

Zentrum für Europäische Integrationsforschung
Center for European Integration Studies
Rheinische Friedrich Wilhelms-Universität Bonn



Hagen Schulze

**Die Identität Europas
und die Wiederkehr
der Antike**

Discussion Paper

C 34
1999

Prof. Dr. Hagen Schulze, Jahrgang 1943, Professor für neuere Deutsche und Europäische Geschichte am Friedrich Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin seit 1994. Nach dem Studium der Politischen Wissenschaften, Soziologie und Philosophie an den Universitäten Bonn und Kiel und Promotion im Jahre 1967 war er Mitarbeiter der Edition „Akten der Reichskanzlei“ am Bundesarchiv Koblenz und der Stiftung Preußischer Kulturbesitz in Berlin. Nach dem Abschluß seiner Habilitation 1977 war er zehn Jahre als Professor für Neuere Geschichte sowie Theorie und Methodologie der Geschichtswissenschaft am Friedrich Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin tätig. Zwischen 1989 und 1993 lehrte er als Professor und Direktor des Historischen Instituts an der Universität der Bundeswehr München.

Publikationen (Auswahl): Gibt es überhaupt eine deutsche Geschichte? (1989); Die Wiederkehr Europas (1990); Staat und Nation in der europäischen Geschichte (1995); Kleine Deutsche Geschichte (1996); Phönix Europa. Die Geschichte Europas (1998); Mitherausgeber der *Studies in Modern History*; sowie mehrerer Quelleneditionen und Sammelwerke

Hagen Schulze

Die Identität Europas und die Wiederkehr der Antike

Wenn man darangeht, eine Geschichte der europäischen Zivilisation in der Neuzeit zu entwerfen, stößt man schnell an die Grenzen der geläufigen Rezepte. Die linearen Modelle von Modernisierung und Rationalisierung zeigen sich auf irritierende Weise widerspenstig; gerade revolutionär beschleunigte Epochen tragen bei näherer Betrachtung rückwärts gewandte Züge, die aber auch dem europäischen Entwicklungsprozeß als Ganzem anhaften und ihm etwas Janusköpfiges verleihen. Die neuere Geschichte Europas, so lautet die These, die hier an einem Beispiel entfaltet werden soll, kann als fortschreitend nur verstanden werden, indem sie zugleich auf die wirklichen oder gedachten Ursprünge zurückgebunden werden kann. Zu reden ist jetzt und im Folgenden von der Antike und von ihrer fortwährenden Wiederkehr in den Wechselfällen der europäischen Geschichte; man könnte vielleicht auch und in gleicher Absicht über die biblische Überlieferung oder über nationale Mythen reden.

I.

Während beispielsweise im späten 18. Jahrhundert das französische *ancien régime* seinem Ende entgegen sieht, während sich die führenden aufgeklärten Geister der Epoche die Idee des Fortschritts ohne Einschränkungen zu eigen machen und die Zukunft alles bedeutet, die Vergangenheit dagegen nur noch wert scheint, überwunden zu werden, ersteht in Versailles ein neues Griechenland. An die Stelle der turmhohen Coiffüren treten Frisuren *à la Diane*; das Meublement, der Schmuck, die Geräte, die Schnupftabakdosen: alles muß *à la grecque* sein. Marie Antoinette spielt im Trianon

Harfe, lorbeerbekrönt und in griechische Gewänder gehüllt. „Die Malerin Vigée-Lebrun erscheint auf ihren berühmten Soupers als Aspasia im Peplos, der Abbé Barthélemy als Rhapsode im Chiton, Herr von Cubière als Memnon mit goldener Leier; man lagert auf Ruhebetteln, trinkt aus Vasen und läßt sich von als Sklaven verkleideten Knaben die Speisen servieren, die einem Augenzeugen zufolge ‘alle echt griechisch waren’“.¹ In den Gärten erblickt man antike Toteninseln und Mausoleen, Aschurnen und Opfergefäße, Tränenkrüge und Leichentücher.

Über dieses elegische Griechenland bricht Rom herein, angekündigt durch den Schwur der Horatier im Ballspielhaus zu Versailles am 20. Juni 1789. „Ob es wirklich wahr ist, daß ich in Paris bin?“ schreibt enthusiastisch Johann Heinrich Campe aus der Hauptstadt der Revolution. „Daß die neuen Griechen und Römer, die ich hier um und neben mir zu sehen glaube, wirklich vor einigen Wochen noch - *Franzosen* waren?“² Und tatsächlich, binnen eines Jahres heißen die Dreikäsehoche auf den Pariser Straßen *Lucretia*, *Brutus* oder *Cato*, die *fêtes révolutionnaires* auf dem Marsfeld sind von David sorgfältig im Stil antiker Massenaufzüge choreographiert, und man wohnt in der rue de Cicéron oder der rue de Spartacus. Nicht anders die gegenrevolutionäre Perspektive: Als der König von den hungernden Frauen am 6. Oktober 1789 von Versailles nach Paris zurückgeholt wird, erinnert die royalistische Propaganda an das Jahr 494 v.Chr., als der Konsul Menius Agrippa es verstanden hatte, das Volk von Rom mit dem Argument des vollen Bauchs in die Stadt des Aeneas zurückzuführen. Das revolutionäre Paris ist das eigentliche, das Neue Rom, und der Beender und Vollender der Revolution, Napoleon Bonaparte, plant nicht weniger als die Schleifung von Paris und den Neuaufbau nach dem Vorbild des antiken Rom: Des Kaisers Hauptstadt kann nur Rom sein.

Was sich da abspielt, ist auch, aber keineswegs nur Maskerade oder Mode: Die Wiedererweckung der Antike bietet die Möglichkeit, dem Ansturm des gänzlich Neuen zu widerstehen, den Standort des Ich wie des Anderen zu

¹ Egon Fridell: Kulturgeschichte der Neuzeit, Bd. II, München 1928, S. 423 f.

² Brief vom 4.8.1789, in: Die Französische Revolution. Berichte und Deutungen deutscher Schriftsteller und Historiker, hrsg.v. Horst Günther, Frankfurt/M. 1985, S. 9.

bestimmen und die Erscheinungen zu kategorisieren - einfach deshalb, weil die Idee von der Antike ein in sich geschlossenes, feststehendes Bezugssystem von Namen, Ereignissen, Ideen, Formen, Symbolen und Zitaten darstellt, das neben der biblischen Welt über Jahrhunderte, ja Jahrtausende hinweg gesicherter Bestandteil des europäischen Wissenskanons ist. Die Antike liefert die Modelle für alle nur denkbaren Einstellungen, Wahrnehmungen und Legitimationen, für die Verteidiger des Alten nicht weniger als für die Anhänger des Neuen. In einem der Fragmente, die 1798 in der Zeitschrift *Athenaeum* erschienen, hat Friedrich Schlegel das Phänomen auf den Punkt gebracht: „Jeder hat noch in den Alten gefunden, was er brauchte, oder wünschte; vorzüglich sich selbst.“³

II.

