was in unserem Kontext wichtiger ist, die Erfahrung des Verlusts eines Imperiums verarbeiten müssen. Diese Abstiegserfahrung verbindet sich in vielen Fällen mit dem Verlust von Kolonialreichen. Mit dem wachsenden Abstand von imperialer Herrschaft und Kolonialgeschichte haben die europäischen Mächte auch die Chance erhalten, eine reflexive Distanz zu sich einzunehmen. So konnten sie lernen, aus der Perspektive der Besiegten sich selbst in der zweifelhaften Rolle von Siegern wahrzunehmen, die für die Gewalt einer oktroyierten und entwurzelten Modernisierung zur Rechenschaft gezogen werden. Das könnte die Abkehr vom Eurozentrismus befördert und die kantische Hoffnung auf eine Weltinnenpolitik beflügelt haben“. Jacques Derrida, Jürgen Habermas, Unsere Erneuerung. Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 31. Mai 2003, Nr. 125, S. 33–34, hier S. 34.

13 Vgl. u.a. Christoph Reinprecht, Nostalgie und Amnesie, 1996.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich eine Reihe von Fragestellungen, die auf die Diskussion um „europäisches Gedächtnis(se)“, „europäische Werte“, „europäische Identität(en)“ fokussiert werden können:

- Europa als *kultureller Kommunikationsraum* (Kommunikationsräume) und/oder Europa als *politisches Projekt* (EU)?
- Wird Europa als *politisches Projekt* den real nachweisbaren Differenzen, Diversitäten, Pluralitäten (Kulturen) gerecht? Ist es in Bezug auf den *kulturellen Kommunikationsraum* Europa nicht zutreffender, von europäischen Identitäten/Gedächtnissen (im Plural) anstatt von europäischer/m Identität/Gedächtnis (im Singular) zu sprechen? Wie ist der Vergleich mit außereuropäischen Kulturen (Blick von außen)?
- Kann Europa als wirtschaftlich-politische, geographische, kulturelle beziehungsweise intellektuelle Einheit gedacht werden?
- Ist folglich eine europäische Identität, die sich auch auf Identifikatoren der Vergangenheit, das heißt auf Gedächtnis beziehungsweise Gedächtnisse stützt, nicht doch mehr als die individuelle und kollektive Übereinstimmung mit einer politischen Vorgabe?
- Wie wird EU-Europa konstruiert und medial vermittelt (durch Kunst, Musik, Religion)?
- Entspricht der Wertekanon des Europäischen Verfassungsentwurfs historisch-kulturell nachweisbaren „Erfahrungen“, das heißt einem „europäischen“ Gedächtnis?
- Braucht Europa einen solchen Wertekanon? Oder werden mit der Schaffung dieses Kanons zur kulturellen Legitimation einer einheitlichen EU nicht wieder Strategien aktiviert, die ihre Vorbilder schon in den Instrumentarien nationaler Identitätsstiftung des 19. Jahrhunderts haben?
- Was wird (zumindest in der Auswahl von „Werten“) bewusst oder unbewusst verdrängt: zum Beispiel Judentum, Islam als integraler Bestandteil einer europäischen Geschichte? Und: Steht hinter der Berufung auf ein „jüdisch-christliches Erbe Europas“ nicht eine Vereinnahmung des Judentums in das Christentum?
- Welche Relevanz kommt traumatischen Erfahrungen, den Erinnerungen an diese, für die Stiftung von kollektiven (europäischen) Identitäten zu?

Meiner Meinung nach gilt es, sich von einem noch immer vorherrschenden nationalstaatlichen und -kulturellen Muster (Denken) des 19. Jahrhunderts zu verabschieden, dieses zu dekonstruieren und ein „europäisches Gedächtnis“ als einen prinzipiell nicht abgeschlossenen und nicht abschließbaren Prozess aufzufassen, in dem sowohl transnationale, natio-

nale, regionale oder lokale als auch prämoderne, moderne oder postmoderne Inhalte verhandelt werden. Auch „europäische Werte“ sind historisch gewachsen, sie hatten und haben nicht nur einen ausschließlich normativen Charakter („Leitkultur“), sie waren und sind vielmehr (weiter)verhandelbar und zumindest immer wieder aufs Neue inhaltlich zu begründen. Eine „europäische Identität“ bezieht sich dementsprechend nicht nur auf eine verbindliche politische Übereinstimmung; „europäische Identität“ beziehungsweise europäisches Bewusstsein schließt vielmehr unterschiedliche Identitäten mit ein und impliziert eine in die Vergangenheit zurückreichende „Vielfalt der Kulturen, Religionen und Sprachen“. ¹⁴ Eine solche historische und gegenwartsbezogene Sichtweise vermag sich einerseits den Versuchen einer inneren Kolonisierung zu widersetzen, die mit der Forderung eines verbindlichen „europäischen Gedächtnisses“ (zum Beispiel durch die (Re)Konstruktion europäischer Gedächtnisorte) und einer ausschließlich politischen „europäischen Identität“ einhergeht; sie setzt sich andererseits von kolonialen Attitüden (nach außen) ab, die mit der normativen Vorgabe von universell gültigen Prinzipien (Werten) verbunden sein kann.

14 Vertrag über eine Verfassung für Europa Titel III, Art. II-82, in: Markus Möstl, Verfassung für Europa, S. 169. Vgl. auch: Déclaration du Conseil de l'Europe sur la diversité culturelle, Strasbourg 2001.

Europa, quo vadis? Zur Erfindung eines Kontinents zwischen transnationalem Anspruch und nationaler Wirklichkeit

JOHANNES FEICHTINGER

Im Jahr 1991 versuchte der deutsche Soziologe Niklas Luhmann (1927–1998) auf einer Tagung über „Reason and Imagination“ die „europäische Rationalität“ zu definieren. Dabei zeigte er „am Thema Rationalität die distinkte Einheit einer europäischen Tradition“ auf, in der sich für ihn das, „was sich als spezifisch modern abzeichnet“, repräsentierte. Konnte Luhmann vor anderthalb Jahrzehnten noch weitgehend gefahrlos vom „Reflexionsvorteil der europäischen Rationalität“ sprechen,¹ so würde sein Definitionsversuch heute schnell als ‚eurozentrisch‘ verurteilt werden. Der Kontext einer möglichen Rede über Europa hat sich entscheidend geändert, Europa befindet sich im Wandel. Lange Zeit beruhte es auf der wirtschaftlichen Kooperation souveräner Nationalstaaten. Seit einem Jahrzehnt aber, spürbar insbesondere seit der Einführung einer neuen EU-Währung, wird Europa auch als nationenübergreifende ‚Identitätsgemeinschaft‘ vorgestellt. Die EU bildet den Rahmen. Auffallend ist, dass in der manchmal verbissenen Suche nach einer europäischen ‚Wir-Gruppe‘ wieder Denkfiguren auftauchen, die von der jüngeren Nationalismusforschung als nicht ungefährliche Cha-

1 Niklas Luhmann, Europäische Rationalität, in: Ders., Beobachtungen der Moderne, Opladen 1992, S. 51–91.

rakteristika der westlichen Nationsbildung enthüllt wurden:² ein organisatorisches Kulturverständnis, das nach Wurzeln gräbt, ein essenziellistischer Identitätsbegriff, der auf ethnische Gemeinschaftlichkeit abzielt, und die Deckungsgleichheit der solcherart naturalisierten Kultur und einer vermeintlich natürlichen, auf biologischer Abstammung beruhenden Identität mit dem nationalen Raum.

Die hier vertretene These – die nicht nur meine ist – lautet,³ dass sich in der Werkstatt *EUropa* jene Prozesse wiederholen und/oder verlängern, die Terence Ranger und Eric Hobsbawm im Hinblick auf das 19. Jahrhundert unter dem prägnanten Schlagwort „Invention of Tradition“⁴ analysierten. Der Anspruch mag ein transnationaler sein; die Methoden, die angewandt werden, um Europa zu ‚bauen‘, sind es nicht: Der Artikel 1-5 des *Vertrags über eine Verfassung für Europa* (2004) bringt das Problem auf den Punkt: „Die Union achtet [...] die nationale Identität der Mitgliedsstaaten [...]. Die Mitgliedsstaaten unterstützen die Union bei der Erfüllung ihrer Aufgaben und unterlassen alle Maßnahmen, welche die Verwirklichung der Ziele der Union gefährden könnten.“ Die erste Bestimmung der ‚Einheit‘ scheint dem Ziel gewidmet, im Vereinheitlichungsprozess klare Grenzen nicht zu überschreiten, wird doch weiterhin auf die „nationale Identität der Mitgliedstaaten“ der EU geachtet. Der Balanceakt einer Koexistenz des Europäischen mit dem Nationalen ist aber ein waghalsiger. Die Ängste vor dem Verlust einer allzu lieb gewonnenen ‚kollektiven Identität‘ nationaler Ausprägung verlangen Zugeständnisse. Waren einst Sprache, Ethnizität und Kultur symbolische Mittel zur Markierung der nationalen Grenzen, so sind es im jüngsten Diskurs zusätzlich übernationale, als europäisch identifizierte Werte – „emotional stark besetzte Vorstellungen über das Wün-

2 Vgl. Christian Geulen, Nationalismus als kulturwissenschaftliches Forschungsfeld, in: *Handbuch der Kulturwissenschaften. Themen und Tendenzen*, hg. von Friedrich Jaeger und Jörn Rüsen, Band 3, Stuttgart–Weimar 2004, S. 439–457. Manche der diesem Text zugrunde liegenden Gedanken wurden bereits auf der von Justus H. Ulbricht mitveranstalteten Tagung der Heinrich-Böll-Stiftung Thüringen: *Europa (er)finden. Kulturelle Identitäten in Europa* (Weimar 2006) formuliert. Sie sind aufgezeichnet in der Dokumentation zur Tagung unter dem Titel: *Jenseits des methodologischen Nationalismus. Perspektiven auf Kultur, Gedächtnis und Identität in Europa*. Diese Aufzeichnungen sind auch in russischer Übersetzung von Vladimir Koljazin in der Moskauer Zeitschrift: *Voprosy filosofii, naučno-teoretičeskij žurnal* (Rossijskaja Akademija Nauk, Institut Filosofii), Jg. 2007, erschienen.

3 Vgl. Geulen, Nationalismus als kulturwissenschaftliches Forschungsfeld, S. 451–455.

4 Eric Hobsbawm, Terence Ranger (Hg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983.

schenswerte“ (Hans Joas)⁵, mit denen – Opium für die vaterlandslos werdenden Europäer? – Identität und Verbindlichkeit gestiftet werden. Doch läuft das neue Europa durch die wechselseitige Verstärkung der nationalen und europäischen Stränge nicht Gefahr, die aus dem *nation-building* des 19. Jahrhunderts bekannte, längst überwunden geglaubte Identitätslogik von Inklusion und Exklusion im neuen ‚doppelbödigen‘ politischen Gefüge wieder zu beleben? Sind ‚gemeinsame Werte‘, die von der und für die Europäische Union vorgestellt werden, tatsächlich ein brauchbares Mittel, um die Zielvorgabe einer „friedlichen Zukunft“ zu erreichen, oder werden hierdurch nicht neue Konflikte geschürt?

Die wichtigsten Topoi, auf die in der europäischen Wertedebatte rekurriert wird, sind Rationalität und Säkularisierung einerseits, Zivilgesellschaft, Individualautonomie und Gleichberechtigung andererseits. Offiziell beruft sich *EUropa* auf die „Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte“⁶. Sie werden zu unverwechselbaren „Werten der Union“ stilisiert, weil sie – wie es in der Präambel des Verfassungsvertrages heißt – „aus dem kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas [stammen], aus dem sich die unverletzlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen“ – Freiheit, Demokratie, Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit – als „universelle Werte entwickelt“ hätten.⁷

Jack Goody hat glaubhaft nachgewiesen, dass es „einer der beunruhigendsten Mythen des Westens“ sei, dass sich die Werte der jüdisch-christlichen Zivilisation, in deren Tradition sich Europa begreift, von jenen des Ostens im Allgemeinen und denen des Islam im Besonderen unterscheiden.⁸ Im Gegenteil: „Western Democracy has hijacked many of the

5 Hans Joas, Die kulturellen Werte Europas. Eine Einleitung, in: Ders., Klaus Wiegandt (Hg.), Die kulturellen Werte Europas, Frankfurt a.M. 2005, S. 11–39, hier S. 15. Vgl. Hans Joas, Die Entstehung der Werte, Frankfurt a.M. 1997.

6 Artikel I-2: Die Werte der Union (Teil I, Titel I), in: Vertrag über eine Verfassung für Europa. Veröffentlicht am 16. Dezember 2004 im Amtsblatt der Europäischen Union (Reihe C, Nr. 310). Die „Werte der Union“ werden in dem Verfassungsvertrag zum Kriterium für den Beitritt zur Union erhoben (Titel IX, Zugehörigkeit zur Union, Artikel I-58). In den Schlussbestimmungen (Titel VI) der Schlussfolgerungen des Vorsitzes (Juni 2007) heißt es: „Jeder europäische Staat, der die in Artikel 2 genannten Werte achtet und sich für ihre Förderung einsetzt, kann beantragen, Mitglied der Union zu werden.“ (Schlussfolgerungen des Vorsitzes – Brüssel, 21.–22. Juni 2007. Änderungen des EU-Vertrags, Anlage 1, Titel I.)

7 Präambel, in: Vertrag über eine Verfassung für Europa. Vgl. auch Schlussfolgerungen des Vorsitzes – Brüssel, 21.–22. Juni 2007. Änderungen des EU-Vertrags, Anlage 1, Titel VI.

8 Vgl. Jack Goody, The Appropriation of Values. Humanism, Democracy, and Individualism, in: The Theft of History, Cambridge 2006, S. 240–266,

values that certainly existed in other societies, humanism, and the triad individualism, equality, freedom as well as the notion of charity.“ Und – so fügt er hinzu – „rationality“! Diese Wertvorstellungen seien weder einzig mit der modernen Demokratie noch mit dem modernen Westen verknüpft.⁹

Ist daher der Wertediskurs, der für Europa vereinnahmt, was sich hier und anderswo in verschiedener Ausprägung entfaltete und heute von globaler Relevanz ist, nicht ein letztes Aufbegehren einer eurozentrischen Sichtweise? In der Tat haben Demokratie, Individualismus und Humanismus in Europa unter den spezifischen Herrschaftsverhältnissen signifikante Ausformungen erfahren. Doch wurden und werden mit der Anerkennung „basaler kultureller Werte Europas“, d.h. durch die Zuschreibung eines spezifisch europäischen Charakters, die Anderen, denen Säkularität, Gleichheit, Freiheit, Solidarität usw. ebenso wertvoll waren und sind, nicht um diese Werte „bestohlen“ (Jack Goody),¹⁰ um im Anschluss abgewertet zu werden? Was die wertbezogene Inklusions- und Exklusionslogik auszeichnet, ist die Hoffnung, durch sie klare Grenzen zwischen solchen „Werten“ zu ziehen, die als europäisch und solchen, die als nichteuropäisch betitelt werden. Diese dichotomen Konstruktionen, die den Aufbau Europas prägen, aber zuweilen nicht immer genügend reflektiert werden, hat Benedict Anderson mit seiner berühmten Studie *Die Erfindung der Nation*¹¹ auf den Punkt gebracht. Soll Europa nach denselben Prinzipien erfunden werden wie der Nationalstaat des 19. Jahrhunderts? Und wenn nicht, was können die Kultur-, Sozial- und Geisteswissenschaften hierfür leisten? Aufgabe der historischen Wissenschaften wäre es zu analysieren, inwieweit der aktuelle Wertediskurs Vorläufer in der Vergangenheit hat und welche Modelle und Mechanismen alternativ zu entwickeln wären.

Zur Logik des Nationalprinzips

Im klassischen Nationalstaat hatten sich Mehrheiten ihrer Identität auf Kosten einer oder mehrerer Minderheiten versichert, die die legitime ‚Muttersprache‘ nicht beherrschten, von anderer Abstammung waren, andere Bräuche pflegten oder einen anderen Glauben ausübten. Das tragische Schicksal dieser ‚nationalen‘ Minoritäten bestand darin, ewig als

hier S. 240. Vgl. Ders., *The East in the West*, Cambridge 1996. Ders., *Islam in Europe*, Cambridge 2003.

9 Goody, *The Appropriation of Values*, S. 240, S. 266.

10 Vgl. Jack Goody, *The Theft of History*, 2006.

11 Benedict R. Anderson, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*, Frankfurt a.M. ³2005. (Original: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983).

das unliebsame Andere vorgestellt zu werden. Auch ohne jede nationalistische Überspannung produzierten die Nationalstaaten eine neue Art ‚Minderheit‘. Diese war nicht konfessioneller, sondern ‚ethnisch-kultureller‘ Art. So verlangte es das Nationalprinzip.

Von dieser Logik legte der Wiener Völkerrechtler Josef Laurenz Kunz (1890–1970)¹² beredtes Zeugnis ab. Der Weggefährte Hans Kelsen hatte hierfür in jenen Staaten, die auf dem Territorium der Österreichisch-Ungarischen Monarchie neu geschaffen wurden, viel Anschauungsmaterial gefunden. Dieses schärfte seinen Blick auf die unheilvolle Ironie der Geschichte, „daß gerade der Nationalstaat der größte Gegner der nationalen Minderheiten wird, obwohl beide in derselben Idee, der Erfassung des Volkstums als Wert“, wurzelten. Und weiter: „Aber jede Nation läßt eben nur die eigene Nation gelten.“ Dadurch würde der fiktive Nationalstaat dazu geführt, den ganzen Staat bloß in den Dienst der Mehrheitsnation zu stellen und so von vorneherein den nationalen Minderheiten unfreundlich gegenüberstehen. Die Minderheiten erschienen der Mehrheitsnation als „Schönheitsfehler“, die in dieser Logik am besten „chirurgisch“ zu entfernen seien.¹³ Diese Logik zeigte ihm, dass der Nationalstaat nicht einfach nur seine Staatsbürger produzierte, sondern notwendigerweise auch den Anderen bzw. die Anderen: Menschen, die zwar im Nationalstaat lebten, aber nicht Teil der ‚Wir-Gruppe‘ sein konnten. Denn: Zugehörigkeit, das ‚Wir-Gefühl‘, macht allein vor der Folie des ‚Ihr-Gefühls‘ Sinn. Der Nationalstaat umfasste demnach das Eigene und das Andere, das Andere aber auf eine spezifische – nämlich beherrschende – Weise. Die Wahrung des Anderen im Eigenen war das Prinzip, nach dem Nationalstaaten gestrickt wurden,¹⁴ bevor sie ihr freundlicheres – liberal-demokratisches und wohlfahrtsstaatlich-soziales – Gesicht zeigten. Hierbei hoben sie nicht auf die völlige Verwerfung der Anderen ab, sondern auf ihre Unterordnung, Majorisierung und sichtbare Verdrängung, um – dem nationalstaatlichen Ziel der Rationalisierung und Effektivitätssteigerung gemäß – Macht und Herrschaft auszuüben. Solche asymmetrischen Machtver-

12 Vgl. Herbert W. Briggs, Josef L. Kunz (1890–1970), in: *The American Journal of International Law* 65, 1 (1971), S. 129.

13 Josef L. Kunz, Prolegomena zu einer allgemeinen Theorie des Internationalen Rechts nationaler Minderheiten, in: *Zeitschrift für öffentliches Recht* 12 (1932), S. 221–272, hier S. 237.

14 Vgl. Peter Niedermüller, Der Mythos des Unterschieds: Vom Multikulturalismus zur Hybridität, in: Johannes Feichtinger, Ursula Prutsch, Moritz Csáky (Hg.), *Habsburg postcolonial. Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis*, Innsbruck u.a. 2003 (Gedächtnis – Erinnerung – Identität 2), S. 69–81, hier S. 72–74.

hältnisse zeigten und zeigen sich in Begriffen wie ‚Minderheit‘, ‚Migrant‘, ‚ethnische Gruppe‘ und anderen.

Zur Vertiefung dieses Gegensatzes zwischen ‚Wir‘ und ‚Ihr‘ fuhr die Nation mit großen Geschützen auf: mit Kultur, Gedächtnis und Identität. Zu diesem Zweck wurden Kulturen als unveränderbare Substanzen („things with mind“¹⁵) begriffen, nicht aber als sich ständig aktualisierende Prozesse. Identität wiederum wurde als Teil dieser als wesentlich verstandenen Kulturen aufgefasst; sie sei in den Tiefen der Volksseele verwurzelt und werde durch das Gedächtnis der Nation bewahrt. Mittel zum Zweck solcher Identitätspolitik war die Ausgrabung vermeintlich ‚authentischer‘ bzw. authentisierender Wurzeln, dank der *jene* Kultur, deren Wurzeln tiefer lagen, für sich Vorrechte reklamieren konnte. Drei Denkfiguren bildeten die Basis: Das, was man später als Identität bezeichnete – das Dauerhafte im Wandel (lateinisch: *identitas*) – wurde essenzialistisch definiert und das nationale Gedächtnis¹⁶ als Container begriffen. Beide – Identität und Gedächtnis – waren in einer im Volkstum verwurzelten Kultur eingefasst. Ein wesentlich ahistorischer Kulturbegriff war für das ‚Nationalbewusstsein‘ in verschiedenen Staaten bis in die jüngste Vergangenheit bestimmend.

Im Modus des *nation-building* – so hat die jüngere Nationalismusforschung ergeben – tendierten soziale Gruppen dazu, ein auf angeblicher ‚sprachlicher‘, ‚ethnisch-rassisch-kultureller‘, d.h. völkischer Verwandtschaft beruhendes Selbstverständnis zu konstruieren.¹⁷ Zu die-

15 Michael Herzfeld, *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society*, Oxford 2001, S. 28.

16 Die Gedächtnisforschung hat ihren Ursprung in der Untersuchung von Gedenkritualen (klerikale und profane Jahrestage, das sind unter anderem religiöse Feste und historische Gedenktage). Die meisten westlichen Sprachen erlauben es, zwischen einer objektiven Geschichte, einer erzählten Geschichte sowie zwischen Gedächtnis und Erinnerung zu unterscheiden. Die Begriffe ‚Gedächtnis‘ und ‚Erinnerung‘ werden zwar oft synonym verwendet, der Gedächtnisbegriff ist aber als Sammelbegriff zu verstehen für den einer Kultur, Nation, Epoche eigenen Vorrat von Bildern, Texten und Ritualen, durch deren Pflege sie sich ihr Selbstbild stabilisieren, um sich dadurch von anderen abzugrenzen. Unter Erinnerung werden individuelle oder kollektive Akte des Zugriffs auf die Vergangenheit bezeichnet. Gedächtnis und Erinnerung können sich auch auf Verdrängung, Verschweigen und Vergessen beziehen. Vgl. Otto Gerhard Oexle, *Memoria und Erinnerungskultur im Alten Europa – und heute*, in: Alexandre Escudier, Brigitte Sauzay, Rudolf von Thadden (Hg.), *Gedenken im Zwiespalt. Konfliktlinien europäischen Erinnerns*, Göttingen 2001 (Genshagener Gespräche 4), S. 9–33; vgl. Aleida Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München 2006.

17 Vgl. Geulen, *Nationalismus als kulturwissenschaftliches Forschungsfeld*, S. 439–457; Shulamit Volkov, *Minderheiten und der Nationalstaat. Eine postmoderne Perspektive*, in: Dies., *Das jüdische Projekt der Moderne*.

sem Zweck werden kulturelle Differenzen zur essenziellen Andersartigkeit aufgewertet, kurz: Unterschiede werden oft mit Werthaltungen verknüpft. Die Abwertung anderer verhilft zur Selbstaufwertung. Die Sozialanthropologie spricht von „self-authentication“.¹⁸ Durch diesen Mechanismus der Aufwertung durch Abwertung anderer werden identitäre Mehrfachbezüge als ‚unnatürlich‘ aufgelöst sowie sprachliche, kulturelle und unter dem Vorwand der Abstammung konstruierte Differenzen zu unüberwindlichen Gegensätzen überhöht bzw. in einer ebenso signifikanten Spielart im Inneren bewusst verwischt. Hierfür haben sich im Nationalstaat Mechanismen gefunden: Assimilation und Dissimilation.

Die zentraleuropäische Geschichte legt davon Zeugnis ab: In den 1918 neu gegründeten Staaten Zentral-, Ost- und Südosteuropas bestand ein neues Bedürfnis der Selbstvergewisserung. Dieses artikulierte sich in dem Streben nach übermäßiger – nicht nur ökonomischer, sondern auch ‚ethnisch-kultureller‘ – Homogenisierung. Deren Akteure waren die jeweils dominanten Nationalitäten, die ihre Vormachtstellung zu wahren und auszubauen versuchten. In Österreich, insbesondere Wien, das einen erheblichen Anteil nicht deutsch(mutter)sprachiger Bewohner aufwies,¹⁹ sollte der deutsch-christliche Charakter aufrecht erhalten sowie Stadt

Zehn Essays, München 2001, S. 13–31; Christoph Conrad, Sebastian Conrad (Hg.), *Die Nation Schreiben. Geschichtswissenschaft im internationalen Vergleich*, Göttingen 2002; Beate Binder, Wolfgang Kaschuba, Peter Niedermüller (Hg.), *Inszenierungen des Nationalen. Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts*, Köln–Weimar–Wien 2001 (alltag & kultur 7); Miroslav Hroch, *Das Europa der Nationen. Die moderne Nationsbildung im europäischen Vergleich*, Göttingen 2005 (Synthesen. Probleme europäischer Geschichte 2); Jürgen Osterhammel, *Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich*, Göttingen 2001 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 147).

- 18 Das Konzept der „(self-)authentication“ wird näher ausgeführt von Birgit Schaebler, *Civilizing Others. Global Modernity and the Local Boundaries (French/German, Ottoman, and Arab) of Savagery*, in: Birgit Schaebler, Leif Stenberg (Hg.), *Globalization and the Muslim World. Culture, Religion, and Modernity*, New York 2004, S. 3–29. Vgl. Michelle Wolkomir, *Emotion Work, Commitment, and the Authentication of the Self. The Case of Gay and Ex-Gay Christian Support Groups*, in: *Journal of Contemporary Ethnography* 30 (2001), S. 305–334. Den Hinweis auf das Konzept der „(self-)authentication“ verdanke ich dem Wiener Sozialanthropologen und wissenschaftlichen Kooperationspartner Johann Heiss.
- 19 Von den Einwohnern Wiens waren im Jahr 1880 nur 38%, im Jahr 1900 46% in Wien geboren. Vgl. Moritz Csáky u.a. (Hg.), *Pluralitäten, Heterogenitäten, Differenzen. Zentraleuropas Paradigmen für die Moderne*, in: Ders., Astrid Kury, Ulrich Tragatschnig (Hg.), *Kultur – Identität – Differenz. Wien und Zentraleuropa in der Moderne*, Innsbruck u.a. 2004 (Gedächtnis – Erinnerung – Identität 4), S. 13–43, hier S. 18.

und Land vor der ‚Überfremdung‘ durch mehr als zweihunderttausend mehr oder weniger assimilierte österreichische Juden, durch hunderttausende vorwiegend Wiener mit tschechischer oder slowakischer Muttersprache und durch zehntausende polnisch, ungarisch, slowenisch oder kroatisch sprechende Österreicher bewahrt werden.

Das Jahr 1918 hatte für Österreich in der Tat eine prägnante Zäsur gebracht, die für das Problem, mit dem zur Zeit auch Europa konfrontiert ist, exemplarisch verstanden werden kann. Auffällig ist, dass der Antisemitismus nach dem Zerfall des Vielvölkerstaats und der ‚Vernationalstaatlichung‘ seiner Territorien einen rapiden Aufschwung nahm: Was in der Monarchie durch Dynastie, Verwaltung und Armee noch erfolgreich gezügelt worden war, brach in der neuen Republik vollends durch: Österreich definierte sich als deutscher Staat, der sich zusehends mit dem Schein nationaler Homogenität versah.²⁰ Dadurch wurde auch das Verhältnis von Assimilation und Dissimilation berührt. *Zum einen* zeigte die Assimilation, die den Juden im nationalitätenübergreifenden Staatsverband zum sozialen Aufstieg verholfen hatte, verstärkt sein zwanghaftes Gesicht. Der Assimilationsdruck vergrößerte sich; sich anzugleichen wurde scheinbar zur Pflicht: Hatten bei der Volkszählung von 1923 noch 111.396 Personen angegeben, eine andere Umgangssprache als deutsch zu verwenden, waren es 1934 nur noch 56.314 Österreicher. Diese Zahl erscheint umso verblüffender, als im Jahr 1938 noch ca. 800.000 Österreicher (12 %) auf eine Herkunft außerhalb der 1918 geschaffenen Republik zurückblickten und eine Million einen anderen als (in der nationalsozialistischen Terminologie) „reinerassig deutschen“ kulturellen Hintergrund aufwies.²¹ *Zum anderen* erodierte mit der Assimilation aber zugleich jenes nicht völlig zu verwerfende, aber sichtbar zu verdrängende Andere, das für jede Nation konstitutiv war. Da sich mit ihr angeblich der deutsche Volkscharakter ‚verunreinigte‘, lieferte die Assimilation ständige Angriffspunkte für heftige rhetorische Abwehrkämpfe. Den Juden, die mehrheitlich das Assimilationsprogramm weiter verfolgten, wurde bald die Rolle der Zerstörer einer ‚authentischen‘ Ordnung aufgezwungen. Die Annahme einer angeblich ‚grundverschiedenen‘ jüdischen Kultur diente den ‚intellektuellen‘ Speerspitzen der deutschkatholischen Mehrheit als *das* Mittel,

20 Vgl. Dieter A. Binder, Ernst Bruckmüller, *Essay über Österreich. Grundfragen von Identität und Geschichte 1918–2000*, Wien–München 2005, S. 101–103.

21 Vgl. Michael John, *Dissonant Identities in Interwar-Austria 1918–1937*, in: 10. International Oral History Conference Challenges for the 21th century. Rio de Janeiro. Proceedings, Rio de Janeiro 1998, S. 26–40, hier S. 28f., S. 38.

sich vom ‚Wesen jüdischen Volkstums‘ abzugrenzen. Im Sinne der hoch bewerteten Vorstellung von kultureller Wesenhaftigkeit, die der Chimäre einer reinen versus unreinen, natürlichen versus verwässerten Kultur, Ethnizität und Rasse Auftrieb verlieh, sollten Vermischungen verhindert werden. Minderheiten wurden dadurch in ein Dilemma manövriert.

Durch die Assimilation ließen sich zwar die kulturellen Unterschiede vermindern, mit zunehmender Verringerung der Differenzen bezogen aber die national-völkisch gesinnten Wortführer der deutschsprachigen Mehrheit verstärkt für die Dissimilation Stellung: Das Vorhandensein eines Anderen erleichterte die ständige, medial unterstützte Inszenierung der nationalen Selbstvergewisserungsstrategien. Man vergewisserte sich selbst durch die Vorstellung einer im ‚Wesen des Volkstums‘ tief verwurzelten und durch die angeblich nationale Tradition rein bewahrten Kultur. Durch die (jüdische) Assimilation lief das deutsche Volk aber in den Augen der Advokaten des nationalen Kulturverständnisses Gefahr, seine Reinheit und seine Stärke zu verlieren. Der Wiener Professor für Urgeschichte Oswald Menghin erklärte 1934, weshalb „der Assimilationsjude“ „auch oft genug zurückgestoßen“ würde:²² „Die Aufnahme des Judentums in das Deutschtum würde bei dem gegebenen Stand der beiderseitigen Wesenheiten zweifellos die Gefahr einer Abänderung des deutschen Volkscharakters nach sich ziehen.“²³ Manche deutsch-katholische Wortführer – ihres Zeichens Antisemiten – traten daher offen für den Zionismus auf, weil auch er den Zweck der verschärften Abgrenzung erfüllte. Sigmund Freud analysierte diesen Teufelskreis unter dem Titel des „Narzißmus der kleinen Differenzen“.²⁴ Durch diese Mechanismen wurden die Juden Zentraleuropas Opfer nationaler Selbstvergewisserungsvorgänge. Letztere stabilisierten identitäre Konstruktionen und verfestigten Asymmetrien der Machtstruktur im Nationalstaat.

22 Oswald Menghin, *Geist und Blut. Grundsätzliches um Rasse, Sprache, Kultur und Volkstum*, Wien 1934, S. 163.

23 Ebenda, S. 171f.

24 Sigmund Freud verwendet diesen Begriff für „eine bequeme und relativ harmlose Befriedigung der Aggressionsneigung, durch die den Mitgliedern der Gemeinschaft das Zusammenhalten erleichtert wird“. Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (Original 1930), in: Ders., *Gesammelte Werke XIV. Nachdruck der Ausgabe von London 1942*, hg. von Anna Freud u.a., Frankfurt a.M. 1999, S. 419–506, hier S. 474. Vgl. Ders., *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (Original: 1921), in: Ders., *Gesammelte Werke, Band XIII, Nachdruck der Ausgabe von London 1940*, hg. von Anna Freud u.a., Frankfurt a.M. 1999, S. 73–161, hier S. 110f.

Doch wurden auch Stimmen laut, die diese mit Machterhalt verknüpften Techniken der Selbstauthentisierung aufdeckten: „Die Grundlage aller nationalen Bestrebungen ist das Gefühl höherer Begabung“, hatte der liberale ungarische Staatsmann Joseph von Eötvös (1813–1871) schon Mitte des 19. Jahrhunderts lapidar vermerkt, „ihr Zweck [aber] ist Herrschaft.“²⁵ Seit der Jahrhundertwende analysierten auch deutschsprachige Wiener Intellektuelle mit vorausschauendem Weitblick, dass die mit dem Nationalprinzip auftauchenden Vorstellungen wesenhafter Einheiten, wie unter anderem Volk, Ethnizität und Kultur, unweigerlich mit Macht- und Herrschaftsansprüchen in Verbindung standen. Der Staatsrechtswissenschaftler Edmund Bernatzik (1854–1919) verknüpfte mit dem Nationalgefühl „unwillkürlich eine Fremdheit, ja Feindschaft zu den übrigen“, um den Schluss zu ziehen: „In jeder ihrer selbst bewußt gewordenen Nationalität steckt der Trieb, die übrigen Nationalitäten zu beherrschen.“²⁶ Der Schriftsteller Hermann Bahr (1863–1934) prophezeite: „Der Nationalstaat hat keinen Ausweg als in den Imperialismus.“²⁷ Und der Staatsmann und Jurist Karl Renner (1870–1950), der als Vater des republikanischen Österreich bezeichnet werden kann, bekämpfte in anklagendem Tonfall den „Aberglauben“, dass „der Staat [...] in der Geschichte der Welt keine andere Rolle und Zukunft“ habe, „als das Gefäß abzugeben für den Machtwillen je einer Nation und ihrer herrschenden Klassen.“²⁸

Ein großer Teil der zeitgenössischen Wissenschaft von ‚der Kultur‘ sollte sich diesen Herrschaftszweck aber zunutze machen. „Es ist ein seichter Wahn“, schrieb Georg Dehio (1850–1932), der Verfasser der *Geschichte der Deutschen Kunst* (4 Bände, 1919–1934), „dass Macht und Kultur in keinem Zusammenhang stünden.“²⁹ Der Verfasser des vierten Bandes Gustav Pauli wusste sich mit seinem „Vorbild Dehio“ einig: Die Wissenschaft sollte die Nationswerdung durch die Darstellung der „nationalen Begabung“ in „deutscher Literatur, deutscher Musik, deutscher Baukunst und deutscher Malerei“ unterstützen, indem sie zeigte, dass die Kunst ein „Spiegelbild deutschen Volkscharakters“ sei. Durch die Schilderung deutscher Kunst sollte „das kernhafte Wesen

25 Joseph von Eötvös, Über die Gleichberechtigung der Nationalitäten in Oesterreich, Wien ²1851, S. 17.

26 Edmund Bernatzik, Die Ausgestaltung des Nationalgefühls im 19. Jahrhundert, Hannover 1912, S. 7.

27 Hermann Bahr, Der Österreicher. Salzburger Chronik LI, Weihnachtsbeilage 1915, S. 2.

28 Karl Renner, Oesterreichs Erneuerung. Politisch-programmatische Aufsätze, Wien 1916, S. 43.

29 Georg Dehio, Geschichte der deutschen Kunst, Band 2, Berlin–Leipzig ²1923, S. 3.

deutschen Geistes“ vermittelt werden, um *ein* Ziel zu erreichen, nämlich: die „Erweckung des Selbstgefühls im deutschen Volke“.³⁰

Das Verdienst der jüngeren Kulturwissenschaften

Das erhebliche Verdienst der aktuellen Kulturwissenschaften ist es, einen neuen Kulturbegriff eingeführt zu haben, der sich vom national codierten distanziert und einem offenen Verständnis von Kultur den Vorzug gibt: Kultur wird als symbolische Ordnung von benennbaren Codes begriffen, mit denen in einem sozialen Kontext verbal und nonverbal interagiert wird. Dass diese Interaktionen unter spezifischen Machtverhältnissen ablaufen, steht außer Zweifel. Jedoch ist entscheidend, dass sich die jüngeren Kulturwissenschaften diesen Herrschaftszweck nicht zunutze machen, um dadurch ihre ‚Anwendungsorientierung‘ hervorzukehren, sondern die Verstrickungen der Kultur in nationale Machtprozesse analytisch zu greifen versuchen. Auch dem neuen Kulturbegriff zufolge sind Differenzen zwischen dem Eigenen und den Anderen für die Ausbildung von Identität konstitutiv. Differenzen dienen der Abgrenzung. Werden sie aber als dynamisch, prozesshaft und veränderbar aufgefasst, so sind Differenzen wie Identitäten allerdings unverfänglich: Sie sind weder biologisch definiert, noch tief verwurzelt, wesenhaft und stabil, sondern bilden „instabile Identifikationspunkte“, Nahtstellen oder Knoten, die sich innerhalb vernetzter Diskurse, in dialogischer Beziehung zwischen Ähnlichkeit und Differenz unter spezifischen Machtverhältnissen ausbilden.³¹

Identität und Differenz bilden sonach zwei Seiten einer Medaille: Sie sind unauflösbar miteinander verklammert, obwohl – oder vielleicht weil – sie brüchig, transitorisch, vorläufig und dem Spiel der Geschichte unterworfen sind. Identität kann folglich nur über die Beziehung zu einem räumlich und zeitlich „konstitutiven Außen“ konstruiert werden.³² Stuart Hall zufolge ist Differenz die Basis jener symbolischen Ordnung, die wir Kultur nennen.³³ Maßgeblich ist, wie Differenz als solche, aber

30 Georg Dehio, Geschichte der deutschen Kunst, Band 4: Das Neunzehnte Jahrhundert [verfasst] von Gustav Pauli, Berlin–Leipzig 1934, S. 5f.

31 Vgl. Stuart Hall, Kulturelle Identität und Diaspora, in: Ders., Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften, Band 2, Hamburg 1994, S. 26–43, hier S. 27–29.

32 Vgl. Stuart Hall, Wer braucht „Identität“?, in: Ders., Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften, Band 4, Hamburg 2004, S. 167–187, hier S. 171.

33 Vgl. Stuart Hall, Das Spektakel des „Anderen“, in: Ders., Ideologie, Identität, Repräsentation, S. 108–166, hier S. 116–122.

auch im spezifischen, insbesondere interkulturellen Fall bewertet wird: als selbstverständlich, verschiebbar und natürlich, oder als störend. Stören Differenzen nicht, so ist auch Andersheit kein „Systemwiderspruch“.³⁴ Die ‚plurikulturelle‘ Sichtweise, die Anil Bhatti vertritt, verweigert sich sowohl der Aufsaugung schwächerer Codes im stärkeren System (Assimilation) als auch der Vorstellung von ‚Parallelkulturen‘ (Dissimilation). Jede spezifische kulturelle Identität beruht notwendig auf Austausch und auf Abgrenzungen. Die Grenzen sind aber keine Trennlinien, sondern Schnittstellen, die es zu definieren erlauben, was Identität ist im Verhältnis zu dem, was sie nicht ist bzw. was ihr äußerlich ist. Unter dieser differenztheoretischen Perspektive entzieht sich der Kulturbegriff jedweder Identifikation mit der „volklichen Wesenheit“³⁵ und mit dem nationalen Raum. Historisch gesehen ist es kein Zufall, dass schon Sigmund Freud, ein Betroffener der sich zusammenziehenden Schlinge des *nation-building*-Prozesses in Österreich, in seiner Schrift zur modernen Sozialpsychologie *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921) darauf verwies, dass der ‚soziale Trieb‘ nicht mehr „ursprünglich“ und „unzerlegbar“, sondern erlernt sei, der bzw. das Andere im Seelenleben des Einzelnen somit in verschiedenen Figuren repräsentiert werden kann, als Vorbild, Helfer oder Gegner.³⁶

Im neuen Kulturbegriff, von dem hier die Rede ist, existieren Identitäten mit und durch – nicht trotz – Differenzen. Dieses Konzept nimmt die sozialen Herausforderungen einer global zusehends multikulturalisierten Gesellschaft an: Die Anerkennung eines solch instabilen Identitätsbegriffs ist aber oftmals mit einer schmerzhaften Erfahrung verbunden, sind wir doch aufgefordert, lieb gewonnene Referenzsysteme zu revidieren.³⁷ Stuart Hall spricht in diesem Zusammenhang von „zersetzenden Einflüssen“ der multikulturellen Frage, denen sich die Kulturen des Westens nur allzu gerne verschlossen. In der sozial- und kulturwissenschaftlichen Diskussion spiegelt sich dieses Problem einmal mehr darin, dass der Begriff der Identität gescholten wird, anstatt das Phänomen (Hybriditätserfahrungen) ernst zu nehmen. Der amerikanische Soziologe Rogers Brubaker fordert zum Beispiel die Rückkehr zu einer wissenschaftlich reinen Begrifflichkeit; aufgrund seiner infla-

34 Vgl. Anil Bhatti, Kulturelle Vielfalt und Homogenisierung, in: Feichtinger, Prutsch, Csáky (Hg.), *Habsburg postcolonial*, S. 55–68, hier S. 55.

35 Dehio, *Geschichte der deutschen Kunst* 2, S. 13.

36 Vgl. Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (Original: 1921), in: Ders., *Gesammelte Werke*, Band XIII, Nachdruck der Ausgabe von London 1940, hg. von Anna Freud und anderen, Frankfurt a.M. 1999, S. 73–161, hier S. 73–75.

37 Vgl. Stuart Hall, *Die Frage des Multikulturalismus*, in: Ders., *Ideologie, Identität, Repräsentation*, S. 188–227, hier S. 202–215.

tionären Verwendung erweise sich der Identitätsbegriff als analytisch wertlose Worthülse: „If identity is everywhere, it is nowhere.“³⁸ Seine Schlussfolgerung lautet, dass der Terminus der Identität gänzlich verzichtbar sei, da seine „weiche“, elastische Konzeptualisierung als multipel, fluid, fragmentarisch etc. ihn als analytische Kategorie für „harte“ Identitätspolitik unbrauchbar mache. In ähnlichem Tonfall diagnostizierte der deutsche Historiker Lutz Niethammer eine „unheimliche Hochkonjunktur“ des inhaltsleeren Identitätsbegriffs in den letzten Jahrzehnten, und er erklärte „kollektive Identität“ sogar zum unnötigen, modischen „Plastikwort“, ohne aber überzeugende Alternativen für den abgeurteilten „identity-talk“ zu liefern.³⁹ Die Argumentationsfronten sind verhärtet, und es darf vermutet werden, dass dieser Umstand vielleicht auch etwas mit dem Problem zu tun hat, das hier zur Diskussion steht, dem Verhältnis von transnationalem Anspruch und nationaler ‚Wirklichkeit‘ in der Neuerfindung Europas.

Nation Europa?

Die EU-Integration wurde und wird zweifelsohne im Zeichen des Transnationalen betrieben, trotzdem ist unübersehbar, dass das Nationskonzept, wie es uns das 19. Jahrhundert tradierte, das historische Vorbild für die aktuelle Erfindung Europas liefert. Das ist nicht verwunderlich, weichen doch auch die Historiker der Transnationalität nicht von der Nation als letzter Bewährungsgrundlage ihrer Theorien ab.⁴⁰ Im Gegenteil: Die Nation spielt auch für sie „eine bedeutsame, sogar eine definierende Rolle“.⁴¹

38 Rogers Brubaker, Frederick Cooper, Beyond „identity“, in: *Theory and Society* 29 (2000), S. 1–47, hier S. 1.

39 Vgl. Lutz Niethammer (unter Mitarbeit von Axel Doßmann), *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*, Reinbeck bei Hamburg 2000; vgl. Hans-Ulrich Wehlers Niethammer-Kritik in seiner Rezension: *Identität. Unheimliche Hochkonjunktur eines ‚Plastikworts‘*, in: Ders., *Konflikte zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Essays*, München 2003, S. 147–155.

40 Zur Herausforderung des Transnationalismus für die Geschichtsschreibung – hier fokussiert auf die Konstruktion des „schwarzen“ Anderen – vgl. Sabine Müller, *Blackness und Transnationalismus: One plus One? Überlegungen zu einer exemplarischen Herausforderung zeitgenössischer Historiografie*, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften (ÖZG)* 17, 4 (2006), S. 10–51.

41 Kiran Klaus Patel, *Nach der Nationalfixiertheit. Perspektiven einer transnationalen Geschichte*, Berlin 2004, S. 5. Vgl. Gunilla Budde, Sebastian Conrad, Oliver Janz (Hg.), *Transnationale Geschichte. Themen, Tenden-*

Die Vehemenz, mit der um einen europäischen Wertekanon gerungen wird, lässt vermuten, dass die Nation für Europa mehr als eine „definierende Rolle“ spielt; sie gibt in der Werkstatt *EUropa* das Modell für die europäische Identitätsfindung ab. Stimmt dieser Eindruck, so lassen sich die skizzierten Überlegungen zu den Gefahren des essenzialistischen Kultur-, Gedächtnis- und Identitätskonzepts auch auf die Problematik der ‚Identitätsgemeinschaft‘ Europa übertragen. Viele Anzeichen sprechen dafür, dass mit dem Versuch, Europa als einen durch verbindliche Werte umgrenzten skalaren Raum zu konstruieren, in veränderter Art und Weise nationale Traditionen der Selbstvergewisserung neu belebt werden. Der Ruf nach Europa-Geschichten, die von verbindlichen Werten erzählen, wird zusehends lauter. Und nicht selten werden letztere in einer vornehmlich christlichen Tradition, in der Aufklärung und der so genannten Moderne gefunden. Was heute von globaler Bedeutung ist (wie z.B. Unverletzbarkeit von Grund- und Menschenrechten), wird von Europa vereinnahmt, um zwischen sich und Nichteuropa im Inneren wie im Äußeren neue Grenzen aufzuziehen. Was Europas Minderheiten (*Immigrant Communities*) betrifft, läuft das neue nichteuropäische Andere im Inneren Gefahr, durch die Art, wie der Wertediskurs zurzeit geführt wird, zur Bedrohung erklärt und der Logik von Assimilation und Dissimilation unterworfen zu werden. Was sein Äußeres betrifft, besteht für ein nach dem Modell der Nation gebautes Europa, das seine Werte verabsolutiert, das Risiko, Außereuropa bestenfalls zu ignorieren, schlechtestenfalls aber, sich vor ihm abzuschotten. Das Argument der angeblichen Unvereinbarkeit europäischer Werte mit der überwiegend moslemischen Türkei ist das sichtbarste Beispiel hierfür.

Die Historiker und Europa

Die Aufgabe, Europa zu erfinden, scheint für manche Historiker keine zu sein, habe sie doch nur am Modell der Vergangenheit Maß zu nehmen: „Alle suchen nach Werten – dabei sind sie längst da!“ Das Buch, dem dieser Satz entnommen ist, bemüht sich um ein „Gegenbild“ zur „grassierenden Beliebigkeit“ „partikularer Interessen“ und präsentiert in „zwanzig spannenden Entdeckungsreisen [...] quer durch Epochen und Nationen, durch Mythologie und Philosophie, Literatur und Theologie, Folklore und Popkultur“ einen „Kanon europäischer Werte“. Es „ent-

zen und Theorien, Göttingen 2006. Vgl. auch das Internetforum: geschichte-transnational.clio-online.net.

führt“ den Leser „in den Wertekosmos der europäischen Geistesgeschichte“, weil dort die „Seele unserer Kultur“ zu finden sei.⁴²

Was hier gezeigt werden soll, ist, dass manche Historiker wieder zu dem werden, was ihre Vorläufer im 19. Jahrhundert schon gewesen waren, mit dem Unterschied, Werkmeister der Nation im großen Maßstab zu sein. Die Geschichtswissenschaften hatten sich neben anderen modernen Disziplinen (Philologien, Nationalökonomie, Anthropologie usw.) tief in politische Bauvorhaben – hier: des *nation-building* – verstrickt. Darin fanden sie ihre zentrale Legitimation. Georg Dehio ist ein Beispiel unter vielen.⁴³ Er stellte die Kunst als „autonome Macht“ in Frage, um sie mit den Schicksalen der Nation zu verknüpfen. Sein Ehrgeiz war es, die deutschen Kunstdenkmäler, die von den „Zuständen der Volkseele“ Zeugnis ablegten, vollständig zu dokumentieren, um „das Verhältnis der Nation zur Kunst in seiner Ganzheit“ historisch zu erfassen.⁴⁴ Doch was damals vielleicht progressiv gewesen sein mag, wirkt heute leicht anachronistisch: Die Vorzeichen haben sich geändert. Die Nationalstaaten sind stabil, die Wissenschaften hätten die Aufgabe, dem Nationalstaat unter die Arme zu greifen, erfüllt, gäbe es nicht Herausforderungen, die nicht immer als neue erkannt werden. Wieder treten Historiker an, eine Gemeinschaft, nämlich die europäische, zu erfinden. Vom bewährten Prinzip der Vergangenheits-Repräsentation wird dabei aber nicht abgerückt. Das Medium der Gemeinschaftsstiftung sind wieder Denkmäler im weitesten Sinne (wie weiter unten ausgeführt), die so genannten europäischen Gedächtnisorte.

Was die Schaffung eines neuen Selbstverständnisses von Europa betrifft, sind zwei Europabegriffe wohl etabliert: ein raum- und ein identitätsorientierter. Beide Termini geben vornehmlich den Blick von innen wieder. Sie sind ‚Wir‘-Begriffe. In diesem Sinne kann Europa geografisch-kulturell (östlich der polnischen Ostgrenze, nordöstlich der Türkei, nördlich des Maghreb) oder diskursiv (als Raum der Latinität, als Aktionsfeld der Aufklärung und als Ort und Gedächtnisraum der Shoa) definiert werden.⁴⁵ Gemeinsam laufen sie auf ein Muster zu, das Jürgen Osterhammel als „Essenzmodell“ Europas bezeichnet: Dessen Vertreter

42 Peter Prange, Frank Baasner und Johannes Thiele, Werte. Von Plato bis Pop. Alles, was uns verbindet, München 2006 (Klappentext).

43 Vgl. Helmut Börsch-Supan, Georg Dehios ‚Geschichte der deutschen Kunst‘ als Dokument deutscher Geschichte, in: Georg Dehio (1850–1932). 100 Jahre Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler, Berlin 2000, S. 35–48.

44 Georg Dehio, Deutsche Kunstgeschichte und deutsche Geschichte (Original: 1908), in: Ders., Kunsthistorische Aufsätze, München–Berlin 1914, S. 63–74; vgl. Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler: www.dehio.org.

45 Vgl. Jürgen Osterhammel, Europamodelle und imperiale Kontexte, in: Journal of Modern History 2 (2004), S. 157–181.

machen sich auf die Suche nach verbindlichen europäischen Werten, Sitten und Mentalitäten, die das Spezifische Europas, seine „distinkten kulturellen Wesenszüge“,⁴⁶ darstellten. Diese Auffassung tendiert zu dichotomen Konstruktionen. Eine solche Zugangsweise nimmt einen Sonderweg Europas an, dessen einzigartige Hervorbringungen (Wissenschaft, Aufklärung und Moderne) wert seien, von anderen Kulturen angeeignet zu werden. Sie exkludiert. Aus diesem essenzialistischen Blickwinkel wird Europa als „Wiege der Zivilisation“ verstanden und als „Leitkultur“ entworfen. Auffällig ist die Wiederkehr von Authentisierungs- und Abwertungsdiskursen, die vom Nationalstaat bekannt sind. Wurden im 19. und frühen 20. Jahrhundert das Konzept der Abstammung – ‚Volkstum‘, ‚Ethnizität‘, ‚Rasse‘ – sowie Sprache und Kultur als Argumente angeführt, um abzugrenzen, was „deutsch“ bzw. nicht „deutsch“ sei,⁴⁷ so drohen im europäischen Integrationsprozess aufgewertete ‚Werte‘ diese Abgrenzungsfunktion zu übernehmen. Zunehmend ist zu entdecken, dass der Wertediskurs geführt wird, um zwischen Europa und einem grundverschiedenen Anderen nicht nur eine Grenze zu ziehen, sondern auch um eine Hierarchie zu etablieren. Im Zuge dieser Selbstaufwertung wird das, was vermeintlich nicht voll dazu gehört, abgewertet. Die Mechanismen der „self-authentication“ des traditionellen Nationalstaats scheinen sich auf europäischer Bühne zu wiederholen. Manche Vertreter der Historikerzunft liefern nicht nur Stichworte, sie verstricken sich auch in den so genannten ‚methodologischen Nationalismus‘.⁴⁸ Und zwar mit Methode.

46 Ebenda, S. 166.

47 Vgl. Othmar Spann, Vom Wesen des Volkstums. Was ist deutsch? Vortrag, Eger 1920 (Böhmerland-Flugschrift für Volk und Heimat 24). Die 4. Auflage erschien als Band 8 der Gesamtausgabe, Graz 1975, S. 3–46.

48 In der zurzeit europaweit heftig geführten Debatte um transnationale Konzepte in der Geschichtsschreibung trifft man mitunter auf den Begriff des „methodologischen“ Nationalismus. Dieser Begriff bezieht sich auf die Tatsache, dass sich auch jüngere, selbstreflexive Konzepte der Sozial- und Geisteswissenschaften nach wie vor Prämissen (Methoden) unterwerfen, die untrennbar mit ihrem ursprünglichen Auftrag der Stabilisierung der Nation verknüpft sind. Beispiel dafür ist die ‚Kulturtransferforschung‘, die sich mit Austauschbeziehungen zwischen zwei oder mehreren territorial getrennten Kulturen befasst. Sie setzt sich zwar die Überwindung nationaler Grenzen zum Ziel, da sie aber Kultur mit (nationalem) Territorium gleichsetzt, gerät sie zwangsläufig in eine epistemologische Falle. Eine Zwischenbilanz zum methodologischen Nationalismus legt Ulrich Beck vor in: Was ist Globalisierung. Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung, Frankfurt a.M. 1998, S. 115–121. Vgl. Müller, Blackness und Transnationalismus, S. 10–51; vgl. hier Daniel Chemilo, Social Theory’s Methodological Nationalism, in: European Journal of Social Theory 9, 1 (2006), S. 5–22. Andreas Wimmer, Nina Glick Schiller, Methodolo-

Europa und der methodische Nationalismus

Wenn die Logik des nationalen Prinzips wieder ihren langen Schatten auf Europa wirft, so legen davon vor allem die Großprojekte der historischen Gedächtnisforschung nach dem Vorbild Pierre Noras Zeugnis ab.⁴⁹ In diesen Programmen werden Orte rekonstruiert, die lange Zeit national aufgeladen und im kollektiven Gedächtnis der jeweiligen Nation tief verwurzelt und lebendig waren. Würden diese Denkmäler, Plätze, Straßennamen als Medien und Instrumente vergangener *nation-building* Prozesse analysiert, so wären die Analysen von beträchtlichem Wert. Im Hinblick auf die jüngste *lieux-de-memoire* Forschung muss in weiten Bereichen aber nach wie vor im Konjunktiv gesprochen werden. Die Gedächtnisthematik erfreut sich heutzutage einer hohen Medienpräsenz, vermeintlich selbstreflexiv wird aber mitunter alter Wein in neuen Schläuchen verkauft. Orte, Artefakte, Monumente und Heroen, die längst von neueren Bedeutungsschichten überlagert sind, werden wieder auf ihre ‚authentisch‘ nationale Zuschreibung zurecht gerückt und als ‚europäische‘ Erinnerungsorte mit normativem Anspruch neu implementiert. Auch wenn innereuropäisch-zwischennationale Konflikte oder ‚Katastrophen‘ wie Auschwitz nun als erinnerungswürdig deklariert werden, wird Europa dennoch als Sammlung nationaler Erinnerungen ‚neu‘ erfunden. Was diese nicht einschließen, soll auch Europa ausschließen. Europa wird in diesen Anstrengungen sonach exklusiv konstruiert, wird es doch auf die addierten Urschichten nationaler Symbole reduziert, wobei islamisch-arabische und meist auch jüdische Zeichen ebenso mutwillig verdeckt wie auch jüngere Gedächtnisorte, die sich der Globalisierung verdanken, ignoriert werden. „Gedächtnisorte muss man in Europa nicht erfinden“, schreibt Sabine Offe kritisch, man könne sie finden, jedoch an anderen Orten als den gesuchten: Das Gedächtnis Europas manifestiere sich nicht in Museen und monumentaler Architektur, sondern in marginaleren Überresten, in Akten und Archiven

gical nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences, in: *Global Networks* 2, 4 (2002), S. 301–334. Dies., *Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology*, in: *International Migration Review* 37, 3 (2003), S. 576–610.

49 Vgl. Pierre Nora (Hg.), *Les lieux de mémoire*. I: La République. II: La Nation (3 Bände). III. Les France (3 Bände), Paris 1984–1992; Mario Isnenghi (Hg.), *I luoghi della memoria. Simboli e miti Dell’Italia Unita*, Roma–Paris 1996; Etienne François, Hagen Schulze (Hg.), *Deutsche Erinnerungsorte*, München 2001 (3 Bände); *Selbstreflexiver: Pim den Boer*, Willem Frijhoff (Red.), *Lieux de mémoire et identités nationales. La France et les Pays-Bas*, Amsterdam 1993.

der Einwanderungs- und Gesundheitsbehörden, der Justiz und in den Abschieberäumen von Flughäfen.⁵⁰ Die gängigen Entwürfe zur Erfindung eines europäischen Gedächtnisses belegen indes, dass die Wissenschaften zunehmend Gefahr laufen, willkürliche Mythen des 19. Jahrhunderts neu aufleben zu lassen, und sich damit – aus welchen Gründen auch immer – unreflektiert in einen „methodischen Nationalismus“⁵¹ verstricken, anstatt ihn dauerhaft zu verabschieden.

Die Sinnstiftungsmodi, an denen die *scientific community* mitarbeitet, sind nicht nur für EUropa konstitutiv, auch anderswo wirken heute die Wissenschaften am Nationalismus tatkräftig mit: Die postkolonialen Theoretiker Edward Said und Anil Bhatti berichten zum Beispiel von analogen Versuchen der Wissenschaft in Palästina und Indien. In Indien griff der religiöse Nationalismus die kolonialistische Variante indischer Geschichte, die einen Gegensatz zwischen Hindus und Muslims konstruiert hatte, ideologisch auf. So verbreitete sich eine Ideologie der vermeintlich altindischen (hinduistischen) Glanzzeit und der Zeit Jahrhunderte langer islamischer Knechtschaft, die der Hindu-Nationalismus verwendete, um Ansätze einer überlappenden sozio-religiösen Praxis aufzulösen, während im Gegenzug Unterschiede in eszialisierte kulturelle Dichotomien überhöht wurden. Eine ideologieverhaftete Archäologie untergrub die von Nehru gestiftete Tradition, Indiens kulturelle Vielfalt als Palimpsest zu begreifen. Sie unterwarf sich dem Auftrag, Indiens authentische Wurzeln auszugraben, um seine Urschicht zu rekonstruieren, und wurde damit zusehends zur Hagiographie. Islamische Monumente, die angeblich auf dem Fundament von zerstörten hinduistischen Tempeln errichtet wurden, entwickelten sich zu wissenschaftlichen Streitobjekten und bald auch zur Zielscheibe realer Angriffe und Zerstörung.⁵²

Auch am Schauplatz Israel ist es die offizielle Archäologie, die den Königsweg zu einer jüdisch-israelischen Identität gefunden zu haben vermeint. Sie legitimiere, wie Said schreibt, den „außergewöhnlichen, revisionistischen Versuch“, „eine neue glatte Struktur jüdischer Ge-

50 Vgl. Sabine Offe, Opfererzählungen. Europäische Gedächtnisorte, in diesem Band, S. 133–143.

51 Der hier eingeführte Begriff des ‚methodischen‘ Nationalismus zeichnet sich dadurch aus, dass die unreflektierte Weiterverwendung nationaler Methodologie Methode besitzt. Aus diesem Grund soll in der Folge nicht von einem bloß „methodologischen“, sondern von einem „methodischen“ (d.h. systematischen und mit Methode verfolgten) Nationalismus gesprochen werden.

52 Vgl. Anil Bhatti, Der koloniale Diskurs und Orte des Gedächtnisses, in: Moritz Csáky, Monika Sommer (Hg.), Kulturerbe als soziokulturelle Praxis, Wien 2005 (Gedächtnis – Erinnerung – Identität 6), S. 115–128.

schichte“ an die Stelle der komplexeren Schichten zu setzen, um im Namen der nationalen Ideologie der Wiederinbesitznahme Palästinas Vorschub zu leisten.⁵³ Arabische Namen und Spuren anderer Zivilisationen würden verwischt. Sobald aber die Anzeichen anderer historischer Einflüsse unleugbar seien (wie in der Jerusalemer Architektur, „einem riesigen Palimpsest von Byzantinern, Kreuzrittern, Hasmoniten, Israeliten und Muslimen“⁵⁴), würde deren Sichtbarkeit als ein Indiz für eine liberale Kulturpolitik gedeutet – so Said. Die hegemonialen Züge dieser Ansprüche blieben unhinterfragt. Der methodische Nationalismus, der Kultur wieder national begreift, ist somit nicht nur für Europa bezeichnend. Der Charakter der daraus erwachsenden Konflikte wird aber häufig durch den Mantel religiöser Fundamentalismen verdeckt.

Fazit bleibt, dass auch am Anfang des 21. Jahrhunderts zumindest Teile der Wissenschaft (hier: der Archäologie und Gedächtnisforschung) historisch nachweisbare kulturelle (diachrone) Schichtungen und (synchrone) Gewebestrukturen für vernachlässigbar erklären, um dem nationalen Prinzip zu seinem Vorrecht zu verhelfen. Die Suche nach kulturellen Wurzeln verspricht, dass die wahre Kultur gefunden wird. Dass diese Authentisierungsvorgänge mit dem Nationalismus methodisch verschränkt sind, blieb schon Ernest Gellner (1925–1995) nicht verborgen: Der Nationalismus war zuerst da; dieser sollte die Nation hervorbringen – und nicht umgekehrt.⁵⁵ Wie zuvor beschrieben, beruht der Nationalismus jedoch nicht nur auf dem Prinzip der Entzweiung, sondern auch auf dem Verhältnis von Entzweiung und Vereinheitlichung bzw. – gewagt formuliert – auf der Dialektik von Assimilation und Dis-similation. Christian Geulen forderte zu Recht ein, in der Erfindung Europas die Erkenntnisse über die Erfindung der Nation zu berücksichtigen.⁵⁶

Alternative Konzepte

Die vorherigen Beispiele belegen, dass die nationalen Selbstvergewisserungsprozesse in Teilbereichen der Wissenschaften wieder auf Aufmerksamkeit stoßen. Historiker, Soziologen und Anthropologen wider-

53 Edward W. Said, *Freud und das Nichteuropäische*, Zürich 2003, S. 17–74, hier S. 58f.

54 Ebenda, S. 60. Vgl. auch: Anna Minta, *Israel bauen. Architektur, Städtebau und Denkmalpolitik nach der Staatsgründung 1948*, Berlin 2004.

55 Vgl. Ernest Gellner, *Nationalismus. Kultur und Macht*, Berlin 1999. Ders., *Nationalismus und Moderne*, Berlin 1991.

56 Vgl. Geulen, *Nationalismus als kulturwissenschaftliches Forschungsfeld*, S. 451–455.

setzen sich insbesondere den Versuchen, den Modernisierungsprozess als ein europäisches (westliches) Spezifikum zu reklamieren, und – damit verbunden – das nichteuropäische Andere als rückständig definieren.⁵⁷ Der vielleicht wichtigste Entwurf in diesem Zusammenhang ist Shmuel N. Eisenstadts Konzept der „multiple modernities“, das den Begriff der Moderne in den Plural rückt und damit die westliche Monopolstellung in Zweifel zieht.⁵⁸ Manche Wissenschaftler sehen sich dabei in einer Tradition der Kritik, die im Besonderen in Wien vor 1938 lebhaft geführt wurde. Dass Ernst Mach, Sigmund Freud und Hans Kelsen wegweisende Theorien aufstellten, ist hinlänglich bekannt. In welchem Ausmaß ihre Arbeiten jedoch durch den Wahrnehmungshorizont asymmetrischer Machtverhältnisse und durch den Blick auf eine Wissenschaft geprägt sind, die weitgehend dem Zauber des Nationalismus erlag, wird unterschätzt. In einer Zeit, in der Wissenschaftler am Aufbau ‚organischer‘ Gemeinschaften mitwirkten, hatten sich Mach, Freud, Kelsen und andere nicht als Steigbügelhalter nationaler Politik, sondern als rasonierende Kritiker organizistisch-substanzialistischer und essenzialistischer Kultur-, Staats- und Identitätsvorstellungen verstanden. Ernst Mach (1838–1916) erklärte das Ich (als Substanz) für unrettbar und öffnete hiermit ein neues epistemologisches Feld. Hans Kelsen (1881–1973) zeigte einen Weg auf, den Staat nicht – wie Georg Jellinek (1851–1911) – als Macht ausübendes Seinsfaktum beruhend auf „Volk“, „Territorium“ und „Herrschaftsgewalt“ zu begreifen, sondern juristisch-formal zu erklären: Definierte man den Staat lediglich formal, als eine kohärente Ordnung juristischer Normen, so ließ sich auch in einem von „Interessensgegensätzen“ zerklüfteten Staat Einheit erzeugen, ohne dass *eine* kulturelle Gruppe das Wertgefüge der anderen missachtete. Der Wiener Jurist nahm Abstand davon, „Staat“, „Nation“, „Volk“ mit einer „organischen Hülle“ („Staatspersönlichkeit“) zu umkleiden. Auch Sigmund Freud (1856–1939) erarbeitete in seinen sozialpsychologischen Arbeiten eine Theorie, die sich den herrschenden Modellen ausgrenzender Selbstvergewisserung widersetzte. Zu diesem Zweck reformulierte er zentrale Konzepte des Sozialen, unter anderem den Begriff der „Masse“. Er begriff sie nicht – wie in der Psychologie des 19. Jahrhunderts üblich – substanzialistisch, sondern abstrakt als eine Ansammlung vieler Ichs in libidinöser Bindung.

57 Vgl. Hans van der Loo, Willem van Reijen, *Modernisierung. Projekt und Paradox*. München 1992; Herzfeld, *Anthropology*, S. 80–84.

58 Vgl. Shmuel N. Eisenstadt, *Multiple Modernities*, New Brunswick–London 2002; Ders., *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist 2000; Ders., *Multiple Modernities. Der Streit um die Gegenwart*, Berlin 2007 (Kulturwissenschaftliche Interventionen 8).

In seinem letzten Werk: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, erschienen 1939, in einer Zeit, als ‚Abstammung‘, ‚Volkstum‘, ‚Ethnizität‘ und ‚Rasse‘ zu einem – je nachdem: lebensbedrohlichen oder verteidigungswürdigen Wert aufstiegen, zeichnete Sigmund Freud den biblischen Moses als eine ‚Urvaterfigur‘ anderer als geglaubter Herkunft. Dem Wiener Psychoanalytiker erschien der Wert authentischer Her- und Abkünfte tief trügerisch. Sie waren für ihn Erfindungen eines getrübbten, verdrängenden Bewusstseins. Moses, der Angelpunkt jüdischer Selbstauthentisierung, tritt in Freuds Narrativ daher als Ägypter auf. Der Zweck dieser Therapie liegt auf der Hand: Freuds Antrieb war, zu zeigen, dass die Juden keineswegs „grundverschieden“, ein absolut Anderes seien, sondern dass die Vorstellung ihrer Verschiedenheit auf dem nationalstaatlichen Mechanismus, sich ein Anderes zu schaffen, beruhte. In diesem Sinne weigerte er sich auch vehement, zwischen Europa und einem angeblich nichteuropäischen Judentum unüberwindliche Barrieren aufzurichten. Im Gegenteil: Angesichts des sich unheilvoll auf Europa senkenden Schattens des Antisemitismus versuchte Freud, die Juden, wie Said vermutet, „fürsorglich unter dem schützenden Dach des Europäischen zu versammeln“.⁵⁹

Europa, quo vadas?

EUropa steht vor der Alternative, die Geschichte des Nationalismus auf übernationaler Ebene zu wiederholen, oder sich jenseits dieses Modells transnational zu konstituieren. Allein das Ende des Nationalstaats zu verkünden, ist ungenügend, denn trotz der „postnationalen Konstellation“ (Jürgen Habermas)⁶⁰ sind nationale Narrative ungebrochen wirksam. Europa, wohin könntest Du also gehen?

