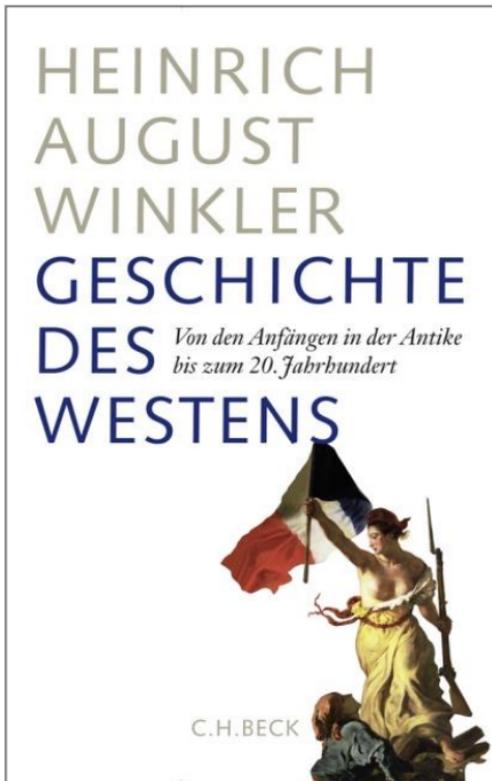


Unverkäufliche Leseprobe



**Heinrich August Winkler
Geschichte des Westens**

Von den Anfängen in der Antike bis zum
20. Jahrhundert

1343 Seiten. In Leinen

ISBN: 978-3-406-59235-5

Weitere Informationen finden Sie hier:
<http://www.chbeck.de/28147>

Vorbemerkung

Eine zusammenfassende Geschichte des Westens gibt es noch nicht. Handbücher und handbuchartige Darstellungen informieren uns über die europäische Geschichte und die Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika, aber nicht über beide zusammen. Dabei sind die Verbindungen zwischen dem alten und dem neuen Westen so eng und die Gemeinsamkeiten so groß, daß das Fehlen einer solchen transatlantischen Geschichte überrascht.

Im Jahre 2000 habe ich eine zweibändige deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts unter dem Titel «Der lange Weg nach Westen» vorgelegt. Sie handelt von den Schwierigkeiten eines Landes, das kulturell zum Westen gehört und ihn mitgeprägt hat, sich die politische Kultur des Westens anzueignen und aus der Aufklärung ähnliche politische Konsequenzen zu ziehen wie die westlichen Demokratien, an ihrer Spitze die Vereinigten Staaten von Amerika, England und Frankreich.

Nach Abschluß der beiden Bände drängten sich mir einige Folgefragen auf: Hatte nicht auch der angelsächsisch-französische Westen lange Wege zurücklegen müssen, um sein normatives Projekt, die Ideen von 1776 und 1789, hervorzubringen und, wie unvollkommen auch immer, zu verwirklichen? Gab es neben dem deutschen nicht auch bei anderen europäischen Ländern lange Wege nach Westen? Bedurfte es, wenn dem so war, nicht einer weiteren Untersuchung, um zu klären, was den vielfach gespaltenen Westen im Innersten zusammenhält?

Nach der Epochenwende von 1989 fragten sich viele, für was der Begriff «Westen» künftig noch stehen sollte, nachdem der atlantischen Allianz der Gegner in der Zeit des Kalten Krieges, der kommunistische Osten, abhanden gekommen war. Zwölf Jahre später, nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001 in New York und Washington, war das Bewußtsein nahezu allgemein, daß diese Angriffe nicht nur Amerika, sondern dem Westen schlechthin gegolten hatten. Die Art

und Weise, wie die USA auf «Nine-Eleven» reagierten, rief dann aber in Europa Zweifel hervor, ob man von der vielbeschworenen westlichen Wertegemeinschaft überhaupt noch sprechen konnte. Doch der Westen mag sich noch so sehr fragen, ob es ihn wirklich gibt: Von großen Teilen der nichtwestlichen Welt wird er als Einheit wahrgenommen, und das vor allem von denen, für die er zum Gegenstand des Hasses geworden ist.

Die Fragen, die zu der vorliegenden Untersuchung geführt haben, lagen also nicht nur in der Logik dessen, worüber ich zuvor gearbeitet hatte. Sie ergaben sich auch aus der jüngsten Geschichte selbst. Daß ich das Vorhaben, eine Geschichte des Westens zu schreiben, über erste Vorstudien hinaus in Angriff nehmen konnte, verdanke ich drei Stiftungen und meiner Alma mater. Die Humboldt-Universität zu Berlin, an der ich von 1991 bis 2007 gelehrt habe, stellte mir nach dem Ende meiner Dienstzeit im März 2007 einen Raum mitsamt der notwendigen technischen Ausstattung zur Verfügung. Dafür danke ich dem Präsidenten der Humboldt-Universität, Herrn Prof. Dr. Dr. h. c. Christoph Marksches, und dem seinerzeitigen Dekan der Philosophischen Fakultät I und Geschäftsführenden Direktor des Instituts für Geschichtswissenschaften, Herrn Prof. Dr. Michael Borgolte.

Die Robert-Bosch-Stiftung, die Hans-Ringier-Stiftung und die ZEIT-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerius ermöglichten es mir, zwei Jahre lang die Hilfe von zwei studentischen Hilfskräften und meiner langjährigen Mitarbeiterin Frau Monika Roßteuscher M. A. in Anspruch zu nehmen. Die drei Stiftungen und die Humboldt-Universität werden ihre Förderung für die Dauer von zwei weiteren Jahren verlängern, so daß ich hoffe, meine Darstellung über den End- und Fluchtpunkt dieses Bandes, das Jahr 1914, hinaus bis in die Gegenwart fortsetzen zu können. Für diese Unterstützung bin ich außerordentlich dankbar.

Der vorliegende Band verdankt viel der Mithilfe und dem Mitdenken meiner studentischen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, Frau Angela Abmeier, Frau Franziska Kuschel, Frau Anna Maria Lemcke, Frau Maria Schultz, Herrn Andreas Stirn und Frau Rahel Marie Vogel. Frau Gretchen Klein hat mit größter Sorgfalt meine handschriftliche Vorlage in ein druckreifes Manuskript verwandelt. Die PC-Fassung von Teilen des letzten Kapitels hat mit derselben gleichbleibenden Aufmerksamkeit Frau Monika Roßteuscher angefertigt. Dr. Detlef Felken, der Cheflektor des Verlages C. H. Beck, war ein ebenso gründlicher wie

kritischer Leser des Textes. Bei den Korrekturarbeiten hat mir seine Mitarbeiterin Frau Janna Rösch mit nicht nachlassender Geduld geholfen. Große Verdienste haben sich Frau Tabea Spieß (Korrekturlesen) und Herr Alexander Goller (Erstellung der Register) erworben. Mit meiner Frau konnte ich vom ersten bis zum letzten Kapitel alles besprechen, was ich ohne diesen anregenden und klärenden Dialog nicht hätte zu Papier bringen können. Für all dies danke ich. Für das, was es an diesem Band zu bemängeln gibt, haftet aber nur einer: der Autor.

Berlin, im Mai 2009

Heinrich August Winkler

Einleitung

Nicht nur Bücher, auch Begriffe haben ihre Schicksale. Der Begriff «Westen», wenn er politisch oder kulturell gemeint ist, macht da keine Ausnahme: Er hat zu unterschiedlichen Zeiten Unterschiedliches bedeutet.

Das klassische Griechenland bedurfte der Erfahrung der Perserkriege in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts vor Christus, um eine Vorstellung vom kulturellen und politischen Gegensatz zwischen Griechen und «Barbaren», Abendland (*dysmaí* oder *hespéra*) und Morgenland (*anatolé*), Okzident und Orient zu entwickeln. Im christlichen Europa meinte Okzident oder Abendland den Bereich der Westkirche, das lateinische im Unterschied zum griechischen, das heißt byzantinischen Europa. Vom «Westen» als einer transatlantischen Einheit war vor 1890 kaum je die Rede. Erst die Erfahrung der kulturellen und politischen Gleichrangigkeit Europas und Nordamerikas ließ diesen Begriff um die Jahrhundertwende vor allem in der angelsächsischen Welt zum Schlagwort aufsteigen. Es mußte damals noch mit einem anderen, häufiger gebrauchten Begriff, dem der «weißen Rasse», konkurrieren, war aber zugleich enger und weiter als dieser: enger, weil der «Westen» den als rückständig empfundenen russischen und balkanischen Osten Europas ausschloß, weiter, weil die Zugehörigkeit zur «westlichen Zivilisation» nicht an rassische Merkmale gebunden wurde.¹