Hier mag man in einer ersten Annäherung den Grund dafür finden, daß die Woge eines allumfassenden Klassizismus, die im Laufe des 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts Europa überrollte, nur ein Ausläufer einer Wellenbewegung war, die die Geschichte des Kontinents zwei Jahrtausende lang begleitet hat. Ich übergehe die Kette der Wiederbelebungen der Antike vor der eigentlichen Renaissance, vom „Goldenen Zeitalter“ zur Zeit des Augustus über die karolingischen und die ottonischen Anstrengungen, eine *aurea roma iterum renovata* hervorzubringen, ein erneuertes goldenes Rom, bis zu den Proto-Renaissancen des 12. und 13. Jahrhunderts. In allen diesen Fällen haben wir es mit periodischen Zuwendungen zu antiken Formen und Symbolen zu tun, freilich in einer Welt, in der die Gegenwart von der Antike noch nicht strikt getrennt ist. Bis in das hohe Mittelalter hinein leben die Menschen in dem unklaren, aber völlig sicheren Bewußtsein eines ungebrochenen Zusammenhangs, der sie mit dem römischen Altertum verbindet; das Römische Reich ist durch die *translatio imperii* lebende Gegenwart, die römische Kirche verkörpert die Reichseinheit in Sprache und Verwaltung, Ostrom ist entfernt, aber wirklich. Und auch als

³ Friedrich Schlegel: Prosaische Jugendschriften, hrsg.v. Jacob Minor, Bd. 2, Wien 1906, S. 225.

Bedrohung der Christenheit ist die Antike dauernd anwesend; die alten Götter leben dämonisch verwandelt fort.

Der große Unterschied zwischen diesen Renaissancen, also der gelegentlichen Wiederbesinnung auf etwas, was man eigentlich besaß, und der einen, der singulären Renaissance bestand vor allem darin, daß im Laufe des 13. Jahrhunderts die Antike aufhörte, gegenwärtige Wirklichkeit zu sein. Die alte Welt war nunmehr weder Besitz noch Bedrohung. Die antike Vergangenheit erschien zum erstenmal als eine von der Gegenwart abgeschnittene, durch tiefe und dunkle Zeitgräben abgetrennte, in sich abgeschlossene Epoche; so erst konnte sie sich zum ersehnten Ideal wandeln, mit den Worten Erwin Panowskys: „Die Renaissance erst wurde gewahr, daß Pan tot ist - daß die Welt des alten Griechenland und Rom (jetzt *sacrosancta vetustas*, heiliges Altertum) verloren war wie Miltons Paradies und nur im Geiste wiedergefunden werden konnte.“⁴

Und noch ein anderer Aspekt unterscheidet die Renaissance von den Renaissancen: Die Renaissancen des Mittelalters waren begrenzt und vorübergehend, die Renaissance der Neuzeit dagegen ist umfassend und dauerhaft. Sie begründet die Geschichte der Neuzeit, in der sie zwar in periodischen Wechselfällen in den Hintergrund tritt, um aber doch immer wieder aufzuscheinen und erst im 20. Jahrhundert zu verlöschen. Der Traum von der wiedergewonnenen Antike wiederholt sich in immer neuer Gestalt, in dem anmutigen Entwurf eines barocken Arkadien, im Aufbruch nach Cythera, im stilistischen Gestus imperialer Großreiche, etwa Frankreichs oder Großbritanniens, wie auch in den Visionen des neuen Menschen und der perfekten Gesellschaft, die aus dem Blut der Revolutionen emporsteigen sollen wie der Phönix aus der Asche. Auch wenn die *vertu* Rousseaus mit der *virtù* Machiavellis wenig zu tun hat, stehen doch die neuen Römer der Französischen Revolution ebenso auf den Schultern Petrarcas und Guicciardinis wie die deutschen Bildungsbürger in der Nachfolge Winckelmanns, „das Land der Griechen mit der Seele suchend“.

⁴ Erwin Panowsky: *Renaissance and Renascences in Western Art*, Stockholm 1960, S. 116.

An diesem Punkt scheint es sinnvoll, einzuhalten und zu überlegen, wie ausdehnungsfähig der Begriff der Renaissance eigentlich ist. Das übliche Schulbuchwissen liefert ziemlich klare Konturen und Begrenzungen; „Renaissance“ beginnt danach um das Ende des 14. Jahrhunderts und endet irgendwann im Verlauf des ersten Drittels des 16. Jahrhunderts. Sie geht von Norditalien aus und ergreift nach und nach das übrige Europa. Ursächliches Moment wie auch inhaltliches Kennzeichen ist die Wiederaufnahme der klassischen Kultur: Die Renaissance ist geworden, weil man den Geist der Alten zu verstehen lernte, und ihr Wesen ist die Nachahmung der klassischen Kunst und Literatur. Daneben steht, was Michelet „*la découverte du monde, la découverte de l’homme*“ genannt hat, also einerseits revolutionäre Entdeckungen in den Naturwissenschaften wie in der Geographie, andererseits die Konzeption des einmaligen, selbstverantwortlichen, aus eigenem Recht handelnden Individuums. Auch die Erfindung der Buchdruckerkunst hat hier ihren Platz, und ein holländisches Schulbuch versteigt sich sogar zu der zuversichtlichen Äußerung: „Die Wiedergeburt des menschlichen Geistes datiert von der Erfindung des Schießgewehrs.“

Unnötig zu sagen, daß es sich hier um eine abgemagerte Version *ad usum delphini* handelt. Aber wie weit läßt sich der Begriff der Renaissance ausdehnen, ohne ihm die Spannkraft und die analytische Verwendbarkeit zu nehmen? Nun scheint es in der Tat, daß die Aufweichung des Begriffs in der Geschichtswissenschaft bereits weit gediehen ist. Je spezialisierter und genauer der Blick der Forschung auf jene Epoche wurde, desto widersprüchlicher wurden die Befunde. War nicht der Geist der Renaissance in Wirklichkeit viel weniger modern, als man immer wieder anzunehmen geneigt war? Stempelt nicht die beinahe blinde Verehrung der Antike die Renaissance zu einer Autoritätskultur, ist nicht ihr gesamter Geist im höchsten Maße normativ, indem er ewige Maßstäbe für Schönheit, Tugend, Wahrheit und Politik postuliert? Sind nicht Zweifel an der Hypothese vom Individualismus der Renaissance angebracht, wenn man ebenso bei Dürer wie bei Machiavelli oder Ronsard vor allem das Streben nach unpersönlichen, fest umgrenzten, unzweideutigen und endgültigen Systemen für Kunst und Wissen vorfindet? Und wo liegt die Schnittstelle zwischen Renaissance und Reformation, zwischen Humanismus und Glaubenskriegen? Wie passen

Luther, Zwingli oder Ignatius von Loyola zu dem geläufigen Bild von der Säkularisation des Geistes?