Will sich ein künftiges europäisches Gedächtnis einem ‚übernationalen Nationalismus‘ widersetzen, so muss es sich seiner diachronen Vielschichtigkeit und synchronen Überlappungen bewusst werden und diese als ebenso konstitutiv betrachten. Daher gebietet es die historische Vernunft, einen Weg einzuschlagen, dessen Spezifikum vielleicht darin besteht, der unzweifelhaft „geteilten Geschichte Europas“⁶¹ (im Doppel-

59 Said, Freud und das Nichteuropäische, S. 50.

60 Jürgen Habermas, Die postnationale Konstellation. Politische Essays, Frankfurt a.M. 1998 (edition suhrkamp 2095).

61 Vgl. Sebastian Conrad, Shalini Randeria, Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt, in: Dies. (Hg.), Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a.M.–New York 2002, S. 9–49; Vgl. Shalini Randeria, Geteilte Geschichte und verwobene Moderne, in: Jörn Rüsen, Hanna Leitgeb, Nor-

sinn von „shared“ und „divided“, Shalini Randeria) mit den nichteuropäischen Kulturen mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Die große politisch-kulturelle Bedeutung jener ‚Erinnerungslandschaften‘, die durch nationale Meistererzählungen geprägt wurden, muss bzw. soll jedoch keinesfalls ignoriert werden. Das nationale Narrativ ist vielmehr in seiner historischen Situiertheit zu erfassen und als veränderlicher Zustand – als historische Episode – zu rekonstruieren und archivieren. Sein normativer Anspruch muss aber delegitimiert werden, und zwar in der Einsicht, dass er entzweierend wirkt.

In diesem Sinne wäre das Bewusstsein dafür zu schärfen, dass die Bewertung dessen, was Europa trennte und verband, in der Geschichte Kontingenzen unterworfen war. Ließe man die Vorstellung von Verwurzelung, kultureller Substanz und authentischer Ursprünge zurück, so könnte die in Europa verfeinerte, aber vergessene Kunst reziproker kultureller Ausverhandlungsprozesse, wie sie für Grenzzonen zum arabischen Raum und zum osmanischen Reich lange Zeit konstitutiv war, schrittweise wiederentdeckt werden. Dass auch der Islam seit jeher ein wesentlicher Teil Europas war und wieder ist, wird gerne übersehen, obwohl sich doch die osmanische Geschichte Jahrhunderte lang in Europa ereignete, mit Auswirkungen auf Lebensstil, Kultur und Alltag.⁶² Schließlich ist der Islam seit 1879 bzw. 1912 („Islamgesetz“) eine gesetzlich anerkannte Religion im habsburgischen Österreich, also in einem Land, das sich in der Mitte Europas befindet. Den Gegensatz ‚Abendland‘/‚Morgenland‘ als Anachronismus zu entziffern, reicht nicht mehr aus. Zu diskutieren wird sein, inwieweit sich die neue Salonfähigkeit ältester Stereotype wie Antisemitismus, christlicher Antijudaismus und Orientalismus einer unbewältigten Vergangenheit verdankt, aber auch, wieweit ein Sich-Verschließen vor den Herausforderungen einer zunehmend miteinander vernetzten Welt diese Tendenzen verstärkt.

Geteilte Erfahrung oder Wertekonsens?

Sollte sich Europa sonach nicht von der (Ziel-)Vorstellung eines Wertekonsenses verabschieden, dafür aber darüber nachdenken, was Europa wirklich zusammenhält bzw. zusammenhalten könnte? In der Tat lässt

bert Jegelka (Hg.), *Zukunftsentwürfe. Ideen für eine Kultur der Veränderung*, Frankfurt a.M.–New York 2000, S. 87–96.

62 Vgl. Michael Borgolte, *Europa entdeckt seine Vielfalt 1050–1250*, Stuttgart 2002 (Handbuch der Geschichte Europas 3); ders., *Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes, 300–1400 n. Chr.*, München 2006 (Siedler Geschichte Europas 2); ders., *Die Geburt Europas aus dem Geist der Achsenzeit*, in diesem Band, S. 45–60.

sich Europa aufgrund seiner manifesten inneren Differenzen und Vielfalt kaum als Einheit begreifen, umfasst es doch eine Vielzahl verschiedener, sich überlappender sozialer, kultureller, regionaler und nationaler Traditionen, Gedächtnisse und Identitäten. Sogar seine Grenzen verliefen und verlaufen fließend, keiner vermag sie ausreichend zu definieren. Die Gewaltgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, die nicht zuletzt in Europa durch Konzepte von nationaler, ethnischer und kultureller ‚Reinheit‘ geprägt war, zeugt von scharfen Grenzziehungen, die mit Auf- und Abwertungen verknüpft waren. Daher wäre es wohl vernünftig, Europa *nicht* auf exklusiven Werten, sondern auf dem geteilten Erfahrungs- und Erinnerungspotenzial zu bauen. Zu diesem Zweck wären zum einen die „Abstiegserfahrungen“ (Jacques Derrida, Jürgen Habermas)⁶³ des Kolonialismus, der Shoa, und der verschiedenen Totalitarismen bewusst zu machen. Zum anderen wäre aber auch auf Aby Warburgs Konzept der „Erinnerungsgemeinschaft“ zu verweisen, mit dem er eine Orient und Okzident umspannende Kultur bezeichnete, repräsentiert durch das gleiche Symbol in gänzlich verschiedenen Kulturen, das aber verwandelt und angereichert ist um jeweils spezifische Erfahrungen.⁶⁴

Angesichts der gewaltsamen Dynamik, die in Europa durch die Versuche, Kulturen, Differenzen und letztlich Menschen zu bewerten, aufgelöst wurde, ist zu fragen, ob es sich seiner ‚Einheit‘ nicht vielmehr durch den Versuch einer gemeinsamen Deutung seiner Erfahrungen im Umgang mit widersprüchlicher Vielfalt versichern sollte. Zielvorgabe kann daher *kein* normatives Modell des sozialen Miteinander sein, das die Vielfalt der Werte in eine kohärente Ordnung zwingt und mit dem Ziel der „Gemeinschaftlichkeit“ soziale Bindung durch „inhaltlich definierte, kollektiv geteilte und lokal fixierte Normen“ zu erreichen versucht – eine Einheit, „die sich (anscheinend) sichtbar entäußert als sozialkulturelle Homogenität.“⁶⁵ Sind für Zusammenhalt (soziale) Nor-

63 Jacques Derrida, Jürgen Habermas, Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Samstag, 31.5.2003, S. 33f.

64 Vgl. das unveröffentlichte Vorlesungsmanuskript Aby Warburgs *Die Wanderungen der antiken Götterwelt vor ihrem Eintritt in die italienische Hochrenaissance* (Göttinger Vorlesung vom 29.11.1913, S. 2), das Roland Kany aufgreift, in: Mnemosyne als Programm. Geschichte, Erinnerung und die Andacht zum Unbedeutenden im Werk von Usener, Warburg und Benjamin, Tübingen 1987, S. 129–185, hier S. 176; vgl. auch Michael Diers, Mnemosyne oder das Gedächtnis der Bilder. Über Aby Warburg, in: Otto Gerhard Oexle (Hg.), Memoria als Kultur, Göttingen 1995 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 121), S. 79–94.

65 Uwe Sander, Die Bindung der Unverbindlichkeit. Mediatisierte Kommunikation in modernen Gesellschaften, Frankfurt a.M. 1998 (edition suhrkamp 2042).

mensysteme, die von allen Mitgliedern einer Gruppe anerkannt werden, überhaupt unverzichtbar? Uwe Sander verweist auf namhafte Sozialwissenschaftler, die diese Vorstellung – Bindung als „soziales Band“ – wissenschaftlich unterstützt haben: Talcott Parsons (1902–1979) spricht von „normativer Kohärenz“; Émile Durkheim (1858–1917) analysierte ein Abweichen als „Anomie“; Alfred Schütz (1899–1959) erhob die „sedimentierten, unhinterfragten Normalitätskonstruktionen zum Fundament der Lebenswelt“ und zur Stütze der „Sinnsicherheit“.⁶⁶ Die europäische Geschichte lehrt jedoch, dass jeder Versuch, eine kollektive Identität auf der Basis kohärenter Wertesysteme – gruppiert um Konzepte wie Nation, Ethnizität und Kultur – zu schaffen, mit dem Akt der Abgrenzung Prozesse der Ausgrenzung in Bewegung setzt. Wirkt der Versuch, für die europäische „Vielfalt der Kulturen, Religionen und Sprachen“⁶⁷ einen Wertekonsens anzustreben, nicht eher destruktiv als integrativ?

Einen Ausweg zeigt vielleicht ein „posttraditionaler“ Identitätsbegriff (Jürgen Habermas)⁶⁸ auf. Modellhaft könnte hierfür das sein, was Uwe Sander als die „Bindung der Unverbindlichkeit“ bezeichnet, und das, was für Anil Bhatti „Plurikulturalität“ darstellt: In beiden Entwürfen werden konstruktive Techniken in der Vergangenheit und für die Gegenwart beschrieben, mit Hilfe derer in kulturell vielfältigen Milieus Differenzen ausagiert werden, ohne dass sich die Handelnden *einem* Wertesystem unterwerfen müssen. Um miteinander auszukommen, sei es notwendig, eine „operative Kunst des Aneignens“ in spezifischen Handlungszusammenhängen zu entwickeln, schreibt Bhatti, anstatt nach einem gemeinsamen Verstehen der Welt zu suchen. Handlungszusammenhänge wären wichtiger als Verstehenszusammenhänge.⁶⁹ Auch M. Rainer Lepsius plädiert für ein ähnliches Konzept, dem zufolge sich Identität nicht mehr auf ein „schicksalsträchtiges und übermächtiges Kollektiv“ (Nation) beziehen darf, sondern allein auf durch Institutionen strukturierte Funktionszusammenhänge. Identität in Europa bedarf so nach keiner verbindlichen Werte, sondern einer „europäischen Hand-

66 Vgl. ebenda, S. 10.

67 Artikel II-82: Vielfalt der Kulturen, Religionen und Sprachen (Teil II, Titel III), in: Vertrag über eine Verfassung für Europa.

68 Jürgen Habermas, Geschichtsbewusstsein und posttraditionale Identität. Die Westorientierung der Bundesrepublik, in: Ders., Zeitdiagnosen. Zwölf Essays. 1980–2001, Frankfurt a.M. 2003 (edition suhrkamp 2439), S. 105–123.

69 Anil Bhatti, Kulturelle Vielfalt und Homogenisierung, S. 58. Ders., Aspekte gesellschaftlicher Diversität und Homogenisierung im postkolonialen Kontext, in: Wolfgang Müller-Funk, Birgit Wagner, Eigene und andere Fremde, Postkoloniale Konflikte im europäischen Kontext, Wien 2005 (Kultur. Wissenschaften 8.4), S. 31–47, hier S. 41.

lungsorientierung“, die durch die Partizipation an europäisch verfassten Institutionen entsteht.⁷⁰

Für die europäische Wissenschaft – und hier insbesondere die Historiografie – bedeutet dies nicht zuletzt, dass sie den Blick zu schärfen hat für Machtstrukturen in der Ausbildung jener öffentlichen Diskurse, in denen zu wissen vorgegeben wird, was europäisch ist. Vorrangig wären reflektierte Gedächtnisprojekte zu installieren, die sich nicht um die Ausgrabung von Wurzeln bemühen, sondern das kulturelle Wurzelgeflecht Europas freizulegen beginnen, um seiner Palimpsest-Struktur Anerkennung zu verschaffen.⁷¹ Davon sprach schon Victor Hugo in seinen *Betrachtungen zur Geschichte* (1827), war für ihn doch „die große europäische Zivilisation“, „die griechisch-römische“(!), einem „großen Palimpsest“ vergleichbar, unter dem, wenn man die erste Schicht beseitigte, die Etrusker, die Iberer und die Kelten zu finden seien. Die ergiebigsten und lehrreichsten Ausgrabungsstätten liegen vielleicht weniger in den traditionellen Nationalstaaten innerhalb der EU, sondern an Orten, die sich von jeher als Schnittstellen verstanden, wo Orient und Okzident, Christentum, Islam und Judentum aufeinander trafen, in den Zonen kultureller Spaltung und Übersetzung. Hier liefert uns die Geschichte zahlreiche Beispiele für Erfolg versprechende Strategien im Umgang mit dem Assimilations- und Dissimilationsproblem, das auch auf europäischer Ebene zu einer der größten Herausforderungen heranwächst. Die Kultur-, Sozial- und Geisteswissenschaften sollten sie annehmen.

70 M. Rainer Lepsius, Identitätsstiftung durch eine europäische Verfassung, in: Robert Hettlage, Hans-Peter Müller (Hg.), *Die europäische Gesellschaft*, Konstanz 2006, S. 109–127, hier S. 125f.

71 Vgl. Anil Bhatti, Cultural Homogenisation, Places of Memory, and the Loss of Secular Urban Space, in: Helmut Berking [u.a.] (Hg.), *Negotiating Urban Conflicts. Interaction, Space and Control*, Bielefeld 2006, S. 67–81; vgl. Harald Weinrich, Europäische Palimpseste, in: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 30, 1–2 (2006), S. 1–10.

Die Geburt Europas aus dem Geist der Achsenzeit

MICHAEL BORGOLTE

Die bedeutendsten Fragen der Geschichte lassen sich bekanntlich nicht rein wissenschaftlich klären, sondern in die Antworten mischen sich unvermeidlich Werturteile und Konventionen. Das gilt auch für die Anfänge Europas.¹ Wer die Tradition der Freiheit für das Wichtigste hält, wird bis auf die Siege der Griechen über die Perser von 480/479 vor Christus zurückgehen und mag dafür mit Herodot den Gegensatz von Europa zu Asien als Dreingabe und Weichenstellung akzeptieren.² Salamis und

- 1 Michael Borgolte, Die Anfänge des mittelalterlichen Europa, oder Europas Anfänge im Mittelalter?, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 55 (2007), S. 205–219.
- 2 Vgl. etwa Erich Bayer, Die Griechen, in: Saeculum Weltgeschichte, Band II, Freiburg–Basel–Wien 1966, S. 107–195, hier S. 151f.: „Sehr bald erkannten die Menschen die weltgeschichtliche Bedeutung der Ereignisse von 490 und 480/479, eine Bedeutung, die im übrigen auch die bedeutendsten neuzeitlichen Darstellungen immer wieder bestätigen. Bereits der erste Historiker der Perserkriege, Herodot von Halikarnassos (etwa 485–425), [...] ordnete sie in einen universalen Zusammenhang ein, als Austrag des uralten Gegensatzes zwischen Asien und Europa, der ihm gestaltendes Prinzip der Geschichte ist [...]. Denn das persische Weltreich zog sich nach 479 vom europäischen Boden gleichsam in sich selbst zurück [...]. Der Freiheitskampf der Griechen aber darf unbestritten als Geburtsstunde Europas gelten.“ Ähnlich, aber gedämpfter im Ton neuerdings Wolfgang Schuller, Das Erste Europa 1000 v. Chr. – 500 n. Chr., Stuttgart 2004 (Handbuch der Geschichte Europas 1), S. 69: „Trotzdem sind die griechischen Perserkriege einschneidende Ereignisse für Europa. Wie immer man sich eine lockere oder drückende persische Herrschaft mit entsprechenden Reaktionen der Griechen vorstellen mag, das Fernhalten dieses orientalischen Großreichs aus Europa war eine welthistorische Tat –

Plataiai waren allerdings nicht das letzte Wort im Konflikt zwischen Okzident und Orient. Was den Persern misslang, die Festsetzung auf Europas Boden, glückte doch den Türken im 14. und 15. Jahrhundert, und der Eroberung des Balkans, Griechenlands und Konstantinopels durch die Osmanen war schon im frühen Mittelalter die Besetzung Spaniens und Siziliens durch arabische und andere Muslime vorausgegangen.³ Erste Manifestationen von Freiheit und Demokratie, so teuer sie uns sind⁴, zum entscheidenden Ausgangspunkt Europas zu machen, würde die Brüche und Richtungsänderungen der weiteren Geschichte wohl zu stark beiseite schieben. Allerdings wird Europa aus vielen Quellen gespeist, deren Wasser nach unterirdischen Läufen unvermutet wieder an die Oberfläche treten.

Die Antike hat ihr kostbares Erbe in den Ländern rund ums Mittelmeer ausgeformt, aber Europas Schwerpunkt selbst liegt doch deutlich weiter im Norden.⁵ Eine eigene Geschichte ist dem Kontinent deshalb meines Erachtens erst seit dem halben Jahrtausend zwischen Konstantin dem Großen und Karl dem Großen zuzuschreiben, mit der Zerstörung des christianisierten Mediterraneums durch die Expansion des Islam im 7. bis 9. Jahrhundert n. Chr. als entscheidender Zäsur.⁶ Seither war Europa vor allem durch drei monotheistische Religionen unterschiedlicher Reichweite geprägt: das Christentum in seiner lateinischen und griechischen Variante, das Judentum und den Islam.⁷

Wer deshalb vom monotheistischen Europa spricht, akzentuiert die Abwendung vom antiken Polytheismus griechischer, römischer oder

auch ohne jetzt einen Gegensatz zwischen Europa und Asien zu behaupten. Die Perserkriege sind jedenfalls schon deshalb für die europäische Geschichte konstitutiv, weil erst durch sie das Theater, die Geschichtsschreibung, ja sogar die voll ausgebildete Demokratie entstanden sind.“

- 3 Michael Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr., München 2006 (Siedler Geschichte Europas), S. 282ff., 255ff.
- 4 Vgl. Hans Joas, Die kulturellen Werte Europas. Eine Einleitung, in: Hans Joas, Klaus Wiegandt (Hg.), Die kulturellen Werte Europas, Frankfurt a.M. 2005, S. 11–39, hier S. 17: „Der [in der Gegenwart] meistgenannte für Europa angeblich charakteristische Wert ist ‚Freiheit‘.“
- 5 Vgl. Michael Borgolte, Die Komposition Europas, in: Enzyklopädie des Mittelalters, im Druck. Hierfür und für alles Folgende sei generell auf die Anm. 3 genannte Darstellung verwiesen. Für das Hochmittelalter spezieller: Michael Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt, 1050–1250 n. Chr., Stuttgart 2002 (Handbuch der Geschichte Europas 3).
- 6 Borgolte, Die Anfänge des mittelalterlichen Europa, bei Anm. 12–19.
- 7 Abgesehen von der Anm. 3 genannten Darstellung vgl. Michael Borgolte, Wie Europa seine Vielfalt fand. Über die mittelalterlichen Wurzeln für die Pluralität der Wert, in: Hans Joas, Die kulturellen Werte Europas, S. 117–163, bes. S. 144ff.

„barbarischer“ Ausprägung und identifiziert die Geburt Europas mit dem Beginn des Mittelalters.⁸ Die Konsequenzen der Periodisierung könnten überaus belastend sein, wenn das Verdikt gelten soll, das unlängst der Ägyptologe Jan Assmann über die religionsgeschichtliche Zäsur des Monotheismus überhaupt verhängt hat. Assmann hat den Monotheismus als eine Wende bezeichnet, die „entscheidender als alle politischen Veränderungen der Welt“ gewesen sei.⁹ Dabei sei es nicht auf die Unterscheidung zwischen dem einen Gott und den vielen Göttern angekommen, sondern auf „die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in der Religion, zwischen dem wahren Gott und den falschen Göttern, der wahren Lehre und den Irrlehren, zwischen Wissen und Unwissenheit, Glaube und Unglaube“¹⁰. Die monotheistische Wende mit ihrer „mosaischen Unterscheidung“ von „wahr und falsch“ habe fatalerweise Juden, Christen, Muslime und Heiden, Rechtgläubige und Häretiker gegeneinander in Stellung gebracht und „sich in einem Unmaß von Gewalt und Blutvergießen manifestiert“¹¹. Die monotheistischen Religionen müssten intolerant sein, während die heidnischen – oder polytheistischen – Religionen Ketzerei und Häresien nicht gekannt hätten.¹² Obgleich Assmann selbst diese Folgerung nicht gezogen hat, stellt sich also die Frage, ob die monotheistische Hinwendung zur Geschichte Europas auch die Geburtsstunde einer spezifisch europäischen Gewalt gewesen ist, die von hier über die ganze Welt verbreitet wurde?¹³

Diesem Schluss kann man ausweichen, wenn der Durchbruch des Monotheismus mit seiner mosaischen Unterscheidung selbst als Variante eines breiteren und grundlegenderen Prozesses in der Weltgeschichte

8 Vgl. – aber mit ganz anderen Akzenten als hier – Jacques Le Goff, *Die Geburt Europas im Mittelalter*, München 2004; dazu Michael Borgolte, in: *Frankfurter Allgemeine* vom 24.3.2004, S. L 17. Ferner Michael Borgolte, *Das Ende der Gleichgültigkeit. Wie das Abendland aus dem Streit um den einen Gott geboren wurde – und aus der neuen Freiheit, ihn zu suchen*, in: *Frankfurter Allgemeine* vom 12.8.2006, S. 40 (der Untertitel, der von der Redaktion stammt, führt aber in die Irre; korrekt müsste es heißen: „Wie Europa aus dem Streit um den einen Gott geboren wurde.“.)

9 Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München–Wien 2003, S. 11.

10 Ebenda, S. 12f.

11 Ebenda, S. 22.

12 Ebenda, S. 26.

13 Über Assmann ist vielfach kritisch diskutiert worden, allerdings mit anderen Akzenten als im folgenden. Assmanns genannter Essay *Die Mosaische Unterscheidung* ist bereits eine Auseinandersetzung mit Kritikern seines Buches *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München–Wien 1998. – Vgl. danach Borgolte, *Wie Europa seine Vielfalt fand*, S. 147; Friedrich Wilhelm Graf, *Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze*, München 2006, S. 48–50.

verstanden wird, nämlich der Erfindung der Transzendenz. Solange der Kosmos als Einheit verstanden wurde, durchwaltete ihn eine Vielzahl von göttlichen Wesen, denen verschiedene Funktionen für das Weltganze und die Menschen zugeschrieben wurden und die spezifische Kulte durch verschiedene Gruppen genossen. Bei interkulturellen Begegnungen konnten die Verwandtschaft dieser Götter festgestellt und die je besonderen Panthea ineinander übersetzt werden.¹⁴ Mit der Trennung von Diesseits und Jenseits wurde das Heilige entrückt und die Welt, mit Max Weber gesprochen, „entzaubert“¹⁵, der Einzelne war nicht länger eingebunden in eine kosmische Kultgemeinschaft und musste die entstandene Kluft zwischen Hier und Dort selbst überwinden. Das war die Basis für die Entstehung des Glaubens an den einen Gott, der auch ethische Forderungen an jeden Menschen stellen konnte. Der Monotheismus war aber nicht die einzige transzendente Religionsform; diese kennt vielmehr auch den Dualismus rivalisierender göttlicher Mächte, die für das Gute und das Böse stehen, wie der Zoroastrismus¹⁶, oder sie kommt gar, wie die Lehre Buddhas, ohne persönliche Gottesvorstellung aus.¹⁷

Mit der Entdeckung der Transzendenz auf sich selbst verwiesen, erfuhr sich der Einzelne als Subjekt, Persönlichkeit oder Individuum, also als je anderer zu seinen Mitlebenden¹⁸, zugleich aber konnte er die dies-

14 Assmann, Die Mosaische Unterscheidung, S. 32f.

15 Vgl. Wolfgang Schluchter, Religion und Lebensführung, 2 Bände, Frankfurt a.M. 1988.

16 Vgl. Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen, S. 218; Shaul Shaked, Zoroastrian Origins: Indian and Iranian Connections, in: Axial Civilizations and World History, hg. von Johann P. Arnason, S. N. Eisenstadt, Björn Wittrock, Leiden–Boston 2005 (Jerusalem Studies in Religion and Culture 4), S. 184–200, hier bes. S. 193f.; Joseph Vogt, Einleitung zum zweiten Band, in: Saeculum Weltgeschichte, Band II, S. 1–20, hier S. 7–10; Mary Boyce, Der Zoroastrismus, in: Ebenda, S. 261–270.

17 Vgl. Friedrich Heiler, Die Religionen der Menschheit, hg. von Kurt Goldammer, Stuttgart 61999, S. 162–183, hier bes. S. 172, 180–183; dagegen ebenda zum Mahāyāna-Buddhismus S. 186; Art. Buddhismus, in: Brockhaus Enzyklopädie in 30 Bänden, Band 5, Leipzig–Mannheim 2006, S. 11–16, hier S. 13; Kulturen der Achsenzeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik, hg. von Shmuel N. Eisenstadt, Teil 3, Frankfurt a.M. 1992, S. 9–150.

18 Vgl. Gedaliahu G. Stroumsa, Die Entstehung des reflexiven Selbst im frühchristlichen Denken, in: Kulturen der Achsenzeit II, Teil 3, S. 298–329; Boyce Der Zoroastrismus, S. 262: „Der wichtigste Beitrag Zoroasters für das religiöse Denken war wohl die Erkenntnis vom Eigenwert des Individuums, das nicht in der Zugehörigkeit zur Gesellschaft aufgeht. Jeder Mensch war ein frei Handelnder und mußte wie die beiden Geister zwischen Gut und Böse wählen. Nach dem Tode wird jeder gerichtet und je nach persönlichem Verdienst in den Himmel, die Hölle oder ein Zwischenstadium eingehen.“ Vgl. aber Wilhelm Halbfass, Mensch und Selbst

seitige Welt als wandelbar erkennen, Utopien entwickeln und soziale Veränderungen bewusst herbeiführen.¹⁹ Natürlich galt dies nicht für alle Menschen im gleichen Maße; die transzendente Wende brachte aber den Typ des Intellektuellen hervor. Neue kulturelle und soziale Ordnungsmodelle, die diese Denker entwickelten, konnten allmählich zu Leitlinien von regierenden und sekundären Eliten werden.²⁰ Einigkeit

im traditionellen indischen Denken, in: *Kulturen der Achsenzeit II*, Teil 2, Frankfurt a.M. 1992, S. 129–152.

- 19 Shmuel N. Eisenstadt, *Die Achsenzeit in der Weltgeschichte*, in: *Die kulturellen Werte Europas*, S. 40–68, hier S. 41f.: „Aus den Vorstellungen von einer Kluft zwischen dem Transzendenten und dem Profanen erwuchs das Bestreben, die profane Welt – die menschliche Persönlichkeit, die soziopolitische und die wirtschaftliche Ordnung – nach Maßgabe der transzendenten Vision zu gestalten, die in Religion, Metaphysik und / oder Ethik formulierten Prinzipien einer höheren Ordnung in dieser Welt zu verwirklichen [...]. Möglichkeiten und Optionen taten sich auf, etwa in Entwürfen der politischen Ordnung oder der kollektiven Identität. Damit konnte man Institutionen immer weniger als ‚natürlich gegeben‘ begreifen, und es wurde zunehmend möglich, sogar auf prinzipieller Ebene über Alternativen zu streiten. – Diese Sichtweise erzeugte eine starke Neigung, das weltliche Leben, etwa die soziale Ordnung, die Persönlichkeit sowie die kulturellen Tätigkeiten, neu zu gestalten. Zum anderen weckte sie ein Bewußtsein davon, daß es eine Welt jenseits der unmittelbaren Grenzen der jeweiligen Gesellschaft gebe, eine Welt gleichsam, die der Gestaltung offenstehe“; Ders., *Allgemeine Einleitung: Die Bedingungen für die Entstehung und Institutionalisierung der Kulturen der Achsenzeit*, in: *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*, hg. von ders., Teil 1, Frankfurt a.M. 1987, S. 10–40, hier S. 27.
- 20 Eisenstadt, *Die Achsenzeit in der Weltgeschichte*, S. 40f., 44: „Diese neuen Eliten besaßen einen von Kultur zu Kultur verschieden hohen Grad an Autonomie. Es waren Intellektuelle oder Kulturträger (deutsch im Original), wie die altisraelitischen Propheten und Priester und später die jüdischen Weisen, die griechischen Philosophen und Sophisten, die chinesischen Literaten, die hinduistischen Brahmanen, die Mitglieder der buddhistischen Sanghas und die islamischen Ulema“; Ders., *Transcendental vision, center formation and the role of intellectuals*, in: Ders., *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Part I, Leiden–Boston 2003, S. 249–264; Yehuda Elkana, *Die Entstehung des Denkens zweiter Ordnung im antiken Griechenland*, in: *Kulturen der Achsenzeit*, Teil 1, S. 52–88; Christian Meier, *Die Entstehung einer autonomen Intelligenz bei den Griechen*, Ebenda, S. 89–127; Sally C. Humphreys, *Die Dynamik des griechischen Durchbruchs: Der Dialog zwischen Philosophie und Religion*, Ebenda, S. 128–160; Glen W. Bowersock, *Urheber konkurrierender transzendentaler Visionen in der Spätantike*, in: *Kulturen der Achsenzeit*, Teil 2, Frankfurt a.M. 1987, S. 81–91; Tu Wei-ming, *Struktur und Funktion des konfuzianischen Intellektuellen im alten China*, Ebenda, S. 183–203; Edward Shils, *Einige Bemerkungen über den Platz des Intellektuellen in Max Webers Soziologie, unter besonderer Berücksichtigung des Hinduismus*, Ebenda, S. 283–315. Israel Knohl, *Axial Transformations within*

über das Gefüge des Weltganzen wie im „Kosmotheismus“ wurde freilich nie mehr erzielt, sodass sich von den herrschenden Lehren, religiös gesprochen den Orthodoxien, immer zugleich heterodoxe oder schismatische Strömungen und Gruppen absonderten.²¹

Der Durchbruch der Transzendenz-Vorstellung mit ihren geistigen, religiösen und gesellschaftlichen Implikationen vollzog sich lange vor dem Mittelalter und weithin auch außerhalb von Europa.²² Der Philosoph Karl Jaspers datierte sie in die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends und sprach von der „Achsenzeit“.²³ Zudem beobachtete

Ancient Israelite Priesthood, in: *Axial Civilizations and World History*, S. 201–224.

- 21 Eisenstadt, *Die Achsenzeit in der Weltgeschichte*, S. 46: „Aber die kennzeichnende Eigenart von Achsenkulturen war die in ihnen angelegte Möglichkeit von Dissens und Heterodoxie und damit von Wandel, wozu es kam, wenn sich die Abweichler an Kämpfen um Macht, Ressourcen und ideologische Ausrichtung beteiligten. Betont werden sollte in diesem Zusammenhang, dass die Heterodoxien oder Sekten mit ihren oft universalistischen, Veränderung fordernden kosmologischen und institutionellen Visionen zu den wichtigsten Anregern von Wandel gehörten. Demnach gilt für Achsenkulturen, daß die konkreten institutionellen Konstellationen nicht nur zwischen verschiedenen von ihnen, sondern auch innerhalb ein und derselben beträchtlich variieren konnten. Das bedeutet, daß hier die Schwankungsbreite und Wandelbarkeit viel größer war als in nicht-axialen Kulturen“; Shmuel N. Eisenstadt, *The Jewish Historical Experience: Heterodox Tendencies and Political Dynamics in a De-territorialized Axial Civilization*, in: *Axial Civilizations and World History*, S. 225–251; Ira M. Lapidus, *Islamisches Sektierertum und das Rekonstruktions- und Umgestaltungspotential der islamischen Kultur*, in: *Kulturen der Achsenzeit II*, Teil 3, S. 161–188; Heinz Bechert, *Orthodoxie und Legitimation im Kontext des Früh- und des Thēravāda-Buddhismus*, Ebenda, S. 18–36; David Shulman, *Die Dynamik der Sektenbildung im mittelalterlichen Südindien*, in: *Kulturen der Achsenzeit II*, Teil 2, S. 102–128; Guy Alitto, *Orthodoxie in der chinesischen Kultur*, in: *Kulturen der Achsenzeit II*, Teil 1, S. 126–174; vgl. Takeshi Ishida, *Die Orthodoxie des japanischen Reichs*, Ebenda, S. 279–292; Irene Pieper, Michael Schimmelpfennig, Joachim von Soosten (Hg.), *Häresien. Religionshermeneutische Studien zur Konstruktion von Norm und Abweichung*, München 2003.
- 22 Peter Wagner, *Palomar’s Questions. The Axial Age Hypothesis, European Modernity and Historical Contingency*, in: *Axial Civilizations and World History*, S. 87–106, S. 101.
- 23 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1963 (zuerst 1949), S. 19ff. (s. Zitat in folgender Anm.). Nachwirkungen der Lehre in historischer Fachliteratur besonders im zweiten Band der *Saeculum Weltgeschichte II* von 1966 sowie noch jüngst bei Ernst Pitz, *Die griechisch-römische Ökumene und die drei Kulturen des Mittelalters. Geschichte des mediterranen Weltteils zwischen Atlantik und Indischem Ozean 270–812*, Berlin 2001 (= *Europa im Mittelalter 3*), bes. S. 539f., 524; dazu Michael Borgolte, *Mediävistik als vergleichende Geschichte Europas*, in: *Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der inter-*

Jaspers, wie schon andere vor ihm, dass sich axiale Durchbrüche etwa zur gleichen Zeit, aber unabhängig voneinander in China und Indien sowie in Iran, Palästina und Griechenland ereignet haben.²⁴ Allerdings gebe es keine direkte Linie zwischen Achsenzeit und Moderne. Im Gegenteil sei die Achsenzeit gescheitert. Dem Zeitalter sei seine schöpferische Kraft bald verloren gegangen; in den verschiedenen Kulturbereichen seien an ihre Stelle „die Fixierung von Lehrmeinungen und die Nivellierung“ getreten, der politische Abschluss habe in neuen, durch Eroberung zustande gekommenen Reichsbildungen bestanden – in China, Indien und auch im hellenistischen Reich bzw. im Imperium Romanum –, die ihrerseits aus den alten Hochkulturen ihre Vorbilder nahmen.²⁵

Als in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in den USA die Diskussion um die Achsenzeit wieder aufgenommen wurde, traten Phi-

nationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung, hg. von Hans-Werner Goetz, Jörg Jarnut, München 2003 (Mittelalterstudien 1), S. 313–323, hier S. 318f.; Ders., *Wie Europa seine Vielfalt fand*, S. 118–121.

- 24 Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, S. 19f.: „Diese Achse der Weltgeschichte scheint nun rund um 500 vor Christus zu liegen, in dem zwischen 800 und 200 stattfindenden geistigen Prozeß. Dort liegt der tiefste Einschnitt der Geschichte. Es entstand der Mensch, mit dem wir bis heute leben. Diese Zeit sei in Kürze die ‚Achsenzeit‘ genannt [...]. In dieser Zeit drängte sich Außerordentliches zusammen. In China lebten Konfuzius und Laotse, entstanden alle Richtungen der chinesischen Philosophie [...], 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 gegen Gut und Böse, – in Palästina traten die Propheten auf von Elias über Jesaias und Jeremias bis zu Deuterojesajas, – Griechenland sah Homer, die Philosophen – Parmenides, Heraklit, Plato – und die Tragiker, Thukydides und Archimedes. Alles was durch diese Namen nur angedeutet ist, erwuchs in diesen wenigen Jahrhunderten annähernd gleichzeitig in China, Indien und dem Abendland, ohne daß sie gegenseitig voneinander wußten.“ – Über die Genealogie dieses Denkens s. Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung*, S. 167, Anm. 3: Bereits im achtzehnten Jahrhundert habe der Iranist Anquetil Duperron auf die Gleichzeitigkeit und Gleichgerichtetheit religiöser Wandlungsprozesse von China bis Griechenland im ersten Jahrtausend v. Chr. hingewiesen und von einer „grande revolution du genre humain“ gesprochen. Im zwanzigsten Jahrhundert sei der Gedanke einer nahezu weltweiten geistigen Wende schon vor Jaspers von Alfred Weber (*Kultursoziologie*, Amsterdam 1925) und nach Jaspers vor allem von Eric Voegelin (*Order and History*, 5 Bände, Baton Rouge–London 1956–1987) aufgegriffen worden. Bekannt sind die für Jaspers maßgeblichen Beobachtungen des Geschichtsphilosophen und klassischen Philologen Ernst von Lasaulx, *Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Thatfachen gegründeten Philosophie der Geschichte*, München 1856, Neuausgabe Wien–Leipzig 2003.

- 25 Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, S. 42, 24, 26.

losophen und Historiker hinter Sozial- und Religionswissenschaftlern zurück.²⁶ Ein Kreis um die Soziologen Shmuel N. Eisenstadt (Jerusalem) und Johann P. Arnason (Melbourne)²⁷ konzentrierte sich dabei, in gewisser Analogie zu Max Weber, auf die Erklärung der Moderne, die Eisenstadt aufgrund der verschiedenen achsenzeitlichen Wurzeln allerdings als „multiple Modernen“ deutet.²⁸ In der aktuellen Debatte stehen häufig nicht mehr die achsenzeitlichen Durchbrüche selbst im Mittelpunkt, sondern die Typologie axialer Kulturen. Damit versucht man, die Wiederentdeckung axialer Eigenschaften in der Geschichte einzufangen. Gelegentlich ist auch von sekundären Durchbrüchen die Rede, zu denen etwa das Christentum im Verhältnis zur Religion Israels, der Buddhismus in Relation zum Hinduismus zählten²⁹, oder man dehnt die Achsenzeit von 500 v. Chr. bis zum Aufstieg des Islam, das heißt bis zum 7. nachchristlichen Jahrhundert, aus.³⁰ Oft werden zum Kontrast auch nichtaxiale Kulturen, wie in Mesopotamien, Ägypten oder Japan, behandelt³¹; kaum Beachtung fand hingegen das vorchristliche römische Reich, das ebenfalls nicht auf axialen Ideen gegründet war.³²

26 Zuletzt Karen Armstrong, *Die Achsenzeit. Vom Ursprung der Weltreligionen*, München 2006 (gleichzeitig New York 2006).

27 Vgl. die in Anm. 16, 17–19 und 20f. zitierten Sammelbände.

28 *Multiple Modernities*, hg. von Shmuel N. Eisenstadt, 2002, New Brunswick–London 2005; Shmuel N. Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist 2000; Ders., *Die Achsenzeit in der Weltgeschichte*, S. 64ff.; Peter Wagner, *Palomar's Questions*.

29 Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt, Björn Wittrock, *General Introduction*, in: *Axial Civilizations and World History*, S. 1–18, hier S. 3; Shmuel N. Eisenstadt, *Die (thēravāda-)buddhistische Geschichtserfahrung*, in: *Kulturen der Achsenzeit II*, Teil 3, S. 9–17; Ders., *Die indische (hinduistische) Geschichtserfahrung*, in: *Kulturen der Achsenzeit II*, Teil 2, S. 9–16, hier S. 9.

30 Eisenstadt, *Die Achsenzeit in der Weltgeschichte*, S. 40: „Unter Achsenkulturen verstehen wir jene Kulturen, die sich während der Zeit von 500 v. Chr. bis zum Aufstieg des Islams herausbildeten. In dieser Zeit entstanden neue ontologische Visionen, Vorstellungen von einer Spannung zwischen der transzendenten und der weltlichen Ordnung, und dies in vielen Teilen der Welt: im alten Israel, im Judentum des Zweiten Tempels und im Christentum; im alten Griechenland; nur teilweise im zarathustrischen Iran; im frühen kaiserlichen China; in Hinduismus und Buddhismus; und, schon nach der eigentlichen Achsenzeit, im Islam.“

31 Zu Japan zuletzt: Eisenstadt, *Die Achsenzeit in der Weltgeschichte*, S. 60ff., zum alten Nahen Osten, Ägypten und Mesopotamien: Jan Assmann, *Axial „Breakthroughs“ and Semantic „Relocations“ in Ancient Egypt and Israel*, in: *Axial Civilizations and World History*, S. 133–156; Ders., *Große Texte ohne eine Große Tradition: Ägypten als eine vorachsenzeitliche Kultur*, in: *Kulturen der Achsenzeit II*, Teil 3, S. 245–280. Für das Zweistromland modifizierend: Piotr Michalowski, *Mesopotamian Vistas on Axial Transformations*, in: *Axial Civilizations*, S. 157–181; fer-

Schon für Jaspers sowie für frühere Denker in der Zeit der Aufklärung war die Feststellung wichtig, dass sich mit der achsenzeitlichen Einsicht in das Gefüge des Seins den Menschen unverbundener Kulturen doch Möglichkeiten zu universaler Verständigung eröffneten.³³ Statt auf diese Beziehungen hat sich die neuere Forschung aber auf die je besonderen axialen Kulturen konzentriert. Nur für die Entstehung des Islam bzw. die römische Spätantike wurde bisher auf enge Wechselbeziehungen zwischen verschiedenen axialen Kulturen aufmerksam gemacht. Die Religion Mohammeds ist in Arabien tatsächlich im Spannungsfeld von Judentum, Christentum, Hellenismus und Zoroastrismus entstanden und wurde später in Indien durch den Hinduismus beeinflusst.³⁴ Andererseits war das Christentum im römischen Kaiserreich im Widerstreit mit dem Neuplatonismus, dem Judentum und anderen monotheistischen Religionen, sowie – nicht zu vergessen – der dualistischen Religion des Manichäismus aufgestiegen.³⁵ Die weitere, also mittelalterliche Geschichte, wird von der bisherigen Forschung wiederum in segmentierten Kulturen wahrgenommen und allenfalls vergleichend, nicht aber in ihren Interdependenzen untersucht. So erscheint das westliche Europa als römische Christenheit neben dem Kaiserreich von Byzanz am östlichen Mittelmeer sowie der islamischen Welt außerhalb des Kontinents; das europäi-

ner: Peter B. Machinist, Über die Selbstbewußtheit in Mesopotamien, in: *Kulturen der Achsenzeit I*, S. 258–291, sowie Hayim Tadmor, *Monarchie und Eliten in Assyrien und Babylonien: Die Frage der Verantwortlichkeit*, Ebenda, S. 292–323.

- 32 Johan P. Arnason, *The Axial Age and its Interpreters: Reopening a Debate*, in: *Axial Civilizations and World History* (wie Anm. 16), S.19–49, hier S. 36: “The Roman Empire is a particularly complex case: During its most expansionistic phase, the imperial project as such was not grounded in any systematic elaboration of axial ideas; the rationalizing and stabilizing turn taken when the Empire shed its republican form owed something to more intensive contact with Hellenistic offshoots of the Greek Axial Age; and when a structural crisis led to a radical reinterpretation (the Christian Empire), the decisive contribution came from an axial tradition outside the Empire’s original cultural context.“; Vgl. Eisenstadt, *Die Achsenzeit in der Weltgeschichte*, S. 51.
- 33 Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, S. 27, 41.
- 34 Nehemia Levtzion, *Islamisierungsmuster: Die Begegnung des Islam mit „Achsenzeitreligionen“*, in: *Kulturen der Achsenzeit II*, Teil 3, S. 226–241.
- 35 Bowersock, *Urheber konkurrierender transzendentaler Visionen*, S. 287ff.; Peter Brown, *Die Entstehung des christlichen Europa*, München 1996; Borgolte, *Christen, Juden, Muselmanen*, S. 35ff.; Christoph Marksches, *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, München 2006; Klaus Rosen, *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*, Stuttgart 2006.

sche Judentum bleibt ganz unbeachtet.³⁶ Vom Mittelalter selbst weiß man kaum etwas. Behauptet wird lediglich eine „erste europäische Revolution“ bald nach dem Jahr 1000, das angeblich einzige axiale Ereignis zwischen dem Durchbruch der Spätantike und den neuzeitlichen beziehungsweise modernen Umbrüchen der Renaissance, der Reformation und der Französischen Revolution.³⁷

Auf die Dominanz sozialwissenschaftlicher Fragestellungen im interkulturellen Vergleich ist es wohl zurückzuführen, dass die geschichtlichen Zeiten bisher recht ungleichmäßig bearbeitet wurden. Befangen in traditionellen historischen Ordnungsvorstellungen, ließen sich Soziologen und Experten für je besondere Kulturen deshalb eine Erkenntnis entgehen, die im Sinne ihres Ansatzes äußerst fruchtbar zu sein verspricht: Dass nämlich das mittelalterliche Europa trotz der Prävalenz der römischen Kirche von verschiedenen axialen Kulturen geprägt war, zu denen neben dem lateinischen und dem orthodoxen Christentum, dem Islam und dem Judentum auch die Religion des Dualismus in ihren verschiedenen Ausprägungen gehörte.³⁸ Bei der weitgehenden Verdrängung des „Heidentums“ oder „Polytheismus“ kann man geradezu von einer axialkulturellen Überdetermination des mittelalterlichen Europa sprechen. Was aber noch wichtiger ist: Wenn es zutrifft, dass alle axialen Kulturen im Durchbruch der Transzendenz gründen und deshalb eine gemeinsame Geisteshaltung und ähnliche Lebensformen entwickelt haben, die sie von nichtaxialen Kulturen unterscheiden, dann liegt eben darin auch der Grund, dass sich lateinische und griechische Christen, Juden, Muslime und Dualisten, Orthodoxe und Häretiker in Europa seit dem Mittelalter verständigen konnten.³⁹ Obwohl mit der Transzendenz die Erfindung der Einzelmeinung und der Dissens unaufhebbar verbunden waren, und diese über die Rivalität hinaus zu mörderischem Ver-

36 Vgl. Wagner, *Palomar's Questions*, S. 100–103; Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities I*, S. 329ff.; Ders., *Die Achsenzeit in der Weltgeschichte*, S. 45, 54ff., 59.

37 Arnason, Eisenstadt, Wittrock, *General Introduction*, S. 9; Wagner, *Palomar's Questions*, S. 101f., unter Bezug auf Robert I. Moore, *Die erste europäische Revolution. Gesellschaft und Kultur im Hochmittelalter*, München 2001, kritisch dazu Borgolte, *Europa entdeckt seine Vielfalt*, S. 353; vgl. Ders., *Einheit, Reform, Revolution. Das Hochmittelalter im Urteil der Modernen*, in: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 248 (1996), S. 225–258. Das Problem der Revolution in vormodernen Zeiten bedarf einer neuen kritischen Würdigung, wenn nicht eine einzige Moderne, sondern eine Vielfalt von Modernitäten aus der Serie älterer Umbrüche hervorgegangen sein soll.

38 Zur dualistischen Religion im mittelalterlichen Europa s. Borgolte, *Christen, Juden, Muselmanen*, S. 218ff.

39 Vgl. Ders., *Das Ende der Gleichgültigkeit*.

nichtungswillen führen konnten, bildete der axiale Durchbruch eben doch auch eine Basis, auf der man zum Gespräch gelangen musste, weil das Verhältnis von Diesseits und Jenseits niemandem gleichgültig sein konnte.

Mag sich auch in der Spätantike der Aufstieg des Christentums im Reich vollzogen haben, so wurde das Mittelalter für Europas Geschichte doch viel wichtiger. Denn erst jetzt wurde nach dem griechischen und römischen prinzipiell auch der „barbarische“ Polytheismus überwunden, wengleich mit dem subkutanen Fortleben heidnischer Elemente zu rechnen ist. Erst im mittelalterlichen Europa hat sich das achsenzeitliche Denken in Gestalt der drei monotheistischen Religionen, des Dualismus oder der Heterodoxie zur Geltung gebracht und wurde die Basis für jene intensiven Wechselbeziehungen der Kulturen geschaffen, die für die historische Dynamik Europas entscheidend gewesen sein dürfte.

Mehrere axiale Kulturen legten den Grund für die pluralistische Struktur Europas seit dem Mittelalter⁴⁰, ihre gemeinsame transzendente Basis ließ sie aber nicht auseinander fallen, sondern zwang sie zu gegenseitigen Bezügen, sei es im Streit, sei es im Dialog. Es fragt sich, ob Europa nicht sogar im Ganzen als achsenzeitliche Kultur gekennzeichnet werden kann, wie es der Sozialwissenschaftler und Philosoph Hans Joas kürzlich angedeutet hat.⁴¹ Um dies zu klären, müsste allerdings das mittelalterliche Europa erst entschlossen in den Focus der Achsenzeitforschungen gerückt werden. In Studien über die Beziehungen der in Europa angesiedelten Axialkulturen sowie durch Vergleiche der einzelnen Formationen untereinander sowie mit externen, asiatischen Kulturen könnte man sich einer Aussage über die allgemeine axiale Qualität des Kontinents jenseits aller Besonderheiten annähern. Wenigstens für die großen politischen Strukturen lassen sich schon jetzt einige Anhaltspunkte gewinnen.

Nach der Analyse von Shmuel Eisenstadt haben die Achsenkulturen verschiedene staatliche Formen hervorgebracht: „Es konnten voll ausgebildete – untereinander ganz verschiedene – Imperien sein (etwa das Chinesische, das Byzantinische oder das Ottomanische Reich); ziemlich zerbrechliche Königsherrschaften oder Stammesbünde (wie im alten Israel); Kombinationen aus Stammesbünden und Stadtstaaten (wie im alten Griechenland); die komplexe, dezentralisierte Welt der hinduisti-

40 Vgl. Ders., Europa entdeckt seine Vielfalt; Ders., Wie Europa seine Vielfalt fand.

41 Joas, Die kulturellen Werte Europas, S. 19: „Hat Europa überhaupt eine kulturelle Identität? In welchem Sinn kann man von Europa als einer Wertegemeinschaft sprechen? [...] Der erste Schritt besteht in der Kennzeichnung Europas als einer ‚achsenzeitlichen‘ Kultur.“

schen Kultur; oder die imperial-feudalen Gebilde Europas⁴², womit Eisenstadt offenbar das lateinische Europa meint. Unter diesen Staatsbildungen schenkte der Autor den Imperien besonders Beachtung. Zwar habe es auch in prä-axialen Kulturen wie unter Dschingis-Khan die Vorstellung eines Weltkönigtums gegeben: „Aber nur mit der Institutionalisierung von Achsenkulturen entwickelte sich“, wie er schreibt, „eine besondere Art von Expansion, die ideengeleitet und reflektiert war.“⁴³ Auf diese beiden Aspekte, die herrschaftliche Ordnung und Reichsbildung sowie die ideologisch motivierte Ausdehnung, möchte ich mich im Folgenden konzentrieren.⁴⁴

Beim Übergang von der Antike zum Mittelalter wurde Europa durch eine Reihe von Invasionen hervorgebracht. Vom römischen Mittelmeereich blieb das Rumpferium von Byzanz im Osten zwar bestehen, doch traten sonst kleinere Staaten unter der Führung barbarischer Herren an seine Stelle. Aus einer dieser Reichsbildungen sollte im frühen 9. Jahrhundert im Westen ein neues Imperium hervorgehen, das wie Konstantinopel den Anschluss beim alten Kaisertum suchte. Für das mittelalterliche Europa war deshalb das Nebeneinander zweier römischer Reiche und zahlreicher Partikularstaaten charakteristisch. Die so genannte Völkerwanderung war mit den Vorstößen, Ansiedlungen und Herrschaftsbildungen der Germanen und Slawen, zu denen etwas später auch die Araber und Berber von Süden hinzukamen, bis zur Zeit Karls des Großen aber noch nicht beendet. Von Osten drangen die Ungarn, von Norden die Wikinger und Waräger in die scheinbar konsolidierte Ordnung des Kontinents vor, und aus den Tiefen Asiens zogen während des ganzen Mittelalters berittene Krieger nomadischer Stämme und Völker heran: Seldschuken, Petschenegen, Kumanen, Mongolen, Türken usw.⁴⁵ Unter den Germanen hatten einige der frühen Eindringlinge bei der Berührung mit der römischen Provinzialbevölkerung wohl das Christentum angenommen, ansonsten aber konvertierten sie und die Slawen, die Ungarn und die Bulgaren auf europäischem Boden zu dieser monotheistischen Religion.⁴⁶ Die Araber und Berber waren hingegen überhaupt erst durch den Islam zum Vordringen nach Europa veranlasst worden; analog zu den christlich gewordenen Völkern konnten sich die zum Islam

42 Eisenstadt, *Die Achsenzeit in der Weltgeschichte*, S. 45. Genau genommen spricht Eisenstadt an dieser Stelle (in der deutschen Übersetzung) von „Gesellschaften“, nicht von „staatlichen Formen“ der Achsenkulturen.

43 Ebenda, S. 48.

44 Zum Folgenden sei grundsätzlich verwiesen auf die Anm. 3 und 5 zitierten Arbeiten des Verfassers.

45 Borgolte, *Christen, Juden, Muselmanen*, bes. S. 179ff.

46 Ebenda, S. 110f., 115 (Goten bzw. „Ostgermanen“), 119f. (Franken), 157ff. (Slawen, Bulgaren, Ungarn) u.a.

übergetretenen Mongolen und Türken in Europa etablieren.⁴⁷ Demgegenüber vermochte sich kein Aggressor von außen innerhalb Europas festzusetzen, der nicht entweder christlich oder muslimisch geworden war.⁴⁸ Man kann also tatsächlich von einer axialen Kultur Europas sprechen, die den Gegensatz von Christentum und Islam überwölbte; sie entstand seit der ersten Einwanderungswelle.

Die allermeisten Eindringlinge hatten zweifellos keine Idee von Weltherrschaft. Die Mongolen gaben sie in dem Moment auf, als sie in Osteuropa und Vorderasien sesshaft wurden, Staaten bildeten und den Islam annahmen.⁴⁹ Byzanz fühlte sich hingegen als Rom selbst und deshalb in antiker Tradition zu universaler Herrschaft berufen; abgesehen von bemerkenswerten Ansätzen im sechsten und im 10./11. Jahrhundert, das alte Mittelmeerreich wiederherzustellen, ist seine politische Geschichte aber im Ganzen durch ständige Defensive, territoriale Verluste und feudale Zersplitterung geprägt, die sich über die gut tausend Jahre des Reiches hinzogen.⁵⁰ Das westliche Kaiserreich musste sich die antiken Ideen in Renaissancen aneignen, doch erschöpfte sich der politische Universalismus hier im Wesentlichen in Rhetorik. Nur die dauernde Verbindung eines nordalpinen Partikularkönigtums mit der, oft allerdings nur nominellen, Herrschaft über (Ober-)Italien und die Stadt Rom selbst wurde der antiken Reichsidee einigermaßen gerecht.⁵¹

Trotzdem lässt sich für Eisenstadts These, dass sich in Axialkulturen bei den großen Reichen eine besondere, ideengeleitete Form der Expansion zeige, manches anführen, und dies gründete in der Verbindung von politischer Herrschaft und Religion. Was die Christen betrifft, so war der Kaiser in der Spätantike zwar mit dem Imperium identifiziert worden, doch hatte man daraus eine Beschränkung abgeleitet und so gut wie keine Mission jenseits der Grenzen betrieben. In Byzanz, also im mittelalterlichen oströmischen Reich, gewann aber der Kaiser eine herausragende Rolle bei der Verbreitung des Glaubens; er galt als „der erste und vornehmste Missionar des Christentums“⁵². Die Grenzen des Imperiums

47 Ebenda, S. 193ff., 281–284 (Mongolen), 253f., 287ff. (Türken).

48 Ebenda, S. 24ff., 136f., 143ff., 476ff. (Awaren, Wikinger/Waräger/Normannen) u.a.

49 Wie Anm. 47.

50 Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen, S. 311ff., 333ff., 360ff.; Ders., Europa entdeckt seine Vielfalt (wie Anm. 5), S. 27ff.; Ders., Das Reich im mittelalterlichen Europa, in: Matthias Puhle, Claus-Peter Hasse (Hg.), Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation 962 bis 1806. Von Otto dem Großen bis zum Ausgang des Mittelalters, Dresden 2006, S. 465–475.

51 Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen, S. 343ff., 367ff.; Ders. Europa entdeckt seine Vielfalt, S. 27ff.; Ders., Das Reich im mittelalterlichen Europa.

52 Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen, S. 321, 156; Zitat: Hans-Georg Beck, Christliche Mission und politische Propaganda im byzantinischen

deckten sich, wie man glaubte, mit den Grenzen der Christenheit, so dass jede Ausbreitung des christlichen Raums einen wenigstens potentiellen Zuwachs für das Römische Reich bedeutete. Natürlich zog der Kaiser nicht selbst als Glaubensbote in barbarische Länder, aber er hat sich doch in eindrucksvoller Weise am Werk der Christianisierung beteiligt. Zwischen dem sechsten und dem 11. Jahrhundert sind nämlich wiederholt ganze Völkerschaften konvertiert, indem sich ihr Fürst durch den Patriarchen taufen ließ und der Kaiser bei diesem sakramentalen Akt die Patenschaft übernahm. Dies geschah in der Regel in der Reichshauptstadt selbst. Bei seiner Heimkehr führte der neu bekehrte Fürst griechische Mönche zur Mission mit sich, die die Bekehrungsarbeit im Barbarenlande verrichteten; damit gerieten die fremden Völker und Länder auch in politische Abhängigkeit vom Reich und mussten dessen Grenzen gegen andere Barbaren verteidigen. In Europa gelang Byzanz und der Orthodoxie mit der Konversion der Rus im Jahr 988 eine bedeutende Ausdehnung der Reichskirche über die Grenzen des antiken Imperiums hinaus.⁵³ Hier wie auch anderswo bedeutete das allerdings keine Erweiterung der Reichsherrschaft, also keine politische Expansion, zumal die Initiative zur Bekehrung von den „Russen“ selbst ausgegangen war. Auch sonst wäre es ganz verfehlt, die christliche Mission ausschließlich auf den Kaiser zurückzuführen und mit einer tatsächlichen Erweiterung des Reiches in Verbindung zu bringen. Schon die Goten im donauländischen Dakien waren im 4. Jahrhundert von Provinzialrömern aus Kleinasien bekehrt worden⁵⁴, und im frühen Mittelalter sollten griechische Mönche oder Bischöfe im östlichen Europa mit slawischen und anderen „Barbaren“-Fürsten in eigener Berufung bei der Verchristlichung der Völker zusammenarbeiten.⁵⁵ In Verbindung mit der Mission hat sich das mittelalterliche römische Reich des Ostens also nicht ausgedehnt, es konnte dadurch aber dann doch, unterstützt durch die Reichskirche, seine Souveränität über benachbarte und abgespaltene Herrschaften lange Jahrhunderte zur Geltung bringen.

Nicht viel anders war es im lateinischen Westen. Zwar hat ein Herrscher wie Karl der Große mit der gewaltsamen Bekehrung der Sachsen seine Macht erweitert⁵⁶, aber in den folgenden Jahrhunderten kam dem Kaiser keineswegs eine entscheidende Rolle bei der Verbreitung des

Reich, in: *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo*, Spoleto 1967, S. 649–674, hier S. 654.

53 Borgolte, *Christen, Juden, Muselmanen*, S. 170ff., 322f.

54 Ebenda, S. 110ff.

55 Ebenda, S. 156ff.

56 Ebenda, S. 132ff.

Christentums zu.⁵⁷ Neben den Kaisern fühlten sich auch die übrigen christlichen Könige und Fürsten zur Mission verpflichtet, und ihnen zur Seite traten hierbei einfache Grundherren und Mönche.⁵⁸ Schon bei der Konversion der Iren lassen sich keinerlei herrscherliche Initiativen erkennen⁵⁹, und bei den Angelsachsen wirkte, um ein anderes Beispiel zu nehmen, ein einheimischer König mit dem Papst zusammen.⁶⁰ Das Haupt der römischen Kirche selbst hat im Übrigen nur selten die Initiative zur Verbreitung des Glaubens ergriffen.⁶¹

Für das christliche Europa in seinen beiden Kirchenorganisationen war es also im Mittelalter typisch, dass universale Mächte, die Kaiser und auch die Päpste, zwar im Sinne Eisenstadts die besondere ideengeleitete Form der Expansion wohl kannten, ihnen die Umsetzung religiöser Ansprüche in politische Herrschaft aber nur sehr begrenzt gelang; stattdessen betätigten sich in gleicher Weise und auf dem gleichen Feld auch partikuläre Kräfte, die mit den universalen Gewalten in Wechselwirkung wenn nicht in Konkurrenz standen.

Bemerkenswerter Weise lässt sich Ähnliches auch von den Formen muslimischer Herrschaft in Europa sagen. Die ungeschiedene politisch-religiöse Ordnungsvorstellung des Islam zielte darauf ab, die *umma*, die Gemeinschaft der Gläubigen, auf die ganze Welt auszudehnen und diese zum Gebiet des Islam zu machen.⁶² Zweifellos hat diese Idee schon der frühen arabischen Expansion ihre ungeheure Dynamik verliehen, nachdem Mohammed selbst in der Tradition seiner Heimatstadt Mekka vielleicht nur an die Einigung der Araber selbst gedacht hatte. Hinter dem religiösen Impuls trat gewiss auch die Anregung durch die orientalische Weltherrschaftsidee zurück, die die erfolgreichen Krieger bei der Unterwerfung des Perserreiches aufgenommen haben werden. Andererseits setzte sich die Sippen- und Stammesstruktur der Araber in der politischen Gestaltung der unterworfenen Länder in Asien, Afrika und dann auch Europa rasch wieder durch; dazu kamen ethnische Gegensätze unter den Muslimen selbst, so zwischen Arabern und Berbern. Zwar galt der Kalif als geistlich-politisches Oberhaupt der ganzen weltweiten Gemeinde, aber seine Statthalter verselbständigten sich als Emire und Sultane, ja nahmen selbst den Kalifentitel an und übten faktisch, manchmal auch in expliziter Absage an Damaskus oder Bagdad eigene Herrschaften aus. Wo die Muslime auf Christen trafen, begnügten sie sich häufig

57 Ebenda, S. 137ff.

58 Ebenda, S. 300ff.

59 Ebenda, S. 113ff.

60 Ebenda, S. 127ff.

61 Vgl. ebenda, S. 301, 429ff.

62 Ebenda, S. 54ff., 242–247, 308–311.

mit der politischen Führung, nahmen Steuern und Tribute, verzichteten aber auf die Bekehrung der Ungläubigen. Trotzdem hat die religiöse Idee, die ganze Welt zum Gehorsam gegen Allah zu führen, immer wieder neue politische Impulse freigesetzt, so beim Aufstieg der Fatimiden in Nordafrika oder bei der nach Spanien hinüberreichenden Herrschaftsbildung der Almoraviden und Almohaden.⁶³ Im frühen und hohen Mittelalter konnten die Muslime in Europa allerdings nur Partikularreiche schaffen, die – wie auf der Iberischen Halbinsel im 11. Jahrhundert – gar zu Stadtherrschaften verkümmerten.⁶⁴ Die Zersplitterungen dürften mehr noch als die klimatischen Verhältnisse entscheidend dafür gewesen sein, dass der Islam über Spanien und Unteritalien oder auch das Wolgagebiet hinaus nicht weiter nach Europa vorgedrungen ist. Nur die Türken, die selbst in der Tradition ihrer älteren Großreiche in Asien standen, haben im späten Mittelalter bei ihrer Eroberung Kleinasiens, des Balkans und Konstantinopels ein muslimisches Imperium gebildet⁶⁵; die osmanischen Sultane konnten sich die Idee des römischen Kaisertums aneignen, aber erst als sie 1517 auch Kairo erobert hatten, galten sie als Verteidiger der heiligen Stätten Mekka und Medina und als „Schützer des Islam“.⁶⁶ Süleyman der Prächtige, der sich „Höchster Kalif“ nannte, bestritt sogar Karl V. den Titel eines Kaisers, da es in der Welt nur einen Kaiser geben könne.⁶⁷

Im mittelalterlichen Europa war dem religiös grundierten Universalismus des Islam eine politische Realisierung allerdings nie gelungen. Mit den lateinischen und griechischen Christen teilten die europäischen Muslime der Zeit die Erfahrung partikularer Wirklichkeiten einer weltweiten Einheitsidee. Aus dieser gemeinsamen axiokulturellen Basis sind aber nur im Bereich des europäischen Christentums die modernen Nationalstaaten hervorgegangen, während die Reichsbildung der Osmanen lange einer gleichartigen Entwicklung bei den Türken im Wege gestanden hat.⁶⁸ Es fragt sich, ob eine Rückbesinnung auf die vorosmanische Staatlichkeit des europäischen Islam eine Verständigung mit den europäischen Nationalstaaten auf christlicher Grundlage heute und morgen erleichtern könnte.

63 Ebenda, 266, 277; Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt, S. 167–170.

64 Ebenda, S. 149, 168; Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen, S. 274.

65 Ebenda, S. 247f., 281ff., bes. S. 287ff.

66 Ebenda, S. 294.

67 Ebenda, S. 297.

68 Vgl. Bassam Tibi, Einladung in die islamische Geschichte, Darmstadt 2001, bes. S. 54ff.; Gudrun Krämer, Geschichte des Islam, München 2005, bes. S. 286ff.; Michael Borgolte, Türkei ante portas. Osman, Osman, gib uns deine Regionen zurück: Mit dem Beitritt zur Europäischen Union wäre die im frühen Mittelalter begonnene Westwanderung abgeschlossen, in: Frankfurter Allgemeine v. 21.2.2004, S. 39.

Müsste Europa demokratischer sein?

GEORG KREIS

In der ewigen Frage, Selbstbefragung oder Selbstbefragerei, was denn Europa ausmache, ist es keine Frage, dass Europa demokratisch sein müsse. Doch nicht alles, was Europa sein muss, ist zugleich ein Distinktionsmerkmal beziehungsweise Identitätselement, das diesen gesellschaftlichen Raum von anderen abgrenzt. Im Falle der Demokratie wie in anderem, etwa der Einstellung zur Rationalität, zum Wirtschaften, zum Zeitverständnis etc. ist doch so etwas wie eine Europäisierung der Welt eingetreten und in deren Zug so etwas wie eine Universalisierung der europäischen Demokratie.

Was mit „Demokratie“ gemeint ist, bedarf jedoch der Präzisierung. Es gibt zahlreiche Formen und Spielarten der Demokratie. Und ein wichtiger Teil der Demokratie ist das Reden über Demokratie und das Streiten über die richtige Demokratie. Demokratie ist nicht ein einmaliger Acquis, sie bedarf der permanenten Pflege und Weiterentwicklung. Das gilt für nationalstaatliche Demokratien und es gilt in noch viel höherem Maß für die supranationale Demokratie, die noch immer eine Grossbaustelle ist. Der folgende Beitrag befasst sich mit der Doppelfrage, was unter den Gesichtspunkten der idealen Norm und des konkreten Bedarfs vom derzeitigen Demokratie-Zustand gehalten wird und zu halten ist.

Die allgemeine Entwicklung

Die Frage, wie viel und welche Demokratie Europa brauche, wird seit den Anfängen der Gemeinschaft erörtert, das heißt etwa seit 1944. Es kann hier nicht die Aufgabe sein, diese Debatte – geführt zunächst über

Unverzichtbarkeit der Demokratie, dann über Demokratiedefizit – für die ganze Zeit nachzuzeichnen.¹ Nur soviel: Für die föderalistische Basisbewegung der unmittelbaren Nachkriegszeit war es eine Selbstverständlichkeit, dass das Vereinigte Europa als verfasstes und repräsentativ demokratisch gestaltetes Staatswesen geschaffen werden sollte. Zu konkreten Ergebnissen kam aber nicht sie, sondern die unionistische Bewegung, welche, von einer Gesamtverfassung Abstand nehmend, sich mit Verträgen zwischen Staaten zufrieden geben wollte. Die Macher Europas bauten die Gemeinschaft dann bekanntlich in Etappen mit sektorieller Integration ohne nennenswerte Basismitwirkung. Als Jean Monnet um 1950 die Kohle- und Stahlgemeinschaft lancierte, war zunächst nur eine Oberste Behörde (die heutige Kommission) vorgesehen, dann kam der die Nationen repräsentierende Ministerrat hinzu und erst in dritter Linie die parlamentarische Versammlung ohne tatsächliche Mitsprache.

Das Verlangen nach einem gemeinsamen Europa war nicht automatisch mit einem Verlangen nach demokratischer Ausstattung dieses Europas verbunden. Wohl gab es stets Stimmen, die das Demokratiedefizit beklagten, doch erst im Zusammenhang mit dem Vertrag von Maastricht von 1992 begann sich eine breitere Bewegung zu regen, die wegen ihrer Oppositionshaltung die Forderung nach mehr Demokratie stellte beziehungsweise aus dem fehlenden Mitwirkungsrecht ein Argument machte, mit dem sie jenseits der Demokratiefrage bestimmte Zustände als Missstände anprangern und beanstanden konnte. Formalrechtlich gingen die Mitwirkungsrechte seit 1950 nicht zurück, sie wurden im Gegenteil über verschiedene Etappen ausgebaut.² Der spürbare Impact der auf der oberen Ebene getroffenen Regelungen nahm jedoch zu und damit die vermeintliche oder tatsächliche „Fremdbestimmung“. Paradoxerweise ging aber, wie man weiß, die Stimmbeteiligung bei den Europawahlen etwa in dem Maße zurück, als die Bedeutung des Europäischen Parlaments zunahm.³

1 Walter Lipgens (Hg.), 45 Jahre Ringen um die Europäische Verfassung. Dokumente 1939–1984, Bonn 1986.

2 Wichtige Etappen waren: 1965 die Zusammenlegung der Parlamentarischen Versammlungen von EGKS, AEG und EWG, 1979 die Einführung der Direktwahlen und 1992 mit substantielleren Möglichkeiten der Mitentscheidung.

3 1979: 63%, 1984: 61%, 1989: 58,5%, 1994: 56,8%, 1999: 49,9%, 2004: 45,5%.

