

Transit

EUROPÄISCHE REVUE

Russland Nacheuropa Religion

Karl Schlögel

Russische Museumswelten im Umbruch

Ludger Hagedorn

Nacheuropa

Nicolas de Warren

Philosophie im Ersten Weltkrieg

Anna Zvyagintseva

Event(gap), 2014. Photoessay

Orthodoxes Christentum
und (Post-)Moderne

**Kristina Stoeckl, Vasilios N. Makrides, Pante-
lis Kalaitzidis und Alexander Agadjanian**

Krzysztof Michalski

Wozu braucht die Philosophie Religion?

David Martin

Christentum und Gewalt

Victor Shnirelman

Russland und die Apokalypse

Polen von einer anderen Seite

Olga Tokarczuk und Sławomir Sierakowski

Olga Tokarczuk

Das Buch des Sands. Aus den Büchern Jakob

Transit wird herausgegeben am Institut für die Wissenschaften vom Menschen (IWM) in Wien und erscheint im Verlag Neue Kritik, Frankfurt am Main.

Herausgeberin: Shalini Randeria

Gründungsherausgeber: Krzysztof Michalski †

Redaktion: Klaus Nellen

Kurator des Bildteils: Walter Seidl

Redaktionskomitee: Cornelia Klinger (Hamburg), János M. Kovács (Budapest/Wien), Ivan Krastev (Sofia/Wien), Timothy Snyder (Yale/Wien)

Beirat: Peter Demetz (New Haven), Timothy Garton Ash (Oxford), Elemer Hankiss †, Claus Leggewie (Essen), Petr Pithart (Prag), Jacques Rupnik (Paris), Aleksander Smolar (Warschau/Paris), Fritz Stern † (New York)

Redaktionsanschrift: *Transit*, Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Spittelauer Lände 3, A-1090 Wien, Telefon (+431) 31358-0, Fax (+431) 31358-30, www.iwm.at

Website von *Transit*: *Europäische Revue* und *Tr@nsit_online*: www.iwm.at/transit

Verlagsanschrift: Verlag Neue Kritik, Kettenhofweg 53, D-60325 Frankfurt/Main, Telefon (069) 72 75 76, Fax (069) 72 65 85, E-mail: verlag@neuekritik.de



© IWM 2023. This work is licensed under CC BY-NC-ND 4.0.

ISSN 0938-2062 / ISBN 978-3-8015-0578-3

Transit ist Partner von *Eurozine – the netmagazine* (www.eurozine.com), einem Zusammenschluss europäischer Kulturzeitschriften im Internet. *Transit* is regularly listed in the *International Current Awareness Services*. Selected material is indexed in the International Bibliography of the Social Sciences.

Textnachachweise: Das Gespräch mit Krzysztof Michalski erschien zuerst in pol-nischer Sprache in der Zeitschrift *Krytyka Polityczna*, Nr. 31/32 (2012). Übersetzung und Abdruck des Ausschnitts aus Olga Tokarczuku Roman *Ksiągi Jaku-bowe* mit freundlicher Genehmigung der Autorin. Bei Hedwig Saxenhuber und Georg Schöllhammer, die die *School of Kyiv – Kyiv Biennial 2015* kuratieren, bedanken wir uns für die Vermittlung des Photoessays von Anna Zvyagintseva.

© 2015 für sämtliche Texte und deren Übersetzungen *Transit* / IWM.

Transit 47 (Herbst 2015)
Russland Nacheuropa Religion

<i>Editorial</i>	3
Karl Schlögel <i>Museumswelten im Umbruch</i> Russische Museen nach dem Ende der Sowjetunion	6
Ludger Hagedorn <i>Europa da Capo al Fine</i> Jan Patočkas nacheuropäische Reflexionen	30
Nicolas de Warren <i>Deutsche Philosophen im Ersten Weltkrieg</i> Der Fall Edmund Husserl	45
Anna Zvyagintseva <i>Event(gap), 2014</i> Photoessay	nach 56
 Orthodoxes Christentum und (Post-)Moderne	
Kristina Stoeckl (Gastherausgeberin) <i>Einleitung</i>	57
Vasilios N. Makrides <i>Östliches orthodoxes Christentum und Säkularität</i> Ein Vergleich mit dem lateinischen Christentum	59
Pantelis Kalaitzidis <i>Orthodoxie und Moderne</i>	76

Alexander Agadjanian <i>Neue Formen der östlichen Orthodoxie</i>	90
*	
<i>Wozu braucht die Philosophie Religion?</i> Krzysztof Michalski im Gespräch mit Jakub Majmurek	108
David Martin <i>Christentum und Gewalt</i>	125
Victor Shnirelman <i>Russland und die Apokalypse</i> Zwischen Eschatologie, Esoterik und Verschwörungsglaube	131
*	
<i>Polen von einer anderen Seite</i> Olga Tokarczuk im Gespräch mit Sławomir Sierakowski	150
Olga Tokarczuk <i>Das Buch des Sands</i> Aus den <i>Büchern Jakob</i>	157
<i>Zu den Autorinnen und Autoren</i>	173

Editorial

»Die Auflösung von Imperien ist immer so etwas wie eine glückliche Katastrophe«, beginnt *Karl Schlögel* seinen Parcours durch die Museumslandschaften Russlands nach dem Ende der Sowjetunion. Der damit einsetzende Umbruch bringt Gefahren für die fragile Institution Museum mit sich, aber auch Chancen für einen neuen Anfang. Die mögen inzwischen allerdings vertan sein, sind wir doch Zeugen brachialer Anstrengungen, den imperialen Anspruch Russlands zu restituieren. »Wir sind längst inmitten des Ringens um eine neue ›Meistererzählung‹ russischer Geschichte, vor allem der des 20. Jahrhunderts.« Es ist zu befürchten, dass die russischen Museen künftig abermals einem Narrativ zu dienen haben.

Auch *Victor Shnirelman* beschäftigt sich mit den Folgen des Zerfalls der Sowjetunion. Die Krise der 1990er Jahre vermittelte »den Eindruck, das Land sei kollabiert und das Ende der Geschichte stehe unmittelbar bevor. Zeitgleich (...) erstarkte die orthodoxe Kirche mit ihren tradierten Erklärungsmodellen zum Wesen der ›letzten Tage‹.« Seit dieser Zeit gibt es eine weit verbreitete apokalyptische Grundstimmung in Russland. Genährt wird sie von einer Literatur, die auf Altbewährtes zurückgreift: So wurden und werden die *Protokolle der Weisen von Zion* neu aufgelegt und in zahlreichen Ausgaben und hohen Auflagen verbreitet.

»Europa wurde errichtet in Jahrtausenden – und vernichtet in dreißig Jahren, zeitlich begrenzt von den beiden Weltkriegen, die eigentlich ein einziger Krieg waren. Dieses Machtgebilde beherrschte den ganzen Planeten, konnte sich aber nicht auf dem Gipfel halten. Es trat ab in Form eines Niedergangs, der beispiellos ist; der Fall Europas ist das größte Ereignis in der Weltgeschichte«, schrieb der tschechische Philosoph Jan Patočka Mitte der 1970er Jahre in einem Fragment, betitelt »Nachdenken über Europa«. *Ludger Hagedorn* führt uns in Patočkas Reflexionen über die Idee Europas nach seinem Ende ein. »Vielleicht ist der Sinn von Europas Untergang positiv.« Diesen Satz aus einem anderen Fragment könnte

man so verstehen, dass gerade die Enteignung oder Dezentrierung Europas einen neuen Zugang zu den kulturellen Differenzen der globalisierten Welt bietet.

Nicolas de Warrens Beitrag führt uns mitten in den Kollaps der europäischen Idee: Der Erste Weltkrieg machte eine sich als Europäer verstehende Generation von Denkern über Nacht zu Feinden. Auch Edmund Husserl, ein glühender Verfechter der universalen Vernunft, blieb vom nationalen Furor nicht verschont. De Warren verfolgt diesen Wandel anhand der Korrespondenz des Freiburger Philosophen. Am Ende steht eine bittere Enttäuschung, die Husserl schließlich zu einem emphatischen Begriff Europas als »geistiger Gestalt« führt.

Die drei Beiträge in dem von *Kristina Stoeckl* herausgegebenen Schwerpunkt drehen sich um die Frage, wie das orthodoxe Christentum historisch mit der Säkularisierung umgegangen ist und wie es sich zur modernen Gesellschaft verhält. Sie korrigieren die verbreitete Sicht, es handle sich hier um einen monolithischen Block, der sich der westlichen Moderne verschließt, und geben einen tiefen Einblick in die inneren Spannungen und Entwicklungen der orthodoxen Kirchen von heute.

In einem Gespräch, das der polnische Philosoph *Krzysztof Michalski* ein Jahr vor seinem Tod geführt hat, hinterfragt er den Gemeinplatz, dass die Philosophie die privilegierte Form eines Denkens sei, die die Religion hinter sich gelassen hat. Die Stärke der Philosophie entspringe vielmehr Quellen, die in die westliche Kultur eingeschrieben, der Vernunft aber unverfügbar sind. Dazu gehöre die Religion. Sie sei anwesend im Innersten der Vernunft, und damit der Philosophie. Diese kann ohne Religion nicht existieren, so wenig sie sie ersetzen kann. »Die Vernunft, die Philosophie, ist ein Versuch, die *conditio humana*, das menschliche Leben zu begreifen – aber sie verleiht keine Kraft, es zu leben. Diese Kraft soll Religion verleihen, das ist das Versprechen, die Hoffnung, die sie gibt.«

In seinem kurzen Beitrag über Christentum und Gewalt kommt *David Martin* auf seine Kritik der gängigen Auffassung¹ zurück, dass es einen quasi naturwüchsigen Zusammenhang von Religion und Gewalt gebe. Gerade im Hinblick auf das Christentum sei diese Überzeugung irreführend, verkörpere dieses doch einen radikalen Bruch mit der sich durch die gesamte Geschichte hindurchziehenden Logik der Gewalt: Was »nach Erklärung verlangt, ist nicht der Antagonismus des ›Wir gegen sie‹ (...), sondern dass in der Geschichte (...) auf Gewaltanwendung zur Durch-

setzung des ›territorialen Imperativs‹ bewusst verzichtet wird.« Mit dem Christentum entstand, so Martin, eine »neue, gewaltlose und über alle Grenzen hinweg gültige Geschwisterlichkeit«. Es ist wahr: Alles menschliche Handeln bleibt in Gewalt verstrickt, und damit auch das Christentum, spätestens seit es zur Staatsreligion erhoben wurde. Doch es ist ein Fehlschluss, diese Verstrickung zu seinem Wesen zu machen.

Was *Olga Tokarczuk* in ihrem Gespräch mit *Stawomir Sierakowski* über eine Episode aus ihrem neuen Roman sagt, gilt für das ganze Buch: Es »soll ein Stachel sein, der den aufgeblasenen Mythos, das Stereotyp von der polnischen katholischen Identität zerplatzen lässt«. Die *Bücher Jakob* führen uns in eine vergessene Welt, in der Jakob Frank (1726-1791) – der Stifter einer messianischen Bewegung, die mit dem Bann sowohl der Rabbiner als auch des Papstes belegt wurde – »für eine östliche, eurasische Variante der Aufklärung (steht). Im Westen entstand zu dieser Zeit Diderots Enzyklopädie (...). Die östliche Aufklärung hat ganz andere Wurzeln, sie liegen im 17. Jahrhundert, am Schnittpunkt der drei großen Religionen Islam, Judentum und Christentum, in einer synkretistischen, auf ihre Weise globalisierten Welt.«

Die Photographien von *Anna Zvyagintseva* stellen ein Echo des vorletzten Heftes von *Transit* dar, das der ukrainischen Revolution von 2013/14 gewidmet war.² Sie zeigen verlassene Orte des Widerstands. Was auf dem Maidan geschah, ist im Gedächtnis noch lebendig, während die realen Spuren verblassen – eine Diskrepanz, die der leere Streifen auf den Bildern und der Titel des Photoessays reflektieren. Die Photographien entstammen einer Arbeit, die die Künstlerin auf der Biennale *The School of Kyiv* (Kiew, September und Oktober 2015) ausstellt, an deren Programm das IWM beteiligt ist. Mehr dazu ist auf der Website des Instituts www.iwm.at nachzulesen.

Wien, im September 2015

Anmerkungen

- 1 Vgl. David Martin, »Religion und Gewalt. Eine Kritik des ›Neuen Atheismus‹«, in: *Transit* 43 (Winter 2012/13).
- 2 *Transit* 45, *Maidan – Die unerwartete Revolution* (Sommer 2014).

Karl Schlögel
 MUSEUMSWELTEN IM UMBRUCH
 Russische Museen nach dem Ende der Sowjetunion¹

Die Auflösung von Imperien ist immer so etwas wie eine glückliche Katastrophe. Mit all ihren Unsicherheiten und Instabilitäten ist sie eine Gefahr für so sensible, über viele Generationen gewachsene und auf Ordnung angewiesene Institutionen, wie es Museen sind. Sie ist andererseits eine große Chance, weil ein neuer Anfang gemacht und der Museumskosmos neu geordnet werden kann, weil Geschichten erzählt werden können, die bisher nicht erzählt worden sind, weil neue Narrative formuliert, neue Objekte aus den Depots hervorgeholt, neue Parours entwickelt werden können – ein »Dekorationswechsel« im buchstäblichen Sinne. Eine solche Situation ist mit der Auflösung des sowjetischen Imperiums eingetreten.

Erfahrungsraum Museum

Museumsbesuche stehen auf den Besichtigungslisten von Russlandreisenden nicht an erster Stelle. Natürlich gibt es die Highlights, die zum Pflichtprogramm gehören und die bei keinem Besuch fehlen dürfen: die Gemäldesammlungen, allen voran die Eremitage und das Russische Museum in Sankt Petersburg oder die Tretjakow-Galerie und die Rüstkammer im Kreml in Moskau. Aber wen schlägt es schon einmal ins Eisenbahnmuseum in Sankt Petersburg oder ins Bachruschin-Museum für Theatergeschichte in Moskau, nicht zu reden von den vielen, schon dem Umfang der Sammlungen nach eindrucksvollen Museen, die man außerhalb der beiden russischen Metropolen besuchen könnte. Dorthin finden Experten, die auf der Suche nach etwas sind, das nur Sachkundige mit besonderen Interessen und Kenntnissen wissen können, etwa die Tatsache, dass bedeutende Kunstwerke der sowjetischen Moderne auch außerhalb der Hauptstadt in der sogenannten Provinz zu finden sind: in Samara an der Wolga oder in Nowosibirsk, wohin sie dank eines dem Erziehungsgedanken verpflichteten Volkskommissariats für Aufklärung einmal – nach dem Prinzip der gerechten Umverteilung und Dezen-

tralisierung von Kulturgütern – gesandt worden waren. So kommt es, dass man Meisterwerke von Boris Kustodjew oder Kasimir Malewitsch auch an abgelegenen Orten findet, an denen man sie nicht vermutet hat. Experten und sachkundige Russlandreisende können so, jeder für seinen Geschmack oder sein Fach, eine Museumswelt entdecken, die in keinem Reiseangebot oder Reiseführer zu finden ist.²

Aber die Museumswelt beschränkt sich nicht auf Kunstmuseen. Museen sind, wie eine inzwischen ins Riesenhafte angewachsene Literatur zum Museumswesen zeigt, viel mehr.³ Sie sind Speicher des kulturellen Gedächtnisses – im Großen wie im Kleinen: von Familien, Stämmen, Nationen, Imperien, Unternehmen. An ihnen kann man nicht nur die ausgestellte Geschichte ablesen, sondern den Umgang der Gegenwart mit der je eigenen Vergangenheit. An ihren Exponaten und der Art, in der sie präsentiert werden, lässt sich Zeit vergegenwärtigen, die vergangene wie die, in der wir leben. So will eine Nation, eine Stadt sich selbst gesehen wissen. So soll ein Bild von sich in die Welt hinausgeschickt oder zumindest in den Köpfen der Besucher verankert werden. Museen können als Zeitkapseln fungieren, in denen geschichtliche Momente – wie die berühmte Fliege im Bernstein – festgebannt, stillgestellt sind oder aus der Vergangenheit in die Gegenwart des Betrachters katapultiert werden. Das kann in Kunstkabinetten, Wunderkammern, Galerien mit Vitrinen, viel Staub und Spinnweben geschehen, oder in Museen, die auf dem allerneuesten technischen Stand sind, mit laufenden Bildern, Audioguides und der Produktion von Lautwelten, die den Besucher wie in Zeitmaschinen an andere Orte oder in andere Epochen versetzen oder – etwas bescheidener – ihn in eine »interaktive« Beziehung zu längst verstorbenen Generationen bringen. Museen können streng chronologisch aufgebaut sein, der Besucher folgt gleichsam einem Zeitpfeil, beginnend bei »Adam und Eva« und nach einer Zeitreise durch die Epochen, wieder in der Gegenwart ankommend. In solchen Museen hat alles seine Ordnung, fast wie in einem alten Schulbuch, und wer sich an diese Abfolge, an diese Narrative hält, der kann nicht verloren sein. Er wird gleichsam an die Hand genommen und gelangt am Ende des Parcours durch alle Fährnisse und Unsicherheiten hindurch doch zum Ziel, ohne das keine geschichtliche Erzählung auskommt. Sie braucht ein Ziel, ein Telos, das freilich ganz verschieden aussehen kann: Es kann einen mit einer festen Botschaft, einer »Lehre« zurücklassen, die man fürs ganze Leben mit nach

Hause nehmen kann; der Endpunkt kann aber auch ganz anders aussehen: Angefüllt mit sich widersprechenden Informationen, hin- und hergerissen zwischen konkurrierenden Perspektiven und Interpretationen, tritt man hinaus ins Tageslicht und fühlt sich aufgeklärt und bereichert, aber auch alleingelassen, fast benommen, leicht überfordert, wie es nach Achterbahnfahrten der Fall ist.

Dafür, dass der museologische Diskurs und die Reflexion über das, was Museen sind oder sein sollen, sich ausweitet, sich ins Unendliche differenziert, dass hier eine eigene, nicht schlecht dotierte Disziplin entstanden ist, vielleicht sogar ein Betrieb mit ganz eigenen Routinen, lassen sich viele Gründe und Motive anführen, ohne dass man eine Hierarchie der Prioritäten einführen müsste. Im Zentrum des Museums stehen die Sammlung, die Sammelaktivität, der Sammler. Die Sammlung ist die Akkumulation dessen, was der Sammler als bemerkenswert ausgewählt und zusammengetragen hat. Lange Friedenszeiten sind solcher Akkumulationsarbeit förderlich, während Zeitbrüche mit ihren Unsicherheiten und ikonoklastischen Entgleisungen zu irreversiblen Verlusten führen können. Doch epochale Zäsuren gehen auch mit einer »Umwertung der Werte«, mit der Neuordnung von Museumsbeständen einher. In Museen wird etwas gezeigt – das »Erbe der Menschheit« –, aber es geht nie ohne die Absicht und den Willen, sich darin selber zu zeigen und sich zur Erscheinung zu bringen. Die Präsentation der materialen Hinterlassenschaft der Vergangenheit in ihren tausenderlei Formen ist bekanntlich selber schon wieder eine eigene Geschichte. Nicht nur das präsentierte Objekt, sondern ebenso das präsentierende Subjekt und die Form der Präsentation sind aufschlussreich: So also soll die Welt geordnet und gesehen werden, so also werden die Akzente gesetzt oder verschoben. Museen sind daher, wie »verstaubt« und »ewig« sie auch auszusehen scheinen, wahrhafte Abbilder und Barometer der Zeit. Jede Ausstellung und jede Veränderung des Parcours ist bedeutungsvoll – so oder so. Sie besagt: Hier ist es zu einer Modifikation, einer Revision, einer Umwertung, einem Perspektivenwechsel gekommen. Wie dramatisch nicht nur die in den Museen erzählte Geschichte ist, sondern die Gegenwart der Museen selbst, lässt sich an der Situation der Museen im »postsowjetischen Raum« zeigen. Das gilt weniger für die oben erwähnten, weltweit bekannten Kunsthäuser, die keiner Reklame bedürfen und durch ihren Status geschützt sind, wohl aber für jene Museen, die abseits der Königswege oder Trampelpfade des Kulturtourismus liegen.

Die Geschichte der Museen in der »Zeit der Wirren« der 1990er Jahre und der Entsovjetisierung wird noch geschrieben werden müssen. Die Museumsleute wissen das besser als ich. Man müsste hier über vieles sprechen: über den punktuellen Zusammenbruch der Security-Systeme, über den Boom des Antiquitäten- und Kunstschmuggels, von der Tragödie, dass das Lebenswerk einer ganzen Generation von Museumsleuten, Kustoden, Restauratoren in Frage gestellt und in manchen Fällen auch ruiniert wurde. Aber man würde auch ein Denkmal setzen für die Hingabe, die Tapferkeit, ja den Heroismus, den diese »Arbeiter der Kultur« – nicht zum ersten Mal in der Geschichte – an den Tag gelegt haben, um in bedrohlichen Situationen die »Werte der Kultur« zu verteidigen. Man denke nur an den Mut und die Beharrlichkeit, mit denen das Personal des Nationalen Kunstmuseums in Kiew 2014 über Wochen hinweg und rund um die Uhr das Museum inmitten der Kämpfe auf dem Maidan geschützt und verteidigt hat. Eine spätere Zeit, ist sie erst einmal zur Ruhe gekommen, wird diese Leistung noch zu würdigen wissen. An dieser Stelle geht es um Betrachtungen zu einigen Besonderheiten der Museumskultur in der ehemaligen Sowjetunion. Sie stehen in Zusammenhang mit einer »Archäologie des Kommunismus«, die ich an anderer Stelle skizziert habe und an der ich derzeit weiterarbeite.⁴

Museums-Imperium

Auch wenn man kein Museumsfachmann ist, kann man im Laufe der Jahre doch zu einem solchen werden oder wenigstens zu jemandem, der sich in der russischen Museumswelt auskennt. Dafür gibt es einen einfachen, weil zwingenden Grund: Der Besuch von Museen war in sowjetischer Zeit, wo sie zentrale Orte des Wissens und der Information gewesen sind, obligatorisch. Museen waren in einem Land, in dem es fast keine allgemein zugängliche Literatur zu vielen, vor allem aber orts- und regionalgeschichtlichen Themen gab, der wichtigste Ort, um sich ein Bild machen zu können. Die Buchhandlungen hatten nur wenig zu bieten – vielerorts konnte man nicht einmal Stadtpläne auftreiben –, und wenn es Publikationen zu bestimmten Themen gab, waren sie im Nu vergriffen und unerreichbar. Museen waren – für die ausländischen Besucher jedenfalls – ein eminent wichtiger Anlaufpunkt, oftmals sogar der erste, wenn man sich eine vorläufige Orientierung verschaffen wollte. In meiner Reisepraxis hat sich im

Laufe der Jahrzehnte fast so etwas wie ein obligatorisches Ritual ausgebildet, um sich auf möglichst rasche und effektive Weise vor Ort ins Bild zu setzen: Da waren erstens die Buchhandlungen – als Orte, an denen man, wenn es überhaupt etwas an Spezialliteratur gab, fündig werden konnte, denn es gab ja keinen unionsweit funktionierenden Katalog oder Vertrieb lieferbarer Bücher, schon gar nicht von der eminent wichtigen grauen Literatur mit ihren Miniauflagen von 100 bis 500 Exemplaren. Da waren zweitens die Friedhöfe, die – falls sie überhaupt noch vorhanden und nicht in Kultur- und Erholungsparks umgewandelt oder geplant worden waren – dem Fremden Auskunft geben konnten über die »unsichtbaren Städte« (Italo Calvino), die der real existierenden vorausgegangen waren, und weil man an ihnen – an Pflege oder Verwahrlosung – den Umgang der Gegenwart mit der Vergangenheit ablesen konnte. Mit den Museen vor Ort, dem Blick in die örtliche Buchhandlung und dem Gang auf den Friedhof war man ziemlich gut bedient, wenn man in einer Stadt ankam und zu navigieren begann; ich rede nicht vom mitgebrachten Wissen, von den Stadtplänen, die man in der Staatsbibliothek Berlin kopiert und mitgenommen hatte, weil es faktisch keine der wirklichen Topographie entsprechenden Karten gab; ich rede nicht von den Bibliotheken im Kopf, die ein jeder sich über viele Jahre hinweg angelesen hat und die nun als das innere Navigationszentrum – »Erkenntnis und Interesse« – für die Erkundung einer uns ja nicht leicht zugänglichen Welt fungierten.