Und andersherum: Wie wirklich ist die Trennung zwischen Mittelalter und Renaissance? Um Johan Huizinga zu zitieren: „Keine einzige große Kulturerscheinung des Mittelalters, die nicht wenigstens mit einer Seite unter den Begriff Renaissance fiel... Wenn das Aufgehen der Augen, das Erwachen der persönlichen Seele die Renaissance war, dann bestanden keine Hinderungsgründe, warum man nicht neben und vor Franziskus jenem anderen großen lyrischen Geist, Bernhard von Clairvaux, als dem ersten Träger der Renaissancekrone huldigen sollte. Hatte es, genau besehen, wohl je ein Mittelalter gegeben?“⁵

Gewiß wird man sich hüten müssen, der Neigung der Spezialisten nachzugeben und vor lauter Bäumen den Wald nicht zu sehen. Gegen Huizinga ist einzuwenden, daß Epochen in eben dem Sinne eine Physiognomie besitzen, in dem Menschen sie besitzen - wandlungsfähig und nie ganz befriedigend zu beschreiben. Es gibt berechnete Meinungsverschiedenheiten darüber, wann ein menschliches Wesen zu sein beginnt und wann es endet; wann es ein Kind und nicht mehr Kind, wann es Erwachsener und nicht mehr Heranwachsender ist, und so weiter; wie viele und welche Eigenschaften es vom Vater hat, von der Mutter, von anderen Vorfahren. Und doch unterscheiden wir den Einzelnen, wenn wir ihn zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Gruppe treffen, von seinen Kameraden und nehmen ihn als unverwechselbare Persönlichkeit wahr. Aber es scheint doch, daß im Verlauf der Diskussion über die Renaissance die Betrachtung sich von der Annahme einer klar definierten und in sich identischen Epoche hin zu der Anschauung eines Übergangs entwickelt hat, gewiß eines Übergangs mit dramatischen Sprüngen und qualitativen Veränderungen, aber doch mit zahllosen Wurzeln dem sogenannten Mittelalter verbunden und allenfalls mit rein kunstgeschichtlichen Kategorien von späteren Epochen abzugrenzen, denen des Manierismus, der sogenannten „Gegenrenaissance“ oder des Barocks.

⁵ Johan Huizinga: Das Problem der Renaissance, Tübingen 1953, S. 31.

Es ist deshalb durchaus legitim, sich aus dem Schatten Burckhardts zu lösen und die Renaissance in eine größere Kontinuität der europäischen Kulturentwicklung zu stellen. Bis zur Romantik war dies auch durchaus üblich gewesen. Das Zeitalter der Aufklärung hat sich stets als direkten Erben der Renaissance betrachtet; in seinem „*Discours préliminaire de l'Encyclopédie*“ erklärt d'Alembert entschieden, daß die Aufklärung bereits in der Renaissance zu strahlen begonnen habe, und daß das 18. Jahrhundert als „*siècle des lumières*“ diese Revolution nur vollende und das Licht der Vernunft in seinem vollen Glanz leuchten lasse.⁶ Voltaire hat diesen Gedanken aufgegriffen und weitergeführt; die vier Blütezeiten des menschlichen Geistes, das perikleische Athen, die goldene Ära zu Zeiten des Augustus, die florentinische Renaissance und das Zeitalter Ludwigs XIV. sind zwar durch Unterbrechungen voneinander getrennt, stehen aber in einem notwendigen inneren Zusammenhang und bilden die Treppenstufen, auf denen der menschliche Geist zu seiner schließlichen Vollkommenheit emporsteigt.⁷

Gewiß sind das Mythen, nicht weniger als der romantische Mythos von der Einzigartigkeit und Abgeschlossenheit der einen und unteilbaren Renaissance; aber in einem entscheidenden Punkt führt uns die Einsicht der Aufklärung weiter: Von der - keineswegs *Neuentdeckung*, wohl aber - *Neubewertung* der menschlichen Vernunft und der damit verbundenen Idee vom Vorrang des Individuums seit etwa Mitte des 14. Jahrhunderts bis zum Vernunftoptimismus der Aufklärung und der Erklärung der Menschenrechte in den atlantischen Revolutionen am Ende des 18. Jahrhunderts besteht ein direkter Zusammenhang, und das ist keineswegs die einzige Kontinuität. Die fortschreitende Alphabetisierung mit der Ausbreitung des Buchdrucks, die zunehmende Rolle der Rhetorik als Werkzeug politischer Machtteilhabe, die sich ausbreitende Kultur der Selbstbeherrschung und Selbstbeschränkung, wie sie Norbert Elias in seinem Werk „*Der Prozeß der*

⁶ Jean d'Alembert: *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, hrsg.v. E. Köhler, Hamburg 1955, S. 144.

⁷ François Marie Arouet Voltaire: *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, I, Chap. LXXXII, éd. par R. Pomeau, Paris 1963, 766; ders., *Siècle de Louis XIV*, éd. par R. Groos, I, Paris 1929, pp. 1ff.

Zivilisation“ nachgezeichnet hat, um nur einige wichtige Aspekte anzudeuten, lassen insgesamt auf die Entwicklung einer westeuropäischen Mentalitätsformation schließen, die ihren Ausgang irgendwann im Herbst des Mittelalters nimmt und ein bis in die Gegenwart reichendes Kontinuum von kollektiven Einstellungen und Verhaltensformen darstellt, in dem allein die politische Kultur der europäischen Neuzeit wachsen kann. Im übrigen kann dieser permanente Wandlungsprozeß nicht ohne seine gesellschaftlichen Zusammenhänge gedacht werden: Da ist der Wechsel von einer agrarisch zu einer städtisch dominierten Wirtschaft, da ist der Übergang des Kulturpatronats, aber auch von Reichtum und politischer Macht von der Kirche auf Laien, auf Fürsten wie auf städtisches Patriziat, und da ist vor allem der lange Aufstieg eines Bürgertums, das Reichtum erwirbt, vermehrt, verwaltet und in Genuß umsetzt. Das heißt nicht, daß es im Laufe dieses Prozesses nicht noch zu grundsätzlichen Neuerungen gekommen wäre - den Bruch zwischen Christentum und Philosophie zum Beispiel, die tiefgreifende kulturelle Säkularisation, die die Aufklärung kennzeichnet, hatten vorangegangene Zeiten nicht gekannt. Dennoch: Hinter der einen und den vielen Renaissancen steht eine zusammenhängende Entwicklung, die ich mit Peter Burke als „Verwestlichung des Abendlandes“ bezeichnen möchte.⁸

III.

Wenn wir von einer „Verwestlichung“ sprechen, so grenzen wir damit den Prozeß der europäischen Zivilisation bewußt ein - eine Begrenzung, die spätestens seit dem Zusammenbruch der sowjetischen Macht in Osteuropa und dem inneren Zerfall der Sowjetunion überdacht werden muß. Wie real ist die kulturelle Grenze, die mit der Teilung des römischen Reiches im Verlauf des 4. Jahrhunderts entstand, die das byzantinische von dem römischen Mittelalter, das orthodoxe von dem lateinischen Europa trennte und erst heute vor unseren Augen zu schwinden scheint? Überdenken wir also

⁸ Peter Burke: Die Renaissance, Berlin 1990, S. 102.

versuchsweise die Aussage Geoffrey Barracloughs: „Kulturell gesehen lag Rußland immer außerhalb Europas, denn es kannte keine Renaissance.“⁹

Was war also anders in Rußland? Der von Iwan III. begründete Moskauer Staat ähnelte in seinen Strukturen eher dem osmanischen Reich als den europäischen Staatswesen. Koloniale Herrschaftstradition, tatarische Einflüsse in Kultur und Verwaltungspraxis, Auswirkungen der byzantinischen Staatsideologie hatten zur frühen Herausbildung einer unbeschränkten Zentralgewalt geführt, wie sie Europa fremd war. Der habsburgische Diplomat Freiherr v. Herberstein, der seit 1518 mehrfach Moskau besuchte, berichtet:

„Der Fürst braucht seine Autorität gegen alle geistliche und weltliche Personen, handelt auch nach seinem Willen und Wohlgefallen von eines jeden Leib und Gut. Es hat keiner unter seinen Räten soviel Ansehen, welcher sich ihm widersetzen oder eine andere Meinung denn er dürfte haben. Sie bekennen frei öffentlich: des Fürsten Wille sei der Wille Gottes; was auch der Fürst vollbringe, das geschehe aus dem Willen Gottes ...“¹⁰

Wie der österreichische Baron, so urteilten alle westlichen Besucher des Moskowiterstaats; dessen zentralistisch-autokratische Herrschaftsform, sein cäsaropapistischer Anstrich wurde als grundsätzlich verschieden von den Herrschaftsformen Europas betrachtet.