Für die tonangebenden Intellektuellen *eines* westlichen Landes, Deutschlands, unter ihnen Thomas Mann in seinen «Betrachtungen eines Unpolitischen» von 1918, wurde der Begriff «Westen» im Ersten Weltkrieg zu einem negativ besetzten Kampfbegriff.² Der Westen in Gestalt Frankreichs, Großbritanniens und, seit ihrem Kriegseintritt im Jahre 1917, der Vereinigten Staaten von Amerika, stand für das, was sie ablehnten, nämlich demokratische Mehrheitsherrschaft und eine vermeintlich rein materialistische Zivilisation. Deutschland hingegen vertrat aus

der Sicht seiner geistigen Verteidiger die höheren Werte einer Kultur der Innerlichkeit – einer Kultur, die sich auf die Macht eines starken Staates stützen konnte. Die deutschen «Ideen von 1914» gegen die westlichen «Ideen von 1789»: In vielen Köpfen überlebte dieser Gegensatz die Niederlage von 1918. Erst nach der abermaligen Niederlage des Deutschen Reiches im Jahre 1945 vollzog sich im westlichen Teil Deutschlands jene Entwicklung, in der der Philosoph Jürgen Habermas 1986, auf dem Höhepunkt des «Historikerstreits» um die Einzigartigkeit des nationalsozialistischen Judenmordes, die größte intellektuelle Leistung der zweiten deutschen Nachkriegszeit sah: «die vorbehaltlose Öffnung der Bundesrepublik gegenüber der politischen Kultur des Westens».³

Im Zeichen des Kalten Krieges wurde der «Westen» zur Kurzformel für das atlantische Bündnis: die Allianz der beiden großen Demokratien Nordamerikas, der USA und Kanadas, mit anfangs zehn, später vierzehn Staaten auf der anderen Seite des Atlantiks, darunter seit 1955 die Bundesrepublik Deutschland. Nicht alle Mitglieder der NATO waren zu jeder Zeit Demokratien. Portugal war bis 1974 eine rechtsautoritäre Diktatur; Griechenland und die Türkei wurden zeitweise unmittelbar oder mittelbar vom Militär regiert. Trotz solcher Abweichungen von der Regel sah sich der Atlantikpakt stets als Bündnis zur Verteidigung der Menschen- und Bürgerrechte gegenüber der Bedrohung durch die Sowjetunion und die Staaten des Warschauer Pakts – also nicht nur als Militärallianz, sondern als Wertegemeinschaft.

Nach der Epochenwende von 1989/91 änderte sich die Bedeutung des Begriffs «Westen» erneut. Das Ende der kommunistischen Diktaturen machte den Blick frei für geographische und historische Tatsachen, die in der Zeit des Ost-West-Konflikts weithin in Vergessenheit geraten waren. Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts wäre kaum jemand auf den Gedanken gekommen, Polen, die Tschechoslowakei (beziehungsweise die in diesem Staat zusammengeschlossenen Gebiete) oder Ungarn «Osteuropa» zuzurechnen; «Mitteleuropa» oder, genauer, «Ostmittleuropa» waren und sind die zutreffenden Bezeichnungen. Der Begriff «Osteuropa» war Rußland bis zum Ural, Weißrußland und der Ukraine vorbehalten. Historisch gehören das östliche Mitteleuropa, das Baltikum und der Westen der Ukraine zum «Okzident» oder «Abendland», also zu jenem Teil des Kontinents, der seinen gemeinsamen geistlichen Mittelpunkt bis zur Reformation in Rom gehabt hatte und der sich eben dadurch vom orthodox geprägten Ost- und Südosteuropa unter-

schied. Es ist dieser historische Westen, der im Mittelpunkt unserer Betrachtung steht.

«Europa ist nicht (allein) der Westen. Der Westen geht über Europa hinaus. Aber: Europa geht auch über den Westen hinaus»: Auf diese knappe Formel hat der Wiener Historiker Gerald Stourzh das Verhältnis zwischen Europa und dem Westen gebracht.⁴ Was den außereuropäischen Teil des Westens betrifft, so gehören unstrittig die Vereinigten Staaten, Kanada, Australien und Neuseeland, also die ganz oder überwiegend englischsprachigen Demokratien, und, seit seiner Gründung im Jahr 1948, der Staat Israel dazu. In Europa liegen die Dinge komplizierter. Die Frage, wie es dazu kam, daß nicht ganz Europa dem Westen zuzurechnen ist, führt zurück in die Zeit, die der historischen Spaltung in eine West- und eine Ostkirche vorausging. Diese Frage ist nicht bloß von historischem Interesse. Denn sie zielt auf kulturelle Prägungen, die Europa einmal verbunden haben und von denen noch vieles nachwirkt.

Die stärkste dieser gemeinsamen Prägungen ist religiöser Natur: die christliche. Im Zuge der fortschreitenden Entkirchlichung und Entchristlichung Europas ist eine solche Feststellung alles andere als selbstverständlich. Erklärten Laizisten könnte sie sogar als ein Versuch erscheinen, die Säkularisierung in Frage zu stellen und ihr Einhalt zu gebieten. In Wirklichkeit ist es gerade der spezifische, ja weltgeschichtlich einzigartige Charakter des westlichen Säkularisierungsprozesses, der uns veranlassen sollte, den religiösen Bedingungen dieser Entwicklung nachzugehen.

Vom christlichen Erbe Europas und des Westens läßt sich aber nicht sinnvoll reden, wenn wir nicht zuvor vom jüdischen Erbe des Christentums gesprochen haben. Zum jüdischen Erbe gehört zentral der Monotheismus. Dieser hat eine Vorgeschichte, die über das Judentum hinausweist: in das Ägypten des 14. Jahrhunderts vor Christus. Mit der Entstehung des Monotheismus müssen wir also einsetzen, wenn wir wissen wollen, wie der Westen zu dem wurde, was er heute ist. Von diesem Ausgangspunkt gilt es fortzuschreiten zu jener spezifisch christlichen Unterscheidung zwischen göttlicher und weltlicher Ordnung, in der die Säkularisierung der Welt und die Emanzipation des Menschen bereits angelegt sind. Der klassische Beleg dieser Unterscheidung ist das Wort von Jesus: «Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.»⁵

Von diesem Aufruf bis zur ansatzweisen Trennung von geistlicher

und weltlicher Gewalt im Investiturstreit des späten 11. und frühen 12. Jahrhunderts verging über ein Jahrtausend. Die Unterscheidung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt erscheint im historischen Rückblick als Keimzelle der Gewaltenteilung überhaupt, als Freisetzung von Kräften, die sich erst durch diese Trennung voll entfalten und weiter ausdifferenzieren konnten. Der ersten Gewaltenteilung folgte, beginnend mit der englischen Magna Charta von 1215, eine zweite: die Trennung von fürstlicher und ständischer Gewalt, wobei die letztere in der Folgezeit von Adel, Geistlichkeit und städtischem Bürgertum ausgeübt wurde. Beide mittelalterlichen Gewaltenteilungen blieben auf den Raum der Westkirche beschränkt. Im Bereich der Ostkirche fehlte der Dualismus zwischen Papst und Kaiser beziehungsweise König; die geistliche Gewalt blieb der weltlichen untergeordnet; es gab keine Trennung von fürstlicher und ständischer Gewalt; es entwickelte sich, anders als im Westen, kein wechselseitiges Treueverhältnis zwischen Landesherr und Feudaladel, keine Stadtfreiheit und kein selbstbewußtes städtisches Bürgertum und infolgedessen auch keine Tradition individueller und korporativer Freiheit.

Die Geschichte des Westens ist *keine* Geschichte des ununterbrochenen Fortschritts in Richtung auf mehr Freiheit. Die Reformation des 16. Jahrhunderts brachte einerseits einen gewaltigen Zugewinn an Freiheit, indem sie das Gewissen des Einzelnen zur höchsten moralischen Instanz erhob. Andererseits brachte sie in Gestalt des lutherischen und des anglikanischen Staatskirchentums erhöhten obrigkeitlichen Zwang, ja einen Rückfall hinter die bereits erreichte ansatzweise Trennung von geistlicher und weltlicher Gewalt und hinter die religiöse Toleranz, für die sich die Humanisten eingesetzt hatten. Im anglikanischen England rief die Freiheitsbeschränkung Widerstand hervor: den protestantischen Protest calvinistischer Nonkonformisten. Aus ihm entwickelte sich eine demokratische Bewegung, die auf der anderen Seite des Atlantiks, in den amerikanischen Kolonien der britischen Krone, so stark wurde, daß der neue Westen, Amerika, schließlich die Revolution gegen das Mutterland wagen konnte.

Im alten Westen war England freilich immer noch das freieste unter den größeren Ländern Europas. Hier wurde die mittelalterliche Gewaltenteilung zwischen fürstlicher und ständischer Gewalt weiterentwickelt zur modernen Gewaltenteilung, der Trennung von gesetzgebender, vollziehender und rechtsprechender Gewalt – *der* Gewaltenteilung, die 1748 in

Montesquieus «Geist der Gesetze» ihren klassischen Ausdruck fand. Zusammen mit den Ideen von den unveräußerlichen Menschenrechten, der Herrschaft des Rechts und der repräsentativen Demokratie gehört die Gewaltenteilung zum Kernbestand dessen, was wir als das normative Projekt des Westens oder die westliche Wertegemeinschaft bezeichnen können.