Die Verfassungsfrage

Wegen des Ratifikationsverfahrens des Verfassungsvertrags erhielt die Demokratiefrage in den vergangenen Jahren zusätzlichen Auftrieb. Mit der Ablehnung der Vorlage in Frankreich und in den Niederlanden musste man sich fragen, ob die Gemeinschaft mit den richtigen Verfahren der politischen Mitbestimmung ausgestattet sei. Die Frage wurde aber häufiger quantitativ als qualitativ – nach wie viel und nicht nach welcher Demokratie – gestellt. Und sie wurde wiederum nicht theoretisch, nicht prinzipiell, sondern technokratisch und utilitaristisch, nicht allgemein gestellt, sondern ausgerichtet auf die Ratifizierungsprobleme beziehungsweise das gegebene Ziel, ein kollektives Kopfnicken zu bekommen, das heißt die nötige Zustimmung sämtlicher Mitglieder zum Vertragsprojekt. Die Frage nach dem Wie viel stellte man sich auf zwei Arten, entweder, ob die Gemeinschaft zuviel oder ob sie zuwenig Demokratie habe, und dies, wie gesagt, immer im Hinblick auf die konkrete Vorgabe der Projektrealisation, also der Frage, was man falsch gemacht hat oder was eigentlich falsch ist, gemessen am verpassten Ziel. Zwei Fragen – zwei Antworten.

Die Frage nach dem Zuviel zielt auf die Antwort, dass man sich doch nicht blockierenden Volksabstimmungen aussetzen soll, wenn die Mehrheit der Mitglieder die Aufgabe mit Parlamentsabstimmungen eleganter und effizienter lösen könne. Dies berührt die generellere Frage, was über repräsentative Demokratie (Parlamente), was in direkter Demokratie (Volksabstimmungen) entschieden werden muss, wobei Verfassungsvorlagen eine Sonderstellung einnehmen und, analog zur nationalstaatlichen Ebene, der Legitimation durch den Souverän beinahe zwingend bedürfen.

Die Frage nach dem Zuwenig zielt auf die Antwort, dass man nicht punktuell und willkürlich oder bloß als allerletzte Lösung zur Demokratie greifen könne, dass dies nicht gut rauskomme und sich räche. Sie verbindet sich aber auch mit der Meinung, dass das zu erwartende und eingetretene Debakel ein guter Anlass ist, die Fehler zu erkennen und das Defizit zu beheben.

Nach den Volksabstimmungen in Frankreich und in den Niederlanden konnte man sich über das Fiasko ein wenig hinwegtrösten, indem man sich, nach dem Motto „Der Weg ist das Ziel“ an gleich mehrere positive Tatsachen klammerte: 1. dass erstmals eine engagierte Volksdiskussion über Europa stattgefunden habe (was in der Volksabstimmung in Spanien nicht der Fall gewesen sei), 2. dass eine nie da gewesene innenpolitische Mobilisation stattgefunden habe, 3. dass wegen der Anteilnahme von Nichtfranzosen am französischen Abstimmungskampf so

etwas wie eine transnationale Öffentlichkeit entstanden sei⁴ und 4. dass die direkte Demokratie sogar einen eigentlichen Durchbruch erzielt habe, man jedenfalls gezwungen sei, der Basis inskünftig mehr Beachtung zu schenken, als dies bisher geschehen ist. Die Meinung, dass es dank der Volksabstimmung zu einer guten Diskussion gekommen sei und dass damit auch ein kollektives Näherrücken an das bisher viel zu ferne Brüssel stattgefunden habe, bleibt allerdings nicht unwidersprochen.⁵

Die Partisanen der direkten Demokratie hofften, dass durch die geballte Ladung der dank des Verfassungsprojekts freigesetzten Volksabstimmungen eine demokratisierende Dynamik ausgelöst wird, dass die EU danach nicht mehr die EU von zuvor sein werde und dass man inskünftig – wegen der geöffneten Schleuse – mehr Volksabstimmungen werde durchführen müssen.⁶ Dem könnte allerdings die Einmaligkeit des Verfassungsgeschäfts widersprechen. Grundgesetze gibt es nicht alle Jahre einzuführen, und allzu viele weitere Hauptfragen wie die Einführung des Euro etc. stehen nicht zur Verfügung. Ein Ausbau der direkten Demokratie mit Volksabstimmungen zu begrenzten Sachgeschäften, auch über einzelne Gesetze beziehungsweise Richtlinien, ist in der EU von morgen nicht vorgesehen.

Der Verfassungsvertrag hätte mit Art. I-47 eine revolutionäre Neuerung gebracht.⁷ Dieser Artikel ist beinahe in letzter Minute kurz vor dem Gipfel von Thessaloniki vom Juni 2003 in den Konventsprozess eingeschleust worden, ging aber auf eine beinahe zehn Jahre dauernde Vorarbeit zurück, in der es zu einer wichtigen Zusammenarbeit zwischen Nichtregierungsorganisationen und Regierungsdelegationen (vor allem der italienischen und österreichischen) und dann auch mit einzelnen Exponenten des Konvents gekommen ist.⁸

4 Interessant ist die Konstellation, dass sich Bürger und Bürgerinnen eines Landes, das kein Referendum abhält, am Referendumskampf eines anderen Landes beteiligt. „Privés de référendum, les Italiens s’immiscent dans le débat Français“ (Le Monde, 18. Mai 2005, S. 7).

5 Der Soziologe Friedberg ist ganz entschieden der Meinung: „Le débat n’était pas exemplaire, il n’a pas amélioré le niveau de connaissances des Français sur l’Europe et certainement pas servi la cause de l’Europe en France.“ Was gewonnen habe, sei vielmehr die systematische Desinformation gewesen. – Erhard Friedberg, Direktor des Centre de sociologie des organisations im Institut d’études politiques de Paris (Le Monde 7. Juni 2005, S. 13).

6 So wird das Referendum in Irland vom 25. Nov. 1992 über die Abtreibung als ein „spillover“ der EU-Abstimmungen zu Maastricht vom 18. Juni 1992 gedeutet.

7 Andreas Auer, European Citizens’ Initiative, in: European Constitutional Law Review 1, 1 (2005), S. 79–86.

8 Bruno Kaufmann, Eine Prise Schweiz für die EU-Verfassung, in: Helvetia im Außendienst. Was Schweizer in der Welt bewegen, hg. von Jürg Alt-

„Unionsbürgerinnen und Unionsbürger, deren Anzahl mindestens eine Million betragen und bei denen es sich um Staatsangehörige einer erheblichen Anzahl von Mitgliedsstaaten handeln muss, können die Initiative ergreifen und die Kommission auffordern, im Rahmen ihrer Befugnisse geeignete Vorschläge zu Themen zu unterbreiten, zu denen es nach Ansicht jener Bürgerinnen und Bürger eines Rechtsaktes der Union bedarf, um die Verfassung umzusetzen. Die Bestimmungen über die Verfahren und Bedingungen, die für eine solche Bürgerinitiative gelten, einschließlich der Mindestzahl von Mitgliedsstaaten, aus denen diese Bürgerinnen und Bürger kommen müssen, werden durch Europäisches Gesetz festgelegt.“

Die vorgesehene Regelung beschränkte sich auf eine unformulierte Anregung in einem genau umschriebenen Punkt. Der so angestoßene Prozess würde dann aber nach den bereits etablierten Prozedere zwischen Kommission, Rat und Parlament verlaufen – und ohne Basisbürger. Das neue Instrument könnte die Integration stärken, weil seine Anwendung den Ausbau der transnationalen Kooperation von Parteien und Verbänden erfordert und die Interaktion zwischen unterer und oberer Ebene intensiviert. Die Europäische Bürgerinitiative könnte auch insofern einen Anfang bedeuten, als mit diesem demokratischen Recht weitere demokratische Rechte eingefordert werden könnten. Indessen: Auch wenn die neue Europäische Initiative zu einem wichtigen Instrument werden sollte, werden weiterhin die meisten Geschäfte auf der Ebene des Europäischen Parlaments behandelt und mit entschieden.

Die Grenzen der Demokratie

Die Meinung, dass es ein Zuviel an Demokratie geben kann, entspricht nicht der *political correctness* und mag im konkreten Fall der Ratifikation des Verfassungsvertrags sehr unangemessen erscheinen – grundsätzlich können wir sie aber nicht ausschließen. Es ist nicht so, dass es des „Guten“ nicht zuviel geben könnte. Es gibt Grenzen und vor allem Begrenztheiten der Demokratie. Dies gilt insbesondere für die Direktkonsultationen des Demos. Es leuchtet uns ein, dass das Prinzip der politischen Mitbestimmung umso leichter zu realisieren ist, desto kleinräumiger die politische Einheit ist, und umgekehrt umso schwieriger desto großräumiger. Je größer die Dimension, desto stärker ist man auf indirekte Wahrnehmung und auf mentale Vorstellung angewiesen,

wegg, Zürich 2004, S. 155–170. Kaufmann ist Direktor des Initiative & Referendum Institute Europe (IRI Europe) in Amsterdam. Die frühen Ambitionen sind belegt etwa in der Vierteljahreszeitschrift für Integrationsfragen „Die Union“ 4/1998.

desto weniger hat man direkte Anschauung und eigene Erfahrung. Desto wichtiger die Mediatisierung und die Manipulationsmöglichkeit. Was im Kleinen, zum Beispiel in den so genannten Landsgemeinden von Tal- oder Alpengenossenschaften, selbstverständlich funktioniert, wird im ganz Grossen, etwa den Wahlen des amerikanischen Weltbeherrschers fragwürdig. Gemessen an den Erfahrungen des gescheiterten Ratifikationsprozesses Frankreichs mit seinem Stimmvolk von rund 42 Millionen können – sozusagen im mittleren Format zwischen der Älplergemeinde und dem amerikanischen Abstimmungsraum (mit 200 Mio.) – einige Begrenztheiten von Volksabstimmungen ausgemacht werden.

1. Volksbefragungen können zu komplex sein.
2. Volksbefragungen fehlen zumeist die Alternativen.
3. Volksbefragungen sind in hohem Maß Volksverführern ausgesetzt.
4. Volksbefragungen geben Antworten auf nicht gestellte Fragen.
5. Volksbefragungen sind in hohem Maß dem Nein-Trend ausgeliefert.⁹

Es ist für Anhänger der direkten Demokratie schon ärgerlich, dass Bürgerinnen und Bürger eine Verfassung ablehnen können, die den nationalen Parlamenten mehr Mitsprache einräumen, die eine Bürgerinitiative einführen und die eine Grundrechtcharta auf Verfassungsebenen heben wollte, und dass diese Ablehnung mit einer Aversion gegen den 3. Teil des Verfassungsprojekts begründet wurde, der bloß das bestehende Recht rekapitulierte und auch bei einem Nein weiterhin in Kraft bleibt.

Man könnte dies alles vertiefen und verabsolutieren und dann zu einem vernichtenden Gesamtbefund kommen. Dem sollte aber auch eine positive Sicht gegenübergestellt werden, die von zwei Haltungen gespeist ist: Entweder von der kritisch examinierten Grundüberzeugung, dass Volksbefragungen an sich gut sind, oder auch nur von der Einsicht, dass sie schlicht unvermeidlich sind.

1. Wenn Volksbefragungen als komplex erscheinen, dann muss man eben und kann man die Materie auf einfache Optionen herunterbrechen. Von den Wählern und Wählerinnen wird dies ohnehin getan, darum soll-

9 Georg Kreis, Grenzen der Demokratie? Überlegungen anlässlich Frankreichs jüngster EU-Abstimmung, in: Ders., Vorgeschichten zur Gegenwart. Ausgewählte Aufsätze, Band 3, Basel 2005, S. 393–415. Auch in: Bruno Kaufmann, Georg Kreis, Andreas Groß, Direkte Demokratie und europäische Integration, Basel 2005 (Basler Schriften zur europäischen Integration 75); ders., Wieviel Demokratie für Europa, in: Vorgeschichten zur Gegenwart, Band 3, Basel 2005, S. 375–391; ders., Die direktdemokratische Dimension der Europäischen Gemeinschaft, in: Jahrbuch für Europäische Geschichte, Band 7, München 2006, S. 157–176.

ten es die politischen Vermittler auch vormachen. Man kann Vorlagen dem Volk nicht einfach zum Fraße vorwerfen. Um es metaphorisch auszudrücken: Wenn man in der Demokratie was zustande bekommen will, muss man früh aufstehen, und man kann eigentlich nie schlafen gehen, und man sollte auch ein Nichtgelingen zulassen – mit der Möglichkeit neuer Anläufe.

2. Wenn Volksbefragungen tatsächlich eigen ist, oft als Wahl ohne Auswahl daherzukommen, dann ist auch das ein zusätzlicher Grund eines ganz frühen Einbezugs des Souveräns, das heißt in einem Moment, da Alternativen noch diskutiert werden können.

3. Wenn, was leider zutrifft, Volksbefragungen in hohem Maß Volksverführern ausgesetzt sind, dann ist auch das ein zusätzlicher Grund dafür, ganz generell eine politische Kultur in geeigneten Strukturen zu fördern, welche den Demos gegen Demagogie etwas weniger anfällig macht. Dann wird das stets bestehende Risiko etwas verringert, dass Volksbefragungen auf nicht gestellte Fragen Antworten geben, und werden die Chancen vermehrt, dass dem dominierenden Nein-Trend konstruktive Zustimmung entgegen gehalten wird.

Demokratie ist sicher vieles mehr – Demokratie ist aber insbesondere auch Umgang mit Opposition. Mit Demokratie ist demnach nicht so sehr kontinuierliche Mitsprache, sondern vor allem Oppositionsmöglichkeit in Form von Basisprotest gemeint. Hat man es mit solchen Protesten zu tun, dann werden diese schnell mit Vorwürfen an die übergeordnete Ebenen verknüpft. Hauptkritik: „Die da oben“ sind zu wenig bürgernah, inhaltlich wie formal, sie geben den Völkern zu wenig Gelegenheit, sich zu äußern, darum soll man sich nicht wundern, dass es zu stellvertretenden Protestreaktionen kommt, wenn sich Gelegenheit endlich mal bietet. Dies war eine starke und nicht untreffende Erklärung (neben andern) für das Nichtzustandekommen der Zustimmung des französischen Souveräns zum Verfassungsvertrag im Mai 2005.

Demokratie heißt nicht völlige Offenheit und Unbestimmtheit des Wollens. Zur Demokratie darf gehören, dass Regierungen was verwirklichen wollen und mit diesem Wollen unter Einhaltung der demokratischen Prinzipien das gewollte Resultat anstreben. Doch was setzt dies bei der Bürgerschaft voraus? Hat das Volk im Moment, da sich die Regierung an es wendet, genügend politische Erfahrung? Demokratie ist kein Trockenschwimmkurs, es gilt das Paradox, dass Voraussetzungen nur über Ernstfälle schaffen können und Demokratie ein Entwicklungsprozess nach dem Prinzip des *learning by doing* ist.

Das Projekt „Verfassungsvertrag“ wurde jedoch – wie man nachträglich erst richtig sieht – beinahe frivol leichtsinnig angegangen. Zwar gab es den Konvent, und man könnte es als tragisch bezeichnen, dass

dieser Schritt in Richtung von mehr Mitbestimmung jenseits des diplomatischen Aushandelns und von größerer Transparenz während des ganzen Verfahrens, – dass dieser Schritt, weil zu dürftig und zu spät (*to little and to late*) nicht besser honoriert wurde. Doch entsprach auch der Konvent bezüglich seiner Konstituierung und der Verabschiedung seiner Vorlage nicht den demokratischen Grundprinzipien. Es war alles andere als basisorientiert, im Juni 2003 etwas brüsk festzustellen, bzw. zu dekretieren, wie das Konventspräsident Giscard d'Estaing offenbar getan hatte, dass die Arbeiten nun abgeschlossen seien und ein Konsens bestehe, damit, wie vorgesehen, das Werk am 29. Oktober 2004 in Rom feierlich unterzeichnet werden konnte.¹⁰ Damit wurde der Verfassungsvertrag vollends, was er von Anfang an war: ein Zwitter in der Mischung eines Vertrags zwischen Staaten und einer Verfassung der Bürgerinnen und Bürger.

Ein Verfassungsgebungsprozess müsste, wenn nicht gerade revolutionäre Verhältnisse herrschen, schon am Anfang und nicht erst am Ende das Volk konsultieren. Demokratie ist etwas grundsätzlich anderes als ein finaler Ratifikationsmodus, Demokratie muss an der Auftragserteilung wie an der Erarbeitung beteiligt sein. Und das gemeinsame Projekt müsste von allen davon ja in gleicher Weise betroffenen Mitgliedern in gleicher Weise und am gleichen Tag entschieden werden; und dies, damit auch das gesagt ist, gestützt auf eine Citizenship, die nicht an die Staatsbürgerschaft geknüpft ist. Dabei sollten alle Teilhaber der Gemeinschaft/Union von Anfang an eine qualifizierte Mehrheit akzeptieren und nicht auf Einstimmigkeit beziehungsweise dem Veto für sich und gleich auch für die anderen beharren.¹¹ Das Einstimmigkeitsgebot wurde offenbar nie ernsthaft in Frage gestellt, dagegen wurde während der Konventberatungen im März 2003 ein von 97 Konventmitgliedern (von insgesamt zweimal 105) unterstützter Vorschlag eingebracht, europaweit ein obligatorisches Verfassungsreferendum vorzusehen.¹² Die Umsetzung dieses Postulats war aber allein schon aus zeitlichen Gründen nicht realisierbar.

10 Vgl. <http://european-convention.eu.int/bienvenue>. Heinz Kleger (Hg.), Der Konvent als Labor, Münster 2004; ders., Was kann und was soll eine Europäische Verfassung? Überlegungen zum Verfassungsentwurf des Konvents, in: Francis Cheneval (Hg.), Legitimationsgrundlagen der Europäischen Union, Münster 2005 (Region-Nation-Europa), S. 153–177, hier S. 165.

11 Vgl. Richard Münch, Demokratie ohne Demos. Europäische Integration als Prozess des Institutionen- und Kulturwandels, in: Theorien europäischer Integration, hg. von Wilfried Loth und Wolfgang Wessels, Opladen 2001, S. 177–203.

12 Conv. 658/03.

Die Identitätsfrage

Verfassungen haben mehrere Funktionen. Die wichtigste besteht darin, dass sie Organe benennt und Kompetenzen regelt, den so genannten Staatsaufbau festlegt. Darüber hinaus soll sie vor allem in der Präambel und in den allgemeinen Bestimmungen die gemeinsamen Werte festhalten, die man für maßgeblich hält. Welche Bedeutung haben Verfassungen für das Selbstverständnis der verfassten Gesellschaft? Man geht davon aus, dass ein Grundgesetz für das Grundverständnis einer Gesellschaft grundlegend ist und dass Verfassungswerke für die kollektive Identität wichtig sind. In der bewussten Auseinandersetzung mit dem eigenen Staatswesen, in der Schule, in der Armee, bei den Einbürgerungen oder in staatspolitischen Grundsatzdebatten sind Verfassungen sicher bewusstseinsprägend. Ganz anders im Alltag. Wann haben wir zum letzten Mal an unsere Verfassungen gedacht? Da sind Verfassungen nur virtuelle Wirklichkeiten, die nicht ständig wirkend präsent sind, sondern punktuell aktiviert werden können.¹³ Kommt hinzu, dass einzelne Rechtsakte, Gesetze wie Gerichtsentscheide unter Umständen für die Vorstellungen von unserem kollektiven Sein weit bestimmender sind.

Dass Verfassungen aber auch mehr sein können als eine staatliche Kompetenzregelung mit schönem Wertekatalog, zeigen zwei unerwartete Begegnungen: Einmal habe ich in Mailand bei einem Hemdenkauf als Kundengeschenk (*give away*) die „Costituzione della Repubblica Italiana“ bekommen und ein andermal in Shanghai in einem Buchladen für 15 Yen eine „Declaration of Independence“ plus „The Constitution of the United States“ aufgelegt gesehen. Mit dem Griff nach dem Leitgesetz kann man offenbar sein Prestige aufwerten, und man kann in ihm auch ein Modell für eigene politische Ambitionen zur Verfügung haben.

Identitäten werden heutzutage zu Recht als vielschichtig und variabel und als dem Wandel unterworfen verstanden, wie dies beispielsweise der Heidelberger Soziologe Rainer Lepsius jüngst wieder festgehalten hat: „Identitäten sind [...] erstens vielfältig, zweitens in verschiedenen Verhaltenskontexten selektiv aktiviert und drittens, je nach der Wertladung der Bezugskriterien, ungleichmäßig verhaltensrelevant.“¹⁴ Dies gilt

13 Vgl. Daniel Brühlmeier, *Auf dem Weg zu einer verfassten nationalen Identität*, Basel 1991.

14 M. Rainer Lepsius, *Identitätsstiftung durch eine europäische Verfassung*, in: Robert Hettlage, Hans-Peter Müller (Hg.), *Die europäische Gesellschaft*, Konstanz 2006, S. 109–127, hier S. 109. Im Sinne eines Rechen-schaftshinweises nenne ich meine früheren Arbeiten zu dieser Frage: Georg Kreis, *Die Schweiz unterwegs. Schlussbericht des NFP 21 „Kulturelle Vielfalt und nationale Identität“*, Basel 1993, 330 S. – *La Suisse chemin faisant. Rapport de synthèse*, Lausanne 1994, 282 S. – *La Svizzera in cam-*

insbesondere für individuelle Identitäten und für Kleingruppenidentitäten. Wie aber verhält es sich mit den nationalen Identitäten? Da ringen zwei Verständnisse um Deutungshoheit: einerseits ein konservatives Verständnis, das, vor allem gegenüber Einwanderern, noch immer von einem festen und homogenen Bestand von positiven Eigenschaften ausgeht; und andererseits ein liberales Verständnis, das dies nicht annimmt und betont, dass die Dinge auch auf nationaler Ebene pluralistisch sind.

Halb deskriptiv, halb normativ muss man diese Vorstellung aber ergänzen. In staatspolitischen Dingen sind über Verfassung und über ein Geltung beanspruchendes Demokratieverständnis allgemeinere Verbindlichkeiten durchaus wünschenswert, zumal diese Formalien und Prozedere und nicht primär Inhalte meinen. Verfassungen können und sollen – neben anderen – bedeutende Verstrebungen in unseren Identitätsgebäuden sein. Die in Verfassungen festgeschriebenen Werte bilden „bloß“ gemeinsame Bezugspunkte und lassen in den verfassungspatriotischen Debatten um gesellschaftliche Gemeinsamkeiten durchaus unterschiedliche Bezugnahmen zu.¹⁵

Es ist nicht einzusehen, warum ein derart definiertes Verständnis von staatsrechtlichen Verbindlichkeiten nicht von der nationalen auf die supranationale Ebene übertragen werden kann. Dass eine supranationale Verfassung und eine entsprechende Verfassungsidentität nicht mit dem Absolutheitsanspruch des früheren Nationalismus gefordert werden soll, versteht sich von alleine und ergibt sich aus dem Umstand, dass alles, Identität, Verfassung und Demokratie mit der unteren oder gar (im Plural) den unteren Ebenen geteilt werden muss. Anders als dies Jürgen Habermas sieht, wenn ich ihn richtig begriffen habe, meine ich, dass man die Europäische Gemeinschaft nicht wesentlich auf eine „posttraditionale Identität“ eines – bloß – instrumentellen Funktionierens reduzieren sollte, nur weil zur Zeit auf der oberen Ebene nicht mehr Identität nach dem Muster des nationalen Bewusstseins herangewachsen ist.¹⁶ Grundsätzlich unterscheiden sich die zwei bis drei Ebenen der Kantone/Länder, der Nationen und dann der Union nicht bezüglich der hauptsächlichen Identität. Es sind doch alles Varianten des gleichen, den

mino. Rapporto finale, Locarno 1995, 285 S.; ders., Handbuchbeitrag „Die Frage der nationalen Identität“, in: Handbuch der schweizerischen Volkskultur, Band 2, Zürich 1992, S. 781–799.

15 Gegen die Auffassung, dass es sich beim Verfassungspatriotismus um ein blutleeres Hirngespinnst handle: Jan-Werner Müller (Princeton), Selbstkritik und Selbstbehauptung der Bürgertugenden, in: Neue Zürcher Zeitung vom 29./30. April 2006, S. 49.

16 Jürgen Habermas, Geschichtsbewusstsein und posttraditionale Identität. Die Wertorientierung der Bundesrepublik, in: Jürgen Habermas, Zeitdiagnosen. Zwölf Essays. 1980–2001, Frankfurt a.M. 2003, S. 105–123.

Menschenrechten, der demokratischen Legitimität, Rechtsstaatlichkeit und der Marktwirtschaft verpflichteten Katalogs. Der Rest sind angesichts der staatspolitischen Hauptsache „bloß“ kulturelle Varianten und die Folklore, wichtige und weniger wichtige Einfärbungen, aber doch nicht mehr. An einem Ort wird mehr gejedelt als am anderen Ort Fado gesungen wird.

Identität drückt sich bekanntlich auch in Geschichte und Geschichten – in Narrativen – aus, und diese wirken auf jene zurück. Was und wie man die Dinge erzählt, ist bis zu einem bestimmten Grad durch politische Haltungen (Vorurteilen) bestimmt: Man kann die gleichen Vorgänge je nach Haltung und Konjunktur als Erfolge oder Scheitern verstehen. Europaprojekte sind eher der Tendenz ausgesetzt, als Belege für eine Geschichte des zu langsamen Voranmachens, des Nichtgelingens und der willentlichen Missachtung verstanden zu werden. Diese negative Grundhaltung wird damit legitimiert, dass man einer viel zu positiven Darlegung der naiven Europafreunde entgegenzutreten wolle. Euroskeptizismus mithin als Gegengewicht zu Euroeuphorie und in der Summe eine polarisierte Gegenüberstellung von Über- und Unterschätzungen. Wie müssen wir erzählen, was 2005 mit dem Verfassungsvertrag geschehen ist? Ist es – mit entsprechend selbsterfüllender Nachwirkung – eine Geschichte des Scheiterns oder ist es eine Erfolgsgeschichte? Ist es eine Geschichte der fortgesetzten Geringschätzung der Demokratie oder – umgekehrt – geradezu der Wertschätzung der Demokratie? Auch hier scheint die negative Beurteilung vorzuherrschen, man betont die zwei Ablehnungen in Volksabstimmungen (Frankreich und Niederlande)¹⁷ und übergeht die beiden annehmenden Volksabstimmungen (Spanien und Luxemburg) – von den 14 zustimmenden Parlamentsentscheiden gar nicht zu reden. Im Falle von Frankreich könnte man auch sagen, dass nicht nur 54,9 Prozent dagegen, sondern immerhin rund 12,8 Millionen (gegen rund 15,5) Bürgerinnen und Bürger dafür gestimmt haben. Auch die Wiederholungen von Abstimmungen wie im Falle Dänemarks zu „Maastricht“ (1993) oder Irlands zu „Nizza“ (2002) werden eher negativ beurteilt als Zwängerei und Farce, obwohl man diese durchaus auch positiv als gelungene Kompromiss- und Konsensfindung und Lernerfolg beurteilen könnte.

17 Michael Rössners Vermutung, dass die beiden Länder auch darum die Vorlage abgelehnt haben, weil sie als ehemalige Kolonialmächte eine sich abschottende nationale Identität hätten, verdient es, diskutiert zu werden. Derzeit leuchtet mir allerdings nicht ein, inwiefern diesbezüglich die Dinge wirklich anders liegen als in Spanien und in Belgien mit ihren Zustimmungen zum Verfassungsvertrag.

Ein neues Politikverständnis?

Die Kritiker des Demokratiedefizits haben sich bisher mehrheitlich am klassischen Parlamentsmodell des Nationalstaates orientiert. Sie wollten aus dem Parlament eine richtige Volkskammer, aus Ministerrat eine zweite Kammer (einen Bundesrat) und aus der Kommission eine richtige Regierung machen.¹⁸ Diese Kritiker sehen sich aber einer doppelten Gegnerschaft gegenüber: denjenigen, die analoge Strukturen aus nationalen oder nationalistischen Motiven auf supranationaler Ebene nicht haben wollen, und denjenigen, die bereits mit dem unzufrieden sind, was ihnen die nationale Demokratie bietet und dieses ungenügende System auch noch auf supranationaler Ebene reproduziert sehen wollen.

Sie propagieren ein alternatives Modell. Es sei nämlich eine Illusion zu meinen, dass sich Politik auf entscheidende Orte konzentrieren lasse und Politik ihre Legitimation aus repräsentativ-demokratischer Willensbildung gewinne. Ich könnte mir vorstellen, dass diese Meinung von den Anwälten einer besseren Wahrnehmung der vielfältigen Vorgänge im kulturellen Kommunikationsraum geteilt wird: Politik habe kein Zentrum und ziele nicht aufs Ganze. Politik sei polyzentrisch und ziele auf kleine Teillösungen von kleinen Teilproblemen. Der Bamberger Soziologe Richard Münch hat diesem neuen Verständnis einen schon 2001 erschienenen Aufsatz gewidmet und diesen mit dem einprägsamen Titel versehen „Demokratie ohne Demos“.¹⁹ Das neue Verständnis zeichnet kein statisches Staatsgebäude mit einfacher Geometrie, wie man es in der Schule lernt. Es zeichnet ein dynamisches und hybrides Gebilde und sagt von seinen Wesensmerkmalen, es bilde eine pluralistische Mehrebenen-demokratie mit einer Vielzahl von beweglichen Arenen und einer Vielzahl von offenen Gruppen, die um Einfluss und provisorische Lösungen kämpfen. Gesetzgebung schaffe nur einen Rahmen, es gebe keine definitiven Lösungen, alles bleibe Stückwerk, beliebig revidierbar und permanent korrigierbar.

18 Karl-Heinz Reif, Wahlen, Wähler und Demokratie in der EG. Die drei Dimensionen des demokratischen Defizits, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 19 (1992), S. 43–52.

19 Richard Münch, Demokratie ohne Demos. Europäische Integration als Prozess des Institutionen- und Kulturwandels, in: *Theorien europäischer Integration*, hg. von Wilfried Loth und Wolfgang Wessels, Opladen 2001, S. 177–203, insbes. ab S. 199. Vom gleichen Autor zur ebenfalls wichtigen Problematik: *The Transformation of Citizenship in the Global Age. From National to European and Global Ties*, in: *Nation and National Identity. The European Experience in Perspective*, Chur–Zürich 1999, S. 109–125.

Ob die Entdecker der postmodernen Welt nur eine postmoderne Brille aufgesetzt oder tatsächlich postmodern gewordene Verhältnisse wahrgenommen haben, soll hier offen bleiben. Bei gewissen Formulierungen schwingt schon einiges Wunschenken mit, wenn von „immer mehr verblässenden Resten von Nationen“ geschrieben wird und neben der Vielzahl horizontal angeordneter Interessengruppierungen „vor allem“ selbstverantwortlich handelnde Individuen vermeintlich wahrgenommen werden. Gewiss sollte man sich bewusst sein, dass sich Demokratie nicht auf die genannten Institutionen beschränkt und das „Volk“ und seine Bedürfnisse nur bedingt repräsentiert werden. Parlamente sind nur ein Teil der Demokratie, sie sind aber von außerparlamentarischer Demokratie umgeben, die sich nicht auf Wahlen beschränkt, sondern während der Legislaturperioden, so gut es geht, mit informellen Kräften (NGOs und Lobbies) auf Parlament und Verwaltung Einfluss zu nehmen versuchen.

Wie auch immer: Die beiden Politikverständnisse heben zwei sich gegenseitig nicht ausschließende Realitäten auf Kosten des anderen hervor. Auch wenn es nach einem schwachen Versuch eines Ausgleichs aussieht: Die Denker wie die Praktiker der traditionellen Schule sind gut beraten, wenn sie die informellen und inoffiziellen Politikprozesse insbesondere der elektronischen Kommunikation wahrnehmen und ernst nehmen. Wer andererseits die informelle Politik ins Zentrum rückt, sollte die formellen Prozesse nicht unterschätzen und auch nicht gering schätzen. Die beiden Welten, die moderne des streng geometrischen Nationalstaats und die postmoderne der nach variabler Geometrie funktionierenden Prozessmaschine, müssen sich gegenseitig nicht ausschließen. Es gibt wichtiger werdende Zonen, wo sich die beiden begegnen und sich überschneiden.²⁰ Diese Begegnungs- und Überlappungszonen befinden sich aber eher auf der subnationalen, denn auf der supranationalen Ebene.

Die Auseinandersetzungen um die demokratischen Rechte bewegen sich oft zwischen zwei Mustern: Das eine sieht – dies mehr beklagend als ihm zustimmend – den Trend zu einem fortschreitenden Abbau und einer stetigen Schmälerung der Basispartizipation infolge der ebenfalls zunehmenden Verlagerung der Entscheide auf unerreichbar hohe Ebenen oder scheinbar ferne Orten – wie Brüssel. Das andere Muster meint, in den letzten Jahren einen noch nie da gewesenen globalen Aufbruch in eine neue demokratische Qualität wahrzunehmen und die direkte Demokratie von Etappensieg zu Etappensieg eilen zu sehen – von der Ukraine

20 Ebenda, S. 203.

bis nach Taiwan.²¹ Der „Economist“ hat offenbar von einem weltweiten Trend hin zu mehr Demokratie bzw. Volksabstimmungen gesprochen und diesen als „next big step for mankind“ gewürdigt.²² Ich habe mit Fragen begonnen, erlaube mir, mit Fragen zu enden: Erleben wir gemessen an den guten und schlechten Zeiten der traditionellen Demokratie zurzeit einen Quantensprung zu mehr und sogar verwesentlichter Demokratie? Oder erleben wir einen Absturz in eine undemokratische Bodenlosigkeit? Eines ist es, zu begreifen, was wir gerade erleben, welchen Vorgängen wir als zeitgenössische Beobachter beiwohnen – etwas anderes ist, was wir – schwach und stark zugleich – damit anfangen.

21 Kaufmann, Eine Prise Schweiz für die EU-Verfassung, S. 110. Die Volksinitiative wird auch in den USA als zukunftssträchtiges Instrument gewürdigt, vgl. John G. Matsusaka, *For the Many and the Few: The Initiative, Public Policy and American Democracy*, Chicago 2004.

22 Zit. nach Kaufmann, Eine Prise Schweiz für die EU-Verfassung.

Europäische Responsivität: Verschränkung der Gedächtnisse und Werte

DRAGAN PROLE

1. Definition Europas?

Die Frage „Was ist europäisch?“ stellt das typische Beispiel der Wesensfrage dar. Streng genommen, meint diese Frage keine zufällige Eigenschaft, die innerhalb des alltäglichen Lebens zu finden ist. Ihre Pointe zielt weder auf die bunte Mannigfaltigkeit, die als regelmäßiges Angebot der europäischen ethnologischen Bilderbücher gilt, noch auf eine allumfassende Liste, die imstande ist, diejenigen zahllosen Einzelheiten aus einer transnationalen Lebenswelt zu sammeln, die vorgeblich nirgendwo anders bestehen. Die Frage „Was ist europäisch?“ ist die Frage nach Europa selbst, nach seinem Wesen. Trotzdem ein solches Wesen schwer vorstellbar ist, setzt sie ein *Europa an sich* voraus, das ein zuverlässiger und nachhaltiger Hintergrund der stürmischen Ereignisse auf der europäischen kulturgeschichtlichen Bühne war und sein wird. Auf eine indirekte und unausdrückliche Art und Weise suggeriert sie eine Suche nach dem Geheimnis des europäischen Daseins, das zumindest ein latentes Eigentum des europäischen Bewusstseins sein muss. Wenn diese Frage aus der „selbstverschuldeten Selbstverständlichkeit“ entzogen wurde, zeigt sich einerseits, dass sowohl das europäische Wesen als auch das europäische Bewusstsein, das zuständig für die Beantwortung der Frage nach Europa ist, mehr als umstritten ist. Doch auf der anderen Seite darf das umstrittene Wesen Europas nicht gleichzeitig eine ausweglose Stimmung verursachen.

Im Fall Europas setzt die Wesensfrage den Prozess der Europäisierung voraus, der nicht zeitlich begrenzt ist. Und zwar, weil Europa gerade dasjenige ist, was als eine mehr oder weniger synthetische Einheit erst erzeugt werden müsste, damit eine solche Frage ihren Sinn bewahren könnte. Wenn nämlich die Frage nach Europa die Form einer Tatsachenfrage annimmt, kann der Vorgang der europäischen Einigung – und zwar nicht nur im Sinne der EU, sondern einer viel breiter gedachten „Europäisierung“ – zweifellos als Unterstützung dienen, jedenfalls für diejenigen, die einfach nicht damit zufrieden sind, dass die Antwort auf das europäische „Was“ unmittelbar im Dunkel der eigenartigen Unübersichtlichkeit geführt werden muss. Doch wenn der Prozess der Einigung Europas, der höchst kompliziert strukturiert ist, als eine lobenswerte und außerordentliche geschichtliche Ausnahme anerkannt werden muss, dann sollte auch die Frage nach dem „Was“ in der Frage nach dem „Wie“ umgedeutet werden.

Normalerweise sind diese zwei Fragen nicht so leicht voneinander zu trennen, weil das „Was“ fast unvermeidlich die Hauptrolle in der Antwort auf das „Wie“ spielt. Das zeigt sich auch dann, wenn manche Intellektuelle über das „Wie“ der europäischen Einigung sprechen: „Denn die Staaten und ihre Bürger [...] wollen die Einigung, sie wollen aber auch bleiben, *was* und *wie* sie sind.“¹ Also, die entscheidende Beziehung zwischen dem europäischen „Was“ und dem „Wie“ kann auch auf solche Art und Weise gedacht werden, dass die Modalitäten von „Wie“, um akzeptabel zu sein, sich strikt innerhalb des schon Erworbenen und Bestehenden bewegen müssen. Auf den ersten Blick kann diese scharfsinnige und vorsichtige „Schritt für Schritt“-Bewegung als ein empfehlenswerter Hinweis für jede Integration dienen, weil allen möglichen institutionellen Änderungen zum Trotz, im Sinne der notwendigen Auswirkungen von „Wie“ dieses „Was“ unangetastet und unverändert bleiben kann. Aber ist diese Änderung ohne wesensmäßige Änderung wirklich *die* europäische?

Liegt gerade in dieser merkwürdigen Änderungsbereitschaft, die gleichzeitig darauf besteht, nicht geändert zu werden, auch die gesuchte Antwort auf die Frage nach dem eigentlichen europäischen Merkmal? Solche Art der harmonischen Übereinstimmung von „Wie“ und „Was“ ist mittlerweile nicht mehr vorstellbar, weder auf einer konkreten Lebensebene noch im Rahmen der theoretischen Einstellung. Sogar die kleinste mögliche Einigung, die sich in Form des Ehebündnisses abspielt, erfordert von den Ehepartnern viel Mühe und Arbeit an der Selbstveränderung. Der wahrscheinliche Grund für viele Ehescheidun-

1 Hans Arnold, *Europa neu denken. Warum und wie weiter Einigung?*, Bonn 1999, S. 236.

gen liegt in der Bevorzugung dieses „nicht-verändert-zu-sein“, die am Ende zur Bedrohung des „Wie“ des Ehebundes führt. Die theoretische Betrachtung weist auf ähnliche Ergebnisse hin. Die Beziehung zwischen „Was“ und „Wie“ zeichnet die beiderseitige Dynamik aus, weil schon das Denken ändert, was gedacht wird. Die mögliche Wirkung des „Wie“ ist im Voraus mit der Konkretisierung von „Was“ vorbestimmt, aber danach müssen wir uns mit einem neuen „Was“ auseinandersetzen. Im Fall Europas ist dieses Zusammenspiel von „Was“ und „Wie“ besonders fragil, weil zunächst das „Was“ alles andere als selbstverständlich ist, weswegen auch das „Wie“ nicht mit der gewünschten Sicherheit thematisiert werden kann.

Aber wenn diesem Europa keine gefestigte Definition im Sinne der zuverlässigen Bestimmung des „Was“ zur Verfügung steht, können wir es überhaupt identifizieren? Wo und auf welche Art und Weise? Bei der Wo-Frage werden viele Denker zu Archäologen und wenden sich an die Vergangenheit in der Hoffnung, dass sie ihnen weiterhelfen kann. Dabei geht es um die Frage, auf welchem Boden ein europäisches „Wir-Gefühl“ gesucht werden sollte, ob innerhalb der Suche nach der gemeinsamen Herkunft und der gemeinsamen Geschichte oder irgendwo anders.

Doch die Geschichte, besonders im Sinne der Wirkungsgeschichte, ist keine gemeinsame. Als gemeinsamer Nenner ist Europa historisch nicht haltbar, weil inmitten der europäischen Vergangenheit zunächst epochale Unstimmigkeiten und Missklänge dominieren. Wenn die Wirkungsgeschichte schon nicht eine gemeinsame ist, könnte das Gedächtnis als ein gemeinsames akzeptiert werden. Der Vorteil des Gedächtnisses liegt in der Tatsache, dass es nicht das bloße Produkt der Vergangenheit darstellt. Das Gedächtnis ist nicht ein fest bestimmter Besitz von jeher, sondern ein in gegenwärtiger Orientierung errungenes Gut. Prinzipiell betrachtet muss das Gedächtnis Europas auf unsere Fähigkeit zielen, die zahllosen Einzelphänomene unseres europäischen Bewusstseins zu einem vielschichtigen Ganzen zu verbinden:

„[...] die nationalen Kriege und Vertreibungen können nicht länger national, sondern müssen im sich neu öffnenden Erinnerungsraum Europa – die Borniertheiten des methodologischen Nationalismus brechend – systematisch im Perspektivenwechsel, das heißt, in der Europäisierung der Perspektiven erforscht werden.“²

2 Vgl. Ulrich Beck, Edgar Grande, *Das kosmopolitische Europa. Gesellschaft und Politik in der zweiten Moderne*, Frankfurt a.M. 2004, S. 203.

2. Nacheuropa?

Von Beck und Grande wird die Betonung gerechtfertigter Weise auf die Öffnung der *neuen* Erinnerungsperspektive gelegt, weil eine solche Perspektive keineswegs eine dauernde europäische Konstante war. Ihre Neuheit verpflichtet uns die grundlegenden Probleme zu erörtern. Erstens erfordert sie bemerkenswerte Distanz und zweitens die Erklärung der Gründe, die ihr immanent sind. Wir müssen nicht so radikal sein wie manche unermüdliche Idealisten im Zeitalter der Gegenreformation, die für die Notwendigkeit eines neuen Namens für Europa eintraten, weil sein Name unvermeidlich mit seiner heidnischen Herkunft belastet ist. Wir müssen auch nicht den Vorschlag des tschechischen Phänomenologen Jan Patočka akzeptieren, der von der Entstehung der *nacheuropäischen* Epoche und einer *nacheuropäischen* Menschheit gesprochen hat. Unsere Erfahrungen mit der Vorsilbe „nach“ deuten auf jeden Fall an, dass uns kein positives und stabiles Geschichtsbild zur Verfügung steht. Abgesehen davon, ob wir ihre Befürworter oder Opponenten sind, suggeriert „nach“ die Erscheinung eines Bruches, den man ernst nehmen muss. Deswegen hindert die Betonung auf die Vorsilbe „nach“ die Gegenwart daran, einen stabilen und eindeutigen Orientierungspunkt zu erwerben. Obwohl sich allgemein die Vorstellung etabliert hat, dass die europäische Geschichte keinen schicksalhaften und transzendenten Metaplan hat, bedeutet das aber nicht, dass wir bodenlos sind, sondern dass unser Boden zunächst negativ zu bestimmen ist. Der Abstand, der uns von der Verwirklichung der gemeinsamen Träume trennt, ist nicht mehr als ein neutraler Zeit-Raum vorstellbar, weil er im Voraus von den schrecklichen Geschichtserfahrungen geprägt ist: „Europa zeigt uns also ein von Narben gezeichnetes Gesicht, das die Spuren von Wunden trägt, die es zu dem machten, was es ist. Die Europäer müssen diese Narben im Gedächtnis behalten [...]“³

Die Bedeutung dieses metaphorischen Gesichts für eine erneuerte europäische Perspektive kann nicht genug betont werden, und eine gesuchte strenge Diskontinuität mit schon gewachsenen Kulturgebilden und Kultursystemen ist kaum zu finden. Aber welche Probleme müssen die nacheuropäischen Menschen zunächst lösen, um nicht in die typischen europäischen Fehler zurück zu verfallen? Wenn ein sich neu öffnender Erinnerungsraum für Europa notwendig wurde, was zwang uns, den alten zu verlassen?

Die traditionelle Suche nach Europa wurde so stark geschichtlich geprägt, dass der Keim der europäischen Gemeinsamkeit im eigenarti-

3 Rémi Brague, Europa. Eine exzentrische Identität. Aus dem Französischen von Gennaro Ghirardelli, Frankfurt a.M.–New York 1993, S. 16.

gen Verhältnis zur Geschichte gefunden wird: „La naissance de la culture européenne s’est faite à coup de renaissances. Curieuse marche en avant, que les hommes ont opérée les yeux fixés vers le passé [...] Il faut proclamer que cette sorte de contradiction interne a été pour l’Europe un extraordinaire et durable facteur.“⁴ Doch, die Geschichte Europas ist sehr weit davon entfernt, als dass sie als das erfolgreichste Beispiel der Harmonisierung der Vorzeit und Nachzeit dargestellt werden könnte.

Der erwähnte Widerspruch, der aus dem gleichzeitigen Gerichtetsein auf die Vergangenheit und Zukunft hervorgeht, wurde allmählich verschärft. Der Grund dafür liegt in der Tatsache, dass auch das Verhältnis zur Geschichte selbst geschichtlich ist. Es zeichnet sich zunächst nicht als eine formale Struktur aus, sondern in ihm wurden tatsächliche und lebendige Erfahrungen sedimentiert. Wenn im europäischen Verhältnis zur Geschichte etwas von den geschichtlichen Erfahrungen lesbar war, dann sind es keine theoretische Einsichten, die wir angeblich im Notdienst an den zukünftigen Zeitvarietäten anwenden sollten. Die Lesbarkeit der Geschichte hat in erster Linie mit den Freiheitsmöglichkeiten und deren Untergrabung zu tun. Und wenn wir zusammen mit Herder behaupten, dass der europäische Mensch „nach etwas Höherem streben muß, damit er nicht unter sich sinke“⁵, setzen wir uns zugleich damit auseinander, dass die europäische Idee der Geschichte tief teleologisch entworfen worden ist. Sie beruht auf der unübertrefflichen Forderung, sich selbst zu tranzendieren. Der europäische Wille zum Neuen macht den Hintergrund seiner ganzen oder zumindest neuzeitlichen Geschichte aus. Die gemeinsame Triebkraft wurde lakonisch unter den Titel *Plus Ultra* zusammengefasst. Deswegen sollte man sich nicht wundern, dass die Vertreter sehr unterschiedlicher theoretischer Standpunkte darin einverstanden sind, dass der Mangel an der Definition Europas nicht als sein Nachteil, sondern als sein Vorteil betrachtet werden muss. Spinozas Bestimmung nach der *omni determinatio negatio est*, ist in Sachen Europa mehr als gültig. Der Versuch, Europa zu definieren, wurde in der Regel als die Verneinung seiner Bereitschaft identifiziert, sich selbst zu überwinden. Und genau diese Bereitschaft stellte den Garantieschein seines Ruhmes und seiner Kraft dar.

4 Philippe Wolff, *Histoire de la pensée européenne I. L’éveil intellectuel de l’Europe*, Paris 1971, S. 238.

5 Johann Gottfried Herder, *Blicke in die Zukunft, für die Menschheit, in vier Briefen*, in: Ders., *Postscenien zur Geschichte der Menschheit*, SW Band VIII, hg. von Johann von Müller, Stuttgart–Tübingen 1828.

3. Ambivalente Rolle der Gedächtnisse?

Um diese Bereitschaft verwirklichen zu können, wurden die Europäer sehr feinfühlig und behutsam, was ihre Vergangenheit und Zukunft angeht. Die Mitarbeit zweier zeitlicher Dimensionen könnte in dieser Konstellation eine einzigartige Rolle spielen. Ein außerordentlicher und dauerhafter Faktor für Europa zu sein, konnte nur bedeuten, dass es um einen Faktor der Vervollkommnung geht. Die Fähigkeit sich zu vervollkommen, setzte – aus geschichtlicher Perspektive betrachtet – mindestens zwei Vorbedingungen voraus: das kollektive Gedächtnis und überzeitliche Werte.

Das kollektive Gedächtnis war zuständig dafür, eine vertrauenswürdige Brücke zwischen Vergangenheit und Gegenwart zu bauen und zu institutionalisieren und die Erinnerungsräume zu konstruieren, „in denen über(lebens-)zeitlich gehandelt und kommuniziert werden kann.“⁶ Dagegen sollten die überzeitlichen Werte den Weg in die Zukunft sichern, ganz abgesehen davon, wie sehr die äußeren Umstände in der Zwischenzeit geändert wurden. Trotz der Tatsache, dass die Geschichte *en generale* nichts Überzeitliches anerkennen und erlauben lassen möchte, wurden sehr lang ihre Grundanregungen als überzeitlich, im Sinne der allzeitlichen Gültigkeit, oder als unabhängig von konkreten gesellschaftlichen Vorbedingungen gedacht.

Aus neuzeitlicher Perspektive betrachtet lag die Funktion des kollektiven Gedächtnisses in der affirmativen Aneignung der Vergangenheit, aber derjenigen Vergangenheit, die nationale Relevanz innehatte. Fast jede nationale Berufung auf Europa wurde in quasiniversalistischer Absicht durchgeführt, weil in ihrem Hintergrund regelmäßig nur die Verwirklichung der eigenen Interessen und die Legitimierung der Besonderheiten einzelner Nationen versteckt waren. Wenn die Geschichte Europas auf irgendeine Art und Weise lehrhaft ist, kann sie uns helfen zu entdecken, dass ein beharrliches Hin und Her von Universalismus und Partikularismus fast ausnahmslos zum Übergewicht der jeweiligen nationalen Interessen geführt hatte. Im Gegensatz zum nationalen Gedächtnis, das in der Regel konservativ ist, drückt der europäische Horizont eine fragile und unbeständige Allgemeinheit aus, auf die man in Krisensituationen leicht verzichten kann.

Das Gedächtnis hatte die symbolische Pflicht, einen stabilen Ursprung der zeitlichen Kontinuität anzubieten. Der Zweck solcher Kontinuität war die Erschaffung nationaler Identität, die meistens politisch genutzt wurde, als das Mittel für die Mobilmachung nationaler Mythen.

6 Aleida Assmann, *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer*, Köln–Weimar–Wien 1999, S. 90.

Der traditionelle Blick in die Vergangenheit führte zu einer ethnozentrischen Einschränkung, die folgendermaßen charakterisiert ist: „typically anti-European and anti-devolution as well as xenophobic, it mobilizes support through the quasi-nostalgic invocation of a homogeneous society with strong family values, which rejects the need for regional integration.“⁷ Kurz gesagt war der geerbte Appell an Europa meistens tief antieuropäisch.

Die geschichtlichen Erfahrungen haben die innere Ambivalenz der Gedächtnisse gezeigt. Sie wiesen darauf hin, dass das kollektive Gedächtnis allerdings eine regressive Rolle in dem Zusammenbruch der sittlichen Institutionen haben und dadurch eine eindeutig destruktive Wirkung auf das Gemeinschaftsleben ausüben kann. Die fundamentale Divergenz, die als die Folge des ideologisierten nationalen Gedächtnisses hervorgebracht wird, zeigt auf diese Art und Weise seine doppelte Natur: das Gedächtnis ist fähig, die Gemeinschaft zu integrieren, aber es kann gleichermaßen auch tiefe Entzweigungen mit unübersehbaren Konsequenzen provozieren.

4. Inflation der Werte?

Während die aktive Anwesenheit des national geprägten Gedächtnisses innerhalb der europäischen Teleologie im 19. Jahrhundert definitiv konstituiert wurde, herrschten überzeitliche Werte über die Geistesgeschichte Europas von seinen altgriechischen Anfängen an. Dabei handelte es sich in der Antike vor allem um das ontologisch begründete höchste Gut und in der Neuzeit entweder um das zukünftige Reich Gottes oder um seine säkularisierte Variation, nämlich die Vollkommenheit, die innerhalb des diesseitigen, irdischen Lebens gesucht werden muss, also um die Werte, die man nicht als solche bezeichnete, aber die als übergeordnetes Anerkanntes galten, zu dem man sich strebend verhalten muss. Alles vernünftige Handeln wurde als Ausdruck solcher Wertungen betrachtet, die sich nicht ändern konnten.

Von Werten sprach man im beginnenden 20. Jahrhundert so gern, dass man von einer Welle der Werte-Inflation, die bis heute dauert, sprechen kann: „In unserem gegenwärtigen moralischen Disput scheint die Inflation der Werte-Rede den Ersatz der Moral durch das Reden über Moral zu signalisieren.“⁸ Die logische Folge der Werte-Inflation soll in

7 Christina Boswell, *European Values and the Asylum Crisis*, in: *International Affairs* 76 (2000), S. 552.

8 Ernst Wolfgang Orth, *Was ist und was heißt „Kultur“? Dimensionen der Kultur und Medialität der menschlichen Orientierung*, Würzburg 2000, S. 80.

der Werte-Konfusion erkannt werden. Und zwar wurde es durch und durch selbstverständlich, dass man die verschiedenen Normen, Ideale und Rechtsbegriffe sehr leicht in einen gemeinsamen Werte-Korb hineinwerfen konnte. Deswegen sollten wir uns nicht wundern, wenn wir fast täglich hören, dass die Demokratie, die tatsächlich eines der möglichen Herrschaftssysteme ist, den wichtigsten Wert des heutigen Europa darstellt. Im Laufe des gegenwärtigen Werte-Diskurses haben daneben die Rechtsstaatlichkeit und die Bürgergesellschaft eine sehr beachtliche Rolle gespielt. Es geht natürlich um die Rechtsbegriffe, die offensichtlich auch etwas vom Werte-Beigeschmack annehmen können, die jedoch gleichzeitig nicht mit Werten im strengen Sinne identifiziert werden dürfen.

Umso mehr lohnt es sich, die Betonung des Rickertschen Wertebegriffs zu wiederholen: „Die Werte selbst sind weder im Gebiet der Objekte noch in dem der Subjekte zu finden, sondern sie bilden ein Reich für sich, das *jenseits von Subjekt und Objekt* liegt.“⁹ Der so genannte Magnetismus der Werte markiert den Zwischenraum, der sich zwischen Subjekt und Objekt erstreckt. Deswegen müssen die eigentlichen Werte auch eine konkrete zeitliche Dimension innehaben. Aber wie steht es dann mit der Möglichkeit, dass die Werte jenseits von Zeit gedacht werden? Können wir grundsätzlich damit einverstanden sein, dass manche Werte, zum Beispiel menschliche Würde, eindeutige überzeitlich-normative Geltung haben müssen? Ja und Nein. Ja, wenn es um die einzelne, persönliche Ebene geht, und nein, wenn wir über Werte als Orientierungspunkte der Gemeinschaft sprechen. Dort befindet sich nichts, was überzeitlich anerkennenswert wäre.

Da die überzeitlichen Werte immer die zeitliche Aktualität transzendieren, impliziert und übernimmt jeder Glauben und jedes Vertrauen zu solchen Werten ein bewusstes Risiko.¹⁰ Die erste Kennzeichnung eines solchen Risikos ist, dass die Werte nicht verwirklicht werden könnten, und die zweite, dass man trotzdem an ihnen nicht zweifeln dürfte, weil die nackte, wertlose Realität nicht lebenswert ist.

Doch wenn man die Wirklichkeit zuerst als unvernünftig bezeichnet, dann muss man auch einen kategorialen Bruch mit allen Merkmalen, die diese Wirklichkeit charakterisieren, machen, weil ihre Betonung innerhalb des Begriffs der Geschichte zugleich das Beharren auf einer weiteren Unvernünftigkeit der Welt bedeutet. Als führende Werte der Moderne stellen Humanität, ewiger Frieden, Gottesreich, reiner Abdruck der Vernunft gerade das dar, was der Wirklichkeit fehlt, um als vernünftig

9 Heinrich Rickert, *Vom Begriff der Philosophie*, Tübingen 1910 (Logos I), S. 12.

10 Vgl. Raymond Ruyer, *Philosophie de la valeur*, Paris 1952, S. 55.

anerkannt werden zu können. Deshalb wurde die philosophische Anstrengung bei der Ableitung des Begriffs der Geschichte fast regelmäßig auf die Suche nach den Werten als metageschichtliche Instanzen zurückgeführt. Sie geschah aber unter Wirkung der immer verborgenen und mehr oder weniger bewussten Überzeugung eines erst bevorstehenden Zeitalters der echten Geschichte. Universale, moralisierende und pragmatische Geschichte stellt das Erbe der Illusion dar, nach welcher Auffassung es ohne überzeitliche Werte auch keine Feststellung eines geschichtlichen Laufs gibt, da erst beim Abstand zu dem jetzigen Augenblick ihrer Verwirklichung der echte Lauf der Geschichte erkannt wird.

Mittlerweile hat sich die Überzeugung verbreitet, dass überzeitliche Werte nicht verwirklicht werden können. „Ein Wert ist etwas, was sich ein Mensch vorgibt, um danach zu streben, und keine unabhängige Größe, über die er zufällig stolpert. Wertvorstellungen sind keine Naturgewächse [...] sondern etwas von Menschen Geschaffenes, Ausdruck freien Handelns oder freien Schöpfertums.“¹¹ Ihrem Begriff nach sind überzeitliche Werte ewiges Versprechen der Transzendenz der bestehenden Welt, das in Zukunft verwirklicht werden sollte. Deswegen waren die überzeugten Vertreter solcher Werte nur dazu fähig, wünschenswerte Transzendenz zu fingieren und zeitlich unbestimmt zu verschieben, beziehungsweise über sich selbst zu phantasieren, genießend mit Verachtung in Distanz gegenüber der Welt, die ohne Potenzial an überzeitlichen Werten leben muss.

5. Null-Punkt der Werte?

Solche Logik der Werte wurde im 20. Jahrhundert eindeutig dementiert. Das neue Europa wurzelt nicht in einer Erfolgsgeschichte, sondern in der Situation, die mehr einer einzigartigen Grenzsituation ähnelt: „Der Krieg [...] hat die innere Unwahrheit, Sinnlosigkeit dieser Kultur enthüllt [...] Als freie Menschen stehen wir vor dieser Tatsache; sie muß uns praktisch bestimmen. Und danach sagen wir, *ein Neues muß werden*.“¹² Für das europäische Bewusstsein stellen die Kriegseignisse einen einzigartigen Null-Punkt dar, wodurch ein neuer Horizont eröffnet worden ist.

11 Isaiah Berlin, Wirklichkeitssinn. Ideengeschichtliche Untersuchungen, Berlin 1998, S. 306f.

12 Edmund Husserl, Fünf Aufsätze über Erneuerung, in: Ders., Aufsätze und Vorträge (1922–1937), hg. von T. Nenon und R. Sepp, Dodrecht–Boston–London 1989 (Husserliana XXVII), S. 3–4.

Die Kriege legten eine enorme Verachtung für all das an den Tag, was bis zu dieser Zeit die politischen Entscheidungen und ihre Durchführungen und dadurch auch den Ablauf der anererkennungswürdigen Geschichte ermöglicht hatte. Aber woher stammt der Durchbruch der ungeschichtlichen bzw. biologisch-rassistisch-organizistisch inszenierten Motive inmitten der europäischen Geschichte? Können wir die Erscheinung solcher Motive auf legitime Art und Weise in Beziehung mit der Dominanz der überzeitlichen Werte bringen? Die Feststellung ihrer direkten Verbundenheit würde selbstverständlich problematisch, wobei dennoch die Möglichkeit einer indirekten Beziehung offen bliebe. Und zwar nimmt das außerzeitliche Diktat den Werten bzw. den geschichtlichen Akteuren, die sich auf sie stützen, das Potenzial der Resistenz weg. Diejenigen, die sich selbstbewusst jenseits von Zeit positionieren, können sich den anachronistischen Tendenzen gegenüber nicht anders widersetzen, als dass sie versuchen, auf ihren unvermeidlichen zukünftigen Untergang hinzuweisen. Anscheinend paradox, stellen die geerbten Werte die Bedingung der Möglichkeit der europäischen Selbst-Transzendenz dar, aber sie sind gleichzeitig auch ihre immanente Bremse. Dabei taucht keine erstaunliche Wirkung des transzendenten Luftmanegels der Transzendenz selbst auf, sondern es geht um die stufenweise Aufhebung der Voraussetzungen für die Transzendenz, die durch die Ignoranz der geschichtlichen Realität verursacht wird.

Die brutale Erscheinung der inneren Unwahrheit der europäischen Kultur war gleichzeitig ein zuverlässiges Signal dafür, dass sich die Europäer in einem verantwortungslosen Zustand befanden. Die Kriege „fordern bestehende Deutungen und Wertungen heraus und regen zur Produktion neuer Deutungen und Wertungen.“¹³ Deswegen waren in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, und sind sogar noch immer, diejenigen geistigen Bestrebungen besonders attraktiv, die um sich eine Aura der Neuheit verbreitet haben. Der Vater der Phänomenologie, Edmund Husserl, hat schon in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts einen Anspruch auf die Erneuerung der europäischen Kultur und auf den nacheuropäischen Menschen erhoben. Dabei möchte er nicht die buchstäblich neue Menschheit in Kauf nehmen, weil ihm bewusst ist, dass es die Menschheit *ex nihilo* nicht gibt und nicht geben kann. Das Neue wird nicht als etwas bis jetzt total Unbekanntes aufgefasst, was mit dem Bisherigen nichts zu tun hat. Sein Appell an die Neuheit zielte vielmehr auf die grundsätzliche Veränderung in Bezug auf unseren Zugang zu diesem Bisherigen. Die Phänomenologie berief sich einerseits auf die kritische Untergrabung des tradierten europäischen Begriffs der Kritik;

13 Hans Joas, Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts, Weilerswist 2000, S. 34.

auf die Wende in der Beziehung zwischen dem Kritiker und seinem Gegenstand. Die neue Menschheit „geschieht in Form einer neuartigen Praxis, der universalen Kritik allen Lebens und aller Lebensziele [...] und damit auch einer Kritik der Menschheit selbst und der sie ausdrücklich und unausdrücklich leitenden Werte.“¹⁴

Einfach gesagt, die Tradition soll nicht kritisiert werden, weil sie sich als schwach, mangelhaft und ungenügend auszeichnet. Die Kritik der Tradition setzt dabei nicht die Tatsache voraus, dass wir selbstverständlich höher stehen, als sie einmal stand. Im Gegenteil, die Reduktion der Tradition und die entscheidende Distanz von ihr ist notwendig, da sie stark und mächtig genug ist, uns zu formen und auf unterirdische Art und Weise ihre Einwirkung auf uns auszuüben, sogar wenn wir sie nicht anerkennen und herbeirufen.

Das Gedächtnis, das in uns sedimentiert wird, und die Werte, die dem Leben der Gemeinschaft eine Orientierung geben, haben nicht die einfache Spontaneität der bloßen biologischen Lebensweise. Insofern soll der phänomenologische Appell an die Erneuerung der ursprünglichen europäischen Teleologie eine *schöpferische Fortsetzung* eines Projektes darstellen, das schon im griechischen Altertum entworfen wurde. Die Pointe liegt im erstrebten Novum europäischen Menschentums. Ganz formal betrachtet würde die Koalition desselben Modells des Gedächtnisses und derselben Werte zu ähnlichen, altbekannten Ergebnissen führen. Die erste Voraussetzung der Erneuerung ist somit eng mit dem Abschied vom gnadenlosen Wiederholungszwang verbunden. Die Durchführung dieses Abschieds begründet sich auf der Überzeugung: „Seelisches Menschentum ist nie fertig gewesen und wird es nie werden und kann sich nie wiederholen.“¹⁵

Die Leitfrage dabei wäre: Bis zu welchem Grade kann uns die Tradition nun wirklich irreführen? An sich betrachtet bringt der Abstand von oder die bloße Beseitigung der Tradition nichts Neues mit sich, mit Ausnahme des alten aufklärerischen Urteils, dass die Weltuhren von Anfang an aufgezogen werden könnten. Anders gesagt wäre es unverantwortlich, auf die Rechtfertigung der Tradition zu verzichten. Sie ruft uns auf die Besinnung, die eben darum die Responsivität zu ihrem innersten Regulativ macht. Die Tradition an sich bedeutet auch nicht zu viel und

14 Edmund Husserl, Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie, in: Ders., Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, hg. von Walter Biemel, Haag 1954 (Husserliana VI), S. 329.

15 Ebenda, S. 320.

sie kann uns keine Verpflichtung auferlegen, weil es ihr am notwendigen, kritisch begründeten Moment der Anerkennung mangelt.

Und genau diese Art der Anerkennung stellt die Aufgabe für diejenigen dar, die sich an diese Tradition wenden. Wenn es hier um die verantwortliche Anerkennung der durchgängigen Geschichtlichkeit geht, so geht es um die Forderung, ein feines Gehör für die eigenen Fehler zu haben, und die Fähigkeit sich selbst in Frage zu stellen und zu revidieren. Praktisch gesagt geht es um die kontinuierliche analytisch/synthetische Konstruktion eines „rationalen Gedächtnisses“. Diese Konstruktion hat die Form des Sinnbildungsprozesses, der nie außerhalb der eigenen Sichtweite die Transzendenz der Werte verliert. Als regulative Ideen wachsen die Werte nicht länger von oben herab, als überzeitliche Meta-Instanzen, da sie von unten herauf gewonnen werden müssen. Dadurch entsteht der unaufhörliche Dialog mit den symbolisch gezogenen Identitätsgrenzen, und zwar sowohl auf den einzelnen Ebenen, als auch im Rahmen der Gemeinschaft.

Indessen sieht der phänomenologische Begriff der neueuropäischen Kultur die Bedeutung der funktionalen Abhängigkeit der Werte und des Gedächtnisses voneinander ein. Es geht aber darum, die Verschränkung der beiden Formen in einer konkreten Verantwortung zu erkennen. Und er tut es nicht deshalb, weil er einen Beitrag zum essentialistischen Diskurs anbieten möchte, wie die „tatsachentreue“ Kulturkritik eindeutig lamentiert, sondern er versucht, erstens, die Werte zu verzeitlichen und lebendig zu machen, und zweitens, das Gedächtnis vom alten Konformismus zu befreien:

„Die Ausübung der Verantwortung scheint keine andere Wahl zu lassen als die unbequemste [...] Schwerwiegender noch, sie muß stets die Gefahr der Konversion und der Apostasie in Kauf nehmen: keine Verantwortung ohne den Dissidenten und erfinderischen Bruch mit der Tradition, der Autorität, der Orthodoxie, der Regel oder der Doktrin.“¹⁶

Der phänomenologische Blick in die europäische Vergangenheit wird nicht mehr fixiert, im Gegenteil: Er hat an eigener Dynamik gewonnen. Er hat die Form der paradoxen Herausforderung angenommen, die aus dem Bruch und der Diskontinuität mit der Vergangenheit besteht, aber es geht einfach nicht darum, dass wir die Vergangenheit definitiv beseitigen möchten. Im Gegenteil, die Emanzipation von der Geschichte wird nicht außerhalb, sondern innerhalb der Geschichte gesucht, aber es ge-

16 Jacques Derrida, Den Tod geben. Das Geheimnis der europäischen Verantwortung, in: Jan Patočka, Texte–Dokumente–Bibliographie, hg. von L. Hagedorn und H. R. Sepp, Freiburg–München–Prag 1999, S. 82.

schieht nicht aufgrund der unverbindlichen Spontaneität, sondern vermittelt der Betonung der Diskontinuität:

„Der entscheidende Ursprung eignet weder der Vergangenheit noch der Zukunft, noch der Gegenwart, sondern dem Null-Punkt, an dem ein bestimmter Zeit-Raum entspringt. Er ist unhistorisch, nicht als wäre er außerhalb der Geschichte angesiedelt, sondern sofern er Abstand zu ihr hält.“¹⁷

Dem gegenwärtigen Europäer ist bewusst, mehr denn je, dass wir keine souveränen Subjekte sind, die auf distanzierte Art und Weise die Geschichte manipulieren könnten, als ob es um ein bloßes Objekt ginge. Obwohl sie nie absolut ist, wurde die Vernünftigkeit der Verantwortung in der Fähigkeit der europäischen Welt ausgedrückt, dass sie angesichts aller geschichtlichen Kontingenz und Tragik mehr oder weniger passende Antworten auf die Herausforderungen findet, die diese Welt selbst kreiert hat. Einfach gesagt, die europäische Verantwortung meint die bemerkenswerte Fähigkeit, seine eigenen Fehler zu korrigieren. Um gesuchte Diskontinuität zu sichern, muss die nacheuropäische Zukunft ernstlich daran arbeiten, sich von den Vorzeichen „der halbeuropäischen Enklaven“ zu distanzieren. Dieser Vorgang setzt die Beseitigung der tradierten Ungleichmäßigkeit voraus, nach der die Kulturgeschichte der Ost- und Südosteuropäer im westeuropäischen Bewusstsein das unglückliche Renomé eines achten Weltwunders genießt. „Das Infragegestelltsein durch dies andere und seine Infragestellung des Anderen“ ist keine Neuheit für Europa, weil es „dieses Phänomen der fremden Menschheit [...] lange als wesentlichen Bestandteil seines eigenen Geschicks erlebt“ hat,¹⁸ aber dafür den Namen des „barbarischen“ und „wilden“ benutzt.

Europäisch ist, selbstverliebt gegenüber dem nicht-europäischen Anderen zu sein, was die Vorstellung von der Superiorität des kulturell-kodierten Herrschers nach sich zieht. Nacheuropäisch ist, responsiv zu sein. Dem Anspruch auf europäische Responsivität korrespondiert weder die monologisch geprägte Selbsterschaffung noch das Antworten, das immer hartnäckig wiedergibt, was es schon lange kennt. Als Verschränkungspunkt von *memoria* und *expectatio* meint die europäische Responsivität das Antwortereignis, wo zur Sprache gerade das kommt, „was es

17 Bernhard Waldenfels, *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*, Frankfurt a.M. 2005, S. 336.

18 Jan Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, in: *Ausgewählte Schriften*, hg. von K. Nellen und J. Němec, Stuttgart 1988, S. 223.

im Antworten erfindet.“¹⁹ Die Durchführung solcher Responsivität zeigt ihr zweifaches Antlitz, weil sie gleichzeitig auf das Europäische und Nicht-Europäische eingeht; sie geschieht nicht einer neuen Form der Heteronomie zuliebe, sondern um der angemessenen Europäisierung willen.