Gewiß setzte im Laufe des 16. Jahrhunderts ein Strom von Ausländern nach Moskau ein; italienische Baumeister, französische Schreiber, deutsche Drucker fanden sich ein, ohne daß sich aber die russische Zivilisation dadurch erheblich wandelte. Es bestand betonterweise in Moskau kein Interesse an der Übernahme der lateinisch-westlichen Kultur. Man wollte ausschließlich in technischer und verwaltungstechnischer Hinsicht profitieren. So ist es zu einer Renaissance in Rußland nicht gekommen, weder im Geistigen noch im Künstlerischen. Alles das blieb unter byzantinischem Einfluß, ganz Sache der Geistlichkeit, und auch die Bildung war ausschließlich

⁹ Geoffrey Barraclough: *European Unity in Thought and Action*, Oxford 1963, S. 28.

¹⁰ Sigmund v. Herberstein: *Das alte Rußland*, hrsg.v. Wolfgang v.d. Steinen, Zürich 1991, S. 61.

kirchlich. Und dieser Grundzug der russischen Zivilisation zog sich weiter; die Westwendung Peters des Großen, mit despotischen Methoden erzwungen, hatte nur geringe Auswirkungen auf die politische Kultur des Landes, und die Aufklärung blieb trotz der imposanten Briefwechsel Katharinas II. mit den Leuchten des europäischen Geistes ein Oberflächenphänomen, getragen von einer sehr schmalen aristokratisch-bürgerlichen Elite, die im Verlauf des 19. Jahrhunderts im gleichen Maß an Einfluß verlor, in dem die Slawophilie erstarkte, und die in der Folge der Oktoberrevolution ausgerottet oder zur Auswanderung gezwungen wurde.

Im Spiegel Rußlands wird erst eigentlich deutlich, was Renaissance, was Aufklärung, was „Verwestlichung des Abendlandes“ bedeutet. Man lese den Briefwechsel Iwans IV., des „Schrecklichen“, mit dem Fürsten Kurbskij, der vor seiner drohenden Hinrichtung nach Litauen geflüchtet war: Iwans Erwiderung auf Kurbskijs Anklagen sind eine einzige Apologie der totalen Tyrannei: Göttliches Gebot an die Fürsten sei es, „mit Furcht selig zu machen“, mit welchen Mittel auch immer.¹¹ Das liegt weitab von allen westlichen Herrschaftstheorien, die sich darin einig sind, daß irdische Macht begrenzt sein müsse, wodurch und in wie weiten Grenzen auch immer. Für unbeschränkte und despotische Machtausübung gibt es keine „westliche“ Begründung, wohl aber dafür, daß dies in Rußland geschehe; denn es sei klar, meint Montesquieu, „daß große Reiche eine despotische Autorität erfordern, deren rasche Entschlüsse die weiten Entfernungen auszugleichen haben...“ Die kleinteilige Vielfalt Europas dagegen ertrage keine unbeschränkte Macht.¹² Das alles heißt nicht, daß nicht Rußland im Laufe seiner Geschichte in vielfacher Weise in den Kreis der europäischen Zivilisation eintrat, als Orchestermitglied im Konzert der Mächte wie mit kulturellen Beiträgen: Was wäre das *fin de siècle* ohne Tolstoi oder Tschai-kowski? Auch kennt die russische Kulturgeschichte eigene Anknüpfungen an antik-christliches Erbe, die mit dem Anspruch Moskaus verbunden waren, ein Drittes Rom zu sein. Aber in der Substanz bleibt die europäische

¹¹ Der Briefwechsel Iwans des Schrecklichen mit dem Fürsten Kurbskij (1564-1579), hrsg.u.übers. von Karl Stählin, Leipzig 1921, S. 33.

¹² Charles-Louis de Secondat de La Brède de Montesquieu: Vom Geist der Gesetze, Bd. I, Tübingen 1951, S. 217.

Zivilisation, wenn man sie auf ihre klassischen Wurzeln zurück- und über Renaissance und Aufklärung weiterverfolgt, ein Phänomen des europäischen, des lateinischen Westens.

IV.

Ist also mit der „Verwestlichung des Abendlandes“ die Identität Europas definiert? Einwände gegen diese These bleiben nicht aus. Wird hier nicht ein Geschichtsmythos in politischer Legitimationsabsicht konstruiert? Wiederholt sich vielleicht, was wir im Verlauf der Nationenbildungen im 19. Jahrhundert schon einmal erlebt haben: Die Erfindung einer politischen Gemeinschaft aus dem Geist einer mehr erträumten als wirklichen, auf jeden Fall einseitig interpretierten Geschichte? Hören wir die Meinung des britischen Historikers Alan Sked. Er erklärt in einem jüngst erschienenen Essay rundweg:

„Viele Menschen glauben an das Vorhandensein einer ‘europäischen Zivilisation’ oder einer ‘europäischen Kultur’. Fragt man sie aber nach einer diesbezüglichen Definition, sind sie dazu nicht in der Lage. Trotzdem bestehen sie gerne darauf, daß die Europäer anders sind als Chinesen, Afrikaner oder Araber... Allerdings, seit Amerikas Aufstieg zur Weltmacht legen die Europäer mehr Wert auf eine Präzision dessen, was sie zu Europäern macht - daher der vielfache Rückgriff auf die historische Entwicklung vom antiken Griechenland... bis zum modernen Brüssel. ... In Wahrheit war Europa Heimstatt vieler Zivilisationen zur selben Zeit, mit eher gemischten Folgen für die menschliche Spezies. Es ist sehr leicht, aber unhistorisch, so zu tun, als wären sie eine kumulative oder einigende Kraft gewesen... Aristophanes, Vergil, Shakespeare, Goethe und Dostojewski sind nicht Glieder einer Kette. Sie lassen sich nicht für eine ‘europäische Kultur’ vereinnahmen, sondern widerspiegeln vielmehr verschiedene europäische Kulturen.“¹³

Wenn es auch leicht fiele, den Ideologieverdacht zu retournieren und den Kollegen Sked als Sprachrohr der thatcheristischen „Brügge-Gruppe“ zu enttarnen, empfiehlt es sich doch, sein Argument ernst zu nehmen. Zum

¹³ Alan Sked: Die Mythen von der europäischen Einheit, in: Europäische Rundschau 19/2 (1991), S. 99 ff.

einen aus dem eben bereits genannten Grund: Die Gefahr einer identitätsstiftenden Mythologie in politischer Absicht ist evident. Zum anderen ist der Hinweis auf die vielen unterschiedlichen Kulturen Europas gar nicht von der Hand zu weisen; zur Erscheinungsform unserer Zivilisation gehört ja gerade die Vielzahl der regionalen, epochengebundenen und schichten-spezifischen Kulturen, die erst gemeinsam und aus der Distanz betrachtet ein zusammenhängendes buntes Muster ergeben. Und auch wenn die Kontinuität dessen real ist, was wir „Verwestlichung des Abendlandes“ genannt haben, so versteht es sich doch keineswegs von selbst, daß wir es dabei mit einer für Europa allein kennzeichnenden historischen Figur zu tun haben.