Dieses Projekt war keine reine Neuschöpfung des Zeitalters der Aufklärung. Vielmehr hatte es, wie die Aufklärung selbst, Wurzeln, die tief in die Geschichte des Westens, bis ins Mittelalter und die Antike, zurückreichen. Das Projekt des Westens war auch kein rein europäisches Werk, sondern das Ergebnis transatlantischer Zusammenarbeit: Die ersten Menschenrechtserklärungen wurden, beginnend mit der Virginia Declaration of Rights vom 12. Juni 1776, auf britischem Kolonialboden in Nordamerika beschlossen und verkündet. Sie beeinflussten auf das stärkste die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte durch die französische Nationalversammlung am 26. August 1789. Seit den beiden atlantischen Revolutionen des späten 18. Jahrhunderts, der Amerikanischen Revolution von 1776 und der Französischen Revolution von 1789, war das Projekt des Westens im wesentlichen ausformuliert. Der Westen hatte einen Maßstab, an dem er sich messen konnte – und messen lassen mußte.

Bis sich der gesamte Westen zu diesem Projekt bekannte, vergingen zwei Jahrhunderte. Die Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts bestand zu einem großen Teil aus Kämpfen um die Aneignung oder Verwerfung der Ideen von 1776 und 1789. Es gab viele Auflehnungen westlicher Länder gegen die Ideen der Amerikanischen und der Französischen Revolution, geboren aus dem Geist des Nationalismus, der in vieler Hinsicht selbst ein Phänomen der westlichen Moderne war, darunter die radikalste dieser Auflehnungen, die deutsche, die im Nationalsozialismus gipfelte. Und es gab die Länder Ostmitteleuropas, die erst nach dem Zusammenbruch des Kommunismus 1989/90 wieder die Möglichkeit erhielten, sich im westlichen Sinn zu entwickeln. Die Verwestlichung des Westens war mithin ein Prozeß, dessen hervorstechendes Kennzeichen die Ungleichzeitigkeit bildet.

Nicht minder markant ist ein anderes Merkmal der Entwicklung des Westens seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert: der Widerspruch zwischen dem normativen Projekt und der politischen Praxis. Unter den Verfassern der ersten Menschenrechtserklärungen und der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776 waren Sklavenbesit-

zer. Hätten die Gegner der Sklaverei auf deren Abschaffung bestanden, wäre die erstrebte Loslösung der 13 Kolonien vom englischen Mutterland daran gescheitert. Das Gründungsversprechen aber war ein revolutionäres: Wenn die Unabhängigkeitserklärung *allen* Menschen bescheinigte, sie seien frei geboren und von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet worden, dann wurde die Sklaverei erst recht zum Skandal und der Kampf um ihre Aufhebung und das Verbot des Sklavenhandels zur historischen und normativen Notwendigkeit. In diesem langwierigen Kampf zeigte sich, daß das Projekt am Ende stärker war als die Praxis: So zynisch der Westen sich gegenüber der nichtwestlichen Welt meist verhielt, so besaß er doch die Fähigkeit zur Selbstkritik, zur Korrektur seiner Praxis und zur Weiterentwicklung seines Projekts.

Die afroamerikanischen Sklaven waren nicht die einzige Gruppe, der unveräußerliche Rechte vorenthalten wurden. Die Ureinwohner Nordamerikas und Australiens wurden an den Rand der physischen Ausrottung getrieben. Aber auch Teile der weißen Bevölkerung waren anhaltender Diskriminierung ausgesetzt. Es dauerte lange, bis die volle Gleichberechtigung der Frauen durchgesetzt war, und auch bei den Arbeitern waren staatsbürgerliche Rechte und ein menschenwürdiges Dasein erst das Ergebnis schwerer, oft gewaltsam ausgetragener Konflikte. Beide, die Frauen und die Arbeiter, konnten sich bei dem, was sie forderten, auf die Verheißungen von 1776 und 1789 berufen: Ideen, aus denen sich Waffen im Kampf gegen eine widerstrebende Wirklichkeit schmieden ließen.

Die Entstehung des westlichen Projekts, die Ungleichzeitigkeit seiner Verwirklichung, die Widersprüche zwischen Projekt und Praxis: Mit diesen Stichworten sind die Leitlinien der vorliegenden Darstellung umrissen. Sie will keine «*histoire totale*», sondern eine Problem- und Diskursgeschichte sein: ein Versuch, die Hauptprobleme der europäischen und der nordamerikanischen Geschichte sowie das Nachdenken über sie in ihrem atlantischen oder westlichen Zusammenhang zu erörtern. Von den nichtwestlichen Ländern bezieht die Darstellung Rußland am stärksten mit ein: Das Zarenreich und später die Sowjetunion wurden durch den Westen ebenso beeinflusst, wie sie ihrerseits den Westen beeinflussten. Je mehr westliche Mächte im Zeitalter des Imperialismus die übrige Welt ihrer formellen oder informellen Herrschaft unterwarfen, desto mehr müssen auch diese anderen Teile der

Erde ins Blickfeld rücken. Eine «Globalgeschichte» erwächst daraus aber nicht, höchstens ein Beitrag zu einer solchen.

Als Max Weber 1920 seine berühmte Vorbemerkung zu den Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie verfaßte, arbeitete er bestimmte Kulturererscheinungen heraus, die er nur im Okzident vorfand und als typisch westlich charakterisierte: eine empirisch vorgehende Wissenschaft, die rationale harmonische Musik, den strengen Schematismus des okzidentalen Rechts, das Fachmenschentum, die schrankenlose Erwerbsgier des modernen Kapitalismus, die Trennung von Haushalt und Betrieb, die rationale Buchführung, das abendländische Bürgertum, die Organisation freier Arbeit und die Entstehung eines rationalen Sozialismus. Der gemeinsame Nenner war der spezifisch okzidentale Rationalismus, der sich in einer praktisch-rationalen, namentlich in einer wirtschaftlich rationalen Lebensführung niederschlug.⁶

Webers Analyse erfaßte bestimmte Facetten des Modernisierungsprozesses, den alle von Industrie und Bürokratie geprägten Gesellschaften des Westens durchlaufen hatten und zum Teil noch durchliefen. Von den normativen und politischen Errungenschaften des Westens aber war bei ihm bemerkenswerterweise nicht die Rede: weder von den Menschen- und Bürgerrechten noch von der Gewaltenteilung, der Volkssouveränität oder der repräsentativen Demokratie. Diese Kulturererscheinungen bildeten nach Webers Meinung offenbar keine typischen Merkmale des Okzidents – eine sehr deutsche und damals schon nicht mehr zeitgemäße Sichtweise. Heute gibt es erst recht gute Gründe, die Entwicklung der normativen Maßstäbe, einer selbstkritischen politischen Kultur und einer pluralistischen Zivilgesellschaft in den Mittelpunkt einer Geschichte des Westens zu rücken. Das geschieht in dieser Darstellung, während manche andere der von Weber aufgeführten Kulturererscheinungen in den Hintergrund treten. Die Entscheidung für eine Problem- und Diskursgeschichte erfordert eine Schwerpunktbildung, deren notwendiges Gegenstück mehr oder minder weitgehende Ausblendungen sind.

Der vorliegende Band endet mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges. Dieser Krieg, der bis dahin furchtbarste Zusammenstoß nationaler Antagonismen, revolutionierte das internationale Staatensystem mehr noch als die Gesellschaften. Der alte europäische Westen als ganzer ging aus dieser blutigen Auseinandersetzung geschwächt, der neue amerikanische Westen gestärkt hervor. Gemeinsam wurde der Westen seit

1917 durch eine Macht herausgefordert, die dem Krieg ihre Entstehung verdankte: die Sowjetunion. Zu ihrem schärfsten Antipoden entwickelte sich nach 1933 das nationalsozialistische Deutschland, das durch seine nach allen Seiten gerichtete Aggressivität Ost und West zu einer Koalition gegen sich und seine Verbündeten, Italien und Japan, zusammenzwang. Nach der Niederlage der «Achsenmächte» im Zweiten Weltkrieg zerbrach die heterogene west-östliche Allianz. Es begann der Ost-West-Konflikt, der Europa und der Welt viereinhalb Jahrzehnte lang seinen Stempel aufdrückte.

Einer Fortsetzung dieses Bandes muß es vorbehalten bleiben, die Geschichte des Westens von 1914 bis zum Ende des Kalten Krieges in den Jahren 1989 bis 1991 und danach darzustellen. Nach dem Untergang des sowjetischen Imperiums und seines Trägers, der Sowjetunion, glaubten manche Beobachter, es sei nur noch eine Frage der Zeit, bis die Ideen des Westens sich auf der ganzen Welt durchsetzen würden. Tatsächlich sind bestimmte Hervorbringungen des Westens, vom Kapitalismus über die Industrialisierung und die Organisationsform des souveränen Nationalstaats bis hin zu ganzen Rechtssystemen und zu demokratischen Mehrheitsentscheidungen, schon von zahlreichen nichtwestlichen Gesellschaften übernommen worden, und nichts spricht dagegen, daß diese Art von Verwestlichung oder, besser, Teilverwestlichung fortschreitet. Doch der Westen hat längst aufgehört, die Welt zu dominieren. Er vertritt eine Lebensform und eine politische Kultur unter vielen, und wenn man die Nationen zusammenzählt, die sich als «westlich» verstehen, bilden sie zusammen nur eine Minderheit der Weltbevölkerung.