Die Museumstopographie, die sich über Jahrzehnte herausgebildet hat – meine erste Reise in die Sowjetunion fand 1966 statt –, wurde immer ausführlicher und detaillierter. Sie setzt sich zusammen aus Museen in Russland, im Baltikum, in der Ukraine, in Belarus, auch im Kaukasus, in Usbekistan, in Sibirien und in Fernost. Ich brauchte diese Museen aber nicht nur, um mich zu informieren und zu navigieren – wegen des soeben beschriebenen Mangels an Literatur zur Lokalgeschichte –, sondern ich lernte sie zu schätzen und zu bewundern, um das Mindeste zu sagen. Sie standen für mich für einen Typus der Museumskultur, die in westlichen Ländern fast ausgestorben ist, und die aller sowjetischen Fortschrittshetorik zum Trotz eher mit der Tradition der Bildungs- und Erziehungsinstitution Museum zu tun hatte, wie sie im 19. Jahrhundert ausgebildet wurde und im 20. Jahrhundert in der Sowjetunion ihren Höhepunkt erreichte. Es gab so etwas wie einen festen Museumskanon, mit konkreten Objekten, mit einer strengen chronologischen Ordnung, mit einer reichsweit verein-

heitlichten und reichsweit durchgesetzten Methodik. Im Zentrum meines Interesses standen nicht die großen Kunstmuseen, die sich wenig von anderen großen Museen der Welt unterscheiden. Mich interessierten vor allem die historischen und landesgeschichtlichen, die lokalgeschichtlichen Museen (*istoričeskie i kraevedčeskie muzei*). Auch wenn ich mich in den Museen in Moskau und Leningrad/Sankt Petersburg besser auskannte, weil sie jederzeit leicht erreichbar waren, so waren doch die Museen draußen im Land immer auf meinem »Radarschirm«: Museen in Leningrad/Sankt Petersburg, Moskau, Dmitrow, Twer, Nischnij Nowgorod, Saratow, Samara, Simbirsk, Wolgograd, Astrachan, Nowosibirsk, Jekaterinburg, Wladiwostok, Irkutsk, auf den Solowki-Inseln, dann aber auch Museen in den nichtrussischen Sowjet- und später unabhängigen Republiken, also in Gori, Tbilissi, Kiew, Charkiw, Donezk, Odessa, Dnipropetrowsk, Lwiw, Minsk, Witebsk, Riga, Vilnius, Kaunas, Tallinn und anderswo. Ich konnte die Entwicklung der Museen über einen sehr langen Zeitraum beobachten (und habe das auch in Reisetagebüchern festgehalten). Besonders einschneidend war die Neuformierung der Museumslandschaft nach 1991, vor allem in einigen der ehemaligen nichtrussischen Sowjetrepubliken. Die Erfassung der ungemein reichen und vielfältigen Museumslandschaft der ehemaligen UdSSR wird meines Wissens noch nicht betrieben; wünschenswert wäre eine Arbeit, wie sie für die Archivlandschaft von russisch-sowjetischen und ausländischen Experten angegangen worden ist.⁵

Unendliche Vielfalt. Lebenswelten im Imperium

Es ist aber nicht allein die Anzahl großer, mittlerer und kleiner Museen, die einen überwältigt, sondern ihre thematische Bandbreite. Man kann sagen, dass sie die ganze unendliche Vielfalt, den Reichtum der sowjetischen bzw. russischen Welt abbilden. Die landeskundlichen Museen, die sich mit Orten und Regionen beschäftigen, führen in klassischer Transdisziplinarität, man könnte auch sagen, in einer ganzheitlichen Weise, in das Werden einer Region ein – beginnend mit der natürlichen Raumbeschaffenheit, den klassischen Fragen von Geologie, Geographie, Botanik, Flora und Fauna bis hin zu den Ereignissen in der Gegenwart. Aber neben diesen, praktisch an allen größeren Orten vorhandenen, lokal zentrierten Museen gibt es thematische Museen. Sie sind nicht weniger vielfältig als die lokalen und ihre Bandbreite kann nur angedeutet werden: die

Eroberung der Arktis und Antarktis (Leningrad/Sankt Petersburg), die Geschichte des Eisenbahnbaus im Russischen Reich (Leningrad/Sankt Petersburg, Nowosibirsk und anderswo), das Theater-Museum (Bachruschin-Museum in Moskau), zahlreiche Museen für Architektur und Stadtentwicklung, Museen der Flussschifffahrt und des Treidlerwesens (Gorki/Nishnij Nowgorod), Kunstmuseen und Galerien, Museen und Gedenkstätten (Solowki, Medweschegorsk am Weißmeer-Ostseekanal), Museen, die nach der Unabhängigkeit 1991 eingerichtet worden sind (Okkupationsmuseum in Riga, Genozid-Museum in Vilnius). Eine bedeutende Rolle spielen alle Museen, Gedenkstätten und Dioramen, die mit dem Großen Vaterländischen Krieg verbunden sind (Dioramen in Sewastopol, Wolgograd, Rschew, wie auch in der unabhängigen Ukraine in Dnipropetrowsk oder Kiew). Ein besonderer Typus, der mir aus anderen Museumskulturen kaum bekannt ist, sind in der russisch-sowjetisch geprägten Museumswelt die »Wohnungs-Museen« (*muzei-kwartiry*), also die Originalschauplätze, die Wohnungen, in denen berühmte Persönlichkeiten gelebt haben oder die in irgendeiner Beziehung zu diesen standen: eine kaum überschaubare Zahl von Museen, die mit Aufhalten von Puschkin, Dostojewski, Alexander Blok, Rimskij-Korsakow, Dmitrij Mendelejew, Iwan Pawlow und vielen anderen verbunden sind. In sowjetischer Zeit waren es die Repräsentanten der Partei- und Staatsführung, denen solche Museen besonders oft gewidmet waren (etwa Lenin, Kirow oder Lunatscharski).

Um diese »Museums-Wohnungen« herum sind ein ganz eigenes Genre und ein fast kanonischer Stil der Repräsentation bestimmter Epochen und Milieus entstanden. Dazu gehören die »Lebenswelten« des Adels, die Gutshäuser auf dem Lande – die Adelsnester, sofern sie die Wellen der Plünderung, Brandschatzung oder auch systematischen Zerstörung und Abtragung nach 1917 oder während des deutsch-sowjetischen Krieges überstanden haben.

Aus der historischen Vogelperspektive betrachtet, erscheint der sowjetische Raum ja immer als unendlich unifiziert, homogenisiert, gleichförmig, was durchaus zutreffend ist. Um dem, was die »Sowjetunion« war, gerecht zu werden, bedarf es allerdings des Blicks auf die »Welt vor Ort«. Und hier entfaltet sich – aller Unifizierung und Zensur zum Trotz – die ganze Vielfalt eines großen Landes, die eben nicht in einem »Kurzen Lehrgang« der sowjetischen oder russischen Geschichte aufgeht.

Linearität und Fortschrittsgeschichte

Die Museen sowjetischen Typs – und nicht nur sie – folgten einem einfachen, plausiblen Narrativ – wenn derartige Pauschalisierungen und Generalisierungen überhaupt möglich sind. Es ist das Narrativ der (marxistischen) Fortschrittsgeschichte von der Entstehung der Welt, von Flora und Fauna, Steinzeit, Urgesellschaft, Sklavenhaltergesellschaft, Feudalismus, Kapitalismus, Arbeiterbewegung und Sozialismus. Das ist eine einfache chronologische Ordnung. Sie ist schulmäßig informativ und umfassend. Man lernt sehr viel – oder ruft sich wieder in Erinnerung, was man zu Zeiten des Abiturs schon einmal gewusst hat. Die Ausstellungsabfolge liefert ein festes Gerüst. Diese Linearität ist natürlich gewollt, konstruiert, verbunden mit einer weltanschaulichen Interpretation und einem Erziehungsauftrag. Alles, was nicht in die Fortschrittsgeschichte passt, wird verschwiegen oder in einer dialektischen Bewegung »aufgehoben«. Große Segmente der Geschichte und bestimmte Aspekte fehlen überhaupt: im Bürgerkrieg etwa die Verbrechen der Roten, in der Kollektivierungs- und Industrialisierungsgeschichte das Hungersterben des Holodomor in der Ukraine, die Unterdrückung der Nationalitäten, die schmutzige und blutige Seite des Großen Vaterländischen Krieges mit seinen entsetzlichen Opfern.

Es ist einer der größten Fortschritte der letzten 25 Jahre, dass viele der »weißen Flecken« getilgt worden sind. Während an vielen Orten fast alles beim Alten geblieben ist, wird an anderen offen über Repression und Gewalt gesprochen. Es gibt Lockerungen im Standard-Narrativ und in der Zensur, eine Entdokrinalisierung, aber noch keinen entfalten – kultivierten – Pluralismus, der sich auf die Perspektivenvielfalt und die Kontrastierung unterschiedlicher Interpretationen und Narrative, und letztlich politische Urteilsbildung, einlässt. In der nördlich von Moskau gelegenen Stadt Dmitrow, dem Verwaltungszentrum der Lagerzone beim Bau des Moskwa-Wolga-Kanals in den Jahren 1932-1937, findet sich eine Darstellung der Gutsbesitzer- und Agrarwelt vor 1917, aber auch eine Abteilung zur Kollektivierung und zur Geschichte des Lagers in unmittelbarer Nähe der Hauptstadt.

Wie schwer sich Museen nach dem Ende des sowjetischen Fortschritts-Narrativs mit der Produktion eines neuen, nicht-ideologischen und nicht-mythischen Narrativs tun, kann man in fast allen Museen der unabhängig

gewordenen Republiken beobachten. Im Nationalmuseum in Tbilissi wird die Zeit von 1922 bis 1991 schlicht als die »Zeit der Okkupation« bezeichnet, als wäre die Sowjetrepublik Georgien nur und ausschließlich ein besetztes Land gewesen – ohne eigenen Modernisierungs-Drive, ohne eigenes Engagement bei der Errichtung der Sowjetunion (»Stalin, der größte Sohn des georgischen Volkes«).

Der Zauber der Vitrinen. Sowjetische Museumskultur – gibt es das?

Zu begründen, weshalb die sowjetische Museumskultur auch eine große Leistung ist, ist nicht ganz einfach, wenn man um die verordneten Geschichtsbilder, die schamlosen Fälschungen, die gleichsam plastische Behandlung der Vergangenheit je nach parteipolitischer Konjunktur weiß. Doch so wie die historische Forschung nach unendlichen Mühen endlich versteht, dass die Schaffung der Sowjetunion nicht einfach dem Kopf einer überhistorischen Gestalt namens Lenin entsprungen ist, und sich zu einem Verständnis durchgerungen hat, dass es nicht nur Herrschaft, System, Propaganda etc. gegeben hat, sondern Lebenswelt, Alltag, vielleicht sogar so etwas wie eine kohärente »Zivilisation« (so Stephen Kotkin), so wird man sich auch zu einem Verständnis des sowjetischen Museums durchringen, das mehr ist als eine bloße Indoktrinations- und Propaganda-Einrichtung, und dass hier Traditionen zusammengekommen sind, die mehr mit dem 19. Jahrhundert zu tun haben, mit dem »Geist der Aufklärung« und der »Verbesserung des Menschengeschlechts durch Erziehung und Bildung« als mit einem utopischen »Projekt«. Es ist sogar so, dass die russisch-sowjetische Museumskultur als kulturelle Leistung erst in dem Augenblick in Erscheinung tritt, in dem sie in ihren Fundamenten bedroht ist, abgewickelt und selbst Geschichte wird.

Das sowjetisch-russische Museum verdient eine phänomenologische Studie, in der vieles in Betracht käme: die Öffnungszeiten, die Kasse für die Eintrittskarten, die ausführlich-umständliche Auffertigung des Billets, die Prozeduren an der Garderobe, der strenge Blick der Museumswärterinnen, meist ältere Frauen, Babuschki, das Gefühl der Verlassenheit und die Stimmung von Resignation, wenn es einen in ein Museum abseits des Besucherstromes verschlagen hatte. Das Schönste, worauf sich der Besucher am Ende des Rundgangs freuen durfte, war, am Museumskiosk

ein Set mit 10 Postkarten, auf denen die wichtigsten Exponate abgebildet waren, erwerben zu können.

Zu den sinnfälligen Eigenschaften des sowjetischen Museums gehörte sein Bestehen auf materialer Gegenständlichkeit und Konkretheit der Objekte – ob es sich um ausgestopfte Bären, Tongeschirr oder das Exemplar einer vorrevolutionären Untergrundzeitung handelte. In allen Museen der Welt gibt es Exponate, aber hier gab es noch nicht die Auflösung in rasche Bildfolgen, in interaktive Displays, in Zerstreungsmaschinen. Sie hatten sich einem von außen herangetragenem Erziehungsauftrag zu fügen, mit all seinen doktrinären Verengungen und Beschränkungen, aber waren doch Lernorte. Sowjetische Museen waren mehr als anderswo pädagogische und moralische Veranstaltungen. Der Besucher war nicht sich selbst überlassen, sondern wurde gleichsam an die Hand genommen und erhielt sanftes Geleit. Nicht der Einzelne, sondern die Exkursionsgruppe bewegte sich durch die Säle. Die Exkursion war vollgepackt mit Informationen, die niemand sich merken konnte, auch wenn manche mitgeschrieben – ein intensiver Belehrungsvorgang, der große Selbstdisziplin verlangte.

Ein anderer Charakterzug des sowjetischen Museums war das Anliegen, den »Geist der Epoche« oder eines bestimmten Milieus anschaulich vor Augen zu führen. Ich finde diese Form der atmosphärischen Rekonstruktion, die in der Postmoderne als naiv und unreflektiert verachtet wird, bis heute eindrucksvoll – ob in Adelspalais, Behausungen der vorrevolutionären Intelligenzija oder in Fabrikmuseen. Das geht nicht ohne Stilisierungen, Stereotype, Klischees ab. Man kann von einem regelrechten Kanon der Stilisierung von »Epochengeist« sprechen. Wo immer man hinkam in die Museen zwischen Brest und Wladiwostok, es gab ein bestimmtes Interieur mit Tapeten, Klavier und Jugendstillampen, das für die Welt der russischen Intelligenzija stand, ein anderes – die gläserne Veranda, der Lüster, die Empire-Möbel mit Schonbezügen – für die russischen Adelsnester und wieder ein anderes für die Welt der Kaufmannschaft (hier nicht selten die Ikonenecke oder Privatkapelle). Eine Liste der Gegenstände, die zum Objektprogramm gehörten, würde Thonet-Stühle, die Schreibmaschine der Marke Mercedes oder Underwood, die Singer-Nähmaschine oder das Metallbett aufzählen, auf dem sich eine asketische revolutionäre Jugend zur Nachtruhe niedergelassen hatte.

Man könnte geradezu eine Phänomenologie der soziokulturellen Milieus, eine Geschichte ihrer Generierung über Jahrzehnte hinweg, eine Studie zu stilistischen Topoi verfassen, mit dem Museum als stilbildender Institution, mittels deren Bildwelten von Generation zu Generation weitergegeben wurden. Es gab hier nicht jenen Fetischismus des »Originals« – wo hätte es auch herkommen sollen nach so viel Zerstörung –, das im Westen manchmal den Rang einer Ausstellung definiert, sondern es war eher die möglichst genaue stimmungsmäßige, farblich schlüssige Inszenierung einer Welt, wie wir sie aus den russischen Gesellschaftsromanen, aus Fotoalben der Vorfahren oder aus Plakaten, die bildmächtig geworden sind, kennen. Diese Inszenierungen verrieten oft eine außerordentliche Stilsicherheit, bezeichnenderweise eher bei der Rekonstruktion bürgerlicher Milieus als bei der Inszenierung der Welt des Proletariats.⁶

Die Geschichte neu lesen. Selbstentdeckung

Es gehört zu den aufregendsten Vorgängen im geistigen Leben einer Nation, wenn die ganze Geschichte noch einmal bedacht und re-interpretiert wird. Solche Vorgänge des Neu-Sehens und des Um-Wertens sind ein konfliktreicher und riskanter Prozess, bei dem es zu neuen Mythenbildungen und Ideologisierung kommen kann. Es handelt sich dabei um die Entdeckung und Visualisierung von Themen, die bis dahin tabu waren, obwohl sie zentrale Lebenserfahrungen verkörperten – etwa die Kriegserfahrung als Leiden, nicht nur als heroische und patriotische Tat; die Erfahrung des Bürgerkriegs als Tragödie des Brudermords, die Rote wie Weiße umfasste, die Kollektivierung als Zerstörung der Welt des russischen Dorfes, der Holodomor, der nach Jahrzehnten zum ersten Mal überhaupt »ausgestellt« werden konnte; die Gewalt der 1930er Jahre und der Gulag – kurzum alle bis dahin verschwiegenen Aspekte der sowjetischen Geschichte. Neu – jedenfalls für eine bestimmte Generation – wird zum Thema, dass auch die vorrevolutionäre Zeit ihre Verdienste und Leistungen aufzuweisen hat und nicht nur aus Niedergang und Verfall bestand: etwa der ökonomische Boom im späten Zarenreich, die erste Globalisierung um 1900, die epochalen Projekte des Eisenbahnbaus (Transsibirische Eisenbahn) und die Leistungen der sowjetischen künstlerischen Avantgarde.

All dies führt zwangsläufig zu einer Belebung der Museumsszene, werden die Museen dadurch doch aus dem Abseits der bloßen Bildung ins Zentrum der öffentlichen Auseinandersetzung gerückt. Museen sind so zu gesellschaftlichen Foren und damit auch zu umkämpften Orten geworden. Sie werden zu Orten der Neuorientierung, der Konfrontation mit Themen und Materien, für die es bis dahin keinen Raum und keine Sprache gab. Dies läuft in unterschiedlichem Tempo und unterschiedlichen Formen ab. Mein Eindruck ist, dass die Provinzmuseen etwas langsamer und mit Verspätung auf die Veränderungen der geistigen und politischen Situation reagieren, doch generell gilt das nicht. Gerade die Ferne von der hauptstädtischen Öffentlichkeit erlaubt es Kuratoren und Museumsdirektoren, eigene Projekte durchzusetzen – immer mit Bezug auf die »Besonderheiten« der lokalen und regionalen Verhältnisse. So kommt nicht »die« Kollektivierung oder »der« Große Terror vor, wohl aber die Vorgänge vor Ort, herausgearbeitet aus den lokalen Quellen, Zeugnissen und Archiven. Es ist die Konkretheit des Materials vor Ort, das in den allgemeinen Diskurs einsickert, vordringt und diesen auf mittlere und längere Sicht transformiert. Es ist daher eine ganz kindische Vorstellung anzunehmen, das historische Wissen und die konkrete Erinnerung vor Ort in einem so großen Land wie Russland ließen sich von einem Punkt aus »geschichtspolitisch« steuern und regulieren. Zudem hat das Internet noch die entfernteste russische »Provinz« an die Zentren des globalen Kulturbetriebes angeschlossen (die jungen Kuratoren, die im Jahr 2000 mit ihrem Laptop auf den Solowki-Inseln im Weißen Meer saßen – in einem Hangar für Wasserflugzeuge aus den 1930er Jahren! –, besprachen gerade mit ihren Kollegen in New York und Rotterdam eine gemeinsame Ausstellung).

Eine zentrale Rolle bei der Veränderung der geschichtlichen Selbstwahrnehmung in den Museen spielen Ausstellungen. Auch hier ist man wieder überrascht, was jenseits der im Scheinwerferlicht der internationalen Kunstwelt stehenden Museen alles passiert und trotz Mittelknappheit, Ausbleiben von Sponsoren und bürokratischer Gleichgültigkeit zustande kommt. Ausstellungen können wie Neueröffnungen eines Themas, wie Wendepunkte wirken. Ich habe einige Ausstellungen gesehen, bei denen Besucher sichtlich erschüttert waren, weil hier zum ersten Mal die Erfahrungen einer ganzen Generation zur Sprache und zur Anschauung gebracht worden waren, wie etwa die Ausstellung über die Chruschtschow-Ära,

die in den Perestrojka-Jahren Mitte der 1980er Jahre in Moskau gezeigt wurde, in den Hallen des Moskauer Jugendpalastes am Komsomolskij Prospekt. Zentrale Sujets dieser Ausstellung waren die Kommunalka, also die Gemeinschaftswohnung, die Rückkehr der Lagerhäftlinge aus dem Gulag und ihre Erzählungen, die USA-Ausstellung, das Weltjugendfestival von 1957, die neue Mode, vorgeführt von den Mannequins von Dior auf dem Roten Platz. Die Besucher fanden hier ihre Welt vor, zum ersten Mal wurde die »Banalität des Alltagslebens« thematisiert, das ansonsten immer nur aus Höchstleistungen, Rekorden bei der Planerfüllung, heroischen Taten bestand. Die Menschen waren gerührt, sie konnten sich und ihre Zeit wiedererkennen – ein Moment der Selbstwahrnehmung und Selbstaufklärung. Eine andere Ausstellung wurde von dem Photographen Jurij Brodskij auf dem Territorium des Solowjetzer Klosters mitorganisiert, wo nach dem Bürgerkrieg das erste Konzentrationslager eingerichtet worden war. Zum ersten Mal wurde dort die Geschichte des Lager-Archipels dargestellt, mit Bezug auf die heute noch sichtbaren Spuren – die Kaianlage, wo die Schiffe mit den Häftlingen ankamen, die umfunktionierten Kirchenräume, die von den Häftlingen angelegten Kanäle und errichteten Werkstätten, die halbverfallenen Kirchen auf den Inseln, in denen die politischen Gefangenen eingesperrt waren.⁷ Ein anderes Beispiel ist die Ausstellung im Russischen Museum über die sowjetische Unterwäsche, in der es um Mode, vor allem aber um das Verhältnis der Sowjetmenschen zum Körper, um das Verhältnis von privat und öffentlich ging – ein überaus wichtiges Thema, für das in einer Geschichte der sowjetischen Hochkultur und der Haupt- und Staatsaktionen indes kein Raum geblieben war.⁸ Es sind die schiere Materialität der gezeigten Exponate – der Primuskocher in der sowjetischen Küche, das Transistorradio aus der Rigaer Radiofabrik, das Muster des aserbaidzhanischen Wandteppichs – und die Konfrontation mit einer verschwundenen Lebenswelt, die die Stärke solcher Vergegenwärtigung ausmachen. Ausstellungen können, wenn sie ihr Momentum treffen, Einschnitte in der Geschichte kultureller Selbstwahrnehmung und Aneignung werden. Eine Geschichte der Auflösung und Neubildung nach 1991 könnte man daher entlang der Entwicklung des Ausstellungswesens (Themen, Besucherzahlen, öffentliche Kontroversen etc.) schreiben.