Von Renaissance, Klassizismus, ja Hellenismus ist tatsächlich auch im Zusammenhang mit anderen Kulturkreisen gesprochen worden. Der Rückgriff einer aufstrebenden Kultur auf Elemente einer längst verstorbenen Vorgängerkultur ist keine europäische Besonderheit. Man denke beispielsweise an die Erneuerung der Lehre Zarathustras durch die persischen Sassaniden im 3. Jahrhundert nach Christus, ein halbes Jahrtausend, nachdem die zarathustrische Lehre mit dem Reich der Achaimeniden untergegangen war. Oder auch an die Wiederbelebung des Konfuzianismus in China nach einer langen Herrschaft von Buddhismus und Taoismus mit der Wiedereinführung der offiziellen Examen in den konfuzianischen Klassikern durch den T'ang-Kaiser T'ai T'sung im Jahr 622, mit weitreichenden Folgen für das Erscheinungsbild und die Kultur des chinesischen Beamtenstaats bis in die Gegenwart hinein. Wiederbelebungen dieser Art finden sich auch in der japanischen und der islamischen Kulturgeschichte, und Arnold Toynbee geht so weit, diese „Hellenismen“, wie er es nennt, als Merkmale aller Hochkulturen zu beschreiben: „Indem wir das Wort ‘Renaissance’ als Eigennamen gebrauchten,“ meint er, „sind wir unversehens dem Irrtum verfallen, ein bestimmtes Ereignis als einzigartig zu betrachten, während es sich in Wirklichkeit lediglich um eine bestimmte Ausformung eines wiederkehrenden historischen Phänomens handelt.“¹⁴

Wenn man „Renaissance“ lediglich auf jenes Merkmal reduziert, dem sie ihren Namen verdankt, also auf den Anspruch, eine vergangene Kultur oder

¹⁴ Arnold Toynbee: A Study of History, IX, Oxford 1954, pp. 311 ff.

einzelne ihrer Merkmale wiederzubeleben, ist gegen Toynbee nichts einzuwenden. In diesem Sinne wäre allerdings die Wiederbelebung des aristotelischen Geistes durch die Scholastik im Hochmittelalter ebenfalls eine Renaissance, und erst recht der Versuch der Romantik, in das 19. Jahrhundert ein erträumtes Mittelalter zu verpflanzen.

Das Spezifische der Renaissance in dem von uns gemeinten Sinn wird durch eine derartig mechanische Bedeutungsübertragung jedoch nicht berührt. Vielmehr liegt hier ein einzigartiger Prozeß vor, in dem die Besinnung auf klassische Vorbilder und der Aufbruch zu offenen Erkenntnishorizonten miteinander verschränkt und kausal aufeinander bezogen sind. Dabei muß die Frage nach der *prima causa* offengelassen werden: Ob Rationalisierung und Säkularisierung die Besinnung auf die Antike voraussetzten, oder ob eine Entwicklung in Gang kam, die lediglich der Stützung und Legitimierung durch vertraute Traditionen bedurfte, um zur kulturellen Dominanz zu gelangen; die Vermutung liegt nahe, daß beides eine Rolle spielte. Auf jeden Fall war die Gefahr, in reine und sklavische Nachahmung zu verfallen, schon frühen Humanisten bewußt. Mit Hilfe eines antiken Topos verglich Petrarca die Dichter mit den Bienen, die aus dem Nektar, der aus verschiedenen Blüten gewonnenen sei, etwas völlig Neues erzeugen, nämlich Honig; und Petrarca folgerte daraus: „Es gereicht den Bienen nicht zum Ruhm, wenn sie nicht das Gefundene in etwas anderes und Besseres verwandeln.“¹⁵ Mit anderen Worten: Die Antike lieferte zwar das geistige Material; aber es war Sache der Heutigen, dieses Material schöpferisch für Neues zu verwenden.

Von dieser Maxime war es nur ein Schritt bis zu dem Lob des Architekten Leo Battista Alberti für den Erbauer der Florenzer Domkuppel, Filippo Brunelleschi: Er habe geglaubt, die alt gewordene Gegenwart habe nicht mehr die Kraft des Altertums, Genies hervorzubringen; jetzt erweise sich aber, daß die modernen Künstler „früher niemals gehörte oder gesehene Wissenschaften und Künste“ hervorbrächten - und dies deshalb, so Alberti, weil die Alten ein festes Fundament errichtet hätten, auf denen die Heuti-

¹⁵ Zit. nach Jürgen v. Stackelberg: Das Bienengleichnis. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Imitatio, in: Romanische Forschungen 68 (1956), S. 271 f.

gen ihre kühnen Bauten aufführen könnten.¹⁶ Es ist gerade das Haupterbe der Antike, das Vertrauen auf die menschliche Fähigkeit zur Vernunft, das zur Weiterentwicklung führt, und diese Weiterentwicklung wird deshalb möglich, weil sie sich in den vertrauten Begriffen, Denkformen und Grundsätzen der antiken Überlieferung bewegt, über die sie gleichwohl hinausgreift. So wird gesellschaftlich und kulturell akzeptabel, ja hoch bewertet, was ohne den ständigen Rückgriff auf Traditionsbezüge allenfalls riskantes Außenseitertum bedeutet hätte. Diese dialektische Verschränkung der „antiqui et moderni“ ist das Eigentümliche, das die „Verwestlichung des Abendlandes“, die lange Renaissance Europas von den anderen Renaissanceen unterscheidet und den Weg in die europäische Moderne öffnet.

Wenn wir also an der Einheit und Realität einer spezifisch europäischen Zivilisation festhalten, so doch nicht in der Absicht, darauf Legitimationsstrategien mit gegenwartspolitischer Zielrichtung zu gründen. Wer Festreden über ein europäisches Thema hält - wenn es denn Anlässe für solche Festreden gäbe - muß jederzeit im Auge behalten, daß diese lange Renaissance nicht nur Autonomie und Selbstzweck des Individuums bedeutet, und damit die Ausbildung einer politischen Kultur, die solches in ihren Normen und Institutionen fordert und ermöglicht: Gewissermaßen die Einbahnstraße zu Freiheit und Demokratie. Der Weg Europas in die Gegenwart ist auch die Geschichte von Unterdrückung, von blutiger Versklavung und Massenmord, und dies oft genug im Namen aller Tugenden der Freiheit und der Aufklärung. Die Verwestlichung des Abendlandes trägt die Keime ihrer eigenen Negation von Anbeginn in sich; auch die totalitären Diktaturen des 20. Jahrhunderts, die mörderischsten Kriege der Weltgeschichte stehen in dieser Entwicklung. Die kalte, vernunftgesteuerte Effizienz, die Auschwitz kennzeichnet, ist auch Folge des Rationalisierungsprozesses der europäischen Zivilisation - eben keine asiatische Tat, sondern eine spezifisch europäische.