Der Anspruch der unveräußerlichen Menschenrechte aber bleibt ein universaler, und solange sie nicht weltweit gelten, ist das normative Projekt des Westens unvollendet. Der Westen kann für die Verbreitung seiner Werte nichts Besseres tun, als sich selbst an sie zu halten und selbstkritisch mit seiner Geschichte umzugehen, die auf weiten Strecken eine Geschichte von Verstößen gegen die eigenen Ideale war. Doch auch sonst läßt sich aus dieser Geschichte lernen. Die wichtigste Erkenntnis ist wohl die, daß Menschenrechte, Gewaltenteilung und Herrschaft des Rechts menschenfreundliche Errungenschaften sind und ihre Abwesenheit jedes Gemeinwesen über kurz oder lang in ernste Gefahr bringt. Aufzwingen freilich läßt sich diese Einsicht niemandem. Auch manche westliche Nationen, darunter Deutschland, haben schließlich lange gebraucht, bis sie zu dieser Einsicht gelangten und sie zu beherzigen begannen.

I.

Die Entstehung des Westens: Prägungen eines Weltteils

Monotheismus als Kulturrevolution: Der östliche Ursprung des Westens

Am Anfang war ein Glaube: der Glaube an *einen* Gott. Zur Entstehung des Westens war mehr erforderlich als der Monotheismus, aber ohne ihn ist der Westen nicht zu erklären. Der westliche Monotheismus ist östlichen Ursprungs. Er ist das Ergebnis einer Kulturrevolution, die sich im Ägypten des 14. Jahrhunderts vor Christus unter dem König Amenophis IV. vollzog. Amenophis, der Gemahl der Nofretete, erhob den Sonnengott Aton zum alleinigen Gott und nannte sich selbst Echnaton, was so viel wie «dem Aton wohlgefällig» bedeutet.

Der ägyptische Monotheismus blieb eine Episode. Er wurde von Echnatons Gegnern, obenan den einflußreichen Priestern des Gottes Amun, unterdrückt und aus der Erinnerung gelöscht, also im psychologischen Sinn des Wortes «verdrängt». Dennoch hatte er weltgeschichtliche Wirkungen: in Gestalt der mosaischen Religion. Ob es Moses als historische Figur überhaupt gegeben hat und, wenn ja, ob er ein vornehmer Ägypter oder ein israelischer Gefolgsmann Echnatons war, das ist in der Forschung so umstritten wie alles, was in der Bibel über die ägyptische Gefangenschaft der Israeliten und ihren Exodus ins gelobte Land zu lesen steht. Als sicher darf nur gelten, daß der jüdische Monotheismus eine Metamorphose des ägyptischen, der Aton-Religion, ist. Die Suche nach den Ursprüngen des Okzidents hat uns also in den Orient geführt, und wir werden noch mehrfach dorthin zurückkehren müssen, wenn wir das Werden des Westens erklären wollen.¹

In Ägypten war der Versuch, die Vielgötterei durch den Glauben an *einen* Gott zu ersetzen, politische Theologie im strikten Sinn des Begriffs: Der Monotheismus sollte der Festigung eines multinationalen Reiches dienen, war also als Mittel der Herrschaftssicherung gedacht. Der Begriff «politische Theologie» ist durch den deutschen Staatsrechtler Carl Schmitt zum geflügelten Wort geworden. «Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe», lautet die Kernthese seiner 1922 erschienenen Schrift «Politische Theologie». Der Autor verweist auf die Umwandlung des allmächtigen Gottes in den omnipotenten Gesetzgeber im Zeitalter des Absolutismus und stellt fest, für die Jurisprudenz habe der Ausnahmezustand eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie. Die Idee des modernen Rechtsstaates hat sich, so Schmitt, mit dem Deismus entwickelt – jener aufklärerischen Religionsauffassung, die in Gott den Urgrund der Welt sieht, seinen Einfluß auf dieselbe aber mit der Schöpfung enden läßt und jede Art von göttlicher Offenbarung leugnet. So wie der Deismus das Wunder aus der Welt verweist, weil es die Naturgesetze durchbricht, so lehnt die Staatslehre der Aufklärung den unmittelbaren Eingriff des Souveräns in die geltende Rechtsordnung ab. Umgekehrt sind die konservativen Schriftsteller der Gegenrevolution im 19. Jahrhundert nicht zufällig überzeugte Theisten, also Anhänger des Glaubens an einen persönlichen und überweltlichen, die Weltläufe bestimmenden Gott. Sie brauchen diesen Glauben schon deshalb, weil ihnen daran liegt, durch einen Analogieschluß von Gott auf den König die persönliche Souveränität des Monarchen ideologisch zu stützen.²

Als Gegenposition zu Carl Schmitt erscheint auf den ersten Blick die These des Ägyptologen Jan Assmann: «Alle prägnanten Begriffe – vielleicht sagen wir lieber bescheidener: einige zentrale Begriffe – der Theologie sind theologisierte politische Begriffe». So wie Schmitt den Prozeß der Säkularisierung zentraler theologischer Begriffe nachweisen wollte, will Assmann in seiner Studie «Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa» das Theologischwerden zentraler politischer Begriffe herausarbeiten. Den krassesten Fall einer Umbesetzung ursprünglich politischer Modelle und Begriffe bildet für ihn die alttestamentliche Bundestheologie. «Hier werden die politischen Modelle des Staatsvertrages und der Treueidverpflichtung zur Grundlage einer Theologie gemacht, die das Thema der Weltzuwendung Gottes in

eindeutig politischen Formen darstellt und das Thema der politischen Ordnung in geradezu radikaler Weise theologisiert. Diese ‚Theologisierung‘ des Politischen hat die damalige Welt ebenso fundamental revolutioniert wie in der Neuzeit die Säkularisierung des Theologischen.»³

Tatsächlich hatte schon Schmitt angedeutet, daß Säkularisierung und Theologisierung zwei Seiten einer Medaille oder, anders gewendet, dialektisch aufeinander bezogene Vorgänge sind: «Das metaphysische Bild, das sich ein bestimmtes Zeitalter von der Welt macht, hat dieselbe Struktur wie das, was ihr als Form ihrer politischen Organisation ohne weiteres einleuchtet.»⁴ Und Assmann betont seinerseits, seine Perspektive kehre die Schmittsche These nicht einfach um, sondern erweitere sie um ihre Vorgeschichte. Diese Vorgeschichte beginnt in Ägypten und setzt sich in Israel fort: Der jüdische Monotheismus ist für Assmann die «erste reflexiv gewordene und sich über andere Religionen kritisch erhebende Form der wahren Gottesverehrung».⁵

Wie für die Ägypter war der Monotheismus auch für die alten Israeliten eine politische Theologie. Der Glaube an einen Gott, dessen auserwähltes Volk sie waren, half ihnen, den Zusammenhalt auch in Zeiten des Reichszerfalls, der staatlichen Zersplitterung, der Verfolgung, der Vertreibung und der Fremdherrschaft zu wahren. Sigmund Freud hat in Moses, dem Ägypter, sogar den Schöpfer des jüdischen Volkes und in seiner Lehre von der Auserwählung Israels den Ursprung der Judenfeindschaft gesehen: «Ich wage die Behauptung, daß die Eifersucht auf das Volk, welches sich für das erstgeborene, bevorzugte Kind Gottvaters ausgab, bei den anderen heute noch nicht überwunden ist, so als ob sie dem Anspruch Glauben geschenkt hätten.»⁶

Freuds ägyptischer Moses ist Volks- und Religionsschöpfer in einem und wird eben dadurch zu einem Kulturrevolutionär. Er hat zunächst einem Teil des jüdischen Volkes «eine höher vergeistigte Gottesvorstellung gegeben, die Idee einer einzigen, die ganze Welt umfassenden Gottheit, die nicht minder allliebend war als allmächtig, die, allem Zeremoniell und Zauber abhold, den Menschen ein Leben in Wahrheit und Gerechtigkeit zum höchsten Ziel setzte». Moses' von Echnaton übernommenes Verbot, sich ein Bild von Gott zu machen, bedeutete eine «Zurücksetzung der sinnlichen Wahrnehmung gegen eine abstrakt zu nennende Vorstellung, einen Triumph der Geistigkeit über die Sinnlichkeit, streng genommen einen Triebverzicht mit seinen psychologisch notwendigen Folgen». Die «Entmaterialisierung Gottes» bewirkt eine

«außerordentliche Steigerung der intellektuellen Fähigkeiten» und die Herausbildung einer ethischen Religion der Triebverzichtete. «Nicht daß sie sexuelle Abstinenz fordern würde, sie begnügt sich mit einer merklichen Einengung der sexuellen Freiheit. Aber Gott wird der Sexualität völlig entrückt und zum Ideal ethischer Vollkommenheit erhoben. Ethik aber ist Triebbeschränkung.»⁷

Monotheismus als Kulturfortschritt, ja als Kulturrevolution: Es gibt Autoren, die dieser These widersprechen. Für Assmann hat die monotheistische Gegenreligion des Echnaton die «mosaische Unterscheidung», die Unterscheidung zwischen wahr und falsch, vorweggenommen und damit den «Haß der Ausgegrenzten» auf sich gezogen. «Seitdem ist dieser Haß in der Welt und kann nur im Rückgang auf seine Ursprünge überwunden werden.»⁸ Der Monotheismus als Gegenreligion des Hasses, der antike, von Ägypten ausgehende Kosmotheismus, für den Gott und Welt im letzten eines sind, als «Grundlage für Toleranz und interkulturelle Übersetzung»: Assmann macht sich eine Deutung zu eigen, die sich bis auf Spinoza und einige Autoren der Aufklärung zurückverfolgen läßt.⁹ Steht der Monotheismus also am Beginn einer weltgeschichtlichen Fehlentwicklung?