19 Bernhard Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a.M. 2006, S. 60.

EUropäische Werte?

JOHANNES POLLAK

Die Rede von europäischen Werten, die es zu bewahren, ja sogar zu verteidigen gilt, hat Konjunktur. Eine medial vermittelte Welt, in der Glück und Unglück nahe beieinander liegen, jedenfalls aber grenzenlos scheinen, erfordert eine Rückbesinnung auf das vermeintlich Grundsätzliche. Und dieses Grundsätzliche, das uns und ein „Uns“ definieren soll, glaubt man in Werten zu finden. Werte als *differentia specifica*, Werte als Grenzwächter einer kollektiven Identität. Mutet man damit unseren Werten nicht zuviel an Kollektivität zu? Und wie lassen sich EUropas Werte überhaupt bestimmen? Was macht EUropa zu etwas Besonderem?

Die dahinter liegende grundlegende Frage – was hält ein politisches Gemeinwesen in seinem Innersten zusammen – wird von der politischen Philosophie seit mehr als 2500 Jahren ganz unterschiedlich beantwortet. Für Aristoteles war klar, dass ein gewisses Ausmaß an *philia politike*, etwa politische Freundschaft¹, vorhanden sein musste, um den Bestand einer *polis* zu garantieren. Eine Freundschaft, die den Menschen ob ihrer Disposition als *zoon politikon* und *zoon logon echon*, ein sprachbegabtes Wesen, aufgegeben ist. Aristoteles verknüpfte die kritische Theorie der entfremdeten *polis* in Platons *Politeia* mit einer realistischen Analyse der Möglichkeiten, die Polisverfassung so zu gestalten, dass *philia* vermehrt, das Gelingen des menschlichen Lebens gefördert wird.² Politisch

1 „Denn der Wille zusammenzuleben ist Freundschaft.“ Aristoteles, Politik 1280b–1281a.

2 C. Meier erinnert allerdings an das „ganz außerordentliche Ausmaß an ‚Kommensurabilität‘ zwischen dem Einzelnen und dem Geschehen“ in der griechischen *polis*, die immer mitgedacht werden muss und die „Ein-

ist *philia* als Fundament einer erstrebenswerten Ordnung wichtig. Denn die Verwirklichung des Menschen ist nur vermittelt gegenseitiger Hilfe möglich. Ein weiterer wichtiger aristotelischer Begriff ist der der *Homonoia*, etwa Gleichgerichtetheit im Geiste. Es ist ein grundlegendes Einverständnis über ein Anliegen, über ein Ziel. Sie ist gleichsam die objektive Kategorie der *philia*. Zwar sind auch Gesetze in einer *polis* unabdingbar, aber sie können nur allgemeines regeln, niemals einzelnes festlegen, dazu bedarf es der *philia politike*. Nicht die Einheit (wie bei Platon oder Schmitt), sondern die Vielheit muss Ausgangspunkt des Nachdenkens über die politische Gemeinschaft sein. Eine Einsicht, die z.B. von H. Heller und R. Smend aufgegriffen und von W. Hennis weiterentwickelt wurde. Warum aber heute die eigentümliche Verengung auf gemeinsame Werte, wo wir aus der Sozialpsychologie doch wissen, dass Gruppenkohäsion am ehesten durch einen gemeinsamen Feind erreicht wird. Am zweitwirksamsten ist die gemeinsame Not. Erst an dritter Stelle stehen gemeinsame Interessen. Integration mittels Werten und Symbolen steht in dieser Hierarchie an letzter Stelle.³ Ist der Verweis auf gemeinsame Werte nur eine Chiffre für die Konstruktion eines Feindbildes, das man sich zu benennen scheut? Oder benötigt gerade ein ständig in Veränderung begriffenes, komplexes politisches Gemeinwesen wie die Europäische Union der Selbstvergewisserung qua Werten? Eine Beantwortung dieser Fragen hängt immer vom Verständnis von Politik ab.

Versteht man die Aufgabe von Politik, insbesondere ihrer repräsentativen Körperschaften, als die Vermittlung von Interessen, so werden Konflikte zwischen den verschiedenen Teilen oftmals nur unter Verweis auf ‚höhere Werte‘ (Demokratie, Wettbewerbsfähigkeit, Standortqualität, Globalisierung etc.) ‚gelöst‘ werden können. Politik ist aber mehr als nur die Vermittlung unterschiedlicher, bereits existierender Standpunkte, sie hat auch agenda setting-Aufgaben. Die Wahl der Ziele einer politischen Gemeinschaft sind wiederum nicht lediglich durch Sachzwänge

dimensionalität der Bürger-Identität“ im Gegensatz zur Vielfalt moderner Zugehörigkeitsstrukturen. C. Meier, *Die Griechen und die Anderen*, in: *Die Welt der Geschichte und die Provinz des Historikers*, Berlin 1989, S. 54 u. S. 62.

- 3 P. R. Hofstätter, *Gruppendynamik*, 1972, S.108. Diese Einsichten wurden bereits von Demokrit (um 470/60–360 v. Chr.) erkannt: Krieg ist erst möglich, wenn Eintracht herrscht und Eintracht stärkt die Leistungsfähigkeit nach außen. Andererseits fördert sie durch den gemeinsamen Feind den inneren Frieden. Auch in N. Machiavellis politischer Theorie findet sich diese Einsicht: „Wenn eine Partei in Florenz keine Opposition mehr findet, muß sie sich mit Notwendigkeit in sich selbst zerspalten.“ N. Machiavelli, *Vorrede zur Geschichte von Florenz*, in: *Ders., Politische Schriften*, hg. von Herfried Münkler, Frankfurt a.M. 1990, S. 273f.

vorgegeben, sondern auch durch Vorstellungen vom ‚guten Leben‘ (Aristoteles’ *eudaimonia*) bestimmt. Und diese Vorstellungen differieren bekanntlich weidlich. So scheint dem Anruf gemeinsamer Werte die Einsicht in die Vielheit zugrunde zu liegen.

Im Folgenden soll versucht werden, Antworten auf einige häretische Thesen anzubieten: (1) Europa ist nicht auf gemeinsamen Werten gebaut; (2) Der Verweis auf europäische Werte dient zumeist als Flucht vor möglicherweise unangenehmen politischen Entscheidungen; (3) Die Werterhetorik behindert den sinnvollen Fortgang der Integration. Um Antworten zu finden, ist ein Blick in die Vergangenheit der europäischen Integration ebenso hilfreich wie ein Blick auf die Gegenwart. Es reicht aber nicht aus, lediglich die Spuren so genannter europäischer Werte in Präambeln und Absichtserklärungen nachzuzeichnen, sondern es muss auch politisches Handeln in den Blick genommen werden. Werte bedürfen zu ihrer Aktualisierung des Handelns, andernfalls bleiben sie politische Rhetorik. Politisches Handeln kann also Ausdruck geteilter Werte sein. Es kann aber auch, wie die realistische Schule der Internationalen Beziehungen gezeigt hat, ganz anderen, interessenbasierten Wegmarken folgen. So geschehen in den ersten Jahren der Integration. Ein Überhandnehmen der Werterhetorik setzte erst mit der Transformation vom wirtschaftlichen zum politischen Europa ein und diese Rhetorik ist notwendiger Ausdruck der Wertepluralität und nicht der Wertegemeinschaft EUropa. So ist eine Spannung zwischen dem Reden von europäischen Werten und dem Handeln unvermeidbar.

Werte in der Integrationsgeschichte

Die Geschichte der europäischen Einigungsbemühungen im 20. Jahrhundert zeigt, dass die Union nicht aus gemeinsamen Werten, sondern aus Notwendigkeit entstanden ist. Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs lag der Kontinent in Trümmern, die Versorgung der Bevölkerungen mit dem Notwendigsten war nicht gewährleistet und gegenseitiges Misstrauen und Verbitterung waren an der Tagesordnung. Im September 1946 hielt eine der bedeutendsten politischen Persönlichkeiten, Winston Churchill, im Münsterhof der Universität Zürich eine Rede, in der er dazu aufrief, „eine Art Vereinigte Staaten von Europa“⁴ zu schaffen. Die gemeinsame Geschichte des Kontinents, sowie das einigende Band des christlichen Glaubens und der christlichen Ethik prädestinierten zu einer Zusammenarbeit. Churchill war im Übrigen auch der heute wohl als euro-

4 Zit. nach Gerhard Brunn, Die Europäische Einigung, Stuttgart 2002, S. 9.

zentristisch zu qualifizierenden Meinung, der er in der Rede auch Ausdruck verlieh, dass Europa der Ursprung der Kultur, der Künste und der Philosophie sei. Der erste Schritt dieser Einigung bestehe in der Partnerschaft zwischen Deutschland und Frankreich. Die werte- und traditionsbetonte Rede Churchills wurde keineswegs mit einhelliger Begeisterung aufgenommen, führten doch die gerade in Gang befindlichen Nürnberger Kriegsverbrecherprozesse auch den letzten Unwissenden in Europa die gesamten Verbrechen des nationalsozialistischen Regimes vor Augen. Gemeinsame Werte, die Franzosen und Deutsche verbinden? Vorerst stand der Sinn wohl eher nach Sühne der Verbrechen als nach Aussöhnung. Eine spezifische Appellqualität von Werten konnte oder wollte man so kurz nach dem schrecklichen Krieg nicht erkennen. Jean Monnet, der eigentliche Kopf hinter der Schuman-Erklärung vom 9. Mai 1950 und damit der Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl, erkannte die Unmöglichkeit Europa auf gemeinsamen Werten und idealen Konzepten aufzubauen und bediente sich der List der Vernunft: die schrittweise Zusammenarbeit in unpolitischen technischen Bereichen würde irgendwann auch zu einem politischen Europa führen. Kohle und Stahl, Atomgemeinschaft und Handel in einem gemeinsamen Binnenmarkt bringen Nutzen für alle. Die Einsicht in den individuellen Vorteil sollte Triebkraft für die Sicherung des Friedens sein. Mit der grandiosen Idee Vereinigter Staaten von Europa zu beginnen, hieße das Pferd von der falschen Seite aufzuzäumen.

Der Vertrag von Paris (1951) zur Gründung der Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl spiegelt Monnets Logik wieder. Die erstaunlich nüchterne und kurze Präambel entbehrt jeder Werterhetorik und verweist auf die notwendige wirtschaftliche Zusammenarbeit als Grundlage für den Aufbau Europas. Bereits der Schuman-Plan sprach ja von der Solidarität der Tat. Wie richtig dieser Weg war, zeigten bereits die folgenden Jahre: Zwar war die Schaffung eines politischen Europas den Gründungsvätern mindestens ebenso wichtig wie das wirtschaftliche Europa, ein erster Anlauf zur Verteidigungsgemeinschaft und zur politischen Gemeinschaft scheiterte allerdings 1954 in der französischen Nationalversammlung. Für eine Vergemeinschaftung staatlicher Kernbereiche reichte das Vertrauen noch nicht – ein Faktum, das in der Suezkrise schmerzlich bewusst wurde. So nahmen die Römer Verträge (1957) Monnets nüchterne Logik wieder auf und schlugen die Schaffung eines Binnenmarktes und einer Atomgemeinschaft vor. Der wirtschaftliche und soziale Fortschritt zur Sicherung des Friedens und der Freiheit waren die überragenden Ziele. Dem lag die Erkenntnis zu Grunde, „daß zur Beseitigung der bestehenden Hindernisse ein einverständliches Vorgehen erforderlich ist, um eine beständige Wirtschaftsausweitung, einen

ausgewogenen Handelsverkehr und einen redlichen Wettbewerb zu gewährleisten“ (Präambel EWGV). Dieses „einverständliche Vorgehen“ wurde ab Mitte der 1960er Jahre vor allem durch General de Gaulles idiosynkratisches Verhalten erschwert. Die Ablehnung der intergovernmentalen Fouchet-Pläne zur politischen Koordination, Probleme mit der Schaffung des so genannten Eigenmittelsystems und der Versuch die bereits im EWGV verankerte Möglichkeit zur Mehrheitsentscheidung im Ministerrat in die Praxis umzusetzen, veranlassten de Gaulle nicht nur zur Ablehnung des Beitritts Großbritanniens, sondern auch zur „Politik des leeren Stuhls“. Bis zum Abschluss des Luxemburger Kompromisses am 29. Januar 1969 beteiligten sich keine französischen Minister an den Treffen des Ministerrates. Die daraus resultierende Eurosklerose konnte auch der Luxemburger Kompromiss nicht beheben, da man lediglich übereinkam, in kontroversiellen Angelegenheiten den Konsens zu suchen. Mit anderen Worten: jedem Mitgliedstaat kam ein Veto zu. Dies zeigt, dass auch die Konzentration auf Sachprobleme nicht immer zum Erfolg führte. Auf europäischer Ebene war zumindest das Beschwören gemeinsamer Werte eine Ausnahme, vielmehr wurde gerade durch de Gaulle die Bedeutung und die spezifische Identität des Nationalstaates, ein „Europe des patries“ immer wieder hervorgehoben.

Einen ersten Hinweis auf einsetzende Werterhetorik liefert das Kopenhagener Dokument zur Europäischen Identität aus dem Jahr 1973. In den frühen 1970er Jahren lösten die Pläne zur Europäischen Politischen Zusammenarbeit in Washington einigermaßen Kopfzerbrechen aus, da sie (entsprechend der französischen Auffassung) als Konkurrenz zum Nordatlantikpakt verstanden wurden.⁵ Kissinger versuchte im April 1973 die Ausarbeitung einer „Neuen Atlantik-Charta“, um die atlantische Partnerschaft zu stärken.⁶ Der Betonung der globalen Interessen und Verantwortlichkeiten der USA standen in dieser Überarbeitung die nur regionalen Interessen Europas gegenüber. Auf eine regionale Rolle wollten sich die neun Außenminister jedoch nicht beschränkt wissen und forderten eine eigenständige europäische Proklamation – das „Dokument über die europäische Identität“. Dieses Dokument war also nicht eine Bestandsaufnahme, sondern Ausdruck einer Absicht. Es war ein politisches Instrument im Ringen um hegemoniale Ansprüche, v.a. da Kissinger vermeiden wollte, dass sich die Europäer auf eine gemeinsame außenpolitische Linie festlegten und erst danach die USA konsultierten. Mit dem drastischen Ansteigen der Außenwirtschaftsbeziehungen der EG wuchs die Erkenntnis, zunehmend von Entwicklungen außerhalb des

5 Vgl. Franz Knipping, Rom, 25. März 1957. Die Einigung Europas, München 2004, S. 189.

6 So erklärte Kissinger das Jahr 1973 auch zum „Jahr Europas“.

eigenen Wirkungskreises abhängig zu sein. Die europäische politische Zusammenarbeit diene als loser, rechtlich unverbindlicher Rahmen für die Abstimmung der außenpolitischen Positionen der Mitgliedstaaten. Die folgende „Deklarationspolitik“ (z.B. gegenüber dem südafrikanischen Apartheid-Regime oder im Falle der sowjetischen Invasion Afghanistans 1979) war jedoch kaum geeignet, etwaige „europäische Werte“ durch politisches Handeln zu aktualisieren. Dem Kopenhagener Dokument folgte eine Fülle weiterer⁷, mit einer doch eher bescheidenen Wirkung.

Ein qualitativer Sprung erfolgte mit der Einrichtung der ersten Direktwahlen zum Europäischen Parlament (EP), damals noch Gemeinsame Versammlung genannt. Basierend auf dem Direktwahlakt vom 26. April 1976 fanden im Sommer 1979 die ersten Wahlen zum EP statt. Die Mitglieder der Gemeinsamen Versammlung drängten seit Beginn des Integrationsprozesses auf diese Direktwahlen, da sie wähten, nur damit ihre Rolle als Sprachrohr des unbändigen Wunsches der Europäer und Europäerinnen nach mehr Integration gewährleisten zu können. Umso größer war die Enttäuschung, als bereits 1984 ein signifikanter Rückgang der Beteiligung an den Wahlen zum EP feststellbar wurde. Nun verlegte sich das EP auf einen „top down“-Ansatz: Es gelte diesen Willen zur Integration erst zu schaffen. Ein entscheidender Impuls dazu ging vom italienischen Abgeordneten Altiero Spinelli und seinem Verfassungsentwurf aus, der vom EP mit großer Mehrheit im Februar 1984 angenommen wurde, aber weitgehend wirkungslos blieb. Neuer Schwung wurde dem Einigungsprojekt erst mit der Einheitlichen Europäischen Akte 1987 verliehen. Bis 1992 sollte der Binnenmarkt fertig gestellt werden, was denn auch in großen Teilen gelang. Einem schrittweisen Ausbau Europas hätte nun wohl nichts im Wege gestanden, wäre da nicht das Jahr 1989 gewesen: der Zerfall des real existierenden kommunistischen Blocks bedeutete eine dramatische Änderung in Europas politischer Landschaft. Eine erste Reaktion darauf war der Vertrag über eine Europäische Union vom 7. Februar 1992. In der Präambel ist zu lesen: „Eingedenk des Bekenntnisses zu den Grundsätzen der Freiheit, der Demokratie und der Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten und der Rechtsstaatlichkeit“ soll die Union gegründet werden. Es schien als wäre die gesamte politische Elite Europas von einem neuen Glauben an die historische Mission des Kontinents erfasst worden. Von „blühenden“ Landschaften im Osten, der Wiedervereinigung des eigentlich Zusammengehörigen und vom Sieg des demokratischen Modells war die

7 Siehe z.B. den Tindemans-Bericht, den Verfassungsentwurf von Spinelli, die Stuttgarter Deklaration von 1983, den Adonnino-Bericht 1985, den DeClerq-Bericht 1993 etc.

Rede.⁸ Aber bereits im Ratifikationsprozess des Maastrichter Vertrags zeigten sich erste Risse: 50,7 % der dänischen Bevölkerung sprachen sich in einem Referendum gegen den Vertrag aus. Diese Ablehnung führte bei den Politikern Europas zu einem Schock. Erstmals verweigerten die Bürgerinnen und Bürger eines Mitgliedstaates ihre Zustimmung zu einem Integrationsschritt. Eine heftige Debatte über Ausmaß und Geschwindigkeit der weiteren Integration setzte ein. Während für die einen Europa zum Inbegriff des Bürokratismus, des Protektionismus und des Demokratiedefizits geworden war, verwiesen andere auf die ungebrochene Attraktivität des Integrationsmodells und auf die dringende Notwendigkeit von Reformen, um die Union erweiterungsfähig zu machen. Diese Reformen sollten durch den Vertrag von Amsterdam eingeleitet werden, blieben jedoch lediglich Stückwerk. Einmal mehr machte das Wort und die Forderung von der Bürgernähe die Runde – eingefordert wurde diese bereits im Tindemans-Bericht im Jahr 1976.⁹ Abhilfe schaffen sollte ein Grundrechtekonvent unter der Leitung von Roman Herzog.¹⁰ Sehr zügig gelang es, eine Charta auszuarbeiten. „Die Völker Europas sind entschlossen, auf der Grundlage gemeinsamer Werte eine friedliche Zukunft zu teilen“ lautet der erste Satz der Präambel. „In dem Bewusstsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität. Sie [die Union] beruht auf den Grundsätzen der Demokratie und der Rechtsstaatlichkeit.“ Eine Art europäische Urheberschaft dieser Werte wird also nur sehr vorsichtig ausgesprochen. Vielmehr zeugen diese Worte der Präambel von einer Verantwortung und Verpflichtung. So auch im Vertrag über die Europäische Union in der Fassung von Nizza (in Kraft getreten am 1. Februar 2003).

8 Dies fand im Übrigen auch seinen Niederschlag in der Publikation von Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, London 1992.

9 Im Jahr 1974, auf dem Gipfeltreffen im Dezember in Paris, forderten die Staats- und Regierungschefs den belgischen Premier Leo Tindemans auf, einen Bericht zu verfassen, wie öffentliche Unterstützung für das Integrationsprojekt gewonnen werden könne.

10 Der Europäische Rat von Köln beauftragte im Juni 1999 einen Konvent, eine Charta der Grundrechte für die Union auszuarbeiten. Bereits nach 10 Monaten legte dieser Konvent, zusammengesetzt aus EP-Abgeordneten, nationalen Abgeordneten, Repräsentanten der Staats- und Regierungschefs sowie der Kommission einen Entwurf vor, der auf dem Gipfel von Nizza zwar feierlich verkündet wurde, mehr als der Status einer Erklärung ohne gesetzliche Bindung kommt dieser Verabschiedung aber nicht zu. Erst durch die Ratifikation des Verfassungsvertrages würde die Grundrechtecharta in das Primärrecht aufgenommen.

Verträge aber auch Dokumente¹¹ sprechen also von „gemeinsamen Werten“ und nicht von „europäischen Werten“. Gemeinsame Werte müssen nicht dieselben Werte sein, sondern ihre Gemeinsamkeit lebt von der gegenseitigen Toleranz und Anerkennung. Welche Gründe lassen sich aber dann für die boomende Rhetorik von den europäischen Werten in zahllosen politischen Reden finden?

Werte statt Taten?

Woran hat sich die Werterhetorik in den letzten Jahren entzündet? Was veranlasste Politiker aller Couleurs auf europäische Werte zu pochen?¹² An erster Stelle ist hier wohl die Diskussion um die *invocatio Dei* des Verfassungsvertrages zu nennen. In der ersten Fassung des Vertrages, die wesentlich durch den Präsidenten des Konvents zur Zukunft Europas Valéry Giscard d'Estaing geprägt wurde, wurden Werte in Artikel 2 angesprochen: Die Union gründet sich auf die Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte. Trotz eines nicht unbeachtlichen Lobbying der katholischen Kirche wurden religiöse und spirituelle Werte nicht erwähnt. In einer Sondersitzung des Konvents am 26. März 2003 verlangte die Europäische Volkspartei einen Gottesbezug so wie er auch in der polnischen Verfassung zu finden ist. Eine Mehrheit der „Conventionnels“ sprach sich heftig gegen diesen Wunsch aus.¹³ Und wiederum andere sahen in einer solchen Referenz die perfekte Möglichkeit, einer Erweiterung der Union – vor allem durch die Türkei – einen Riegel vorzuschieben. Die Letztfassung des Verfassungsvertrages spricht nun in der Präambel von „dem kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas, aus dem sich die unverletzlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen sowie Freiheit, Demokratie, Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit als universelle Werte entwickelt haben.“¹⁴

11 So z.B. Mitteilungen der Europäischen Kommission zu Migrationsfragen [KOM (2005) 669 endg.; KOM (2005) 525].

12 Ich verdanke die folgenden Ausführungen einem nicht publizierten Vortrag von Heinrich Schneider im Januar 2005 zum Thema Religionsfreiheit in Europa.

13 Siehe dazu Peter Norman, *The Accidental Constitution*, Brussels 2003, S. 193.

14 Durch die unveränderte Aufnahme der Grundrechtecharta als zweiten Teil findet sich im Verfassungsvertrag eine zweite Präambel, in der von dem „Bewusstsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes...“ zu lesen ist. Die englische Fassung spricht im Übrigen von „spiritual values“ und nicht von „religious values“.

Einen weiteren Anlassfall für erhitzte Gemüter bot die sogenannte Causa Buttiglione. Im Oktober 2004 betonte Rocco Buttiglione, der designierte Kommissar für den Bereich Justiz, Freiheit und Sicherheit, vor dem Europäischen Parlament seine religiösen Überzeugungen, die sich etwas reaktionär ausnahmen. Obwohl Buttiglione auf die Unterscheidung von persönlicher Moralität und Legalität Wert legte und seine Treuepflicht gegenüber dem europäischen Recht hervor hob, wurde er von den Mitgliedern des Europäischen Parlaments als untauglich für das Amt eines Kommissars befunden.¹⁵ Freilich sind auch die Umstände der Anhörung zu bedenken: Da war einerseits der Machtkampf zwischen Europäischem Parlament und dem Kommissionspräsidenten und zweitens der Machtkampf zwischen Kommissionspräsident und Europäischem Rat. Das Europäische Parlament wollte Kommissionspräsident José Manuel Barroso zeigen, dass es seine Investiturrechte sehr breit interpretierte. Und Barroso wollte seine durch die Verträge von Amsterdam und Nizza gestärkten Präsidentenrechte gegenüber den Staats- und Regierungschefs geltend machen und diese dazu veranlassen, einen umstrittenen Kandidaten zurückzuziehen. Es scheint, als hätten ihn einige Mitglieder des Europäischen Parlaments dazu verleitet, seine Machtposition in etwas zu rosigem Licht zu sehen. Wie immer man zu Buttiglionees persönlichen Überzeugungen zur Rolle der Frau und der Homosexuellen und vor allem zu seiner politischen Finesse stehen mag, die Frage bleibt, ob persönliche Wertvorstellungen, die noch dazu in Übereinstimmung mit der katholischen Lehre stehen, für ein politisches Amt disqualifizieren können? In der Tat schien diese Frage wichtiger als Buttiglionees dubiose Rolle in einer Geldwäschefärr.¹⁶

Im Oktober 2004 stellte die Europäische Kommission fest, dass die Türkei die Kopenhagener Kriterien¹⁷ in ausreichender Weise erfüllte und empfahl die Aufnahme von Beitrittsverhandlungen.¹⁸ Im Rat für Allge-

15 Dies ist umso pikanter, da dem EP das Recht zur Ablehnung einzelner Kommissionskandidaten laut Vertragsrecht gar nicht zukommt.

16 Im Jahr 2002 wurde einer solchen Anschuldigung durch die monegassischen Behörden nachgegangen, die allerdings keine Verwicklungen Buttiglionees fest stellen konnten. Lediglich einer seiner engsten Mitarbeiter wurde wegen eines betrügerischen Konkurses, in dem Millionen an EU-Geldern spurlos verschwunden sind, in Italien angeklagt.

17 Der Europäische Rat von Kopenhagen beschloss im Juni 1993 einen Katalog von Kriterien, die von potentiellen Beitrittsstaaten erfüllt werden müssen. Genannt werden die institutionelle Stabilität, Rechtsstaatlichkeit, funktionierende Marktwirtschaft, Wahrung der Menschenrechte, Schutz der Minderheiten sowie ein Bekenntnis zu den Zielen der Wirtschafts- und Währungsunion.

18 Siehe Mitteilung der Kommission an den Rat und das Europäische Parlament vom 6. Oktober 2004 „Empfehlung der Europäischen Kommission

meine Angelegenheiten dauerte es allerdings noch eine Weile, bis man sich auf einen konkreten Beginn für die Verhandlungen einigen konnte. Schließlich wurde der 3. Oktober als Starttermin festgelegt. Seitdem schleppen sich die Verhandlungen eher dahin, als es durchschlagende Erfolge zu verzeichnen gibt. Als gäbe es nicht genügend umstrittene Sachthemen,¹⁹ wurde in den Medien als Bedingung für den Beitritt der Türkei die Abschaffung der Strafbarkeit des Ehebruchs gefordert. Im Falle Österreichs war dies offensichtlich kein Problem: Österreich wurde 1995 Mitglied der Union – der Ehebruch war hierzulande bis 1997 strafbar. Aber auch wesentlich ernstere Themen sind zu bedenken, wenn von Werten und der Türkei die Rede ist. Heinrich Schneider führt die Religionsfreiheit an: Zwar versteht sich die Türkei als laizistischer Staat, völlig zu Recht hat Schneider aber darauf hingewiesen, dass das türkische Verständnis doch erheblich vom westeuropäischen abweicht. Individuelle Religionsfreiheit ist gewährleistet, aber die in Europa so mühevoll errungene *Libertas Ecclesiae* sowie die Trennung von Staat und Kirche, ist dem türkischen Kemalismus fremd.

Das öffentliche Tragen religiöser Symbole wie des Hijab, der Kippa oder des Kreuzes entfachte ebenfalls eine Diskussion um die Grenzen der Religionsfreiheit. Ist es für die Einen schon der Ausdruck unzulässiger Vermengung von Privat und Öffentlich, so ist es für die Anderen Teil ihres religiösen Selbstverständnisses. Wenn die Religionsfreiheit Teil des europäischen Selbstverständnisses ist, ebenso wie die Trennung von Kirche und Staat, so kann die Form des Symbols wohl nicht das Problem sein. Sehr wohl zum Problem wird das Symbol wenn die beiden Grundwerte gegeneinander ausgespielt werden. Aber wie leicht ist es, politisches Kleingeld aus vermeintlichen Angriffen auf eine diffuse „Leitkultur“ zu schlagen? Der französische Bann gegen das Tragen auffälliger religiöser Symbole bezog sich lediglich auf den Schleier, da er von der „Commission de réflexion sur l’application du principe de laïcité“ im Jahr 2003²⁰ als nicht vereinbar mit dem Prinzip des Laizismus betrachtet wurde. Ist dies Ausdruck in das zunehmend schwindende Vertrauen in die Rationalität des Einzelnen? Eine Vertrauenskrise, die rechtspopulistische Parteien von Fortuyn bis Haider, von Le Pen bis Bossi nutzen? Oder ist es ein Hinweis auf die Desorientierung, die aus dem Grundwert der Toleranz entsteht?

zu den Fortschritten der Türkei auf dem Weg zum Beitritt“ [KOM (2004) 656 endg. – Nicht im Amtsblatt veröffentlicht].

19 Siehe u.a. die prekäre menschenrechtliche Situation in der Türkei.

20 Und dies obwohl der Conseil d’État 1997 fest stellte, dass das Kopftuch kein ostentatives Symbol ist. Siehe Joel Fetzer, J. Christopher Soper, *Muslims and the State in Britain, France and Germany*, Cambridge 2004.

Einen vorläufigen Höhepunkt im scheinbaren Aufeinanderprallen von europäischen und außereuropäischen Werten lieferten die Karikaturen einer dänischen Zeitung im Jahr 2005. Zwar dauerte es nach der Publikation der künstlerisch und politisch fragwürdigen Karikaturen einige Wochen, der Sturm der Entrüstung brach dafür umso heftiger los. Dazu dürfte auch der Umstand beigetragen haben, dass der dänisch-islamische Glaubensverbund seine Imame in moslemische Länder ausandte, um dortige Politiker, Organisationen und religiöse Führer auf das „dänische Problem“ aufmerksam zu machen. Tausende Muslime verbrannten öffentlich dänische und andere europäische Flaggen, es wurde zu einem Boykott dänischer Waren aufgerufen und Botschaftsgebäude wurden attackiert. Die geschmacklosen anti-semitischen Karikaturen, die bald darauf in weiten Teilen der arabischen Welt die Runden machten, trugen nicht unbedingt zur Entspannung der Situation bei. So kam es, dass sich zwei Bilder verfestigten: auf der eine Seite das Bild des bärtigen, Turban tragenden und gewaltbereiten Moslems, auf der anderen Seite das kapitalistische, kulturvergessene, „wertlose“ Europa. Sehr schnell war die Rede vom Kulturkampf und fundamentalen Wertedifferenzen. Wo diese Rede beginnt, ist kein Platz für Toleranz.

Taten statt Werte?

Im März 2007 feiert die Europäische Union den 50. Geburtstag der Römer Verträge. In einer Erklärung der „Entscheidungsträger der EU“ sollen „die europäischen Werte und Bestrebungen dargelegt“ und das gemeinsame Bekenntnis dazu bestätigt werden.²¹ Dabei sollen die historischen Verdienste des Integrationsprozesses gewürdigt, ein zukunftsorientierter europäischer Wertekanon formuliert und künftige Aufgabenfelder mit europäischem Mehrwert definiert werden.²² Offensichtlich ist es notwendig, sich ab und an von der Großartigkeit des europäischen Einigungsprojektes mit Werterhetorik zu überzeugen. Nur dient der Verweis auf gemeinsame Werte zumeist einem politischen Zweck – in diesem Fall ist es wohl einmal mehr der unbeholfene Versuch, den Bürgerinnen und Bürgern Europas die Erfolge der Integration darzustellen. Etwas zynischer könnte man auch meinen, dass die Staats- und Regierungschefs sich selbst Mut zusprechen müssen, um die dringend notwendigen Entscheidungen bezüglich einer institutionellen und prozeduralen Reform

21 Europäischer Rat, Schlussfolgerungen des Vorsitzes, 15./16. Juni 2006, Dok. 10633/06, Punkt 49.

22 Siehe dazu E. Tichy-Fisslberger, Meilensteine und vergebene Chancen der österreichischen EU-Ratspräsidentschaft, i.E. 2007.

der Union ins Auge zu sehen. Die Gefahr des ständigen Betonens gemeinsamer Werte, die, da sie notwendigerweise sehr abstrakt und allgemein formuliert sein müssen, jedes Differenzierungspotential verlieren, liegt in ihrer fehlenden praktischen Realisierung. Ohne diese fallen sie schnell der Unglaubwürdigkeit anheim. Auch wenn die an die Europäer gerichtete Werterhetorik manchmal etwas schal wirken mag, so ist doch darauf zu verweisen, dass die Union der größte Geldgeber im Bereich der Entwicklungshilfe ist (34,3 Milliarden Euro im Jahr 2004). Artikel 177 EGV gibt als Grund das „allgemeine Ziel einer Fortentwicklung und Festigung der Demokratie und des Rechtsstaats sowie das Ziel der Wahrung der Menschenrechte und Grundfreiheiten“ an. Die Vergabe von Kooperationsmitteln ist auch an die Einhaltung dieser Werte gebunden.²³

Im Verfassungsvertrag finden wir als Werte Demokratie und Rechtsstaatlichkeit, die Menschenwürde und den Handel. Abgesehen von der fragwürdigen Gleichrangigkeit von Menschenwürde und Handel ist klar, dass diese Werte wohl nicht spezifisch europäisch genannt werden können. Aber sie haben in Europa ihre prägnanteste institutionelle Ausprägung (in verschiedenen Variationen und Interpretationen) gefunden. Bei allen Defiziten ist es doch gelungen, sich diesen Werten ein gutes Stück anzunähern. Wären sie europäisches Allgemein-, Erbgut oder gar *differentia specifica* Europas, so hätten die entsetzlichen Verbrechen der Nationalsozialisten, hätte der Holocaust nicht passieren dürfen. Damit soll aber nicht bestritten werden, dass sich in Europa fundamentale Errungenschaften entwickelt haben. Gerade im Schatten zwischen *sacerdotium* und *imperium* sind die freien Stadtstaaten entstanden. So wurde die Basis gelegt für die Entstehung der Universitäten, von Argumenten und Systemen, die sich eben nicht mehr auf vorgegebene Werte sondern rationale Argumente stützen. Aber es stünde der politischen Klasse Europas gut an, die Exklusivität Europas nicht allzu sehr zu betonen und sich der handelnden Bewältigung der Vielfalt des Kontinents und seiner globalen Wurzeln bewusst zu werden. W. Hennis hat einmal geschrieben, dass Herrschaft ohne finale Legitimation, ohne Ziel sinnlos wird.²⁴ Der größte Erfolg der Union – die Sicherung des Friedens – ist den einen heute Selbstverständlichkeit geworden und kann kaum mehr als Motivation für politisches Interesse oder Engagement dienen. Anstelle eines

23 Siehe z.B. die Reform des Lomé IV-Abkommens aus dem Jahr 1995, welche Menschenrechte, Rechtsstaatlichkeit und Demokratie explizit als integrale Teile der Entwicklungskooperation benennt. Lomé IV wurde 2000 durch das so genannte Cotonou-Abkommen abgelöst.

24 Wilhelm Hennis, Legitimität. Zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, in: Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 7 (1976), S. 9–38.

neuen Ziels, etwa einer europäischen Sozialunion, die Rede von den europäischen Werten zu stellen, zeugt nicht nur von Phantasielosigkeit, sondern ist ein durchaus bedenklicher Schritt in Richtung „Euronationalismus“. Was EUropa braucht, ist mehr aristotelische *phronesis*, politische Klugheit, und nicht einen Wertekanon. Denn eine Rückbesinnung auf die Solidarität der Tat kommt ohne Werterhetorik aus.

Topologische Spiegeleien – Schweizer Wechselspiele im Imaginären Europas

MICHAEL BÖHLER

I.

Die Frage nach europäischen Werten wird in der Regel auf der Ebene von gesellschaftlichen Ordnungsprinzipien, sozialen Verhaltensregeln, ideellen Vorstellungen und Weltansichten, kulturellen Lebensformen und Gebräuchen verfolgt und erörtert. Stichwörter wie Demokratie, Menschenrechte, freie Marktwirtschaft, oder – wie im Konzeptpunkt 5 zur gegenwärtigen Konferenz festgehalten – das Stichwort „Vielfalt der Kulturen, Religionen und Sprachen“ (Vertrag über eine Verfassung für Europa III Art. II–82. Vgl. auch: Déclaration du Conseil de l'Europe sur la diversité culturelle, 2001) sind dabei die gängig anzutreffenden Leitbegriffe solcher Werte.

Daneben gibt es nun aber – dies ist der thesehafte Ansatz meiner folgenden Darlegungen und Erörterungen – Wertesphären, die nicht oder zumindest nicht primär auf einer diskursiv begrifflichen bzw. kategorialen Ebene gesetzt und ausgehandelt oder gar normativ verbindlich definiert werden. Es sind Werte, die sich als *Wertbesetzungen* an Bildvorstellungen, an figurative Ausdrücke und Symbole, an Bezeichnungen und Wörter, aber auch an durchaus reale Orte und Räume heften. Wesentliches Kennzeichen solcher Werte ist es, dass sie eher diffus und fluid bleiben, plasmatisch beweglich sind, was aber nicht ausschließt, dass sie von hoher Beständigkeit und nachhaltiger Wirksamkeit sein können. In der Rhetorik und Pragmalinguistik spricht man von sog. ‚Hochwertwörtern‘, Wörtern, die – ohne als eigentliche Wertbegriffe firmieren zu

müssen – stark wertbesetzt sind. Dabei meint das Attribut ‚hoch‘ in der Regel sowohl formal den starken *Grad* an Wertbesetzung wie inhaltlich die ausgeprägt *positive* Wertbesetzung, was wertanalytisch freilich auseinander gehalten werden muss, denn eine formal hohe *Wertbesetzung* kann inhaltlich mit fragwürdigen *Wertgehalten* einhergehen. Ganz simples Beispiel eines solchen Hochwertworts im deutschsprachigen mitteleuropäischen Kulturraum ist zweifellos das Stichwort ‚Süden‘ – „nach Süden nun sich lenken ...“, „Dahin! Dahin Möcht ich mit dir, o mein Geliebter, zieh'n“; „Das Land der Griechen mit der Seele suchend“ –, worin sich eine kollektive mitteleuropäische Wertbesetzung des Südens und des Mittelmeerraums in der *histoire de longue durée* von der klassischen Hochliteratur bis zu den alljährlichen Touristenströmen artikuliert. Das Beispiel veranschaulicht zugleich, dass es sich bei solchen Wertesphären nicht nur um Hochwertwörter, werthaltige *Topoi* im Sinne fester rhetorischer Wendungen handelt, sondern dass sich damit auch reale Hochwert-Räume einer eigentlichen europäischen „Werthaltigkeitstopographie“ verbinden können. Für diesen Zusammenschluss des *rhetorisch-semiotisch* Topischen und des *geographisch geopolitischen* Topographischen soll im Folgenden der Ausdruck des ‚Topologischen‘ dienen. Ferner weise ich solche topologischen Wertphänomene einem postulierten europäischen ‚Imaginären‘ zu, das von einem europäischen *Denken* zunächst abzuheben wäre. Dabei beziehe ich mich beim Begriff des ‚Imaginären‘ allerdings nicht auf dessen Gebrauch in der poststrukturalistischen Psychoanalyse etwa eines Lacan, sondern lehne mich an seine Verwendung in Wolfgang Iser's *Das Fiktive und das Imaginäre: Perspektiven literarischer Anthropologie* an, nämlich als etwas, das „in seiner uns durch Erfahrung bekannten Erscheinungsweise diffus, formlos, unfixiert und ohne [exakt bestimmbar, MB] Objektreferenz“ ist.¹ Der Genitiv im ‚Imaginären Europas‘ ist hierbei als Genetivus *subjectivus* wie als *objectivus* zu verstehen bzw. das ‚Imaginäre‘ als ergon wie energiea, als Werk bzw. Objektphänomen wie als Wirkkraft: Europa selbst ist ein imaginärer Raum, „diffus, formlos, unfixiert“, zugleich ist von einer kollektiven europäischen Imagination- und Einbildungskraft auszugehen, welche diesen Raum gestaltet, imaginiert, konstruiert – welche also im Begriff der neueren Raumsoziologie das sogenannte *spacing* vornimmt.² Dass sich dieses postulierte europäische *Imaginäre* mit der

1 Wolfgang Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre: Perspektiven literarischer Anthropologie*, Frankfurt a.M. 1993 (stw 1101), S. 21.

2 Martina Löw, *Raumsoziologie*, Frankfurt a.M. 2001 (stw 1506): „Erstens konstituiert sich Raum durch das Plazieren von sozialen Gütern und Menschen bzw. das Positionieren primär symbolischer Markierungen, um Ensembles von Gütern und Menschen als solche kenntlich zu machen [...]“.

Vorstellung eines europäischen *Gedächtnisses* in irgendeiner Weise verbindet, ist evident, offen lassen möchte ich für den Moment indessen, ob dieses Imaginäre ein – möglicherweise spezifisch gearteter – Teil dieses Gedächtnisse oder letztlich gar damit identisch sei. In jedem Fall aber würde ich es jenem „kulturellen Repertoire“ und „Sensorium“ zurechnen, das Adolf Muschg in der ersten seiner Reden *Was ist europäisch* für die „Erfahrung der Zusammengehörigkeit“ für unabdingbar erklärt.³

Exemplarisch soll nun im Folgenden der topologische Raum ‚Schweiz‘ etwas näher exploriert werden. Dabei ist es nicht Ziel meiner Ausführungen nachzuweisen, *dass* die Schweiz und insbesondere ihre Alpenzone seit dem 18. Jahrhundert die Stelle eines topologischen Hochwerttraums im Imaginären Europas besetzen – das halte ich für überflüssig, vielmehr möchte ich verfolgen, mit welchen Wertbesetzungen dieser Raum profiliert und konturiert wurde, wie sich diese Wertbesetzungen wandeln und in welchem Wechselverhältnis zu Europa sie stehen.

In einem ersten Teil skizziere ich kurz Genese und Struktur dieses Raumes und suche ihn kategoriell unter Michel Foucaults Begriff der *Heterotopie* zu fassen. Anschließend verfolge ich in einem Systematisierungsversuch unterschiedliche topologische Konfigurationen, die sich strukturell-formal wie empirisch historisch aus der heterotopen Grundfiguration ergeben:

- a) die Heterotopie als Antinomie – die Schweiz als Gegen-Europa;
- b) die Heterotopie als metonymische Raumverschiebung – die Schweiz als paradigmatisches Modell und Muster Europas in nuce;
- c) die Heterotopie als synekdochische Generalisierung – die ‚Verschweizerung‘ Europas;
- d) die Heterotopie als metaphorische Verdichtung – die Schweiz als ‚Herz‘ Europas.

Dieser Vorgang wird im folgenden Spacing genannt. Spacing bezeichnet also das Errichten, Bauen oder Positionieren. [...] Es ist ein Positionieren in Relation zu anderen Plazierungen. Spacing bezeichnet bei beweglichen Gütern oder bei Menschen sowohl den Moment der Plazierung als auch die Bewegung zur nächsten Plazierung. Zweitens [...] bedarf es zur Konstitution von Raum aber auch einer Syntheseleistung, das heißt, über Wahrnehmungs-, Vorstellungs- oder Erinnerungsprozesse werden Güter und Menschen zu Räumen zusammengefaßt.“ S. 158f.

- 3 Adolf Muschg, *Was ist europäisch? Reden für einen gastlichen Erdteil*, Krupp-Vorlesungen zu Politik und Geschichte am Kulturwissenschaftlichen Institut im Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen, Frankfurt a.M. 2005 (Krupp-Vorlesungen zu Politik und Geschichte am Kulturwissenschaftlichen Institut im Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen 5), S. 34.

Abschließen möchte ich unter dem Stichwort „Orpheus in den Schweizer Alpen“ mit einem Tribut an die Literatur und Dichtung als wesentliches Organ für die Schaffung topologischer Gedächtnis- und Werträume im Imaginären Europas.

II.

Mit Albrecht von Hallers philosophischem Lehrgedicht *Die Alpen* (1729) und dann erst recht mit Jean Jacques Rousseaus *Nouvelle Héloïse* (1761) setzt jener Prozess ein, worin die Schweiz und der Alpenraum auf der Ebene der kulturtopographischen Raumstrukturierung und ihrer symbolischen Kodierungen fest mit den Vorstellungen einer vom Zivilisationsprozess und der Geschichte abgekoppelten und unberührt naturhaften Ursprungswelt verbunden wird. Dabei fällt auf, dass die konstitutiven Elemente bereits bei Haller beinahe alle komplett vorhanden sind. So der Abgrenzungs-Topos gegenüber dem Rest der Welt mit den Alpen als providentieller Schutzmauer:

„Zwar die Natur bedeckt dein hartes Land mit Steinen,
Allein dein Pflug geht durch, und deine Saat erinnert;
Sie warf die Alpen auf, dich von der Welt zu zäunen,
Weil sich die Menschen selbst die größten Plagen sind. (Vers 51–54)
[...]"

Dann die Idee eines naturrechtlich naturhaften Vernunfthandelns der Alpenbewohner:

„Hier herrscht die Vernunft, von der Natur geleitet, (Vers 67)
[...]"

Ferner die Trias von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit *ante diem* im Verein mit Genügsamkeit und Zufriedenheit:

„Hier herrscht kein Unterschied, den schlauer Stolz erfunden (Vers 71)
[...]
Die Freiheit teilt dem Volk, aus milden Mutter-Händen,
Mit immer gleichem Maß Vergnügen, Ruh und Müh.
Kein unzufriedner Sinn zankt sich mit seinem Glücke,
Man ißt, man schläft, man liebt und danket dem Geschicke. (Vers 77–80)
[...]"

Und schließlich die Vorstellung einer durch keine patriarchale Konventionen eingeengten Spontan-Liebe:

„Denn hier, wo die Natur allein Gesetze gibet,
 Umschließt kein harter Zwang der Liebe holdes Reich (Vers 121–122)
 [...]
 Die Liebe brennt hier frei und scheut kein Donnerwetter,
 Man liebet für sich selbst und nicht für seine Väter.
 Er liebet sie, sie ihn, dies macht den Heirat-Schluß.“ (Vers 129–130)

Das alles schließt in der literarischen Topik zwar noch stark an der Bukolik der traditionellen Idyllyendichtung an, artikuliert aber z.B. in der Zeile „Man liebet für sich selbst und nicht für seine Väter“ doch auch schon so etwas wie die bürgerlich moderne Liebesvorstellung des autonomen Individuums, auch wenn der holprige unreine Reim ‚Donnerwetter‘/ ‚Väter‘ beziehungsweise die schweizerisch dialektale Kurzbetonung von ‚Vä’tter‘ von einer noch nicht restlos emanzipierten gleichsam adoleszenten Prosodik zeugt. Überhaupt liegt darin die entscheidende Bedeutung von Hallers Alpendichtung: Dass er die traditionell in ein fern zurückliegendes Arkadien oder einen ahistorischen Idyllenraum verlegten Wunschvorstellungen eines utopisch idealen Zusammenlebens a) in einen real existierenden geographischen Raum und eine bestehende Kultur transponiert bzw. projiziert, die b) damit auch konkreten Alternativ- und Vorbildstatus für die Umgebungswelt erhält. Der Weg von *Arkadien* nach *Elysium* führt hinfort über die Schweizer Alpen. In Jean-Jacques Rousseaus *Nouvelle Héloïse* (1761) tritt dann neben der Verstärkung der naturrechtlich demokratischen Ordnungsstrukturen der Alpenkultur noch der diätetisch-medizinische Aspekt eines Heilungstopos im Zusammenhang mit der „Reinheit der Luft“ hinzu, die „mehr Freiheit zu atmen, mehr Leichtigkeit im Körper, mehr Heiterkeit im Geiste“ gibt: „Es scheint, als schwänge man sich über der Menschen Aufenthalt hinauf und ließe darin alle niedrigen und irdischen Gesinnungen zurück [...]“⁴ – ein Gesundungs-Topos, der in unzähligen Varianten über Johanna Spyris *Heidi* bzw. die anämische Klara Sesemann und Thomas Manns *Zauberberg* bis hin zu Hermann Burgers *Die künstliche Mutter* führt, wo ein an „Unterleibsmigräne“ leidender Privatdozent im Mutter-schoss des Gotthardmassivs Gesundung sucht.

Wiederholt hebt Albrecht von Haller auch explizit und polemisch das Gegensatzverhältnis zu Europa heraus:

4 Jean-Jacques Rousseau, *Julie oder die Neue Héloïse*, 1761, 23. Brief.

„Ein lebendes Gesetz, des Volkes Richtschnur ist,
Lehrt, wie die feige Welt ins Joch den Nacken strecket,
Wie eitler Fürsten Pracht das Mark der Länder frisst,
Wie Tell mit kühnem Muth das harte Joch zertreten,
Das Joch, das heute noch *Europens* Hälfte trägt;
Wie um uns alles darbt und hungert in den Ketten
[...]“ (Vers 292–297)

Oder:

„O Reichthum der Natur! verkriecht euch, welsche Zwerge:
Europens Diamant blüht hier und wächst zum Berge!“ (Vers 409–410)

Oder das Bild der Schweiz als Wasserschloss Europas mit seinem Goldsand, gegen den der Hirte freilich gänzlich immun ist:

„Aus Schreckhorns kaltem Haupt, wo sich in beide Seen
Europens Wasser-Schatz mit starken Strömen theilt,
Stürzt Nüchtlands Aare sich, die durch beschäumte Höhen
Mit schreckendem Geräusch und schnellen Fällen eilt;
Der Berge reicher Schacht vergülde ihre Hörner
Und färbt die weiße Flut mit königlichem Erzt,
Der Strom fließt schwer von Gold und wirft gediegne Körner,
Wie sonst nur grauer Sand gemeines Ufer schwärzt.
Der Hirt sieht diesen Schatz, er rollt zu seinen Füßen,
O Beispiel für die Welt! er sieht's und lässt ihn fließen.“ (Vers 431–440)

Wesentlich patriotischer und in direkter Abgrenzung von Europa heißt es dann in Johann Kaspar Lavaters *Gemeineidgnössischem Lied* in den *Schweizerliedern* von 1767:

„(1) Treue, liebe Eidsgenossen,
Aus der Helden Blut entsprossen!
Singt! und uns'rer Lieder Schall
Ströme, wie ein Wasserfall
Von den hohen Felsen nieder!
Felsen, Thäler hallet wieder!
Wer von alter Treue glüht,
Sing mit uns ein Schweizerlied!
[...]
(7) Wenn *Europens* Völker kriegen,
Singen wir von alten Siegen,
Sehen im Gefühl der Ruh
Ihren Blutgefechten zu.

Weiden selbsterzogne Heerden,
 Pflügen sicher eigne Erden,
 Essen froh nach altem Schroot.
 Käse, Milch und Roggenbrod.
 [...]

(11) Treue, liebe Eidsgenossen,
 Hand in Hand, ihr Heldensprossen,
 Singt, und unsrer Lieder Schall
 Töne mächtig überall!
 Hallt ihr täglich, unsre Lieder
 Von Kanton zu Kanton wieder!
 Wer von alter Treue glüht,
 Schweizer, sing diß Schweizerlied!⁵

Lavaters *Schweizerlied* ist neben der national-patriotischen Aufladung im Vergleich zu Hallers *Alpen* vor allem auch deshalb aufschlussreich, weil in ihm – meines Wissens zum ersten Mal – jene Figur auftaucht, die ich als *Teichoskopie-Topos* bezeichnen möchte: Die Schweiz als Logenplatz auf dem europäischen Kriegstheater, die sich selber jedoch aus der Geschichte ausgeklinkt hat:

„(7) Wenn Europens Völker kriegten,
 Singen wir von alten Siegen,
 Sehen im Gefühl der Ruh
 Ihren Blutgefechten zu.“

Von hier führt ein Weg schnurstracks zu Thomas Hürlimanns erstem Theaterstück *Grossvater und Halbbruder* von 1981, das ganz auf dem Teichoskopie-Prinzip aufgebaut ist, und von hier führt ebenfalls ein direkter Weg zu Äußerungen von Dürrenmatt und Frisch im Umkreis des Zweiten Weltkriegs. So hatte Dürrenmatt in einem Interview für „*Le Monde*“ von 1984 über seine Erfahrung des Zweiten Weltkriegs das Bild der Insel bzw. eines auf den Wellen dahintreibenden Floßes gebraucht, von wo aus er in der Ferne „le crépuscule des dieux“, die Götterdämmerung, betrachtet habe, „comme un spectateur“, eine Wahrnehmungsposition, die – und das ist eine ganz wichtige Bemerkung Dürrenmatts – auch strukturbildend für seine literarische Wirklichkeits- erfassung im Modus des Grotesken geworden sei.⁶ Die Kehrseite des

5 Johann Kaspar Lavater, *Ausgewählte Werke*, hg. von Ernst Staehelin, Band 1, Zürich 1943, S. 78f.

6 Friedrich Dürrenmatt, *Entretien avec Jacques Le Rider*, 12 septembre 1982, in: Bertrand Poirot-Delpech (Hg.), *Entretiens avec Le Monde*, 2. Littératures, Paris 1984, S. 66f.: „Je suis un vrai Suisse, pas de doute là-

Bildes vom „*crépuscule des dieux*“ auf dem dahintreibenden Floß oder seine konsequente Radikalisierung ins Groteske ist Dürrenmatts bekannte Preisrede auf Václav Havel keinen Monat vor seinem Tod mit der paradoxal dialektisch durchkonstruierten Gefängnis-Parabel kafkaesken Zuschnitts für die Schweiz:

„[...] So läßt sich Ihren [Václav Havels] tragischen Grotesken auch die Schweiz als Groteske gegenüberstellen: als ein Gefängnis, [...] wohinein sich die Schweizer geflüchtet haben. Weil alles außerhalb des Gefängnisses übereinander herfiel und weil sie nur im Gefängnis sicher sind, nicht überfallen zu werden, fühlen sich die Schweizer frei, freier als alle andern Menschen, frei als Gefangene im Gefängnis ihrer Neutralität. Es gibt nur eine Schwierigkeit für dieses Gefängnis, nämlich die, zu beweisen, daß es kein Gefängnis ist, sondern ein Hort der Freiheit, ist doch, von außen gesehen, ein Gefängnis ein Gefängnis und seine Insassen Gefangene, und wer gefangen ist, ist nicht frei: Als frei gelten für die Außenwelt nur die Wärter, denn wären diese nicht frei, wären sie ja Gefangene. Um diesen Widerspruch zu lösen, führten die Gefangenen die allgemeine Wärterpflicht ein: Jeder Gefangene beweist, indem er sein eigener Wärter ist, seine Freiheit. Der Schweizer hat damit den dialektischen Vorteil, daß er gleichzeitig frei, Gefangener und Wärter ist. [...]“⁷

Ausführlich entwickelt Max Frisch den Teichoskopie-Topos im Begleitwort *Über Zeitereignis und Dichtung* im Programmheft zur Uraufführung von *Nun singen sie wieder* am 29. März 1945 (noch vor dem Ende des Krieges also), worin er die Möglichkeiten bzw. Unmöglichkeiten der literarischen Auseinandersetzung mit dem Zweiten Weltkrieg speziell für den Schweizer Schriftsteller reflektiert. Aus dem realgeschichtlichen Verschontbleiben vom Krieg und der politischen Neutralität gewinnt hier Frisch eine poetologische Kategorie, nämlich die der ästhetischen Distanz und der schriftstellerischen „*impassibilité*“ sowie jene der poetischen Gerechtigkeit: „Wir haben die selten gewordene Freiheit, gerecht zu bleiben [...]. Hier liegt die einzige, aber die große Möglich-

dessus! Ma langue natale est le bernois, l'allemand est pour moi artificiel. Mais il n'y a pas de littératures nationales. Je vis à Neuchâtel pour avoir ma tranquillité, mais je reste isolé, sans contact avec une quelconque littérature suisse. Je ne vois aucune tradition suisse qui aurait compté pour moi. – Cela dit, les années d'adolescence ont leur importance. J'ai eu vingt ans pendant la guerre. La Suisse restait en dehors des catastrophes, sans qu'on sache très bien si elle était une prison ou une usine travaillant pour Hitler. Je vivais sur une île, ou sur un radeau emporté au fil de l'eau. J'observais au loin le *crépuscule des dieux*, comme un spectateur. De là sans doute ma vision de l'histoire comme farce épouvantable et grotesque.“

7 Friedrich Dürrenmatt, Rede zur Verleihung des Gottlieb-Duttweiler-Preises an Václav Havel, in: DU. Die Zeitschrift der Kultur, 1 (1991), S. 16.

keit unseres Geisteslebens, und allein von hier aus [...] könnte allenfalls auch eine künstlerische Aussage zum Zeitereignis möglich werden.“⁸ Und da setzt Frisch zu einem höchst erstaunlichen, ebenso kühn wie naiv vermessen anmutenden poetologischen Vergleich an:

„Unsere Rolle gliche ungefähr dem Chor in der antiken Tragödie: Er bestimmt das Geschehen nicht, das vor seinen Augen abläuft, und er weiß es, daß er es nicht bestimmt, er sieht es nicht voraus wie der Seher, er richtet es auch nicht, manchmal warnt er, aber vergebens, er klagt, aber er klagt nicht an, er ist der Mitleidende aller, er verwechselt sich nie mit ihnen, nicht mit ihrer Schuld und nicht mit ihrer Größe, er ist ohne die Leidenschaft, welche den Helden macht und vernichtet. Was überhaupt hat er zu sprechen, er, der nichts am eigenen Leibe erlitt? Warum hören sie ihn dennoch an? Weil er nichts am eigenen Leibe erlitt: aus ihm spricht keine Rache, kein Haß [...]“⁹

Freilich merkt auch Frisch, dass einiges an diesem Vergleich schief ist, denn er fährt fort: „Das Hinkende dieses Vergleiches bleibt uns nicht verborgen.“ Die Korrektur verblüfft uns aber gleich wieder von neuem, denn es ist nicht etwa die uns heute fast unerträglich gewordene Pose der abgehobenen Überlegenheit und der pharisäischen Selbstgerechtigkeit, die im Vergleichsbild beschlossen liegt, sondern:

„[D]er Chor ist nie bedroht, daß das Geschehen auch ihn verschlinge, wir sind es ständig, und aus dieser Bedrohung allein ist unsere Teilnahme auch leidenschaftlich und eifernd; der antike Chor hat es leichter, gerecht zu bleiben, denn er weiß, daß er Chor bleibt.“¹⁰

Was hier insgesamt, ausgehend von Haller, Rousseau, Lavater etc. bis hin zu Dürrenmatt, Frisch und Hürlimann, als topologische Raumkonstruktion mit einem binären Oppositionsverhältnis Schweiz – Europa aufgebaut wird, lässt sich hinsichtlich des Raumcharakters der Schweiz konzeptuell am präzisesten mit Michel Foucaults Begriff der ‚Heterotopie‘ fassen, wie er ihn in *Des espaces autres (Andere Räume)* entwickelt hat:

8 Max Frisch, Über Zeitereignis und Dichtung (1945), in: Ders., Gesammelte Werke in zeitlicher Folge. Jubiläumsausgabe in sieben Bänden 1931–1985, hg. von Hans Mayer unter Mitwirkung von Walter Schmitz, Band 2, Frankfurt a.M. 1986, S. 286. Zuerst erschienen in: Programmheft des Schauspielhauses Zürich zur Uraufführung von „Nun singen sie wieder“ am 29.3.1945.

9 Ebenda, S. 287.

10 Ebenda.

„Es gibt gleichfalls – und das wohl in jeder Kultur, in jeder Zivilisation – wirkliche Orte, wirksame Orte, die in die Einrichtung der Gesellschaft hineingezeichnet sind, sozusagen Gegenplazierungen oder Widerlager, tatsächlich realisierte Utopien, in denen die wirklichen Plätze innerhalb der Kultur gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet sind [*sont à la fois représentés, contestés et inversés, MB*], gewissermaßen Orte außerhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können. Weil diese Orte ganz andere sind als alle Plätze, die sie reflektieren oder von denen sie sprechen, nenne ich sie im Gegensatz zu den Utopien die *Heterotopien*.“¹¹

Von zentraler Bedeutung für das Verhältnis des Heterotopen zum Umgebungsraum ist der Tatbestand, dass es sich dabei nicht um zwei einfach voneinander abgegrenzte Räume eines je Anderen und Verschiedenen handelt, sondern dass zwischen ihnen sozusagen die Hegelsche Dialektik von Herr und Knecht eines unauflöslichen Aufeinanderverwiesen-Seins spielt. Foucault fasst dieses Verhältnis im Bild des Spiegels:

„Und ich glaube, daß es zwischen den Utopien und diesen anderen Plätzen, den Heterotopien, eine Art Misch- oder Mittlererfahrung gibt: den Spiegel. Der Spiegel ist nämlich eine Utopie, sofern er ein Ort ohne Ort ist. Im Spiegel sehe ich mich da, wo ich nicht bin: in einem unwirklichen Raum, der sich virtuell hinter der Oberfläche auftut; ich bin dort, wo ich nicht bin, eine Art Schatten, der mir meine eigene Sichtbarkeit gibt, der mich mich erblicken läßt, wo ich abwesend bin: Utopie des Spiegels. Aber der Spiegel ist auch eine Heterotopie, insofern er wirklich existiert und insofern er mich auf den Platz zurückschickt, den ich wirklich einnehme; vom Spiegel aus entdecke ich mich als abwesend auf dem Platz, wo ich bin, da ich mich dort sehe; von diesem Blick aus, der sich auf mich richtet, und aus der Tiefe dieses virtuellen Raumes hinter dem Glas kehre ich zu mir zurück und beginne meine Augen wieder auf mich zu richten und mich da wieder einzufinden, wo ich bin. Der Spiegel funktioniert als eine Heterotopie in dem Sinn, daß er den Platz, den ich einnehme, während ich mich im Glas erblicke, ganz wirklich macht und mit dem ganzen Umraum verbindet, und daß er ihn zugleich ganz unwirklich macht, da er nur über den virtuellen Punkt dort wahrzunehmen ist.“¹²

11 Michel Foucault, *Des espaces autres* (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967), in: *Architecture, Mouvement, Continuité*, n°5, octobre 1984, S. 46–49, in: *Ders., Dits et écrits*, hg. von Daniel Defert und François Ewald, Band 4, Paris 1994.

12 Michel Foucault, *Andere Räume*, in: Karlheinz Barck u.a., *AISTHESIS. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Leipzig 2002, S. 39.

Setzen wir die Schweiz und Europa in diesen Spiegelbestimmungen Foucaults zu Utopie und Heterotopie ein, so gewinnen wir sozusagen das gesamte Repertoire in deren beidseitigen Wechselverhältnissen der letzten mehr als zweihundertfünfzig Jahren – die topologischen Spiegeleien im Wechselspiel Schweiz – Europa: Im Spiegel der Schweiz sieht oder sah sich (das fortschrittliche) Europa da, wo es nicht ist (und vice versa, nur ist es da ein schwarzer Spiegel). Die Schweiz als der Schatten Europas, der ihm seine eigene Sichtbarkeit gibt, der es sich dort erblicken lässt, wo es abwesend ist: Utopie des Spiegels. Heterotopie des Spiegels, insofern die Schweiz wirklich existiert und insofern sie Europa auf den Platz zurückschickt, den es wirklich einnimmt; vom Spiegel aus entdeckt Europa sich als abwesend auf dem Platz, wo die Schweiz ist, da es sich dort sieht.

In einem Essay *Die Bilderschweiz* (1991) hat Adolf Muschg das Verhältnis Schweiz – Europa ganz ähnlich im Bild des Spiegels kritisch reflektiert und da die Vermutung geäußert,

„[...] daß die Schweiz ein ganz besonderes Pflaster für Bilder sei, sozusagen ihr von der Kulturgeschichte bevorzugter Tummelplatz. Denn ist die Schweiz, die wir uns eingebildet haben, nicht selbst das historische Gemeinschaftsprodukt einer europäischen Bilderindustrie, sozusagen eine kulturstiftende Spiegelfechterei par excellence? Was wäre denn eigen am Bild dieses Landes, wenn ihm andere, von Rousseau bis zum britischen Alpinisten, nicht ein Muster für seine Eigenart vorgegeben, seine Gebirgsnatur, die für ihre Einheimischen nicht viel mehr als ein Hindernis, bestenfalls eine unwirtliche Kulisse für lebenswichtige Übergänge gewesen war, nicht als kultureller Topos zugespielt hätten? Daß denn auch viele Schweizer, von Albrecht von Haller bis zum unbekanntem Kurdirektor, an dieser Fremdarbeit gewissenhaft, geschmeichelt und hochehobenen Hauptes weitergestrickt haben, bis sie von der dringend benötigten Schweizer Identität nicht mehr zu unterscheiden war und als deren Bild wiederum vom Territorium gelöst und zur internationalen Imagepflege verwendet werden konnte – das steht auf einem andern Blatt [...]. Die Verkleidung ihrer [der Schweizer] Bedürfnisse, Interessen und Selbstbilder ist ohne den Fundus des exemplarischen Hirtenvolkes, das ein neues Arkadien bevölkert, schwer zu denken. Diese Projektion europäischer Utopisten haben wir gewissermaßen zum Original unseres Selbst-Bildes prozessiert – als Urbild des Sonderfalls, auf den sich links und rechts, konservative und progressive Bilder der Schweiz beziehen, bewußt oder nicht, explizit oder nicht.“¹³

13 Adolf Muschg, *Die Bilderschweiz*, in: Jahresbericht 1991 des Schweizerischen Sozialarchivs, Zürich 1992, S. 23. – Vgl. dazu auch Peter Bichsel: „Wir haben uns angewöhnt, die Schweiz mit den Augen unserer Touristen zu sehen. Ein Durchschnittsschweizer hält von der Schweiz genau dasselbe, was ein Durchschnittsengländer von der Schweiz hält. Unsere Vorstellung von unserem Land ist ein ausländisches Produkt. Wir leben in der

Hinter dieser (selbst-)kritischen Einschätzung mag man das zürcherisch-puritanische Bilderverbot wittern, wie es bei Max Frisch in einer modernen Verkleidung erneut geradezu Urständ feierte. Was nun aber bei Max Frisch zu einem beidseits kränkungs-vollen permanenten Bildersturm gegen das offizielle Schweiz-Bild führte und was Dürrenmatt seinerseits in das Gefängnis-Bild der in ihrem eigenen Ausgrenzungsmythos gefangenen Schweiz kleidet, das erfährt bei Adolf Muschg einen positiven Sinngebungsversuch:

„Und vielleicht ist es ein hoffnungsvolles Signal – für den Sprechenden ganz gewiß – daß diese Schweiz, bevor sie Europa auch in staatsvertraglicher Form betritt, nicht nur de facto ein europäisches Land gewesen ist, sondern ein Bild des Besten und Teuersten, was sich Europäer von ihrer kulturellen Zukunft träumen ließen.“¹⁴

Indessen möchte ich das Repertoire der utopisch-heterotopischen Wechselbespiegelungen Schweiz – Europa jetzt nicht entlang Michel Foucaults Ausfaltungsmöglichkeiten nachziehen, sondern eine stärker historisch abgestützte Systematik entwickeln, die wie bereits angekündigt vier Varianten verfolgt:

- a) die Heterotopie als Antinomie – die Schweiz als Gegen-Europa;
- b) die Heterotopie als metonymische Raumverschiebung – die Schweiz als Modell und Muster Europas in nuce;
- c) die Heterotopie als synekdochische Generalisierung – die ‚Verschweizerung‘ Europas;
- d) die Heterotopie als metaphorische Verdichtung – die Schweiz als ‚Herz‘ Europas.

Legende, die man um uns gemacht hat.“ In: Ders., *Des Schweizers Schweiz* (1967), in: Aufsätze, Zürich 1984, S. 19. – Ferner: Walter Vogt: „Jedesmal, wenn ich meinem jungen Freund in Leipzig [...] etwas über die Schweiz zu erzählen versuche, kommt es mir vor, als berichtete ich von einem völlig fremden, mir unzugänglichen Land, einem Land, das es gar nicht gibt, irgendwo zwischen Mittelalter und 21. Jahrhundert, zwischen nirgends und überall. [...] So blieb es bisher aus meiner Feder bei dem Satz: Die Schweiz ist der Traum der Andern.“ W. Vogt, *Abgrenzungen*, in: Jörg Gutzwiller (Hg.), *Kleines Land – was nun? Stimmen zur Schweiz zwischen Vergangenheit und Zukunft*, Basel 1988, S. 254–257, hier S. 256.

14 Ebenda.

III.