¹⁶ Leo Battista Alberti: A Filippo di Ser Brunellescho, zit. nach August Buck: Die "Querelle des Anciens et des Modernes" im italienischen Selbstverständnis der Renaissance und des Barocks, Wiesbaden 1973, S. 10.

V.

Hängen aber die europäischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts vielleicht nicht auch damit zusammen, daß die Antike als kultureller und sittlicher Maßstab der Zivilisation Europas im Laufe der Zeit verblaßt? Denn gerade das, was wir als europäische Besonderheit der Rückbesinnung auf die Antike benannt haben - daß sie sich nämlich nicht in der Nachahmung der Alten erschöpft, sondern sich auf sie beruft, um von diesem Ausgang aus mit um so größerer Sicherheit das Neue zu erkunden: eben dies führt zum jahrhundertelangen, langsamen Niedergang der Antike im europäischen Denken. Sind es nicht gerade die Alten, die den systematischen Zweifel an ungeprüften und unüberprüfbaren Behauptungen lehren? Damit stellen sich aber auch die antiken Überlieferungen selbst auf den Prüfstand der skeptischen Vernunft, und der Befund ist erschreckend. Fontenelle klagt 1688: „Man hat uns in unserer Jugend so an die Sagen der Griechen gewöhnt, daß es uns, wenn wir ein vernünftiges Alter erreichen, nicht mehr einfällt, sie so erstaunlich zu finden, wie sie eigentlich sind. Aber wenn es einem gelingt, nicht mehr mit den Augen der Gewohnheit zu sehen, so kann man nicht anders, als sich beim Anblick der Vorgeschichte eines Volkes“ - gemeint ist das griechische - „entsetzen, die vom Anfang bis zum Ende nichts als eine Häufung von Hirngespinnsten, Träumen und Absurditäten ist. Ist es möglich, daß das alles als Wahrheit überliefert wurde?“¹⁷

Die „*Querelle des Anciens et des Modernes*“ wird zwar erst im Jahr 1687 ausgelöst, als Charles Perrault auf einer Sitzung der Académie Française in einem feierlichen Preisgedicht das Zeitalter Ludwigs XIV. über die klassische Antike stellt, aber die Auseinandersetzung selbst ist so alt wie ihr Gegenstand - schon das Mittelalter, selbst die Spätantike hat den Streit der *antiqui et moderni* gekannt, die Auseinandersetzung darüber, wie verbindlich die klassischen Vorbilder seien.¹⁸ Jetzt geht es aber um mehr; mit Hilfe klassischer Argumente und Zitate wird das Altertum an sich in Frage ge-

¹⁷ Bernard Le Bovier de Fontenelle: *Digressions sur les anciens et les modernes*, Paris 1688, zit nach: Paul Hazard: *La crise de la conscience européenne*, Paris 1926, p. 78.

¹⁸ Siehe H.R.Jauss: *Antiqui/moderni*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg.v. J. Ritter, Bd. I, Basel 1979, Sp. 410-414.

stellt. Schon um 1600 hat Francis Bacon einem wissenschaftlichen Gegner vorgeworfen: „Wenn er und ich denselben Stoff behandeln, unterscheiden wir uns wie folgt: Er entnimmt aus den Schriftstellern des Altertums das, was ich aus der Natur nehme und auf eigene Grundlagen stelle. Was er behauptet, ist ungenau und durch die Vielfalt der Meinungen [der antiken Autoren] verwirrt, ich gehe nach der natürlichen Ordnung vor, damit alles auf die Naturgesetze zurückgeführt sei.“¹⁹ Die Weisheiten des Altertums sind dunkel und unverständlich, und wer auf ihnen fußt, verzichtet auf den Gebrauch der Vernunft; was Bacon allerdings nicht daran hindert, mit seiner Berufung auf die natürliche Ordnung ausdrücklich an keinen Geringeren als an Hippocrates anzuknüpfen.

Im Verlauf des 17. und 18. Jahrhunderts emanzipieren sich Medizin und Naturwissenschaften vom antiken Vorbild, während der Streit in den schönen Künsten, in der Dichtung und der Rhetorik unentschieden bleibt - Perraults Argument, die französische Sprache sei zu solcher Vollkommenheit gediehen, daß eine französische Prosaübersetzung der Ilias dem homerischen Original überlegen sei, bleibt bei den Kommentatoren noch lange ein Lacherfolg. Aber auch die entschiedensten Parteigänger der Moderne neigen noch bis Ende des 18. Jahrhunderts dazu, ihre Argumente mit antiken Zitaten zu stützen und zu begründen; keine Programm- oder Streitschrift ohne Seneca und Tacitus.²⁰

Neben die Entzauberung der antiken Mythen durch Vernunft, Empirie und historische Quellenkritik tritt im Verlauf der Aufklärung der zunehmende Verdacht, daß die Zukunft ganz anders sein könne als die Vergangenheit, weshalb die Vergangenheit die Gegenwart auch nichts lehren könne. Jenes Auseinandertreten von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont, das Rein-

¹⁹ Zit nach Eugenio Garin: Die Kultur der Renaissance, in: Propyläen Weltgeschichte, hrsg.v. Golo Mann, August Nitschke, Bd. VI, Berlin, Frankfurt/M., Wien 1964, S. 516 f.

²⁰ Siehe Peter K. Kapitza: Ein bürgerlicher Krieg in der gelehrten Welt, München 1981, S. 9 ff.; H.R. Jauss: Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität, in: H. Steffen (Hrsg.): Aspekte der Modernität, Göttingen 1965, S. 150-197.

hart Koselleck auf der Schwelle zur Moderne konstatiert,²¹ und damit der Durchbruch eines linearen Fortschrittsdenkens richtet sich direkt gegen die bisher so vorbildlichen Alten, mit den Worten Friedrich Schillers: „Griechenland und Rom konnten höchstens vortreffliche *Römer*, vortreffliche *Griechen* erzeugen - die Nation, auch in ihrer vortrefflichsten Epoche, erhob sich nie zu vortrefflichen *Menschen*... Keiner von *unsern* Staaten hat ein römisches Bürgerrecht auszuteilen; dafür aber besitzen wir ein Gut, das, wenn er Römer bleiben wollte, kein Römer kennen durfte...: Wir haben Menschenfreiheit! ; ein Gut, das - wie sehr verschieden von dem Bürgerrecht des Römers! - an Werte zunimmt, je größer die Anzahl derer wird, die es mit uns teilen...“²² Fortschritt heißt also, von den Alten fortzuschreiten; waren nicht, wie Condorcet jetzt meint, die Römer unkultivierte Militaristen gewesen? Rom habe erst zugrundegehen müssen, damit Humanität und Freiheit überhaupt in die Welt kommen konnten.²³