Unduldsamkeit gegenüber anderen Göttern, die nur noch Götzen sein konnten, und gegenüber jeder Art von Götzendienst war die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß sich der mosaische Monotheismus historisch durchsetzen konnte. Der Gott Moses' war die theologische Antwort auf die Frage nach dem Schöpfer der Welt und dem Verhältnis des Menschen zu ihm – eine Frage, der mit polytheistischen Mythen rational nicht beizukommen war. Der jüdische Monotheismus bedeutete also in der Tat einen gewaltigen Schub in Richtung Rationalisierung, Zivilisierung und Intellektualisierung.

Da Moses' Gott der unmittelbare Urheber der Zehn Gebote und aller anderen auf Moses zurückgeführten biblischen Vorschriften, mithin des gesamten Rechts, war, ließ sich das Wohlergehen seines auserwählten Volkes fortan damit erklären, daß dieses seinen Anweisungen folgte. Wenn es wider seinen Herrn sündigte oder gar in den Götzendienst zurückfiel, brach es den mit Gott geschlossenen Bundesvertrag und mußte darum göttliche Sanktionen gewärtigen. Die härtesten der vorchristlichen Zeit waren die Eroberung und Zerstörung Jerusalems durch König Nebukadnezar II. in den Jahren 597 und 587 und das anschließende babylonische Exil der Juden, das Ende der staatlichen

Existenz Israels. Die Bestrafung vergangener Verfehlungen war für den jüdischen Monotheismus nicht weniger wichtig als das prophetische Versprechen einer künftigen Zeit des Heils, die mit dem Erscheinen des Messias einsetzen würde. Der Glaube an den einen Gott, den Gott Israels, wurde verinnerlicht, weil die Verbindung von Furcht und Hoffnung sich als Unterpfand des moralischen Überlebens des jüdischen Volkes erwies.

Volk ist nicht gleich Land. Der Verlust der Staatlichkeit trug dazu bei, daß die Vorstellung vom besonderen Bund zwischen Gott und seinem auserwählten Volk immer mehr exterritoriale Züge annahm. Es entstand die Tradition des hellenistischen Judentums, für die nicht mehr die Hoffnung auf einen nationalen Messias, sondern auf einen Welterlöser und damit auf ein Ziel und Ende der Geschichte bestimmend war. Unter «Hellenismus» verstehen wir seit Johann Gustav Droysen den Zeitraum von der Herrschaft Alexanders des Großen bis zur Ablösung der römischen Republik durch das römische Kaiserreich, das heißt vom letzten Drittel des 4. Jahrhunderts vor Christus bis zur Zeitenwende. Vorausgegangen waren die Selbstbehauptung der griechischen Stadtstaaten, der poleis, im Kampf gegen das als barbarisch und despotisch wahrgenommene Perserreich, der Peloponnesische Krieg zwischen Athen und Sparta und ihren jeweiligen Verbündeten im 5. Jahrhundert und schließlich, 66 Jahre nach dem Sieg Spartas, die Errichtung der makedonischen Vorherrschaft über Griechenland unter König Philipp II., dem Vater Alexanders des Großen, im Jahre 338. Das Großreich Alexanders, das nach der Niederwerfung des Perserreiches vom Indus über Kleinasien bis Libyen und vom Schwarzen zum Roten Meer reichte, zerfiel nach dem Tod seines Gründers im Jahr 323 in die sogenannten Diadochenreiche. Unter ihnen verbreitete sich die griechische Kultur im gesamten östlichen Mittelmeerraum. Mit der Eroberung des letzten der Diadochenreiche, des ägyptischen Ptolemäerreiches, durch Oktavian, den späteren Kaiser Augustus, im Jahre 30 vor Christus wurde die hellenistische Welt in Gänze Teil des Imperium Romanum, das nunmehr endgültig zum Weltreich wurde.¹⁰

Die Kultur des Hellenismus steht am Ende des langen Weges «vom Mythos zum Logos», der griechischen Aufklärung. Zu deren bleibenden Errungenschaften gehört die Einsicht in die «ungeschriebenen Gesetze» (nomoi ágraphoi) einer Ethik, die über allem positiven Recht steht.¹¹ Nach einem solchen ungeschriebenen Gesetz, das die göttliche

Weltordnung vertritt, handelt bei Sophokles Antigone, die Tochter des Ödipus, als sie gegen das ausdrückliche Verbot ihres Onkels Kreon, des Königs von Theben, den Leichnam ihres Bruders Polyneikes bestattet und damit ihren eigenen Tod heraufbeschwört. Damit beansprucht in einem tragischen Konflikt das Gewissen eines einzelnen Menschen Vorrang vor dem Gesetz der Gemeinschaft: eine naturrechtliche Wendung, die einen späten Widerhall im Protest des Apostels Paulus gegen den veräußerlichten Gesetzesglauben der zeitgenössischen Juden findet.

Das frühe Christentum: Ein religiöser Schmelztiegel

Der evangelische Theologe Rudolf Bultmann, der Begründer der «entmythologisierenden» Interpretation des Neuen Testaments, hat das Urchristentum ein «synkretistisches Phänomen» genannt, in das neben dem jüdischen und dem klassischen griechischen Erbe der Hellenismus in mehrfacher Gestalt eingeflossen ist. In der Ausprägung der Stoa war der Hellenismus schon längst nicht mehr polytheistisch, Gott und Natur vielmehr eins und die Menschheit ein Teil dieser Einheit. In Bultmanns Worten: «Der Mensch sucht die Welt und sich rational zu verstehen und dadurch seine Sicherheit zu gewinnen; und zwar versteht er im Gefolge der griechischen Tradition die Welt als eine Einheit, die von einer ihr immanenten göttlichen Kraft und einem rationalen göttlichen Gesetz durchwaltet ist. So weiß er sich gesichert, indem er das Weltgesetz als das Gesetz seines eigenen Wesens versteht und bejaht und sich in den Kosmos eingliedert weiß, den Platz erfassend, der ihm zukommt.»¹²

Eine andere Ausprägung des Hellenismus, die auf das frühe Christentum einwirkte und in ihm fortlebte, war die Gnosis. Der Gott der Gnostiker ist, anders als der Gott der Stoiker, transzendent, also Nicht-Welt; er ist das Licht im Gegensatz zur Finsternis, die Wahrheit im Gegensatz zur Lüge, das Oben im Gegensatz zum Unten. Für das konkrete Leben kann der Gott der Gnosis nur Bedeutung gewinnen, indem er dem eigentlichen Ich des Menschen gegenüber dem uneigentlichen, empirischen zum Durchbruch verhilft. «Die *Befreiung* kann nur *als Erlösung* kommen», schreibt Bultmann, «als eine Erlösung, die den Menschen aus dem Gefängnis befreit, indem sie ihn von sich selbst befreit.» Die Menschheit der Gnosis bildet eine Einheit, aber es ist eine rein gei-

stige, mystisch empfundene Einheit, die nicht von dieser Welt ist. Der Gnostiker ist ein radikaler Individualist; er bedarf weder der Gemeinde noch des Kultus. Meditation und Ekstase sind die Mittel, die es ihm erlauben, die Erlösung vorwegzunehmen.¹³

Auf das Urchristentum wirkten ferner der hellenistische Schicksalsglaube, die orientalische Verehrung einer Allgottheit, des Sonnengottes, und jene vorderasiatischen Mysterienreligionen ein, die Menschen unterschiedlichster sozialer oder kultureller Herkunft ein Gefühl spiritueller Gemeinschaft vermittelten. Die frühchristlichen Gemeinden, die «heidenchristlichen» noch mehr als die «judenchristlichen», waren religiöse Schmelztiegel. Vom Judentum übernahm das frühe Christentum den Glauben an den einen Gott und die Offenbarung seines Willens durch Moses und die Propheten; es trennte sich aber von allem im Judentum, was der neuen Botschaft Jesu, dem Evangelium der Nächstenliebe, widersprach und was bloß zum Bereich der äußerlichen Gesetze gehörte. Von den Mysterienreligionen übernahm das Christentum die Mystik der Gemeinschaft und einige ihrer Kultformen; vom klassischen Griechenland die Gegenüberstellung von menschlichem und göttlichem Recht, Platons Unterscheidung zwischen dem inneren und dem äußeren Menschen sowie seine Lehre von der göttlichen Vernunft, dem Logos; von der Stoa die Idee der *einen* Menschheit, eine entwickelte Naturrechtslehre und die Vorstellung vom Leib als Gefängnis der Seele; von der vorchristlichen Gnosis die Versenkung in das eigene Selbst, die konsequente Trennung von Gott und Welt, die Metaphorik von Licht und Finsternis und den Glauben an die Erlösung – einen Glauben, den es in anderer Form auch im Judentum gab.