**a) die Heterotopie als Antinomie –
die Schweiz als Gegen-Europa**

Dazu muss ich nicht mehr viel sagen. Diese topologische Variante ist bereits implizit im bisher Entwickelten angelegt worden. Immerhin lässt sich auch hier die hohe Kontinuität und Zeitresistenz der Argumentationsfigur beobachten. Denn frappanterweise erfuhr sie in Verbindung mit dem Alpenmythos gerade in jüngster Zeit wieder eine ganz erstaunliche Neubelebung im Kontext der Europa-Frage. So erschien beispielsweise in der links-alternativen Wochenzeitung *WoZ* vor wenigen Jahren ein Bericht unter dem Titel: „Auf dem Weg zur ‚5. Internationalen‘“ – *Europa von unten?*, der über eine Podiumsveranstaltung „Schwimmen gegen Europas Strom“ im Rahmen einer *WoZ*-Veranstaltungsreihe „Schöne Neue Weltordnung“ rapportierte – an der u.a. auch Noam Chomsky sprach – und wo es hieß: „Europas Integrationsbestrebungen sind zur Zeit ein Projekt von oben. Der Kontinent wird neu geordnet, und auch die Schweiz steht nicht abseits.“¹⁵

Votant Jürg Frischknecht:

„Es ist kein Zufall, daß in den Alpen die Perspektive EG besonders heftige Diskussionen provoziert hat. Die EG ist nicht alpentauglich aus zwei Gründen: Sie zielt auf ein noch extremer arbeitsteiliges Europa, als Patchwork der Monokulturen (da das Wassermelonen-Gebiet, dort die Kartoffeln, in den Schweizer Alpen der Spitzenstrom und noch etwas Freizeitpark), und für die Alpen heißt das: riesige Transitzkolonnen, die über den Brenner und über den Gotthard rollen. Das zweite: Der Beitritt der Schweiz zur EG bringt einen massiven Abbau direktdemokratischer Rechte mit sich. [...] Die Alpen sind eine Art ökologisches Frühwarnsystem. Im Flachland kann man länger wursteln. Das ist mit ein Grund, warum sich in den Alpen der Widerstand deutlicher formiert. Es ist erstaunlich, was in dieser Alpenregion alles an Bewegungen entstanden ist, die Widerstand leisten gegen das ungezügelte Wachstum, die ein Umdenken wollen, die eine neue Identität in dieser Region schaffen wollen.“¹⁶

Von „Utopische[r] Demokratie“ ist in den beiden Projekten ‚Eurotopia‘ und ‚TransALPedes‘ die Rede: Ersteres direktdemokratisch orientiert, letzteres will „in der internationalen Problemregion Alpen die Widerstandsgruppen besser vernetzen.“

15 ‚AS‘, „Auf dem Weg zur ‚5. Internationalen‘“ – *Europa von unten?*, in: *WoZ*, Nr. 13, 27.3.1992, S. 7.

16 Ebenda.

„Die Idee von TransALPedes, daß sich die Alpen als Region definieren lassen, ist utopisch, ebenso wie die Idee, daß die Alpenbevölkerung aus vier bisherigen Nationalstaaten ihre Zugehörigkeit zu dieser einen ‚Problemregion‘ entdecken könnte. Diese Utopien sind konstituierend für den Glauben, daß sich in den Alpen genug Widerstand wird entfalten können, um [...] eine alternative Entwicklung einzuleiten [...]“¹⁷

b) Die Heterotopie als metonymische Raumverschiebung – die Schweiz als Modell und Muster Europas in nuce

Dies ist die wohl stärkste und häufigste topologische Spiegelfigur. Auch hier kann ich nicht die ganze Geschichte des Topos nachzeichnen, sondern muss mich auf ein paar Streiflichter beschränken. Bedeutungsvoll ist dabei der Tatbestand, dass die Figur zwar eine hohe Toposkonstanz aufweist, dass aber das modellbestimmende Merkmal des Musters sehr wohl seine historischen Wandlungen hinsichtlich der maßgeblichen Wertelemente erfahren hat. Zum Beispiel ist das Wertkonstituierende am Modell ‚Schweiz‘ im folgenden Zitat Adolf Muschgs „das Zusammenleben unterschiedlicher Sprach-, Kultur- und Religionsgemeinschaften“ und „das Zusammenspielen verschiedener staatlicher Ebenen“:

„Wir sind bald 150 Jahre lang eine Art Europa-Muster gewesen, ein nicht reibungslos, aber glaubwürdig funktionierendes Modell für das Zusammenleben unterschiedlicher Sprach-, Kultur- und Religionsgemeinschaften; für das Zusammenspielen verschiedener staatlicher Ebenen, von denen jede ihr Stück Autonomie behauptet; für eine Kombination staatlicher Gewalten, die sich im Fernsehzeitalter kaum darstellen läßt, in der Praxis aber recht wohl funktioniert.“¹⁸

Demgegenüber stand im 19. Jahrhundert das *demokratische Staatsmodell* ganz dominierend im Vordergrund. So kommentiert Karl Marx den Sieg der liberalen Schweizer Kantone im Sonderbundskrieg 1847 in der *Deutsche-Brüsseler-Zeitung*: „Der Sieg kommt der Volkspartei in allen Ländern Europas zugute; es war ein europäischer Sieg.“¹⁹ Währenddessen fand Fürst Clemens von Metternich: „Tout ce que l’Europe renferme

17 Ebenda. – Vgl. auch: Markus Rohner, In den Bergen wird Europa anders geprobt. – Der östliche Alpenraum setzt auf gewachsene kleine Einheiten und nicht auf Brüssel, in: DIE WELTWOCHEN, Nr. 25, 18.6.1992, S. 35.

18 Adolf Muschg, Eigensinn und Europa, in: Ders., Die Schweiz am Ende. Am Ende die Schweiz. Erinnerungen an mein Land vor 1991, Frankfurt a.M. 1990, S. 175–193, hier S. 176.

19 Karl Marx, in: Deutsche Brüsseler Zeitung, 30.12.1847, zit. n. Gordon A. Craig, Geld und Geist, Zürich im Zeitalter des Liberalismus 1830–1869, München 1988, S. 73.

d'esprits perdus dans le vague, de l'aventuriers, d'entrepreneurs de bouleversements sociaux, a trouvé un refuge dans ce malheureux pays.“²⁰ Höchst aufschlussreich hinsichtlich des Demokratiemodells ‚Schweiz‘ ist der lange Artikel Friedrich Engels' *Der Schweizer Bürgerkrieg* in derselben *Deutsche-Brüsseler-Zeitung* wenige Wochen zuvor. Denn hier überlagern sich im Leitbegriff ‚Demokratie‘ zwei zeitverschobene Bilder der Schweiz. Das eine ist das in den europäischen Metropolen vorherrschende ältere feudal-absolutistische Bild voller Verachtung für die rückständige Schweiz der Bauern und Hirten, welches von Engels in das Bild einer unrettbar regressiv reaktionären Dystopie umgemünzt wird, das andere ist jenes einer modern demokratischen Schweiz:

„Es ist ein wahres Glück, daß die europäische Demokratie endlich diesen urschweizerischen, sittenreinen und reaktionären Ballast los wird. Solange die Demokraten sich noch auf die Tugend, das Glück und die patriarchalische Einfalt dieser Alpenhirten beriefen, solange hatten sie selbst noch einen reaktionären Schein. Jetzt, wo sie den Kampf der zivilisierten, industriellen, modern-demokratischen Schweiz gegen die rohe, christlich-germanische Demokratie der viehzucht-treibenden Urkantone unterstützen, jetzt vertreten sie überall den Fortschritt, jetzt hört auch der letzte reaktionäre Schimmer auf, jetzt zeigen sie, daß sie die Bedeutung der Demokratie im 19. Jahrhundert verstehen lernen.

Es gibt zwei Gegenden in Europa, in denen sich die alte christlich-germanische Barbarei in ihrer ursprünglichsten Gestalt, beinahe bis aufs Eichelfressen, erhalten hat, Norwegen und die Hochalpen, namentlich die Urschweiz. Sowohl Norwegen wie die Urschweiz liefern noch unverfälschte Exemplare jener Menschenrasse, welche einst im Teutoburger Wald die Römer auf gut westfälisch mit Knüppeln und Dreschflegeln tötete. Sowohl Norwegen wie die Urschweiz sind demokratisch organisiert.²¹ [...]

Die Urschweiz dagegen hat nie etwas anderes getan, als sich gegen die Zentralisation angestemmt. Sie hat mit einer wirklich tierischen Hartnäckigkeit auf ihrer Absonderung von der ganzen übrigen Welt, auf ihren lokalen Sitten, Trachten, Vorurteilen, auf ihrer ganzen Lokalborniertheit und Abgeschlossenheit bestanden. Sie ist bei ihrer ursprünglichen Barbarei mitten in Europa stehen geblieben, während alle andern Nationen, selbst die übrigen Schweizer, fortgeschritten sind. Mit dem ganzen Starrsinn roher Urgermanen besteht sie auf der Kantonsouveränität, d.h. auf dem Recht, in Ewigkeit nach Belieben dumm, bigott, brutal, borniert, widersinnig und käuflich zu sein, mögen ihre Nachbarn darunter leiden oder nicht. Sowie ihr eigener tierischer Zustand zur

20 Zit. n. Gordon A. Craig, *Geld und Geist*, S. 77.

21 Friedrich Engels, *Der Schweizer Bürgerkrieg*, in: *Deutsche Brüsseler Zeitung* (14.11.1847), in: Karl Marx – Friedrich Engels – Werke (MEGA), Band 4, Berlin/DDR 1972, S. 391.

Sprache kömmt, erkennen sie keine Majorität, keine Übereinkunft, keine Verpflichtung mehr an.“²²

Der metonymischen Heterotopie des Modells und Musters ist freilich ein paradoxes Dilemma eingeschrieben, der Tatbestand nämlich, dass das Modell dann ausgedient hat, wenn das Muster realisiert wird. Was also geschieht mit der Schweiz, wenn Europa das Schweizer Muster assimiliert hat? Auch diese Frage gehört in das Repertoire der schweizerisch-europäischen Denkfiguren. In der Tat gibt es einen höchst bemerkenswerten Versuch des bedeutenden schweizerischen Völker- und Staatsrechtlers des 19. Jahrhunderts, Johann Caspar Bluntschli, dessen Buch *Das moderne Kriegsrecht* von 1866 Grundlage der Haager Kriegsrecht-Abkommen von 1899 und 1907 bildete und der sich 1878 auch über *Die Organisation des europäischen Staatenvereines* Gedanken machte.²³ In einem Aufsatz von 1875 über *Die schweizerische Nationalität* unternimmt er es, die als moderner föderativer Verfassungsstaat vor kurzem erst aus der Taufe gehobene Schweiz bereits auf das Telos Europa hin zu perspektivieren und die Schweiz in Europa wortwörtlich *zu Ende* zu denken. Hier ist davon die Rede, dass „[...] das Schweizervolk und die schweizerischen Republiken [...] auch grosse eigentümliche Lebensaufgaben [haben], welche nicht bloss eine lokale, sondern eine europäische Bedeutung haben.“²⁴ Deshalb gelte: „Um deswillen muss die politische Nationalität der Schweizer in allen Kulturbeziehungen *international* bleiben. Je entschiedener die eigentliche Nationalität Kulturgemeinschaft bedeutet, um so bedeutsamer macht sich dieser internationale Charakter der schweizerischen Nationalität geltend.“²⁵ Und da geht Bluntschli nun soweit, dass er die Entelechie dessen, was er die „internationale Schweizernationalität“ nennt, in einer europäischen Identität aufgehen und damit jene sich in dieser auflösen lässt:

„Dadurch hat die Schweiz in ihrem Bereiche Ideen und Prinzipien geklärt und verwirklicht, welche für die ganze europäische Staatenwelt segensreich und fruchtbar, welche bestimmt sind, dereinst auch den Frieden Europas zu sichern. [...] Wenn dereinst das Ideal der Zukunft verwirklicht sein wird, dann mag die internationale Schweizernationalität in der grösseren europäischen

22 Ebenda, S. 397.

23 Johann Caspar Bluntschli, *Die Organisation des europäischen Staatenvereines* (zuerst in: *Die Gegenwart* 1878), in: Ders., *Kleine Schriften*, Band 2, Nördlingen 1881.

24 Johann Caspar Bluntschli, *Die schweizerische Nationalität*, Zürich 1915, S. 15. (*Schriften für Schweizer Art und Kunst* 5).

25 Ebenda, S. 23.

Gemeinschaft aufgelöst werden. Sie wird nicht vergeblich und nicht unrühmlich gelebt haben.“²⁶

Wie wir wissen, ist es – zumindest einstweilen – anders gekommen. Auch anders, als Friedrich Dürrenmatt die metonymische Topik Schweiz – Europa gesehen und die Schweiz in Europa „aufgehoben“ hat. 1968 beschreibt er die Schweiz in einem Fragment *Zur Dramaturgie der Schweiz* als einen Zusammenschluss der zentraleuropäischen Peripherien, deren Zentrifugalkraft sie peripetal zusammengeschweißt habe – eine typisch Dürrenmatt’sche paradoxe Witzfigur –, und er prophezeit:

„Wir behaupten immer wieder, wir hätten das Zusammenleben verschiedener Kulturen gelöst, und stellen uns als europäisches Vorbild hin. [...] Die Schweiz, die nicht mehr imstande ist, sich einen neuen Sinn zu geben, löst sich auf, weil ihre alte Aufgabe in einem veränderten Europa weitgehend ihren Sinn verloren hat. Sie nützte einmal die natürliche Zentrifugalkraft kleiner Randgebiete aus, die sich weit von der Zentralkraft befanden, und formte mit ihnen einen Staat. [...] Europa rückt zusammen. Ohne neue Aufgabe fällt die Schweiz nun ihrerseits ihrer eigenen Zentrifugalkraft zum Opfer [...]. Die Schweiz ist beim Wort genommen. Ihre Aufgabe ist zu sein, was sie behauptet zu sein.“²⁷

Die metonymische Substitutionsfigur der Schweiz als des paradigmatischen Modells Europas ist indessen – auch ohne ihr Eschaton ‚Europa‘ – bis auf den heutigen Tag aktuell geblieben. Eine kleine Blütenlese mit unterschiedlichen Wertnuancierungen:

Thomas Mann zum Beispiel besetzt die Metonymie ‚Schweiz‘ weit weniger politisch als vielmehr kulturell und mentalitätsmäßig. So spricht er in seiner bekannten Geburtstags-Rede über *Deutschland und die Deutschen* am 29. Mai 1945 in der Library of Congress in Washington vom „europäischen Parkett“ Schweiz, welche „weit mehr ‚Welt‘“ sei, „als der politische Koloss im Norden, wo das Wort ‚international‘ längst schon zum Schimpfwort geworden war und ein dünkelmütiger Provinzialisismus die Atmosphäre verdorben und stockig gemacht hatte“.²⁸ Und

26 Ebenda, S. 24.

27 Friedrich Dürrenmatt, *Zur Dramaturgie der Schweiz*. Fragment 1968/70, in: Ders., *Werkausgabe in dreißig Bänden*, Band 28: Politik. Essays, Gedichte und Reden, Zürich 1980, S. 74f.

28 „[...] so sehr es befremden mag, daß die Schweiz, ein enges Ländchen im Vergleich mit dem weiten und mächtigen Deutschen Reich und seinen Riesenstädten, als ‚Welt‘ empfunden werden konnte. Es hatte und hat aber damit seine Richtigkeit: Die Schweiz, neutral, mehrsprachig, französisch beeinflusst, von westlicher Luft durchweht, war tatsächlich, ihres winzigen Formats ungeachtet, weit mehr ‚Welt‘, europäisches Parkett, als der politi-

erneut 1954: „Wenn ich ‚Europa‘ dachte, so war es eigentlich immer die Schweiz, die ich im Sinne hatte: dies freie, kleine, aber nicht enge, sondern vielgestaltige und mehrsprachige, von europäischer Luft durchwehte und nach seiner Natur so großartige Land, das ich liebe von jeher.“²⁹

Diese Sätze sind natürlich nicht zuletzt aus der damaligen geopolitischen Lage der Nachkriegssituation und aus Thomas Manns Exilsituation heraus zu beurteilen. Aber noch 1991 knüpfte der damalige Bundesaußenminister Dietrich Genscher in seiner Geburtstagsadresse zum 700-jährigen Jubiläum der Schweizerischen Eidgenossenschaft erneut ausdrücklich an Thomas Mann an, definierte den Modellcharakter der Schweiz dann aber im Unterschied zu Thomas Mann primär staatspolitisch:

„Die freiheitliche, föderative und bürgernahe Staatsverfassung der Schweiz ist ein Wegweiser für die künftige Architektur des freien und vereinten Europa. Karl Jaspers hat mit großer Weitsicht die Helvetisierung Europas gefordert. Die Eidgenossenschaft hat in der Tat ein Beispiel für eine neue Kultur des politischen Zusammenlebens in Europa gegeben.“³⁰

Desgleichen 1991 der deutsche Staatsrechtler und Verfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde in einem Artikel unter dem Titel „Die Schweiz – Vorbild für Europa“:

„Die Schweiz hat für Europa eine wichtige und unersetzliche Funktion, und zwar gerade in dem, was ihre nichtökonomische Eigenart und Eigentümlichkeit ausmacht. Die Schweiz hat es vermocht und vermag es weiterhin, daß in ihr mehrere Kulturnationen, die ihre eigene ethnisch-kulturelle Identität haben, in einer gemeinsamen staatlich-politischen Ordnung zusammenleben. Sie hat damit eine politische Kulturleistung ohnegleichen erbracht. Eben darin kann

sche Koloß im Norden, wo das Wort ‚international‘ längst schon zum Schimpfwort geworden war und ein dünkelmütiger Provinzialismus die Atmosphäre verdorben und stockig gemacht hatte.“ Thomas Mann, Deutschland und die Deutschen. Vortrag, gehalten in englischer Sprache am 29. Mai 1945 in der Library of Congress, Washington, anlässlich des 70. Geburtstags von Thomas Mann, in: Ders., Politische Schriften und Reden, Band 3, Frankfurt a.M. 1968, S. 163.

- 29 Thomas Mann, Radio-Interview, in: Reden und Aufsätze 3, Frankfurt a.M. 1974 (Gesammelte Werke in dreizehn Bänden 11), S. 527. (Erstmals abgedruckt in „Nachlese. Prosa 1950–1955“, Berlin–Frankfurt a.M. 1956).
- 30 Offizielle Mitteilung für die Presse des Bundesministers des Auswärtigen Amtes, Nr. 1128/91 vom 14.6.1991. Zit. n. Walther Hofer, Die Schweiz als „Kleinstaat“ oder wie klein ist die Schweiz nun wirklich?, in: Ewald R. Weibel, Markus Feller (Hg.), Schweizerische Identität und Europäische Integration. Elemente schweizerischer Identität: Hemmnisse oder Grundlagen für eine Annäherung an Europa?, Bern 1992, S. 63.

sie Vorbild und Beispiel für das heutige Europa sein. Nur wenn dieses Europa sich hieran orientiert [...], kann es sich davor bewahren, von neuem in Nationalitätenkämpfe und Nationalitätenfeindschaft wie im 19. Jahrhundert zurückzufallen und daran womöglich zu zerbrechen.“³¹

c) Die Heterotopie als synekdochische Generalisierung – die ‚Verschweigerung‘ Europas

Mit einem fast beiläufigen Eintrag setzt in Nietzsches nachgelassenen Fragmenten vom Herbst 1881 eine Denkfigur im Verhältnis Schweiz – Europa ein, die mit der ungewöhnlichen Wortbildung ‚Verschweigerung‘ stark wertbesetzt ist, dies freilich in höchst schillernder Weise. Zunächst ist es die Bezeichnung für eine Charaktertugend und eine positiv gewertete Geisteshaltung, welche Nietzsche als eine ursprünglich typisch ‚deutsche‘ bezeichnet, die aber in der zeitgenössischen Gegenwart ihr Refugium in der Schweiz und bei Schweizer Künstlern und Gelehrten gefunden hätte:

„11[249] Kühnheit nach Innen und Bescheidung nach Außen, nach allem ‚Außen‘ – eine deutsche Vereinigung von Tugenden, wie man ehemals glaubte, – habe ich bisher am schönsten bei schweizerischen Künstlern und Gelehrten gefunden: in der Schweiz, wo mir überhaupt alle deutschen Eigenschaften bei weitem reichlicher weil bei weitem geschützter aufzuwachsen scheinen als im Deutschland der Gegenwart. Und welchen Dichter hätte Deutschland dem Schweizer Gottfried Keller entgegenzustellen? Hat es einen ähnlichen *wegesuchenden* Maler wie *Böcklin*? Einen ähnlichen weisen Wissenden wie *J. Burckhardt*? Thut die große Berühmtheit des Naturforschers Häckel der größeren Ruhmwürdigkeit *Rüttemeyers* irgend welchen Eintrag? – um eine Reihe guter Namen nur zu beginnen.“³²

Über diese einzelnen Beispiele hinausgehend empfiehlt Nietzsche im Folgenden ganz allgemein eine „zeitweilige Verschweigerung“ als wirksames Antidot gegen ein im Deutschland seiner Zeit vorherrschendes, auf äußere schnelle Augenblickswirkung gerichtetes Erfolgsdenken:

„Immer noch dort wachsen Alpen- und Alpenthalpflanzen des Geistes, und wie man zur Zeit des jungen Goethe sich aus der Schweiz selbst seine hohen deutschen Antriebe holte, wie Voltaire Gibbon und Byron dort ihren übernatio-

31 Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Schweiz – Vorbild für Europa, in: Neue Zürcher Zeitung, Nr. 291, 14./15.12.1991, S. 65.

32 Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente 1880–1882, in: Ders., Kritische Studienausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Band 9, Berlin–New York 1988, S. 536.

nalen Empfindungen nachzuhängen lernten, so ist auch jetzt eine zeitweilige *Verschweigerung* ein rathsames Mittel, um ein wenig über die deutsche Augenblicklichkeits-Wirtschaft hinauszublicken.“³³

‚Verschweigerung‘ wird hier zur synekdochischen Figur *a minore ad majus* der Verallgemeinerung eines ‚Prinzips Schweiz‘ und der damit verbundenen Werte oder Unwerte. Auch hier wiederum können wir eine hohe Figurenkonstanz des Werte-Topos bis auf den heutigen Tag feststellen, wobei erneut die Wertgehalte, die Werteinschätzung und die binäre Oppositionsbildung im synekdochischen Verhältnis einem Wandel unterliegen. Steht bei Nietzsche und im weiteren Verlauf der Toposgeschichte im 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert das Verhältnis Schweiz – Deutschland im Vordergrund, so rückt nach dem Zweiten Weltkrieg die Perspektivierung Schweiz – Europa ins Zentrum. Was die Wertgehalte des ‚Prinzips Schweiz‘ und einer daran orientierten ‚Verschweigerung‘ angeht, so verschiebt sich der bei Nietzsche noch stark mitschwingende römisch-antike *virtus*-Topos *magis esse quam videri oportet* – besser sein als scheinen – zunehmend in Richtung auf das semantische Wortfeld einer gesellschaftlich politischen Oppositionsbildung Macht versus Recht / Machtdenken versus Rechtsdenken / Machtpolitik versus Friedenspolitik hin. Am schärfsten wohl – und stellenweise hemmungslos aggressiv – finden wir diese Oppositionsbildung zweier Prinzipien in Verbindung mit dem Stichwort ‚Verschweigerung‘ von Max Weber in einer Glosse *Zwischen zwei Gesetzen* mitten im Ersten Weltkrieg artikuliert, als er sich in eine Auseinandersetzung zwischen Gertrud Bäumer und einer Schweizer Pazifistin zum Thema „Die Gesetze des Evangeliums und die Gesetze des Vaterlandes“ in der Monatschrift *Die Frau* in einer im Februarheft 1916 veröffentlichten brieflichen Äußerung an Gertrud Bäumer einschaltete:

„Weil wir ein Machtstaat sind und weil wir also, im Gegensatz zu jenen ‚kleinen‘ Völkern, unser Gewicht in dieser Frage der Geschichte in die Waagschale werfen können –, deshalb eben liegt auf uns, und nicht auf jenen, die verdammte Pflicht und Schuldigkeit vor der Geschichte, das heißt: vor der Nachwelt, uns der Überschwemmung der ganzen Welt durch jene beiden Mächte [Frankreich und Russland, MB] entgegenzuwerfen. Lehnten wir diese Pflicht ab – dann wäre das Deutsche Reich ein kostspieliger eitler Luxus kulturschädlicher Art, den wir uns nicht hätten leisten sollen und den wir so schnell wie möglich zugunsten einer ‚Verschweigerung‘ [kurs. MB] unseres Staatswesens: einer Auflösung in kleine, politisch ohnmächtige Kantone, etwa mit kunstfreundlichen Höfen, wieder beseitigen sollten –, abwartend, wie lange unsere

33 Ebenda.

Nachbarn uns diese beschauliche Pflege der Kleinvolk-Kulturwerte, die dann für immer der Sinn unseres Daseins hätten bleiben sollen, gestatten würden. Ein schwerer Irrtum aber wäre es zu meinen, ein politisches Gebilde, wie das Deutsche Reich es ist, könne durch *freiwilligen* Entschluß sich einer pazifistischen Politik in dem Sinne zuwenden, wie sie etwa die Schweiz pflegt, also: sich darauf beschränken, einer Verletzung seiner Grenzen durch eine tüchtige Miliz entgegenzutreten. Ein politisches Gebilde wie die Schweiz – obwohl auch sie, falls wir unterlägen, sofort italienischen Annexionsgelüsten ausgesetzt wäre – ist, wenigstens im Prinzip, niemandes politischen Machtplänen im Wege. Nicht nur ihrer Machtlosigkeit, sondern auch ihrer geographischen Lage wegen. Aber die bloße Existenz einer Großmacht, wie wir es nun einmal sind, ist ein Hindernis auf dem Wege anderer Machtstaaten, vor allem: des durch Kulturmangel bedingten Landhungers der russischen Bauern und der Machtinteressen der russischen Staatskirche und Bürokratie. Es ist absolut kein Mittel abzusehen, wie das hätte geändert werden können. Österreich war der von Expansionslust sicher freieste aller Großstaaten, und *eben deshalb* – was leicht übersehen wird – der gefährdetste. Wir hatten nur die Wahl, im letzten möglichen Augenblick vor seiner Zerstörung dem Rad in die Speichen zu fallen oder ihr zuzusehen und es nach einigen Jahren über uns selbst hinweggehen zu lassen. Gelingt es nicht, den russischen Expansionsdrang wieder anderswohin abzulenken, so bleibt es auch künftig dabei. Das ist Schicksal, an dem alles pazifistische Gerede nichts ändert. Und ebenso klar ist es: daß wir *ohne Schande* der Wahl, die wir einmal getroffen hatten – damals, als wir das Reich schufen – und den Pflichten, die wir dadurch auf uns nahmen, uns nie mehr entziehen konnten und können, auch wenn wir wollten.“³⁴

In der polemisch höhnischen Ausfälligkeit des Schlusses, die eher ans Offizierskasino denn das Gelehrtenpult gemahnt – denkt man insbesondere an den Publikationsort der Glosse in einer Frauen-Zeitschrift, bindet Max Weber schließlich auch noch die Binärkodierung der Geschlechter und der damit einhergehenden Ortszuweisung des ‚Weiblichen‘³⁵ in das Assoziationsfeld der ‚Zwei Gesetze‘ und der ‚Verschweigerung‘ mit ein:

„Der Pazifismus amerikanischer ‚Damen‘ (beiderlei Geschlechts!) [sic! MB] ist wahrlich der fatalste ‚cant‘, der – ganz gutgläubig! – jemals, vom Niveau

34 Max Weber, Zwischen zwei Gesetzen, in: Ders., Gesammelte Politische Schriften, hg. von Marianne Weber, München 1921, S. 61–62; <http://www.uni-potsdam.de/u/paed/Flitner/Flitner/Weber/PS.rtf>, Zugriffsdatum: 2.1.2007.

35 Vgl. dazu: Sigrid Weigel, Zum Verhältnis von ‚Wilden‘ und ‚Frauen‘ im Diskurs der Aufklärung, in: Dies., Topographien der Geschlechter. Kulturgeschichtliche Studien zur Literatur, Reinbek b. Hamburg 1990, S. 118–148.

eines Teetisches aus, verkündet und vertreten worden ist, mit dem Pharisäismus des Schmarotzers, der die guten Lieferungsgeschäfte macht, gegenüber den Barbaren der Schützengräben. In der antimilitaristischen ‚Neutralität‘ der Schweizer und ihrer Ablehnung des Machtstaats liegt gelegentlich ebenfalls ein gut Teil recht pharisäischer Verständnislosigkeit für die Tragik der historischen Pflichten eines nun einmal als Machtstaat organisierten Volks. Indessen wir bleiben trotzdem objektiv genug, zu sehen, daß dahinter ein durchaus echter Kern steckt, der nur, nach Lage unseres Schicksals, für uns Reichsdeutsche nicht übernommen werden kann.“³⁶

Dass Max Webers Verwendung und Verständnis des Topos ‚Verschweigerung‘ weiterhin in rechts-konservativ nationalistischen Kreisen virulent blieb, belegt das Buch mit dem Titel *Die Verschweigerung Deutschlands* des Enkels von Liebig, ebenfalls Chemieprofessor und alldeutsch-völkischer Nationalist Hans Freiherr von Liebig (1873–1931), rezensiert von Alexander Graf von Brockdorff im *Deutschen Adelsblatt* von 1928.³⁷ Oder dann die polemische Schrift Christoph Stedings *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*,³⁸ wo im Kapitel „Deutschlands geistige Situation um 1925“ in der Polemik gegen Judentum und George-Kreis, gegen „georgisch-jüdischen und neutralen Geist“, auch die Begriffe ‚Verschweigerung‘ und ‚Verniederländierung‘ fallen.³⁹ Wie ein fernes Echo Max Weber’scher und deutsch-national völkischer Töne klingt es noch 2004 in der „Ansprache zur Festkneipe anlässlich des APR-Tages (Allgemeiner Pennäler-Ring) vom 3. Juli 2004 eines Hans-Ulrich Kopp, unter anderem Vorstandsmitglied des rechtsnationalen Witikobundes, der „nationalen Gesinnungsgemeinschaft der Sudetendeutschen“,⁴⁰ im Haus der Burschenschaft Gothia Berlin unter dem Titel *Die verlorene und wiederzugewinnende Ehre der Politischen Klasse* erneut an, wenn es heißt:

„Unter diesen Vorzeichen ist es [...] auch eine Frage der nationalen Ehre, wo in aller Welt deutsche Soldaten stehen. Ich bin als bekennender Rechter kein Pazifist, und von einer *Verschweigerung* [kurs. MB] Deutschlands ist nichts zu

36 Max Weber, S. 62.

37 Siehe: Institut für Deutsche Adelforschung. Ihre Internet-Plattform zum deutschen Adel. Kulturgeschichtliche Bibliographie zum Adelsblatt 1928: <http://home.foni.net/~adelforschung1/kubib1928.htm>, Zugriffsdatum: 2.1.2007.

38 Christoph Steding, *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*, 3. Auflage, Hamburg 1942 (Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands).

39 Ebenda, S. 2. Siehe: http://www.george-kreis.de/publikationen_steding.htm#Anfang, Zugriffsdatum: 2.1.2007.

40 Siehe: http://www.witikobund.de/html/wer_wir_sind.html, Zugriffsdatum: 2.1.2007.

halten; wir sind kein Zwergenidyll, sondern nach Maßgabe unserer Größe, Lage und Fähigkeiten eine europäische Mittelmacht“⁴¹

Als typisches Schmähwort einer auf Macht- und Gewaltpolitik eingeschworenen Neuen Rechten charakterisiert denn auch Micha Brumlik in seiner Geburtstagsadresse an Jürgen Habermas in den *Blättern für deutsche und internationale Politik* den Begriff:

„Will man indessen dem Kantischen Projekt wirklich treu bleiben und nimmt man dessen Abneigung gegen stehende Heere und Kriege nicht nur als Protest gegen die Armeen des Absolutismus, so kann daraus keine andere Konsequenz folgen als die, nach anderen Wegen der Selbstbehauptung als nach militärischen zu suchen. Diese Versuche, lange Zeit als ‚Scheckbuchdiplomatie‘ oder jüngst von amerikanischen und auch deutschen Neokonservativen als ‚Verschweigerung‘ verhöhnt, hatten doch so viel Wahrheit in sich, dass sie eine andere Form der Konfliktregelung vorsahen. Ein sich aufrüstendes Europa wird indes – ob es will oder nicht – zu einem jener ‚westlichen‘ Großräume werden, denen Habermas so misstraut.“⁴²

Ganz gegenteilige Wert-Konnotationen – wie nicht anders zu erwarten – nahm der Topos ‚Verschweigerung‘ überall dort an, wo über eine Überwindung des machtpolitisch nationalstaatlichen Denkens nachgesonnen wurde, so im Umkreis der Pan-Europa-Ideen Graf Coudenhove-Kalergis und dann vor allem nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, wo man sich wiederholt auf Karl Jaspers‘ Prägung bezog, Europa stehe vor der Wahl zwischen einer *Balkanisierung* oder *Helvetisierung*.⁴³

Ohne den Begriff ‚Verschweigerung‘ explizit zu gebrauchen, hat doch meines Erachtens Karl Schmid, der langjährige Lehrstuhlinhaber für Deutsche Literatur, Rektor der Eidgenössischen Technischen Hochschule, Politiker, Oberst im Generalstab und Stabschef des 3. Armee-korps, den Gegensatz, um den es letztlich bereits bei Nietzsche ging, im Schlusskapitel seines Buches *Unbehagen im Kleinstaat* von 1963 mit

41 Hans-Ulrich Kopp, Die verlorene und wiederzugewinnende Ehre der Politischen Klasse. Ansprache zur Festkneipe anlässlich des APR-Tages (Allgemeiner Pennäler-Ring), 3.7.2004, Haus der Burschenschaft Gothia Berlin, S. 8f.; http://www.apr-deutschland.de/Vortrag_APR-Tag.doc, Zugriffsdatum: 2.1.2007.

42 Micha Brumlik, Die politische Form der globalisierten Welt. Jürgen Habermas zum 75. Geburtstag, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 6 (2004), S. 681. <http://www.blaetter.de/artikel.php?pr=1810>, Zugriffsdatum: 1.1.2007.

43 Vgl. Heinrich Schneider, „Kerneuropa“. Ein aktuelles Schlagwort und seine Bedeutung, Working Papers des Europainstituts der Wirtschaftsuniversität Wien, EI Working Paper 54, Wien 2004, S. 13; <http://www2.wu-wien.ac.at/europainstitut/wp/WP54.pdf>, Zugriffsdatum: 2.1.2007.

Blick auf das neue Europa und die Europa-Idee am prägnantesten herausgearbeitet. Ausgehend von der These einer epochalen Faszination des Bürgertums seit dem 19. Jahrhundert durch Größe postuliert er einen *Mythos der Grösse*, zu dem das ‚Prinzip Schweiz‘ dann eben in einem radikalen Gegensatz stünde:

„Die Anfälligkeit für Mythen der Größe gehört zu den seelischen Konstanten einer Gesellschaft, deren Dasein in intensiver Weise auf Erwerb, Besitz und Sicherheit ausgerichtet ist. Unberechenbar werden die Folgen dieses Mythos, wenn die Lockung vom ‚Leben‘ ausgeht, das als Widersacher des Geistes verstanden wird. Vollends aber drohen die Dämonen, wenn es das große ‚Schicksal‘ ist, aus dem die Magie der Größe spricht. Der Historiker gibt uns darüber Auskunft, wie sich der kollektive Mythos auswirkte, nach welchem die Erlösung vom Weimarer Kleinstaat über die bedenkenlose Bejahung eines großen, gefährlichen Schicksals zu geschehen hatte.“⁴⁴

Ein mögliches Weiterleben bzw. eine „Neugeburt“ dieses Mythos der Größe sieht Schmid denn auch mit dem entstehenden Europa verbunden:

„Es läßt sich nicht verkennen, daß auch die europäische Gegenwart aufs stärkste von den Hoffnungen zeugt, die sich in glaubensschwacher Zeit mit dem magischen Wort Größe verbinden. Die Neigung, das höhere Glück von der größeren Weite des Lebensraumes zu erwarten, ist verbreiteter als je. [...] Daß es im heutigen Europa zu einer von allen früheren unterschiedenen Neugeburt des Größe-Mythos kam, hat eine Reihe von erkennbaren Gründen. (234f.)

Das Große-Ganze, das so lange im Reich repräsentiert und damit für einen Schweizer politisch diskreditiert war, heißt nun ‚Europa‘. Vorläufig ist dieser europäische Zusammenschluß zwar erst additiv. Doch lockt in diesem Summieren auch die ‚Summa‘ schon, zu der es kommen soll. Man spricht nicht von Addition, sondern bezeichnenderweise von Integration: das neue Große soll auch ein großes Ganzes sein. Auf uns überraschende Weise fühlen sich die wirtschaftlichen Planer der europäischen Integration getrieben, über dem Parterre der nüchternen Zwecke eine Bel-Etage zu errichten, die das Gebäude nicht nur als zweckmäßig, sondern auch als moralisch schön erscheinen läßt. Die Magie der Ganzheit ist uralte; es gibt keine Summe, die nicht an Glanz gewänne, wenn sie als Ganzheit erscheint.“⁴⁵

Und mit Blick auf den Kleinstaat hält Schmid fest:

44 Karl Schmid, *Unbehagen im Kleinstaat. Untersuchungen über Conrad Ferdinand Meyer, Henri-Frédéric Amiel, Jakob Schaffner, Max Frisch, Jakob Burckhardt*, 2. unver. Aufl., Zürich–Stuttgart 1963, S. 234.

45 Ebenda, S. 236–37.

„Die Magie des Zusammenschlusses wird dadurch abgerundet, daß dieses Bekenntnis zur Idee Europas gleichzeitig auch als ein Heraustritt der kleinen Staaten aus dem Windschatten ihrer Schicksalslosigkeit ausgegeben wird. Daß er als Akt der Entscheidung zur europäischen Solidarität erscheint, macht den Zusammenschluß vollends wünschenswert; er erhält dadurch die Weihe des Mutes. So ist der Wind der Integration geeignet, alles Gewölk wegzufegen, das je den Himmel über dem Kleinstaat grau erscheinen ließ. Alle die so verschiedengesichtigen Nöte und Leiden, aus denen die Wunschgestalt Jenatschs aufstieg und die andere Rohans, das hohe Turmphantom Amiels, der Reichstraum Schaffners, Schiff und Axt und Emigration Max Frischs – all diesen Nöten und Bedürftigkeiten ist in unseren Tagen im Bild des Eintrittes des Kleinstaates in ein weites, hohes, zu seiner Größe entschiedenes Europa ein neues, magisches Idol geschenkt.“

Abschließend anerkennt Schmid sehr wohl die „Vernünftigkeit“ im Europa-Gedanken und schließt mit einem Bekenntnis zu einem entschieden föderalistischen Prinzip eines künftigen Europas und einem Plädoyer für die Bewahrung von dessen innerer Vielfalt:

„Es geht in keiner Weise darum, die Vernünftigkeit der Liquidation des europäischen Nationalismus und die Zeitgemäßheit gewisser Rationalisierungen dessen, was rationalisiert werden kann, anzuzweifeln. Kein Europäer guten Willens kann die Notwendigkeit von Entwicklungen in Frage stellen, die auf Verstärkung der europäischen Solidarität zielen. In unserem Zusammenhange beschäftigt uns nur die nüchterne Frage, wie weit dabei unbewußte und unbescheidene Strebungen mit im Spiele sind, die auf ganz anderes als auf die erreichbaren Ziele gehen. Solche Rechenschaft ist deswegen angezeigt, weil die Krisen, die den Unternehmungen der Integration nicht erspart bleiben werden, um so gefährlicher sein müssen, je stärker unbewußte, mythologische Hoffnungen auf ‚Erlösung durch die Integration‘ sich ins rationale Kalkül gemischt haben. So ist nächst der Anstrengung, die auf europäische Verständigung geht, die andere am dringlichsten, die auf Entmythologisierung der ‚Integration‘ gerichtet sein muß. Es geht um die Bewußtheit darüber, daß der quantitative Aspekt der Integration, welcher heute im Vordergrund steht, das eigentliche Problem der innereuropäischen Verständigung verdeckt. Der Mut, der sich in zentralisierenden Entschlüssen zu bewähren vorgibt, muß von der Ehrfurcht vor den Verschiedenheiten begleitet sein, sonst ist er geschichtsblind. Jeder Versuch, Europa zu verstehen, geschweige denn, ihm zu politischer Größe zu verhelfen, ist illusorisch, wenn er, im Banne der großen Zahlen, die nationalen Wirklichkeiten bloß wie Rechnungsposten einsetzt, mit denen man manipulieren kann. In diesen nationalen Individualitäten, die heute überall dort bagatellisiert werden, wo der Nachholbedarf an europäisch-solidarischem Denken groß ist, waren nicht nur die europäischen ‚Bruderkriege‘ begründet, sondern auch das, was Europas tatsächliche Größe ausmachte und allein ausmachen

kann. Die Simplifizierung, nach welcher der Wille zum friedlichen Neben- und Miteinander an die Aufhebung der Grenzen gebunden wäre, ist nicht nur schrecklich, sondern verhängnisvoll. Derjenige Akt, der der Ganzheit Europas am förderlichsten ist, ist nicht die Verleugnung seiner inneren Vielfalt, sondern deren Bewahrung. Nur auf Grund eines föderalistischen Entwurfes läßt sich ermesen, was integrierbar und was nicht organisierbar ist. Unter allen Mythologisierungen der (239) Europa-Idee ist diejenige am ungeheuerlichsten, die vom Behagen an den großen Zahlen lebt.⁴⁶

Als später Nachklang zu Karl Schmidts staatspolitischer Skepsis gegenüber jeglichem „Mythos der Größe“ und gegenüber der „Magie des Zusammenschlusses“ dürfen wohl auch die Worte Friedrich Dürrenmatts in seinem letzten Interview *Man stirbt. Und plötzlich blickt man zum Mond. Gespräch von Michael Haller mit Friedrich Dürrenmatt zehn Tage vor seinem Tod am 14. Dezember 1990* gewertet werden:

„Ich mache keinen Hehl daraus, daß mir die alte Ordnung mit den beiden Deutschlands wesentlich besser gefiel. Natürlich hatten die Ostdeutschen in der DDR ein demokratisches System verdient. Ich habe aber nicht verstanden, warum nun unbedingt politisch zusammenwachsen soll, was geschichtlich zusammeng gehört. Ich habe immer einen Vorteil darin gesehen, daß der deutsche Sprachraum aus vielen verschiedenen Staaten zusammengesetzt ist. Die kleinen Volksbühnen der Vielstaaterei gehören in Wahrheit zur deutschen Tradition, nicht der Einheitsstaat. Ich fürchte, die riesengroße Bühne des neuen deutschen Einheitsstaats könnte so manchen Politikdarsteller zu imposanten oder tragischen Posen verleiten. Die Grenzlosigkeit war immer eine Neigung der Deutschen. Doch wenn sie ihre Grenzen nicht spüren, spielen sie schlechtes Theater.“⁴⁷

d) Die Heterotopie als metaphorische Verdichtung – die Schweiz als ‚Herz‘ Europas.

Das Herz Europas – schaut man sich etwas im Internet um – schlägt zwar an vielerlei Orten und in vielerlei Gestalten, sei es als Gegend, als Land, als Stadt oder als Person: im Elsass, in Bayern und Litauen; in Lille, Prag, Aachen und Maastricht; gar ein „virtuelles Herz Europas“ im Zusammenschluss der Städte Prag, Graz, Pressburg, Marburg ist auszumachen, und als das „dunkle Herz Europas“ wurde schließlich Elfriede

46 Ebenda, S. 238–39.

47 Friedrich Dürrenmatt, *Man stirbt. Und plötzlich blickt man zum Mond. Gespräch von Michael Haller mit Friedrich Dürrenmatt* (3., 4. und 5.12.1990), in: Fredi Lerch, Andreas Simmen (Hg.), *Der leergeglaubte Staat. Kulturboykott: Gegen die 700-Jahr-Feier der Schweiz. Dokumentation einer Debatte*, Zürich 1991, S. 308.

Jelinek in einem Artikel der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* von 2004 betitelt.⁴⁸ Dem ‚dunklen Herz‘ steht nicht viel nach, wenn Jakob Tanner in seinem Buchbeitrag *Epilog: Die Schweiz liegt in Europa* zum Sammelband *Eine kleine Geschichte der Schweiz. Der Bundesstaat und seine Traditionen* ein Unterkapitel mit *Die Schweiz, das einsame Herz Europas* untertitelt⁴⁹ Kulturell bis auf den heutigen Tag bedeutsam geblieben ist die Amplifikations-Metapher „das Herz vom Herzen Europas“, womit Hugo von Hofmannsthal 1919 den Ort für die Gründung der *Salzburger Festspiele* beliebt zu machen suchte:

„Wenn schon Festspiele, warum gerade in Salzburg? [...] Was hat das aber mit der Stadt Salzburg zu tun? Das Salzburger Land ist das Herz vom Herzen Europas. Es liegt halbwegs zwischen der Schweiz und den slawischen Ländern, halbwegs zwischen dem nördlichen Deutschland und dem lombardischen Italien; es liegt in der Mitte zwischen Süd und Nord, zwischen Berg und Ebene, zwischen dem Heroischen und dem Idyllischen; es liegt als Bauwerk zwischen dem Städtischen und dem Ländlichen, dem Uraltan und dem Neuzeitlichen, dem barocken Fürstlichen und dem lieblich ewig Bäuerlichen: Mozart ist der Ausdruck von alledem. Das mittlere Europa hat keinen schöneren Raum, und hier mußte Mozart geboren werden.“⁵⁰

Mit substanziellem politischen Gehalt erfüllt wurde die Herz-Metapher für die Schweiz indessen durch den wohl bedeutendsten Schweizer „Europäer“ und auch europäisch internationalen Vordenker einer Europa-Föderation, Denis de Rougemont (1906–1985): Publizist in Paris, Lektor in Frankfurt (bis 1936), Chefredaktor der *Nouveaux Cahiers* und nach Eintritt Amerikas in den Krieg wichtigster französischsprachiger Redaktor der *Voice of America* veröffentlicht er 1946 in New York das Buch mit dem Titel *The Heart of Europe. Switzerland, a small scale model of a working federalized Europe*⁵¹ und wird zu einem der unermüdlichsten Verfechter und Aktivisten für ein föderativ vereintes Europa. Ende August 1947 hält er die Inauguralrede am Ersten Kongress der *Union euro-*

48 Rose-Maria Gropp, Das dunkle Herz Europas, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 235, 8.10.2004, S. 33.

49 Jakob Tanner, *Die Schweiz liegt in Europa*, in: Manfred Hettling u.a., *Eine kleine Geschichte der Schweiz. Der Bundesstaat und seine Traditionen*, Frankfurt a.M. 1998, S. 292.

50 Hugo von Hofmannsthal, *Die Salzburger Festspiele* [1919], in: Ders., *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden. Reden und Aufsätze*, Band 1–3, hg. von Bernd Schoeller in Beratung mit Rudolf Hirsch, Frankfurt a.M. 1979, S. 260f. [Erstdruck anonym als Faltprospekt im Verlag der Salzburger Festspielhaus-Gemeinde, Wien 1919].

51 Denis de Rougemont, Charlotte Muret, *The Heart of Europe. Switzerland, a small scale model of a working federalized Europe*, New York 1946.

péenne des fédéralistes/Union of European Federalists in Montreux, aus dem der historische Europa-Kongress unter dem Vorsitz von Winston Churchill in Den Haag 1948 herauswächst, für den Denis de Rougemont die „Botschaft an die Europäer“ verfasst und dort vorträgt. 1950 weiht er das Europäische Kulturzentrum in Genf ein und wird 1963 Gründungsdirektor des „Institut universitaire d'études européennes“ IEUG der Universität Genf. Sein Beitrag an die Gestalt des heutigen Europas ist nicht unumstritten, war seine Vision doch eher die eines „Europas der Regionen“ und weniger ein Europa der Staaten, wie es sich dann herausbildete.⁵²

IV. Orpheus in den Schweizer Alpen – Europa als hybrider Raum multipler Gedächtnisse

Wie angekündigt möchte ich mit einem Gedicht Goethes abschließen, mit der wenig bekannten Elegie *Euphrosyne*. Das Gedicht erlaubt es, in aller Kürze und Dichte auf die Bedeutung des Mediums ‚Dichtung und Literatur‘ in der Schaffung, Bewahrung und Vermittlung von Gedächtnisräumen und Wertsphären in Verbindung mit topologischen Spiegelspielen im europäischen Imaginären einzugehen. In der Tat wäre es eine eigene Untersuchung wert, inwiefern und auf welche konkrete Weise die „Wert-Schöpfung“ des kulturellen und geographisch-topographischen Raumes ‚Schweiz‘ sowohl auf der Ebene des symbolischen Kapitals im Sinne Pierre Bourdieus wie auf jener des ökonomischen und kulturellen Kapitals über Literatur und Dichtung gelaufen ist und läuft. Dass dabei neben Albrecht von Haller und Jean-Jacques Rousseau auch den beiden Weimarer Dioskuren Friedrich Schiller und Johann Wolfgang Goethe eine Schlüsselrolle zukäme, dürfte evident sein.

Nicht zuletzt deshalb ist das poetologisch autoreflexive Gedicht *Euphrosyne* Goethes in unserem Zusammenhang noch besonders interessant, weil es den dichterischen Wertschöpfungsprozess selbst zum Thema erhebt. Denn in diesem Gedicht ist es der Dichter-Sänger, der mit seiner Stimme zum eigentlichen Überwinder des Vergessens, zum Bewahrer von Zeit überdauernder Erinnerung und damit zum Schöpfer von bleibendem Wert wird, dies freilich in der Tonalität elegischer Vergänglichkeitsklage. Die Elegie *Euphrosyne* – der Name bekanntlich einer der drei Grazien neben Thalia und Aglaia – entstand 1798 als Toten-

52 Olivier Pauchard, Denis de Rougemont – Intellektueller im Dienste des Staates, http://www.swissinfo.org/ger/kultur/detail/Denis_de_Rougemont_Intellektueller_im_Dienste_des_Staates.html?siteSect=201&sid=7086677&cKey=1158999271000, Zugriffsdatum: 3.1.2007.

klage und lyrisches Epitaph auf Christiane Luise Amalie Becker, geb. Neumann, Schauspielerin an der Weimarer Bühne, die 1797 im Herbst zwanzigjährig an einem Lungenleiden verstarb. Just zu diesem Zeitpunkt war Goethe gerade auf seiner dritten Schweizerreise unterwegs. Eine von Christiane Beckers letzten Rollen war die der Euphrosyne in Joseph Weigls Zauberoper *Das Petermännchen* gewesen. Aus Zürich schrieb Goethe am 25.10.1797 an Böttiger, soeben vom Gotthard und dem Vierwaldstättersee zurückkehrend: „[...] Die Nachricht von ihrem Tode hatte ich lange erwartet, sie überraschte mich in den formlosen Gebirgen. Liebende haben Tränen und Dichter Rhythmen zur Ehre der Toten. Ich wünschte, dass mir etwas zu ihrem Andenken gelänge.“⁵³ In der Elegie selbst verbindet Goethe in einer Mischform von narrativen mit dialogischen Versen und poetologischen Reflexionen Anklänge an den orphischen Mythos von Orpheus, Eurydike und Hermes im Hades mit Bezügen zu seinem Gegenwartsort in den „formlosen Gebirgen“ der Schweizer Alpen und schafft damit in den auch an metrischen und klanglichen Feinissen reichen elegischen Distichen einen gewaltigen Spannungsbogen, der Vergangenheit und Gegenwart, Griechenland, Weimar und Gotthard in einem imaginären, alles überwölbenden Horizont zusammenschließt und der mit einem grandiosen musikalischen Schlussakkord des sich ankündigenden Morgens endet:

„[...]

Guter! dann gedenkest du mein und rufest auch spät noch:
 Euphrosyne, sie ist wieder erstanden vor mir!
 Vieles sagt ich noch gern; doch ach! die Scheidende weilt nicht,
 Wie sie wollte: mich führt streng ein gebietender Gott.
 Lebe wohl! schon zieht mich's dahin in schwankendem Eilen.
 Einen Wunsch nur vernimm, freundlich gewähre mir ihn:
 Laß nicht ungerühmt mich zu den Schatten hinabgehn!
 Nur die Muse gewährt einiges Leben dem Tod.
 Denn gestaltlos schweben umher in Persephoneias
 Reiche, massenweis, Schatten, vom Namen getrennt;
 Wen der Dichter aber gerühmt, der wandelt, gestaltet,
 Einzel, gesellet dem Chor aller Heroen sich zu.
 Freudig tret ich einher, von deinem Liede verkündet,
 Und der Göttin Blick weilet gefällig auf mir.

Mild empfängt sie mich dann und nennt mich; es winken die hohen
 Göttlichen Frauen mich an, immer die nächsten am Thron.

53 Johann Wolfgang Goethe, Gedichte und Epen, in: Ders., Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Textkritisch durchgesehen und mit Anmerkungen versehen von Erich Trunz, Band 1, Hamburg 1948–1964, S. 577.

[...]

Also sprach sie, und noch bewegte der liebliche Mund sich,
Weiter zu reden; allein schwirrend versagte der Ton.
Denn aus dem Purpurgewölk, dem schwebenden, immer bewegten,
Trat der herrliche Gott Hermes gelassen hervor.
Mild erhob er den Stab und deutete; wallend verschlangen
Wachsende Wolken im Zug beide Gestalten vor mir.
Tiefer liegt die Nacht um mich her, die stürzenden Wasser
Brausen gewaltiger nun neben dem schlüpfrigen Pfad.
Unbezwingliche Trauer befällt mich, entkräftender Jammer,
Und ein moosiger Fels stützt den Sinkenden nur.
Wehmut reißt durch die Saiten der Brust; die nächtlichen Tränen
Fließen, und über dem Wald kündet der Morgen sich an.“⁵⁴

54 Ebenda, S. 194.

Opfererzählungen.

Europäische Gedächtnisorte

SABINE OFFE

„Ohne die Erscheinung noch ganz zu begreifen, sahn wir, was in Spanien geschah. Gehämmert zu einer Sprache von wenigen Zeichen, enthielt das Bild Zerschmettrung und Erneuerung, Verzweiflung und Hoffnung. Die Körper waren nackt, zusammengeschlagen und deformiert von den Kräften, die auf sie einbrachen. Aus Flammenzacken ragten steil die Arme hervor, der überlange Hals, das aufgebäumte Kinn, im Entsetzen verdreht die Gesichtszüge, der Leib zu einem Bolzen geschrumpft, verkohlt, emporgeschleudert von der Hitze des Feuerofens. [...] Links die Frau war ein kauernendes Bündel, ihre Hand hing gedunsen, in ihrem Arm das Kind, mit den kleinen erbärmlichen Zehen, den ausgewalzten Handlappen, war so tot wie es nur sein konnte. [...] Über der gefällten Statue des Kriegers, gipsern, doch mit schrecklich lebendigen Händen [...] breitete, aufgeteilt zu Muskelwülsten, das Pferd sich aus, mit riesiger klaffender Wunde, durchbohrt von der Lanze, ins Knie gegangen, doch immer noch stampfend, gefährlich, röhrend aus bösem Maul. [...] jede Einzelheit war vieldeutig. [...] War die Geste der zur Mitte geneigten Frau nicht eher demütig, fragten wir uns, drückten die flatternden Hände in ihrer Leere nicht aus, daß sie eben einen Toten hingelegt hatten, und erinnerten die ausgebreiteten abgehackten Arme des vor ihr Liegenden nicht an die Haltung dessen, der vom Kreuz gehoben worden war.“¹

Im Januar 2003 hielt Colin Powell im Sicherheitsrat der Vereinten Nationen eine Rede, die für Unterstützung des Krieges gegen den Irak werben sollte. Der Rede voraus ging eine Art Bilderstürmerei. Der Wandteppich, vor dem Powell stehen sollte, eine Reproduktion von Picassos

1 Peter Weiss, *Die Ästhetik des Widerstands*, Frankfurt a.M. 1976, (1) S. 332f.

Gemälde *Guernica*, das Peter Weiss in der *Ästhetik des Widerstands* beschrieben hat, wurde mit einem blauen Vorhang verhüllt. In der Öffentlichkeit wurde diese Verhüllung als Ausdruck ganz unverhüllter Missachtung der Antikriegspolitik der UN verstanden, als „Zensur“, wie etwa in *Mittelweg 36*, der Zeitschrift des *Hamburger Instituts für Sozialforschung*, zu lesen war.²

Das Gemälde entstand 1937, nach der Zerstörung der baskischen Stadt Guernica und der Tötung von 16000 Einwohnern durch deutsche und italienische Bombengeschwader am 26. April jenes Jahres. Das Bild wurde die wohl berühmteste Anti-Kriegsikone im 20. Jahrhundert. Im Spanischen Krieg wurde, so die Überzeugung der spanischen und internationalen antifaschistischen Kämpfer, darunter viele Angehörige der linken intellektuellen Elite, um die Werte Europas gekämpft. Im Rückblick handelte es sich vor allem um einen Stellvertreterkrieg zwischen europäischem Faschismus und Kommunismus, den beide Blöcke für ihre machtpolitischen Zwecke nutzten. *Guernica*, das Gemälde, ist ein europäischer Gedächtnisort und wurde globalisiertes Paradigma für *Opfererzählungen*, es steht für die Universalisierung seiner Botschaft des Leidens von Kriegs- und anderen Opfern in aller Welt, so auch in Irak, wie die Reaktionen in New York belegen.

1. Aktualitäten

Opfererzählungen haben Konjunktur. Die Begriffe Opferkultur und Opferkonkurrenz bescheren unter Google so viele einschlägige Treffer, dass man nicht daran zweifeln kann, dass es sich hier um ein wichtiges Phänomen gegenwärtiger Selbstthematisierung und Selbstreflexion west- und osteuropäischer Gesellschaften handelt. Die geteilten Erinnerungen der Opfer der Geschichte der Gewalt im 20. Jahrhundert bilden überall in Europa Gedächtnisorte und gehören zum viel beschworenen *cultural heritage* der Europäischen Union.

Welche Bedeutung können und könnten Opfererzählungen für die Konstruktionen eines gemeinsamen kulturellen Erbes und damit für die Entwicklung so genannter postnationaler Identitäten der Europäischen Gemeinschaft haben? Wenngleich Soziologen und Kulturtheoretiker gezeigt haben, wie sich rückblickend die *Nation als Narration* dekonstruieren lässt, welche *Fetzen und Flicker* von Traditionsbeständen zusammengestückelt und welche Strategien entwickelt wurden, um nationale Identitäten im 19. Jahrhundert zu erfinden, ist die Frage, welche zukünf-

2 Vgl. *Mittelweg 36*, 2 (2003), S. 2.

tigen Erzählungen die Identität Europas ausmachen werden und sollten, nicht einfach zu beantworten – und bekanntlich ist die Auswahl trotz aller möglichen Willkür keineswegs beliebig.

Ich betrachte *Opfererzählungen* im Folgenden als eine – problematische – Sinn- und Deutungsressource für politisch aktuelle Formen symbolischer Vergemeinschaftung. Jeder Versuch einer Definition von *Opfer* – historisch, anthropologisch, religiös, systematisch, politisch, soziologisch, juristisch – ist heikel, und ich mache mich eines solchen Versuchs hier keineswegs anheischig. Aber die Definition und Identifikation von Opfern in der gegenwärtigen Diskussion ist notwendig, aus pragmatischen ebenso wie symbolischen Gründen. Sie spielt (nicht nur) in den postsozialistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas eine entscheidende Rolle für die Entstehung von gesellschaftlichen Einrichtungen, die sich um Prozesse von *transition justice*, um rechtliche, materielle und symbolische Rehabilitation und Entschädigungen von Opfern kommunistischer Regimes bemühen mit dem Ziel, politische und zivilgesellschaftliche Stabilität zu sichern. In Westeuropa spielen Definition und Anerkennung von Opfern eine aktuelle Rolle für Strategien der Aufnahmepolitik gegenüber Flüchtlingen und Verfolgten. Im Kontext solcher Diskussionen wird versucht, Opfer nach verschiedenen Kriterien zu klassifizieren, nach politischen Ereignissen in den Herkunftsländern wie Bürgerkriege, nach Erfahrungen von Flucht und Vertreibung, nach Traumatisierungen als Opfer oder Zuschauer von Verbrechen, nach *gender* wie bei der Vergewaltigung von Frauen, nach Generationen, nach nationalen und ethnischen Zugehörigkeiten und anderen Merkmalen.³

Aller Definitionsbemühungen ungeachtet bleibt die Frage, wer Opfer ist und wer bestimmt, ob jemand Opfer ist, in vielen Fällen kontrovers. Einer der Gründe für die Kontroversen liegt darin, dass die Trennung zwischen Opfern und Tätern bekanntlich keineswegs immer eindeutig ist: Wie lassen sich Täter und Opfer unterscheiden, wenn NS-Verfolgte im Nachkriegskommunismus zu Verfolgern, Regimekritiker zu Stasi-Ermittlern werden, Soldaten Täter wie Opfer sein können? Haben Vertriebene das Recht, sich als Opfer zu bezeichnen, und bis in welche Generation? Wie steht es mit deutschen Bombenopfern? mit *Spätheimkehrern*, deutschen Soldaten, die jahrelang in sibirischen Lagern gefangen waren? Wann sind angesichts der gegen die einheimischen Juden und der gegeneinander gerichteten ethnischen Vertreibungen und Morde die Polen Täter, wann Opfer, wann die Ukrainer?⁴ Verstößt die Rede von

3 Vgl. die Klassifikation von Opfern bei Luc Huyse, www.idea.int/publications/reconciliation/upload/reconciliation_chap04.pdf, Zugriffsdatum: 16.4.2007.

4 Vgl. Norman M. NAMARK, Die *Killing Fields* des Ostens und Europas geteilte Erinnerung, in: *Transit, Europäische Revue* 30 (2006), S. 57–69.

nichtjüdischen Opfern gegen die Singularitätsthese der Shoah, des Völkermords an den Juden? Zwar gehe ich davon aus, dass es sich in der Frage, wer Opfer sei, nicht um ein Nullsummenspiel handeln kann – die Anerkennung von Leiden der einen verringert nicht das Leiden der anderen oder stellt es infrage. Aber die Probleme, wann und in welchen Kontexten der Begriff verwendet werden kann, bestehen fort, und das öffentliche Interesse für Opfererzählungen bringt jede Menge neue, darunter manche selbsternannten Opfer hervor.

2. Ambivalenzen

Das deutsche Wort *Opfer* ist doppeldeutig. Anders als im Englischen unterscheidet es nicht zwischen *sacrifice* und *victim* und fördert damit die Tendenz zu Universalisierung, Umdeutungen und zum *Halo*-Effekt des Begriffs. Dieser Doppeldeutigkeit entkommt man nicht, sondern sie liegt den gleitenden Bedeutungs- und Deutungs-Transformationen dessen, was unter Opfer verstanden werden kann, zugrunde und ermöglicht die Umdeutung von Opfern staatlicher und anderer Verbrechen in sinn- und Gemeinschaft stiftende Opfer. Entscheidenden Anteil an solchen Transformationen hat ungeachtet ganz verschiedener historischer Referenzereignisse und Erfahrungen das den Opfererzählungen gemeinsame Repertoire narrativer Rituale und traditioneller Versatzstücke der Repräsentation, deren semantischer Kontext auf christliche Passionsmetaphorik verweist. Peter Weiss hat auf die Assoziationen christlicher Leidensikonographie und auf deren Provenienzzgeschichte in der europäischen Kunst in seiner Lektüre von *Guernica* hingewiesen, der eingangs zitierte Text nennt das Motiv der Kreuzigung und Kreuzabnahme und der Pietá. An Erhaltung und Vermehrung der Ambivalenzen des Begriffs sind religiöse Gemeinschaften übrigens bis heute aktiv beteiligt, wenn, wie im Jahr 2003, der damalige Papst zwei Opfer des Stalinismus der 50er Jahre in der Slowakei selig spricht oder in einer Publikation zu *Evangelische Opfer von Nationalsozialismus und Stalinismus* aus demselben Jahr diese in die Tradition von *Martyrium und das Gedächtnis der Märtyrer*⁵ eingereiht werden.

Die Tradition christlicher Passionsmetaphorik verbindet sich in gegenwärtigen Opfererzählungen mit der Rhetorik und Ikonographie des *Holocaust*-Gedenkens. Über die Problematik dieser Verknüpfung ist in Zusammenhang mit Käthe Kollwitz' Pietá in der Berliner Neuen Wache

5 Björn Mensing, Heinrich Rathke, Mitmenschlichkeit, Zivilcourage, Gottvertrauen. *Evangelische Opfer von Nationalsozialismus und Stalinismus*, Leipzig 2003, S. 9.

und mit Mahnmal-Entwürfen in Gestalt christlich-vaterländischer Altäre öffentlich viel geredet worden. Die Bedeutung des Holocaust-Gedenkens für die europäische Vergemeinschaftung im Zeichen von Opfererzählungen belegt die Resolution des im Januar 2000 einberufenen *International Forum of the Holocaust* in Stockholm, auf dem die Präsidenten der westlichen EU-Länder ihre Bereitschaft bekräftigten, durch die Einrichtung dessen, was in USA und Europa durchaus sonderbar *Holocaust Education* genannt wird, Gewalt und Diskriminierung überall entgegenzutreten. Damit, so die vorherrschende Forschungsmeinung, haben Opferkulte die Heldenkulte des 19. Jahrhunderts abgelöst und bilden den neuen Gründungsmythos eines zukünftigen Europas.

Einige Autoren sehen in solcher Universalisierung und Globalisierung der Opfererzählung *Holocaust* die Chance, die Anerkennung menschlichen Leidens in aller Welt, die Solidarität mit Opfern und damit einen postnationalen Diskurs über die Bedeutung der Menschenrechte zu fördern.⁶ Vertreter dieser Position führen an, dass erst die Parallelisierung der Verbrechen in serbischen Lagern mit *Auschwitz* mediale und damit öffentliche Aufmerksamkeit und anschließende Interventionen auf allen Ebenen – Menschenrechtler, Politiker und Militärs – befördert hätte. Andere verweisen darauf, dass der Diskurs über Menschenrechte sich inzwischen für die Artikulation aller möglichen ganz partikularen Interessen als geeignet erweist und eingesetzt wird, oder dass gerade die Singularitätsthese des Holocaust die Wahrnehmung gegenwärtiger Gesellschaftsverbrechen und deren Anerkennung als Genozide verstellt.

Es sind vielleicht gerade die Ambivalenzen des Begriffs und seiner Traditionen, die ihn geeignet machen für das verbreitete Bedürfnis, Opfer zu sein, gewesen zu sein oder projektiv mitleidend sich mit Opfern von individueller und kollektiver Gewalt zu solidarisieren. Opfererzählungen bilden eine für die Zukunft Europas wesentliche Form neuer sozialer Vergemeinschaftung, die die erodierenden traditionellen Bindekräfte der nationalen, religiösen und ideologischen Vergemeinschaftung zu ersetzen scheint, jedoch auch zehrt von Refigurationen traditioneller Opfererzählungen. Allein die Übernahme oder Inanspruchnahme solcher Traditionen verweist jedoch noch nicht notwendig auf die Konstanz von Bedeutungen, sondern vielleicht darauf, dass wir keine geeigneteren Muster der gesellschaftlichen Selbstreflexion entwickelt haben und darauf angewiesen bleiben, veränderte Welt- und Selbstdeutungen im Medium des Vertrauten zu vermitteln. Dazu gehört auch die problematische Nationalisierung von Opfern in einigen postsozialistischen Ländern, die sich um Re-Konstruktionen eigenstaatlicher Traditionen durch oft nos-

6 Daniel Levy, Nathan Sznajder, Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust, Frankfurt a.M. 2001.

talgische Anknüpfung an die Zwischenkriegszeit bemühen und die eigene Beteiligung an Verbrechen unter deutscher und sowjetischer Besatzung kollektiv externalisieren. Solche Versuche werden repräsentiert von Gedächtnisorten wie den Okkupationsmuseen in baltischen Staaten oder, in anderer Weise, vom *Haus des Terrors* in Budapest. Allerdings überwiegen auf der Ebene im weitesten Sinne EU-geförderter Gedächtnisorte Versuche der Verständigung und der Einrichtung von Netzwerken, die sich bemühen, die Differenzen europäischer Erfahrungen durch Einbindung regionaler und staatlicher Initiativen in ein gesamteuropäisches Gedächtnis zu integrieren.⁷ Einbindung und Ortsbindung sind wichtig, da sie der Nationalisierung und damit Abstraktion von Opfern im günstigen Falle durch Konkretisierung und durch von solchen Orten ausgelöste Kontroversen und Konsensbildungen zwischen lokalen Akteuren entgegenwirken können. Und langfristig lässt sich jedenfalls hoffen, dass Opferkonkurrenzen sich zugunsten der Einsicht in gemeinsame gegenwärtige Interessen und zu bewältigende Aufgaben überwinden lassen.

3. Ausstellungen

Die Geschichte europäischer Opfer kennt viele, man könnte hier ohne Übertreibung sagen zahllose Gedächtnisorte, die an die Spaltungen der Gewaltgeschichte im 20. Jahrhundert erinnern und sich kaum eignen für gemeinsame und konsensfähige Erzählungen. Solche Erzählungen jedoch erscheinen vielen notwendig, nicht nur, um die fortwirkende politische Sprengkraft der Vergangenheit zu überwinden, sondern auch, um die Einsicht in zukünftige Aufgaben und Gefahren nicht dadurch zu erschweren, dass sie sich im Prisma vergangener Probleme bricht. Der Suche nach neuer und positiver Identifizierung mit Europa verdankt sich das EU-Projekt eines neuen und eigens für die Geschichte der europäischen Einigung konzipierten Gedächtnisortes. In Brüssel soll ein *Musée de l'Europe* eröffnet werden. Seine Planung vollzieht sich weitgehend unter Ausschluss der Öffentlichkeit, meine Bemerkungen stehen daher unter dem Vorbehalt mangelnder Einsicht in die Interna der Debatte. Die Abschottung des Planungsprozesses mag verständlich sein angesichts der zu erwartenden Kontroversen über Deutungsansprüche auf die Geschichte, die zweifellos ausgebrochen wären, verkennt aber meiner Meinung nach, dass eben solche Kontroversen erst der Weg sind, um einen

7 Vgl. das Projekt: Erinnerungsorte an die kommunistischen Diktaturen im Europa des 20. Jahrhunderts, www.stiftung-aufarbeitung.de/downloads/pdf/concept/GOFdt.pdf, Zugriffsdatum: 25.3.2007.