An die Stelle der Antike treten jetzt deren Überwinder. Gerade die Überlieferung des Alten führt zur Entdeckung nationaler Kulturtraditionen. Wir kennen das bereits aus dem 15. und 16. Jahrhundert: Die Wiederentdeckung der „Germania“ des Tacitus etwa trägt entscheidend dazu bei, daß die verbreitete Kritik am römischen Klerus auf nationale Begriffe gebracht werden kann; die deutschen Humanisten nehmen Abstand vom universalen Latein und schreiben in programmatischer Absicht auf deutsch, und nicht Goethe ist der Erste, dem angesichts des Straßburger Münsterturms die Größe deutscher Kunst aufgeht, sondern der elsässische Humanist Jakob Wimpfeling zweihundertfünfzig Jahre zuvor.²⁴

Und auch die zweite und viel folgenreichere Nationalisierungswelle der europäischen Kultur, die seit Ende des 18. Jahrhunderts rollt, nimmt ihren

²¹ Reinhart Koselleck: 'Erfahrungsraum' und 'Erwartungshorizont' - zwei historische Kategorien, in ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1979, S. 349-374.

²² Friedrich Schiller: *Über Völkerwanderung, Kreuzzüge und Mittelalter*, in: *Sämtliche Werke in zwölf Bänden*, Leipzig 1899, Bd. XI, S. 6 f.

²³ Antoine Marquis de Condorcet: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris 1743, pp. 151-154.

²⁴ Jacobus Wimpfelingius: *Epitome rerum Germanicarum*, Straßburg 1505, fol. 39 s.

Ausgang bei den griechischen und römischen Vorbildern. In Deutschland schlägt vor allem Klopstock die Brücke; seine germanische Mythologie ist kaum etwas anderes als eine Umbenennung des griechischen Götterhimmels: Aus Zeus wird Wotan, aus dem Olymp Walhalla, der Lorbeer verwandelt sich in Eichenlaub, doch der Geist, der Gestus, die Form bleiben griechisch - wie Griechenland in der politischen Mythologie Deutschlands noch lange lebendig bleibt, so sehr, daß eine britische Autorin für die Zeit um 1800 von einer „griechischen Tyrannei über Deutschland“ spricht.²⁵ Ist nicht Deutschland das wiedergeborene Griechenland, wie sich andererseits Rom in Frankreich verkörpert, sind nicht die Deutschen wie einst die Hellenen zwar staatlich zersplittert, doch kulturell gerade deshalb den anderen Völkern Europas überlegen? „Kennst Du Minervens Volk?“ fragt Hölderlin und gibt die Antwort: „Noch lebt's! Noch walthet der Athener Seele, die göttliche, still bei den Menschen“ - gemeint sind die Deutschen. Noch für Friedrich Ludwig Jahn sind die Deutschen wegen ihrer Ähnlichkeit mit den Griechen ein „heiliges Volk“²⁶, und das erste große deutsche Nationaldenkmal, die Walhalla bei Regensburg, noch ganz als Ruhmeshalle der deutschen Kulturnation konzipiert, erhält in grellem Kontrast zu ihrem nordisch-nebelhaften Namen die Form des Athener Parthenon-Tempels.²⁷

VI.

Doch das sind Übergänge. Schon vor der Französischen Revolution, im Jahr 1780, hält der preußische Außenminister Herzberg vor der Berliner Akademie einen Vortrag über „Die Ursachen der Überlegenheit der Deutschen über die Römer“²⁸ - nicht, um im Sinne des alten Streits der *antiqui*

²⁵ E. M. Butler: *The Tyranny of the Greece over Germany*, Cambridge 1953.

²⁶ Friedrich Ludwig Jahn: *Deutsches Volksthum*, Lübeck 1810, S. 76.

²⁷ Siehe Hagen Schulze: *Gibt es überhaupt eine deutsche Geschichte?*, Berlin 1989, S. 32-37.

²⁸ Ewald Friedrich v. Herzberg: *Abhandlung worin man die Ursachen der Ueberlegenheit der Deutschen über die Römer zu entwickeln und zu beweisen sucht, daß der Norden des alten Deutschlands zwischen dem Rhein und der Weichsel und vorzüglich die gegenwärtige Preussische Monarchie das Stammland der heroischen Nationen gewesen sei, welche in der berühmten Völkerwanderung das Römische Reich*

et moderni die Partei der Moderne zu ergreifen, sondern um in glanzvoller Kenntnis der antiken Quellen darzutun, daß die alten Germanen, umstandslos gleichgesetzt mit Deutschen und Preußen, weitaus wichtigere Beiträge zur europäischen Kultur beigesteuert hätten als Rom. Und beansprucht nicht das Frankreich der Revolution und Napoleons, das neue Rom zu sein? Der Widerstand der übrigen europäischen Nationen wendet sich unvermeidlich auch gegen die antiken Mythen, deren sich Bonaparte zur Legitimierung seiner Herrschaft bedient; nachdem mit dem Ancien Régime die Bilder eines irdischen Arkadien geschwunden sind, scheitert mit Napoleon auch die universale Herrschaftsidee Roms.

So stirbt die Kultur der Alten kaum eine Generation nach ihrem letzten Triumph in Revolution, Empire und Weimarer Klassik ein weiteres Mal, diesmal unter dem doppelten Ansturm von Nationalismus und Fortschrittsglauben, verdorrt allmählich zu gymnasialen Bildungsresten und weicht der platten Anschauung des Gegenwärtigen. Griechenland materialisiert sich in Gestalt eines halborientalischen Balkanlandes, und Rom wird zur ordinären Hauptstadt eines verspäteten Nationalstaats - noch 1871 beklagt Ferdinand Gregorovius den Abstieg der Stadt von einer mythischen Menschheitsmitte zu einem „übertünchten Grab in ... einer barbarischen Welt“²⁹.

Niemand hat das Dahinschwinden der Antike so bewegend beklagt wie der italienische Dichter Giacomo Leopardi, Zeitgenosse Manzonis und Übersetzer der Werke Homers und Vergils, dem es unmöglich schien, den Geist der Alten im 19. Jahrhundert wiederzufinden; denn die Menschheit habe die Illusionen des Glücks gegen den Schmerz der Wahrheit vertauscht und finde nun nicht mehr den Rückweg zur kindlichen, starken, vom Gift der Wissenschaft unberührten Poesie der Alten.³⁰

Die Zivilisation Europas hat sich verbraucht, ist alt und sterbenskrank: das wird um so mehr zur kulturellen Grundstimmung, je mehr man sich dem *fin*

zerstört und die Hauptstaaten des heutigen Europas gegründet und bevölkert haben, in: Deutsches Museum, 6. Stück, Juni 1780, S. 496-533.

²⁹ Ferdinand Gregorovius: Römische Tagebücher 1852-1889, hrsg.v. H.-W. Kruft und M. Völkel, München 1991, Aufz.v. 18.6.1871, S. 306 f.