An die Erlösung der Menschheit durch einen Messias zu glauben hieß der Geschichte ein Ziel zu geben: eine lineare und eschatologische Sicht, durch die sich die Christen, wie zuvor schon die Juden, scharf von dem zyklischen Geschichtsdenken der Griechen, ihrem Glauben an die ewige Wiederkehr des Gleichen, abhoben. Dagegen waren die christlichen Vorstellungen von der Trinität Gottes durchaus vom Denken der hellenistischen Spätantike beeinflusst. In der (noch nicht neutestamentlichen, sondern erst frühkirchlichen) Lehre vom dreieinigen Gott, der sich als Vater und Schöpfer, als Mensch gewordener Sohn und als der die christliche Gemeinde einende Heilige Geist offenbarte, wirkte die neuplatonische Auffassung vom Einem, dem Geist und der Seele als Ausströmungen des Göttlichen, ebenso nach wie die von

christlichen Gnostikern entwickelte Idee der Einheit von Gott, Wille und Geist. Ein hohes Maß an Dialektik war erforderlich, um aus der Trinität nicht eine Dreigötterlehre werden zu lassen, sondern mit dem Glauben an *einen* Gott vereinbar zu machen. Ohne die Schulung in der antiken Tradition wären die Kirchenväter kaum in der Lage gewesen, eine derart dialektische Theologie hervorzubringen.

Dennoch war das Christentum mehr als ein «Verschnitt» aus anderen Religionen und philosophischen Denkschulen. Das entscheidend Neue war der Glaube an eine Vergebung der Sünden, und zwar nicht durch den guten Willen oder die guten Werke dessen, der erlöst werden wollte, sondern allein aus göttlicher Gnade. Für die Vergebung der Sünden hatte der Erlöser, der Mensch gewordene Sohn Gottes, den Opfertod am Kreuz auf sich genommen, und eben dadurch verhiess er den Gläubigen ein ewiges Leben nach dem leiblichen Tod: Das war der Kern der christlichen Botschaft und der Grund ihres frühen Erfolges. Denn wie keine andere Religion oder Weltanschauung vermochte das Christentum, wenn wir Freud folgen, auf ein gesteigertes Schuldbewußtsein zu antworten – das Bewußtsein einer durch die Ursünde von Adam und Eva ererbten und seitdem ständig gewachsenen Schuld, die immer dringlicher nach Erlösung rief.

Freud hat das jüdische Schuldbewußtsein mit «unterdrückter Gottesfeindschaft» zu erklären versucht. «Es ging dem Volke schlecht, die auf Gott gesetzten Hoffnungen wollten sich nicht erfüllen, es war nicht leicht, an der über alles geliebten Illusion festzuhalten, daß man Gottes auserwähltes Volk sei. Wollte man auf dieses Glück nicht verzichten, so bot das Schuldgefühl ob der eigenen Sündhaftigkeit eine willkommene Entschuldung Gottes.» Zur Zeit, als Jesus auftrat, war das Schuldbewußtsein aber schon längst nicht mehr auf das jüdische Volk beschränkt. «Es hatte als ein dumpfes Unbehagen, als eine Unheilsahnung, deren Grund niemand anzugeben wußte, alle Mittelmeervölker ergriffen.» In dem Juden Saulus aus Tarsus, der sich als römischer Bürger Paulus nannte, sieht Freud denjenigen, in dessen Geist zuerst die Erkenntnis durchbrach: «Wir sind von aller Schuld erlöst, seitdem einer von uns sein Leben geopfert hat, um uns zu entsühnen ... Erbsünde und Erlösung durch den Opfertod wurden die Grundpfeiler der neuen, durch Paulus begründeten Religion.»¹⁴

Die Anziehungskraft der christlichen Botschaft war besonders groß bei denen, an die sie sich vor allem wandte: den «Mühseligen und Bela-

denen». Durch den Glauben an den Erlöser, die brüderliche Liebe zueinander und die Hoffnung auf eine künftige, überirdische Gerechtigkeit geeint, konnten sie sich irdischer Verfolgung und Unterdrückung gegenüber moralisch behaupten. Für die, die «unten» waren und «unten» gehalten wurden, hatte der Gedanke, daß jeder Mensch ein Ebenbild Gottes ist und darum vor Gott alle Menschen, und nicht nur die Angehörigen eines auserwählten Volkes, gleich sind, eine Selbstbewußtsein begründende und damit innerlich befreiende Kraft. Das galt auch für die Sklaven, die unterste Gesellschaftsschicht des Römischen Reiches und die soziale Grundlage aller Herrschaft. Der Gedanke der Gleichheit enthielt ein revolutionäres Potential. Er war kein Aufruf zum Umsturz der bestehenden Verhältnisse, aber er stellte ihre Berechtigung grundsätzlich und überall in Frage: Die dem auferstandenen Jesus zugeschriebene Weisung an die Apostel, in alle Welt zu gehen und alle Völker das Evangelium zu lehren, ließ sich als weltweiter Missionsauftrag deuten.¹⁵

Niemand hat die kulturrevolutionäre Bedeutung des Christentums so eindringlich dargelegt wie Hegel in den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, die er in den zwanziger und frühen dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts an der Berliner Universität hielt. «Durch die christliche Religion ist also die absolute Idee Gottes in ihrer Wahrheit zum Bewußtsein gekommen, worin ebenso der Mensch nach seiner wahrhaften Natur, die in der bestehenden Anschauung des Sohnes gegeben ist, sich selbst aufgenommen findet. Der Mensch, als endlicher für sich betrachtet, ist zugleich auch Ebenbild Gottes und Quell der Unendlichkeit in ihm selbst; er ist Selbstzweck, hat in ihm selbst unendlichen Wert und die Bestimmung zur Ewigkeit. Er hat seine Heimat somit in einer übersinnlichen Welt, in einer unendlichen Innerlichkeit, welche er nun gewinnt durch den Bruch mit dem natürlichen Dasein und Wollen und durch seine Arbeit, dieses in sich zu brechen. Dies ist das religiöse Selbstbewußtsein.»

Die Bestimmungen, die sich für den Menschen daraus ergeben, daß er «Selbstbewußtsein überhaupt» ist, sind laut Hegel im Christentum noch nicht konkreter Art, «sondern nur die ersten abstrakten Prinzipien, welche durch die christliche Religion für das weltliche Reich gewonnen sind. Erstens die Sklaverei ist im Christentum unmöglich, denn der Mensch ist jetzt als Mensch nach seiner allgemeinen Natur in Gott angeschaut; jeder Einzelne ist ein Gegenstand der Gnade Gottes und des göttlichen Endzwecks: Gott will, daß *alle* Menschen selig werden.

Ganz ohne alle Partikularität, an und für sich hat also der Mensch, und zwar schon als Mensch, unendlichen Wert, und eben dieser unendliche Wert hebt alle Partikularität der Geburt und des Vaterlandes auf.»