Spurenlesen im öffentlichen Raum. Geschichte hat einen Ort

Geschichtliche Ereignisse spielen nicht nur in der Zeit, sondern auch im Raum. Geschichte hat einen Ort, Geschichte findet statt. Nicht umsonst spricht man vom *genius loci*, vom Zauber eines Ortes, an dem das geschichtliche Ereignis gleichsam haftet und der zum Vermittlungspunkt für das virtuelle Gespräch zwischen den Lebenden und den Toten, zwischen den Generationen wird: Hier also ist es geschehen! Städte sind von Orten geschichtlicher Ereignisse markiert, entweder indem diese sichtbare, physische Spuren hinterlassen haben – Einschüsse, Ruinen etwa – oder indem sie als authentische Schauplätze imaginiert werden können. Man kann diese physischen oder symbolischen Topographien freilegen, sichtbar machen, lesen, dechiffrieren. Die geschichtlichen Ereignisse verschiedener Epochen überlagern sich wie in einem Palimpsest, einem Text, der immer wieder überschrieben wird. Mir gefiel immer sehr die sowjetische Praxis der *memorialnaja doska*, der Gedenktafel, die, in einem standardisierten Format an bestimmten Häusern und Orten angebracht, an bedeutende Persönlichkeiten oder Ereignisse erinnerte, die mit ihnen verbunden waren – mit Angabe der Lebensdaten in folgendem Stil: Hier lebte und arbeitete der verdiente Künstler des Volkes ... von ... bis ... Allein die einheitliche Form dieser Memorialplaketten, die man von einem bis zum anderen Ende der Sowjetunion finden konnte und die in der Reichssprache – Russisch – gehalten waren, deutete darauf hin, dass ein großes, elaboriertes System dahinterstecken musste: von der Kommission, die entschied, wer hier ausgezeichnet und erwähnt werden und wo die Tafel angebracht werden sollte, bis hin zum Design der Tafel, die die Aufmerksamkeit auf sich ziehen sollte und die, Wind und Wetter trotzend, für die Ewigkeit gedacht war. Man konnte durch die Straßen sowjetischer Städte gehen und überall diese Gedenktafeln lesen: für Dichter, Gelehrte, Parteigrößen, Kriegshelden, Panzer- und Flugzeugkonstruktoren, Verdiente Künstler und Künstlerinnen des Volkes, Theaterleute, Komponisten, Ingenieure, Bestarbeiter etc. Städte wie Moskau und Leningrad waren punktiert (und sind es noch heute) von Gedenktafeln, von der symbolischen Anwesenheit und Würdigung derer, die bedeutsam waren oder für bedeutsam gehalten wurden. Dies ergibt ein lebendiges Relief und in vielen Fällen wäre es der Ausgangspunkt für eine dramatische Erzählung über Leben und Tod von Menschen in außergewöhn-

lichen Zeiten. Man muss nur die Gedenktafeln an der Fassade des Hotels Metropol, dieses Jugendstil-Luxusliners am Theaterplatz im Zentrum von Moskau abschreiten – man findet dort (nicht alle) Namen der Mitglieder der ersten Sowjetregierung, durchreisender Prominenz aus aller Welt, Fellowtravellers aller Nationen. Oder das legendäre »Haus an der Moskwa«, dieser Anfang der 1930er Jahre fertiggestellte, fast amerikanisch anmutende Compound für die Elite aus Partei und Regierung, aus dem viele Bewohner im Laufe der Säuberungen verschwanden und wo Opfer und Täter oft gemeinsam auf demselben Flur gelebt hatten. Eine Analyse dieser Gedenktafeln ergäbe eine eigene Geschichte selektiver Wahrnehmung, demonstrativer Repräsentation und demonstrativen Verschweigens all derer, die nie gewürdigt wurden, der Abweichler, Renegaten, Nonkonformisten.

Es gibt ein ganzes Genre, das dieser Form des Gedenkens gewidmet ist. Besonders populär waren Reiseführer im Stile von »Gedenkort Lenins«, die es in vielen Städten gab – etwa in Leningrad mit seinen Hunderten, oft nur vage mit dem Revolutionsführer verbundenen Adressen. Für fast alle Städte gab es Reiseführer zu den »Literarischen Orten«, in denen die Stätten des Wirkens von Schriftstellern – wiederum selektiv – verzeichnet und beschrieben waren: wunderbare Navigationsinstrumente für all jene, die sich in die Räume der literarischen Welt, sagen wir des Silbernen Zeitalters oder der 1920er Jahre, hineindenken und diese begehen wollten. Angesichts dieser elaborierten Form von Reiseführern, Guidebooks (*putevoditel'*) für praktisch alle Bereiche – Literatur, Kunst, Arbeiterbewegung – ist es allerdings erstaunlich, wie wenig entwickelt die kartographische, topographische Umsetzung dieser Memoriallandschaften ist. Es fehlt an einem Sinn, einer Sensibilität für die Räumlichkeit geschichtlichen Geschehens, für die topographische Dimension von Biographien, Ereignissen, kulturellen Netzwerken und Milieus. Es erinnert mich an die Abwesenheit geographischer Karten in den Waggons der sowjetischen Eisenbahnen. Dort sind zwar Fahrpläne mit Zeiten und Haltestationen verzeichnet, aber es gibt kein Raumbild, keine Vorstellung von dem Raum, der doch – in oft tagelangen Reisen – durchmessen und »erfahren« wird. Ein auffälliger Mangel an räumlichem Vorstellungsvermögen, eine merkwürdige Ortlosigkeit, der nachzugehen sich meines Erachtens lohnen würde.⁹ Hinweise darauf, dass sich etwas ändert in Richtung einer Sichtbarmachung der Schauplätze, sind die Verzeichnisse der Konzentrationslager und Gedenkstätten, wie sie auf der Homepage der Orga-

nisation Memorial zu finden sind oder in Führern zu den Wohnorten, Gefängnissen und Grabstätten von Opfern des Stalinismus etwa in Moskau oder Tbilissi.

Seit Kurzem gibt es in Moskau und anderen Städten eine Initiative unter dem Namen »Letzte Adresse«, die inspiriert worden ist vom deutschen Beispiel der »Stolpersteine«, doch man könnte sie ebenso verstehen als kritische Weiterführung der Tradition der *memorialnaja doska*.

Memoriallandschaften

Das Territorium der ehemaligen Sowjetunion, über das Stürme der Gewalt hinweggegangen sind, ist markiert von Punkten massenhaften Leidens. Man kann von einer Memoriallandschaft des Todes und Überlebens sprechen, zu der jede Epoche und jede Generation ihren Anteil hinzugefügt hat.¹⁰ Eine Reise über die Karte der Sowjetunion kann man virtuell unternehmen, aber auch physisch-reell.¹¹ Ich habe viele dieser Gedenkstätten, Denkmäler, Stelen, Friedhöfe im Laufe der Jahrzehnte besichtigt – en passant, weil sie am Wege lagen, systematisch, weil ich wissen wollte, wie man mit diesem Erbe umging. Dazu gehörten Babij Jar in Kiew, Botanitscheskij Sad in Dnipropetrowsk, Drobizkij Jar und die Traktorenfabrik in Charkiw, die Stele im Zentrum von Minsk, wo einmal das Minsker Ghetto war, die Gedenkstätten von Rumbula und Bikernis bei Riga, Klooga in Estland, später kamen die Orte der Massenexekutionen des NKWD und des Gulag hinzu: der Wald von Lewaschowo bei Leningrad, das Kresty-Gefängnis in Leningrad, die Lichtung bei Sandormochi in der Zone entlang des Weißmeer-Ostsee-Kanals, die Erschießungsplätze und Massengräber in Butowo und Komunarka im Südwesten von Moskau, Bykownja bei Kiew und eine ganze Reihe andere. Viele dieser Gedenkstätten beeindrucken durch ihre Monumentalität, der Besucher verstummt; oft sind sie in keinem guten Zustand, weil es an Aufmerksamkeit, vor allem aber an Geld mangelt. Andere Denkmäler beeindrucken durch ihre minimalistisch-lakonische Art, die ganz darauf vertraut, dass die Erinnerung an das tragische Geschehen auch ohne große Installationen und Inszenierungen auskommt. Viele Gedenkortelassen Raum für die Begegnung der Angehörigen, die oft von weither anreisen und einen Brief, ein Photo an einen Baum heften, weil der präzise Ort des Grabes nicht ausgemacht werden kann. Der nackte Stein, der Findling mit der

knappen Inschrift scheint die Hauptform des Gedenkens zu sein (etwa die Steine von Solowki auf dem Lubjanka-Platz in Moskau, auf dem Trojzkaja-Platz in Sankt Petersburg).

So erschütternd und eindrucksvoll diese Orte als reelle »Tatorte« bereits sind, so fällt dem Besucher doch auf, dass er weitgehend alleingelassen wird. Man wünschte sich mehr: Informationen, Bilder, Rekonstruktion der Geschichte der Entdeckung und Freilegung dieser Orte. Im Wald von Lewaschow, in Sandormochi, in Bykownja bei Kiew findet man kaum Informationen. Selbst an einem so exponierten Ort wie Babij Jar bleibt der Besucher allein in einem Park, der im Geviert von Metrostation, Straßenkreuzung, Fernsehzentrum und Friedhofsmauern liegt. Dort findet man Kinderspielplätze, Brunnen, Joggingwege – aber keine Dokumentation, wo was wann wie geschah. Auch an den Orten des Holodomor, und das heißt in Hunderten von ukrainischen Dörfern, gibt es außer einfachen Kreuzen, Stelen, Skulpturengruppen in der Regel keine weiteren Informationen über das, was sich hier konkret ereignet hat. Der Umstand, dass der Besucher in einem solchen Gelände alleingelassen ist, mag seinen Vorteil haben: Er kann sich unabgelenkt von äußeren Installationen auf die Bilder im Kopf, die jeder mit sich herumträgt, konzentrieren. Aber für die nicht mit der Geschichte Vertrauten, erst recht für die junge Generation, ist das kein Argument. Was die Musealisierung des Gulag angeht, war meines Erachtens eines der eindrucksvollsten Beispiele die von alten Dissidenten initiierte Ausstellung auf Solowki. Sie ist allerdings von der Russisch-Orthodoxen Kirche, die auf der Insel seit einigen Jahren wieder das Sagen hat, übernommen und in ihrem Sinne verändert worden – wie überhaupt fast an allen solchen Massengräbern Kapellen und Kirchen errichtet worden sind, auch wenn die dort liegenden Opfer keineswegs nur der Russisch-Orthodoxen Kirche angehört hatten. Das einzige in ein Dokumentations- und Gedenkzentrum umgewandelte Lager – Perm 36 – ist 2014 von den örtlichen Behörden geschlossen worden, obgleich es sich als Zentrum internationaler Jugendbegegnung und Forschung bewährt hatte.

Vieles wird an privater Initiative hängen, an Menschen, die tun, was sie für richtig halten, unabhängig von staatlichen Förderungen, die ausbleiben, und trotz der Anfeindungen von Nachbarn und Mitbürgern, die wollen, dass ein Schlussstrich unter die Zeit des Stalinismus gezogen wird. Man kann davon ausgehen, dass es überall in Städten und Ortschaften auf dem Territorium der früheren Sowjetunion Menschen gibt, die aus famili-

ären Motiven, aus Interesse an der Geschichte ihrer Heimat oder einfach aus moralischem Engagement heraus sich als Sammler, Dokumentaristen und Initiatoren von derartigen Ausstellungen dieser Geschichte annehmen werden.¹²

Werks- und Fabrikmuseen. Welt der Arbeit

Es ergibt sich nicht nur aus einem ideologischen Anspruch der Sowjetunion als »Heimat des Proletariats«, »Vaterland der Werktätigen« oder »Arbeiter- und Bauernstaat«, dass die Arbeitswelt und die Welt der Arbeiterklasse im Zentrum standen, es entspricht auch den Verhältnissen einer aus einem Agrarland in ein Industrieland hinüberwachsenden Gesellschaft. Fabriken und Betriebe waren Mittelpunkte, um die herum das Leben organisiert war – nicht unähnlich der Situation im westlichen Europa im Stadium der Industrialisierung: der Arbeitsplatz, die Versorgung über die Betriebskantine (*stolovaja, fabrika-kuchnja*), die Zuteilung von Wohnraum, die Schul- und Weiterbildung, das System der Abend- und Betriebsschulen, die zu den Betrieben gehörenden und von ihnen finanzierten Kulturpaläste, das System der Erholungsheime und Sanatorien, die für die Urlaubsgestaltung so wichtig waren. Das Leben der Bevölkerung drehte sich um die Werke und Fabriken, nicht unähnlich den *company towns* in Nordamerika, in denen das Leben auch großer Städte ganz um das Unternehmen (US-Steel, General Motors, Ford etc. in Gary/Indiana oder Detroit) organisiert war. Aus all dem ergibt sich der besondere Stellenwert von Betriebs- und Werksmuseen, die seit den Tagen der Revolution eingerichtet und mit erheblichem Einsatz ausgebaut und unterhalten wurden. Man konnte sie fast bei allen großen, manchmal auch bei kleineren Fabriken finden, darunter legendäre: die Putilow-Werke und die Baltische Werft in Leningrad, AMO bzw. SIL in Moskau, das Autowerk in Gorki, die Traktorenfabriken in Tscheljabinsk und Stalingrad und andere. Sie eröffneten einen über den konkreten Betrieb vermittelten Zugang zur Industrialisierungsgeschichte mit starker Berücksichtigung der Alltags- und Lebenswelt. In den Werksmuseen lässt sich fast alles ablesen: die meist schon im 19. Jahrhundert liegenden und mit ausländischem Kapital verbundenen Ursprünge großer Fabriken, die Entstehung der russländischen Arbeiterbewegung, der Aufbau einer eigenen, vom Ausland unabhängig werdenden Technik und Fertigung, die vom Terror ver-

ursachten Störungen der industriellen Abläufe, die Auswirkungen des Krieges, der Wiederaufbau nach dem Krieg. Die Automodelle im Werksmuseum in Gorki/Nischnij Nowgorod veranschaulichen die Geschichte der sowjetischen Automobilisierung. An der Baugeschichte lässt sich die Entwicklung von Industriearchitektur und Bauwesen demonstrieren, an den Wohnverhältnissen der Übergang vom Kommunismus zum Konsumismus der Nach-Stalinzeit. Wohl nirgends sind die Fabrik- und Werks geschichten so professionell und intensiv museal aufbereitet worden wie in der ehemaligen Sowjetunion (vermutlich sind die Industriemuseen von Manchester, Sheffield, Leeds am ehesten vergleichbar).

Dieser Museumstypus ist begleitet von einem spezifischen, wissenschaftlichen und literarischen Genre: den Werks geschichten, den Biographien herausragender Konstrukteure, Ingenieure, Bestarbeiter oder auch von Sportlern, die es von der Werkbank bis zur Goldmedaille im Boxen oder Gewichtheben geschafft haben. Es war nicht zuletzt Maxim Gorki, der prominenteste sowjetische Schriftsteller, der dieses Genre gefördert und diesem in dem von ihm initiierten Verlag *Zemlja i fabrika* (Land und Fabrik) Rechnung getragen hat. Neben diesen Werksmuseen warten die Werksarchive darauf, für eine Mikrogeschichte der sowjetischen Industrialisierung erschlossen zu werden.

Nikolaj Anziferow: Die Exkursion als Methode

Werks geschichten und Werksmuseen wurden nicht spontan, sondern auf einer theoretisch elaborierten Grundlage entwickelt, und zwar unter dem disziplinären Titel der *krajevedenie* (Landeskunde, Heimatkunde, regional studies) und *gradovedenie* (Städtekunde, Urbanistik). Die Zentralfigur dafür scheint mir Nikolaj Anziferow (1889-1958) zu sein, der Autor eines seinerzeit legendären Buches – *Die Seele Petersburgs* – aus dem Jahre 1922, das nach dem Ende der Sowjetunion zahlreiche Reprints und Neuauflagen erlebt hat.¹³ Anziferow, selbst ein Schüler des Althistorikers und Spezialisten für italienische Stadtkultur Iwan M. Grews, hat führend an der Ausarbeitung einer Methode mitgewirkt, die als Exkursionistik (*ekskursionistika, ekskursionologija*) in die sowjetische Museums- und Geschichtswissenschaft eingegangen und stilbildend für das Genre der sowjetischen Exkursion geworden ist. Besuchern der Sowjetunion mag dieser Typus von Führung – textintensiv, fakten- und detailver-

sessen, weniger auf das Sehen als auf das Zuhören ausgerichtet – noch vertraut sein. Es waren extreme Aufmerksamkeit und Konzentration fordernde Veranstaltungen, für die viele dankbar waren, die viele aber auch überforderten. Doch lange vor dieser zur spätsowjetischen Routine gewordenen Schwundform der Exkursion stand ganz zu Beginn des Exkursionswesens ein frischer, radikal neuer Gedanke. Die Bevölkerung sollte, nachdem die Paläste des Adels für das allgemeine Publikum geöffnet, die privaten Bibliotheken und Galerien der Allgemeinheit zugänglich gemacht waren, einen Zugang zur Welt der herrschenden Klasse bekommen: Überall entstanden »Museen der materiellen Kultur«, in denen die Interieurs, die Lebensformen der Klassengesellschaft visualisiert oder rekonstruiert wurden. Das Volk sollte eine lebendige Anschauung von den sozialen und kulturellen Verhältnissen gewinnen, und zwar an den authentischen Orten selbst. Anziferow und seine Schule waren davon überzeugt, dass es der konkreten Anschauung bedürfe, dass man eine Stadt, eine Straße, ein Haus »erfahren« müsse. Die Orts- und Landeskunde wurde von ihnen auf eine strenge Weise ausgearbeitet. Wir haben es hier mit einer »Geschichte von unten« *avant la lettre* zu tun, mit einer Bewegung, die die »Geschichtswerkstätten« im Westen vorwegnahm, die »Museen des Alltags«, die dort in Mode kommen und den Museumsbetrieb verändern sollten. Anziferow erwies sich als Zeitgenosse eines Franz Hessel, der die Kunst des Spazierengehens in Berlin entwickelt oder eines Walter Benjamin, der den Flaneur zu einer zentralen Figur seiner geschichtlichen Hermeneutik gemacht hatte.¹⁴ Anziferows Schule ist wie die gesamte Richtung der Landes- und Lokalgeschichte im Zuge der Dogmatisierung der Geschichtsschreibung Ende der 1920er, Anfang der 1930er Jahre unter die Räder der Stalinschen Repression gekommen. Nicht wenige Repräsentanten der *krajevedenie* und *gradowedenie* sind umgebracht worden.¹⁵ Die Anziferowsche Tradition aber lebte fort im Untergrund und in den Kreisen nicht-akademischer Historiker, die Material, Spuren, Bilder, Augenzeugenberichte, Karten sammelten und die im offiziellen historiographischen Betrieb keine Stelle finden konnten. Die an Verfolgung und Opfern reiche Geschichte der marginalisierten »Freizeit-Historiker«, die entscheidend zum Weiterleben einer lebendigen und kritischen historischen Tradition beigetragen haben, wird noch geschrieben werden. Dass sie sich zuweilen gegen den Vorwurf des Dilettantismus und der Unprofessionalität verteidigen müssen, besagt nur, dass

ihr enormer Beitrag zur Pflege eines lebendigen Geschichtsdenkens am Rande der sowjetischen Gesellschaft noch immer kaum verstanden ist.

Identitätssuche in Museen: Zwischen Entsorgungswut und neuem Mythos

Schon jetzt zeigt sich an der Art, wie Museumsparcours und Ausstellungen umorganisiert oder neu konzipiert werden, zwischen welchen Risiken sich dieses Bestreben nach einer ideologiefreien oder wenigstens weniger ideologischen Präsentation von Geschichte hindurchzubewegen hat. Jede Generation erzählt die Geschichte neu. Dies gilt nach einem Systemende oder einer Epochenäsur umso mehr. Schon jetzt sind die dabei auftretenden Gefahren, die auch andernorts auftauchten – nach Kriegsende in Deutschland, nach dem Ende des faschistischen Regimes in Spanien oder Griechenland, nach dem Ende des Sozialismus in den osteuropäischen Staaten –, mit Händen zu greifen. Ganze Themenblöcke oder Zeitabschnitte werden aus den Dauerausstellungen einfach ausgeblendet, herausgenommen und (im besten Fall) in die Depots verfrachtet. In einem Fall – etwa im Heimatmuseum von Rybinsk, untergebracht im Gebäude der ehemaligen Getreidebörse direkt an der Wolga – verschwindet eine ganze Epoche – der »Aufbau des Sozialismus« in den 1920er und 1930er Jahren – und wird abgelöst von einer Ausstellung von Zarenporträts und der Beziehungen zwischen den Romanows und den städtischen Honoratioren. Es geht in diesem Prozess der Neuausrichtung nicht nur um neue Ausstellungskonzeptionen, sondern oft auch um die Existenz und Definition der Häuser selbst. Museen, die oft auch in Kirchen, (oder manchmal in Moscheen oder Synagogen), also in »Gebäuden des Kultus« untergebracht waren, werden von der Russisch-Orthodoxen Kirche zurückgefordert, Exponate, die zu den Kernbeständen von Museen gehören – etwa die Ikonensammlungen –, sollen an ihren Platz in den Kirchen zurückgeführt werden, aus denen sie in der Zeit der »Nationalisierung« beschlagnahmt worden waren. Kirchen, die häufig profaniert und in »Museen des wissenschaftlichen Kommunismus« umgewandelt worden waren, sollen entmusealisiert und re-sakralisiert werden. Unübersehbar war vor allem in den 1990er Jahren eine Tendenz, Teile von Museumsgebäuden für kommerzielle Zwecke zu nutzen, zu vermieten, um die Finanzierung des Museums und des Personals sicherstellen zu können. Museen sind also in einem doppelten Sinne zu umkämpften Orten geworden: Welche Museen sollen

aufrechterhalten werden, welche aufgelöst oder umfunktioniert werden? Dies gilt auch für einige wunderbare Wohnungs-Museen, deren einstige Bewohner heute nicht mehr als museumswürdig gelten, und die, oft in den besten Lagen, den Appetit von Immobilienmaklern geweckt haben.