Ort, der das Geschichtsgedächtnis der EU-Europäer zu repräsentieren beansprucht, mit Bedeutung besetzen zu können – erst in der Teilhabe und Teilnahme an solchen Prozessen, in den Kompromissen, im Verzicht und in den Mühen der Konsensbildung realisiert sich überhaupt, was Gedächtnis sein könnte. Die weitgehende Geheimhaltung der Museumsplanung hingegen tendiert im Bereich symbolischer wie anderweitig im Bereich ökonomischer Politiken dazu, Interessen und Erfahrungen von EU-Bürgern durch Reglement und Kontrolle der Diskurse über Geschichte vorab zu dominieren und zu standardisieren. Das *Musée* verdankt sich dabei durchaus, wie die Repräsentanten betonen, einem verbreiteten Unbehagen an solchen Politiken, dem Bedürfnis, wie es heißt, nicht nur über Ex- und Import und über Bananenpreise oder politische Sicherheit zu reden, sondern gerade jüngeren Bürgern Orte der Identifikation mit den Werten der EU anzubieten.

Das geplante Museum in Brüssel will tausend Jahre europäischer Geschichte ausstellen. (Man sollte vielleicht den Mythos der Tausendjährigkeit auf seine eigentlich wohl zureichend bekannte Verwendungsgeschichte hin hinterfragen). Diese Geschichte wird im *Musée* unterteilt in drei Phasen der europäischen Einigung. Die erste Phase, *Einheit durch Glauben*, soll zeigen, wie das christliche Europa seit dem Mittelalter bis zu den Religionskriegen ausgesehen hat. Dem Konzept nach haben in dieser Phase offensichtlich nur Christen in Europa gelebt, was bekanntlich keineswegs der Fall war. Erstens hat es zu jeder Zeit in allen europäischen Ländern eine einheimische jüdische Minderheit gegeben, zweitens innerhalb der christlichen Religion verschiedene Gruppen, darunter so genannte Ketzler. Die nächste Phase ist die *Einheit durch Aufklärung*. Der Glaube wird abgelöst durch Allgemeine Menschenrechte und die Anwendung der Rechtsgleichheit auf alle Untertanen – idealiter, versteht sich. Die letzte Phase beschreibt die Einheit durch das gemeinsame Projekt Europa nach 1945 – den bisher erreichten Höhepunkt einer seit 1000 Jahren angelegten Entwicklungstendenz.

Zwischen diese drei Phasen eingeschoben werden (ich paraphrasiere hier das vorläufige knappe Konzept, für das Varianten und Modifikationen im Gespräch sind)⁸ zwei Phasen der Kriege, Religionskriege und Kriege der Ideologien. Die Konzeption des *Musée de l'Europe* übergeht

8 Für vergangene und aktuelle noch keineswegs abgeschlossene Planungen zu Konzeption, Finanzierung und Standort des Musée vgl. dessen *website* und Internetkommentare, v.a. Eryck de Rubercy, Un musée pour l'Europe. Un entretien avec Marie-Louise von Plessen et Krzysztof Pomian, <http://www.etudes-européennes.fr>, revue en ligne 5 (2004), Zugriffsdatum: 25.3.2007, und Véronique Charléty, Bruxelles: capitale européenne de la culture? L'invention du Musée de l'Europe, www.etudes-européennes.fr, revue en ligne 9 (2006), Zugriffsdatum: 25.3.2007.

die Brüche der Geschichte daher zwar nicht, aber dennoch wird durch die Weise der Klassifizierung von Geschichtsepochen ein monumentales, am *telos* der Einheit heute orientiertes Bild konstruiert. Die Brüche im Prozess fortschreitender Einigung erscheinen als Ausnahmen von einer Regel, die unter dem Motto *per aspera ad astra* stehen könnte, statt die Dialektik von Geschichte erkennbar werden zu lassen. Es ist schwer vorstellbar, dass angesichts von 1000 Jahren ausgestellter Zeit komplexere Sachverhalte vermittelt werden, zumal die Ausstellung in medialen Inszenierungen realisiert werden soll, in denen solche Komplexität gar nicht wird vermittelt werden können. So entsteht eine große Erzählung, die nicht nur europäische Geschichte als einen Prozess fortschreitender Einigung darstellt, sondern die implizit die im Verlauf dieser Entwicklung, in den Zäsuren dieser Geschichte angefallenen Kriegs- und Vernichtungsoffer zu rechtfertigen droht, wenn doch deren Tod erst die nächste Stufe zu erklimmen ermöglichte.

Ich teile uneingeschränkt die Einschätzung, dass die Einigung Europas nach 1945 eine großartige Errungenschaft ist. Ich teile auch die Einschätzung, dass es wichtig ist, neben Katastrophen der Geschichte die Phasen gelingender Verständigung und Friedensprozesse hervorzuheben, also einen Ansatz zu wählen, den man in der Individualtherapie einen salutogenetischen nennt, der von Selbstheilungs- und Überlebensressourcen ausgeht, statt vornehmlich die Symptome von Krankheit zu fokussieren. Dieser Ansatz soll Subjekten ermöglichen, sich selbst und anderen nicht nur als *Opfer* zu begegnen, sondern andere Formen der Subjektivierung zu entwickeln. Aber der Ansatz soll auch eine Stabilisierung fördern, die dazu befähigt, sich der Erinnerung an Katastrophenereignisse zu konfrontieren, statt sie zu vermeiden – solchen Ansatz sucht man im Konzept für Brüssel vergebens.

4. Ausblicke

Zwingt die Erzählung im Europamuseum der Geschichte ein Modell auf, das Opfer nicht nur in Kauf nimmt, sondern nahelegt, dass aus den Opfern der Geschichte gelernt würde, sie also doch einen Sinn hatten? Aber was lässt sich denn daraus lernen, dass die Errungenschaften des europäischen Einigungsprozesses sich nicht denken lassen ohne die Geschichte, die ihnen vorausgegangen ist, eine Katastrophe, die weltweit 55 Millionen Tote hinterlassen hat?

Das Europamuseum ist kein Gedächtnisort. Gedächtnisorte muss man in Europa nicht erfinden, man kann sie finden: es sind vielleicht weniger die bereits als Monumente nobilitierten, als die noch verborge-

nen, dem Blick entzogenen, die Bodendenkmale, und das keineswegs nur in Ost- und Mitteleuropa. So hat sich in Spanien (à propos Guernica) ein *Verein zur Wiedergewinnung der historischen Erinnerung (ARMH)* gegründet, der Orte untersucht, an denen im Bürgerkrieg Erschossene verscharrt wurden, Skelett- und Knochenreste sammelt, um in Erfahrung zu bringen, was mit Verschollenen geschehen ist.

Aber über solche Befunde und Funde hinaus ist Europa nicht nur EU und nicht nur Europa. Salman Rushdie lässt in den *Satanischen Versen* einen Betrunknen stammeln, das Problem mit den Engländern sei, dass sie nicht wissen, was ihre Geschichte bedeutet, weil diese sich im Ausland abgespielt hat.⁹ Die Äußerung lässt sich auf andere Länder übertragen: ein Teil der deutschen und europäischen Geschichte hat sich woanders abgespielt und spielt sich immer häufiger im Ausland ab. Flüchtlinge und Migrantinnen bringen diese Geschichte nach Europa mit und lassen sie zu einem Teil des jeweiligen nationalen und europäischen kulturellen Gedächtnisses werden. Im Zuge der Globalisierung ist das kulturelle Gedächtnis nicht nur nicht mehr das Gedächtnis der Nation und ihres *patrimoine*, sondern auch nicht nur ein europäisches. Dieses Gedächtnis ist nicht eines, das sich in den Museen und Monumenten der Hauptstädte manifestiert, sondern ein scheinbar marginales, vorübergehend festgehalten in den Abschieberäumen von Flughäfen, gestrandet auf Teneriffa und Sizilien, dokumentiert in den Unterlagen der Einwanderungs- und Gesundheitsbehörden, der Justiz. Es wird bewahrt in Akten und Archiven, die die zugelassenen und verdeckten Überlieferungen einer Geschichte von Traumatisierung und Gewalt transportieren. Auch das ist die Vergangenheit der Zukunft Europas. Über die Frage neuer Formen von Totenkulten für die zukünftigen gefallenen Soldaten im postheroischen Zeitalter der Opfererzählungen gibt es in der BRD erste Konflikte.

Ich komme abschließend zurück zu *Guernica*. Auf die komplexe Geschichte der Stadt und der Ereignisse im April 1937, auf die Fraktionsbildungen innerhalb der internationalen Brigaden, die die Eindeutigkeit von Täter-Opfer-Dichotomien unterläuft, kann ich hier nicht eingehen, sondern bleibe bei Picassos Gemälde. Bald nach dem Krieg bereits verlangte Franco, offenbar unbeeindruckt von der Botschaft des Bildes, dessen *Rückgabe* für den Prado. Schon der prominente New Yorker Kunstkritiker Meyer Shapiro hat in den sechziger Jahren gegen die Überschätzung der politischen Wirkung von Kunst gegen Krieg und die Leiden der Opfer die ironische Frage gestellt, ob Bilder der Kreuzigung Christi in Museen als Protest gegen die Kreuzigung ausgestellt würden.

9 Salman Rushdie, *The Satanic Verses*, London 1988, S. 343.

Dieser Einschätzung geringer Wirkungsmöglichkeit entspricht übrigens, dass der Vorgang der Verhüllung in der UNO wohl pragmatisch zu erklären ist: die Kameraleute befürchteten, der unruhige Hintergrund würde sich störend auf die Bildqualität und die Erkennbarkeit des Redners in den Medien auswirken.

Bleibe also zu fragen, für wie zartbesaitet die Kriegsgegner die Befürworter des Irak-Krieges halten wollten, wenn sie vermuteten, letztere hätten das Bild dem Blick des Publikums entzogen, da sie befürchten mussten, ihre Argumentation würde geschwächt durch den Anblick und die Erinnerung an die Opfer eines ganz anderen Krieges?

Die Erinnerung an Opfer früherer Genozide und Kriege taugt nicht zur Vermeidung zukünftiger. Das ist kein Argument gegen Opfererzählungen und Gedenkorte, sondern gegen deren Indienstnahme und das funktionalistische Missverständnis von vermeintlichem Nutzen und Zweck des Erinnerns. Angesichts der gesellschaftlichen Erfahrung von Genoziden und Vernichtungskriegen seit dem 20. Jahrhundert hat das Wort Opfer jeden traditionell verbürgten Sinn verloren. Es ist allenfalls zu einer Chiffre der Erfahrung von „Erfahrungsarmut“ geworden, wie sie Walter Benjamin bereits nach dem Ersten Weltkrieg als seine Generation prägend beschrieben hat.¹⁰ Die Chiffre mag geeignet scheinen, uns über diese Erfahrung zu täuschen, macht die Unerträglichkeit geschehenen und erlebten oder medial vermittelten Schreckens vielleicht handhabbar, indem sie sie in veraltete semantische Kodes fasst. Aber damit verwehrt sie den Befund, dass die Geschichte Europas im 20. Jahrhundert nicht als Geschichte von Opfern in irgend traditionellem Sinne, nicht als eine Transformation von *victim* zu *sacrifice* erzählbar ist. Die Attraktion von Opfererzählungen könnte auch Zeichen dafür sein, dass wir noch kaum verstanden haben, wie die Geschichte des 20. Jahrhunderts Europa und die Welt verändert hat, weil unsere Fähigkeiten zur Deutung der Erfahrung von Erfahrungsarmut selber beschädigt sind infolge der Geschichte und Gegenwart des Leidens der Opfer globaler Gewaltgeschichte.

Opfererzählungen bedienen Orientierungserwartungen, ermöglichen es, Werte zu formulieren. Aber *Opfererzählungen* als europäische Gedenkorte könnten sich als keineswegs wünschenswert und als ganz ungeeignet für eine Analyse der europäischen Gegenwart und für die Entfaltung seiner postnationalen gemeinsamen Zukunft erweisen. Nicht wünschenswert, weil sie als *Gründungsmythen* nicht nur von den Leiden der Opfer erzählen, sondern von der Faszination dieses Leidens, weil sie Individuen und Kollektive in immer neue Zirkel von Schuld verstricken

10 Walter Benjamin, Erfahrung und Armut, in: Illuminationen. Ausgewählte Schriften, Frankfurt a.M. 1961, S. 313–318.

können, deren Unerträglichkeit neue Gewalt gegen neue Opfer und damit neue Schuld perpetuiert. Noch die religionsgeschichtliche Errungenschaft universalisierten Mitleidens mit dem Leid anderer macht schuldig: dass wir nicht genug davon aufbringen, nicht eingeschritten sind, und macht Angst: wir könnten die Opfer sein – oder die Täter. Idealisierung und Sakralisierung im Gedenken machen Opfer zu Märtyrern, weil nicht aushaltbar ist, dass ihr Tod umsonst gewesen wäre. Aber noch die moralische Selbstvergewisserung im Gedenken kann umschlagen in Ressentiment und Entwertung, wie nicht nur für aktuelle antisemitische und antizionistische Reaktionen ausreichend belegt ist, um die Faszination von Opfererzählungen als Gründungsmythos Europas jedenfalls skeptisch zu sehen.

Aber – auch wenn ich mein Argument jetzt etwas zwingen muss – wenn es im 19. Jahrhundert gelungen ist, willkürliche Gründungsmythen, willkürliche territoriale Grenzen und willkürlich zusammengeraubte Gegenstände zum *Erbe* von Nationen zu machen, für das es wert schien zu kämpfen und sogar zu sterben – wäre es dann nicht möglich, darüber nachzudenken, ob im 21. Jahrhundert *Gemeinschaften* wie die EU anstelle historisch und kulturell obsolet gewordener Opfererzählungen und Gründungsmythen andere Geschichten und Geschichte anders erzählen könnten, der Opfer gedenkend, ohne sie für Identitäten, Vergemeinschaftungsphantasmen oder politische und religiöse Erlösungsbedürfnisse zu mißbrauchen? Wäre es nicht möglich, sich auf die Suche nach anderen Weisen zunächst des Denkens, Erzählens und Erinnerns zu machen?

„Es ist nicht wahr, dass die Opfer mahnen, bezeugen, Zeugenschaft für etwas ablegen, das ist eine der furchtbarsten und gedankenlosesten, schwächsten Poetisierungen. [...]

Auf das Opfer darf keiner sich berufen. Es ist Mißbrauch. Kein Land und keine Gruppe, keine Idee, darf sich auf ihre Toten berufen.

Aber die Schwierigkeit, das auszudrücken. Manchmal föhl ich ganz deutlich die eine oder andere Wahrheit aufstehen und föhle, wie sie dann niedergetreten wird in meinem Kopf von anderen Gedanken oder föhle sie verkümmern, weil ich mit ihr nichts anzufangen weiß, weil sie sich nicht mitteilen läßt, ich sie nicht mitzuteilen verstehe oder weil gerade nichts diese Mitteilung erfordert, ich nirgends einhaken kann und bei niemand.“¹¹

11 Ingeborg Bachmann, [Auf das Opfer darf keiner sich berufen], in: Werke, Band 4, München–Zürich 1993, S. 335.

Abwehr und Verlangen: Das ambivalente Verhältnis Japans zu Europa

SHINGO SHIMADA

I.

Europa ist ein Thema, mit dem sich viele Menschen selbst in den entlegensten Teilen der Erde seit etwa der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beschäftigen mussten. Es ist nicht anders in Japan. Seit 1853, als die US-amerikanische Kriegsflotte vor der Küste in der Nähe von Edo auftauchte, wurde das Thema dort virulent. Vor die Wahl gestellt, entweder einige Häfen für die Versorgung der ausländischen Schiffe zu öffnen oder in eine kriegerische Auseinandersetzung zu geraten, entschieden sich die damaligen Herrschenden des Shogunats notgedrungen auf die amerikanische Forderung nach der Öffnung einiger Häfen einzugehen.

Was hat aber dieses Ereignis mit Europa zu tun? Aus der Perspektive Japans, darüber hinaus aus vieler nicht-europäischer Kulturen wird Europa in der Regel zusammen mit den USA als „der Westen“ betrachtet, was angesichts der damaligen welthistorischen Konstellation verständlich wird. Im Japanischen wird dieser Umstand mit der Bezeichnung seiô (西欧) oder seiyô (西洋) zum Ausdruck gebracht. Der erste Ausdruck enthält das Schriftzeichen für die Himmelsrichtung Westen und das Schriftzeichen für den Laut ô, was die erste Silbe von Europa abbildet. Der zweite Begriff enthält ebenfalls das Schriftzeichen für die Himmelsrichtung Westen und das Schriftzeichen für den Ozean, also bedeutet er der westliche Ozean, was erst zusammen mit seinem Gegenpart tōyô (東洋 = der östliche Ozean = Asien) erst richtig verstanden

werden kann. In diesem Zusammenhang ist anzumerken, dass diese Einteilung der Erde selbst eine Übernahme aus dem europäischen Kontext darstellt, denn eine Selbstbezeichnung „Asien“ existierte bis zur Begegnung mit dem Westen nicht.¹

Im Kontext des 19. Jahrhunderts bedeutet dies, dass alle westlichen Mächte, die um diese Zeit die Öffnung des Landes von Japan wünschten, zusammen als der Westen angesehen wurden.² Insofern spielte der Westen seit dieser Zeit die Rolle eines generalisierten Anderen, durch das erst das Selbstverständnis einer kulturellen Einheit entstehen konnte.

Wir können aus den vorangehenden Überlegungen zwei Schlussfolgerungen ziehen. Zum einen verweisen sie darauf, dass die Bezeichnung „Europa“ aus nicht-europäischer Perspektive nicht unbedingt mit der Selbstbezeichnung „Europa“ übereinstimmen muss. Zum anderen – dieser Punkt ist für die vorliegenden Überlegungen wichtiger – zeigen sie, dass die Frage „Was ist Europa?“ ein fester Bestandteil des gesellschaftlichen Diskurses in Japan seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde. Insofern war und ist diese Frage nicht nur innerhalb Europas relevant, sondern gerade in nicht-westlichen Zusammenhängen von existentieller Bedeutung und war stets mit einem Krisenbewusstsein verbunden. Denn gerade im imperialistischen Kontext des 19. Jahrhunderts bedeutete der Westen im oben genannten Sinne die technologische Übermacht, die von Außen als fremde, bedrohliche Macht in die außer-europäischen Kulturen hereinbrach. Hierbei spielt der Opiumkrieg (1840–42) im asiatischen Kontext eine zentrale Rolle. Daran konnte man aus japanischer Perspektive sehen, dass ein Nachbarland, das bis dahin als überlegen und musterhaft angesehen worden war, angesichts der technologischen Macht des Westens keine Chance hatte. Es ist heute bekannt, dass sich die Nachricht darüber in Japan schnell verbreitete und darüber mehrere Schriften verfasst wurden.³ Dieser Krieg wurde nicht nur als eine Warnung für das eigene Land interpretiert, sondern er leitete einen grundlegenden Perspektivenwandel bei den japanischen Intellek-

1 Näher dazu vgl. Shingo Shimada, *Die Erfindung Japans. Kulturelle Wechselwirkung und politische Identitätskonstruktion*, Frankfurt a.M.–New York 2007.

2 Zu den westlichen Mächten dieser Zeit gehörten aus der japanischen Perspektive: USA, Großbritannien, die Niederlande, Frankreich, Russland und Preußen. Dabei spielten die Niederlande eine Sonderrolle, da sie als einzige europäische Macht schon vor der Öffnung des Landes über die Insel Deshima in Nagasaki eine Handelsbeziehung mit Japan hatten.

3 Vgl. Masanao Kanô, *Kindai nihon shisô an-nai* [Einführung in das moderne japanische Denken], Tokyo 2000, S. 28f.

tuellen ein, die begannen, die eigene Kultur im Vergleich zu China und dem Westen zu betrachten.

„Abwehr und Verlangen“, diese beiden Begriffe charakterisieren die japanische Perspektive auf Europa seit dem 19. Jahrhundert. Sie scheinen mir besonders geeignet zu sein, die psychischen Dispositionen der japanischen Bevölkerung gegenüber der westlichen Zivilisation zu darstellen. Sicherlich enthält jede Begegnung mit dem Fremden diese beiden Aspekte, doch das Besondere der japanischen Geschichte liegt darin, dass diese Dispositionen sehr deutlich zum Ausdruck gebracht werden und dass sie schriftlich gut dokumentiert sind. Wir verfügen über reichliche schriftliche Quellen, die Auskunft darüber geben, wie die Menschen in Japan über „Europa“ (nach)gedacht haben. Einige Beispiele möchte ich im Folgenden vorstellen.

II.

Die abwehrende Haltung der japanischen Intellektuellen findet man in den Schriften einiger Gelehrter, die sich im Fürstentum Mito um Fujita Tôko (1806–1855) und Aizawa Seishisai (1782–1863) versammelten und ihre Denkrichtung die Mito-Schule nannten.⁴ In ihren Schriften vertraten sie eine eindeutig kulturfundamentalistische Isolationspolitik gegenüber dem Westen und die Aufwertung der Tenno- gegenüber der Shogunatherrschaft, die sich in dem Schlagwort „son-nô jôi“ ausdrückt, das die Achtung vor dem Tenno und das Verjagen der Barbaren bedeutet. Diese Haltung zeigt sich in Aizawas Schrift *Shinron* [Neue Diskussion] aus dem Jahr 1825 besonders deutlich. Diese Schrift ist getragen von dem Krisenbewusstsein, dass Japan ohne neue politische Maßnahmen gegen die äußeren Bedrohungen durch den Westen nicht bestehen kann. Diese Perspektive beruhte auf der konkreten Erfahrung Aizawas 1824, als englische Walfänger an der Küste seines Fürstentums strandeten. Aizawa wurde als Hofgelehrter zum Verhandlungsführer ernannt und regelte dieses für damals äußerst ungewöhnliche Ereignis.⁵ Die Erfahrung der Fremdheit verstärkte sein Krisenbewusstsein, so dass er nun vehement die Abschließung Japans vor den westlichen Mächten forder-

4 Es gibt seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts einige Vorläufer. Durch das Auftauchen von Schiffen der westlichen Mächte hatten einige Intellektuelle angefangen, über das eigene Land zu reflektieren. Dazu gehört die Schrift *Kaikoku heidan* [Diskussion über die Marine] von Hayahi Shihei aus dem Jahre 1768.

5 Vgl. Yoshihiko Seya, *Kaidai* [Erläuterungen], in: Usaburô Imai u.a. (Hg.), *Mitogaku* (Mito-Schule), (*Nihon shisô taikê* 53 [Serie zur japanischen Geistesgeschichte, Band 53]), Tokyo 1973, S. 482.

te. Er fühlte sich in dieser abwehrenden Haltung durch die Maßnahmen der Shogunatregierung im darauf folgenden Jahr bestätigt, alle ausländischen Schiffe mit Gewalt zu verjagen, wenn sie vor der Küste Japans auftauchen würden.⁶

Vor diesem Hintergrund bezog sich Aizawa in der Einleitung seiner Schrift direkt auf die weltpolitische Situation: „Heute schicken die westlichen Barbaren ihre Schiffe auf alle Meere, erobern mehrere Länder und versuchen nun unser wertees Land zu bezwingen.“⁷ In den ersten drei Kapiteln stellt Aizawa die Besonderheit Japans mit dem Ausdruck „kokutai (国体)“, was die Schriftzeichen für Land und Körper enthält und so etwas wie das Wesen Japans bedeutet.⁸ Der Ausdruck beinhaltet hier die Genealogie des Tennos und die Gemeinschaftlichkeit des Volkes unter ihm.⁹ Damit legte er den Grundstein für die spätere nationalistische Ideologie, in der der Tenno, das Volk und der Staat in einer mystischen Einheit betrachtet wurden.

Er lehnt darüber hinaus das Christentum und den Buddhismus als von außen gebrachte Ideologien ab, während er als konfuzianischer Gelehrter seine Ideen mit konfuzianischen Begrifflichkeiten zum Ausdruck bringt. Im vierten Kapitel schildert er die weltpolitische Situation und die imperialistischen Absichten der westlichen Mächte gegenüber Japan. Daraus werden konkrete politische und militärische Abwehrmaßnahmen abgeleitet.¹⁰ Bemerkenswert an dieser Schrift ist, dass sie den damaligen allgemeinen Informationsstand der japanischen Intellektuellen über die westlichen Mächte und die damalige Weltordnung spiegelt. Denn konfuzianische Gelehrte eines Provinzfürstentums wie Fujita und Aizawa besaßen keine privilegierte Stellung im Informationsfluss aus dem Westen. Demnach waren die imperialen Vorstöße des Westens und die Kolonialisierung vieler Teile der Erde den japanischen Intellektuellen trotz

6 Vgl. Masahide Bitô, *Mitogaku no tokushitsu* [Charakteristik der Mito-Schule], in: Usaburô Imai u.a. (Hg.), *Mitogaku* (Mito-Schule), (Nihon shisô taikai 53 [Serie zur japanischen Geistesgeschichte, Band 53]), Tokyo 1973, S. 577.

7 Seishisai Aizawa, *Shinron* [Neue Diskussionen], in: Usaburô Imai u.a. (Hg.), *Mitogaku* (Mito-Schule), (Nihon shisô taikai 53 [Serie zur japanischen Geistesgeschichte, Band 53]), Tokyo 1973, S. 50; Übersetzung S.S.)

8 Masahide Bitô weist darauf hin, dass sowohl der Begriff „son-ô jôi“ als auch „kokutai“ zum ersten Mal von den Gelehrten der Mito-Schule in die politische Diskussion geführt wurden, vgl. Masahide Bitô, *Mitogaku no tokushitsu* [Charakteristik der Mito-Schule], in: Usaburô Imai u.a. (Hg.), *Mitogaku* (Mito-Schule), (Nihon shisô taikai 53 [Serie zur japanischen Geistesgeschichte, Band 53]), Tokyo 1973, S. 559. Zur Rolle des Begriffs „kokutai“ im 20. Jahrhundert vgl. Shingo Shimada, *Die Erfindung Japans*.

9 Vgl. Seishisai Aizawa, *Shinron*, S. 52–88.

10 Ebenda, S. 107–158.

der Abschottung des Landes wohl bekannt. Und es wird bei der Lektüre dieser Schrift deutlich, dass die Überlegenheit des Westens den Autor zum Verfassen dieser Schrift veranlasste.

III.

Was zur Zeit des Verfassens der oben genannten Schrift nur eine vage Vorstellung gewesen war, wurde 1853 zur Wirklichkeit: Unter Commodore Perry tauchte die US-amerikanische Kriegsflotte vor der Küste Uragas unweit der Stadt Edo auf und verlangte die Aufnahme außenpolitischer Beziehungen. Dieses Ereignis erschütterte die damalige japanische Gesellschaft zutiefst. Die Nachricht darüber wurde in Form von Holzschnitt-Flugblättern (*kawaraban*) im ganzen Land verbreitet.¹¹ Und der Historiker Irokawa Daikichi sieht einen der ersten Belege für das Nationalbewusstsein der Bevölkerung in einer Skizze der Landung der amerikanischen Flotte in der Bucht von Shimoda, die ein gewöhnlicher Mann anfertigte. Aus dieser Skizze ist die Schockerfahrung abzulesen, die dem Gefühl der Gefährdung der eigenen Kultur entsprang.¹²

Dennoch kann man bei dieser bemerkenswerten interkulturellen Begegnung eine ambivalente Haltung zwischen Abwehr und Verlangen sehen. Die eindeutig überlegene technologische Macht symbolisiert durch mit Kanonen bestückte Dampfschiffe versetzte die Menschen in Angst und Schrecken. Dadurch konnte Perry seine Absicht erreichen, durch die Demonstration der Übermacht die Öffnung des Landes zu erzwingen. Zugleich löste diese Technologie eine begeisternde Faszination aus. Man erkannte ihre revolutionären Möglichkeiten und beschloss, diese Technik nachzubauen, was auch einige Jahre später gelang. Diese Ambivalenz äußerte sich auch darin, dass aus dieser Erfahrung zwei entgegen gesetzte politische Strömungen entstanden. Die eine lehnte in der Tradition von Fujita und Aizawa jeden Kontakt mit den westlichen Mächten ab und radikalisierte sich politisch, indem sie durch Terror die politischen Gegner tötete. Die andere, pragmatisch den politischen Zwängen unterworfen, erkannte immer mehr die Notwendigkeit, die zivilisatorischen Errungenschaften des Westens zu übernehmen, um das Überleben Japans zu sichern.

11 Masanao Kanô, *Kindai nihon shisô an-nai*, S. 21.

12 Daikichi Irokawa, *Nihon nashonarizumu ron* [Überlegungen zum japanischen Nationalismus], in: (Iwanami kôza: *Nihon rekishi* 17, *Kindai* 4 [Iwanami Seminar: Japanische Geschichte, Band 17, Die Moderne, Band 4]), Tokyo 1976, S. 357f.

Doch die Ironie der Geschichte liegt darin, dass seit dieser Zeit die tiefgehende gesellschaftliche Umwälzung Japans stattfand, die schließlich zur Meiji-Restauration 1868 führte, unter dem politischen Schlagwort „Abwehr der Barbaren (攘夷)“. Sowohl das Shogunat als auch die Opposition, die im Namen der Tennoherrschaft nach Macht strebte, waren in ihrer Grundhaltung konservativ und gegen die Öffnung des Landes. Doch das Shogunat war als politisches Subjekt direkt mit der pragmatischen Frage konfrontiert, wie es mit den westlichen Mächten verhandeln sollte. Eine einfache Abwehrhaltung, wie sie von der Mehrheit des Bushi-Standes verlangt wurde, hätte eine kriegerische Auseinandersetzung mit einem technologisch übermächtigen Gegner bedeutet. Zugleich wurde jeder Kompromiss des Shogunats von der Opposition als Landesverrat interpretiert und bot ihr die Gelegenheit zu propagieren, dass sie die eigentliche Politik der Schließung des Landes gegenüber den westlichen Mächten mit Einverständnis des Tennos betreiben würde.

Bei der Opposition dieser Zeit, bestehend aus den westlichen Fürstentümern Satsuma und Chôshû, trat allerdings nach dieser anfänglichen Abwehrhaltung gegenüber der westlichen Zivilisation eine entscheidende Wende ein. Die beiden Fürstentümer vollzogen im weiteren Verlauf der politischen Ereignisse eine Kehrtwendung von einer kulturfundamentalistischen Haltung zu der der Modernisierer. Die Ursache dieser Wende liegt in den unmittelbaren kriegerischen Erfahrungen mit der westlichen Waffentechnologie.

Denn im Jahr 1863 führten beide Fürstentümer einen Krieg gegen die westlichen Mächte.¹³ Das Fürstentum Chôshû eröffnete das Feuer auf einen amerikanischen Frachter in der engen Seestraße von Shimonoseki, worauf in Yokohama eine vereinigte Kriegsflotte der USA und Frankreichs gebildet und nach Shimonoseki entsandt wurde. Die Krieger des Fürstentums erfuhren die Macht der Technologie unmittelbar und mussten erkennen, dass angesichts der Technik der modernen Kanonen ihre Schwertkunst bedeutungslos war.

Einige Monate später beschloss das englische Geschwader Kagoshima, die Hauptstadt des Fürstentums Satsuma.¹⁴ Alle Beteiligten an diesen Kriegen machten die eindeutige Erfahrung, dass sie gegenüber der westlichen Waffentechnologie machtlos und vollkommen unterlegen waren. Der Rekurs auf die Eigenkulturalität nutzte in dieser Situation nichts.

13 Diese Ereignisse zeigen, dass zu diesem Zeitpunkt noch keine Klarheit über die nationalstaatliche Souveränität innerhalb der japanischen Gesellschaften bestand. Nur vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass einzelne Fürstentümer den westlichen Nationen den Krieg erklären konnten.

14 Ein Jahr zuvor waren drei Engländer in der Nähe von Yokohama von einem Bushi des Fürstentums Satsuma getötet worden.

Daraus wurde die Lehre gezogen, dass für das Überleben im internationalen Kontext die Übernahme der westlichen Technik und darüber hinaus eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der westlichen Zivilisation unabdingbar waren. Die Führungen der beiden Fürstentümer beschloßen darauf, die eigenen Armeen mit modernsten westlichen Waffen auszurüsten, was schließlich auch zur militärischen Überlegenheit gegenüber dem Shogunat führte. Die Führungspersonen dieser beiden Fürstentümer übernahmen ab dem Jahr 1868 die Gestaltung des neu entstandenen Nationalstaates mit dieser positiven Haltung gegenüber der westlichen Zivilisation. Auf der militärischen Ebene war somit klar, dass das westliche Vorbild übernommen werden sollte. Und die zweckrationale Denkweise, nach der die Qualität und Quantität der modernen Waffentechnologie über den Kriegsverlauf entscheidet, überwog noch lange Zeit in der Führungsebene des japanischen Militärs. Dies bedeutet jedoch nicht, dass gesamtgesellschaftlich eine rationalistisch orientierte Modernisierung nach westlichem Muster in Gang gesetzt worden wäre. Von Anfang an entstand eine hybride Form des Nationalstaates, indem zwar die politischen Institutionen eines modernen Staates eingeführt wurden, aber ihre Legitimität kulturalistisch und religiös begründet wurde. Hier wird das Spannungsverhältnis zwischen Technik und Kultur besonders deutlich sichtbar: Zum Zweck der Nationalstaatsbildung wurden kulturelle Elemente und Technologie ineinander verschränkt, wobei gerade durch diesen Prozess die Tradition der Eigenkulturalität „erfunden“ wurde.¹⁵ Aus dieser Amalgamierung unterschiedlicher Elemente entwickelte sich eine militärisch-technologische Überlegenheit in Ostasien, und der japanische Nationalstaat wurde zu einer imperialistischen Macht. Dieser Machtanspruch wurde vom Westen nicht sanktioniert, bis Japan im Laufe seiner Expansionspolitik direkt mit den Interessen der westlichen Staaten kollidierte. Durch diese Kollision mit den westlichen Interessen schlug der defensive kulturalistische Begründungs- und Legitimierungsdiskurs immer stärker in einen aggressiven kulturfundamentalistischen Überlegenheitsdiskurs um.

Was ist aus dieser ambivalenten Zeit der Umwälzung abzuleiten? Erstens ist anzumerken, dass die innerjapanischen politischen Auseinandersetzungen durch die imperialistische Bedrohung des Westens entstanden. Die Abwehr des Imperialismus war das Motiv der Auseinandersetzungen und zugleich die Triebkraft der politischen Umwälzung.

15 Zur Erfindung der Tradition generell vgl. Eric Hobsbawm, Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983; zur Erfindung der Tradition in Japan vgl. Stephen Vlastos (Hg.), *Mirror of Modernity. Invented Traditions of Modern Japan*, Berkeley–Los Angeles–London 1998; Shimada 2000.

Zweitens gelangte man durch kriegerische Auseinandersetzungen zu der Einsicht, dass eine Abwehr der westlichen Macht ohne die Übernahme ihrer zivilisatorischen Errungenschaften nicht möglich war.

IV.

Nach der Meiji-Restauration 1868 folgte eine Phase, in der die westlichen zivilisatorischen Errungenschaften fast bedingungslos aufgenommen wurden. Unter dem Schlagwort „Entfaltung der Zivilisation (bunmei kaika)“ wurden vielfältige Phänomene, angefangen vom westlichen Kleidungsstil über neue Technologien wie die Eisenbahn bis zu politischen Institutionen wie dem Parlament und dem Gerichtssystem, in die japanische Gesellschaft eingeführt.¹⁶ Was die Aufnahme des westlichen Denkens betrifft, spielten hierbei die Intellektuellen die Hauptrolle, die gemeinsam im Jahre 1873 nach westlichem Muster eine wissenschaftliche Vereinigung „Meiokusha“ gründeten. Diese Intellektuellen, die entweder in Europa studiert oder sich in Japan eine der europäischen Sprachen angeeignet hatten, verfolgten ein klares Ziel, nämlich durch die Übernahme des westlichen Denkens die japanische Gesellschaft zu zivilisieren und auf diese Weise die japanische Nation überlebensfähig zu machen. Diese Intellektuellen werden heute daher unter der Bezeichnung aufklärerische Denker (keimō shisōka) zusammengefasst. Insgesamt kann ab dieser Zeit davon gesprochen werden, dass das Europäische zum festen Bestandteil der japanischen Gesellschaft wurde. Dieser Prozess erfolgte in zwei Richtungen. Einerseits reisten japanische Intellektuellen nach Europa.¹⁷ In der Frühphase lernten die Regierungsbeamten alles Notwendige für die Führung eines modernen Staates in Europa. Andererseits kamen europäische Experten nach Japan, um ihre Kenntnisse zum Aufbau des modernen Staates zu vermitteln. Diese beiden ermöglichte eine intensive Aufnahme des Wissens aus den europäischen Gesellschaften. Ohne diesen Wissenstransfer wäre der Aufbau des modernen japanischen Nationalstaates vollkommen undenkbar gewesen.

Das politische Ziel dieser Phase ist eindeutig: Der Aufbau eines modernen Nationalstaates nach europäischem Vorbild. Das Mittel dazu waren die Stärkung der ökonomischen Grundlagen des Landes und des Militärs. So begann hier eine Modernisierung von Seiten des Staates von oben herab, die sich später als wegweisend für alle ostasiatischen Gesellschaften erweisen sollte.

16 Isao Inoue, *Bunmei kaika* [Entfaltung der Zivilisation], Tokyo 1986.

17 Die Entsendung von Intellektuellen nach Europa und Nordamerika beginnt bereits vor der Meiji-Restauration im Jahre 1868.

Doch im Laufe dieser Frühphase der japanischen Modernisierung differenzierte sich die Sicht auf den Westen. Standen anfänglich vor allem England und Frankreich als die in der Modernisierung am meisten fortgeschrittenen Gesellschaften Modell, verlagerte sich mit der Zeit dieser Bezug auf Preußen bzw. Deutschland. Diese Tatsache steht für einen Reflexionsprozess, in dem die Frage verhandelt wurde, wie und ob die europäischen Vorbilder in die eigene Kultur umgesetzt werden könnten. Bei der praktischen Umsetzung erwiesen sich die französischen und englischen Vorbilder immer wieder als problematisch für das eigenkulturelle Verständnis der japanischen Intellektuellen. In dieser Situation bot Preußen ein etwas anders gelagertes Vorbild. Da es im Modernisierungsprozess hinter Frankreich und England lag, aber trotzdem auf der institutionellen Ebene im Prozess der Nationsbildung Japan voraus war, konnte es für die japanischen Bedürfnisse angemessene Antworten bieten, was im folgenden Abschnitt näher betrachtet wird.

V.

Doch eine solch einseitige Zuneigung, wie oben dargestellt, ruft eine Gegenbewegung hervor. Nach der Phase der fast bedingungslosen Aufnahme der westlichen zivilisatorischen Errungenschaften folgte die Reflexion darüber, ob die eigene kulturelle Eigenständigkeit nicht gefährdet würde. Dieser Umstand kann an den in Japan bekannten Disputen um die Zivilgesetzgebung abgelesen werden. Es ging bei diesem Disput nämlich um die Übertragbarkeit eines europäischen Gesetzes auf den japanischen Kontext. Als Vorbild für das japanische Zivilrecht diente zunächst das französische Zivilrecht, Code Civil. Der erste Entwurf aus dem Jahre 1878 war fast eine direkte Übertragung der französischen Vorlage ins Japanische mit der Intention, dem neu entstandenen Staat ein modernes Ansehen nach westlichen Kriterien zu verleihen. Diesem Entwurf jedoch wurde vorgeworfen, dass er japanische kulturelle Besonderheiten nicht berücksichtige, vor allem was das Familien- und Erbrecht betraf. Das war der erste Fall eines Verarbeitungsprozesses eines europäischen Rechts, bei dem die Anwendbarkeit der Normen auf die japanische Kultur bezweifelt wurde. Der nächste Entwurf wurde unter der Leitung des französischen Rechtsgelehrten Gustav Boissonard erarbeitet. Er selbst verfasste das Vermögensrecht, während seine Schüler das Familien- und Erbrecht bearbeiteten. Dieser Vorgang war insofern folgerichtig, als Boissonard nach Japan eingeladen worden war, um ein modernes Rechtssystem dort aufzubauen. Doch als dieser zweite Entwurf 1890 bekannt gegeben wurde, entfachte er eine heftige Aus-

einandersetzung, die später als *Zivilgesetzbuch-Disput* (minpōten ronsō) bekannt wurde.

In diesem Disput, der zunächst als ein juristischer Streit zwischen der fortschrittlichen französischen Schule und den eher konservativen Gelehrten aufkam, ging es mit der Zeit immer weniger um Rechtstheorie als vielmehr um die ideologische Stellung des japanischen Familienbegriffs *ie* (wörtlich übersetzt ‚Haus‘). Während die französische Schule die Ansicht vertrat, dass die Institution *ie* als ein Überbleibsel der Feudalzeit im Laufe der Modernisierung ihre gesellschaftliche Relevanz verlieren würde, entgegnete das konservative Lager, dass nur durch den Erhalt der traditionellen Vorstellung der Zusammengehörigkeit unter dem *ie* eine ethische Grundlage für die Gesellschaft garantiert werden könne. Der Titel eines Aufsatzes, den ein Vertreter der Konservativen, Hozumi Yatsuka (1860–1912), veröffentlichte und der eine breite Wirkung erzielte, lautete *Durch das Zivilgesetzbuch gehen die Loyalität und die Kinderliebe zugrunde* (Minpō idete chūkō horobu 1891). Den Kern seiner Argumentation bildete der Verweis auf die Wichtigkeit der Bewahrung der familiären Genealogie und der Ahnenverehrung, und er vertrat hier eindeutig die Ideologie des Staates als einer harmonischen Familie, in deren Mittelpunkt die Tennofamilie stand. Wegen dieses Disputs beschloss das Parlament, die Ratifizierung des Zivilgesetzes aufzuschieben und für einen erneuten Entwurf eine Kommission aus beiden Disputslagern zu bilden. Schon die Tatsache der Aufschiebung der Ratifizierung nimmt die Tendenz des neuen Entwurfs voraus, in dem die Argumente des konservativen Lagers weitgehend übernommen wurden. Schließlich wurde das Familien- und Erbrecht 1898 verabschiedet. Damit vollzog sich zugleich eine Abkehr vom französischen Vorbild, und das deutsche Modell erlangte immer mehr Einfluss auf die Bildung des japanischen Rechtswesens.¹⁸

Das Beispiel zeigt, auf welche Weise die europäischen Vorlagen unterschieden wurden. Die Intellektuellen, die eine liberale moderne Gesellschaft anstrebten, bedienten sich in der Regel der französisch- und englischsprachigen Vorlagen, während die eher kulturalistisch orientierten konservativen Intellektuellen die deutschsprachigen Vorlagen benutzten. Mit der Zeit, in der die Abwehrhaltung gegenüber der „westlichen Zivilisation“ an Bedeutung gewann, wurde die deutsche Schule dominanter und gewann an Einfluss. Sie bot die theoretischen Instrumente für die Abwehr des universalistischen Anspruchs der westeuropäischen Zivilisation.

18 Vgl. Karl Kroschel, Das moderne Japan und das deutsche Recht, in: Bernd Martin (Hg.), *Japans Weg in die Moderne. Ein Sonderweg nach deutschem Vorbild?*, Frankfurt a.M.–New York, S. 45–67.

Diese abwehrende Haltung kommt in dem Konzept *kokutai*, das bereits Aizawa zum Wesen der japanischen Nation erhoben hatte, besonders deutlich zum Ausdruck. Es bezeichnet eine mystische Einheit des Körpers des Tennos mit dem nationalen Territorium und dem Volk und steht für die Einzigartigkeit Japans, die sich auch durch die Übernahme unterschiedlicher politischer Formen aus dem Westen nicht verändert. Gerade darin, dass sich dieses Konzept nicht rational begründen ließ, wurde das Besondere des Japanischen gegenüber der Rationalität der westlichen Moderne gesehen. Doch es wäre zu leichtfertig, wenn wir annehmen würden, dass das traditionelle Konzept von Aizawa hier von den Ideologen der Meiji-Zeit ohne weiteres übernommen worden wäre. Hier beobachten wir, dass man sich zur Untermauerung dieses Konzeptes der deutschsprachigen organistischen Staatstheorie bediente. Vor allem die Werke des Staatstheoretikers Johann Caspar Bluntschli spielten hier eine einflussreiche Rolle.¹⁹ Auch hier entdecken wir also das Europäische, auch wenn die eher konservativen Intellektuellen der Meiji-Zeit sich in ihrem Selbstverständnis durch die Hervorhebung der Eigenkulturalität gegen die westlichen Einflüsse zu wehren meinten.

VI.

Die bisherigen Ausführungen zeigen, dass das, was wir heute unter Japan verstehen, zutiefst von europäischen Elementen geprägt ist. Europa war und ist das generalisierte Andere, anhand dessen die japanischen Intellektuellen die Vorstellung von der eigenen Kultur und Gesellschaft entwickelt haben. Es ist in letzter Zeit auch deutlich geworden, dass gerade die kulturellen Traditionen moderne Konstruktionen sind, für die im japanischen Fall die Begrifflichkeiten aus dem europäischen Kontext konstitutiv waren.²⁰

Es wurde auch aufgezeigt, dass das Europäische keineswegs in einheitlicher Form rezipiert wurde. Gerade im letzten Abschnitt wurde sichtbar, dass von den japanischen Intellektuellen durchaus unterschiedliche Denkströmungen in Europa unterschieden und je nach politischer Absicht eingesetzt wurden. Hervorzuheben ist hierbei, dass selbst zur Begründung der kulturellen Einzigartigkeit Japans theoretische Konzepte aus Europa, hier überwiegend aus dem deutschsprachigen Kontext bedient wurden.

So sehen wir eine Doppelsemantik des Europäischen in der japanischen Gesellschaft. Zum einen existiert durchaus die stereotype Vorstel-

19 Vgl. Shingo Shimada, *Die Erfindung Japans*.

20 Dies ist eine meiner Hauptthesen in *Die Erfindung Japans*.

lung des Westens, der auch Nordamerika einschließt, und den Idealtypus der modernen Zivilisation verkörpert. Zugleich werden Denktraditionen, die an Nationalsprachen gebunden sind, differenziert. Auch in den japanischen Sozialwissenschaften z.B. beobachtet man bis heute unterschiedliche Orientierungen an europäische Denktraditionen, so dass man durchaus von englischen, französischen und deutschen Schulen sprechen kann.

Dies alles bedeutet letztendlich, dass wir niemals über Japan sprechen können, ohne an Europa zu denken. In diesem Sinne ist Europa überall, und die Frage „Was ist Europa?“ muss global gestellt werden.

Die Geschichte vom lateinamerikanischen Fenster im europäischen Haus. Zur wechselseitigen Wahrnehmung und Identitätskonstitution Europas und Lateinamerikas

MICHAEL RÖSSNER

Von Häusern und Fenstern

Das im Titel verwendete Wort vom „lateinamerikanischen Fenster im europäischen Haus“ stammt aus der Zeit des „Quinto Centenario“, also des fünfhundertsten Jubiläums der Fahrt des Kolumbus im Jahr 1992. Spanien hatte für dieses Jahr die Olympischen Spiele nach Barcelona und die Weltausstellung nach Sevilla bekommen, und im Vorfeld hatte die Regierung González geplant, ein großes Fest unter dem Motto „Encuentro de Dos Mundos“ – „Begegnung zweier Welten“ zu feiern.

Das kam in Lateinamerika nicht gut an. Die „Fünfhundertjahrfeier der Entdeckung“ wurde von Autoren und Kulturtheoretikern von jenseits des Atlantiks als „Fünfhundertjahrfeier des Genozids“ gebrandmarkt.¹ Im Vorfeld erschienen nicht nur polemische Artikel, sondern auch eine Reihe „Neuer historischer Romane“, in denen ein magisch-rückständiges Europa einem hochentwickelten Amerika gegenübergestellt wird, auf dessen Eroberung Inkas und Azteken in einer Art Gipfelgespräch dan-

1 Vgl. etwa: Eduardo Galeano, *El tigre azul y nuestra tierra prometida*, in: *Nosotros decimos no*, Mexico 1991 oder Gustavo Gutierrez, *Vers la 5ème Centenaire*, in: 1492–1992. 500 Ans d’Evangelisation, o.O. 1990.

kend verzichten: „Einer unserer Fesselballons ist bis Düsseldorf gelangt. Das sind bleiche, anscheinend ziemlich unglückliche Menschen“² (Abel Posse, *Die Paradieshunde*). Andererseits wehrten sich die solcherart von lateinamerikanischen Intellektuellen angegriffenen Spanier gerne mit dem Satz: „Den Genozid begangen haben deine Urahnen. Meine sind ja offensichtlich zu Hause geblieben.“ Das spricht wohl auch schon ein erstes Mal die Besonderheit Lateinamerikas und der „post-kolonialen“ Perspektive (wenn es denn eine solche gibt) auf diesen Kontinent an; die Lateinamerikaner sind eben tatsächlich aus dieser Conquista hervorgegangen, sind das Ergebnis einer wie auch immer gewaltsam zustande gekommenen Verbindung von Rassen und Kulturen, bei der der europäische Anteil dominant gewesen ist.

Rund um 1992, in diesem gerade einmal 15 Jahre zurückliegenden Jahr, sah die Welt freilich noch ziemlich anders aus. Spanien war Mitglied der EU, Österreich noch nicht. Deutschland hatte vor erst zwei Jahren seine „Wiedervereinigung“ proklamiert und erkannte allmählich die damit verbundenen finanziellen Lasten. Das Wort vom „gemeinsamen europäischen Haus“, geprägt in der Mitte der 1980er Jahre von dem mittlerweile kaltgestellten ehemaligen sowjetischen Präsidenten Michail Gorbatschow, war noch aktueller Bestandteil der kollektiven Euphorie, mit der Europa auf das Ende des Kalten Krieges und der Zweiteilung des Kontinents reagiert hatte.

Nehmen wir die Metapher einmal beim Wort: Was ist ein Haus? Ich selbst habe den Begriff in Einführungsproseminaren für Philologen gerne verwendet, um den Unterschied zwischen Denotation und Konnotation anschaulich zu machen: Das Denotat des Begriffs „Haus“ scheint klar, aber die Konnotation wird gewaltig variieren, wenn man sich a) einen Obdachlosen vorstellt, für den ein Haus ein stabiler Ort ist, der Schutz vor Wetterunbilden von draußen bietet, und b) eine eben befreite Person, die wie die mittlerweile weltbekannte Frau Kampusch mehr als zehn Jahre als Gefangene in einem solchen Haus zu leben gezwungen war. Während letztere Person wie die ehemaligen Satellitenstaaten der ehemaligen Sowjetunion zunächst einmal nur daran denken wird, die beengenden Mauern einzureißen, wird der Obdachlose sich wünschen, einen Platz in einem solchen möglichst stabilen Haus zu finden, um so mehr, wenn der Winter sich ankündigt; und das war wohl eher die Perspektive, die hinter dem Ausspruch von 1985 und seiner Verwendung um 1992 stand. Man mag an Rilkes Herbstgedicht denken: „Wer jetzt

2 Abel Posse, *Los perros del paraíso* [1983], Caracas 1987, S. 35 (Übersetzung M.R.).

kein Haus hat, baut sich keines mehr. Wer jetzt allein ist, wird es lange bleiben.“³

Allein bleiben wollte bald schon keiner mehr. Alle wollten hinein, in das europäische Haus, das Gorbatschows Wort beschworen hatte, und bei dem natürlich auch die Geborgenheit des Bibelworts anklang („Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen; wäre es nicht so, hätte ich euch sonst gesagt: Ich gehe hin, um euch eine Stätte zu bereiten?“; Joh. 14,2⁴). In der Post-1989-Situation konnte man sich das ja als ein ausbaufähiges Haus vorstellen, in dem noch viele Wohnungen freistanden, die für zukünftige Mieter reserviert waren, die man MOEL (Mittel- und Osteuropäische Länder) nannte. Erst kamen freilich die „Neutralen“ an die Reihe, Schweden, Finnland und Österreich, danach in mehreren Wellen bis zum Jahresbeginn 2007 mehr oder minder alle Staaten, die einst zum sowjetischen Imperium gehört hatten.

Aus lateinamerikanischer Perspektive sah die Sache ganz anders aus. Hatte man sich in den 1960er bis 80er Jahren der uneingeschränkten Aufmerksamkeit und der – auch wirtschaftlichen – Unterstützung Europas erfreuen können (siehe dazu weiter unten die Ausführungen zum europäischen Aus-Blick), rückte man nun – just zum fünfhundertsten Jahrestag der Entdeckung, Eroberung, Begegnung oder des Genozids – wieder an die Peripherie, da Europa mit sich selbst beschäftigt war, und zugleich mit dem Sturz der meisten Diktaturen der unmittelbare Anlass für politisches und humanitäres Engagement wegfiel. Gleichzeitig brach auch noch die utopische Perspektive einer wie auch immer marxistischen Zukunftsverheißung in sich zusammen, und die in zwar politisch freiere, aber wirtschaftlich in einer schweren Krise steckende, politisch von den USA gegängelte Länder aus dem – oft europäischen – Exil zurückkehrenden Intellektuellen des Kontinents fühlten sich als eine Art verlorene Generation.

Angesichts dieser Enttäuschung offerierte die europäische politische Rhetorik den Lateinamerikanern also großzügig – nun, keine Wohnung, aber doch zumindest ein „Fenster“ im europäischen Haus. Und was hatte man sich unter einem Fenster vorzustellen? Ein Fenster ist keine Türe, kein Eingang, keine Möglichkeit zur körperlichen Präsenz, wohl aber zur Präsenz des Blicks, also so etwas wie eine privilegierte Ein- und Ausschaumöglichkeit. Und das lässt sich am ehesten als die Möglichkeit der privilegierten Kommunikation deuten, des einander wechselseitig Betrachtens, zur Kenntnis Nehmens, also eine besonders intensive geistige Verbindung trotz der materiellen Trennung durch die Fenster-

3 Rainer Maria Rilke, „Herbsttag“ aus *Das Buch der Bilder* (1902), in: *Ders., Sämtliche Werke*, hg. von Ernst Zinn, Frankfurt a.M. 1975, Band 1, S. 398.

4 Für den Hinweis auf das Johannesevangelium danke ich Michael Böhler.

scheibe. Es bedeutet aber vielleicht noch mehr, wenn man die Geschichte des Verhältnisses der beiden Kontinente berücksichtigt, wie wir gleich sehen werden: der Blickkontakt bedeutet immer auch eine Art von Selbstkonstitution im Blick des anderen⁵, im Spiegel seines Blicks und seiner Reaktion – und so ergibt sich aus dem Bild des Fensters eine ganz eigentümliche Veränderung des Bhabha'schen Hybriditätsbegriffs⁶, der Selbst- und Fremdidentität nicht mehr essentialistisch für sich selbst bestehen lässt, sondern nur als Produkt der Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen, im Konkreten also dem Subjekt und dem Objekt der Kolonisation. In der Fenstermetapher sollte offenbar so etwas wie eine geistige Verbindung zum Ausdruck kommen, die sich der kolonialen Hierarchie entzieht und auf einer Gleichwertigkeit der Blickenden diesseits und jenseits des Fensters beruhen soll.

Das ist freilich weitgehend politische Rhetorik geblieben. Die Bilanzen im wirtschaftlichen, aber auch im kulturellen Bereich sprechen eine deutliche Sprache⁷: Der Handel mit Lateinamerika, die politischen Beziehungen, aber auch die kulturelle Präsenz des Kontinents in Europa ist zurückgegangen; die Übersetzungen lateinamerikanischer Texte nehmen ab, die Rezensionen derselben noch mehr. Das Schrumpfen des im weitesten Sinne „literarischen“ Sektors innerhalb der Wirtschaft der deutschsprachigen Länder (von Medien bis Verlagen) hat sich vor allem auf die Präsenz lateinamerikanischer Kultur ausgewirkt. Die neuen Hoffnungsmärkte liegen in Asien, die neuen Ängste konzentrieren sich auf die islamische Welt, die für Lateinamerika wie Europa dominante Kolonialmacht USA hat kein Interesse an direkten europäisch-lateinamerikanischen Beziehungen. Wie zum Trotz hat die österreichische EU-Ratspräsidentschaft 2006 ein globales Treffen nie da gewesen Ausmaßes zwischen den Repräsentanten lateinamerikanischer und europäischer Staaten zustande gebracht – mit dem Ergebnis, dass man

5 Der obligatorische Verweis auf Lacan und sein Spiegelstadium der Entwicklung darf an dieser Stelle nicht fehlen: erstmals in *Le stade du miroir. Théorie d'un moment structurant et génétique de la constitution de la réalité, conçu en relation avec l'expérience et la doctrine psychanalytique*, Communication au 14e Congrès psychanalytique international, Marienbad, *International Journal of Psychoanalysis*, 1937; dann weiter entwickelt in: *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique* (Vortrag Zürich 1949), in: *Revue Française de Psychanalyse* 4, 13 (1949), S. 449–455.

6 Vgl. Homi Bhabha, *Nation and Narration*, London–New York 1990 und Ders., *The Location of Culture*, London–New York 1994.

7 Vgl. dazu Günther Maihold, Sonia Steckbauer (Hg.), *Literatura – Historia – Política: Articulando las relaciones entre Europa y América Latina*. (Festschrift f. Karl Kohut), Frankfurt a.M. 2004.

die mangelnde Einigkeit der Lateinamerikaner feststellte und die Sache wieder ad acta legte.

Was hat das alles für eine Bedeutung für das Thema unseres Symposiums? Vielleicht gar keine. Es ist aber wohl die notwendige Bestandsaufnahme der Trümmer, des Schutts, des Abbruchs – nicht eines Hauses, aber einiger Brücken – oder Ausblicksmöglichkeiten, von denen hier noch die Rede sein wird.

Europäische Identitätsprobleme

Gehen wir zu Europa über. Seit das Wort vom Gemeinsamen Europäischen Haus geprägt wurde, in der unmittelbar auf das magische Jahr 1989 folgenden Zeit, haben wir alle Hoffnungen und Enttäuschungen, Begeisterungen und Mutlosigkeiten erlebt, die die Entwicklung eines europäischen Geistes, eines europäischen Bewusstseins, oder, in der Sprachregelung der amtlichen Dokumente, einer gemeinsamen Identität, begleiteten. Das europäische Projekt, geboren aus den Ruinen des Zweiten Weltkriegs, gestützt vom wirtschaftlichen Erfolg und nun getrieben von der Euphorie angesichts der „Wiedervereinigung“ nicht nur Deutschlands, sondern eines ganzen Kontinents nach 1989, schien eine gemeinsame europäische Identität greifbar nahe gebracht zu haben. Heute, siebzehn Jahre und zwei Erweiterungsschritte später, nach dem ruhmlosen Scheitern der europäischen Verfassung, scheint sie weiter denn je von unserem Zugriff entfernt.

Vielleicht ist es jedoch kein Zufall, dass die Probleme für die gemeinsame Identität gerade in jenen Staaten aufgetreten sind, die eine lange Tradition *nationaler* Identität und/oder eine Tradition kolonialer Beherrschung anderer Kontinente aufweisen. Wo Nationsbildungsprozesse früher und in stärker vereinheitlichender Weise aufgetreten sind (wie etwa in Frankreich, wo schon im Mittelalter und in der Renaissance im Gefolge von Albigenserkreuzzug und Religionskriegen der erste Schritt zur Vernichtung oder wenigstens Abwertung regionaler „Minderheits“-Identitäten gesetzt wurde), und wo diese dann im 18. und 19. Jahrhundert durch die bekannten und etwa in Edward Saids *Orientalism* ausführlich beschriebenen Identitätsbildungsprozesse der kolonialen Situation („Wir und der Andere“) verstärkt wurden, scheint es schwieriger als anderswo zu sein, sich auf eine neue Situation einzustellen, in der Europa offensichtlich nicht beim Status der Freihandelszone mit bürokratischem Überbau stehen bleiben kann, wenn es in einer globalisierten Welt noch eine Rolle spielen will.

Natürlich ist die zentraleuropäische Erfahrung ganz anders geartet. Eine Nationsbildung in diesem Sinne fand – wenn überhaupt – hier erst im 19. und 20. Jahrhundert statt. Vorangehende Vereinheitlichungsschritte betrafen vor allem die Religionseinheit und hatten lediglich regionale Bedeutung. Nicht einmal die Habsburger Monarchie selbst erreichte jemals eine religiöse Einheit, von ethnischer oder sprachlicher Einheit ganz zu schweigen, und das galt sogar auf regionaler Ebene. Mehrsprachige Städte wie Prag oder Preßburg, aber sogar Budapest im 19. Jahrhundert sind gute Beispiele für diese Situation.

Im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts begann dann plötzlich eine dramatische Beschleunigung der Nationsbildung im zentraleuropäischen Raum. Was während der Phase des Kalten Krieges durch den kommunistischen Internationalismus (der freilich nur ein verkappter Kolonialismus war) kurzfristig gestoppt wurde, ließ sich nach dem Fall der Mauer sehr erfolgreich zum Auffüllen des ideologischen Vakuums verwenden. Seitdem haben wir viele Beispiele einer neuen Art von *nation-building* erlebt, bei der am Anfang ein „Europagefühl“ und der dringende Wunsch nach einer Mitgliedschaft in der Europäischen Union steht, was sich dann allmählich in eine immer stärkere Betonung der eigenen „nationalen Identität“ gegenüber der „kolonialistischen Bürokratie“ aus Brüssel verwandelt.

Und dennoch kann man die lange Tradition des Miteinander in oft chaotischen, sich überlappenden Umfeldern schwerlich leugnen, und dieses Miteinander – das niemals harmonisch war, sondern stets ein durchaus konfliktives Aushandeln der wechselseitigen Positionen – könnte vielleicht auch wiedergewonnen und zum Ersatz für eine irrtümlich nach dem Modell nationaler Identität konzipierte europäische Identität werden.

Wenn wir uns heute fragen, wo Europa überhaupt ist, was Europa ausmacht, welche Werte die Grundlage seiner Verfassung bilden sollen, obwohl angeblich Europa seit 2000 Jahren eine Realität ist, dann liegt das vielleicht eben an dieser Situation des absoluten Zentrums, das Europa – wenigstens in der Eigenwahrnehmung – die längste Zeit gewesen ist. Wie für die Griechen jenseits ihrer Sprachgrenze die Barbarei begann, wie für die Römer jenseits der Grenzen des Imperiums die Barbaren wohnten, so ist für Europa bis weit ins 19. Jahrhundert hinein eine Diskussion des Europäischen überflüssig, weil das mit der Zivilisation schlechthin zusammenfällt. Alles, was außerhalb liegt, ist Barbarei. Das 18. Jahrhundert hat eine Fußnote angefügt, die lediglich territoriale Bedeutung hat: Man kann gegen das Europa des Ancien Regime ein besseres, eigentlicheres Europa setzen, das in der Neuen Welt liegen kann, weil man dort leichter einen Neuanfang setzen kann. An der Dominanz

europäischer Wertvorstellungen, europäischer Denkmuster ändert sich dadurch nichts, und die Barbaren, die diesen im Weg stehen, werden ausgerottet (USA, Argentinien) oder zumindest marginalisiert (im restlichen Lateinamerika). Der so genannte Imperialismus – oder der späte bzw. reife Kolonialismus – Englands, Frankreichs, Hollands und einiger anderer europäischer Nationen, setzt bei allen notwendigen Abstufungen denn auch, anders als zuvor die spanische Eroberung Lateinamerikas, auf Distanzierung oder sogar Abschottung, Apartheid oder dergleichen Phänomene, allerdings in einer nationalen und nicht europäischen Perspektive (siehe oben). Weder im Britischen Empire noch im französischen Kolonialreich ist – bei allen Differenzen, die zwischen beiden bestehen – das koloniale Zentrum „europäisch“; es ist ein zivilisierter, moderner Nationalstaat. Auch wenn Edward Said in beeindruckender stilistischer Brillanz beschreibt, wie der britische und französische Orientalismus des 19. Jahrhunderts sich „den Orientalen“ erschaffen, um sich ihrer eigenen Identität zu vergewissern,⁸ dann geht es hier nicht um eine europäische, sondern um eine britische oder französische Identität. Es ist ja auch kein Zufall, dass Said alle anderen Orientalismus-Ansätze dieser Zeit – wie etwa die zentraleuropäischen in der Tradition eines Joseph von Hammer-Purgstall – außer Acht lässt⁹. Der aus dem Gegenbild dieses Orientalen entstehende „Abendländer“ ist also nicht Europäer, sondern allenfalls Westeuropäer, eigentlich aber der absolut gesetzte Engländer oder Franzose.

Das Thema Europa erhält erst Bedeutung, als Europa nicht mehr die Welt – und nicht einmal mehr das Zentrum dieser Welt – ist, sondern ein Trümmerfeld, über das zwei neue Kolonialmächte – die USA und die Sowjetunion – die politische und militärische, zunehmend stärker aber auch die kulturelle Kontrolle ausüben.

Der Blick von außen: Europäische Identitätskonstrukte außereuropäischer Herkunft

Hat das „Europäische“ als Kategorie tatsächlich zuvor nirgends eine Rolle gespielt? Nun, wenn ein Bewusstsein des „Europäischen“ irgendwo entstehen konnte, dann wohl in den beiden Amerikas nach der Un-

8 Vgl. Edward Said, *Orientalism*, London u.a. 1978.

9 Siehe dazu: Veronika Bernard, *Österreicher im Orient: Eine Bestandsaufnahme österreichischer Reiseliteratur im 19. Jahrhundert*, Wien 1996 und Andre Gingrich, *Grenzmythen des Orientalismus: Die islamische Welt in Öffentlichkeit und Volkskultur Mitteleuropas*, in: Erika Mayr-Oehring, Elke Doppler (Hg.), *Orientalische Reise: Malerei und Exotik im späten 19. Jahrhundert*, Wien 2003, S. 110–129.

abhängigkeit, in denen die örtliche Bevölkerung trotz ihrer europäischen Herkunft nicht mehr einer einzelnen europäischen Kultur zuzurechnen war. Das gilt in noch stärkerem Maße für Lateinamerika, wo man sich nach den Unabhängigkeitskriegen 1825 vom „rückständigen“ Spanien ab und dem „fortschrittlichen“ Frankreich und England zuwendete, und wo man das Europäische erst beschwören konnte, um sich gegen die indigene Bevölkerung abzugrenzen, und danach (um die Jahrhundertwende zum 20. Jahrhundert), um den wachsenden US-amerikanischen Kultureinfluss abzuwehren.

So versucht man in der Epoche der Romantik um die Mitte des 19. Jahrhunderts die eigene Identität aus einer Alternative zwischen (europäischer) *civilización* und (amerikanisch-indigener) *barbarie* abzuleiten. Diese Alternative, vor die der argentinische Essayist Domingo Faustino Sarmiento den Kontinent gestellt sah, erforderte eine Entscheidung, und die musste im Geist der Romantiker für das Europäische fallen, wobei dieses für eine Mischung aus britischer (politischer und technischer) Modernität und französischem kulturellem *raffinement* stand.

Zugleich aber erfolgt in Sarmientos brilliantem Essay auch eine – nicht zuletzt durch die postkoloniale Situation geforderte – Differenzierung des Europäischen: neben der amerikanischen „Barbarei“ steht hier eine zweite, die des mittelalterlich-inquisitorischen, von „afrikanischen“ Einflüssen geprägten Spanien (in seiner argentinischen Gegenwart verbunden mit der im Landesinneren gelegenen alten Kolonial- und Universitätsstadt Córdoba) dem fortschrittsorientierten zivilisierten Europa (Frankreich/England) gegenüber (das in der Hauptstadt Buenos Aires zu Hause ist).