Das zweite christliche Prinzip, das innerweltliche Konsequenzen hat, ist für Hegel die Innerlichkeit des Menschen in Beziehung auf das Zufällige. «Die Menschheit hat diesen Boden freier Geistigkeit an und für sich, und von ihm aus hat alles Andere auszugehen. Der Ort, wo der göttliche Geist innewohnend und gegenwärtig sein soll, dieser Boden ist die geistige Innerlichkeit, und wird der Ort der Entscheidung für alle Zufälligkeit ... Die griechische Freiheit war die des Glücks und des Genies; sie war noch durch Sklaven und Orakel bedingt; jetzt aber tritt das Prinzip der absoluten Freiheit in Gott auf. Der Mensch ist jetzt nicht mehr im Verhältnis der Abhängigkeit, sondern der Liebe, in dem Bewußtsein, daß er dem göttlichen Wesen angehört. In Ansehung der partikularen Zwecke bestimmt jetzt der Mensch sich selber und weiß sich als allgemeine Macht alles Endlichen ... Der Mensch ist als die unendliche Macht des Entschließens anerkannt.»¹⁶

Ein drittes Prinzip nennt Hegel erstaunlicherweise nicht, obwohl es für die Herausbildung des Okzidents grundlegend werden sollte: die Unterscheidung der Sphären von Gott und Kaiser. Den Berichten der Evangelisten Matthäus und Markus zufolge wurde Jesus eines Tages von den Anhängern der Pharisäer und den Gefolgsleuten des römischen Vasallen Herodes Antipas eine Fangfrage gestellt: Ob er, der wahrhaftig sei und den Weg Gottes auf rechte Weise lehre, es für recht halte, daß man dem Kaiser Steuern zahle, oder nicht. Ein Nein hätte als Aufruf zum Aufstand gedeutet werden können, ein Ja als eine (höchst unpopuläre) Unterstützung der römischen Fremdherrschaft. Die eine wie die andere Antwort wäre eine politische Parteinahme, ja eine Entscheidung in einem Freund-Feind-Verhältnis gewesen. Da Jesus eine solche Antwort nicht geben wollte, entschied er sich für eine dialektische Erwiderung. Er ließ sich einen römischen Denar reichen und bestätigen, daß dieser das Bild des Kaisers, des Tiberius, trage. Daraufhin erfolgte seine Antwort: «So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.»¹⁷

Die Gegenüberstellung von Gott und Kaiser lief nicht auf Äquidistanz, also auf gleichen Abstand zu beiden, hinaus, ebensowenig auf Gleichrangigkeit. Der absolute Vorrang Gottes stand für den Antwortenden außer Frage. Seine Replik schloß aber eine Absage an jede Art von Theokratie oder Priesterherrschaft ein. Die Ausdifferenzierung von

göttlicher und irdischer Herrschaft bedeutete die Begrenzung *und* Bestätigung der letzteren: Begrenzung, da ihr keine Verfügung über die Sphäre des Religiösen zugestanden wird; Bestätigung, da der weltlichen Gewalt Eigenständigkeit zukommt. Das war noch nicht die Trennung von geistlicher und weltlicher Gewalt; diese wurde erst rund tausend Jahre später vollzogen. Aber die Antwort auf die Fangfrage war doch die Verkündung eines Prinzips, in dessen Logik die Trennung lag.

Der Satz über das, was Gott und dem Kaiser gebührt, ließ sich freilich auch ganz anders deuten, und er *wurde* zunächst anders gedeutet. Die frühe Christenheit rechnete mit der baldigen Wiederkehr des Auferstandenen, mit der Auferstehung der Toten und dem Jüngsten Gericht. Die eschatologische Erwartung, die Überzeugung vom unmittelbar bevorstehenden Ende der Welt, hatte ihre eigene Logik: die Gleichgültigkeit gegenüber der diesseitigen Ordnung, die man, soweit es das Gewissen erlaubte, der irdischen Herrschaft überließ. In Bultmanns Worten: «Das Urchristentum kennt kein Programm der Weltgestaltung und hat keine Vorschläge zur Reform der politischen und sozialen Verhältnisse. Den staatlichen Behörden gegenüber soll jeder seine Pflicht tun; aber man übernimmt keine Verantwortung für das bürgerliche Leben, denn man ist ja ‹Bürger› im Himmel ... Der Sklave, der ‹im Herrn› frei von der Welt geworden ist, soll nicht meinen, daß er auch im soziologischen Sinne frei werden müsse; ‹jeder bleibe in dem Stande, in dem er berufen worden ist› (1. Korinther 7, 17–24).»¹⁸

Ein Gott, ein Kaiser

Daß die frühen Christen sich dem Staat gegenüber gleichgültig verhielten, bedeutete noch nicht, daß sie dem Staat gleichgültig waren. Je mehr sie sich über das Römische Reich ausbreiteten, desto verdächtiger wurden sie ihm. Sie verweigerten nicht nur den Kult aller bekannten Gottheiten, sie trafen sich auch stets im geheimen, was den Eindruck einer gefährlichen Verschwörung hervorrief. Zunächst galten sie noch als eine jüdische Sekte, aber in dem Maß, wie sie sich von den mosaischen Riten abwandten, erschien es zweifelhaft, ob sie überhaupt an einen Gott glaubten. So eigneten sie sich mehr noch als die Juden für die Rolle des Sündenbocks, wenn daran gerade Bedarf war. Als im Jahre 63 nach Christus Rom von einem mehrstägigen Brand verwüstet

wurde und der Verdacht der Brandstiftung auf Kaiser Nero fiel, bezichtigte dieser die Christen der Urheberchaft. Sie wurden, wie der römische Geschichtsschreiber Tacitus schreibt, zwar nicht gerade der Brandstiftung, wohl aber des «Hasses gegen das menschliche Geschlecht überführt» (*odio humani generis convicti*) und in großer Zahl auf grausamste Weise, viele als lebende Fackeln, öffentlich umgebracht.¹⁹

Die Verfolgung der Christen, besonders systematisch unter den Kaisern Decius (um 250) und Diokletian (seit 303), hatte vor allem *ein* Ziel: die Festigung der Reichseinheit, die von allen Seiten, seit der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts am stärksten von Norden her, durch germanische Stämme, bedroht war. Doch die Unterdrückung förderte nicht den Zusammenhalt des Reiches, sondern den der Christen. Kaiser Konstantin (306–337) zog daraus eine Konsequenz von weltgeschichtlicher Tragweite: Er wandte sich im Jahre 312 selbst dem Christentum zu und begann, dieses in eine Stütze des Reiches zu verwandeln. Von einer Religion, die Gehorsam gegenüber der Obrigkeit forderte, weil diese von Gott verordnet war (Römer 13, 1), konnte sich der Staat gute Dienste erhoffen. Und paßte der Glaube an *einen* Gott nicht auch gut zu einem Kaiser, der sich anschickte, das mittlerweile in vier Teilgebiete aufgegliederte römische Imperium unter seiner Führung wieder zu einem einzigen, einheitlichen Reich zusammenzufassen?

Von einer «göttlichen Monarchie» hatte schon der jüdische Philosoph Philon aus Alexandria, ein hellenistischer Zeitgenosse Jesu, gesprochen. Von ihm wanderte der Gedanke der Zusammengehörigkeit von Monotheismus und Monarchie zu Eusebius, dem Bischof von Caesarea. Nachdem Konstantin im Jahre 324 Licinius, den Kaiser der östlichen Reichshälfte, besiegt hatte, sah Eusebius, sein erster Biograph, die politische Monarchie wiederhergestellt und damit zugleich die göttliche Monarchie gesichert. Der erste christliche Kaiser setzte damit in die Wirklichkeit um, was als Möglichkeit bereits mit der Errichtung des römischen Kaisertums unter Augustus angelegt war.²⁰ Der Kaiser selbst förderte diese Sicht der Geschichte, als er 325 in einer Rede auf dem Konzil von Nicaea eine Prophezeiung in Vergils Vierter Ekloge, die etwa vier Jahrzehnte vor Christi Geburt entstanden war, im christlichen Sinn umdeutete: Der Knabe, den die Jungfrau gebären würde und dem es bestimmt war, ein neues, von der Schlange, also der Herrschaft des Bösen, erlöstes, befriedetes, goldenes Weltzeitalter herbeizuführen, konnte nur Christus sein.²¹

Paulus Orosius, ein Presbyter aus Galizien und zeitweiliger Mitarbeiter des Kirchenvaters Augustinus, ging zu Beginn des 5. Jahrhunderts noch ein Stück weiter: Die Tatsache, daß Jesus unter der weltweiten Friedensherrschaft des Augustus geboren worden war, wies der Geschichte des römischen Imperiums einen herausragenden Platz in der göttlichen Heilsgeschichte zu. Im gleichen Jahr, in welchem der Kaiser Augustus eine Steuerschätzung in allen Provinzen durchzuführen befahl, «geruhte Gott, als Mensch zu erscheinen und Mensch zu sein. Damals nun wurde Christus geboren und wurde sofort bei der Geburt in die römische Bürgerliste eingetragen.» Für Orosius bestand daher kein Zweifel, «daß unser Herr Jesus Christ diese durch seinen Willen vermehrte und geschützte Stadt (Rom, H.A.W.) zu diesem Gipfel emporgetragen hat. Ihr wollte er am liebsten bei seiner Ankunft angehören, er, der durch öffentliche Anmeldung beim Zensus unter allen Umständen römischer Bürger zu nennen war.»²²

Das konstantinische Staatskirchentum hatte in der Geschichtsdeutung des Orosius seine «politische Theologie» gefunden. Das Imperium Romanum verwandelte sich durch seine heilsgeschichtliche Rechtfertigung in das Imperium Christianum. Das Römische Reich, das die Welt geeint hatte und ihren Frieden sicherte, bereitete aus christlicher Sicht das künftige Reich vor, das nach dem Erscheinen von Christus anbrechen würde. Doch als Orosius um 418 seine «Sieben Geschichtsbücher wider die Heiden» schrieb, war das Reich bereits endgültig geteilt: Seit 395 regierte in Rom ein weströmischer und in Konstantinopel, dem von Konstantin neugegründeten ehemaligen Byzantion, ein oströmischer Kaiser.