Vor allem aber lautet die Frage: Was soll in den Museen wie gezeigt werden? Welcher geschichtlichen Erzählung sollen die jeweiligen Museen bzw. Ausstellungen folgen? In der Situation eines so radikalen Umbruchs – nach dem Ende des Imperiums und mitten in einer Suche nach einer neuen Identität Russlands – wird das Museum wie kaum ein anderer Ort zum Schauplatz eines leidenschaftlichen Ringens um angemessene Repräsentation. Selbstverständlich wird dieses Ringen nicht oder zumindest nicht primär von Museumsleuten entschieden, sondern von den großen »ideologischen Apparaten«, um einen Terminus von Louis Althusser wieder aufzunehmen, also von den Instanzen historischer Interpretation (von den Akademien bis zu den Populärschriftstellern), von Werbefirmen und der Tourismus-Industrie, von Sponsoren und Kirchen, nicht zuletzt auch von denjenigen, die glauben, über das geschichtliche Bewusstsein der Nation nach Belieben verfügen zu können: den politischen Eliten und ihren Think-Tanks. Wir sind längst inmitten des Ringens um eine neue »Meistererzählung« russischer Geschichte, vor allem der des 20. Jahrhunderts. Man kann es ablesen am Denkmalstreit, der allenthalben ausgetragen wird: um die Wiederaufstellung des 1991 demontierten Denkmals für Felix Dserschinskij auf dem Platz vor der Lubjanka; um die Errichtung eines Denkmals für Wladimir den Heiligen auf den Sperlingsbergen vor der Fassade der Lomonossow-Universität hoch über der Moskwa. Der Kampf um die Entwicklung und Durchsetzung eines neuen Geschichtsnarrativs treibt, wenn nicht alles täuscht, einem Höhepunkt im Jahre 2017 zu, wenn die Russische Revolution hundert Jahre alt geworden und der 70. Jahrestag des Großen Terrors – 1937 – zu erinnern sein wird. Niemand weiß, welche Geschichte bis dahin aufbereitet und zu erzählen sein wird, denn niemand weiß, was morgen oder in zwei Jahren geschieht. Ein alter sowjetischer Witz lautete bekanntlich: Nichts ist so unvorhersehbar wie die Vergangenheit. Auf die Museen kommen aufregende Zeiten zu, und wir, die Besucher, werden ihrer ansichtig werden – wenn uns nicht Hören und Sehen vergangen sein wird in einer Zeit, die über unseren Köpfen zusammenschlägt.

Berlin im Juli 2015

Anmerkungen

- 1 Dem Text liegen Thesen zugrunde, die ich auf der vom Goethe-Institut in Tbilissi, Georgien, Anfang November 2014 organisierten Konferenz *Zeitmaschine Museum* vorgetragen habe. Die Konferenz beschäftigte sich mit Problemen und Konflikten, die in den Museen nach dem Ende der Sowjetunion aufgetaucht waren. Stefan Wackwitz, Kasper Koenig und den anderen Teilnehmern danke ich für die Diskussion. Die vorliegende Fassung bezieht sich empirisch primär auf die russischen Museen.
- 2 Vgl. die Berichterstattung von Kerstin Holm über die russischen Provinzmuseen in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*; sowie dies., *Rubens in Sibirien*, Berlin 2008.
- 3 Zur Geschichte des Museums als Institution vgl. Krzysztof Pomian, *Der Ursprung des Museums. Vom Sammeln*, übersetzt von Gustav Roßler, Berlin 1988.
- 4 Karl Schlögel, *Archäologie des Kommunismus oder Russland im 20. Jahrhundert. Ein Bild neu zusammensetzen*, München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2014 (Reihe *Themen*, Bd. 99).
- 5 Vgl. die Liste und Kurzcharakteristiken in: *Istoričeskie i kraevedčeskie muzei SSSR. Katalog*, Moskau 1988; doch gibt es m.E. nichts Vergleichbares, was an die monumentalen Archivführer heranreicht, die Patricia K. Grimstead noch in sowjetischen Zeiten begonnen hatte, etwa: *Archives of Russia. Moscow and St. Petersburg. A Directory and Bibliographic Guide*. Russian edition, hg. von Vladimir P. Kozlov and Patricia K. Grimstead, Moskau, Arkheographic Center 1997.
- 6 Ich habe einige dieser Museen – wenn auch meist nur flüchtig – in meinen Städtebeschreibungen zu erfassen versucht, zuletzt das Donbass-Museum, das im Sommer 2014 von Granaten zerstört wurde.
- 7 Juri Brodskij, *Solovki. Dvadcat' let osobogo naznačeniija*, Moskau 2002.
- 8 Daniil Granin, *Kerogaz i vse drugie. Leningradskij katalog*, Moskau, Centrpoligraf 2003; Katalog zu *Nižnee bel'e*, im Russischen Museum; Ol'ga Gurova, *Sovetskoe nižnee bel'e. Meždu ideologiej i povsednevnost'ju*, Moskau, Novoe Literaturnoe Obozrenie 2008.
- 9 Einige Überlegungen finden sich in dem Band *Mastering Russian Spaces. Raum und Raumbewältigung als Probleme der russischen Geschichte*, hg. von Karl Schlögel unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner, München 2011.
- 10 Karl Schlögel, »The Cube on Red Square: A Memorial for the Victims of Twentieth-century Russia«, in: Marc Silberman und Florence Vatan (Hg.), *Memory and Postwar Memorials: Confronting the violence of the past*, New York 2013, S. 31-50.
- 11 Die eindrucksvolle und weit ausholende Arbeit von Memorial ist am besten einzusehen über die Homepage der Organisation mit Verweisen zur Topographie der Lager, Exekutionsorte, Denkmäler, Gedenkstätten, Museen, Archive; Spezialliteratur: www.memo.ru/eng/index.htm; *GULAG – das Lagersystem in der UdSSR*. Eine CD-ROM-Dokumentation, hg. von MEMORIAL Deutschland/MEMORIAL Moskau, Berlin/Moskau 2006. Zur Ausstellung: http://ausstellung-gulag.org/fileadmin/gulag/download/literature/Bibliographie_deutsch1.pdf.
- 12 Beispielhaft ist das Museum von Ivan Panikarov in Jagodnoe, Magadan; eindrucksvoll die Ausstellungen und Fotodokumentationen des polnischen Historikers und Photographen Tomasz Kizny, *Gulag*, Hamburg 2004; ders., *La Grande Terre en URSS 1937-1945*, Lausanne 2013.

- 13 Vgl. Nikolai Anziferow, *Die Seele Petersburgs*, München/Wien 2003; weitere Arbeiten sind: N. P. Anciferov, *Puti izučenija goroda, kak social'nogo organizma: Opyt kompleksnogo podchoda*, Leningrad 1925; ders., *Teorija i praktika ekskursij po obščestvovedeniju*, Leningrad 1926; ders., *Gorod kak vyrazitel' smenjajuščichsja kul'tur: Kartiny i charakteristiki*, Leningrad 1926.
- 14 Über die Flanerie als eine methodisch strenge Erkenntnishaltung habe ich in meinem Buch *Im Raume lesen wir die Zeit*, München 2003, geschrieben.
- 15 Diesen Aspekt berührt auch Emily D. Johnson, *How St. Petersburg Learned to Study Itself: The Russian Idea of Kraevedenie*. Studies of the Harriman Institute, Pennsylvania State UP 2006.

Ludger Hagedorn
 EUROPA DA CAPO AL FINE
 Jan Patočkas nacheuropäische Reflexionen

The phenomenon of political modernity (...) is impossible to think of anywhere in the world without invoking (...) the intellectual and even theological traditions of Europe.

Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*

Es gibt vielleicht keinen anderen Philosophen, der die Idee Europas so sehr in das Zentrum seines Denkens gestellt hat wie Jan Patočka. Europa ist bei ihm nicht nur ein Kontinent oder eine bestimmte Zivilisationsform, keine allein historisch, geographisch, kulturell abgrenzbare Entität. Europa – und das ist die starke These, die insbesondere in seinen *Ketzerischen Essays*¹ vertreten wird – *ist* Geschichte, Europa *ist* Philosophie und Europa *ist* Politik. Die Entstehung dieser Trias von Politik, Geschichte und Philosophie ist für Patočka die Konsequenz einer ganz neuen, ganz anderen, eben europäischen Lebensform und Denkweise, die sich in den griechischen Poleis des 5. Jahrhunderts v. Chr. herauszubilden begann und die bis weit in die europäische Neuzeit hinein und durch alle geschichtlichen Wandlungen hindurch das bestimmende geistige Element dessen ist, was sich gerade dadurch – und nur dadurch – als »Europa« definiert.

Die grundsätzliche Trennlinie für dieses neue Welt- und Selbstverhältnis ist die Überwindung des Mythos, und Überwindung des Mythos heißt: Übergang von einer Verankerung in der Vergangenheit hin zu einem Entwurf des Zukünftigen; eine neue Unabschließbarkeit des Fragens im Sinne eines Aushaltens der Fraglichkeit und eines Lebens *in* der Fraglichkeit; Übergang von der Kosmogonie zu einer »Sorge für die Seele«, wie sie im sokratisch-platonischen Denken formuliert ist. »Philosophie« als Sorge für die Seele meint die Prüfung des eigenen Wissens (»ich weiß, dass ich nichts weiß«) und den Versuch, das Leben immer wieder an dieser Prüfung auszurichten, »Politik« ist das Wagnis, auch das Leben der Gemeinschaft einer solchen Neubegründung zu unterziehen und aus

freiem Entschluss bzw. dem Entschluss der Freien zu gestalten (wie historisch in der Ausbildung einer neuen Herrschaftsform in den griechischen Poleis vollzogen), und schließlich meint »Geschichte« eine Geschichte im eigentlichen und emphatischen Sinne, keine bloße Annalistik von Herrschernamen, Dynastien und periodischen Ereignissen, sondern die einzigartige Spur des Geschichtlichen, die von dem Wagnis eines jeweiligen Sich-Entwerfens auf das Zukünftige hin gelegt wird. In der deutschen Fassung seiner *Ketzerischen Essays* spricht Patočka in diesem Zusammenhang über die »Gleichursprünglichkeit« von Politik, Philosophie und Geschichte.² Mit dem Begriff wird angedeutet, dass es innerhalb dieser Trias kein Verhältnis von Vorrang oder einseitiger Abhängigkeit gibt. Alle drei entspringen sie dem, was er in vielfachen Variationen als Erschütterung des einfachen und einfach akzeptierten Lebenssinnes beschreibt, d.h. dem Durchbruch zu einer radikalen Unverankertheit des Lebens, das sich nicht mehr mythisch auf einen Anfang zurückbezieht, sondern selbst diesen Anfang konstituiert: den Anfang der Geschichte im eigentlichen Sinne, den Anfang Europas als Geschichte.

In seine eigentliche und gerade für die Fragen der Gegenwart drängende Dimension tritt dieses Nachdenken über Europa aber erst dadurch, dass es ein Nach-Denken im wörtlichen Sinne ist: Patočkas Blick auf Europa fügt sich nicht in die Unverbrüchlichkeit einer Tradition, in der Europa sich selbst als Anfang und Inbegriff von Philosophie, Rationalität und Geschichtlichkeit stilisiert. Dem läuft schon der existenzphilosophische Grundcharakter seiner Reflexionen zuwider, wonach das besondere Erbe Europas gerade nicht im Sinne eines Bestandes oder einer Errungenschaft, sondern als eine »gleich schwierig bleibende Forderung« zu denken ist.³ Noch deutlicher aber vollzieht Patočka den Bruch mit der verbreiteten Hypostasierung Europas durch die Interpretation seiner eigenen Epoche als einer dezidiert nacheuropäischen: Das Nachdenken über Europa ist ein Denken nach dem Ende Europas.

Das allerdings verleiht seinen Reflexionen keineswegs einen nostalgischen oder rechtfertigenden Charakter – es ist dies keine Apologie Europas nach seinem Scheitern, keine nachträgliche Verteidigung seiner Originalität, seiner vermeintlichen geistigen Überlegenheit, seiner Anciennität etc. Genauso wenig aber verfällt Patočkas Denken in den Duktus der historischen Abrechnung: Das proklamierte Ende der europäischen Epoche mag vielleicht Anlass auch für eine Bilanz der Fehler

Europas sein, aber es liegt darin nichts von einem triumphalen Gestus oder einer heimlichen Freude über seinen Untergang. »Vielleicht ist der Sinn von Europas Untergang positiv.« Dieser Satz, entnommen einem von Patočkas Nachlassfragmenten zur nacheuropäischen Problematik,⁴ umreißt vielmehr die grundsätzliche Idee, dass noch der Untergang Europas seine Universalisierung sein könnte, dass gerade mit der Enteignung oder Dezentrierung Europas eine Brücke für die Reflexion gewonnen sein könnte, über die erst eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den kulturellen Differenzen der globalisierten Welt möglich wird.

Die *Postcolonial Studies* haben in jüngster Zeit nachdrücklich und zu Recht die Unterwerfungs- und Marginalisierungstendenzen kritisiert, die untrennbar mit dem Nachdenken über Europa verknüpft sind. Gleichwohl ist diese Kritik selbst nicht vor falschen Projektionen oder einseitigen Verallgemeinerungen gefeit. Patočkas Ansatz ist weitsichtig genug, diese doppelte Kritik vorwegzunehmen. Er setzt an bei der Frage, was die Idee Europas bedeuten kann in einer Welt, die die europäische Suprematie zwar hinter sich gelassen hat, in der sich aber gleichwohl (oder gerade deshalb) die konfligierenden Ansprüche verschiedener Kulturen und die Widersprüche von Tradition und Moderne verschärfen. Der Titel »Europa« steht hier also nicht für den Versuch einer Restituierung, sondern markiert die Einstiegsstelle einer Reflexion, die sich den geistigen Herausforderungen gerade der nacheuropäischen Welt stellt. In einem seiner Fragmente zu den Problemen der nacheuropäischen Epoche fasst Patočka dies in einen Satz, der prägnant die eigentliche Dimension dieses neuen Nachdenkens über Europa benennt: »Die europäische Reflexion ist (...) nicht dazu bestimmt, die außereuropäische Reflexion überflüssig zu machen, sondern sie erst eigentlich einzuleiten und fruchtbar zu machen.«⁵

Für den Prager Philosophen, der in seiner Jugend Romanistik und Slawistik studierte und durch Studienaufenthalte in Paris, Berlin und Freiburg tief in der deutschen und französischen philosophischen Tradition verwurzelt war, trägt das Ende Europas zweifellos auch tragische Züge. Es manifestiert sich zu seinen Lebzeiten im weltpolitischen Bedeutungsverlust Europas, noch sinnfälliger aber in der politischen Spaltung Europas in Ost und West, also in einem inneren Antagonismus, der einhergeht mit seiner Provinzialisierung.⁶ Spaltung und Verfall sind das Resultat zweier verheerender Weltkriege, in denen Europa nicht nur faktisch sich selbst

beschädigt, sondern seine grundlegende Idee der Universalität endgültig verraten hat. In der Betrachtung Patočkas ist deshalb das politische »Ende« Europas auch nur die äußere Manifestation eines inneren, geistigen Verfallsprozesses, der weit früher einsetzt. In den *Ketzerischen Essays*, die mit einigem Recht als sein (spätes) Hauptwerk gelten, werden vor allem Nationalismus und Kolonialismus als die geschichtspolitischen Auslöser für den neuzeitlichen Verfall Europas beschrieben. Der Nationalismus ist die radikalisierte Fortschreibung einer grundsätzlichen Präferenz für die Nationalstaatlichkeit, d.h. Resultat eines Partikularismus, der im Gegensatz zum Modell des Imperiums keiner universellen Idee verpflichtet ist, sondern den Staat vor allem als Schutz- und Trutzeinrichtung für die Sicherung des gemeinsamen Besitzes begreift. Der Kolonialismus ist die Ausweitung dieses selben Denkens auf globale Maßstäbe: die Expansion Europas als Jagd auf die Reichtümer der Welt. Philosophisch fasst Patočka diese Entwicklung als einen Bruch mit dem grundlegenden Motiv der Sorge für die Seele. Es war die Sorge für die Seele, so die eingängige These seiner geschichtsphilosophischen Reflexionen, die Europa geschaffen hat. Mit Beginn der Neuzeit, seit dem 16. Jahrhundert, drängt sich jedoch seiner Betrachtung zufolge ein anderes Thema in den Vordergrund, erobert weite Bereiche von Politik, Ökonomie, Glauben und Wissen und formt sie dem neuen Stil entsprechend um: »Nicht mehr die Sorge für die Seele, die Sorge um das *Sein* also, sondern die Sorge um das *Haben*, die Sorge um die äußere Welt und ihre Beherrschung wird dominierend.«⁷ Dieses »Primat des *Habens* vor dem *Sein*« schließt Einheit und Universalität aus und vergeblich bleiben alle Versuche, die universelle Geltung durch das Diktat der Macht zu ersetzen.

Patočka verleiht diesem von ihm diagnostizierten Untergang Europas etwas von der tragischen Größe eines weltpolitischen Dramas, wenn es in seinem Artikel »Nachdenken über Europa« heißt:

Europa wurde errichtet in Jahrtausenden – und vernichtet in dreißig Jahren, zeitlich begrenzt von den beiden Weltkriegen, die eigentlich ein einziger Krieg waren. Dieses Machtgebilde beherrschte den ganzen Planeten, konnte sich aber nicht auf dem Gipfel halten. Es trat ab in Form eines Niedergangs, der beispiellos ist; der Fall Europas ist das größte Ereignis in der Weltgeschichte.⁸

Dennoch – und das ist vielleicht die entscheidende Wendung dieser Reflexionen – bleibt es keineswegs bei einem wie auch immer gearteten Lamento über den Verfall und Untergang Europas. Denn das hier umris-

sene Bild vom Anfang und Ende Europas, von seiner besonderen Stellung *in* der Geschichte und *als* Geschichte, stellt gleichsam nur den Auftakt dar für eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem, was das Phänomen Europa für die nacheuropäische Welt bedeutet. Ich möchte dies im Folgenden anhand zweier Themenbereiche näher erläutern: erstens einer stärker geschichtsphilosophischen Reflexion, die nach der Bedeutung der Rede vom »Anfang und Ende Europas« fragt, und zweitens einer eher zivilisationstheoretischen Betrachtung, die sich mit Europa als »Überzivilisation« befasst.

Europa: Anfang und Ende der Geschichte

Die »Erzählung« vom Anfang Europas in der Überwindung des Mythos ist nicht weit davon entfernt, selbst eine Art Mythos zu konstruieren, eine Ursprungserzählung Europas, die – bei allen postulierten »Konversionen« – eine deutliche Linearität und Kontinuität aufweist. Auch wenn es keine Fortschrittserzählung im Sinne der progressiv-aufklärerischen Geschichtsphilosophie sein mag (»Sorge für die Seele« ist eine beständige Forderung, die nicht an irgendeiner Stelle ihr Ziel erreichen oder einen festen Boden schaffen würde), wirkt die Allgemeinheit und Ausschließlichkeit dieser *einen* Perspektive in den Augen der Postmoderne wie das Relikt eines gescheiterten Systemdenkens und seiner naiven Konstruktionen.

Jean-François Lyotard hat solche Ansätze in seiner Rede vom *Ende der großen Erzählungen*⁹ als Welterklärungsmodelle beschrieben, die nur mit einem einzigen zentralen Prinzip operieren. Die daraus resultierenden allgemeinen Aussagen sind in doppelter Hinsicht unzureichend: Zum einen vernachlässigen sie alle Stränge und Perspektiven, die außerhalb – oder unterhalb – des Hauptprinzips der großen Erzählung liegen, zum anderen konstituieren sie in der Erzählung eine Logik der Ausschließung, die sich besonders im Verhältnis zwischen den Kulturen geltend macht. In einer globalisierten Welt kommt diesem Einwand eine verstärkte Bedeutung zu, weil sie zwar eine Welt des Austausches und der ständigen Konfrontation mit divergierenden Narrativen ist, aber gerade dadurch politische, kulturelle und weltanschauliche Konflikte umso schärfer hervortreten.

Mit den *Postcolonial Studies* hat der Einwand des Eurozentrismus an Brisanz gewonnen und ist bestimmend für viele gegenwärtige Debatten. Philosophisch hat Jacques Derrida schon in den frühen 1990er Jahren

unter dem beredten Titel *Das andere Kap* (*L'Autre cap*, 1991) zu bestimmen versucht, wie ein Diskurs über Europa möglich wäre, ohne sich dabei der kritisierten Logik von Identität und Exklusion zu bedienen. Geradezu programmatisch heißt es bei ihm:

Man soll oder man muss zu Hütern einer bestimmten Vorstellung von Europa werden, einer Differenz Europas, *doch* eines Europas, das gerade darin besteht, dass es sich nicht in seiner eigenen Identität verschließt (...).¹⁰

Der französische Titel *L'Autre cap*, eine Anspielung auf Paul Valérys berühmte Charakterisierung von Europa als »petit cap du continent asiatique«,¹¹ ist eine Variation und Dekonstruktion des europäischen Selbstverständnisses als Avantgarde und Speerspitze des Fortschritts. Derrida entwickelt die »Andersheit« seiner eigenen Überlegungen dabei vor allem im Ausgang von Valéry und Husserl. Husserls Konzept einer »Urstiftung« des europäischen Geistes in der griechischen Philosophie artikuliert in besonderer Weise die eurozentrische Hypostasierung, weil hier ein einmaliges geschichtliches Ereignis zum universalen Telos der Menschheit überhaupt erhoben wird. In Husserls Vorträgen vor dem Wiener Kulturbund (7. und 10. Mai 1935), die äußerer Anlass für seine ein Jahr später erschienene *Krisis* waren, wird dieser Anspruch besonders deutlich formuliert:

»Die geistige Gestalt Europas« – was ist das? Die der Geschichte Europas (des geistigen Europas) immanente philosophische Idee aufzuweisen, oder, was dasselbe ist, die ihr immanente Teleologie, die sich vom Gesichtspunkt der universalen Menschheit überhaupt kenntlich macht als der Durchbruch und Entwicklungsanfang einer neuen Menschheitsepoche, der Epoche der Menschheit, die nunmehr bloß leben will und leben kann in der freien Gestaltung ihres Daseins, ihres historischen Lebens aus Ideen der Vernunft, aus unendlichen Aufgaben.¹²

Der »Entwicklungsanfang« einer neuen Epoche in konkreter historischer Verankerung (im antiken Griechenland) – charakterisiert als »geistige Gestalt Europas«, aber agierend für die »universale Menschheit überhaupt« – ist gleichsam Inbegriff einer eurozentrischen Vorstellung, die, in verschiedenen Ausprägungen, Europa zu einer Art Avantgarde und repräsentativem Vorkämpfer für die gesamte Menschheit macht. Auch Patočkas Ansatz kann dieser Problematik nicht entgehen. In den *Ketzerrischen Essays* findet sich eine lange Passage zu Husserls Geschichtsphilosophie, in der eine doppelte Bewegung vollzogen wird: Einerseits schreibt sich Patočka in die phänomenologische Tradition ein, auch im Sinne einer

persönlichen Reverenz an den von ihm zeitlebens verehrten Husserl, vollzieht aber andererseits eine Bewegung des Sich-Absetzens, die für seine eigene Philosophie konstitutiv ist.