Ein Wandel in dieser Perspektive, in der die Identität der hispano-amerikanischen Länder als ein in die Zukunft projiziertes Projekt des Sich-Befreiens von archaischen Formen der Gewalt und Anarchie unter Eliminierung aller nicht zu einer europäisch-aufklärerisch geprägten Form der Zivilisation passenden Bevölkerungsgruppen gefasst wird, ist erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts möglich; einige Voraussetzungen dafür entstammen freilich dem späten 19. Jahrhundert. Da ist zunächst einmal – wieder vor allem in Argentinien und Uruguay – das zeitliche Zusammenfallen des Abschlusses der Indianer-Ausrottungskampagnen mit den ersten massiven Einwanderungswellen aus Europa. Der Indio wird so vom Feind des nationalen Entwicklungsprojekts zum spätromantisch-sentimental dem Tod geweihten letzten Erben einer natürlichen Kultur, wie etwa in dem Epos *Tabaré* des Uruguayers Zorrilla de San Martín (1888). Gleichzeitig wird der Europäer vom Vorbild und Lehrmeister zu einem Element, das das ‚Eigene‘ bedroht: Eine gewisse ‚Xenophobie‘, die man heute in Europa vielleicht besser verstehen kann,

kommt angesichts einer Situation auf, in der mehrere Jahrzehnte hindurch mehr als die Hälfte der Bevölkerung von Buenos Aires z.B. nicht im Lande geboren waren. Dazu handelt es sich sozusagen um die ‚falschen Ausländer‘ (auch das ist uns ja heute vertraut): Sarmiento und seine Freunde hatten gut ausgebildete, arbeitsame Fachkräfte – möglichst Schweizer – erwartet; tatsächlich kamen auf der Flucht vor dem Hunger viele analphabetische Landarbeiter, ganz besonders viele aus dem Süden Italiens; sie werden nun allmählich zu dem neuen Negativstereotyp (als hinterlistige Betrüger wie in der Populärversion der *Martín Fierro*-Geschichte, dem Roman und Drama *Juan Moreira* von Eduardo Gutiérrez in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts, als sprachunkundige Tollpatsche oder mafiöse Verbrecher wie im Theater der Jahrhundertwende).¹⁰

Damit schien Sarmientos Zukunftsprojekt einigermaßen in Frage gestellt, und dennoch hat die Literatur dieser Zeit eine neue Möglichkeit gefunden, ein ähnliches zivilisatorisches Identifikationsmuster zu entwickeln. Dieses ist mit dem „*Modernismo*“ des Nicaraguaners Ruben Darío verbunden, der sich in ganz Lateinamerika, besonders aber in den Ländern, in denen Darío sich längere Zeit aufhielt wie Chile, Argentinien und Uruguay, zu Ende des 19. Jahrhunderts entwickelte. Als von der französischen Fin-de-siècle-Kultur geprägte ästhetizistische Richtung verschob sich sozusagen der europäische ‚Schwerpunkt‘ von einer Zivilisation des Fortschritts, der Technik und Verwaltung im aufklärerischen Geist, zu einer Zivilisation der intellektuellen Reife, ja Überreife, der Sensibilität und Raffinesse, die man nun nicht mehr den einheimischen Barbaren entgegensetzte (die es ja auch, wenigstens in Form der Indios, in vielen Ländern gar nicht mehr gab), sondern den neuen Barbaren (und drohenden neuen Kolonialherren): den Nordamerikanern.

Hierfür wiederum ist ein historisches Ereignis ausschlaggebend, das um die Jahrhundertwende die spanische Gesellschaft in eine tiefe Krise gestürzt hatte: Die Niederlage Spaniens gegen die USA im Krieg von 1898, die zum Verlust der letzten Kolonien Kuba, Puerto Rico und der Philippinen führte. Dies war aber nun keine Unabhängigkeit mehr, sondern eigentlich ein Wechsel des Kolonialherrn, denn sämtliche Gebiete fielen unverzüglich als Kolonien oder Semikolonien in das US-amerikanische Imperium. Das ist der Moment, in dem man auch außerhalb Mexikos (das ja schon zuvor ein Gutteil seines Staatsgebiets an die

10 Vgl. dazu Michael Rössner, Tollpatsche (Versager), Heuchler, Menschenfresser. Zu einigen ernsten und ernensten Stereotypen von Immigranten in Brasilien und Argentinien, in: Helmuth A. Niederle, Elke Mader (Hg.), Die Wahrheit reicht weiter als der Mond. Europa – Lateinamerika: Literatur, Migration und Identität, Wien 2004, S. 149–160.

Vereinigten Staaten verloren hatte) erstmals die Bedrohung durch den mächtigen Nachbarn im Norden erkennt und zu reagieren beginnt. In der Literatur geschieht dies am eindrucksvollsten und wirkungsvollsten wiederum in einem Essay: *Ariel* von José Enrique Rodó aus Uruguay.

Ariel nimmt zwar im Titel Bezug auf ein Stück von Shakespeare (*The Tempest*), dennoch ist der Essay nicht ohne den für die Modernisten typischen französischen Einfluss denkbar. Es ist ein doppelter Einfluss: Einerseits der einer französischen Kampagne für eine unter französischem Primat stehende ‚Latinität‘, die gegen die Weltmachtstellung der Briten und die kontinentale Macht des preußischen Deutschland nach der Niederlage von 1870 ausgespielt werden sollte; andererseits der ganz konkrete eines Lesedramas von Ernest Renan, *Calibán, suite de La Tempête* (1878). Renan hatte darin den Materialismus der egalitären Demokratie angeprangert, die er als perfekte Realisierung des primitiven Erdgeists Caliban empfand. Rodós Text, der sich als Abschiedsrede des Lehrers Prospero an seine Schüler gibt, nimmt diese Idee auf und wendet sie auf die USA an, deren utilitaristischem Materialismus er die der lateinamerikanischen Jugend eigene Liebe zum Schönen entgegensetzt, die sich den Luftgeist Ariel zum Identifikationssymbol erwählen soll. Hier wird auch programmatisch die Bezeichnung *América Latina* verwendet, die nicht zuletzt durch die kontinentale Strahlkraft von Rodós Essay zur heute noch üblichen Bezeichnung für Hispanoamerika und Brasilien werden sollte.

In dieser – gemäßigten – Form war der modernistische Ästhetizismus offenbar auch mit dem noch immer herrschenden Positivismus harmonisierbar. Jedenfalls verbreitete sich der „*Arielismo*“ ab dem Erscheinungsjahr des Essays (1900) über den ganzen Kontinent und prägte eine ganze Generation junger Intellektueller; jene Generation, die zwischen 1910 und 1923 auch die diversen Hundertjahrfeiern der Unabhängigkeit mit einer massiven Suche nach dem Eigenen erfüllen sollte.

Damit kam es im Rahmen der lateinamerikanischen Identitätsdebatte daher zu einer weiteren Differenzierung des Europäischen in ein „lateinisches“, von kultureller Größe und idealistischer Großzügigkeit dominiertes Europa, dem das germanisch-angelsächsische Europa des materiellen Erfolgs und der technischen Stärke gegenübergestellt wird, wodurch sogar die einstige Kolonialmacht Spanien wieder Sympathien gewinnt. Rodó fährt als „Pilger“ nach Rom, um zu den Wurzeln dieser „lateinischen“ Kultur Amerikas zu gelangen. Andererseits besteht kein Zweifel daran, dass dieses „lateinische Europa“ eben das wahre Europa ist und der angelsächsische Materialismus seine wahre Vollendung in den USA erreicht. Tatsächlich stehen wir also hier am Beginn der Inanspruchnahme des Dreiecks USA-Europa-Lateinamerika zur Definition

der eigenen Identität, und wiederum ist der privilegierte Blick auf Europa unverzichtbare Grundlage für eine solche.

Und auch als rund 20 Jahre später die Welle der Avantgarden Lateinamerika erreicht und dort eine Distanzierung von europäischen „klassischen“ Kunstnormen auslöst, wird selbst diese Distanzierung durch europäische Tendenzen angeregt und sozusagen „gerechtfertigt“. Die Europamüdigkeit der Europäer, die sich schon in der traditionszerstörerischen Geste der Futuristen, in den „chants nègres“ der Dadas und besonders in der europakritischen Theorie der Surrealisten – etwa bei Antonin Artaud¹¹ geäußert hat, wird zitiert und als Impuls dafür verwendet, den Schritt der Emanzipation und vor allem der Aufwertung des Eigenen zu wagen, wofür oft ein „symbolischer Indio“ herhalten muss, wie bei der brasilianischen Menschenfresserbewegung, deren Vordenker Oswald de Andrade in einem Brief aus Europa schreibt: „Beachten Sie, wie Europa bestrebt ist, sich zu primitivisieren“.¹²

Als dann der Zweite Weltkrieg und Hitlers Sieg über Frankreich die lateinamerikanischen Intellektuellen aus Paris vertreiben, scheint die Zeit gekommen, dieses Emanzipationsprogramm endgültig in die Tat umzusetzen, als die in der Zwischenkriegszeit in Europa durch die Schule des Surrealismus und der europäischen Anthropologie gegangenen Autoren bei Ausbruch des Zweiten Weltkriegs in ihre lateinamerikanische Heimat zurückkehren. Vor allem Miguel Ángel Asturias in Guatemala und Alejo Carpentier sind es, die nun eine neue Ästhetik entwickeln, deren Grundlagen Alejo Carpentier wohl am besten in dem Vorwort zu seinem 1949 erschienenen Roman *El reino de este mundo* zusammengefasst hat. Er prägt dort, aufbauend auf dem surrealistischen Begriff des „*merveilleux quotidien*“, des „Alltäglich-Wunderbaren“, das ihm in der Dichtung der Surrealisten allzu artifiziell, allzu gewollt erscheint, den Begriff des „*real maravilloso americano*“, den man als „Wunderbares der amerikanischen Wirklichkeit“ übersetzen könnte. In Amerika, so Carpentier, wäre das Wunderbare tatsächlich noch gelebte Realität, eben wegen der – zuvor marginalisierten – indigenen und afro-

11 Siehe dazu Michael Rössner, Auf der Suche nach dem verlorenen Paradies. Zum mythischen Bewußtsein in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Frankfurt 1988 und ders., „La fable du Mexique“ oder vom Zusammenbruch der Utopien. Über die Konfrontation europäischer Paradiesvorstellungen mit dem Selbstverständnis des „indigenen“ Mexiko in den 20er und 30er Jahren, in: Karl Hölz (Hg.), Literarische Vermittlungen. Geschichte und Identität in der mexikanischen Literatur, Tübingen 1988 (Beihefte zur Iberoromania 6), S. 47–60.

12 Oswald de Andrade, „Carta as Emboabas“, in: Minas Gerais, 13.5.1928 („Note você como a Europa procura se primitivisar.“)

amerikanischen Bevölkerung, die das besitzt, was den europäischen Wunderinszenierern fehlt: den Glauben an das Übernatürliche.¹³

Was er hier entwirft und in dem oben genannten Roman auch durch die teilweise Übernahme der magiegläubigen Perspektive des haitianischen Ex-Sklaven Ti Noël in die Erzählerperspektive deutlich macht, realisiert Miguel Ángel Asturias in dem im selben Jahr erschienenen Roman *Hombres de maíz* in exemplarischer Weise, bezogen auf die indigene Kultur seines Heimatlandes. Später hat man dafür die Erfolgsformel des „Magischen Realismus“ geprägt, wobei ich mir erspare, hier auf die Begriffsgeschichte und die möglichen Unterschiede zum „*real maravilloso*“ einzugehen. Sie sind gering, denn beide verdanken sich den theoretischen Ansätzen des französischen Surrealismus, den Asturias später als die „Befreiung des indigenen Unbewussten“ in den lateinamerikanischen Autoren klassifizierte. Sie sind so gering, dass die brasilianische Literaturwissenschaftlerin Irlemar Chiampi zu Recht die Verbindung der beiden in dem von ihr geprägten Begriff des „*realismo maravilhoso*“ vorgeschlagen hat.¹⁴

Entscheidend für das Verhältnis zwischen Europa und Lateinamerika der darauf folgenden Jahrzehnte, die fünfziger, sechziger und siebziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts, ist die Formel des „Magischen Realismus“ geworden, die als Etikett den ungeheuren Exporterfolg der lateinamerikanischen Literatur in der so genannten „Boom“-Periode begründet hat. Mit diesem Etikett versehen, wurden in Europa und in den USA die unterschiedlichsten Autoren sozusagen ‚marktgängig‘ gemacht, andererseits prägte es auch mehr und mehr das Selbstverständnis Lateinamerikas als ‚*continente mestizo*‘; das bedeutet nicht, dass in Lateinamerika flächendeckend ein echtes Interesse an den noch vorhandenen indigenen und afroamerikanischen Kulturen zu verzeichnen gewesen wäre, sieht man von Ausnahmen wie Kuba ab, wo im Gefolge der Ethnologie von Fernando Ortiz schon seit den 1920er Jahren die afrokubanische Kultur mehr und mehr zum Gegenstand des Interesses geworden war; aber es bedeutet doch, dass die Wertschätzung für die indigenen Elemente des kulturellen Erbes, des kulturellen Gedächtnisses in den latein-

13 Y es que, por la virginidad del paisaje, por la formación, por la ontología, por la presencia fáustica del indio y del negro, por la revelación que constituyó su reciente descubrimiento, por los fecundos mestizajes que propició, América está muy lejos de haber agotado su caudal de mitologías. ¿Pero qué es la historia de América toda sino una crónica de lo real maravilloso? (Carpentiers Text findet sich in deutscher Übersetzung von A. Botond in Alejo Carpentier, Stegreif und Kunstgriffe. Essays zur Literatur, Musik und Architektur in Lateinamerika, Frankfurt a.M. 1980, S. 134f.).

14 Irlemar Chiampi, *O realismo maravilhoso. Forma e ideologia no Romance hispanoamericano*, S. Paulo 1980.

amerikanischen Kulturen einen gewaltigen Aufschwung nahm, auch wenn die in der „*Mestizaje*“-Formulierung implizite Ontologisierung des „Gemischt-Kulturellen“ eine Illusion bleiben musste, wie manche Autoren der ersten Generation (etwa Alejo Carpentier in seinem Roman *Los pasos perdidos*) auch durchaus erkannten. Dieses neue Selbstverständnis festigt sich mit dem Welterfolg von Gabriel García Márquez' Roman *Cien años de soledad*, der – anders als viele „Boom“-Erfolgswerke – auch in ganz Lateinamerika einen begeisterten Leserkreis fand. Der „Boom“ hat somit tatsächlich identitätsstiftend gewirkt, obwohl viele bedeutende Werke dieser Zeit – etwa die Romane von Mario Vargas Llosa aus Peru oder die meisten Romane von Carlos Fuentes aus Mexiko – gar keine im strengen Sinn „magisch-realistischen“ Elemente enthalten; und doch verdankt er sich letztlich der Orientierung an einer europäischen Erwartungshaltung – also dem Blick durch das lateinamerikanische Fenster in das europäische Haus.

Der Blick nach außen: Europäische Identitätsprojektionen nach Lateinamerika

Wenn der Boom, auf europäische Lesererwartungen antwortend, am Ende zu einem lateinamerikanischen Identitätsgefühl beigetragen hat, so hat er auch eine wesentliche Funktion für die Europäer der 1960er und 1970er Jahre erfüllt. Der Blick durch das Fenster ist eben in beide Richtungen möglich. Ein Blick auf die längst zu nostalgischen Souvenirobjekten gewordenen Che Guevara-T-Shirts macht es deutlich: Lateinamerika wurde rund um das mythische Jahr 1968 zum Projektions- und Wunschraum der jüngeren Generation Europas. Die Revolution, die man in dem vom Kalten Krieg in zwei Hälften gespaltenen Kontinent nicht oder nur schlecht verwirklichen konnte, schien in Lateinamerika nicht nur noch wesentlich mehr gerechtfertigt, sondern auch real erreichbar; das Vorbild der kubanischen Revolution, die Öffnung des Christentums in der Befreiungstheologie, aber natürlich auch ein gehöriges Maß an Abenteuerlust und Exotismus führten zu einem „Boom“ des Interesses an Lateinamerika, der sich in dem Studentenandrang zu Lateinamerika-Studien ebenso zeigte wie in dem humanitären und politischen Engagement vieler Intellektueller.

Die Welle von Militärputschen in den 1970er Jahren mit der nachfolgenden Etablierung diktatorischer Regime tat ein Übriges, und für die eher esoterisch Interessierten trat im Gefolge der Begeisterung für Car-

los Castanedas „Don Juan“¹⁵-Geschichten noch das Bild des weisen Indios hinzu, der Reise nach Innen (sozusagen eine Sekundärversion des damals üblichen Indien-Trips) und der Drogenkonsum im rituellen Vollzug derselben.

Das mag in der notwendigen Kürze allzu sarkastisch und allzu kritisch klingen. Es ist allerdings letztlich nichts anderes als die veränderte Neuauflage des immer wieder mit der „Neuen Welt“ verbundenen Traums eines besseren Neubeginns, einer noch gestaltbaren – und nach humanitären Prinzipien gestaltbaren – Welt. Diese Rolle hat Lateinamerika für die durch den Eisernen Vorhang eingeschränkten Westeuropäer tatsächlich sehr erfolgreich gespielt und damit auch eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für die Identitätskonstruktion der Westhälfte des Kontinents gehabt – zweifelsohne in Deutschland, Österreich, Italien und Spanien in noch höherem Maße als in den ehemaligen Kolonialmächten England, Frankreich und Holland, die in diesen Jahren auch mit der Aufarbeitung des Verlustes ihrer Kolonialreiche beschäftigt waren. Dennoch – und das beweisen Großereignisse wie Ausstellungen und Symposien, die Vergabe internationaler Literaturpreise, das Interesse des Kinos und der Musikindustrie – war das Fenster nach Lateinamerika in diesen Jahren ein bevorzugter Aussichtspunkt für das gesamte europäische Haus.

Man kann diese Beziehung nicht ganz zu Unrecht auch in kolonialen Termini definieren: Lateinamerika wurden vor allem in der Literatur die Tugenden der „ursprünglichen Erzähkraft“ (so Marcel Reich-Ranicki im Literarischen Quartett) zugeschrieben, die in Europa, vor allem in Deutschland, verloren gegangen zu sein schienen. So importierte man diese erzählerische Urkraft in Form die Vorurteile bedienender, besserer oder schlechterer Literatur und Musik aus dem lateinamerikanischen Raum und maßte sich zugleich an, die „Verarbeitung“, sprich: die Deutung und theoretische Einordnung, im Zentrum vorzunehmen. Tatsächlich gelangte zu Boom-Zeiten kaum ein ernstzunehmender philosophischer oder kulturtheoretischer Ansatz aus Lateinamerika nach Europa und in die USA, allenfalls die Befreiungstheologie; aber schon ihr philosophisches Pendant, Enrique Dussels Befreiungsphilosophie¹⁶, und erst recht die neuere Kulturtheorie musste bis zum Ende der 1980er Jahre warten, ehe man sie in Europa zur Kenntnis nahm.

15 Vgl. Carlos Castaneda, *Die Lehren des Don Juan. Ein Yaqui-Weg des Wissens*, Frankfurt a.M. 1968 und *Eine andere Wirklichkeit. Neue Gespräche mit Don Juan*, Frankfurt a.M. 1971.

16 Vgl. Enrique Dussel, *Philosophie der Befreiung*, Hamburg 1989.

Das Fenster als Spiegel: Lateinamerikanische Identitätserfahrungen und Europäische Identität

Dabei ist gerade diese Kulturtheorie für die europäische Identitätsdebatte von besonderem Interesse, denn sie nimmt zunehmend Abstand von den europäischen Exotismen bedienenden Modellen des „Autochthonen“ wie des zum essentialistischen Schlüsselkonzept erhobenen „Mestizischen“ und sucht nach Wegen der Identitätsfindung, die mehr mit Begriffen der poststrukturalen und postkolonialen Theorie zu tun haben – auch wenn die meisten Lateinamerikaner der Anwendung der „US-amerikanischen Post-colonial studies“ auf ihre Heimatländer sehr reserviert gegenüberstehen. Einig sind sich dabei Theoretiker wie Schriftsteller vor allem in der Ablehnung des oktroyierten Identitätskonzepts, das mit dem fiktiven Dorf Macondo aus Gabriel García Márquez' Roman *Hundert Jahre Einsamkeit* verbunden wird.¹⁷

Die Absatzbewegung von den Schemata der „Boom“-Literatur beginnt mit der Aufarbeitung der eigenen Geschichte aus intertextuell-ironischer, spielerisch entmythisierender Perspektive wie in der „*nueva novela histórica*“, die schon lange vor dem *Quinto Centenario*, dem 500. Jahrestag der Landung des Kolumbus, im Jahr 1992 ihren Anfang nahm. In diesem „*Neuen Historischen Roman*“ erscheinen, wie zu Beginn erwähnt, die Rollen zwischen Europäern und Amerikanern vertauscht: in dem Kolumbus-Roman des Argentiniers Abel Posse *Los perros del paraíso* (1987) etwa, wo die vernünftigen Inkas und Azteken bei einem Gipfeltreffen beschließen, auf eine „Entdeckung“ Europas zu verzichten, weil dort ohnedies nur unglückliche Leute herumlaufen, oder in dem Maximilian-Roman des Mexikaners Fernando del Paso, wo den verrückt erscheinenden, sich in magisch wirkenden Hofritualen ergehenden Europäern der nüchtern-rationale Indio Benito Juarez entgegengestellt wird, der über den irrationalen „Austriaco“ (Österreicher) Maximilian nur den Kopf schütteln kann.

Zugleich aber wirkt dieses neue Interesse für die eigene Geschichte auch insofern identitätsbildend, als gerade in diesen achtziger und neunziger Jahren die lateinamerikanischen Gesellschaften mit jenem Phänomen zu tun haben, das man hierzulande in unübersetzbarer Weise „Vergangenheitsbewältigung“ genannt hat. Die Militärdiktaturen, die in den achtziger Jahren eine nach der anderen demokratisch gewählten Regierungen Platz machten, hatten zuvor durch eine selbst in der lateinamerikanischen Geschichte beispiellosen Intensität an Gewalt, Folter und Repression traumatisierend gewirkt, sodass die neuen Zivilgesellschaften

17 Vgl. Diana von Römer, Friedhelm Schmidt-Welle (Hg.), *Lateinamerikanische Literatur im deutschsprachigen Raum*, Frankfurt a.M. 2007.

zunächst mit dieser Erinnerung fertig werden mussten. Daraus resultiert tatsächlich ein neues, gebrochenes Selbstbewusstsein, in dem es gilt, die durch die Amnestiegesetze verordnete Amnäsie gerade im Bereich der Literatur zum Ansatz für eine neue Suche nach dem kulturellen Gedächtnis zu machen, eine Suche, die freilich wesentlich weniger „magisch-realistisch“ als vielmehr intertextuell auftritt. Die Thematisierung des Schreibvorgangs, Geschichten-Erzählen als Erzählen von Geschichte, das wird – wie etwa bei dem Argentinier Ricardo Piglia¹⁸ – zu einem neuen Selbstverständnis des lateinamerikanischen Intellektuellen, das mit dem ‚Engagement‘ der „Boom“-Literatur nur mehr peripher zu tun hat.

In den neunziger Jahren erfolgt schließlich – mit einer neuen Generation von Autoren – endgültig die Rebellion gegen die überkommenen Identitätsmuster. Paradigmatisch dafür ist die Anthologie *McOndo*, im Jahr 1996 herausgegeben von den Chilenen Alberto Fuguet und Santiago Gómez, hinter deren Namen sich natürlich eine spöttische Anspielung auf García Márquez' Macondo verbirgt. In dem Prolog zu derselben erzählt Fuguet eine angeblich wahre Geschichte: Bei einer Schreibwerkstatt in Iowa werden drei junge lateinamerikanische Autoren aufgefordert, eine Kurzgeschichte für eine Zeitschrift zu verfassen. Zwei Geschichten werden dann jedoch abgelehnt, und zwar mit der seltsamen Begründung: „Diese Texte könnten in jedem Land der Ersten Welt geschrieben worden sein“. Diese entlarvend offene Zurückweisung der Lateinamerikaner auf ihren angestammten Platz als ‚Exoten‘ wird zum Ausgangspunkt für ein neues Selbstverständnis; bei der Formulierung dieses neuen kontinentalen Selbstverständnisses sind Fuguet und seine Freunde allerdings offensichtlich auf altbekannte Kommunikationsprobleme gestoßen – der Weg in andere lateinamerikanische Kulturen verläuft nicht direkt, sondern über eine (doppelte) Atlantiküberquerung – dank des wiedererstarbten spanischen Verlagswesens über Madrid oder direkt über das neue Zentrum USA.

Und doch: Trotz der Negation der „esencialismos reduccionistas“ ist im Prolog von einem gemeinsamen „gran país McOndo“ die Rede, das aus der Perspektive der US-amerikanisierten Riesenstädte des Kontinents gesehen wird:

„Unser McOndo ist so lateinamerikanisch und magisch (exotistisch) wie das reale Macondo (das natürlich nicht real, sondern virtuell ist). In McOndo gibt es McDonald's, Mac-Computer und Condos [*Eigentumswohnanlagen, condo-*

18 Vgl. Ricardo Piglia, *Künstliche Atmung*, Berlin 2002 (span. Original: *Respiración artificial*, 1980).

minios], und natürlich auch mit weißgewaschenem Drogengeld gebaute Fünf-Sterne-Hotels und riesige Einkaufszentren.“¹⁹

Und in der Folge wird das alte exotistische Paradigma erneut als ein Produkt der Rezeption – diesmal der akademischen Rezeption und der Selbstdarstellung der verächtlich als „intelligentsia ambulante“ bezeichneten Intellektuellen der „Boom“-Generation – dargestellt, durch das ein gewichtiger Teil der lateinamerikanischen Kultur – eben der durch („bastardisierte“) Populärkultur, Medien, globalisierte Fernseh- und Film-Bilder geprägte Teil – verdrängt worden sei; und gerade diesen Teil nennt Fuguet „híbrido“. Diese „cultura bastarda“ und „híbrida“ wird zur Definition einer lateinamerikanischen Gemeinsamkeit der jungen Generation verwendet. Als solche unterscheidet sie sich freilich beträchtlich von der nicht ohne Spott in einem Zitat des chilenischen Lyrikers Oscar Hahn als „Rache für die Glasperlen des Kolumbus“ dargestellten „Literatur des magischen Realismus für den Export (bei dem viel Berechnung ist)“. Worin aber besteht sie nun tatsächlich, außer in der Teilhabe an einer bereitwillig akzeptierten Globalisierung? Als Elemente der „bastardisierten, hybriden“ Kultur Lateinamerikas werden bewusst nicht nur die verdrängten Elemente der internationalen Populärkultur genannt, sondern auch die Folklore, der Fernsehsender *MTV latina* ebenso wie Jorge Luis Borges und die Auslandsschuld, also ein bewusst integrativer Ansatz, der theoretisch sogar für ‚macondistische‘ Elemente Platz lassen müsste. Da dieser „hybride“ Kulturbegriff nun spezifisch für die lateinamerikanische Literatur seiner Generation in Anspruch genommen wird, könnte man davon sprechen, dass der ehemalige ‚*continente mestizo*‘ in dieser „McOndo“-Vision zu dem privilegierten Territorium der globalisierenden Tendenz zur Begegnung des Eigenen und des Fremden, zur Hybridisierung durch ständige De- und Re-Territorialisierung der kulturellen Elemente würde, zu einem Paradies der Dekonstruktion und des kulturellen Nomadentums.

Wird dies tatsächlich als neue Identität empfunden? Das wird wohl erst die Zukunft zeigen. Das neue Selbstbewusstsein hat Alberto Fuguet und den „McOndo“-Leuten zu einer internationalen Medienpräsenz verholfen, wie sie in den letzten zwanzig Jahren für lateinamerikanische Autoren eher die Ausnahme war. Fuguet prangte im Mai 1998 auf dem Titelbild von *Newsweek* mit der Unterschrift: „Latin Literature’s New Look“, wobei in zwei Artikeln dem *Newsweek*-Leser erklärt wurde, der „Magische Realismus“ wäre nun endgültig tot, und „McOndo“ sei der neue Weg für die lateinamerikanische Literatur,²⁰ und 1999 wählten die

19 Alberto Fuguet, Santiago Gómez (Hg.), *McOndo*, Mailand 1996, S. 15.

20 Vgl. *Newsweek*, International Edition, 6.05.2002.

Zeitschrift *Time* und der Sender *CNN* den Autor gar zu einem der fünfzig „Leader des Kontinents im neuen Jahrhundert“. Alberto Fuguets Veränderung des Paradigmas weist allerdings in eine für den Europa-Blick bedenkliche Richtung: auf ein im Gegensatz zum „*Arielismo*“ sich nicht mehr von den USA abgrenzendes Selbstverständnis, sondern eines, welches das sich neu formierende hispanische Kultursegment der einzigen verbliebenen Supermacht programmatisch einschließt.

Dies ist jedoch nicht die einzige Möglichkeit der Reaktion gegen das Diktat des Export-„*Macondismo*“: Anders positioniert sich die zweite, rein mexikanische Gruppe dieser Generation, die Gruppe „*Crack*“, die 1996 ihr Manifest veröffentlicht hat und deren Mitglieder 1999, 2000 und 2001 die bedeutendsten Literaturpreise des spanischen Sprachraums gewonnen haben. Von dem besonders in Mexiko (durch das Studentenmassaker in Tlatelolco) mythisierten Jahr 1968 wollen diese jungen Leute nichts mehr wissen: In diesem Jahr sind ihre bedeutendsten Vertreter, Jorge Volpi und Ignacio Padilla, gerade erst geboren. Dagegen ist das Jahr 1989, diese „vorweggenommene Zeitenwende“, für sie zum wichtigsten Erlebnis der Generation geworden. Auch schon deshalb interessieren sich diese Autoren für Themen der europäischen Kultur und Geschichte, nicht mehr – wie noch in der „*nueva novela histórica*“ – im Sinne einer ironisch-postkolonialen Umkehr der Perspektive, sondern durchaus in dem Sinne, den der Mentor dieser Generation, der 1986 verstorbene Argentinier Jorge Luis Borges, schon 1932 definiert hatte, als er über die argentinischen Schriftsteller sagte: „Ich glaube, daß unsere Tradition die gesamte abendländische Kultur ist, und ich glaube auch, daß wir auf diese Tradition ein Recht haben, ein größeres Recht, als es die Angehörigen dieser oder jener abendländischen Nation haben können.“²¹

Bei Ignacio Padilla wird das im Interview wiederum zu der Haltung der Globalisierungsgeneration schlechthin:

„Mein Werk ist ziemlich ortlos („*dislocada*“) in der Zeit und im Raum, ich pflege keine Werke zu schaffen, die an konkreten Orten und zu konkreten Zeiten spielen. Es ist normal, dass es auffällt, wenn ein mexikanischer Autor über das Europa von 1914 schreibt, ich habe freilich den Vorteil, zu einer Generation lateinamerikanischer Schriftsteller zu gehören, die die ganze Welt als ihr Eigen empfindet, wir sind nicht mehr gezwungen, nur die lateinamerikanische

21 José Luis Borges, *Der argentinische Schriftsteller und die Tradition*, in: *Essays 1932-1936*, München 1981, S. 150.

oder mexikanische Welt abzubilden, wir sind eine Generation, die in einer mediatisierten Welt lebt, zu der sie Zugang hat.“²²

Das führt dazu, dass die beiden größten Erfolge der Crack-Generation um 2000, Volpis *Klingsor* und Padillas *Amphytrion* eben in dieser Welt angesiedelt sind: in Deutschland, Österreich und der Schweiz sowie in Mittel- und Osteuropa, und zeitlich in den Jahren zwischen 1914 und 1989. Das Fenster wird also nun von der anderen Seite her zum Einblick benutzt, und was sich dabei ergibt, ist die Funktion eines Spiegels, wie er sich innerhalb Europas kaum herstellen ließe. Roberto Bolaños nachgelassener letzter Teil der Mammut-Romanserie *2666* (2004) ist eine Auseinandersetzung mit der Geschichte von Mord, Vertreibung, Wahnsinn und Poesie während des Zweiten Weltkriegs in Mitteleuropa, wie man sie sich in dieser Intensität von einem europäischen Autor kaum vorstellen könnte. Lässt sich ein solches neues Selbstbewusstsein mit Begriffen der Post-colonial studies fassen? Die Autoren tun es ja selbst, wenn sie auf dieser „Dislocación“, auf der Diaspora, den Zwischenräumen, insistieren. Dennoch: Es wird kaum möglich sein, wenn man die für ein ganz konkretes Umfeld entwickelten Theorien tel quel überträgt und überall, wo es unterschiedliche Machtrelationen zwischen Zentren und Peripherien in der kulturellen Kommunikation gibt, gleich von Kolonialismus im Sinne des imperialistischen Kolonialismus des 19. Jahrhunderts spricht. Die zeitgenössische lateinamerikanische Kulturtheorie hat freilich – ob sie sich nun der Begriffe Bhabhas bedient oder nicht – gezeigt, dass „Hybriditäten“ wesentlich komplexer aussehen können, als die Verknüpfung zwischen einer (dienenden) „autochthonen“ und einer (herrschenden) „globalen“ Kultur; damit würden diese Begriffe vielleicht eines Tages für die europäische Situation selbst fruchtbar; denn auch die Europäer haben mit der neuen Heterogenität im Inneren und mit der globalisierenden Uniformierung im Äußeren ihre liebe Not.

Die europäischen Antworten auf diese Situation sind – wie die traurige Farce des gescheiterten Verfassungsentwurfs zeigt – nicht eben überzeugend ausgefallen. Ob man sich auf eine durch „europäische

22 Padilla, Ignacio, Interview (vermutlich 2001) im Internet, Übersetzung: M.R., <http://www.terra.es/diadelibro/pprimavera/biograf.htm>; Zugriffsdatum: 3.11.2006: „Mi obra es bastante dislocada en el tiempo y en el espacio, no suelo producir obras que se ubiquen en lugares y tiempos concretos. Es normal que llame la atención que un escritor mexicano escriba sobre la Europa de 1914, la ventaja es que pertenezco a una generación de escritores latinoamericanos que sentimos el mundo entero como propio, ya no estamos obligados a retratar el mundo latinoamericano o mexicano, somos una generación que vive en un mundo mediatizado al que tenemos alcance.“

Grundwerte“ definierte einheitliche Identität einigen kann, ob diese Identität eine einheitliche oder eine gemischte (multikulturelle) sein soll, oder ob man es einfach beim Status quo einer Friedens- und Wirtschaftsgemeinschaft unterschiedlicher und sich immer mehr gegeneinander abschottender „Nationen“ (was immer das im Europa der 27 und vielleicht demnächst 30 bedeuten kann) belassen will, ist offensichtlich unentschieden und bietet rechts- und linkspopulistischen Kräften in Politik und Medien jede nur mögliche Angriffsfläche für ihr gefährliches Spiel. Und auch eine nach (früherem) lateinamerikanischem Modell gestaltete essentialistische „Mischungs-Identität“ – sozusagen ein europäischer „Mestizaje“ – kann wohl keine Basis für eine solche gemeinsame Identität bilden – abgesehen davon, dass gerade diese Mischung auf den größten Widerstand in der Bevölkerung trifft.

Bleibt es bei dem privilegierten Ausblicks-Fenster, dann könnten in naher Zukunft daher nicht nur die zeitgenössischen Autoren Lateinamerikas wegweisende Funktion haben, sondern auch die lateinamerikanischen Theoretiker, die der poststrukturalen Theorie entsprechende Identitätskonzepte für ihren Kulturraum erdacht haben, von denen hier drei kurz vorgestellt seien:

1) Das Konzept der „Heterogenität“ der lateinamerikanischen Kultur des chilenischen Kulturosoziologen José Joaquín Brunner: Brunner wendet sich dabei gegen den Mythos von der verlorenen „ursprünglichen Identität und Reinheit“ und stellt die lateinamerikanische Kultur mit dem Bild des „gesprungenen/zerbrochenen Spiegels“ vor, der ein Durcheinander verschiedenster Facetten populärer und hoher, Massen- und Folklorekultur reflektiert, die durch keine „Ordnung“ mehr auf irgend einen Fortschritt, ein Ziel oder eine Richtung fokussiert werden;

2) Das Konzept des spanisch-kolumbianischen Kommunikationstheoretikers Jesús Martín-Barbero, der in ähnlicher Weise eine Identitätsbildung durch „Ent-Totalisierung“ vorsieht; dabei tritt an die Stelle der Suche nach nationaler oder kontinentaler „Identität“ ein ungelöstes Spannungsverhältnis von Historischem und Gegenwärtigem in einem „dritten Raum“, einem „Dazwischen“, das für eine „Entterritorialisierung“ des Volkstümlich-Ursprünglichen der Peripherie und seine „Reterritorialisierung“ im Zentrum sorgen soll;

3) Das Konzept der „Hybridisierung“ des argentinisch-mexikanischen Kulturosoziologen Néstor García Canclini (1991), das eine dynamische Interaktion zwischen „Massen-, Volks- und Hochkultur“, zwischen „Lokalem und Kosmopolitischem“ vorsieht.

Drei Konzepte also, die in dem Verzicht auf Ursprung, Reinheit, Zentrum, „Authentizität“, übereinstimmen und Wege zu einem prozesshaf-

ten, in konfliktiven Verhandlungen stets aufs Neue zu erarbeitenden Selbstverständnis weisen. Noch viele weitere Theoretiker wären zu nennen, aber vielleicht sollten wir zum Abschluss den Blick wieder zurück auf das Eigene richten, denn so ganz neu sind diese europäischen Identitätsprobleme zu Beginn des 21. Jahrhunderts ja nicht. Einer der von den neueren Lateinamerikanern am meisten geschätzten europäischen Autoren – Robert Musil – beschreibt bekanntlich im Kakanien-Kapitel (I,8) seines Romans *Der Mann ohne Eigenschaften* die kollektive Identität mit folgenden Worten:

„... es ist immer falsch, die Erscheinungen in einem Land einfach mit dem Charakter seiner Bewohner zu erklären. Denn ein Landesbewohner hat mindestens neun Charaktere, einen Berufs-, einen National-, einen Staats-, einen Klassen-, einen geographischen, einen Geschlechts-, einen bewußten, einen unbewußten und vielleicht auch noch einen privaten Charakter; er vereint sie in sich, aber sie lösen ihn auf, und er ist eigentlich nichts als eine kleine, von diesen vielen Rinnsalen ausgewaschene Mulde, in die sie hineinsickern und aus der sie wieder austreten, um mit anderen Bächlein eine andere Mulde zu füllen. Deshalb hat jeder Erdbewohner auch noch einen zehnten Charakter, und dieser ist nichts als die passive Phantasie unausgefüllter Räume; er gestattet dem Menschen alles, nur nicht das eine: das ernst zu nehmen, was seine mindestens neun anderen Charaktere tun und was mit ihnen geschieht; also mit anderen Worten, gerade das nicht, was ihn ausfüllen sollte. Dieser, wie man zugeben muß, schwer zu beschreibende Raum ist in Italien anders gefärbt und geformt als in England, weil das, was sich von ihm abhebt, andere Farbe und Form hat, und ist doch da und dort der gleiche, eben ein leerer, unsichtbarer Raum, in dem die Wirklichkeit darinsteht wie eine von der Phantasie verlassene kleine Steinbaukastenstadt.“²³

Was Robert Musil da beschreibt – die Identität im alten Österreich – klingt seltsam vertraut im Kontext der neuen lateinamerikanischen Kulturtheorie; was vielleicht doch ein Hinweis darauf ist, dass das lateinamerikanische Fenster im europäischen Haus nichts so ganz Fremdes wäre, wie es auf den ersten Blick scheinen mag – und schon gar nicht in Zeiten wie diesen, in denen die Lateinamerikaner zunehmend neben Spanien, Portugal, Frankreich und England die zentraleuropäischen Kulturen entdecken.

Die lateinamerikanische Kultur hat – wie unser kleiner tour d’horizon gezeigt hat – in den letzten Jahrzehnten damit eine Position erreicht, in der sie weder als servil europäische Modelle empfangende noch als exotistische Modelle für eine zivilisationsmüde „Erste Welt“

23 Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften I*, hg. von Adolf Frisé, Reinbek b. Hamburg 1978, S. 34

liefernde Kultur auftritt, sondern als ein gleichwertiger Widerpart, von dem die Europäer bei ihrer in den letzten Jahren fieberhaft unternommenen Identitätssuche in einer zunehmend globalisierten (und damit zusehends US-amerikanisierten) Welt einiges lernen könnten. Wir werden das lateinamerikanische Fenster im europäischen Haus noch gut brauchen können.

Scheitert EUropa an kulturell-religiösen Differenzen?

MOSHE ZUCKERMANN

Die Frage, ob EUropa an kulturell-religiösen Differenzen scheitern könnte, nimmt sich zwar apokalyptisch aus, hat aber, zumindest dem Augenschein nach, doch einen empirisch belegbaren Wahrheitskern. Kopftuchdebatte und Karikaturenstreit, ethnische Krawalle in England, Frankreich und Holland, veränderte Stadtbilder und umstrukturierte Lebenswelten ganzer Stadtteile in diversen europäischen Metropolen haben offenbar viele Bewohner des „alten Europa“ zutiefst irritiert. Wie immer die Einstellung zu „Europa“ – spätestens mit dem Eingang des fremden Anderen in die Sphäre eines noch so hinterfragbaren Eigenen konsolidiert sich dies Eigene kollektiv als „europäisch“, was aber zumeist eher mit der Abwehr des Nichteuropäischen als mit einem dezidiert europäischen Selbstverständnis zu tun hat. Das Gefühl einer nebulös empfundenen Bedrohung schlägt sich in der Frage nach einem möglichen Scheitern Europas an kulturell-religiösen Differenzen nieder. Dass dabei nicht nur diese, dem Überbau zugehörigen Differenzen bei der Erörterung der Frage in Anschlag zu bringen wären, ist zwar bekannt, wird aber selten zum Gegenstand ehrlicher Strukturanalyse erhoben. Leichter lässt es sich da mit der selbstgefälligen Insistenz auf „Leitkultur“, „europäisches Wertesystem“ oder gar „christlich-abendländischen Kulturraum“ polemisch operieren, wobei freilich nicht infrage gestellt werden soll, dass bei diesem sich „kulturell“ gerierenden Unterfangen genuine Ängste am Werk sind.

Und doch: Nimmt man die obige Frage ernst, so mag sich die komplementäre Zusatzfrage stellen, was es damit auf sich habe, dass sich

„Europa“ mit dieser narzisstisch unterlegten Frage überhaupt befasst? Warum wird etwa die Frage ausgespart, ob „Europa“ nicht lediglich als Verschlüsselung eines über Europa bei weitem hinausgehenden Begriffs, nämlich den des „Westens“ oder – besser – der Moderne, fungiere? Die Antwort dürfte damit zusammenhängen, dass es historisch in der Tat einen ursprünglich von Europa ausgehenden Selbstanspruch gegeben hat, der als Matrix des „Westens“ und der von ihm herbeigeführten Moderne eine bemerkenswerte Sozial-, Polit- und Kulturgeschichte geschrieben hat, eine Geschichte freilich, deren Dialektik ihre Trägerin – Europa eben – mittlerweile sich selbst mit einiger Irritation und Skepsis begegnen lässt. Diesen Selbstanspruch kann man zwar über weite Zeiträume der bis in die Antike reichenden Chronik des Abendlandes verfolgen, er erfährt aber, idealtypisch, seinen prägnanten Kulminationspunkt erst im 18. Jahrhundert, ausgelöst durch gravierende historische Ereignisse, die das wie immer heterogene Europa insgesamt einem gewaltigen, mithin welthistorisch bedeutenden ökonomischen, politischen und kulturellen Strukturwandel unterzogen haben. Die aus ihm hervorgegangenen gesellschaftlichen Veränderungen erweisen sich als Determinanten des gesamten modernen Zeitalters und werfen ihr Licht, wie auch ihren Schatten, bis zum heutigen Tag auf unser Dasein.

Zum einen bestimmten die im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts von England ausgehende industrielle Revolution und die durch sie etablierte kapitalistische Produktionsweise die *sozial-ökonomische* Struktur eines neuen, das alte unwiederbringlich überwindenden Europas. Ein Jahrhundert nach ihrem Beginn erfasste die industrielle Umwälzung zentrale Regionen Mittel- und Westeuropas sowie der USA, womit im Grunde ein neuer *Weltzustand* hergestellt wurde, nicht zuletzt deshalb, weil der umfassende Strukturwandel Europas die Kolonien der europäischen Mächte Großbritannien und Frankreich, aber auch des relativ kleinen Hollands affizieren musste. Der von Marx bereits 1848 thematisierte Weltmarkt mag sich erst heute durch die entfesselte Globalisierung weltweit manifestiert haben, aber seine strukturellen Anlagen gehen auf jenen (nicht von ungefähr bereits damals von Marx reflektierten) ökonomischen Wandel im 19. Jahrhundert zurück. Kein Bereich des gesellschaftlichen Lebens, der von ihm ausgenommen gewesen wäre: Das die neue Realität durchherrschende (Massen-)Warenprinzip veränderte nicht nur von Grund auf die herkömmlichen Strukturformen der Arbeitswelt samt der ihr eigenen Arbeitsteiligkeit und Interdependenz von Funktionen im Produktionsgetriebe, sondern wirkte sich – damit aufs engste verschwistert – auf die merkliche Dynamisierung der Zirkulationssphären von Kapital, Waren und Arbeitskräfte, mithin auf die soziale Mobilität, die Urbanisierung, auf Konsumverhalten und -erwartung sowie auf

die traditionell eher für autonom ausgegebenen Bereiche der Kultur, der Erziehung und der Wissenschaft.

Zum anderen kippte die große Französische Revolution im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts das alte *politische* Paradigma des europäischen Kontinents um, und auch in diesem Bereich sollte der revolutionäre Strukturwandel weltweite Auswirkungen zeitigen. Zwar hatten Entwicklungen in den Niederlanden des 16. Jahrhunderts sowie die englische Revolution im 17. und die amerikanische im 18. Jahrhundert (rund ein Jahrzehnt vor der Umwälzung in Frankreich) die Marschrichtung in die politische Moderne bereits gewiesen, aber erst im nachmals als Modellrevolution *par excellence* rezipierten Geschichtsereignis von 1789 und seinen unmittelbaren Folgen in Frankreich kulminierte der historische Vorlauf und manifestierte sich rigoros als selbstgewisse Zeitenwende. Man mag zur Radikalisierungsdynamik, die sich in jenem geschichtsträchtigen Jahrzehnt wie von selbst abspulte, stehen, wie man will, unabweisbar ist die Wirkmächtigkeit ihrer Resultate: der moderne Nationalstaat und sein souveräner Bürger. Denn nicht nur vollzog sich mit der Etablierung des neuen Nationalstaates die konsolidierende Einheit von nationalem Territorium, nationalem Kollektiv (Nation) und nationaler Kultur bzw. Sprache, sondern die Legitimation der staatlichen Herrschaft wurde von Grund auf revolutioniert: nicht mehr die dynastische Erbfolge durch Absegnung „von oben“, bei der der Untertan keine bestimmende Rolle zu spielen hatte, sondern die Wahl der Repräsentanten „von unten“, kraft welcher der republikanische Bürger gleichsam zum souveränen Subjekt seines politischen Schicksals avancierte. Zwar garantierte die siebzehn Artikel umfassende Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte vom 4. August 1789 neben einer Reihe angeborener Freiheiten und Rechte gleich zweimal auch die Unantastbarkeit des Eigentums, womit die bürgerliche Quintessenz jener Revolution gleich zu ihrem Beginn auf den Punkt gebracht worden war, und doch kündigte sich spätestens mit jenem symbolisch kaum zu überschätzenden Dokument die Prädisposition besagter Zeitenwende an, deren globale Wirkmächtigkeit jener der ihr ohnehin *mutatis mutandis* verschwisterten Industriellen Revolution in nichts nachsteht.

Als geistig-kulturelle Ideologiefolie dieser im 18. Jahrhundert ansetzenden realen historischen Strukturveränderung darf die Gesamtbewegung der europäischen Aufklärung angesehen werden. Selbstverständlich hatte auch sie ihre Vorläufer. Indes, ähnlich wie zentrale Stationen der abendländischen Vormoderne – sei's die Erfindung der Druckerpresse oder die Herausbildung von Öffentlichkeit in den italienischen Renaissance-Städten, die von Deutschland ausgehende Reformation, die durch koloniale Globalexpanion mitbewirkte Entdeckung neuer Mee-

reswege oder die wissenschaftliche Revolution des 17. Jahrhunderts – sich in den erwähnten Großereignissen des ausgehenden 18. Jahrhunderts akkumulativ niederschlugen, so verdichtete sich die gesamte Vorgeschichte der europäischen Aufklärung im rigorosen Werte- und Gesinnungswandel des 18. Jahrhunderts, wobei die von der Reformation ausgehenden Impulse einer zunehmenden Individualisierung des Menschen, die damit einhergehenden, nachhaltigen Säkularisierungsprozesse sowie die philosophie- und wissenschaftsgeschichtliche Auf- und Ablösung der von der Theologie traditionell behaupteten Prädominanz des abendländischen Geisteslebens ihren beeindruckenden Eingang in diese kulturelle Umwälzung fanden. Kants Definition der Aufklärung als Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit sowie das dieser Definition angehängte Postulat, der Mensch solle den Mut aufbringen, sich seiner Vernunft souverän zu bedienen, dürfen als paradigmatisch dafür gelten. Denn so unterschiedlich sich die Aufklärung in verschiedenen Regionen Europas ausformen mochte, eignet all ihren Varianten doch das Vernunftparadigma an: Der Mensch als vernunftbegabtes Wesen wird zum tendenziellen Herrn seiner eigenen Geschichte wie denn – kollektiv betrachtet – zum Subjekt einer sich fortschrittlich entfaltenden Geschichte erhoben, einer Geschichte, die sich nicht mehr als Manifestation göttlicher Vorsehung, sondern als Resultat bewusster menschlicher Aktivität in welthistorisch emanzipativer Absicht begreift.

Nimmt man nun diese geschichtlichen und kulturellen Koordinaten zum Maßstab, darf man die Frage nach dem Scheitern Europas an Europas Selbstanspruch bemessen und muss (an)erkennen, dass Europa an diesem, seinem über Epochen zelebrierten Selbstverständnis gescheitert ist. Wenn Aufklärung gerade in Europa historisch geworden ist, dann ist auch der Umschlag in ihr Gegenteil, eben die Dialektik der historischen Aufklärung, ein Erbteil dessen, was es ausmacht. Allein der europäische Nationalismus erweist sich, bei aller emanzipativen Funktion, die er am Ausgang des 18. Jahrhunderts erfüllt hat, als gravierende Prädisposition einer katastrophalen Nachfolgegeschichte im 19. und 20. Jahrhundert. In ihm keimt der zerstörungswütige moderne Imperialismus, welcher sich in zwei horrenden Weltkriegen als vorläufige Kulminationspunkte seines barbarischen Gewaltpotentials entlud. In Europa, nicht etwa in der islamischen Welt, hat sich der moderne Antisemitismus aus der Immanenz eigentümlicher sozial-ökonomischer wie kulturell-ideologischer Muster und Entwicklungen herausgebildet, welcher mit Auschwitz einen finsternen Aspekt der europäischen Moderne nicht nur ins monströse Äußerste treiben, sondern als „Zivilisationsbruch“ zugleich das narzisstische Selbstbild des Abendlandes samt der Selbst-

gewissheit seines selbst auferlegten Zivilisationsauftrags („White Man's Burden“) von Grund auf erschüttern sollte.

Vor diesem historischen Hintergrund leitet sich nun die Frage ab, ob sich das Europa der Zeit *nach* 1945 durch Strukturen auszeichnet, an denen es letztlich scheitern könnte. Vorab sei gesagt, dass die hier angebotene Antwort auf diese Frage sich nicht an (wie immer gewichtigen) Problemen kulturell-religiöser Differenzen orientiert. Diese sind als Epiphänomene von etwas ihnen Zugrundeliegendem zu begreifen, so akut und bedrohlich sich die Auswirkungen dieser Differenzen an der Oberfläche des sie objektiv Antreibenden manifestieren mögen. Dies bedarf einiger Erörterung. Zuvor aber – und in ähnlichem Zusammenhang – sei hervorgehoben, dass auch die so genannte Gedächtnisproblematik als Arena widerstreitender Erinnerungen falsch konnotiert ist, solange sie sich an den Differenzen des kollektiv Erinnerung festmacht, ohne sich Rechenschaft darüber abzulegen, was mit dem *positiv* Erinnerungten alles vergessen, ja verdrängt wird. Walter Benjamins ideologiekritisches Diktum von der „Geschichte der Sieger“ mag hier in den Sinn kommen. Denn in der Tat lässt sich die naiv-verschreckte Frage nach der Bedrohlichkeit von Differenzen mit der Gegenfrage abfangen, was es mit der Ausrichtung aufs Gemeinsame auf sich habe, wenn nicht zunächst die geschichtlich gewordenen realen Unterschiede zwischen Nationen, Klassen und Ethnien ins Blickfeld gerückt werden. „Nation“ bzw. „nationale Einheit“ erfüllen in diesem Zusammenhang eine ähnliche ideologische Funktion gegenüber der Divergenz der gesellschaftlichen Lebensrealitäten sozialer Klassen wie sie „Europa“ gegenüber der herrschenden Kluft zwischen den realen sozialen und ökonomischen Verhältnissen Ost- und Westeuropas bzw. des „Westens“ gegenüber der so genannten „Dritten Welt“ erfüllen. So besehen, muss sich Europa hinsichtlich des hier erörterten Zusammenhangs fragen lassen bzw. sich selbst die Frage stellen, ob das, was als prekär an Europas gegenwärtigem Zustand erscheint, mithin die Frage nach seinem möglichen Scheitern aufwirft, nicht bereits in den Grundkoordinaten der europäischen Geschichte der Neuzeit mit angelegt war.

Denn es waren nun mal Länder Europas, die seit der frühen Neuzeit Initiativen der „Weltentdeckung“ ins Leben riefen, welche bald in den expansiven Kolonialismus ausarten sollten. Dass dabei religiös-missionarische Motive sich mit handfesten ökonomischen Interessen, das abendländische Geistliche also mit den materiellen Vorboten dessen, was in der Moderne dann zur weltbeherrschenden Produktionsweise heranwachsen sollte, verbanden, gehört zur zwar bekannten, doch längst wieder beschwiegenen Ideologieggeschichte der europäischen Vormoderne. Wohl wahr, territoriale Expansion und repressive Eroberung wa-

ren keine Erfindung Europas, aber von Europa ging der neue Weltzustand aus, dessen innere Logik, Grundstrukturen und Ideologien unsere globalisierte Lebenswirklichkeit auch unter diesem Aspekt bis zum heutigen Tag durchwirken und bestimmen. Und nun schlägt der historisch bereits aufgehobene, in seinen strukturellen wie ideologischen Spätwirkungen hingegen mitnichten überwundene Kolonialismus zurück. Nicht von ungefähr hat sich der so genannte „Postkolonialismus“ als prominentes Problemfeld heutiger geopolitischer Forschung etabliert. Denn das geschichtlich nachtragend fortwesende Ressentiment gegen den „Westen“, welches die Länder Europas in ihren ehemaligen Kolonien gezeitigt haben, erweist sich als weltpolitisch äußerst wirkmächtig. Wenn also heute die islamische Welt auf die im Westen produzierten und verbreiteten Mohammed-Karikaturen mit furioser Empörung reagiert – hier lediglich als Beispiel angeführt; ganz andere „Themen“ und Maschinerien ließen sich in diesem Kontext auflisten –, dann hat das auch, aber eben nur zweitrangig mit religiöser Kränkung zu tun; es handelt sich vielmehr um eine ressentimentgeladene Reaktion eines bestimmten Teils der Welt auf die durch einen anderen Teil verursachte Herrschafts-, Gewalt- und Repressionspraxis, die diese nun wütend reagierende Weltregion über Jahrhunderte ausgenommen, ausgebeutet und unter seinem kolonialen Stiefel gehalten hat. Dass dabei der Anlass nichtig erscheint – denn man wundert sich schon über den maßlosen Zorn der betroffenen Gläubigen, die, qua *Gläubige*, mit der Provokation ganz anders umgehen könnten –, macht ja den Ressentimentcharakter der Reaktion aus: Der Anlass wird mit maßlosen Befindlichkeitsneuralgien aufgeladen, die sich dort, wo sie sich adäquat zu entladen hätten, weltgeschichtlich nie zum Zuge gekommen sind bzw. in einer Weise abregiert wurden, die ihre unterschwellige Perpetuierung als Neuralgien mit umso nachwirkender Effizienz bewirkte. Der Schrecken des „Westens“ darüber, dass dieses Ressentiment nunmehr ausschlägt und längst abgehakt geglaubte Kränkungen wieder auflodern, ist in sich ideologisch. Denn es geht eben nicht darum, ob eine Mozart-Oper in Berlin unzensuriert in ihrer Gestaltung inszeniert werden darf bzw. eben nicht soll, weil sie gewisse Neuralgien tangiert und entsprechende Reaktionen wecken könnte, sondern um die Frage, inwieweit diese Neuralgien ein Symptom sind für etwas historisch Entstandenes, das in der Welt noch lange nicht ausgestanden ist, von den Nachfahren seiner historischen Urheber aber ideologisch als geschichtlich abgetan gehandhabt wird.

Was sich als unausgestanden auswirkt, ist ein objektiver Weltzustand, in dem sich die Folgen der europäischen Moderne nicht zuletzt auch als die strukturell perpetuierte Wirklichkeit der außerhalb dieser westlichen Moderne lebenden Deprivierten, der sozial-ökonomisch Ge-

schundenen, Erniedrigten und Beleidigten manifestieren. Eine Welt ist es, in der man seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts zu einem Stand der Produktionsmittel gelangt ist, bei dem es (im Gegensatz zu einer nicht sehr weit zurückliegenden, von fundamentalem Mangel durchherrschten Zeit) *objektiv* keinen Grund mehr gibt, dass auch nur ein einziger Mensch auf der Welt Hungers stirbt. Und doch erfährt man alljährlich aus den zuständigen UNO-Berichten von 800 Millionen Menschen, die weltweit chronischem Nahrungsmangel ausgesetzt sind, von denen 20 bis 30 Millionen in jedem Jahr an Hunger bzw. Unterernährung sterben. Eine Welt, in der, besagten UNO-Erhebungen zufolge, etwa 2 % der erwachsenen Weltbevölkerung sich im Besitz von mehr als 50 % des Reichtums in der Welt weiß, während – damit einhergehend – 50 % der armen erwachsenen Weltbevölkerung gerade 1 % dieses Weltreichtums ihr eigen nennen. Diesen Daten verschwistert sind nicht minder eklatante über die Diskrepanzen in der weltweiten Einkommensverteilung. *Hierin* liegen die Ursachen für das, worüber sich der Westen so irritiert gibt. *Das* sind die realen Gründe für die riesigen, nach Europa einströmenden Migrationsbewegungen aus Schwarzafrika, Südamerika und Asien oder sonst woher in der Zweiten Welt des zusammengebrochenen Kommunismus sowie der Dritten und Vierten des strukturell perennierenden prämodernen Elends. Nicht die Kultur Europas zieht die Emigranten an, nicht die Ideologie religiöser Expansion treibt sie, sondern der Hunger, der Kampf ums Überleben, ihre real bedrohte Existenz. Eine Frage der kulturell-religiösen Differenz, mithin der Moral, ist dieser Zustand kaum für sie selbst, sondern für die alteingesessenen Bewohner des Erdteils, das sich genötigt sieht, sie aufzunehmen, wobei freilich „Kultur“ auch hier wieder einmal als Ideologie der letztlich materiell begründeten, ins Ressentiment umschlagenden Angst vor den eindringenden Fremden erhalten muss.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob es bei der Integration dieser aus aller Welt nach Europa einströmenden Emigranten um ein Problem der religiösen Toleranz bzw. des kulturellen Miteinanders geht oder doch eher um ein Strukturproblem der neuen Weltlage, welches in der Tat auf eine sich anbahnenden globale Explosion verweist. Zwar ist mit der Einsicht in das konstitutive Strukturproblem das sich daraus ergebende der konkreten sozialen, religiösen und kulturellen Spannungen mitnichten aus der Welt geschafft; den europäischen Gesellschaften wird ohne Zweifel eine auf Toleranz und Koexistenzbereitschaft ausgerichtete Auseinandersetzung abgefordert. Und doch gerät dieser Appell an Gutmenschlichkeit unweigerlich zur Ideologie, wenn er die realen Grundlagen dessen, was die ihn notwendig machenden Probleme generiert, außer Acht lässt. Es scheint daher nicht unangebracht zu sein, ei-

nen Blick auf die sich im 21. Jahrhundert tendenziell eröffnenden geopolitischen Perspektiven zu werfen, die die hier angerissenen Probleme nationaler bzw. europäisch-übernationaler Gebilde in ein etwas anderes Licht stellen. Geht man nämlich von einer Konstellation aus, bei der die USA ihre kapitalistische Vormachtstellung beibehalten werden (dies sei hier postuliert, ungeachtet jüngst vorgebrachter gegenteiliger Einschätzungen); im Fernen Osten ein sich langsam, aber stetig, über Japan und Südkorea hinausgehender ökonomischer Block heranbildet, eine Achse, die China, Indien und Russland umfasst – so stellt sich unweigerlich die Frage, welche Rolle die „alte Welt“ Europas in dieser Konstellation des in einer neuen Blockordnung globalisierten Kapitalismus spielen wird.

Wie immer man zur europäischen Einheit stehen mag (und die diesbezüglichen Einwände, einschließlich der Frage, welches Kriterium für die Definition EUropas in Anschlag zu bringen wäre, sind hinlänglich bekannt), darf man wohl davon ausgehen, dass ein national aufgesplittertes Europa – ökonomisch betrachtet – im sich neu herausbildenden Blocksystem kaum auf einem seinem Selbstanspruch genügenden Niveau überleben können wird; sein Überleben als *global player* hängt unabweisbar davon ab, ob es sich *als Block* gegenüber den anderen ökonomischen Blöcken behaupten wird, und zwar ganz im Geiste der Konkurrenzlogik des Kapitalismus, dessen *raison d'être* (im Gegensatz zur agonal ideologisierten des alten Blocksystems) in absehbarer Zukunft unangefochten bleiben dürfte. Nicht nur Europa muss sich der unhintergehbaren Tatsache stellen, dass Nationalökonomien keine *Nationalökonomien* mehr sind, obgleich sie sich noch immer als solche gerieren: Sie haben sich in den letzten Dekaden dermaßen internationalisiert, dass die ökonomische Interdependenz verschiedener Länder, Regionen und Human- wie Materialressourcen die politisch formal gewahrte Souveränität des Staates mehr oder minder ad absurdum geführt hat. So besehen, bildet die Diskrepanz zwischen der weiterhin bzw. neuerdings wieder zelebrierten „nationalen Identität“ und einer längst etablierten Lebenswirklichkeit, die auf einer *übernationalen* – und zwar nicht nur trans-, sondern eben internationalen, mithin also über Europa hinausgreifenden – dynamischen Struktur basiert, die eigentliche reale Herausforderung, der sich EUropa in nahender Zukunft stellen müssen.

Und es ist nun im Hinblick auf diese Konstellationskoordinaten – einer pauperisierten Welt, deren Hungernden und Depravierten aus Existenznot ins reiche Europa emigrieren, einerseits und eines Europas, das sich zum durchschlagskräftigen kapitalistischen Block heranbilden muss, wenn es im neuen globalen Lagersystem bestehen will, andererseits –, dass sich die hier thematisierte Frage nach dem Scheitern Europas stellt. Denn das, was die neue „kulturelle“ Angst heraufbeschwört

bzw. als kulturell-religiöse Differenz euphemisiert wird, hat seine realen Ursachen in einer übergreifenden ökonomischen Struktur, die den sich als bedrohlich ausnehmenden „Anderen“ zwangsläufig in die Lebenswelten des europäischen „Wir“ treiben muss. Ganz abgesehen davon, ob Kultur je „von oben“ administrierbar war (spätestens in der genuinen Differenz von Lebenswelten – Klassen, Ethnien und Mentalitäten – findet die administrierende Bevormundung zumeist ihre Grenzen, so erfolgreich sich die Ideologien imaginierter Kollektivitäten wie „Nation“ und „Volk“ ansonsten dem äußeren Anderen gegenüber durchzusetzen vermögen), bemisst sich das Kernproblem eines möglichen Scheiterns Europas weniger an der zwar gewichtigen, aber letztlich doch epiphänomenalen Frage der kulturell-religiösen Differenzen, sondern in erster Linie (und letzter Instanz) an der Qualität der Auseinandersetzung mit dem hier nur holzschnittartig aufgerissenen Strukturproblem. Ob sich freilich eine solche Auseinandersetzung an der noch grundsätzlicheren mit dem Wesen des Kapitalismus und seinen globalen strukturellen Auswirkungen auf die Menschen und ihre Zukunft vorbei schleichen kann, darf hier mit einiger Emphase bezweifelt werden.

Was ist europäisch? Eine wahre Geschichte (Wien, 9. November 2006)

ADOLF MUSCHG

Lassen Sie mich mit einem Geständnis beginnen. Ich hatte bereits einen fertigen Vortrag über Europa – ehrlicherweise muss ich sogar sagen: zwei, über europäische Identität in der Tasche, da sprach mich auf der Fahrt hierher mein Gegenüber im Abteil an, ein älterer Herr, der mir beim Bearbeiten des Manuskripts zugesehen haben musste.

„Darf ich fragen, woran Sie arbeiten?“

Ich stieg wie aus einem tiefen Brunnen empor und muss ihn verständnislos angestarrt haben.

„Entschuldigen Sie mein Interesse, aber Sie schreiben immer noch von Hand und korrigieren viel, aber mühsam; mit dem PC hätten Sie es leichter.“ – „Ich muss *sehen*, was ich gestrichen habe“, erwiderte ich. – „Interessant“, erwiderte er, „und heutzutage selten. Arbeiten Sie an einem Vortrag über Europa?“

„Raten Sie, oder haben Sie mir ins Papier gesehen?“ fragte ich. – „Ein wenig beides, ich sah Sie mehr als einmal das Euro-Symbol schreiben und wieder durchstreichen.“ – „Das Zeichen selbst ist durchgestrichen, sogar zweimal.“ – „Das weiß ich“, sagte er, „aber Ihr Strich war anderer, wenn ich so sagen darf, emphatischer Art, er ging über das Symbol hinaus und ersetzte es oft durch längeren Text. Buchhalter können Sie nicht sein. Sind Sie Schriftsteller?“

Ich gab es auf, weiterzuarbeiten. – „Wie kommen Sie darauf?“ fragte ich. – „Ich glaube, ich kenne Sie“, erwiderte er. – „Da hätten Sie mir etwas voraus“, erwiderte ich nicht ohne Ingrim, aber er lächelte nur. – „Das kann ich mir denken, darum schreiben Sie ja. Was soll’s denn wer-

den? Ein Gedicht über Europa?“ – „Dahin kommt’s noch“, sagte ich, „nein, ein Vortrag. Erst der zehnte, immer über europäische Identität.“ – „Sie scheinen an dem Thema zu hängen“, sagte er höflich. – „Inzwischen hängt es an mir, und sogar zum Hals hinaus“, erwiderte ich mit mir selbst unerwarteter Offenheit.

„Aha“, sagte er, „und für wen soll der Vortrag denn sein?“ – „Das frage ich mich auch; diejenigen, die er vielleicht überzeugt, haben ihn nicht nötig, und diejenigen, die ihn nötig hätten, wird er nicht überzeugen.“ – „Das kenne ich“, sagte er, und in diesem Augenblick kam er mir wie ein Pfarrer vor, aber ich hütete mich, ihn danach zu fragen, denn wie ich Pfarrer kenne, kommt man dann nicht ohne ein echtes Gespräch davon. Und mein elfter Vortrag war alles andere als fertig, um ehrlich zu sein, ich stand wieder ganz am Anfang, und zugleich vor einer Wand.

„Dann frage ich lieber, wo sie ihn halten“, fuhr er fort. Hatte ich etwa laut gedacht? „In Wien“, sagte ich. – „Aha, Wien“, sagte er, „also im Herzen des Erbfeinds.“ – „Bitte?“ fragte ich perplex. – „Sie sind doch Schweizer“, wenn ich recht höre. – „Aber kein alter Eidgenosse“, sagte ich, „die Geschichte mit dem Erbfeind hat sich seit fünfhundert Jahren gegeben, und sonderlich wahr war sie nie.“ – „Nicht wahr?“ fragte er erstaunt, „und die Schlachten von Morgarten, von Sempach, von Winkelried: ‚Eidgenossen, ich will euch eine Gasse machen‘? Alles nicht wahr?“ – „Das waren spätmittelalterliche Kämpfe gegen die habsburgische Hausmachtspolitik.“ – „Aha, Habsburg, aber die waren doch auch Schweizer.“ – „Wie kommen Sie denn darauf?“ – „Es steht geschrieben“, sagte er, „das ist ein Stück von Dürrenmatt. Darin tritt Kaiser Karl V. auf, und was ist sein erster Satz? ‚Ich bin Aargauer.‘“ – Ich lachte widerwillig. „Weil die Stammburg der Habsburger im Aargau liegt“, sagte ich, „heute ein Burgstättchen mit Gartenrestaurant direkt über dem Tunnel der N3. Da will er herkommen, der Kaiser, über dessen Reich die Sonne nicht unterging. Das ist typisch Dürrenmatt, genealogisch korrekt, aber historisch ein Witz. Als das Bürglein gebaut wurde, war der Aargau noch gar nicht eidgenössisch. Er wurde es 1415 durch Eroberung, das erste Untertanengebiet der Eidgenossen, in das sie ihre Vögte schickten.“ – „Vögte?“ sagte er erstaunt. „Aber die waren doch immer österreichisch, schon zu Wilhelm Tells Zeiten. Gessler war Österreicher, und ein Vogt, darum war er böse und hatte den Tod verdient.“ – „Ja, ja, sagte ich, genau das wollte man uns damals glauben machen, als ich in die Volksschule ging, das war noch im Weltkrieg, zur Zeit der so genannten geistigen Landesverteidigung. Da hielt ich ‚Vogt‘ für ein Synonym für ‚Tyrann‘, und die Nachricht, dass es auch schweizerische Vögte gab, für üble Nachrede. Ich lernte erst später, dass Vogt ein neutraler Titel war – so weit man eine Charge der alten Feudalgesellschaft eben

als neutral bezeichnen kann.“ – „Neutralität, sagte er ehrfürchtig, aber *das* war doch seit je eine Schweizerische Spezialität.“ – „Ein schöner Name für gute Geschäfte nach beiden Seiten“, sagte ich. – „Aber die Neutralität haben die Österreicher den Schweizern doch nachgemacht“, sagte er, „so hieß es damals, beim Staatsvertrag mit den Besatzungsmächten: Neutralität nach schweizerischem Vorbild. Daran erinnere ich mich genau.“ – „Das ist auch schon 40 Jahre her“, sagte ich. „Sie haben ein geradezu historisches Gedächtnis.“

Es war mir inzwischen klar, dass es mein Gegenüber faustdick hinter den Ohren hatte und mich auf den Arm nahm, wenn er die fragende Unschuld mimte. Ich spielte nicht länger mit und blickte wieder in mein Papier.