Die antike Welt konnte sich nur christianisieren, weil sich das Christentum zuvor der Antike geöffnet hatte. Die Religion, die aus dem Osten kam, war, als sie im Jahre 391 von Kaiser Theodosius durch Verbot aller heidnischen Kulte zur Staatsreligion des Imperium Romanum erhoben wurde, durch Aneignung des griechischen und lateinischen Bildungsgutes zunehmend westlicher geworden. Doch es war nicht nur Bildung, was das Christentum von der Antike übernahm. Mit der Verbreitung des christlichen Glaubens ging seine Verballhornung einher. In der volkstümlichen, von der Kirche bewußt geförderten Heiligenverehrung lebte die alte Vielgötterei in abgemilderter Form fort; im Kult um angeblich wundertätige Reliquien der Märtyrer wirkten heidnische Zeremonien nach. In seinem Ende des 18. Jahrhunderts erschienenen

klassischen Werk «Verfall und Untergang des römischen Imperiums» hat der britische Historiker Edward Gibbon den zweischneidigen Triumph des Christentums auf eine knappe Formel gebracht: «Der Religion Konstantins gelang in weniger als einem Jahrhundert die völlige Eroberung des Römischen Reiches, aber die Sieger wurden allmählich durch die Listen ihrer überwundenen Feinde unterworfen.»²³

Als 476 germanische Söldnertruppen unter ihrem Führer Odoaker den letzten weströmischen Kaiser, Romulus Augustulus, absetzten, gab es nur noch einen römischen Kaiser: den in Konstantinopel. Er verbürgte den Fortbestand des Imperium Romanum; die Germanenkönige im Westteil des Reiches stellten seine Oberhoheit nicht in Frage, auch der mächtigste von ihnen nicht, der Ostgotenkönig Theoderich der Große (493–526), dem nach seinem Sieg über Odoaker die Herrschaft über ganz Italien zufiel. Nach seinem Tod konnte Kaiser Justinian (527–565) einen Großteil des Reiches nochmals unter seiner Führung vereinigen. Dieser Zustand war zwar nicht von Dauer: Im Jahre 568 begann die Eroberung Italiens durch die Langobarden. Aber auch in der Zeit, als es im Westen allmählich zurückwich, blieb Ostrom das Imperium Romanum und der mächtigste der Staaten.

Die politische Herrschaft Ostroms ging einher mit seiner kulturellen Hegemonie. Der belgische Historiker Henri Pirenne hat in seinem 1936 posthum erschienenen Buch «Mohammed und Karl der Große» das Imperium vom 5. bis zum 8. Jahrhundert ein «orientalisches Reich» genannt und von einem «Orientalisierungsprozeß» gesprochen, der seit Diokletian, also der Zeit um etwa 300, unaufhörlich im Gange gewesen sei. «Offensichtlich lag eine Byzantisierung des Abendlandes ... in der Linie der Zukunft. Der sprachliche Gegensatz (zwischen Griechisch und Latein, H.A.W.) hätte daran nichts geändert. Die Überlegenheit der einen Kultur über die andere war zu groß. Solange das Mittelmeer das stärkste Bindeglied zwischen Orient und Okzident blieb – und es blieb es in der Tat –, war das Übergewicht des Ostens über den Westen unvermeidlich. Das Meer, das die Byzantiner weiterhin beherrschten, verbreitete ihren Einfluß überall hin.»²⁴

Kulturell schloß «Orientalisierung» das Vordringen persischer, syrischer und ägyptischer Einflüsse in der bildenden Kunst weit über den Mittelmeerraum hinaus ein. «Orientalisch» war auch das frühe Mönchtum, das im Ägypten des 4. Jahrhunderts seinen Ursprung hatte. Und wenn man «Orientalisierung» und «Byzantinisierung» gleich-

setzte, gab es auch eine Orientalisierung der Kirche. In der Stadt, die den Namen Konstantins trug, stand der Kaiser hoch über dem Patriarchen. Der oberste Repräsentant der Geistlichkeit spielte keine politische, sondern nur eine innerkirchliche Rolle. Der Kaiser hingegen, der sich in der Rechtsnachfolge Konstantins sah, nahm für sich die oberste Autorität auch in kirchlichen Fragen in Anspruch. Das war zwar kein «Cäsaropapismus» im Sinne des späteren westlichen Sprachgebrauchs, begründete aber ein asymmetrisches Machtverhältnis: die Unterordnung der geistlichen unter die weltliche Gewalt.²⁵

Ansätze dazu gab es auch im Bereich der Westkirche. Die germanischen Staaten auf weströmischem Boden, die Staaten der zum Christentum bekehrten Ostgoten, Westgoten, Vandalen und Burgunder, waren Laienstaaten, die institutionell an die Ordnung des Imperium Romanum anknüpften. Dasselbe galt für den Staat der fränkischen Merowinger, dessen König Chlodwig sich um 498, etwa zwölf Jahre nach seinem Sieg über den letzten römischen Statthalter in Gallien, Syagrius, hatte taufen lassen. «Der König selbst ist reiner Laie», schreibt Pirenne. «Keine kirchliche Zeremonie trägt zu seiner Machtstellung bei. Die Kirche ist ihm unterworfen. Wenn die Bischöfe auch theoretisch von der Geistlichkeit erhoben werden, so ernennt sie sehr häufig in Wirklichkeit unmittelbar der König. Auch hier begegnet die antike Tradition der Staatskirche. Wie die Bischöfe im Osten, so gehen auch die fränkischen Hand in Hand mit ihren Herrschern.»²⁶

Dennoch unterschied sich die Kirche des Westens wesentlich von der des Ostens. Im Jahre 426 schloß Augustinus, der Bischof von Hippo in Nordafrika, sein Werk «De Civitate Dei» ab. Seine Gegenüberstellung von Gottesreich und irdischem Reich, Civitas Dei und Civitas terrena, war eine Absage nicht nur an das frühere römische Gottkaisertum, sondern auch an jeden Versuch, es in christlicher Metamorphose wieder erstehen zu lassen. Die Abgrenzung vom konstantinischen Staatskirchentum war deutlich.²⁷ Noch deutlicher wurde Papst Gelasius I., der in den ersten Jahren der Herrschaft des Ostgotenkönigs Theoderich auf dem Stuhl Petri saß. Im Jahr 494 schrieb er in einem Brief an den oströmischen Kaiser Anastasios I. die Sätze nieder, die als Begründung der mittelalterlichen Zweigewaltenlehre gelten: «Zwei sind es ja, erhabener Kaiser, von denen die Welt vornehmlich geleitet wird, die geheiligte Kraft des bischöflichen Ansehens und die herrscherliche Gewalt. Dabei ist die Last der Priester um so

schwerer, als sie auch für die Herrscher über die Menschen selbst in der Prüfung vor Gott Rechenschaft abzulegen haben.»²⁸

Solange Rom unter der Kontrolle des Kaisers in Konstantinopel stand, war auch der Bischof in Rom von ihm abhängig; geweiht werden durften die Päpste erst nach der Wahlbestätigung durch den Imperator. Es gab Päpste, die nicht mehr waren als Werkzeuge in der Hand des Kaisers, und andere, die hohes moralisches Ansehen gewannen. Der bedeutendste Vertreter des Papsttums in seiner byzantinischen Epoche, Gregor der Große (590–604), feierte Kaiser Phokas als den einzigen Herrscher, der über Menschen regiere, während die Könige des Westens nur Herren über Sklaven seien.²⁹ Indirekt sagte Gregor damit auch etwas über seine eigene Stellung aus, die im Westen eine andere war als im Osten: Es gab viele Könige, aber nur einen Kaiser – und nur einen Papst.

Der Papst verkörperte dort, wo sein Primat nicht nur im Prinzip, sondern tatsächlich galt, im Westen, die Einheit der Christenheit. Er stand der Kirche vor, die in den Stürmen der Völkerwanderung eine Säule der Kontinuität bildete. Die Bischöfe bauten zerstörte Städte wieder auf und versetzten sie so in die Lage, Mittelpunkte kirchlicher und weltlicher Verwaltung sowie Handelszentren zu bleiben. Die Kirche bewahrte antikes Bildungsgut, indem sie es den Bedürfnissen der Zeit anpaßte und popularisierte. Sie sorgte dafür, daß der Westen in Gestalt eines vereinfachten Latein auch dann noch über eine gemeinsame Sprache verfügte, als das Lateinische aufhörte, eine Umgangssprache zu sein. Die Völkerwanderung hatte überall im Westen (und nur dort) zu einer Senkung des Kulturniveaus geführt. Die Verflachung des antiken Erbes, wie die Kirche sie seit Papst Gregor dem Großen bewußt betrieb, war der Preis für die Erhaltung dieses Erbes und damit die Bedingung der Möglichkeit späterer Renaissancen.³⁰

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de