Zum ersten Aspekt gehört, dass er Husserl gegen den Vorwurf verteidigt, dieser vertrete einen »naiven aufklärerischen Rationalismus«. ¹³ Charakteristisch für Husserl ist demnach gerade nicht das unbedarfte Fortschreiben des philosophischen Triumphes in europäischer Perspektive, sondern eine beinahe verzweifelte Sorge um die Vernunft in düsterer Zeit. Diese Einschätzung deckt sich mit einer bemerkenswerten Aussage über Husserl, die Patočka am 13. Mai 1938 in seiner Gedenkrede nach dessen Tod gemacht hatte: »Edmund Husserl war ein großer Glaubender. Gegenstand seines Glaubens war die Macht der Idee, die in einem echten, großen Aufschwunge ergriffen und von einem reinen, unvoreingenommenen, unbegrenzten Blick geschaut wird.« ¹⁴ Dieser Blick auf seinen Lehrer als einen großen Glaubenden ist es, der auch den Grundton für die Einordnung von dessen Geschichtsphilosophie vorgibt. Patočka spricht deshalb von der »Ironie«, der bitteren Widerlegung von Husserls verzweifelter Hoffnung, die darin liege, dass dieser seinen Appell ausgerechnet »am Vorabend des Zweiten Weltkriegs schreibt, der Europa dann definitiv von der Führung der Welt ausschließen sollte«. ¹⁵

Patočka selbst verfasst seine geschichtsphilosophischen Reflexionen *nach* dieser ultimativen Katastrophe Europas. Es ist aber nicht nur dieser zeitgeschichtliche Kontext, der ihn von Husserl unterscheidet. Bei aller Hingabe an dessen grandioses Projekt entfernt sich Patočka philosophisch deutlich von dem transzendental-subjektivistischen Ansatz Husserls, den er als »unhistorisch« kritisiert, da er eine »uninteressierte Subjektivität« voraussetzt. Markanter Ausdruck seiner eigenen geschichtsphilosophischen Orientierung ist das Kernmotiv der »Sorge für die Seele« – statt der Vernunftentelechie Husserls ein Begriff von Geschichte, der aus der existentialen Zeitlichkeit erwächst: Sorge für die Seele meint Selbstprüfung im sokratischen Sinne, und sie ist auch Orientierung an der Zukunft, Sorge um den Tod. ¹⁶ Mit dieser Verschiebung des entscheidenden Referenzpunktes in eine existentielle Dimension wird dem Konstrukt der »europäischen Geschichte« die teleologische Spitze abgebrochen. Zwar kann auch eine Entelechie der Vernunft in die Krise geraten (genau das ist für Husserl die »Krisis der europäischen Wissenschaften«) oder die Inspiration einer »Urstiftung« vollends versiegen. Doch in Patočkas Modell

einer Geschichte *durch und als Erschütterung*, einer Erschütterung aller positiven Gewissheiten wird die Krise selbst konstitutiv und sinnbildend. Sie äußert sich im Verlust des europäischen Geschichtstelos bzw. in dem, was Patočka in phänomenologischer Diktion die »Epoché« der europäischen Menschheit nennt:

Die bisherige Geschichtsmetaphysik ist europäisch vor allem in zweierlei Hinsicht: Sie definiert die Menschheit durch ihre Geschichte und die Geschichte durch ein immanentes Ziel, ein ihr von Anfang an eingprägtes Telos. Die naiv anmutende Selbstverständlichkeit, womit das diesem Ziel Unterstellte als das Menschliche angesprochen wird, ist nicht so harmlos, wie es auf den ersten Blick aussieht: In ihr verbirgt sich im Grunde das europäische Superioritätsgefühl (...). In ihrem Namen geschah die erste Begegnung Europas mit andersartigen Menschheiten, welche zunächst immer von einem Überlegenheitsgesichtspunkt getragen war und erst allmählich zur Reflexion und Epoché gegenüber den eigenen Prinzipien wurde. Diese Begegnung war immer Kampf, Kampf um Besitz und Dasein, Kampf um die Seele, Kampf innerhalb des europäischen Geistes selber. (...) Europa als weltbeherrschende Macht ist darin zugrunde gegangen und die europäische Geschichtsmetaphysik hat sich vollends als unzulänglich erwiesen.¹⁷

Insofern ist das, was als »Ende Europas« tituiert wird, vor allem das Ende einer gewissen europäischen Geschichtsmetaphysik. Erst im Nach-Denken über ein Europa, das vergangen und verloren ist, öffnet sich die Reflexion für den Ausgleich seines kulturellen und geistigen Erbes mit den anderen Zivilisationen der Welt. Man darf zu Recht von »unzeitgemäßen Betrachtungen« reden, die Patočka hier in den 1970er Jahren anstellt, in einer Zeit, als zivilisatorische Überlegungen vor allem im Hinblick auf soziale Fragen oder utopische Ideale Konjunktur hatten – und in diesem Sinne der Perfektibilität vor allem eines waren: typisch europäisch.

Europa als Überzivilisation

Für Patočka zeichnet sich die europäische Zivilisation durch ihre Berufung zur Universalität aus, gleichwohl hat sie aber, wie jede Zivilisation, ihre konkreten historischen und geographischen Wurzeln. Diese Besonderheiten werden jedoch transzendiert von einem Denken, das sich selbst als universell versteht. In einer langen Studie aus den 1950er Jahren hat Patočka diese Charakteristik mit dem Begriff der Überzivilisation

beschrieben.¹⁸ Mit dem Präfix »über« wird nicht nur ihr Vorrang oder ihre Auszeichnung im Verhältnis zu anderen Kulturen angezeigt. Vielmehr impliziert es im wörtlichen Sinne ein Übersteigen und Transzendieren, gerade auch ein Übersteigen ihrer selbst, eine Bewegung des Transzendierens all jener Besonderheiten, die – sofern sie exklusiv als Merkmale für Ausweis und Identifikation hervorgehoben würden – ihre Universalität in Frage stellen.

Die Universalität der Überzivilisation steht im Widerspruch zu ihrer europäischen (bzw. europa-abhängigen) Lokalisierung und Zentralisierung. Europa, das die Konzeption der Überzivilisation hervorgebracht hat, überwindet und schafft sich selbst ab.¹⁹

Was Europa ausmacht, wäre demnach die Spannung zwischen diesem Moment des Transzendierens, einem Moment der »Selbstaufhebung«, und der Insistenz auf einer gerade daraus resultierenden Besonderheit. Es ist diese Spannung, die historisch konstitutiv war für die Entwicklung Europas und an der sich die Bruchlinien der europäischen Geschichte erhellen lassen. Marc Crépon hat in einem früheren Artikel für *Transit*²⁰ drei solcher Bruchlinien beschrieben: a) Traditionen, die sich auf die Besonderheit und Exklusivität des Eigenen berufen, auf Sprache, Rasse und Kultur, Traditionen also, die eine gewisse Logik des Eigenen und der Aneignung propagieren, brechen aus dieser Spannung aus, indem sie die Besonderheit strapazieren. Der Nationalismus, historisch ebenfalls eine europäische »Entdeckung«, ist beredter Ausdruck dieser Tendenz. b) Im Unterschied zu dieser ausgrenzenden Verschließung in das Eigene bekundet sich eine mögliche zweite Bruchlinie in der eher gegenläufigen Tendenz einer vorbehaltlosen, radikalisierten Realisierung des Prinzips der Universalität. Sie manifestiert sich etwa im Marxismus, den Patočka in diesem Sinne als »typisch europäisch«²¹ charakterisiert. Es ist die Hypostasierung eines spezifisch europäisch-neuzeitlichen Typus von Rationalität, einer Tendenz, die im Positivismus des Faktischen kulminiert und die für Patočka gleichbedeutend ist mit einer »Aufhebung der Philosophie durch Realisierung«, d.h. ihrer Ersetzung »durch präsenste, beherrschbare (...) Wirklichkeitsstrukturen«.²² Horkheimer und Adorno haben diese Entwicklung in ihrer *Dialektik der Aufklärung* in ähnlichem Sinne als »Vergötzung des Daseienden und der Macht« beschrieben.²³ c) Die dritte Bruchlinie wäre schließlich eine solche, die den europäischen Anspruch auf Universalität

umdeutet in ein Recht auf Vorherrschaft: Imperialismus, Kolonialismus und Neo-Kolonialismus. Hier liegt das Problem nicht im universellen Anspruch als solchem, sondern vielmehr in der Überzeugung, dass diese europäische Vernunft die einzig wesentliche ist, wohingegen alle anderen Traditionen in zivilisatorischer Hinsicht zu vernachlässigende Zufälligkeiten sind. Es ist dies das gescheiterte Unterfangen einer Europäisierung der Welt. Wenn Patočka hingegen in seinen Reflexionen von einer möglichen »Generalisierung« Europas noch nach seinem »Ende« (oder durch sein Ende) spricht, geschieht das aus umgekehrter Perspektive: Es ist nicht die Hypostasierung, sondern – wie sich mit Dipesh Chakrabarty sagen ließe – die Einsicht in die notwendige »Provinzialisierung« Europas,²⁴ die das Leitmotiv bildet. Wichtig zu betonen ist hier, dass »Provinzialisierung« in diesem Sinne nicht gemeint ist als eine Degradierung oder Entwertung Europas, so wie sie manche postkolonialistische Diskurse betreiben. Es ist vielmehr der Ruf nach einer Geschichte Europas und nach einer Neubewertung der Moderne, die ihre eigenen repressiven Elemente anerkennt und sich ihrer Ausschließungen und Marginalisierungen bewusst wird.

Es lässt sich aber anhand von Patočkas Konzept der Überzivilisation noch eine weitere Dimension gewinnen, die insbesondere für die Konflikte der gegenwärtigen, nacheuropäischen Welt von Bedeutung ist. Die Überzivilisation ist nämlich einerseits *mehr* als jede andere Zivilisation, weil sie den Anspruch der Universalität und Rationalität in sich trägt, sie ist aber auch *weniger* als andere Zivilisationen, weil sie nicht in der Lage ist, einen letzten Horizont oder ein transzendentes Ziel der menschlichen Existenz vorzugeben. Sie ist in der Tat eine rationale Zivilisation, aber eine, die von einer vor allem pragmatischen Rationalität getragen wird, einer Rationalität der Mittel, nicht der Ziele und Zwecke. De facto erweist sich die Überzivilisation als unfähig, diese Zwecke zu generieren: Die Zwecke bleiben immer nur Projektionen weiterer Mittel. Die Überzivilisation ist gefangen in der Spannung zwischen ihren rational-universalen Ansprüchen und ihrem Unvermögen, sich selbst als eine umfassende und vollständige Zivilisation im traditionellen Sinne zu entwerfen. Man könnte dies das Paradox der modernen oder rationalen Zivilisation nennen.

Die Unfähigkeit, einen letzten Horizont bzw. eine ultimative, nicht relative Bedeutung zu generieren, ist auch der Grund, warum die Überzivilisation vergleichsweise einfach mit Elementen »früherer« oder »tra-

ditioneller« Kulturen koexistieren kann. Im Grunde verlangt ihr eigener defizitärer Charakter sogar nach einer Art von »Auffüllung« durch traditionelle Bestandteile. Daraus ergibt sich, dass die Überzivilisation gerade nicht nur eine einzige Gestalt annimmt (das Paradox der europäischen Zivilisation als einer »universalen«), sondern eine Vielfalt von hybriden Formen hervorbringen wird, deren unterschiedliche Ausprägungen wesentlich von den Einflüssen traditioneller Zivilisationen abhängen. Die Überzivilisation ist in gewisser Weise nicht nur anfällig für diese Art von Auffüllung, sondern streng genommen *ist* sie diese Hybridisierung (oder kann sich nur als solche äußern). Hybridisierung ist die konstitutiv notwendige Ausgestaltung der rationalen, jedoch in sich unvollständigen Überzivilisation als »moderner« Lebensform.

Für unser Verständnis gegenwärtiger zivilisatorischer Prozesse ergeben sich aus dieser Betrachtung zwei gewichtige Konsequenzen: 1. Die in den 1990er Jahren viel debattierte These über das *Ende der Geschichte*²⁵ ist nicht nur von den historischen Ereignissen der beiden vergangenen Jahrzehnte widerlegt worden, sondern geht auch von der fragwürdigen Annahme einer zunehmenden zivilisatorischen Konvergenz und Homogenisierung aus. Tatsächlich aber zeigt sich, dass die Konflikte, die wir gegenwärtig erleben, keine nur temporären Abweichungen vom Paradigma der einen Modernität sind. Sie offenbaren vielmehr divergierende Adaptionen, die grundsätzlich auf eine »Vielfalt der Moderne« hinweisen, wie sie Shmuel Eisenstadt diagnostiziert hat.²⁶ Das latente Konfliktpotential dieser Entwicklungen ist somit ein Widerspruch der Moderne selbst, der konstitutiv ist und bleibt. 2. Ebenso wenig aber lässt sich die gegenwärtige Welt als ein »Kampf der Kulturen« beschreiben, wie ihn Samuel Huntington in den 1990er Jahren vorhergesagt hat.²⁷ Der Kampf der Kulturen ist eine Projektion, die mit zivilisatorischen Stereotypen und deren vermeintlicher Unvereinbarkeit arbeitet. Dieser Ansatz verkennt den konzeptuellen Rahmen einer Zivilisationstheorie, die die inhärenten Spannungen im Paradigma der Moderne selbst zu ihrem Ausgangspunkt macht.

In zivilisatorischen Fragen ist die heutige Welt mehr denn je charakterisiert von den Chancen wie auch von den Spannungen, die sich aus der Überschneidung und Überlagerung verschiedener kultureller Traditionen ergeben. Die gegenwärtige Kombination und wechselseitige Durchdringung von traditionellen Mustern mit Elementen der Moderne (tech-

nologisch, organisatorisch, strukturell) ist ein Prozess, dessen Muster zivilisationstheoretisch verschiedentlich beschrieben wurden, der aber in den konkreten Ausgestaltungen schwierig zu erfassen bleibt. Auch scheint es, dass die philosophische Tiefendimension dieses Prozesses nicht einmal annähernd erörtert wurde. Auch Patočkas Hinweise auf die drängenden Probleme der nacheuropäischen Epoche sind eher Inspiration für weitere Forschungen als abgeschlossenes Konstrukt. Dennoch bieten sie einen Ansatz, der gerade in der Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Fragen vielversprechend ist. Eine besonders interessante Anknüpfung an aktuelle Diskurse zeigt sich in seiner Betrachtung der heute allenthalben zu beobachtenden Prozesse politischer Radikalisierung. Eisenstadt hat in seinen *Antinomien der Moderne* die Überlegung formuliert, dass diese Prozesse ein zutiefst modernes Phänomen sind. Zwar haben radikale Bewegungen ihre Wurzeln in der Religion oder in einer bestimmten kulturellen Tradition (und scheinen in diesem Sinne »anti-modern«), sie bedienen sich dabei aber ganz wesentlich moderner Methoden – nicht nur in technologischer oder organisatorischer Hinsicht, sondern auch in der Ideologisierung, dem Kopieren totalitärer Tendenzen oder ihren politischen Agenden. Eisenstadt thematisiert das als die »jakobinische Dimension« der Moderne.²⁸

Charakteristisch für solche Entwicklungen ist eine Vereinseitigung, die den konfligierenden Ansprüchen konkurrierender Wertesysteme mit einem Sprung in die Radikalisierung einzelner Elemente zu entkommen versucht. Patočka hat ähnliche Tendenzen schon in einem frühen (unvollendeten) geschichtsphilosophischen Werk als typische Phänomene der europäischen Neuzeit analysiert.²⁹ Reflexion der Moderne bedeutet hier für Patočka vor allem Auseinandersetzung mit ihren inhärenten Spannungen (»Antinomien der Moderne«): Die Moderne selbst beschreibt einerseits einen Druck hin zu Anpassung, Disziplinierung, Assimilation und Harmonisierung, die resultierenden Spannungen (die auch gut und produktiv sein können) aber werden, wenn sie die Überhand gewinnen und zunehmend als unerträglich empfunden werden, zu Auslösern einer verstärkten Verteidigung des »Eigenen«. Durch Ideologisierung wird diese Verteidigung dann zu der *einen* Interpretation der Tradition und ihrer orthodoxen Aneignung – Derrida hat dies als »Autoimmunisierung« beschrieben.³⁰ Paradoxerweise wenden sich fundamentalistische Strömungen deshalb in der Regel auch gegen einen großen Teil ihrer

eigenen Tradition, deren Heterogenität und Komplexität sie leugnen, um einen ideologisch vereinfachten Ausschnitt dieser Tradition als allumfassendes Prinzip der kognitiven und sozialen Organisation an ihre Stelle zu setzen. Wie im Falle autoimmuner Reaktionen attackiert dann eine radikalisierte Überwachungsinstanz ihr eigenes Milieu.

Es ist ein bemerkenswerter Vorgriff auf diese drängenden Phänomene der gegenwärtigen Welt, wenn Patočka in den 1970er Jahren mit Blick auf die Verschiedenartigkeit der Zivilisationen ahnungsvoll festhält:

Es ist zu erwarten, dass alle diese Traditionen sich, direkt oder indirekt, im bewussten Rückgriff oder in elementarer Spontaneität geltend machen werden, dass es Renaissance geben wird von Dingen, an die kein Europäer dachte, dass Legierungen der modernen Rationalität mit Unerwartetem entstehen werden. Und dabei ist dafür zu sorgen, dass dieses ungeheure Spektrum von geistigen Lebensmotiven der Menschheit nicht zum Unheil, sondern zu Segen und Bereicherung wird, dass nicht die Möglichkeiten von Spannung und Trennung, Ideologisierung und ideologischer Ausnutzung, die da bereitliegen, ergriffen werden, sondern dass dieses Spektrum im Gegenteil zur Anreicherung, zum Anreiz des gegenseitigen Verständnisses wird. In gewissem Sinne ist Europas Untergang seine Generalisierung.³¹

Anmerkungen

- 1 Jan Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, hg. v. Klaus Nellen und Jiří Němec, Stuttgart 1984. Inzwischen ist eine neue Ausgabe erschienen: *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, neu übersetzt von Sandra Lehmann. Mit Texten von Paul Ricœur und Jacques Derrida sowie einem Nachwort von Hans Rainer Sepp, Frankfurt a.M. 2010.
- 2 *Ketzerische Essays*, a.a.O. (1984), S. 65f. Patočka nahm bei seiner eigenen deutschen Übersetzung der tschechischen Erstfassung der *Ketzerischen Essays* eine Reihe von Modifikationen vor, die zu deutlichen Abweichungen in der Textgestalt beider Fassungen führten.
- 3 *Ketzerische Essays*, ebd., S. 66.
- 4 »Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme« wird mit weiteren Texten 2016 in dem Band *Europa, Nach-Europa*, hg. von Ludger Hagedorn und Klaus Nellen, im Verlag Alber, Freiburg, erscheinen (vgl. die frz. Übers.: Jan Patočka, *L'Europe après l'Europe*, übers. von Erika Abrams, Lagrasse 2007, S. 207-218, Zitat: S. 212).
- 5 Dies ist der markante Schlusssatz einer Reihe von Fragmenten zu dieser Thematik, die unter dem Titel »Was Europa ist...« zusammengefasst wurden (*L'Europe après l'Europe*, a.a.O, S. 219-241, hier: S. 241). Die deutsche Fassung wird ebenfalls in dem Band *Europa, Nach-Europa* erscheinen (vgl. Anm. 3).
- 6 In einem Brief an Walter Biemel vom 17.12.1974 kommentiert Patočka seine wie-

derholte Bitte nach der Übersendung von Büchern: »Sie sehen, ich bin so ein bißchen wie ein Robinson, der auf einer Insel anfing, zu theoretisieren.« (Original im Wiener Patočka-Archiv am *Institut für die Wissenschaften vom Menschen*) Man darf annehmen, dass sich neben der persönlichen Note, dem Bedauern über die Trennung von den Freunden und dem philosophischen Milieu auf der anderen Seite des Eisernen Vorhangs, in diesem Robinson-Vergleich für Patočka auch ein Anklang an den Schiffbruch findet, den die lang gehegte Idee Europas erlitten hat.

- 7 Jan Patočka, *Ketzerische Essays*, a.a.O., S. 109.
- 8 Dies ist der erste Satz einer tschechisch verfassten Studie aus dem Nachlass, die erstmals 1986 im Samisdat erschien. Die deutsche Erstpublikation wird in dem Band *Europa, Nach-Europa* erfolgen (vgl. Anm. 3; Original in der tschechischen Gesamtausgabe *Sebrané Spisy*, Bd. 3: *Péče o duši III*, S. 257-262).
- 9 Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, Wien 1999 (Original: *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, Paris 1979).
- 10 Jacques Derrida, *Das andere Kap / Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, Frankfurt a.M. 1992, S. 25.
- 11 Vgl. Paul Valéry, *La Crise de l'Esprit* (1919): »L'Europe deviendra-t-elle ce qu'elle est en réalité, c'est-à-dire : un petit cap du continent asiatique?«, zitiert nach http://classiques.uqac.ca/classiques/Valery_paul/crise_de_lesprit/valery_esprit.pdf, S. 9.
- 12 Edmund Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie, Husserliana*, Bd. VI, S. 314-348, hier: S. 319; ganz ähnlich in der teleologischen Ausrichtung, aber stärker auf den transnationalen, Europa nach innen vereinigenden, nach außen hin unterscheidenden Charakter dieser Urstiftung abhebend auf S. 336: »Aber es ist nun auch sichtlich, dass von hier aus eine Übernationalität völlig neuer Art entspringen konnte. Ich meine natürlich die geistige Gestalt Europas. Es ist nun nicht mehr ein Nebeneinander verschiedener, nur durch Handel und Machtkämpfe sich beeinflussender Nationen, sondern: Ein neuer, von Philosophie und ihren Sonderwissenschaften herstammender Geist freier Kritik und Normierung auf unendliche Aufgaben hin durchherrschts das Menschentum, schafft neue, unendliche Ideale!«
- 13 *Ketzerische Essays*, a.a.O., S. 69.
- 14 »Edmund Husserl zum Gedächtnis«, zitiert nach: Jan Patočka, *Texte – Dokumente – Bibliographie*, hg. von Ludger Hagedorn und Hans Rainer Sepp, Freiburg 1999, S. 261.
- 15 *Ketzerische Essays*, a.a.O., S. 69f.
- 16 Am überzeugendsten aufgegriffen wurde dieses Moment in Derridas Patočka-Lektüre unter dem Titel *Donner la Mort* (dt.: Jacques Derrida, »Den Tod geben«, in: Anselm Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt a.M. 1994.)
- 17 Aus: »Probleme der nacheuropäischen Epoche«; der Aufsatz wird in *Europa, Nach-Europa* erscheinen (vgl. Anm. 3); frz. Übers. in: *L'Europe après l'Europe*, a.a.O., S. 254.
- 18 »Die Überzivilisation und ihr innerer Konflikt« wird in deutscher Übersetzung ebenfalls in dem Band *Europa, Nach-Europa* erscheinen (vgl. Anm. 3); frz. Übers. »La surcivilisation et son conflit interne«, in: Jan Patočka, *Liberté et Sacrifice. Ecrits politiques*, Grenoble 1990, S. 99-180.