„Mögen Sie die Österreicher?“ fragte er. Er gab nicht auf. In Dreiteufels Namen.

„Stellen Sie sich vor“, sagte ich, „ich habe sogar meine Maturareise nach Wien gemacht, 1949, als die Stadt noch stark beschädigt war. Wir haben in Nußdorf gewohnt, in einem billigen Hotel. Es hieß ‚Das Auge Gottes‘.“

Er zuckte zusammen. „Maturareise?“ fragte er.

„We are on our maturity trip“, erklärte ich einer jungen Touristin beim Tanzen in meinem besten fakultativen Englisch. „You are on what?“ fragte sie bestürzt und rückte von mir ab. Offenbar fürchtete sie, zum Objekt eines alpinen Mannbarkeitsrituals zu werden.

„Sie haben die Frage nicht beantwortet“, sagte er, ob Sie Österreicher mögen. „Zwei blühende Kleinstaaten in den Alpen. Die Habsburg ein Gartenrestaurant. Kein Kaiser weit und breit.“

„Das ist die Frage“, sagte ich. „Wenn die Österreicher keinen Kaiser haben, machen Sie sich einen. Bruno Kreisky, den habe ich einmal an einer Sitzung der sozialistischen Internationale erlebt, zu Willy Brandts Zeiten. Da herrschte noch tiefer Kalter Krieg, aber fast ganz Westeuropa wurde sozialdemokratisch regiert. Alle waren da, Mitterand, der Jungstar Gonzalez, Bratteli aus Norwegen, auch Kanzler Schmidt. Sogar den hat Kreisky mit ein paar gelassenen Worten abgetrocknet. Das war ein Kaiser.“

„Ein Jude, nicht wahr?“ fragte der andere.

„Das war ein Glücksfall“, sagte er, „der durfte sogar gegen Israel deutlich auftreten. Und alle Antisemiten rieben sich die Hände.“

„Mögen Sie die Österreicher jetzt oder nicht?“

„Sie sind beunruhigend gemütlich“, sagte ich, „und kein Land der Welt wird von seinen Intellektuellen abgründiger gehasst. Und unverbindlicher. Eben so gehören sie dazu. Es ist kein kleinstaatlicher Hass, sondern ein Phantom-Hass von imperialen Dimensionen. Man spürt ihm

immer noch die alte Donaumonarchie an. Das große Mitteleuropa einer untoten Geschichte. Sie kann in allen Staaten jederzeit wieder aufleben, die einmal dazugehörten. Ein unauslöschlicher Hauch von Maria-Theresia-Gelb, erst unter der Deckfarbe verfeindeter Ideologien, jetzt unter dem Firnis Europas. Die Seele Österreichs ist größer als das politische Europa, und ihre Stärke ist ihre Untätigkeit. Sie hat Tätigkeit nicht nötig. Es steht nicht dafür.“

„Sie lieben es also doch“, sagte er unfreundlich.

„In Grenzen“, sagte ich. „Man muss Grenzen setzen, wenn man sich in jeder Ähnlichkeit so unähnlich ist.“

„Identität“, warf er ein.

„Für Europa das dümmste aller Wörter“, sagte ich, „und leider das am meisten fragte. Ich war einmal bei den Pfadfindern, und wir hatten bei Lugano ein Jamboree –“

„Was ist das?“ fragte er.

„Eine Weltzusammenkunft der Boy Scouts, vermutlich ein Wort aus afrikanischer Kolonialvergangenheit. Zum ersten Mal nahmen auch wieder Pfadfinder aus Deutschland und Österreich teil. Die Weltsprache war damals noch französisch. Darum wurden die Österreicher als *les Autrichiens* vorgestellt. Ich verstand: *Les autres chiens*, ‚die andern Hunde‘, und fand, so deutlich hätte man nicht zu werden brauchen.“

„Auch in der neuen Weltsprache lassen sich die Österreicher schlecht wiedergeben“, sagte der Andere. „Kürzlich stieß ich mitten in den Rocky Mountains auf ein Motel, das alle Reisenden in ihrer Sprache begrüßte, und da las ich: ‚Welkomen Schwitzer und Oistergicher‘. Oistergicher, merkwürdig, wie das im Gedächtnis haftet. ‚Schwitzer‘ auch, nachdem Sie’s gesagt haben“, erwiderte ich.

Darauf gingen mehrere Engel durchs Abteil, die Stille war schwer vom Verdacht, dass mir mein Gegenüber eigentlich bekannt sein müsste, und ich wechselte das Thema, um ihn aus dem Busch zu klopfen.

„Leben Sie selbst in der Schweiz?“ fragte ich leichthin. – „Leider, leider nicht“, sagte er, „aber meinem Sparschwein täte es gut.“ – Nun war er also bei einem typischen Schweiz-Klischee gelandet und fuhr fort: „Gleich nach dem Krieg wurde ich von einer Familie in Bümpliz drei Monate lang aufgefüttert“, sagte er, „Ihr Land war ein Paradies, das vergesse ich ihm nicht. Die Schweiz ist mir teuer, seither ist sie mir *zu* teuer geworden, für Urlaub jedenfalls. Aber ich komme immer wieder geschäftlich vorbei.“

Er beugte sich etwas vor, als verrate er ein Geheimnis.

„Kürzlich saß ich im Zug von Lausanne nach Bern, in einem Abteil erster Klasse, im nächsten saß eine Männergruppe, offensichtlich Parlamentarier, zwei Romands, ein Deutschschweizer und ein Tessiner, und

wissen Sie, was sie sprachen? Englisch, übrigens ein ziemlich schreckliches Englisch. Zum Glück haben Sie noch ihre Rätoromanen, die wirklich alle Landessprachen beherrschen, leider sind sie eine aussterbende Art.“

Ein Schulmeister, ich hatte es doch gewusst und begann mich wieder in mein Manuskript zu vertiefen, nicht um daran zu arbeiten – der letzte Rest meiner Konzentration war verfliegen – sondern zum Zeichen, dass ich das Gespräch als beendet betrachtete.

„Wenn Sie mir noch ein Wort gestatten“, sagte mein Nachbar leise, „ich möchte Ihr schönes Land keineswegs klein reden. Es ist nicht klein, auf dem Finanzmarkt ist es eine Großmacht. Aber ich kenne auch kein Land, in dem man noch so überzeugten Europäern begegnet.“ – Das hatte mir noch gefehlt, zugleich fühlte ich mich entlastet. Wie geläufig war es mir, dieses ebenso wohlmeinende wie ahnungslose, am Ende wohlfeile Schweiz-Lob aus deutschem Mund.

„Ja“, sagte ich spöttisch, „darum gehört die Schweiz nicht zur EU.“ – „Genau“, hörte ich, „die Schweiz *ist* Europa, darum braucht sie ihm nicht beizutreten. Eigentlich müsste die EU der Schweiz beitreten; und wenn alles gut geht, wird sie ihr eines Tages gleichen. Bis dahin soll man die Schweiz in Ruhe lassen.“

„So ähnlich“, sagte ich, „höre ich die Nationalkonservativen meines Landes auch reden, und wissen Sie, was? Die stecken mit den Profiteuren des entfesselten Weltfreihandels nicht nur unter einer Decke, sondern oft in ein- und derselben Haut. Ihr eines Gesicht ist provinziell, das andere asozial, und beide so europa-feindlich wie möglich.“ – „Das Lob des Sonderfalls“, entgegnete mein Nachbar, „habe ich aber auch schon einen Schriftsteller Ihres Landes singen hören, der als bekennender Europäer gehandelt wird.“ – „Wer soll das sein?“ – „Der Name ist mir eben entfallen“, sagte der Nachbar, „aber an sein Argument erinnere ich mich ungefähr. Er rühmt es als Vorzug der Eidgenossenschaft, dass sie rein pragmatisch, durch Versuch und Irrtum zusammengekommen sei, immer nur der Not gehorchend, oder einem handfesten Interesse. So etwas wie eine nationale Idee habe sie dafür gar nicht nötig gehabt, auch wenn sie sich eine entsprechende Legende immer wieder schuldig glaubte, sei es diejenige von Wilhelm Tell, des Roten Kreuzes oder der bewaffneten Neutralität. Neutralität könne naturgemäß nie ein Zweck des Staates sein, bestenfalls ein geeignetes Mittel, ihn gegen die Arglist der Zeit, wie sie in alten Bundesbriefen genannt werde, zu erhalten. Neutralität bedeute Zeitgewinn, damit sich Gewohnheiten zivilen Zusammenlebens entwickeln und eine bestimmte politische Kultur einprägen könne. Weniger wäre zu wenig für die Erhaltung eines funktionierenden Ganzen, mehr aber zu viel für die gelebte Vielfalt seiner Glieder und den Respekt

vor ihrem Eigensinn. Über eine bestimmte Größe des Ganzen hinaus reiche dieses ausgewogene Rezept zwar nicht, müsse darum auf den Kleinstaat beschränkt bleiben. Aber seine Übersichtlichkeit bleibe auch die Bedingung der Möglichkeit eines zivilen Gemeinwesens, das der betreffende Schriftsteller – sein Name fällt mir nicht ein, wohl aber derjenige seines Zeugen Jacob Burckhardt – ‚Polis‘ nennt, jawohl: POLIS, also den Inbegriff eines für seine Bürger erträglichen Staatswesens nach dem Vorbild des klassischen Athen. Diesen Archetyp erkennt der Schriftsteller – mein Namensgedächtnis! – gerade in seiner Eidgenossenschaft verwirklicht, einem Bündnis kleiner und kleinster Staatswesen –“

Der Mann war imstande und nahm mir meinen eigenen Vortrag aus dem Mund – gerade denjenigen, mit dessen Revision ich vor seinen Augen beschäftigt gewesen war, denn über der Einsicht, das Gegenteil wahrer Sätze sei genau so wahr, war mir der Faden gerissen. Nun war ich schon gespannt, wie ihn der Alleswisser wieder knüpfen wollte.

Er fuhr fort: „Nun soll die Schweiz, die er als Modell Europas preist, ihre Errungenschaft in den Schmelztiegel der EU werfen, ohne jede Gewähr, dass sich in der Über-Form Europas dann auch nur *eine* der Eigenschaften wiederfindet, die er an der kleinen Form liebt. Damit überzeugt er mich leider gar nicht. Die Schweiz würde ein Allerweltsland, das alle Tugenden mutwillig verspielt hat, die es für seine Bewohner zur Heimat machen. Es hätte sie einem Traum von Europa geopfert, den mein Nachbar nur ein Phantom nennen könne, und hier habe sein Verständnis des besagten Schriftstellers ein Ende. Er müsste Ihnen doch bekannt sein.“

Der Mann brachte es fertig, sich aus meinem Verhältnis zu Europa die Position meiner schärfsten Gegner herauszuschneiden.

„Ja“, erwiderte ich mit Schärfe, „er ist mir ausnahmsweise so bekannt, dass ich in Ihrer Wiedergabe den entscheidenden Punkt meines Arguments nicht wiedererkenne.“

„Also *Sie* sind das“, sagte er, ohne mit der Wimper zu zucken. „Nun verzeihe ich mir erst recht nicht mehr, dass ich Sie gestört habe. Aber da ich – glauben Sie mir – einigen Anteil an ihrer Arbeit nehme, wüsste ich nun doch gern, worin ich Sie missverstanden habe.“

„Erstens“, sagte ich, und merkte sofort, wie zu viele gleichzeitig aufgestörte Gegenwahrheiten mein Hirn zu verdunkeln begannen.

„Erstens: die Schweiz *ist* längst ein Allerweltsland, wie Sie es nennen, und ihre Ursprünglichkeit Augenwischerei, eine USP für Swiss Marketing, ein Hype der Fremdenindustrie, neokonservatives Image-Design für verbesserten Stimmenfang, all das ist so schweizerisch wie Nestle, UBS oder SWISS, for that matter, which belongs to Lufthansa, which belongs to Star Alliance.“

„Ich verstehe deutsch“, sagte mein Nachbar.

„Pardon.“

„Und zweitens?“

„Jacob Burckhardt“, sagte ich. „Glauben Sie, er habe mit seinem Polis-Modell die Schweiz gemeint? Die Schweiz Alfred Eschers, des Gründers der Kreditanstalt – pardon, des *Crédit Suisse*, der Rückversicherungsanstalt, heute Swiss Re, der Gotthardbahn –“

„Und des Eidgenössischen Polytechnicums, an dem Sie meines Wissens Deutsche Literatur gelehrt haben –“

„Swiss Institute of Technology“, sagte ich, „und mein Fach ist gestrichen. Alle Sprachen sind weg, außer Italienisch, das einen Sponsor gefunden hat. Einen wie Berlusconi.“

„Das tut mir leid“, sagte er förmlich. „Aber Sie waren bei Jacob Burckhardt.“

„Kennen Sie seine Weltgeschichtlichen Betrachtungen? Die drei Potenzen, die jede menschliche Zivilisation konstituieren – Staat, Religion, Kultur? Ist Ihnen klar, dass er die Wirtschaft, die Ökonomie nicht einmal *nenn*t? Sie beherrscht die Welt, sie unterwandert alle Potenzen der Gesellschaft und höhlt sie aus – aber *nennenswert* findet er sie darum nicht.“

„Er war ein Pessimist, nicht wahr?“ fragte mein Gegenüber mit einfühlendem Gesicht.

„Ich sehe nicht schwarz, ich *sehe* nur“, erwiderte ich.

„Ich glaubte, das sei von Karl Kraus, sagte er.“

„Es war seine Prophetie der Weltkriege, die schon Jacob Burckhardt kommen sah – als selbstmörderische Verteilungskämpfe kulturvergessener Imperien.“

„Europäischer Imperien, sagte er. Und wem ist zu verdanken, dass sie gezähmt sind? Doch dem wirtschaftlichen Interesse.“

„Es bereitet gerade den nächsten Krieg vor“, sagte ich, „der Irak reichte ihm noch nicht. Der Kapitalismus ist eine Religion geworden, und er führt Krieg, der Bibel-Fundamentalismus gegen den des Korans. Und Europa? Ist nicht mehr dabei, zum ersten Mal. Und wissen Sie warum?“

„Es ist dabei“, sagte der Deutsche ungerührt, „auch mit Waffen. Als *Global Player* ist die EU dabei, willig oder unwillig. Es geht um die Energiequellen der Weltgesellschaft, da wollen wir uns nichts vormachen.“

„Der Abstand vom Krieg bleibt eine Errungenschaft, sie kann Europa gar nicht teuer genug sein.“

„Zu teuer darf sie nicht werden“, sagte er. „Den Wohlstand darf sie nicht kosten. Und die Menschenrechte? Geschenkt, so lange sie nur anderswo verletzt werden.“

„Sie brauchen einen Schutzraum, in dem sie unbedingt gelten. Im Übrigen: auch die Schwäche der Kirche wäre kein Argument gegen den Glauben.“

„Und wer bewahrt uns vor seiner Stärke?“ fragte er. „Oder ist der Glaube an Europa eine ganz andere Spezies?“

„Ja“, sagte ich, „das muss er sein.“

„Hoffentlich hat er's gehört“, sagte er. „Ich *glaube* nicht gern, wissen Sie. Die Narrheit von Gläubigen ist viel gefährlicher als diejenige der Wirtschaft. Im Vorteil steckt immer noch ein Stück Vernunft, das mit sich reden lässt.“

„Was soll am Glauben an Europa gefährlich sein?“

„Dass er zu *harmlos* ist“, sagte mein Gegenüber. „Die Realität ist nicht harmlos, und die Menschen nicht gut genug – für keinen Glauben.“

„Der Glaube an Europa kostet mehr als jeder andere“, sagte ich. „Vorstellungskraft, grimmige Einsicht, Selbstüberwindung.“

„Und was so viel kostet, muss viel wert sein“, finden Sie. „Die Selbsttäuschung des Intellektuellen. Er gibt von seinem Reichtum, und davon wird er noch reicher. Die kleine Buchhaltung rechnet nicht so verschwenderisch.“

„Europa ist nicht kostengünstig zu haben!“

„Wenn das wahr wäre, wäre es gar nicht zu haben.“

„Und die zwei Weltkriege?“ fragte ich so laut, dass das Gespräch in den anderen Abteilen verstummte. „Der Holocaust? Ist Europa nicht teuer genug erkaufte?“

„Eben“, sagte der Mann. „Die Leute wollen ihr Europa endlich ein wenig billiger haben, ein bisschen normal. In Ihrer Argumentation hören sie nur den moralischen Totschläger sausen. Das Europa, das sie überzeugen kann, beginnt im Portemonnaie.“

„Und dort hört es auch wieder auf“, sagte ich. „Die Polis Burckhardts war kein Produkt der Industriegesellschaft, keine Spekulation der Gründerjahre, sie war erst recht keine Schweizer Geschichte –“

„Wollen Sie etwa auch *die* zum Phantom machen?“ unterbrach er mich. „Sie haben sich ja selbst eine Modellgeschichte für Europa daraus gebastelt. Bitte bleiben Sie sich treu.“

„Burckhardts Polis war kein Schweizer Gewächs“, sagte ich, „er war Stadtbürger, Basler, und Basel war nie die Schweiz –“

„Das sagen Sie“, für einen Zürcher, „erstaunlich bedauernd“, lächelte er.

„Der Mann schien sogar über die Witz-Folklore der Schweiz im Bilde. – Basel war immer eine reiche, oder wie man bei uns sagt: habliche Stadt, eine ganz andere Größe als Zürich. Erst im 19. Jahrhundert kehrte sich das Verhältnis um.“

„Dank Eschers Wirtschaft, nicht wahr?“ fragte er maliziös. „Der sensible Finanzier fühlte sich als Perikles seines Limmat-Athen. Er wollte es noch leuchten sehen, bevor er erblindete.“

„Limmat-Athen! Den Namen hätte Zürich im 18. Jahrhundert verdient. Da war die Kleinstadt ein geistiges Zentrum, zu dem die größten Geister deutscher Sprache pilgerten, zu Gebner, Bodmer, Lavater –“

„Lavater ein Athener? Der hat doch keine Menschen gesucht, er war hinter Jüngern her, wie der liebe Heiland. Ein Guru. Den dürfen Sie nicht mit Jacob Burckhardt zusammenwerfen.“

„Mindestens einen Jünger hatte der auch, sagte ich. Nietzsche. Einen großen Europäer.“

„So groß“, sagte er, „dass sich aus seinem Mantel jedes aufgeblasene Ich ein Fähnchen schneiden konnte, oder auch eine braune Uniform. Die EU gleicht inzwischen verdächtig dem Dritten Reich zur Zeit seiner größten Expansion. Warum sagen Sie nicht gleich, wer der wahre Gründer Europas war? Sie heißen doch nach ihm. Jahrgang 34. Verzeihen Sie, ich folge der Maxime: Nur das Unverschämte hilft weiter.“

„Sie helfen mir enorm“, sagte ich, „ich wurde auf Gustav Adolf von Schweden getauft. Den Retter des wahren Glaubens.“

„Gott befohlen“, sagte er. „Ich habe mir fast gedacht, dass Sie ein reformierter Christ sind.“

„Gewesen“, sagte ich, „wenn Sie erlauben.“

„Das sind die schlimmsten“, sagte er.

„Wenn Hitler der Gründer Europas ist“, sagte ich, „warum nicht gleich des Staates Israel?“

„So bezeichnet er sich selbst“, sagte er, „in einem Stück George Steiners, des subtilsten Europäers – auch ein Jude. In dem Stück wird Hitler in Brasilien vom israelischen Geheimdienst aufgespürt und abgeführt, dann verirrt sich der Trupp im Dschungel, und Hitler wird noch einmal zum Führer. In dieser Eigenschaft outet er sich als der wahre Förderer der Juden. Ohne ihn wären sie nie zu ihrem Staat Israel gekommen.“

„Und das Stück wurde in Deutschland aufgeführt?“ fragte ich.

„Natürlich nicht“, sagte er. „Wir Deutschen können das Unvorstellbare zwar tun, aber es uns vorzustellen können wir nicht. Das wäre die Sache der Schriftsteller, denke ich, wie George Steiner. Oder wie Sie.“

Ich schwieg.

„Sie sind doch zuerst Schweizer, wie Jacob Burckhardt“, sagte er. „Er vertrug seinen Nietzsche – mit Sicherheitsabstand. Zwar hatte er selbst den Geist einen Wühler genannt, aber persönlich mochte er das Wühlen nicht und war als Junggeselle eher etepetete. Ja, ja, wer nicht von einem Professorengelohnte leben muss, hat an der Wirtschaftspotenz gut vorbeisehen. *Syt der Öpper oder nämēt der Lohn*“, fragte er jetzt im perfekten Tonfall des Berner Aristokraten-Originals Madame de Meuron.

„Ja, die Polis“, seufzte er. „Ihre Polis Europa. Erzählen Sie.“

Ich ärgerte mich selbst, wie schnell ich meine Kränkung vergaß, aber das Sujet erwärmte mich selbst wider Willen: „Die Polis, das Athen des 5. vorchristlichen Jahrhunderts, mit ihrem zauberhaften Gleichgewicht der Potenzen: der religiösen im Parthenon, der politischen auf der Agora, der kulturellen im Dionysos-Theater! Und alles an *einem* Berg, der Akropolis! Drei Schwerpunkte des Gemeinwesens, die im Zusammenspiel die erste Blüte der Demokratie erzeugen! Die Polis als Laboratorium, in dem die Widersprüche des Menschen sich zur gemeinsamen Kultur verbinden! Die Erfahrung der Tragödie, deren Besuch Bürgerpflicht ist und die durch Schrecken und Mitleid dafür sorgt, dass er weiß, was auf der Agora zu verhandeln ist: die Aporie des Menschen.“

„Aporie?“

„Weglosigkeit. Ausweglosigkeit. Mit ihr beginnt der Weg in die Zivilgesellschaft. Auf der Agora steht nicht, wie auf jedem andern Markt, der Preis der Dinge zur Diskussion, sondern ihr Wert. Da heißt es: diskutieren oder umkommen. Diskutieren, oder sich unterwerfen. Diskutieren, oder verblöden. Das ist der Kern der Polis. Hier ist der Bürger der Erfahrung ausgesetzt, wessen der Mensch fähig ist, im Besten und im Schlimmsten. Da das Gute sein soll, schaffen wir das Beste nie, aber das Bessere können wir schaffen. Als Polites, als Citoyen lernt der Mensch seine Grenzen kennen – und verantworten. Aus diesen Grenzen bildet der Gemeingeist Formen, die zugleich gültig sind und beweglich, einmalig und dauerhaft. Schön.“

„Kunst“, sagte der Nachbar.

„Nicht nur die Kunst des Pheidias, sagte ich. „Staatskunst, Lebenskunst, auch die Kunst zu sterben.“

„Sehr schön“, sagte der andere ohne Spott. „Und ein wenig neben den Tatsachen. Die Sklaven waren an der Polis nicht beteiligt, die Frauen auch nicht, und was die Auswärtigen betrifft –“

„Da wurde die Kunst erst recht zur Kultur“, sagte ich. „Wie viele große Tragödien handeln von Schutzflehenden, denen die Polis Asyl gewährt – aus Ehrfurcht vor den Göttern! In jedem Hergelaufenen kann sich Zeus verbergen, der die Gastlichkeit des Stadtwesens prüft – er trägt

sie im Namen: Zeus Xenios, der Gastfreundliche. Das Gegenstück des eifersüchtigen Gottes der monotheistischen Religionen – und ihrer Ersatzgötzen, der Nationalstaaten! Da lobe ich mir den Polytheismus der Griechen – er ist die eigentliche Wurzel der europäischen Kultur. Die Bereitschaft, den andern *als andern* gelten zu lassen –“

„Ja“, sagte der andere, „und wie mögen diese vielen Götter wohl zusammengekommen sein?“

„Durch Homer“, sagte ich. „Er habe den Griechen ihre Götter gegeben, sagt Herodot.“

„Das Geschäft hatte wohl keinen ganz kleinen Teil daran“, sagte er. „Guter Verkauf ist auch eine Kunst; da lernt man, dass man etwas investieren muss, damit sich der Handel lohnt. Warum nicht ein Stück Glauben? Ihr Theatergott Dionysos war ein asiatischer Import – so wie Sie sich in Ihren Büchern, wenn sie einmal nicht nur von Europa handeln, ganz gern ein Stück Buddhismus abschneiden.“

Seine Sprache erkältete mich wieder. Merkwürdig, dass ich mir sein Gesicht nicht merken wollte. Weil es mich an ein bestimmtes unvoreteilhaftes Foto meines eigenen erinnerte, erschreckend unkenntlich – aber wenn ich es nicht erkannte, warum brauchte ich zu erschrecken?

„Ich ist ein Anderer, *Je est un autre*“, sagte der fremde Mitreisende, das ist von Rimbaud, aber Sie haben es sich zueigen gemacht; das Zitat tritt regelmäßig auf, wenn Sie von Europa reden.“

„Ich habe es gerade gestrichen, die ganze Passage über Identität.“

„Schade“, bemerkte er. „Es ist doch ein Kernstück ihres Europa-Diskurses, Ihr Schlager, gewissermaßen. Er geht mir richtig nach.“

„Dann singen Sie ihn doch einmal“, sagte ich zugleich bissig und erschöpft.

Er lächelte. – „Sie begründen ihr Lob des Andersseins evolutionär“, sagte er, „eigentlich wundert mich das – sonst haben Sie für biologische Argumente wenig übrig.“

„Das wundert Sie?“ fragte ich. „Erinnern Sie sich nicht, wie viel Schindluder die Nazis mit ihrer angeblich biologisch gestützten Selektion getrieben haben? Ihr Denken taucht heute in gentechnologischen Phantasien wieder auf – übrigens genau so in der fatalen Akzeptanz eines erbarmungslosen Wettbewerbs.“

„Eben“, sagte mein Gegenüber.

„Hören Sie“, sagte ich wieder in Hitze, „ich rede nicht vom egoistischen Gen, ich rede vom Mem, dem *kulturellen* Informationsträger. Und dieser ist gerade daran zu erkennen, dass er die biologische Schwäche zu nützen weiß, ja sich am liebsten über so genannte Defekte weiterpflanzt.“

„Lichtenbergs Buckel, Toulouse-Lautrec der Zwerg, Andersens Infantilität, Kierkegaards Impotenz“, soufflierte er. „Ihr Europa ist ein Erdteil für Ritter von der traurigen Gestalt. War das auch Jacob Burckhardts Meinung? Diejenige seines Schülers Nietzsche gewiss nicht. Ich weiß, was Sie mir gleich sagen: Nietzsche, der überkompensierte Pfarrerssohn, der heroische Spötter über die eigene Neurasthenie.“

„Ich habe nie behauptet, dass die europäische Kultur aus Krüppeln und Freaks besteht“, sagte ich immer noch zu laut, „sie besteht aus *Anderen*. Die Mutation ist das *Andere*, das *Unvorhergesehene*, verstehen Sie? Nicht die Kopie! Nicht der Klon! Der Hochrisiko-Versuch der Natur! Ohne den wir alle immer noch Einzeller wären!“

„Und auf diese Ausnahme wollen Sie Europa gründen?“ fragte er mokant. „Den kulturellen Geniefall? Viel Glück. Die meisten Leute haben es lieber regulär.“

„Aber die Kultur will den Sprung! Wo ist die grade Linie, die von Ägypten nach Athen führt? Vom Mittelalter in die Renaissance? Von der Renaissance zu Lionardo, zu Shakespeare? Alles, was den Homo sapiens begründet, was die Existenz unserer Art rechtfertigen kann, ist die Kollision des Möglichen mit dem Unmöglichen, die genaue Not, mit der das Produkt aus beidem ein neues und Epoche machendes Gleichgewicht gewinnt – so sehen sie aus, die Paradigmenwechsel der Kultur!“

„Die Menschen haben es nicht gern mit der Not, sagte der Andere, genau oder nicht. Merkwürdig. Einmal suchen Sie Ihr Europa im gedul digen Wachstum von Gewohnheit, dann im exemplarischen Bruch mit ihr. Widersprechen Sie sich da nicht ein bisschen?“

„Hoffentlich nicht nur ein bisschen“, sagte ich. Sind Widersprüche Gegensätze, Antinomien? Sie sind die schaffenden Pole der Kultur, die dialektische Essenz des Lebens.“

„Wahre Sätze erkennt man immer nur daran, dass ihr Gegenteil genau so wahr ist. Auch ein Lieblingszitat. Einmal schreiben Sie es Goethe zu, einmal Niels Bohr. Aber wenn Sie damit zufrieden wären, müssten Sie glücklicher aussehen. Warum streichen Sie so viel?“

„Ich habe mich zu oft wiederholt“, sagte ich bedrückt.

„Könnte es sein, dass Sie ihre so richtigen Sätze selbst nicht mehr hören können?“

„Das könnte sein“, sagte ich.

„Sie halten den Vortrag in Wien“, sagte er. „Da wüsste ich einen Einstieg für Sie. Kürzlich war ich in den Waldstätten – Sie kennen sie doch?“

„Sie wollen mich nicht beleidigen.“

„Ich meine nicht das Rütli etc. am so genannten Ländersee“, sagte er, „meine Waldstädte sind Städte, Städtchen. Vielleicht schreibt man sie

ja mit ‚dt‘. Jedenfalls liegen sie am Oberrhein: Waldshut, Säckingen, Laufenburg, Rheinfelden. Auf beiden Seiten des Rheins. Jetzt trennt sie die deutsch-schweizerische Grenze, aber sie gehören zusammen. Warum. Weil sie habsburgisch waren. Das waren die österreichischen Waldstädte, an Rathaus und Stadttor tragen sie noch den doppelten Reichsadler. Und wissen Sie was? Es war ihre beste Zeit.“

„Vor dreihundert Jahren“, sagte ich.

„Und wieder in der Gegenwart“, sagte er, „und erst recht in der Zukunft. Da findet es statt, grenzüberschreitend, das Europa der Regionen – das wahre Europa Ihres Landsmanns Denis de Rougemont, fast ein so guter Europäer wie Sie.“

„Das wird die Leute in Wien von den Stühlen reißen.“

„Amüsieren wäre doch auch etwas“, sagte er. „Wo Europa so wenig zu lachen hat. Ihr Dürrenmatt, immer wieder der, hat die Schweizer tief entrüstet, als er behauptete, Habsburg habe den *Fortschritt* der Geschichte verkörpert. In Wien kommt sicher gut an, wenn Sie es *beweisen*, an den Waldstädten am Oberrhein – Sie brauchten nicht einmal mehr die Habsburger dazu. Keinen einzigen Österreicher, nur noch Europa. Aber vergessen Sie doch nicht, Maria Theresia zu erwähnen.“

„Warum?“

„Weil sie den Waldstädten die Feuerversicherung geschenkt hat“, sagte er, „das war ein Epoche machender Fortschritt in Zeiten, wo man regelmäßig in jeden Stadtbrand Hab und Gut verlor, nicht selten das Leben. Dafür wird die große Kaiserin am Oberrhein bis heute verehrt. Nennen Sie die Europäische Union die Feuerversicherung Europas – oder der Zivilgesellschaft, Sie haben es ja immer gern eine Nummer größer.“

Er unterbrach sich und betrachtete mich beinahe teilnehmend.

„Sie sehen aus, als wären Sie noch nüchtern“, sagte er. „Sie müssen essen, bevor sie reden.“

„Aber worüber?“ fragte ich. „Europa ist ein Phantom, die Schweiz ist ein Phantom.“

„Dafür haben die beiden ganz solide verhandelt, Ihr Land sogar *kunstvoll*, wenn Sie mich fragen. Die Griechen mögen wagende Seefahrer gewesen sein, aber die Schweizer haben immerhin ein Nebelmeer, und über den Wolken sind sie kluge Luftfahrer, sogar ohne ihre abgestürzte Flotte. Ihre *Swissair* war zu gut für den Markt, wie Sie. Aber was ein findiger Pleitier ist, dem wachsen neue Flügel, und wo landet er damit? Auf den Klippen? Aber nein. Bei der Lufthansa. Mitten in Europa. Wenn das kein Lehrstück ist! Und wo bleibt seine Moral? Siehe da, es braucht keine. Sein Witz genügt. Erst scheitert die Schweizer Luftfahrt an Europa – dann ist das Scheitern der schnellste Weg, in Europa anzu-

kommen. Die List der Vernunft bekam zu tun! Aber ohne Ihre Kunst der Verhandlung ...“

„Rosinenpicker!“ unterbrach ich ihn.

„Beiderseits, Verehrter“, sagte er, „es gibt Finanzmensen in der EU, die sich die Ausnahme von ihrer eigenen Regulierung gern was kosten lassen. Hätten sie ihre Schweiz nicht, sie müssten eine erfinden.“

„Es gibt ja noch die Bahamas, oder die Kaiman-Inseln.“

„Und Luxemburg und Liechtenstein gibt es auch, und sogar Österreich. Es ist gerade dabei, Sie zu schlagen, diesmal auf dem Felde der Fremdenindustrie. Der *Wellness*.“

„Das alles stört mich sehr.“

„Stilistisch oder moralisch?“ fragte er.

„Europäisch“, sagte ich.

„Ach ja, Europa“, sagte er. „Dann notieren Sie die Tatsachen des Lebens doch in Ihrer Europa-Sprache. Die Schweiz ist *anders*, und die EU lässt sie als andere gelten. Ist das nichts? Es erfüllt doch Ihren Sachverhalt der Gastlichkeit.“

„*Jedes* Land ist anders“, sagte ich, „darum ist es unanständig, den Titel für sich selbst zu reservieren.“

„Aber praktisch“, sagte er. – „Sie reden ja so, als ob Sie gar kein Patriot wären, sagte er, und zwar mit Haut und Haar.“

„Weil ich es bin“, sagte ich, „bin ich Europäer, nur dass ich weiß, dass man das nicht mit Haut und Haar ist, sondern mit Kopf und Gewissen.“

„Die meisten Leute begnügen sich mit Sicherheit, und für Europa haben sie die UEFA.“

Ich erhob meine Augen nicht mehr. Sie lagen auf seinen Schuhen, Turnschuhen mit orthopädischem Anspruch: MEPHISTO stand darauf. Ich hätte es wissen können.

„Schließen Sie vom Schuh nicht zu fix auf seinen Träger“, sagte er, sonst riskieren Sie, dass ich Sie WINNETOU nenne. Das stand doch auf Ihren ersten richtigen Schuhen, und Ihre Mutter musste sie kaufen, obwohl sie zwei Nummern zu groß waren.“

Jetzt wusste ich, warum er sich nicht vorgestellt hatte, und ahnte sogar, warum ich unterlassen hatte, ihn darum zu bitten. Ich bildete mir nichts mehr darauf ein, dass er mich erkannt hatte.

„Gute Seele“, sagte er, „ich kriege Sie ja doch nicht, aber ich mache Ihnen einen Vorschlag. Packen Sie in Wien den europäischen Stier bei den Hörnern“ – er unterbrach sich meckernd. – „Was für ein passendes Bild. Versprecher oder Versprechen? Ja, Professor Freud war ein Europäer. Ein Europäer von draußen, ganz nach Ihrem Sinn. Was für ein Glück, dass er der Festung Europa noch rechtzeitig entrinnen konnte,

mit heiler Haut und verkrebstem Mund. Andere Juden waren nicht so glücklich. Europa war keine Europäerin – wie recht Sie haben. Sie war eine phönikische Königstochter, das war doch der erste Satz ihrer letzten Europa-Vorlesung? Aber so viel muss man der Europa lassen: sie hat den Stier bei den Hörnern gepackt. Wissen Sie, warum?“

„Weil sie sonst ertrunken wäre“, sagte ich.

„Seien Sie kein Kleinbürger, Muschg. Sie hat ihn bei den Hörnern gepackt, weil sie die Reise genoss. Ein paar hundert Meilen ist sie auf ihrem gastlichen Zeus über das veilchenfarbene Meer geritten, und in Zypern ritt er ein paar Tage auf ihr. Da kam es an die Europa, gastlich zu sein. Schwimmen lernen konnte sie später.“

„Ihr Europa ist eine zynische Geburt“, sagte ich.

„Nur eine realistische, Zeus sei Dank“, sagte er. „Von Gott rede ich nicht. Ich halte nichts von einem Gott, der auf dem Wasser gehen muss, nur weil er nicht schwimmen kann. Obwohl –“

„Obwohl?“ fragte ich.

„Die berühmte Jungfrauengeburt“, sagte er, „damit hat die Kirche immer noch alle Hände voll zu tun, nachdem Nietzsche festgestellt hat, das Christentum sei die einzige Weltreligion, die mit einem Ehebruch anfange.“

„Ein altes Motiv“, sagte ich, „das Christentum hat es nicht gestohlen.“

„Aber ja doch“, sagte er. „Es hat es stehlen müssen, um nicht ganz von Pappé zu sein. Wie soll man die Heiden bekehren, wenn man ihnen ihr Bestes nimmt. Dass man es dafür ein wenig schlecht machen muss, geht in den Kauf und fördert nur den Reiz. Der Sündenschleier bleibt durchsichtig auf die schönen Glieder der Aphrodite. Der Europa, der Helena, was immer Sie wollen. Wissen Sie, was am Anfang des mosaischen Glaubens steht? Der Seitensprung einer Pharaonentochter. Und wer hat ihn aufgebracht? Der jüdische Professor Freud. Kein Wunder, dass er vor Goebbels reinrassigem Europa fliehen musste. Was finden wir an der Wurzel jedes großen Kulturversprechens? Den Versprecher. Die Mutation. Sie haben doch ganz recht, lieber Freund. Es wäre nichts als traurig, wenn sich Europa nicht nass machen dürfte, wenn es sich gewaschen haben will. Überlassen Sie es moralischen Schwachköpfen, die Reinlichkeit zu übertreiben. Warum floriert die Deo-Industrie? Weil wir stinken, mein Freund, und wir müssen stinken, um unsere wichtigsten Botschaften rüberzubringen. Hilfe, ich bin geil! Hilfe, ich bin krank, Hilfe, ich werde alt. Kultur ist, herauszufinden, wo uns zu helfen ist, und wo nicht. Wenn Europa ein realistisches Projekt sein soll, verlangt es den nötigen Witz, und Mutterwitz hat schon immer als Weiberlist ange-

fangen. Was bleibt für uns Männern, die armen Hunde übrig? Der schäbige Verrat, und der glänzende Widerspruch.

Wie, du verlässt sie nun, und warst der Dame versprochen?

Ei, du Lieber, vergib, man verspricht sich ja wohl.“

„Kleist“, sage ich, „nicht gerade das Bild eines Lebenskünstlers.“

„Der eine hat's, der andere liebt's“, sagte er, „und beim Genie kommt es auf die Radikalität an, beim Entbehren wie beim Haben. So betrachtet, war der Selbstmörder Kleist ein Monster an Lebensweisheit. Noch eine Probe gefällig?

Du ermahnst deine Kinder, und meinst, deine Pflicht sei erfüllt,

Weißt du, was sie davon lernen? Ermahnen, mein Freund.“

„Dieser Satz ersetzt mir eine ganze pädagogische Bibliothek“, sagte er, „leider würde seine Beherzigung das Leben fast überflüssig machen, darum wollen wir auch für unsere abscheulichsten Widersprüche ein wenig dankbar bleiben.“

„Und Wien, Herr Mephisto? Was erzähle ich da von Ihrem Phantom Europa?“

„Vor allem: *erzählen* Sie“, sagte er. „Versuchen Sie nicht zu belehren. Bei Schulmeisterdiskursen ist nicht einmal auf Versprecher Verlass.“

„Und was erzähle ich dann?“

Er blickte zum Fenster hinaus. „Nehmen wir Helena“, sagte er. „Wenn schon Phantom, dann das schönste. Machen Sie Helena zur Heiligen Europas – bei ihr braucht man die Heiligkeit nicht zu übertreiben. Damit haben Sie eine Frau im Zentrum des Diskurses, und zwar eine, bei der er nur entgleisen kann, und das muss er gründlich.“

„Zum Beispiel?“ fragte ich.

„Helena war die Ursache des Trojanischen Kriegs.“

„Alles Lüge.“

„Aber die Lüge ist nur zu wahr. Kein Krieg in Europa, der nicht zum Besten Europas geführt worden wäre, und zwar von allen Beteiligten.“

„Hat Helena Paris geliebt?“ wollte ich wissen.

„Welche Frage. Sie hat sich von ihm hinreißen lassen, das reicht.“

„Sie war Aphrodites Lohn, weil er ihr den Apfel der Schönsten zugesprochen hatte.“

„Ein eindeutiges Urteil, und schon darum kein kluges. Dafür verdient er die Höchststrafe einer Erzählung: er interessiert sie nicht mehr. Oder sehen Sie, dass Paris in der Ilias noch eine Rolle spielt? Da wollen Männer unter sich sein. Wer kann Troja gegen das Griechenheer verteidigen? Nur der bravste. Hektor, der Ehemann.“

„Auch Helena spielt keine Rolle mehr“, sagte ich.

„In der Ilias nicht, allerdings“, sagte er. „Wenn Männer erst Krieg machen, ist der gute Grund dafür nur noch Gerede, um das sich die Erzählung gar nicht erst kümmert. Ihr genügt die Beleidigung des Achilles, die List des Odysseus, der Wahnsinn des Ajax. Aber Helena ließ ihren Erzähler ja doch nicht ruhig schlafen. Die Schönste Frau unserer Geschichte durfte nicht einfach so gewonnen wie zerronnen sein. Sie musste gerettet werden, wenn nicht für das moralische Urteil, so doch umso mehr *vor* dem moralischen Urteil.“

„Ihr Gatte trug ihr nichts nach“, sagte ich. „Zehn Jahre war sie weg, nach der Zerstörung Trojas zurückerobert, und danach Königin Spartas wie zuvor, unverändert, reuelos, nicht mal gealtert: außer Spesen nichts gewesen.“

„Na“, erwiderte er, „sagen wir: die Geschichte hebt sie auf, nämlich für den nächsten Spesenritter. Sie bleibt, was sie ist: ein Wanderpokal. Ist's nicht mehr der Paris, so ist's der Sohn des Achill, oder der deutsche Doktor Faust: der Verführungsstoff darf Helena nicht ausgeh'n, dafür ist sie die Schönste. Gattin ist es naturgemäß nur im Nebenamt, unser Männerphantom. Und doch muss der Geschichte an ihr etwas gefehlt haben, nicht an Sitte, sondern an Bedeutung: Springen ist nötig; dennoch möchte man auch wissen, *was* da springt. Es ist nicht die Treue, die man an Helena vermisst, sondern die Substanz.“

„Die Identität“, sage ich.

„Sie sagen es“, sagte er. „Ein so bindendes Phantom darf nicht beliebig sein, seine Verführung nicht ganz gewissenlos, Darum gibt es die Legende, dass die reale Helena – die reale, haha! – gar nicht nach Troja segelte. Sie wurde in Ägypten geparkt und ließ sich in Troja durch ein Double vertreten, das stumm bleiben durfte und musste. Ein Phantom zweiter Klasse. Das erstklassige Phantom potenzierte sich zur großen Abwesenden der Erzählung. So entstand die ägyptische Helena und konnte von Menelaos am Ende – nicht ohne Komplikationen – intakt abgeholt werden. So zog sich die Erzählung aus ihrem Widerspruch: sie brauchte eine Schönheit, die für alle ist, und eine, die unberührbar bleibt. Wenn Sie wollen: ein verbindliches Ideal, und eine ungreifbare Chimäre. Da haben Sie Ihr Europa. Sie können den Widerspruch, in den es sich verwickelt, nicht lösen; es genügt, dass Sie ihn entfalten. Erzählen Sie ihn.“

„Mein Herr“, sagte ich, „der Unernst unseres Themas muss Grenzen kennen. Es sind auch Grenzen moralischen Geschmacks. Das vereinigte Europa ist nicht nur dem Ruin Europas entsprungen, sondern dem Nullpunkt der Zivilisation. Sein Name ist derjenige einer polnischen Kleinstadt, die immer wieder genannt werden muss – weil sie etwas Unausprechliches bedeutet, wie Jahwe, der Gottesname des Alten Testaments.“

Ich bin, der ich bin. Auschwitz will sagen: Es ist, wie es ist. Und es ist fürchterlich. An diesem Ort ist auch das Neue Testament, ist jede Verheißung der menschlichen Geschichte kassiert worden –“

„Weil sie zu viel versprochen hat“, und das Falsche.

„Europa soll diesen Fehler nicht wieder machen“, rief ich.

„Sie machen ihn gerade.“

„Bitte?“ sage ich bestürzt.

„Sie verwahren sich gegen das angeblich Unmögliche“, sagte er, „dass es nach Auschwitz weitergeht, grausam banal wie immer. Das liegt in der Natur des Weitergehens. Es kann gar nicht anders.“

„In der Banalität sitzt das schlechterdings Böse“, sagte ich.

„Das ginge ja noch an“, sagte er, „aber leider sitzt Alles drin – sogar das Bessere. Auch das Beste pflegt nur in der banalsten Form aufzutreten: es gehört viel Witz dazu, in ihm ein Wunder zu erkennen. Lassen Sie das doch lieber. Den Wunderglauben, nicht den Witz. Aber verwenden Sie ihn auf das Gewöhnlichste, das hat ihn am nötigsten.“

„Witz“, sagte ich. „Was fängt der Witz mit Auschwitz an?“

„Fragen Sie die Überlebenden“, sagte er, „grade denen ist er nicht ausgegangen. Nicht einmal mehr Opfer wollen sie heißen. Also machen Sie sie besser nicht dazu, schon gar nicht im Namen Europas, sonst können Sie nie mehr schreiben, nur noch streichen.“

„Außer Spesen nichts gewesen?“ frage ich.

„Sie können das Nichts groß schreiben wie Sie wollen, es hängt immer noch etwas Menschliches daran. Oder etwas Allzumenschliches. Es ist zum Beispiel nur allzu menschlich, dass jemand seine Enttäuschung über die Menschen mit der Wahrheit über sie verwechselt.“

„Was ist die Wahrheit?“ frage ich.

„Wir kennen sie nicht“, antwortete er, „darum müssen wir sie erfahren, stückweise – etwas Ganzes wird nicht daraus, wo wenig wie aus Ihrem Europa. Gott sein Dank, kann ich dazu nur sagen.“

„Ausgerechnet Sie.“

„Er grinste ganz offen. Troja, sagte er, das war auch schon einmal das Ende der Welt. Worum hatte man zehn Jahre Krieg geführt? Um Helena? Um Beute zu machen, mein Herr; die Ilias ist die Verklärung einer hundsgemeinen Geschichte seefahrender Räuber. Durch die Darstellung Homers wurde sie zur identitätsbildenden Vorstellung der Griechen. Die Dichtung zeigte ihnen, wie sie nie gewesen waren, aber sein wollten. Im Maß der Hexameter steckte dasjenige einer neuen Kultur. Sie konnte einen widerwärtigen Raubzug als Sprung der Zivilisation lesen. Mit Recht. Es gab Elemente darin, die den Menschen vom Tier vorteilhaft unterscheiden, wie den Gott Apollo vom Wolf, aus dem er sich entwickelt hat. Die Trauer über einen Freund ist der Ilias einen Gesang lang

wichtiger als der Krieg. Die Tränen eines alten Mannes stoppen den Rachedurst. Der Gemeinschaftssinn kann stärker sein als sein Lebenstrieb. Einer, der alles verloren hat, zeigt sich als Mann.“

„Von wem reden Sie?“

„Aeneas“, sagte er. „Dem Aeneas der Erzählung Vergils. Sie nennt ihn *pious*, den Frommen. ‚Ehrfürchtig‘ wäre wohl passender. Sie macht den Letzten Trojaner zum Gründungsheros Roms, um dem Imperium des Augustus einen Stammbaum zu verpassen und Ehrfurcht beizubringen vor sich selbst. Übrigens: er war ein Sohn der Aphrodite. Das hat er nicht verleugnet. Auch das Rom, das er begründet hat, wurde kein Weltreich der Pietas, am wenigsten, als die alleinseligmachende Kirche es übernahm. Dennoch wissen wir nur aus den Sünden und Verbrechen, deren sich diese Reiche schuldig machen, etwas von ihren Tugenden, Phantomtugenden, nicht von dieser Welt, und doch von ihr nicht unterzukriegen. Und wenn diese Tugenden für Europa wegleitend geworden sind, dann nur, weil der Witz der Geschichte den längeren Atem behält als die Täter, die ihr bestes tun, beides zu verderben, die Geschichte und ihren Witz. Und sie konnten nie etwas daran verderben, ohne zugleich einen guten Sinn locker zu machen, der länger zu leben verspricht als ihr manifester Unsinn. Ein Phantomversprechen, vielleicht, angesichts so vielen realen Elends. Wir kennen den Witz unserer Geschichte nicht, aber sie scheint doch eines solchen fähig zu sein, und wäre es nur in unserer Vorstellungskraft. Was bleibt uns also, auch in Sachen Europas, anderes übrig, als die Bescheidenheit, den Witz unserer Geschichte nicht da zu vermissen, wo wir ihn gesucht haben, sondern dort aufzuheben, wo er sich findet? Gehen Sie nach Wien und lassen Sie sich überraschen. Rufen Sie in Wien Ihre Polis aus, machen sie es, mit Hilfe der Habsburger, zum neuen Athen.“

„Athen ist vorbei“, sagte ich.

„Europa auch“, sagte er. „Wohin kämen wir, wenn wir Leben am Erfolg mäßen? In Teufels Küche? Aber nein: der Teufel ist das leibhaftige Beispiel garantierten metaphysischen Misserfolgs. Dafür hat ihn Gott geschaffen.“

„Gott?“ fragte ich.

„Wer sonst?“ meckerte er zurück, „haben Sie eine Ahnung, wie viel Witz der Teufel für seine nackte Existenz nötig hat? Eine Welt von Witz, Verehrter – davon kann sich Ihr Europa etwas abschneiden.“

„Zum Beispiel?“ fragte ich.

„Athen ist untergegangen, Europa im fortschreitenden Untergang begriffen, was denn sonst? Ihr lieber Gottfried Keller hat das Ende seines Vaterlands fest ins Auge gefasst – und es eben darum über alles geliebt. Sein alter Feind Johann Caspar Bluntschli auch – den kennen Sie

nicht? Er war im Züri-Putsch an die Macht gekommen – nachdem ihn Zürich wieder zum Teufel gejagt hatte, wurde er in München Professor des Staatsrechts, und wir haben die erste Verfassung Europas entworfen.“

„Wir“, frage ich. „Er – und Sie?“

„Doch er hörte mich gar nicht.“

„Sie wäre besser gewesen als diejenige, zu der die Franzosen Non gesagt haben, und die Niederländer: Nee. Aber nicht erfolgreicher. Na und? Leben wird nur am Leben gemessen, nicht an der Dauer. Was hat Goethe gesagt: Wer nicht verzweifeln kann, der muss nicht leben. Und *der* war ein Schöpfer vor dem Herrn, mein Freund. Ich bin nicht das schlechteste seiner Werke. Also essen Sie jetzt etwas, verzweifeln in aller Ruhe, dann gehen Sie nach Wien, halten Ihren Vortrag und sagen die Wahrheit über Europa: mag es uns doch zum Hals hinauswachsen! Aber es steht uns immer noch bevor. Vereinigen wir Europa, und beginnen wir damit in unserem Kopf. Die Wirklichkeit kümmert sich zwar nicht darum, aber vielleicht wird sie davon ein bisschen wahrer. Wovon soll sie denn wahrer werden, wenn wir uns ihr nicht verschreiben, mit Leib und Blut? Die Seele wird schon nachkommen.“

Er blieb eine ganze Weile still; ich bemerkte, dass ich gar nicht mehr auf seine, sondern auf meine Schuhe startete; als ich endlich aufsaß, war der Sitz gegenüber leer. Das wunderte mich eigentlich nicht, denn es konnte auch dieses Abteil, den ganzen Wagen nicht geben; da ich gar nicht mit dem Zug nach Wien gefahren war, konnte auch nicht gut in ihm sitzen. Dennoch erzähle ich Ihnen diese Geschichte, denn wahre Geschichten werden immer *dennoch* erzählt: das habe ich von einem bretonischen Geschichtenerzähler gelernt. Denn wahre Geschichten beginnen so:

„*Il était une fois – il n’était pas une fois – il était une fois pourtant.*“

Meine Damen und Herren: darum, und trotzdem, habe ich Ihnen eine wahre Geschichte Europas erzählt. Ich danke Ihnen für Ihre Geduld.

AUTORENVERZEICHNIS

Böhler, Michael; Professor em. für Neuere deutsche Literaturwissenschaft, Deutsches Seminar, Universität Zürich. Forschungsschwerpunkte: 18. Jahrhundert und Goethezeit; Schweizerisches Literaturschaffen im Kontext der deutschsprachigen Kultur; Kulturosoziologie. mboehler@swissonline.ch

Borgolte, Michael; Professor für Geschichte des Mittelalters an der Humboldt-Universität zu Berlin, Leiter des Instituts für vergleichende Geschichte Europas, Dekan der Philosophischen Fakultät I, Direktor des Instituts für Geschichtswissenschaften (Humboldt Universität); ordentliches Mitglied der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Forschungsgebiet: Geschichte des mittelalterlichen Europas im transkulturellen Vergleich. michael.borgolte@rz.hu-berlin.de

Csáky, Moritz; Professor em. für Österreichische Geschichte an der Universität Graz, Prof. Associé à l'Université Laval/Québec; wirkliches Mitglied der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und korrespondierendes Mitglied der ungarischen Akademie der Wissenschaften. Obmann der Kommission für Kulturwissenschaften und Theatergeschichte, Zentrum Kulturforschungen. 1997–2005 Leiter des SFB Moderne – Wien und Zentraleuropa um 1900 (Universität Graz). Forschungsgebiete: Kultur – Erinnerung – Identität, Zentraleuropa. kkt@oeaw.ac.at

Feichtinger, Johannes; wissenschaftlicher Mitarbeiter der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Kommission für Kulturwissen-

schaften und Theatergeschichte, Zentrum Kulturforschungen); Mitarbeiter verschiedener FWF-Projekte (u.a. am SFB Moderne – Wien und Zentraleuropa um 1900). Forschungsgebiete: Kulturwissenschaften (Post Colonial Studies), Kulturtheorie, Neuere Geschichte (Europa und seine Verflechtungen), Wissenschafts- und Kulturgeschichte.

johannes.feichtinger@oeaw.ac.at

Kreis, Georg; Professor für Neuere Geschichte an der Universität Basel, Direktor des Europainstituts Basel; Mitglied des Ludwig Boltzmann-Instituts für Europäische Geschichte und Öffentlichkeit. Forschungsgebiet: Nationalismus.

georg.kreis@unibas.ch

Muschg, Adolf; Schriftsteller und Literaturwissenschaftler. Studium der Germanistik, Anglistik und Philosophie in Zürich und Cambridge; 1970 Professor für deutsche Sprache und Literatur an der Eidgenössischen Technischen Hochschule Zürich; Mitglied der Akademie der Künste in Berlin, der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz sowie der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung in Darmstadt. 2003–2006 Präsident der Akademie der Künste, Berlin.

Offe, Sabine; Kulturwissenschaftlerin, seit 1989 Forschung und Lehre am Institut für Religionswissenschaft, Fachbereich Kulturwissenschaften der Universität Bremen. Forschungsgebiete: Gedächtnisgeschichte; Museologie; jüdisch-deutsche Kulturgeschichte.

soffe@uni-bremen.de

Pollak, Johannes; Universitätsdozent und wissenschaftlicher Mitarbeiter der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Institut für Europäische Integrationsforschung). Forschungsgebiete: Europäische Integration, Politische Theorie und Ideengeschichte. Lektor an den Universitäten Wien, Salzburg und an der Webster University.

johannes.pollak@oeaw.ac.at

Prole, Dragan; Universitätsdozent an der Abteilung für die Philosophie, Philosophische Fakultät Novi Sad, Serbien; Mitglied der Serbischen philosophischen Gesellschaft und der Abteilung für Geisteswissenschaften Matica Srpska Novi Sad. Forschungsgebiete: Ontologie, Phänomenologie, Interkulturelle Philosophie, Xenologie.

proledr@EUnet.yu

Rössner, Michael; Professor für Romanische Philologie/Literaturwissenschaft an der Ludwig Maximilians-Universität München; korresp. Mitglied der ÖAW und stellv. Vorsitzender der Kommission für Kulturwissenschaften und Theatergeschichte, Vorsitzender des Deutschen Pirandello-Zentrums. Forschungsschwerpunkte auf dem Gebiet Vergleichende Literatur- und Kulturwissenschaft, insbesondere hinsichtlich der Kulturbeziehungen und Wechselwirkungen zwischen Europa und Lateinamerika.

michael.roessner@romanistik.uni-muenchen.de

Shimada, Shingo; Professor für Modernes Japan mit sozialwissenschaftlichem Schwerpunkt an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf. Forschungsschwerpunkte: Theorie und Methode des Kulturvergleichs, Wissenssoziologie, sozialer Wandel in der japanischen Gesellschaft.

shimada@phil-fak.uni-duesseldorf.de

Zuckermann, Moshe; Professor am Cohn Institute for the History and Philosophy of Science and Ideas an der Universität Tel-Aviv (seit 1990). 2000-2005 Direktor des Instituts für Deutsche Geschichte (TAU). Forschungsschwerpunkte: Geschichte und Philosophie der Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften; Frankfurter Schule; Ästhetische Theorie und Kunstsoziologie; der Einfluss der Shoah auf die politischen Kulturen Israels und Deutschlands.

mzucki@post.tau.ac.il

PERSONENREGISTER

- Andersen, Hans Christian 200
Anderson, Benedict 22
Andrade, Oswald de 167
Aristoteles 89, 91
Arnason, Johann P. 52
Artaud, Antonin 167
Assmann, Jan 47
Asturias, Miguel Ángel 167f.
- Bahr, Hermann 28
Barroso, José Manuel 97
Bäumer, Gertrud 122
Beck, Ulrich 34, 78
Becker, Christiane Luise Amalie
131
Benjamin, Walter 142, 183
Bernatzik, Edmund 28
Bhabha, Homi K. 160, 175
Bhatti, Anil 30, 36, 42
Bluntschli, Johann Caspar 118,
155, 207
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 120
Böcklin, Alfred 121
Bodmer, Johann Jakob 197
Böhler, Michael 159
Bohr, Niels 200
Boissonard, Gustave 153
Bolaño, Roberto 175
Borges, Jorge Luis 173f.
Bossi, Umberto 98
Böttiger, Karl August 131
Bourdieu, Pierre 130
Brandt, Willy 191
- Bratteli, Trygve 191
Brockdorff, Alexander Graf von
124
Brubaker, Rogers 30
Brumlik, Micha 125
Brunner, José Joaquín 176
Burckhardt, Jacob 121, 194–198,
200
Burger, Hermann 107
Buttiglione, Rocco 97
- Canclini, Néstor García 176
Carpentier, Alejo 167, 169
Castaneda, Carlos 170
Chiampi, Irlemar 168
Chomsky, Noam 115
Churchill, Winston 91f., 130
Coudenhove-Kalergi, Richard
Nikolaus Graf von 125
- Da Vinci, Leonardo 200
Daikichi, Irokawa 149
Darío, Ruben 165
de Gaulle, Charles 93
de Rougemont, Denis 129, 201
Dehio, Georg 28, 33
Derrida, Jacques 15, 41
Duperron, Anquetil 51
Durkheim, Émile 42
Dürrenmatt, Friedrich 109–111,
114, 119, 128, 190, 201
Dussel, Enrique 170

- Eisenstadt, Shmuel N. 38, 52, 55–57, 59
 Engels, Friedrich 117
 Eötvös, Joseph von 28
 Escher, Alfred 195, 197
- Ferdinand Maximilian von Österreich, Kaiser von Mexiko 171
 Fortuyn, Pim 98
 Foucault, Michel 105, 111–114
 Franco, Francisco 141
 Freud, Sigmund 27, 30, 38f., 202f.
 Friedberg, Erhard 64
 Frisch, Max 109–111, 114, 127
 Frischknecht, Jürg 115
 Fuentes, Carlos 169
 Fuguet, Alberto 172–174
- Gellner, Ernest 37
 Genscher, Dietrich 120
 Geßner, Salomon 197
 Geulen, Christian 37
 Giscard d'Estaing, Valéry 68, 96
 Goethe, Johann Wolfgang von 130f., 200, 208
 Gómez, Santiago 172
 González, Felipe 157, 191
 Goody, Jack 21f.
 Gorbatschow, Michail 158f.
 Grande, Edgar 78
 Greenblatt, Stephen 11
 Gustav Adolf, schwedischer König 197
 Gutiérrez, Eduardo 165
- Habermas, Jürgen 15, 39, 41f., 70, 125
 Haackel, Ernst 121
 Hahn, Oscar 173
 Haider, Jörg 98
 Hall, Stuart 29f.
 Haller, Albrecht von 106f., 109, 111, 113
 Hammer-Purgstall, Joseph von 163
 Hardt, Michael 10
 Havel, Václav 110
 Heiss, Johann 25
 Heller, Hermann 90
 Hennis, Wilhelm 90, 100
 Herodot 45, 199
- Herzog, Roman 95
 Hitler, Adolf 197
 Hobsbawm, Eric 14, 20
 Hofmannsthal, Hugo von 129
 Homer 199
 Hugo, Victor 43
 Hürlimann, Thomas 109, 111
 Husserl, Edmund 84
- Iser, Wolfgang 104
- Jaspers, Karl 50f., 53, 120, 125
 Jelinek, Elfriede 129
 Jellinek, Georg 38
 Joas, Hans 21, 55
 Juarez, Benito 171
- Kampusch, Natascha 158
 Kant, Immanuel 15, 125, 182
 Karl der Große 46, 58
 Karl V., römisch-deutscher Kaiser 60, 190
 Keller, Gottfried 121, 207
 Kelsen, Hans 23, 38
 Kierkegaard, Søren 200
 Kissinger, Henry 93
 Koljazin, Vladimir 20
 Kollwitz, Käthe 136
 Kolumbus, Christoph 157
 Konstantin der Große 46
 Kopp, Hans-Ulrich 124
 Kraus, Karl 195
 Kreisky, Bruno 191
 Kunz, Josef Laurenz 23
- Lasaulx, Ernst von 51
 Lavater, Johann Kaspar 108f., 111, 197
 Le Pen, Jean Marie 98
 Lepsius, Rainer M. 42, 69
 Lichtenberg, Georg Christoph 200
 Liebig, Hans von 124
 Liebig, Justus von 124
 Llosa, Mario Vargas 169
 Luhmann, Niklas 19
- Mach, Ernst 38
 Machiavelli, Niccolò 90
 Mann, Thomas 107, 119, 120
 Maria Theresia von Österreich 192, 201
 Márquez, Gabriel García 169, 171

- Martín-Barbero, Jesús 176
 Marx, Karl 116, 180
 Menghin, Oswald 27
 Metternich, Fürst Clemens von 116
 Meuron, Louise Elisabeth de 198
 Mitterrand, François 191
 Mohammed 53, 59, 184
 Monnet, Jean 62, 92
 Mozart, Johann Wolfgang Amadeus 184
 Münch, Richard 72
 Muschg, Adolf 105, 113f., 116, 203
 Musil, Robert 177

 Negri, Antonio 10
 Nehru, Jawaharlal 36
 Niethammer, Lutz 31
 Nietzsche, Friedrich 121f., 125, 197f., 200, 203

 Offe, Sabine 35
 Ortiz, Fernando 168
 Osterhammel, Jürgen 33

 Padilla, Ignacio 174f.
 Parsons, Talcott 42
 Paso, Fernando del 171
 Patočka, Jan 78
 Pauli, Gustav 28
 Perikles 197
 Perry, Matthew Calbraith 149
 Pheidias 198
 Picasso, Pablo 133, 141
 Piglia, Ricardo 172
 Platon 89f.
 Posse, Abel 158, 171
 Powell, Colin 133

 Randeria, Shalini 40
 Ranger, Terence 20
 Reich-Ranicki, Marcel 170
 Renan, Ernest 166
 Renner, Karl 28
 Rickert, Heinrich 82
 Rilke, Rainer Maria 158
 Rimbaud, Arthur 199

 Rodó, José Enrique 166
 Rössner, Michael 71
 Rousseau, Jean-Jacques 106f., 111, 113, 130
 Rushdie, Salman 141
 Rütimeyer, Ludwig 121

 Said, Edward 36f., 39, 161, 163
 San Martín, Zorrilla de 164
 Sander, Uwe 42
 Sarmiento, Domingo Faustino 164f.
 Schiller, Friedrich von 130
 Schmid, Karl 125–128
 Schmidt, Helmut 191
 Schmitt, Carl 90
 Schneider, Heinrich 96, 98
 Schütz, Alfred 42
 Seishisai, Aizawa 147–149
 Shakespeare, William 166, 200
 Shapiro, Meyer 141
 Smend, Rudolf 90
 Spinelli, Altiero 94
 Spinoza, Baruch de 79
 Spyri, Johanna 107
 Steding, Christoph 124
 Steiner, George 197
 Süleyman der Prächtige 60

 Tanner, Jakob 129
 Tindemans, Leo 95
 Tōko, Fujita 147–149
 Toulouse-Lautrec, Henri 200

 Ulbricht, Justus H. 20

 Vergil 207
 Voegelin, Eric 51
 Volpi, Jorge 174f.

 Warburg, Aby 41
 Weber, Alfred 51
 Weber, Max 48, 52, 122–124
 Weigl, Joseph 131
 Weiss, Peter 134, 136

 Yatsuka, Hozumi 154

Global Studies

Helmut König,
Emanuel Richter,
Sabine Schielke (Hg.)
Gerechtigkeit in Europa
Transnationale Dimensionen
einer normativen Grundfrage
Dezember 2007, ca. 220 Seiten,
kart., ca. 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-768-4

Friedrich Arndt, Carmen Dege,
Christian Ellermann,
Maximilian Mayer,
David Teller,
Lisbeth Zimmermann (Hg.)
Ordnungen im Wandel
Globale und lokale
Wirklichkeiten im Spiegel
transdisziplinärer Analysen
November 2007, ca. 350 Seiten,
kart., ca. 30,80 €,
ISBN: 978-3-89942-783-7

Peter Lindner
**Der Kolchoz-Archipel im
Privatisierungsprozess**
Wege und Umwege der
russischen Landwirtschaft in
die globale Marktgesellschaft
November 2007, 250 Seiten,
kart., ca. 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-784-4

Moritz Csáky,
Johannes Feichtinger (Hg.)
Europa – geeint durch Werte?
Die europäische Wertedebatte
auf dem Prüfstand der Geschichte
Oktober 2007, 218 Seiten,
kart., 24,80 €,
ISBN: 978-3-89942-785-1

Sérgio Costa
**Vom Nordatlantik zum
»Black Atlantic«**
Postkoloniale Konfigurationen
und Paradoxien transnationaler
Politik
März 2007, 292 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 978-3-89942-702-8

Florian Feuser
Der hybride Raum
Chinesisch-deutsche
Zusammenarbeit in der
VR China
2006, 344 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-581-9

Christoph Wulf
**Anthropologie
kultureller Vielfalt**
Interkulturelle Bildung in
Zeiten der Globalisierung
2006, 164 Seiten,
kart., 17,80 €,
ISBN: 978-3-89942-574-1

Helen Schwenken
**Rechtlos, aber nicht
ohne Stimme**
Politische Mobilisierungen
um irreguläre Migration in die
Europäische Union
2006, 374 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-516-1

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Global Studies

Lutz Leisering, Petra Buhr,
Ute Traiser-Diop
**Soziale Grundsicherung in
der Weltgesellschaft**
Monetäre Mindestsicherungs-
systeme in den Ländern des
Südens und des Nordens.
Weltweiter Survey und
theoretische Verortung
2006, 342 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-460-7

Heiner Depner
**Transnationale
Direktinvestitionen und
kulturelle Unterschiede**
Lieferanten und Joint Ventures
deutscher Automobilzulieferer
in China
2006, 240 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-567-3

Christian Berndt,
Johannes Glückler (Hg.)
**Denkanstöße zu einer
anderen Geographie
der Ökonomie**
2006, 172 Seiten,
kart., 17,80 €,
ISBN: 978-3-89942-454-6

Christian Kellermann
**Die Organisation des
Washington Consensus**
Der Internationale
Währungsfonds und seine Rolle
in der internationalen
Finanzarchitektur
2006, 326 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 978-3-89942-553-6

Ulrich Heinze
**Hautkontakt der
Schriftsysteme**
Japan im Zeichen der
Globalisierung: Geldflüsse
und Werbetexte
2006, 208 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-513-0

Ivo Mossig
**Netzwerke der
Kulturökonomie**
Lokale Knoten und globale
Verflechtungen der Film- und
Fernsehindustrie in
Deutschland und den USA
2006, 228 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 978-3-89942-523-9

Shingo Shimada,
Christian Tagsold
**Alternde Gesellschaften
im Vergleich**
Solidarität und Pflege in
Deutschland und Japan
2006, 178 Seiten,
kart., 18,80 €,
ISBN: 978-3-89942-476-8

Matthias Otten
**Interkulturelles Handeln in
der globalisierten
Hochschulbildung**
Eine kultursoziologische Studie
2006, 318 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 978-3-89942-434-8

**Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de**