³⁰ Karl Vossler: Leopardi, München 1923, S. 120-128.

de siècle nähert. Nicht mehr die Legitimation der gegenwärtigen Zivilisation sucht man bei den Alten, sondern Maßstäbe für die Überwindung dieser Zivilisation, und man findet sie nicht in der Antike selbst, sondern in deren mythologisierender und nun ihrerseits mythologisierten Überhöhung, in der Renaissance. Das wird zum einen im Baustil und in den Sujets der schönen Künste erkennbar; das aufsteigende Bildungs- und Besitzbürgertum neigt dazu, sich die kulturelle Überlieferung der italienischen und deutschen Stadtstaaten des Quattrocento zur Legitimation der eigenen politischen und kulturellen Ansprüche anzueignen, eklektisch, üppig und entleert.

Die Renaissance wird jetzt aber auch im antibürgerlichen Sinne in Anspruch genommen. Friedrich Nietzsche, Jacob Burckhardt, Alfred de Musset, Gabriele d'Annunzio und Robert Browning zeichnen sie als leuchtendes Gegenbild zum staubgrauen Massenzeitalter der europäischen Industrialisierung: Als den Äon freier, genialer Persönlichkeiten, die über Doktrin, Moral und Massengeschmack erhaben sind, hochherziger und frivoler Genußmenschen, die in heidnischer Schönheitslust nach der Macht greifen, um nach eigenen Normen zu leben. Wenn Nietzsche eine „Umwertung aller Werte“ verlangt, dann hat er einen konkreten historischen Bezug vor Augen: „*Cesare Borgia* als Papst... das wäre der Sieg gewesen, nach dem *ich* heute allein verlange-: damit war das Christentum *abgeschafft*.“³¹

Doch dieser exaltierte, gelegentlich ans Hysterische streifende Renaissancismus als konservativ-elitärer Widerstand gegen die Moderne, gewissermaßen die Meta-Mythisierung der Antike, überstand die Ernüchterung in den Schützengräben des Ersten Weltkriegs nicht, verlief auf sozialpsychologischer Ebene in einer banalen Führersehnsucht, die gleichwohl gesamt-europäische Züge besaß; erfolgreicher waren jene populären Nationallegenden, die sich auf Germanisches, Keltisches oder Slawisches beriefen, sofern sie die Deckung ihres Vergangenheitsbedarfs nicht, wie die Erben der russischen Oktoberrevolution, aus einer klassenlosen Urgesellschaft bezogen. Was einstweilen blieb, das war der hohle klassizistische Gestus, dessen sich in der Zwischenkriegszeit die Architektur der Macht bediente,

³¹ Friedrich Nietzsche: *Der Antichrist*, in: *Werke*, hrsg.v. G. Colli, M. Montinari, München, Berlin 1980, Bd. VI, S. 251.

und das europaweit und jenseits aller Ideologien, von Rom bis Oslo, von Moskau bis Berlin.

VII.

Für den Historiker in der Absicht, die Geschichte Europas als Ganzes in den Blick zu nehmen, ergeben sich zum Abschluß aus dieser *tour d'horizon* einige Folgerungen.

Das erste Ergebnis kann kurz gefaßt werden: Die Geschichte Europas ist in weiten Teilen ihre eigene Rezeptionsgeschichte. Die *longue durée*, wie sie hier beispielsweise umrissen wurde, ist ein Zivilisationsprozeß, der in hohem Maße aus Traditionswahrnehmungen gespeist wird. Für Europa gilt, was Benedict Anderson über die Nationen gesagt hat: Es ist eine *imagined community*, besteht also, wenn es besteht, vor allem in den Köpfen der Menschen.³²

Möglicherweise, das wäre das zweite Ergebnis, ließe sich das analytische Instrumentarium für eine Geschichte Europas verfeinern. Rationalisierung und Modernisierung als Leitfäden einer europäischen Geschichte sind für sich alleine zu grobe und übrigens auch zu vieldeutige Kategorien, um zur Beschreibung einer Langen Dauer der abendländischen Zivilisation zu taugen. Hilfreicher als ein lineares Fortschrittsmodell wäre eins, das an jedem Zeitpunkt der Entwicklung auch die dazugehörige Reflexion über diese Entwicklung einbezüge: welche historischen Weltbilder liefern den Wahrnehmungs- und Urteilsrahmen, innerhalb dessen sich die Entwicklungsschritte vollziehen? Welche kollektiven Erinnerungen, welche Vorbilder, welche Mythen, welche Metaphern, welche rückwärtsgewandten Utopien bilden die Folie, auf deren Hintergrund der Prozeß der Zivilisation abläuft? Erst wenn wir den Zusammenhang zwischen Logos und Mythos, zwischen Zukunftsentwurf und Vergangenheitsbild hergestellt haben, können wir die lange Renaissance Europas, die Verwestlichung des Abendlandes angemessen beschreiben.

³² Benedict Anderson: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983.

Im übrigen wird - drittens und letztens - ersichtlich, daß es nicht ausreicht, einzelne Epochen der europäischen Geschichte jeweils für sich zu betrachten und zu analysieren. In jeden Zeitpunkt ist die ganze europäische Vorgeschichte mit eingeschlossen und muß jeweils mitgedacht werden, und zwar zugleich auf zwei Ebenen: Als Realgeschichte wie als mythisch vermittelte Vergangenheitswahrnehmung, als welche sich Geschichte in dauernder Verwandlung ständig wiederholt. Namentlich Letzteres spricht übrigens gegen das Verfahren namhafter Historiker, die Antike aus der europäischen Geschichte auszugrenzen und Europa irgendwann zwischen Spätantike und Hochmittelalter entstehen zu lassen³³. Tatsächlich reicht die Antike als historisch wirkende Kraft bis in unserer Gegenwart, ist also auch Neueste Geschichte, und zwar in erster Linie in Gestalt ihrer Verwandlungen, die sie im Laufe der Zeit in den Köpfen und Herzen der Menschen durchgemacht hat. Der Mythos als Maßstab, Rom und Hellas als leuchtende Gestirne, „Paradise lost“ und „Paradise regained“, Arkadien als unerreichbares, aber ständig lockendes Ziel: Das müssen wir als Historiker ernst nehmen. Der tiefste Grund für den Aufstieg wie auch für die Gefährdung Europas liegt vielleicht in dieser immerwährenden Suche nach der verlorenen, der geahnten und gehofften *aurea aetas*, die stets gleich hinter dem Horizont beginnt.

³³ Henri Pirenne: Geschichte Europas. Von der Völkerwanderung bis zur Reformation, Berlin/Frankfurt/M. 1956; Dietrich Gerhard: Das Abendland 800-1800. Ursprung und Gegenbild unserer Zeit, Freiburg/Würzburg 1981; Friedrich Heer: Europäische Geistesgeschichte, Stuttgart 1953; Geoffrey Barraclough: European Unity, siehe oben.; Albert Mirgeler: Revision der europäischen Geschichte, München 1971.

ISSN 1435-3288

ISBN 3-933307-34-1



Zentrum für Europäische Integrationsforschung
Center for European Integration Studies
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Walter-Flex-Straße 3
D-53113 Bonn
Germany

Tel.: +49-228-73-1880
Fax: +49-228-73-1788
<http://www.zei.de>