- 19 Ebd., Ms. 29 (vgl. *Liberté et Sacrifice*, a.a.O., S. 135).
- 20 Vgl. Marc Crépon, »Europa denken. Jan Patočkas Reflexionen über die europäische Vernunft und ihr Anderes«, in: *Transit – Europäische Revue*, Nr. 30 (Winter 2005/2006), S. 38-56.
- 21 Aus: »Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme«, vgl. Anm. 3. Dieser Aufsatz wird in dem Band *Europa, Nach-Europa* erstmals im ganzen Umfang erscheinen. Die französische Übersetzung in *L'Europe après l'Europe*, a.a.O., beinhaltet nur den ersten Teil.
- 22 Ebd.
- 23 Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Sozialphilosophische Fragmente*, Frankfurt a.M. 1988, S. 6.
- 24 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton 2000.
- 25 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York 1992.
- 26 Shmuel N. Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist 2000.
- 27 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996.
- 28 Shmuel N. Eisenstadt, *Die Antinomien der Moderne*, Frankfurt 1998, S. 77ff.
- 29 Jan Patočka, *Andere Wege in die Moderne*, hg. von Ludger Hagedorn, Würzburg 2006; vgl. insbesondere die Studie zu »Reformation und Rationalismus« (193ff.), die unter diesen beiden Stichworten einen doppelten Bruch der Moderne mit der Tradition konstatiert.
- 30 Vgl. u.a. Jacques Derrida, »Faith and Knowledge: The Two Sources of ›Religion‹ at the Limits of Reason Alone«, in: ders., *Acts of Religion*, hg. von G. Anidjar, New York/London, S. 40-101.
- 31 Aus »Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme«; vgl. Anm. 3 (frz.: *L'Europe après l'Europe*, a.a.O., 211f.).

Nicolas de Warren
 DEUTSCHE PHILOSOPHEN IM ERSTEN WELTKRIEG
 Der Fall Edmund Husserl



Fichtes Rede an die deutsche Nation, Gemälde von Arthur Kampf in der Aula der Berliner Universität (1913/14, im Zweiten Weltkrieg zerstört)

I

Am Vorabend des Ersten Weltkriegs genossen deutsche Philosophen und die deutsche Philosophie ein beispielloses internationales Prestige. Nie wieder sollte das deutsche Denken in so hohem Ansehen stehen. 1908 erhielt der Jenaer Philosophieprofessor Rudolf Eucken den Literaturnobelpreis – der erste Philosoph, dem eine solche Ehrung zuteilwurde, und der einzige deutsche Philosoph, der jemals in dieser Weise ausgezeichnet wurde. In Deutschland bereits berühmt, fand Eucken nun auch international höchste Anerkennung. Sein Nobelpreis wurde als verheißungsvolles Vorzeichen für das 20. Jahrhundert gepriesen, mit der deutschen Philosophie und dem sie definierenden, beinahe magischen Wort Geist^{*1} an der Spitze.

In Frankreich lobten Henri Bergson und Émile Boutroux Euckens philosophische Schriften; 1911 hielt er Vorlesungen in London und Oxford; der Präsident der Columbia University, Nicholas Murray Butler, hob in einem Glückwunschsreiben zum Nobelpreis hervor: »Diese herrliche

und ausgezeichnete Anerkennung Ihrer Gelehrsamkeit und Ihrer Beiträge zur Literatur der Philosophie erfreut jeden, der das Vergnügen und die Befriedigung hatte, Ihre Schriften zu lesen. Seien Sie versichert, dass wir Amerikaner, die den Wert Ihrer Lehre und Unterweisung schätzen, mit Ihnen und Ihren Freunden in Deutschland über die Ihnen zugefallene Ehre jubilieren.« Eucken verbrachte das akademische Jahr 1912/13 als Gastprofessor in Harvard im Rahmen eines neuen Austauschprogramms zwischen den Vereinigten Staaten und Deutschland. Während seines Amerikaaufenthalts unternahm er ausgedehnte Reisen durch die östlichen Bundesstaaten. In New York wurde eine »Eucken Association« gegründet. Sein internationaler Siegeszug markiert den Höhepunkt der weltweiten Anerkennung der deutschen Philosophie. Die spektakuläre Verwandlung der deutschen Universitäten im 19. Jahrhundert zu herausragenden Institutionen wissenschaftlicher und kultureller Bildung* hatte die Philosophie ins Zentrum der Formierung der deutschen nationalen Identität gestellt, und aus diesem philosophischen Zentrum gewann die geistige Präsenz Deutschlands ihre internationale Ausstrahlung.

Der Ausbruch des Kriegs im August 1914 sollte die deutsche Philosophie und ihre Vertreter zutiefst verändern. Mit der Zerstörung der Bibliothek von Löwen und (in Teilen) der Kathedrale von Reims wurde das Ansehen der deutschen Philosophie und des deutschen Geistes* dauerhaft beschädigt. In einer Erklärung im *Bulletin des Armées de la République* vom 4. November 1914 verdammte Henri Bergson, Präsident der Académie des Sciences Morales et Politiques, lautstark Deutschlands »durch die Kaperung der Zivilisation verstärkte Barbarei«. Mit der Veröffentlichung von John Muirheads *German Philosophy in Relation to the War* (1915) und Leonard Hobhouses *The Metaphysical Theory of the State* (1918) setzte unter britischen Philosophen eine Diskussion ein, ob es zwischen dem deutschen Idealismus und dem preußischen Militarismus nicht eine substantielle Beziehung gebe. Und das nicht ohne Grund. Seit den ersten Augustwochen verwandelten deutsche Philosophen ihre Begriffe in Waffen, um sie in den Dienst des Kriegs zu stellen. An der Spitze dieser »geistigen Mobilmachung« der deutschen Philosophie (um Kurt Flasch glückliche Wendung zu übernehmen) stand Eucken, der 1914 nicht weniger als 36 öffentliche Reden hielt. In Nürnberg erreichte die Begeisterung für seine Vorlesung solche Höhen, dass man ihn drängte, sie zu wiederholen, sodass er bis Mitternacht sprach. Eucken unterschied zwischen

ungerechten Kriegen, die aus Hass und Eroberungslust geführt werden, und gerechten wie dem gegenwärtigen deutschen, in dem er einen Kampf um die Selbsterhaltung einer ganzen Nation und ihrer »heiligen Werte« erblickte. Euckens Kriegseintritt in jenen trunkenen Monaten von 1914 ist repräsentativ für die Art von »Kriegsphilosophie«, der sich deutsche Philosophen während des Ersten Weltkriegs befleißigten. In dieser Form des Engagements wurde die Philosophie zur Fortsetzung des Kriegs mit anderen, diskursiven Mitteln – ganz ähnlich wie der Krieg bald als Fortführung der Philosophie mit anderen, eben militärischen Mitteln verstanden wurde. Die »geistige Mobilmachung« war freilich kein ausschließlich deutsches Phänomen, doch verglichen mit anderen kriegführenden Nationen stellte sich das wissenschaftliche und universitäre Establishment in keinem anderen Land mit solchem Eifer hinter die Kriegsanstrengung wie in Deutschland. In der *Kritik der reinen Vernunft* beschreibt Kant die Metaphysik lebhaft als »Kampfplatz«, auf dem sein transzendentes Denken im Herrschaftsbereich der Vernunft und der menschlichen Erfahrung Frieden stiften sollte. Mit Beginn des Ersten Weltkriegs gelangte Kants berühmte Metapher zu blanker Wortwörtlichkeit, verfochten von den selbsternannten Erben der transzendentalen Revolution Kants.

II

1913 beging man den hundertsten Jahrestag der Völkerschlacht bei Leipzig – die größte vor dem Ersten Weltkrieg auf dem europäischen Kontinent ausgetragene Schlacht und siegreicher Höhepunkt des deutschen Befreiungskriegs*, mit dem Napoleon aus Preußen vertrieben wurde. An der Universität von Berlin wurde der Maler Arthur Kampf mit einem Wandgemälde zur Erinnerung an Fichtes *Reden an die deutsche Nation* beauftragt. Kampfs Darstellung von Fichtes berühmten Reden im Gefolge der katastrophalen Niederlage Preußens in der Doppelschlacht von Jena und Auerstedt (1806) schuf ein ikonisches Bild des geistigen Bundes zwischen der deutschen Philosophie und der deutschen Nation. In offensichtlicher Anspielung auf Raffaels Fresko *Die Schule von Athen* steht der Philosoph auf freiem Feld außerhalb der Stadt, die nur als ionischer Tempel erscheint, der sich in der Ferne abzeichnet und den Fluchtpunkt der Menschenansammlung bildet. Um Fichte herum versammelt ist das gesamte Spektrum der Gesellschaft: Arbeiter, Bürgertum, Klerus, Bauern,

Männer und Frauen (getreu der jakobinischen Neigung Fichtes fehlen dagegen Adlige).

Fichte hielt seine *Reden an die deutsche Nation* im Winter 1807/08 vor der Berliner Akademie der Wissenschaften. Sie wenden sich an ein Publikum, eine Nation, die noch nicht existieren. Als Aufruf *an* die deutsche Nation sind sie ein Ruf *nach* einer deutschen Nation. »Die Reden, welche ich hierdurch beschließe«, so verkündete Fichte, »haben freilich ihre laute Stimme zunächst an Sie gerichtet, aber sie haben im Auge gehabt die ganze deutsche Nation, und sie haben in ihrer Absicht alles, was, soweit die deutsche Zunge reicht, fähig wäre, dieselben zu verstehen (...)«. ² Die Nation erscheint als vorgestellte Sprachgemeinschaft. Fichtes Ansprachen imaginieren eine Nation, für die die Bedingungen noch nicht existieren (aufgrund der Zersplitterung der deutschen Staaten, der Niederlage Preußens); doch soll sein Appell dazu beitragen, ebendiese Voraussetzungen zu schaffen. Nach der »Demütigung« von 1806 ist »Deutschtum« jene Kraft der Vorstellung und Rede, sich selbst hervorzubringen als Triumph über die Niederlage, und dieser Triumph durch freie Selbstverwirklichung wird wesentlich der Mission philosophischer Erziehung anvertraut.

III

1917, als der Krieg unter den zum Militärdienst fürs Vaterland eingezogenen Akademikern schon seinen fürchterlichen Tribut gefordert hatte und der von dem deutschen Generalstabschef Erich von Falkenhayn ein Jahr zuvor versprochene Durchbruch in Verdun längst gescheitert war, während sich die wirtschaftliche Lage an der Heimatfront zusehends verschlechterte, hielt Husserl an der Universität Freiburg drei Vorlesungen über »Fichtes Menschheitsideal«. Diese Vorlesungen wurden auf Bitte des Kriegsministeriums für Soldaten auf Heimaturlaub abgehalten, von denen viele wieder in die Schützengräben zurückkehren würden. 1918 wiederholte Husserl die drei Vorlesungen noch zweimal: einige Monate vor Ludendorffs Frühjahrsoffensive und weniger als eine Woche vor dem Waffenstillstand am 11. November 1918. Gerade als der Vorhang über Deutschlands Katastrophe fällt, steht Husserl vor einem Publikum aus Soldaten, hält Vorlesungen über Fichte und spricht zu ihnen als Erzieher einer Menschheit im Krieg, scheinbar überzeugt, dass der Krieg noch nicht verloren ist. In einem Brief vom 26. März 1918 schreibt Husserls Tochter:

Papa ist ganz ausser Rand [und] Band [und] sieht den Endsieg schon völlig in unsern Händen. Da sieht man wieder, was ein Genie vermag: Die Westfront, heisst es ja immer, ist erstarrt, da ist nichts zu machen. Und die Feinde konnten's auch wirklich nicht (...) Nun setzt Hindenburg an, und siehe es geht, der Durchbruch ist in 3 Tagen erreicht.³

Indem er von Fichte als dem »Philosophen des Befreiungskriegs« spricht, weitet Husserl dessen ursprünglichen Ruf nach Erneuerung* der deutschen Nation und der deutschen Philosophie im Gefolge von Preußens »Demütigung« von 1806 auf die Gegenwart aus.⁴ In einem deutlichen Echo auf Fichtes Reden ruft Husserl seinem Publikum – studierende Soldaten – zu, den »Existenzkampf« des deutschen Volks aufzunehmen.⁵ Dieser Kampf wird in eine historische Kontinuität zum Befreiungskrieg von 1813 eingeschrieben. Die Gegenwart ist mithin eine Zeit der Erneuerung und Wiederherstellung – eine Reaktivierung im emphatisch phänomenologischen Sinn. Wie Husserl erklärt: »Es [die Gegenwart] ist eine Zeit der Erneuerung all der idealen Kraftquellen, die dereinst im eigenen Volk und aus seinen tiefsten Seelengründen erschlossen worden sind und die schon früher ihre rettende Kraft bewährt hatten.«⁶ Der Imperativ der Gegenwart, die Dringlichkeit des Kriegs verlangen nach einer fundamentalen »Stellungnahme«* – ein Ausdruck, der sowohl eine phänomenologische wie eine militärische Bedeutung hat. Angesichts der doppelten Bewegung, die Husserls Vorlesungen beseelt – einerseits die Philosophie »zur Waffe zu machen« und andererseits den Krieg zu vergeistigen –, wird, so könnte man sagen, die philosophische Bedeutung des Wortes von seiner militärischen ununterscheidbar. Wie Husserl bemerkt:

Not und Tod sind heute Erzieher. Ist doch der Tod seit Jahren kein Ausnahmeeignis mehr, das sich durch prunkvolle feierliche Konventionen, unter gehäuften Blumenkränzen verdecken und in seiner ernsten Majestät verfälschen lässt. Der Tod hat sich sein heiliges Urrecht wieder erstritten. Er ist wieder der große Mahner in der Zeit an die Ewigkeit.⁷

Die Erfahrung des Todes ist eine Form der Anamnese sowohl als Erinnerung wie als Vision. Sie ist eine Erinnerung an eine historische Vergangenheit und eine Anschauung von Idealen. Wenn Husserl bemerkt, »Ideen und Ideale sind wieder *auf dem Marsch*«⁸, dann ist der Ausdruck »auf dem Marsch« bildlich und wörtlich zu nehmen: Philosophische Ideen werden durch den Krieg wieder lebendig, und der Krieg selbst setzt ein philosophisches Ideal in Bewegung. »Not« und »Krieg« als gegenwärtige

»Erzieher« zu erfahren, bedeutet, eine philosophische Erweckung zur Philosophie Deutschlands und zum Deutschland der Philosophie zu erleben. »Und so sind uns denn auch wieder«, merkt Husserl an, »Sehorgane für den deutschen Idealismus erwachsen (...).«⁹

Husserl schließt seine drei Vorlesungen mit einer überschwenglichen Erklärung: »Der Fichte der Befreiungskriege spricht auch zu uns.«¹⁰ Fichtes Reden seien der Ruf eines nationalen Bewusstseins, dem der Philosoph seine Stimme leiht. Dabei sei der Ruf an den deutschen Geist jedoch der Ruf zu wahrer Menschheit, denn der Triumph Deutschlands in seiner einzigartigen geistigen Mission, so Husserl in Anlehnung an Fichte, verspreche, die Menschheit insgesamt zu erhöhen. Der Umkehrschluss ist klar: Das Scheitern Deutschlands ist gleichbedeutend mit dem Scheitern der Menschheit, wahre Selbstverwirklichung zu erreichen.

IV

Wie die Mehrheit der Universitätsprofessoren teilte Husserl die Siegesgewissheit der hitzigen Augusttage von 1914. Am 8. August schreibt er seinem in Wien lebenden Bruder:

Alles ist von dem Geist reiner Vaterlandsliebe [und] Opferfreudigkeit erfüllt. (...) Es ist absolut sicher, dass wir siegen: Diesem Geist, dieser Willensgewalt, kann jetzt wie 1813/14 keine Macht der Welt widerstehen! Ich freue mich, dass auch in Österr[eich] ein neuer Geist waltet – das ist Oe[sterreich]s Wiedergeburt!¹¹

Husserls enthusiastischer Brief offenbart viel von seiner anfänglichen Haltung zum Krieg ebenso wie über dessen kulturelle Wahrnehmung als Neuauflage des Befreiungskriegs* von 1813. Wie bei anderen assimilierten Akademikern (Husserl stammte aus Mähren) war die Inbrunst seines Patriotismus zugleich Kompensation seines »nichtdeutschen« Ursprungs wie Bezeugung der Echtheit seiner deutschen Identität. Solch inniger Patriotismus und vollständige Identifizierung waren besonders unter deutsch-jüdischen Akademikern nichts Ungewöhnliches – mit tragischen Folgen nach der Niederlage Deutschlands 1918. Die schändliche Behandlung Husserls unter den Rassengesetzen von 1933, als die Deutschland im Ersten Weltkrieg erwiesene Treue plötzlich vergessen war, stellte keine Ausnahme dar. Das sollte die heute in Deutschland für

die höhere Bildung Verantwortlichen nachdenklich stimmen. Bei der Entscheidung um die Nachfolge für den einst von Husserl und Heidegger bekleideten Lehrstuhl in Freiburg geht es um nicht weniger als um die Frage, ob die deutsche Philosophie noch eine Zukunft haben und internationale Ausstrahlung behalten soll.

Husserl war nicht nur der Vater einer der bedeutendsten philosophischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts, sondern auch Vater zweier Söhne, Wolfgang (der jüngere) und Gerhard, die beide 1914 eingezogen wurden, und einer Tochter, Elisabeth oder Elli, die als Krankenschwester in einem Militärhospital diente. Viele von Husserls Studenten und Kollegen kämpften ebenfalls im Krieg. Nachdem die deutsche Westoffensive Anfang September 1914 in der Schlacht an der Marne gescheitert war, verflog der Optimismus, rasch einen einschneidenden Sieg erringen zu können. Ein Brief, den Husserl an seinen Studenten Fritz Kaufmann schickte, der an der Front diente, spiegelt den Stimmungsumschwung:

Es kommt der Weihnachtsabend heran, ich bin dabei, den Schreibtisch etwas in Ordnung zu bringen, vor der stillen Feier, die wir diesmal mit nahen Freunden begehen; da finde ich Ihren warmherzigen, lieben Brief, lese ihn von Neuem und fühle mich gedrängt, Ihnen nochmals zu schreiben. Sie erinnern sich, das *grosse* Thema war der Tod unseres lieben Fritz Frankfurt[h]er, der ihnen als naher Freund und mir als einer der treuesten Schüler entrissen wurde. Dieser Verlust hat mich sehr niedergedrückt; ich liebte ihn vor allen anderen. Viel edles Blut ist geflossen! Mit tiefer Trauer gedenke ich besonders unserer Göttinger Bataillone bei den 233ern und 234ern, wo ein Haupttheil unserer Studentenschaft kämpft oder vielmehr kämpfte! Denn was ist davon noch übrig! Ich kann es leicht berechnen, wenn ich mir sage, dass um Mitte d. M. von der kriegsstarken 11. Comp[anie], wo meine Jungens stehen, nur noch 70 Gewehre übrig waren. Wie wird Deutschland nach dem erhofften, aber so schwer erkämpften Siege den Verlust des grössten Theils dieser akadem[ischen] Jugend ertragen? Ist ein solcher Verlust überhaupt zu ersetzen?¹²

1915 wurde Wolfgang durch einen Lungenschuss verwundet. Husserl durfte, ein Privileg, nach Belgien reisen, wo sich sein Sohn in einem deutschen Militärhospital erholte. Auf einer Krankenhauspostkarte an seine Frau Malvine aus dem belgischen Ort Roeselare schreibt er:

W[olfgang] ist ausserordentlich schön und gut hier untergebracht und hat ungeheuren Appetit. Es kommt daher nicht auf einen Tag an. Er ist sehr vergnügt. Der Arzt sagt, er muss ohnehin jetzt einige Tage noch zu Bett liegen. Vor 1 Woche können wir W[olfgang] nicht zuhause haben.¹³

Wolfgang kehrte heim nach Göttingen, erhielt aber bald wieder einen neuen Marschbefehl an die Front. Ein Foto von ihm während seines Besuchs daheim zeigt das Bild eines vorzeitig gealterten jungen Mannes. Das Lächeln auf einem früheren Foto, das ihn auf dem Weg an die Front in fescher Kampfuniform zeigt, ist durch einen zerknirschten, von dunklen Ahnungen gezeichneten Gesichtsausdruck ersetzt. Außer zu seinen Söhnen hielt Husserl Verbindung zu anderen Studenten und Kollegen an der Front. In einem Brief von 1915 gewährt der Husserl-Schüler Adolph Reinach einen kleinen Einblick in sein Leben im Krieg:

Seit etwa 7 Wochen bin ich bei zwei »Sturmgeschützen«, die unter dem Kommando meines Bruders stehen. Dass es Sturmgeschütze sind, besagt, dass wir nur in Momenten, in denen es drauf ankommt, in Tätigkeit zu treten haben, sonst aber uns mäuschenstill verhalten müssen – solche Geschütze stehen sehr weit vorne. Dass Ihnen Schelers Buch gefallen hat, freut mich. Mir kam um die Weihnachtszeit herum ein Aufsatz von ihm über den »Genius des Krieges« in die Hände, der in seiner saloppen, undisziplinierten und grosssprecherischen Art sehr abstossend auf mich gewirkt hat. Undeutscheres lässt sich nicht wohl denken. (...) Ich habe Vorlesungen für das nächste Semester angekündigt – aufs Geratewohl und ein bisschen wehen Herzens. Denn halten werde ich sie ja doch nicht. Möge Gott uns bald Sieg und endgültigen Frieden schenken, den wir alle hier aus tiefstem Herzen ersehnen.¹⁴

Der Brief, der in gedämpftem Ton mit einem Gebet schließt, ist aufschlussreich. In solchen privaten Korrespondenzen offenbart sich eine komplexere Haltung der Philosophen im Krieg, bei der die öffentliche »Kriegsphilosophie«⁵ weniger zutage tritt. Reinachs Bemerkung, Schelers Kriegsopus sei undeutsch, war eine besonders schneidende Kritik an einem Werk, das immerhin den Titel *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* trägt. Briefe in die Heimat waren keine öffentlichen Dokumente, wengleich alle durch die Hände von Militärzensoren gingen – eine Aufgabe, die Heidegger während seines Kriegsdienstes versah. Reinach fiel im November 1917 im Kampf nahe Diksmuide in Belgien.

1915 hatte sich die Siegesgewissheit verflüchtigt. Der Krieg wurde zunehmend zu etwas, das man ausblendete. Ein Brief an seinen Studenten Fritz Kaufmann offenbart eine bemerkenswerte Wandlung bei Husserl, dem das nicht absehbare Ende des Kriegs merklich zusetzte. Am 20. September 1915 schreibt er:

Der Krieg mit seinen tiefbewegenden Ereignissen hat mich verschlossen gemacht; es wird mir unglaublich schwer aus mir herauszugehen [und] mich auszusprechen auch

da, wo ich lebendigsten Antheil nehme; ja gerade da wird mirs am Schwersten. Ich habe durch den Tod Monat für Monat viele mir nahe stehende Menschen verloren, jüngere [und] ältere Freunde, in rascher Folge. Dazu kamen gesundheitliche Störungen, die aber fast alle ihre psychischen Ursachen haben. Dadurch verlor ich immer wieder die Continuität meines wissenschaftlichen Lebensfadens; wenn ich nicht fruchtbar arbeiten kann, mich nicht mehr selbst verstehe, meine Msc. lesen, aber ihnen nicht Intuitionen unterlegen kann, bin ich in übelster Situation.¹⁵

Husserls Manuskripte, geschrieben für seine private Forschung, sind ihm leer und leblos geworden, sie motivieren ihn nicht mehr und füllen sich nicht mehr mit lebendiger phänomenologischer Intuition. Diese Krise wird durch »Not« und »Tod« des Kriegs ausgelöst, doch statt »Erzieher« zu sein, haben sich diese nun ins Gegenteil verkehrt: Not und Tod sind zu triumphalen Zerstörern der philosophischen Bildung* geworden. Wenn Husserl in seinen Fichte-Vorlesungen davon sprach, dass der Krieg »Sehorgane für den deutschen Idealismus« wachsen lasse, so scheint er, wie dieser Brief nahelegt, den Philosophen nun gegenüber seiner eigenen Phänomenologie blind zu machen. Alles was bleibt, ist ein Haufen stummer, toter Zeichen. Husserl befindet sich im Ungewissen, in einem dunklen Raum zwischen Philosophie und Welt, in einer untätigen Zeit des Wartens.

Wolfgangs Rückkehr an die Front führte ihn in die Schlacht von Verdun, wo Falkenhayn die Franzosen mit einer Strategie des »Ausblutens« in die Knie zu zwingen suchte. Bei einem Angriff auf Fort Vaux am 8. März 1918 führte Husserls Sohn einen Angriff und wurde von einer Maschinengewehrsalve getötet. Er war eines von Tausenden von Opfern der wieder aufgenommenen deutschen Offensive entlang des Westufers der Maas, mit der zwei befestigte Positionen auf den Bergen nordwestlich von Verdun erobert werden sollten. Wie die Briefe von Husserl, seiner Frau Malvine und Wolfgangs Geschwistern deutlich machen, stürzte sein Tod die Familie – mitten im Umzug nach Freiburg, wohin Husserl kurz zuvor berufen worden war – in tiefe Trauer. Das zweifellos bewegendste Dokument im Husserl-Archiv sind einige hingekritzelte Zeilen des trauernden Vaters über die Umstände des Todes seines Sohnes:

Über Wolfgangs Grabstätte nach Mittheilungen des L[eu]tn[ant] Lehrer: Im Grab unseres Wolfgangs mitbegraben U[n]ter[offizier] Feldmann. In der Nähe, etwa 6m östlich, liegt L[eu]tn[ant] Ladenburg. Direkt bei W[olfgang]s Grab das des L[eu]tn[ant] Rothe. Ganz in der Nähe ein Massengrab, in dem 21 Deutsche und einige Franzosen begraben liegen.¹⁶

Zu den vielen schrecklichen Neuheiten des Kriegs gehörte, dass das Fehlen der Leichname (die Körper waren durch neue, hochexplosive Granaten pulverisiert, im Schlamm begraben oder lagen unkenntlich zerfetzt über die Schützengräben verstreut) und die Unmöglichkeit, Ort und Umstände des Todes zu erfahren, zu neuen Ritualen der Trauer und der Erinnerung an die Gefallenen führten. In Husserls Notiz wird das Bedürfnis fasslich, dem Toten nahe zu sein, die Einzelheiten zu kennen – wo und wie ist es geschehen? –, mit einem Wort, die Todesumstände zu *sehen*, nicht nur irgendeines Todes, sondern *dieses* Todes: mein Junge Wolfgang (um den Titel von Kiplings Gedicht über den Tod seines Sohnes in der Schlacht von Loos 1915, »My Boy Jack«, abzuwandeln). Husserls kurze Notiz bringt das ganze Grauen des Kriegs auf den Punkt – Einzelheiten, die in ähnlicher Weise in unzähligen anderen Familien in anderen Ländern und anderen Sprachen festgehalten wurden. Die Notiz beginnt mit einem Soldaten, seinem Sohn, mit einem Namen und einer Biographie, schließt dann einen Kameraden ein (vielleicht waren sie Freunde), und einige Meter entfernt liegt ein weiterer Kamerad, und noch einer; neben Wolfgangs Grab wieder einer und in der Nähe ein Massengrab, nicht nur von Deutschen, sondern von Deutschen und Franzosen, und unendlich so weiter. Wir erleben sich ausdehnende konzentrische Kreise des Grauens, beginnend bei der eigenen Familie, wo der Krieg die Nächsten und Liebsten vernichtet, um dann auf andere Welten jenseits davon auszugreifen und auch den Feind zu verschlingen, und in gnadenloser, alles verzehrender Bewegung die Linien auszulöschen, die Freund und Feind trennen, denn am Ende werden alle im selben namenlosen Grab liegen.

Wolfgangs Tod war nicht nur ein Ereignis in Husserls Leben als Vater und Ehemann. In zahllosen Manuskripten über ethische und religiöse Fragen dient das Beispiel der Liebe einer Mutter zu ihrem Kind als Angelpunkt der Verwandlung von Husserls ethischer Phänomenologie von einer Ethik der Vernunft zu einer Ethik der Liebe. Die Mutterliebe illustriert ein Gefühl, das ebenso absolut wie einzigartig ist: Die Liebe einer Mutter zu *ihrem* Kind lässt sich nicht mit der Liebe anderer Mütter zu ihren Kindern vergleichen. Die Verpflichtung der Mutter, das Kind vor dem Tod zu bewahren, ist ein absolutes Gebot und in der Einzigartigkeit seiner Existenz begründet. Wenn die Einzigartigkeit der Person untrennbar vom absoluten Wert der Liebe ist, dann stellt der Tod eines Kindes eine einzigartige und absolute Katastrophe dar. Das Mahnmal *Das*

trauernde Elternpaar auf dem deutschen Soldatenfriedhof in Vladsló in der Nähe des belgischen Ortes Diksmuide, das Käthe Kollwitz für ihren im Oktober 1914 gefallenen jüngsten Sohn schuf, drückt die unsägliche Qual aus, in die Eltern durch den Verlust ihres Kindes stürzen; und sie trauern nicht nur um ihr Kind, beide leiden auch unter dem Kummer des jeweils anderen. Es ist ein ethisches Problem von tragischer Dimension, wenn der Sohn zum Sterben für das Vaterland gerufen wird. In seinen Nachkriegsreflektionen müht sich Husserl, mit der Tragödie des persönlichen Konflikts zwischen der Liebe einer Mutter zu ihrem Sohn und der Opferung ihres Sohnes (und seinem Selbstopfer) aus Liebe fürs Vaterland fertigzuwerden. Es ist ein Konflikt zwischen einem Tod, für den es keinen Trost gibt, der nicht »süß und ehrenvoll« ist (*dulce et decorum*), und dem »schönen Tod« fürs Vaterland (*pro patria mori*). Dieser Konflikt zwischen den unterschiedlichen Werten des Todes ist dem deutschen Wort »Opfer« bereits eingeschrieben, das sowohl das dargebrachte wie das erlittene Opfer meint, sodass jede Opferung einen Geopferten fordert und jeder sich Opfern Erlösung findet.

In einem Brief vom 4. September 1919 – nur wenige Wochen fehlten und es wäre ein volles Jahr nach seiner letzten Vorlesung über Fichtes Menschheitsideal gewesen – vertraute Husserl seinem Studenten Arnold Metzger an:

Meine Aufgabe ist das nicht, ich bin nicht zum Führer der nach »seligem Leben« ringenden Menschheit berufen – im leidensvollen Drange der Kriegsjahre habe ich das anerkennen müssen, mein Daimonion hat mich gewarnt. Vollbewusst [und] entschieden lebe ich rein als wiss[enschaftlicher] Philosoph (ich habe daher keine Kriegsschrift geschrieben, ich hätte das als ein präventives Philosophenethue angesehen). Nicht weil mir die Wahrheit [und] Wissenschaft als der höchste Wert gilt. Im Gegentheil: »der Intell[e]ct ist Diener des Willens«, also auch ich Diener des praktischen Lebensgestalters, des Menschheitsführers.¹⁷

Husserl gesteht, nie zu einem »Führer der Menschheit« berufen gewesen zu sein und keine »Kriegsphilosophie« geschrieben zu haben, dennoch hat ihm der Krieg offenbart, dass seine philosophische Mission – die Aufgabe der Phänomenologie – der menschlichen Existenz dienen und in diesem Sinne tatsächlich zu einem »Menschheitsführer« werden soll. Diese Hoffnung ist die Lektion, die Husserl aus dem Krieg lernte, eine Lehre, die er mit Dringlichkeit und Leidenschaft in seinem letzten, unvollendeten Werk, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die*

transzendente Phänomenologie, zum Ausdruck bringt. Doch hier handelt es sich nicht länger um eine Frage der deutschen Philosophie oder des deutschen Geistes, sondern entschieden um eine Sache der *europäischen* Philosophie und folglich des *europäischen* Geistes.

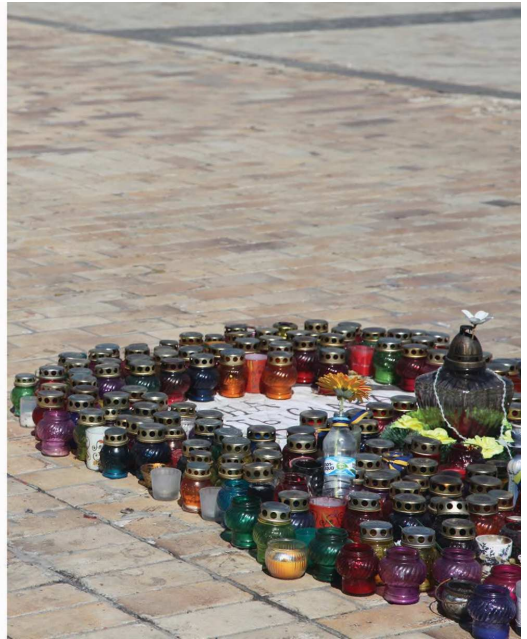
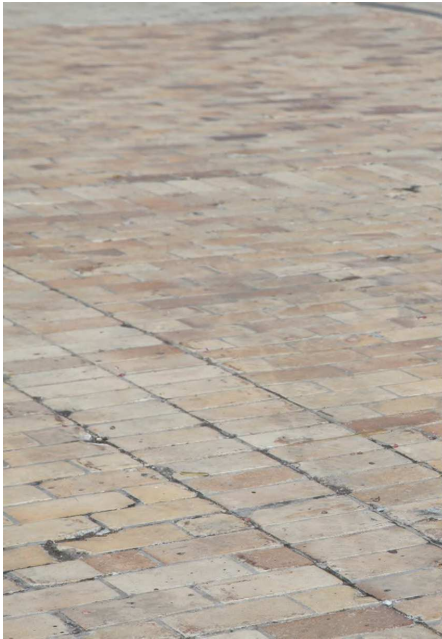
Hundert Jahre nach der ursprünglichen Katastrophe der deutschen Philosophie im 20. Jahrhundert tun wir gut daran zu fragen, ob wir kurz davorstehen, endgültig einen Geist der Philosophie aufzugeben, der danach strebte, eine genuin europäische Philosophie zu verwirklichen. Dass sich eine solche Preisgabe heute in Freiburg und in Europa abzeichnet, ist besonders ironisch nicht zuletzt deshalb, weil es signalisieren würde, dass der existentielle Kampf um den philosophischen Geist in Deutschland tatsächlich unwiderruflich verloren wäre. Der Krieg hätte schließlich über das Denken triumphiert und keine wahren Sieger zurückgelassen.

Aus dem Englischen von Andreas Simon dos Santos

Anmerkungen

- 1 Wörter mit nachgestelltem Sternchen sind im englischen Originaltext deutsch.
- 2 Johann Gottlieb Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, gehalten an den Sonntagen des Winters 1807/08 im Rundsaal der Berliner Akademie der Wissenschaften, Berlin 1808, »Vierzehnte Rede. Beschluss des Ganzen«, www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/19Jh/Fichte/fic_re00.html.
- 3 Husserl-Archiv Löwen.
- 4 Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Dordrecht 1987, S. 269.
- 5 Ebd.
- 6 Ebd., S. 268.
- 7 Ebd., S. 269.
- 8 Ebd., Hervorhebung von mir.
- 9 Ebd.
- 10 Ebd., S. 292.
- 11 Husserl-Archiv Löwen.
- 12 Husserl-Archiv Löwen (23. März 1915).
- 13 Husserl-Archiv Löwen.
- 14 Husserl-Archiv Löwen (17. April 1915).
- 15 Husserl-Archiv Löwen.
- 16 Husserl-Archiv Löwen (vermutlich März 1916).
- 17 Husserl-Archiv Löwen (4. September 1919).

Anna Zvyagintseva **Event(gap), 2014**



When an event occurs that is much bigger than your everyday life experience, when you understand that history touches you, you suddenly miss the feeling of reality. The event absorbs you. And the scariest part is when you realize that the event has its limits. Missing reality, you feel that everything that happens is a theatre performance, and the suspicion arises that someone is directing it. Reality seems to be somewhere nearby, its borders are within your reach. In both camps of the struggle you and the people around you desperately try to rush out towards reality. But one only gets more entangled in the stage plot.

It is as if something that used to be a whole has fallen apart, and its parts revolt against

each other, discovering a void, a gap between them and between you and each other. The struggle: history, blood on one hand, and the space of everyday life: non-historical routine on the other – I'm trying to stitch these parts, these territories together with my comments. Alas these comments come abrupt, spontaneous and, ultimately, addressed to the void. In the end, they serve only to preserve this void, to archive it. This archive has no index. It can only be read in the form of a suture.

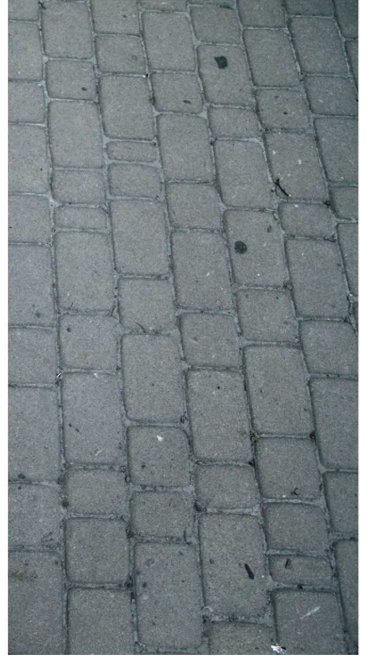
Anna Zvyagintseva

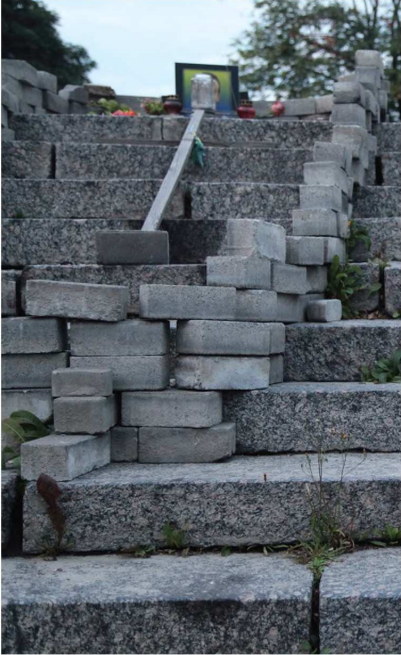
These photos show the Kyiv Maidan and the streets around it, where the revolution happened in 2013 and 2014. I began taking the photos in spring 2014, when the protesters started to leave these sites.

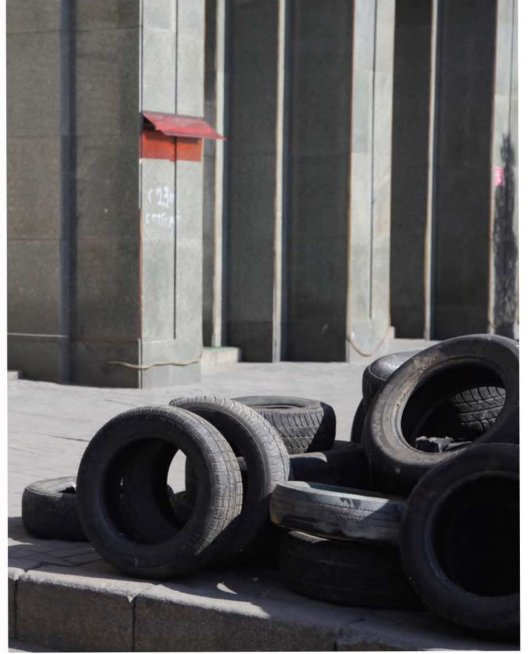














Kristina Stoeckl
ORTHODOXES CHRISTENTUM
UND (POST-) MODERNE
Zur Einleitung

Die drei Beiträge von Vasilios Makrides, Pantelis Kalaitzidis und Alexander Agadjanian in diesem Heft sind im Kontext der Konferenz *Modes of Secularism and Religious Responses VI* entstanden, die im Juni 2014 unter der Leitung von Charles Taylor am Institut für die Wissenschaften vom Menschen (IWM) stattgefunden hat. Sie widmen sich alle drei derselben Fragestellung: Wie ist das Orthodoxe Christentum historisch mit der Säkularisierung umgegangen, und wie verhält es sich aktuell zur säkularen modernen Gesellschaft? Die drei Beiträge ergänzen sich mit ihren jeweiligen Antworten auf diese Frage: Makrides gibt einen Überblick über das spannungsgeladene Verhältnis zwischen Orthodoxie und »dem Westen«. Säkularisierung und Moderne sind in seiner Darstellung etwas, das von außen an das Orthodoxe Christentum herangetragen wird, etwas, zu dem es sich verhalten muss, ohne viel Gestaltungsspielraum zu haben. Die beiden anderen Beiträge durchkreuzen dieses Bild, bei Kalaitzidis aus griechischer, bei Agadjanian aus russischer Perspektive. Beide Autoren führen uns vor Augen, dass das Orthodoxe Christentum der Gegenwart tief verstrickt ist in einen internen Prozess der Modernisierung und Säkularisierung, den freilich so manche Vertreter der Kirchen selbst oft gern verdrängen und verteufeln. Im Fall Russlands währte dieser Prozess die gesamte Sowjetzeit und wurde nach dem Zerfall der Sowjetunion zum Teil rückgängig gemacht, zum Teil aber auch, aufgrund der allgemeinen gesellschaftlichen Pluralisierung, beschleunigt. Im Fall Griechenlands ist es die Theologie, die auf die Widerständigkeit der Orthodoxie gegenüber der Moderne reagiert. Freilich spricht und schreibt ein Autor wie Kalaitzidis aus der Perspektive einer kleinen, der liberalen Gesellschaft gegenüber offenen Avantgarde der orthodoxen Theologie, die aber – und deshalb am Ende seines Beitrags die kurze Vorstellung der Akademie von Volos – beispielgebend und wegweisend im orthodoxen intellektuellen Spektrum werden könnte.

Diese drei Beiträge werden allen Beobachtern der orthodoxen Kirchen und allen an der Thematik Interessierten einmal mehr deutlich machen, dass das Orthodoxe Christentum der Gegenwart kein monolithischer Block ist, der sich als Bollwerk dem Westen gegenüberstellt. Selbst wenn offizielle Vertreter des Moskauer Patriarchats gern so auftreten, als sei dies der Fall, so sieht die Realität der theologischen Akademien und der meisten Gläubigen anders aus. Die Autoren liefern einen tiefen Einblick in die inneren Prozesse der orthodoxen Kirchen von heute und lassen erahnen, welche Zerreißproben ihnen wohl noch bevorstehen.

Florenz / Innsbruck, im Juli 2015

Vasilios N. Makrides
 ÖSTLICHES ORTHODOXES CHRISTENTUM
 UND SÄKULARITÄT
 Ein Vergleich mit dem lateinischen Christentum

Im Folgenden soll in vergleichender Absicht untersucht werden, welche Beziehung sich zwischen Christentum und Säkularität in den beiden christlichen Haupttraditionen und -kulturen, der östlichen Orthodoxie und dem westlichen lateinischen Christentum, historisch herausgebildet hat. Dabei werden einige entscheidende Unterschiede zwischen den beiden christlichen Welten deutlich werden.

I

Die Beziehung des Christentums zu dieser Welt (*αἰών, saeculum*) gründet auf der von eschatologischen Erwartungen erzeugten Spannung und Dialektik zwischen Transzendenz und Immanenz und stellt seit der Zeit der frühchristlichen Kirche ein gemeinsames christliches Erbe dar. Christen mussten *in* dieser Welt leben, aber sie waren nicht *von* dieser Welt (Joh. 17:15-16). Doch im Lauf der langsamen Etablierung des Christentums und seiner Legalisierung im Römischen Reich artikulierten sich im Osten und im Westen nach und nach abweichende Haltungen gegenüber der Welt. Im Osten folgte die Beziehung zwischen Kirche und Staat dem Modell der *symphonia* (harmonischer Zusammenklang), während im Westen das augustininische Modell der »zwei Staaten« oder »Städte« (*civitates duae*) tonangebend wurde. Nach dem oströmischen (byzantinischen) Modell galt die Sorge um die weltlichen Angelegenheiten als vornehmste Pflicht des irdischen Staats und der politischen Führung, nicht der Kirche und ihrer Vertreter, von denen vielmehr erwartet wurde, dass sie ihr Augenmerk auf die göttlichen Dinge richteten. Dennoch betrachtete man beide Bereiche, das *imperium* und das *sacerdotium*, als unauflöslich miteinander verbunden, ihre Repräsentanten galten als von Gott geweihte Bevollmäch-

tigte und Verwalter. Die Komplementarität zwischen dem Religiösen und dem Säkularen blieb im orthodoxen Osten immer ein normatives Ideal, selbst in moderner Zeit nach Entstehung des Nationalstaats. Angesichts der während der gesamten byzantinischen Geschichte (330-1453) herrschenden starken zentralisierten Reichsstruktur empfand die Kirche hier nie die Notwendigkeit, sich unabhängig vom Staat gesellschaftlichen Fragen zuzuwenden und eine eigenständige soziale Agenda zu entwickeln. Es erübrigt sich zu erwähnen, dass sie für sich selbst nie politische Macht forderte oder erlangte, was unter den Bedingungen des *symphonia*-Modells auch schlecht möglich gewesen wäre.

Der lateinische Westen entschied sich für ein anderes Modell der Beziehung der Kirche zur Welt. Augustins Ausführungen zu den »zwei Staaten« im frühen 5. Jahrhundert wurden zur entscheidenden Weichenstellung für spätere Entwicklungen. Besonders nach dem Ende des weströmischen Reichs im Jahr 476 blieb die Kirche von Rom ohne einen stabilen politischen Verbündeten oder ein Pendant sich praktisch selbst überlassen. Das führte zu zwei bedeutenden Entwicklungen, die ihren künftigen Kurs bestimmen sollten: Einerseits bekräftigte die Kirche ihre grundlegende Unabhängigkeit von der politischen Macht, andererseits beanspruchte sie auf Grundlage ihres göttlichen Ursprungs und ihrer erlösenden Macht den Vorrang in der Politik, wenn nicht gar die Kontrolle über sie. Eloquenter Ausdruck fand dieser doppelte Anspruch in der sogenannten *Doctrina Gelasiana* über die »zwei Gewalten« von Papst Gelasius I. (492-496). So verbündete sich die Kirche in den nachfolgenden Jahrhunderten mit den Karolingern und gewann politische Macht für sich selbst, was zur Gründung eines Kirchenstaats führte, der von 754 bis 1870 unter päpstlicher Kontrolle stand und aus einer Gruppe von Territorien in Mittelitalien bestand. Durch weitere Reformen ihrer Strukturen (z.B. die gregorianischen Reformen im 11. Jahrhundert) gelang es der Kirche trotz Opposition von verschiedenen Gegnern, besonders politischen, sich immer wirkungsvoller und eigenständiger auch mit weltlichen Angelegenheiten zu befassen. All das bezeugt eine spezifische Form kirchlicher *Weltlichkeit* im Westen, die im Osten fehlte.

II

Die Auswirkungen dieser verschiedenen Grade von Weltlichkeit, die nicht mit modernen Vorstellungen von Säkularität verwechselt werden dürfen, lassen sich auf vielen Ebenen und bei zahlreichen Gelegenheiten das ganze Mittelalter hindurch beobachten. Um nur einige Beispiele zu erwähnen: Im orthodoxen Osten dominierten ganzheitliche Modelle der Beziehung zwischen Kirche und Welt. Kirche und Politik entsprangen nach herrschender Auffassung derselben göttlichen Quelle, nämlich Gott, und verfolgten trotz ihrer unterschiedlichen Zuständigkeiten ein gemeinsames Ziel.¹ Es war ein Modell der Komplementarität, Einheit, Kooperation, Einmütigkeit und Wechselseitigkeit zwischen dem Religiösen und dem Weltlichen. Diese Komplementarität ist im Diskurs der Russisch-Orthodoxen Kirche über bürgerliche und politische Rechte sogar heute noch evident, etwa in den »Grundlagen der Sozialkonzeption«.² Der lateinische Westen war dagegen eindeutig von Spannungen, Gegnerschaft, Konfrontation und Konflikten zwischen Kirche und Welt geprägt. Das wird etwa am Investiturstreit zwischen den Päpsten und den deutschen Kaisern im 11. und 12. Jahrhundert offenkundig.

Zweitens kreiste die Theologie im Osten weitgehend um das Jenseits und die Unausprechlichkeit des Göttlichen (apophatische Theologie) und legte die Betonung auf die (Gottes-)Erfahrung, auf asketische Praktiken, Mystik, richtiges Handeln (Orthopraxie), die Offenbarung und das Mysterium. Im Gegensatz dazu vollzog sich im Westen im Kontext der kirchlichen Kontrolle der höheren Bildungseinrichtungen eine fortschreitende Rationalisierung und Verwissenschaftlichung der Theologie, was sie weltlicher machte. Das wird etwa an den Bestrebungen deutlich, die göttliche Offenbarung mit der menschlichen Vernunft in Einklang zu bringen.

Drittens blieb das orthodoxe Mönchtum sowohl geographisch wie symbolisch stark weltabgewandt und jenseitsorientiert, während das westliche Mönchtum eine stärkere weltliche Präsenz und größeren weltlichen Einfluss entfaltete, besonders nach Gründung verschiedener Mönchsorden, von denen viele für die weltliche Expansion des Papsttums eingespannt wurden. Schließlich ist auch in der religiösen Malerei im Westen seit dem Spätmittelalter ein Übergang von der Jenseitigkeit byzantinischer Ikonen zu naturalistischeren Motiven und Repräsentationen zu beobachten, insbesondere mit Einführung der Zentralperspektive, gepaart mit

einer Betonung des schöpferischen Beitrags des individuellen Künstlers. Alles in allem lässt sich wohl sagen, dass die Weltlichkeit der westlichen Kirche langsam und schrittweise den Weg zu einer radikaleren Weltlichkeit und frühen Säkularisierung ebnete. Anzeichen dafür lassen sich bereits Ende des Mittelalters beobachten und werden auch in der weltbejahenden Kultur der Renaissance offenkundig.

III

Die protestantische Reformation war in ihrer Pluralität und Verschiedenartigkeit ein weiterer Durchbruch, der in der Geschichte des westlichen Christentums und des modernen Europa zu einem Katalysator des Wandels wurde. Der Protestantismus bedeutete einen wesentlichen Fortschritt in der Weltlichkeit des westlichen Christentums. Er wandte sich gegen traditionelle christliche Dualitäten – gegen die Dualität zwischen Kirche und Welt, indem er die augustinische Dichotomie der »zwei Staaten« in Frage stellte und spirituelle Elemente auf das säkulare Reich übertrug, ein Prozess, den Max Weber treffend »innerweltliche Askese« nannte, und gegen die Dualität zwischen Laien und Klerus und dem damit einhergehenden Klerikalismus der Kirche, indem er das Priestertum auf alle Gläubigen ausweitete. Er gab außerdem verschiedenen immanenten Aspekten des Christentums Vorrang: zum Beispiel der Bejahung und Aufwertung eines gemeinsamen, gewöhnlichen Lebens auf der Erde im Unterschied zu einem höheren, transzendenten Leben im Himmel; der Bedeutung eines gottgewollten, alltäglichen weltlichen Berufs (wie es Luther nannte) für den einzelnen Gläubigen; der Verantwortung für die Welt bzw. Gesellschaft und dem philanthropischen Einsatz für andere; dem weltlichen Erfolg, der Effizienz und dem materiellen Gewinn als Anzeichen des Aus erwähltseins und künftiger Erlösung; der Rationalisierung von Lebensstil, Lebensführung und Verhalten, gepaart mit moralischem Rigorismus; der Leidenschaftslosigkeit, Nüchternheit, Individualisierung, Selbstdisziplin und dem inneren Pflichtbewusstsein; dem Potential der Selbstverwirklichung ohne übernatürliche Vermittlung; der innovativen Prüfung des gesamten christlichen Erbes mithilfe weltlicher Disziplinen und Perspektiven; der Trennung von Kirche und Staat und der Akzeptanz des Prinzips der Territorialität und der damit verbundenen staatlichen Kontrolle der Kirche; der Transformation der Theologie in Anthropologie und der For-

mulierung theologischer Diskurse in Übereinstimmung mit der sie umgebenden weltlichen Kultur. Am Ende wurde christliches Leben als eine spezifische Form des Lebens in dieser Welt betrachtet. Das ist der Grund für die Auffassung, der Protestantismus sei durch »Weltfrömmigkeit« (Helmut Plessner)³ oder »heilige Profanität« (Friedrich Wilhelm Graf)⁴ geprägt. Im Gefolge von Friedrich Schleiermachers Betonung der Verbindung von Christentum/Religion und Gesellschaft/Kultur gewann die Welt im protestantischen Denken eine starke innere Legitimität, die für jedes kirchliche Amt zentral blieb. Die kirchliche Gemeinde verwandelte sich so in eine Kongregation sozial tätiger und verantwortlicher Bürger. Ohne Frage war auch im Fall des Protestantismus die Grenze zwischen Kirche und Welt (dem Säkularen) noch immer sichtbar, doch sie blieb stets zur Welt hin durchlässig. Es ist kein Wunder, dass Strömungen wie der Kulturprotestantismus, die Entmythologisierung des Neuen Testaments, die Gott-ist-tot-Theologie und die kontextuelle Theologie dem weiteren protestantischen Umfeld entstammen. Andererseits blieben all diese Entwicklungen nicht unangefochten. Es ist durchaus charakteristisch, dass in Reaktion gegen die extreme Säkularisierung des protestantischen Christentums in verschiedenen protestantischen Milieus fundamentalistische und andere Protestbewegungen entstanden.

IV

Die protestantische Reformation fiel in Westeuropa mit dem Beginn der Neuzeit zusammen und ging mit einer wachsenden Säkularisierung Hand in Hand. Allgemein gesagt, sind die Neuzeit und die Moderne durch ein umfassendes Bestreben charakterisiert, die irdische Welt gegenüber einer transzendenten Realität oder einer in der Zukunft erwarteten ewigen Welt ontologisch aufzuwerten. Das ist ein durchgängiges Element und gemeinsamer Nenner vieler Entwicklungen im Westen, von der Aufklärung bis hin zu sozialistischen und marxistischen Ideologien. In diesem Kontext gab es auch Bestrebungen, das Christentum rein immanent und diesseitsbezogen zu deuten und praktische Konsequenzen daraus zu ziehen. Nach Auffassung einiger Forscher (z.B. Max Weber, Karl Löwith und andere) repräsentiert diese Form der Weltlichkeit eine säkulare Verwandlung und Radikalisierung der früheren christlichen Weltlichkeit. Säkulare Verfechter der Moderne standen dem römisch-katholischen Establishment ihrer

Zeit zumeist kritisch gegenüber und waren bestrebt, es in verschiedener Weise zu beseitigen oder zu schwächen – ein Prozess, der langfristig erfolgreich war. Der Antiklerikalismus der Französischen Revolution und des Kulturkampfes in Deutschland sind Belege dafür. Es ist außerdem charakteristisch, dass Säkularität im Kontext der westeuropäischen Moderne nicht bloß ein Ideal oder eine soziale Strategie blieb. Vielmehr gab es Bestrebungen, traditionelle Religionen (das Christentum) durch rein säkulare und immanente Systeme mit einer religionsähnlichen Struktur (Dogmen, Rituale etc.) obsolet zu machen und schließlich vollständig zu ersetzen. Beispiele dafür sind die auf der sogenannten »Religion de l'Humanité« gründende »positivistische Kirche« Auguste Comtes und die »politischen Religionen« des 20. Jahrhunderts (z.B. Nationalsozialismus, Marxismus-Leninismus).

V

Das gesamte westliche Christentum, insbesondere der römische Katholizismus, aber auch verschiedene protestantische Kirchen, sahen sich durch den Einzug der Moderne ernstlich herausgefordert. Ihre Begegnung mit der Moderne bereitete den westlichen Kirchen vielfältige Probleme, darunter Verlust an Macht, Einfluss und Autorität, gepaart mit einem Prozess der Entchristlichung der Massen (insbesondere im 19. Jahrhundert). Sie wurden angesichts der Trennung von Kirche und Staat, des säkularen Wesens des modernen Nationalstaats sowie seiner religiösen Neutralität auch als religiöse Institutionen in Mitleidenschaft gezogen. Die individuelle Religiosität der christlichen Gläubigen ließ sich immer weniger durch kirchliche Strukturen und institutionelle Mechanismen kontrollieren, sodass Formen religiöser Bricolage entstanden. Natürlich trat das westliche Christentum all diesen radikalen Veränderungen vehement entgegen und ging manchmal auch zu einem umfassenden Gegenangriff auf die Moderne über (besonders die Römisch-Katholische Kirche im 19. Jahrhundert mit ihrer antimodernistischen Agenda und ihren Enzykliken). Doch im Großen und Ganzen waren die westlichen Kirchen gezwungen, neue Formen der Anpassung an die Moderne und neue Wege zur Artikulation ihrer eigenen traditionellen Weltlichkeit zu ergründen.

Im Allgemeinen fiel dieser Prozess den Protestanten leichter, die, wie bereits erwähnt, immer die irdischen Aspekte des Christentums betont

hatten und so ihre gesellschaftliche Präsenz aufs Neue legitimieren konnten (z.B. durch Eintreten für die Menschenrechte). Im Gegensatz dazu gestaltete sich dieser Umbruch für die römischen Katholiken und ihre mächtige kirchliche Institution erheblich schwieriger. Ein Durchbruch gelang erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965), aus dem schließlich eine andere, dem Projekt der Moderne gegenüber weit offenere Römisch-Katholische Kirche hervorging. Am Ende ist es sowohl den römischen Katholiken wie den Protestanten auf ihre je eigene Weise gelungen, die grundlegende Legitimität einer säkularen Ordnung anzuerkennen, mit der sie koexistieren, kommunizieren und kooperieren können, wenn in vielen Fragen auch weiterhin Meinungsunterschiede bestehen. Das westliche Christentum hat einen Prozess der Anpassung an die es umgebende säkulare Ordnung durchlaufen, wodurch umgekehrt viele säkulare Akteure ihm gegenüber weit offener, wohlwollender und toleranter geworden sind, solange natürlich die Grundprinzipien und Voraussetzungen einer modernen liberalen und säkularen politischen Ordnung nicht in Frage gestellt werden. Eine »Theologie der Säkularität« ist daher für das westliche Christentum heute weder eine Seltenheit noch eine Besonderheit.

VI

Der orthodoxe Osten hat die oben genannten radikalen neuzeitlichen Entwicklungen nie in vollem Umfang erlebt und war nur stellenweise und rudimentär mit ihnen konfrontiert. Die Moderne galt in den meisten Fällen als von außen kommendes Phänomen, das wesentlich mit dem »gefallenen Westen«, seinen theologischen Abweichungen und seiner Entfremdung von der orthodoxen »Authentizität« verbunden war. Das ist der Grund, warum die Orthodoxen in ihrer Mehrheit eine negative Haltung und Aversion gegenüber den grundlegenden Errungenschaften der westlichen Moderne an den Tag legten und dies weiterhin tun, zum Beispiel gegenüber den individuellen Menschenrechten. Sie sind auch bemüht, ihre alternativen und vermeintlich besseren Lösungen für die Aporien und die Sackgassen der westlichen Moderne anzubieten, zum Beispiel, indem sie den westlichen Dualismus »natürlich/übernatürlich« durch das – aus ihrer Sicht – ganzheitliche patristische Paar »geschaffen/ungeschaffen« ersetzen oder die apophatische Theologie der Orthodoxie als Allheilmit-

tel hinstellen. Viele Orthodoxe denken heute noch immer in prämodernen Begriffen und bedienen sich eines entsprechenden Diskurses, etwa indem sie die moderne Hermeneutik vernachlässigen oder ignorieren, sich stattdessen stark auf das vormoderne patristische Erbe stützen und die gesellschaftlichen Bedingungen vor Anbruch der Neuzeit idealisieren – was nicht ausschließt, dass ihre Entscheidungen am Ende zumeist pragmatisch fallen. Ohne Frage wurde die orthodoxe Welt im Lauf der letzten vier Jahrhunderte stark von der westlichen Moderne beeinflusst (was häufig mit Verwestlichung gleichgesetzt wird), doch die Ergebnisse dieses Prozesses sind noch immer recht beschränkt, unvollständig, umstritten und ambivalent. Folglich bleibt einer der Hauptunterschiede zwischen Osten und Westen, dass Ersterer die Legitimität des modernen Zeitalters und folglich einer säkularen Sphäre noch nicht voll akzeptiert und befürwortet. Es gibt wenige orthodoxe Prälaten (z.B. den gegenwärtigen Erzbischof von Griechenland, Hieronymos II.) sowie orthodoxe Kleriker und Denker (etwa an der Akademie für Theologische Studien im griechischen Volos), die leidenschaftslos auf den säkularen Wandel des modernen Zeitalters blicken und selbstkritisch die Notwendigkeit eines Anschlusses der orthodoxen Welt an die Moderne als Ganze erkennen. Dieser Prozess wird nicht mit einer Idealisierung der westlichen Moderne gleichgesetzt. In ihm kommt im Grunde das Bewusstsein zum Ausdruck, dass die orthodoxe Welt sich voranbewegen und konstruktiver über die Bedingungen der modernen Welt reflektieren sollte, einschließlich des säkularen Establishments und der unvermeidlichen gesellschaftlichen und kulturellen Differenzierungen innerhalb moderner liberaler Demokratien. Tatsächlich lassen sich solche reformistischen und unvoreingenommenen Ideen in ein breiteres diskursives Feld »multipler Modernen« stellen (Shmuel N. Eisenstadt)⁵. Sie deuten eine Zukunft an, in der die orthodoxe Welt ihren eigenen besonderen Weg zur Moderne finden kann.

VII

Welche Haltung nimmt das orthodoxe Christentum gegenüber der modernen Säkularität ein? Die Mehrheit der Orthodoxen betrachtet Säkularität als hochproblematisch, wenn nicht offen heraus als verdammenswert und unannehmbar, weil sie mit der fortschreitenden Entfremdung der Menschheit vom Willen Gottes nach dem westlichen Abfall

vom rechten Glauben gleichgesetzt wird. In dieser Weise werden auch verschiedene Säkularisierungsprozesse in Geschichte und Gegenwart bewertet. Im Hinblick auf die südosteuropäische orthodoxe Welt unter osmanischer Herrschaft (15. bis frühes 20. Jahrhundert), die eine ungekannte Weltlichkeit eigener Art erlebte, verhält es sich allerdings etwas anders. Der Grund dafür ist, dass dem Patriarchen von Konstantinopel, dem geistlichen Oberhaupt der unter osmanischer Herrschaft lebenden Orthodoxen (Rum Millet oder Rum-Orthodoxe genannt), während dieser Zeit auch in nicht-religiösen Angelegenheiten umfassende Zuständigkeiten für seine Gemeinde zufielen. Diese Art von Weltlichkeit hatte mit jener des westlichen Christentums nichts gemein und beruhte letztlich auf den politischen und gesellschaftlichen Bedingungen, denen die Glaubensgemeinschaften im Osmanischen Reich unterlagen. Die Kirche betrachtete diese weltliche Funktion daher als eine vorübergehende und zufällige historische Phase, nicht als Dauerzustand. Als neue soziale Akteure im 18. Jahrhundert versuchten, Ideen der Aufklärung und der Französischen Revolution in der orthodoxen Welt zu verbreiten, wandte sich das Patriarchat von Konstantinopel gegen solche Säkularisierungsbestrebungen. Im 19. Jahrhundert jedoch, als in Südosteuropa moderne Nationalstaaten gegründet wurden, war die Kirche gezwungen, sich wieder auf ihre religiösen Pflichten zu beschränken, nachdem säkulare Eliten die Führung übernommen hatten.

Auch die russische Orthodoxie erlebte Säkularisierungsprozesse, besonders infolge des von Zar Peter I. (1682-1725) angeordneten Modernisierungsprogramms, das die Kirche – nach westlichen Vorbildern der Regulierung kirchlicher Angelegenheiten – staatlicher Kontrolle unterwarf. Diese Prozesse verstärkten sich im 19. Jahrhundert, als verschiedene Strömungen mit ihren Entwürfen um die Gestaltung von Russlands Zukunft wetteiferten (z.B. Slawophile gegen Westler). Interessanterweise war der am wenigsten umstrittene Aspekt der Säkularisierung in der orthodoxen Welt der Nationalismus, da der Faktor »Orthodoxie« bei den verschiedenen Staatsgründungen in Ost- und Südosteuropa häufig instrumentalisiert wurde. Auf lange Sicht beförderte der Nationalismus die gesellschaftliche Modernisierung der orthodoxen Kirchen, er führte jedoch auch zur Schaffung nationaler und unabhängiger orthodoxer Kirchen und zur Fragmentierung der überkommenen Kirche. Tatsächlich war die Identifizierung der Orthodoxie mit der Idee der Nation eine Form

der Säkularisierung, auch wenn die daran beteiligten Kirchen es nicht als solche wahrnahmen. All dies belegt, dass in der Moderne verschiedene Säkularisierungsprozesse eine beträchtliche Wirkung auf orthodoxe Gesellschaften und Länder hatten. Das zeigt sich am deutlichsten am Beispiel Griechenlands, wo nach 1974 ein moderater Säkularisierungsprozess einsetzte, ohne jedoch die enorme symbolische Bedeutung der Orthodoxie zu neutralisieren. So weisen die Beziehungen zwischen Kirche und Staat hier Anzeichen eines »symphonischen Säkularismus« auf (Kristen R. Ghodsee),⁶ da beide aus der Vergangenheit schöpfen, aber auch aus dem westlichen säkularen Projekt der Moderne.

VIII

Es gibt einen weiteren Sonderfall der orthodoxen Welt, der besondere Aufmerksamkeit verdient und etliche Aspekte vor Augen führt, in denen sie sich von der westlichen Erfahrung unterscheidet. Es geht um den Säkularisierungsprozess, der den Bevölkerungen in Ost- und Südosteuropa von den verschiedenen kommunistischen Regimen aufgezwungen wurde, darunter in vielen Ländern mit einer orthodoxen Mehrheit (z.B. Russland, Rumänien, Bulgarien, Jugoslawien/Serbien). Zahlreiche Forscher betrachten den Marxismus-Leninismus methodologisch weiterhin als »säkulare Religion« oder Quasi-Religion, doch das war nie das Selbstverständnis der Regime, die ihn sich auf die Fahnen geschrieben hatten. Obwohl die sowjetische Säkularisierung von 1917 bis 1991 viele Phasen durchlief, von aktiver religiöser Verfolgung über den »wissenschaftlichen Atheismus« bis hin zur Propaganda, war das sowjetische »Komplott zur Ermordung Gottes« (Paul Froese)⁷ sowohl in seiner Tiefe wie in seiner Breite die systematischste religionsfeindliche Kampagne der Menschheitsgeschichte. Sie hatte zum Ziel, durch ein neues, wahrhaft säkulares System und durch die Institutionalisierung des Säkularismus als Ideologie ein vollgültiges, eigenständiges und funktionales Äquivalent zu den traditionellen Religionen zu schaffen, das diese obsolet machen und vollständig ersetzen würde. Dennoch waren die Sowjets gezwungen, Kompromisse mit der dominierenden Russisch-Orthodoxen Kirche zu schließen, die sie zugleich vor ihren ideologischen Karren spannten und die natürlich nicht verschwand. Das Gleiche gilt für andere größere und kleinere Religionen auf russischem Territorium. Wie dem auch sei, die Hauptfrage ist,

ob überhaupt eine innere Beziehung zwischen russischer Gesellschaft und sowjetischer Säkularität zustande kam. Tatsächlich war der Marxismus ja eine westliche Ideologie, die zuerst auf ein orthodoxes Milieu angewandt und in diesem realisiert wurde, und nicht in einer westlichen Gesellschaft. Das mag kein Zufall gewesen sein, da es vor 1917 im zaristischen Russland in verschiedenen gesellschaftlichen Schichten eine wachsende Kritik an und eine zunehmende Unzufriedenheit mit der Kirche gab, der man vorwarf, sich hinter ihrer glattpolierten Fassade nicht um soziale Probleme zu scheren. Man kann dies als Folge der ausgeprägten Jenseitsorientierung der russischen Orthodoxie sehen, der im Übrigen eine ausformulierte Soziallehre fehlte. In der Zeit vor 1917 vermehrten sich antireligiöse und antichristliche Strömungen in der russischen Intelligenzija stark, zumeist unter dem Einfluss entsprechender westlicher Ideen und Tendenzen. Am Ende jedoch konnte die sowjetische Säkularisierung die enge Verflechtung der Orthodoxie mit dem russischen Volk nicht durchtrennen.

IX

Die Erfahrung der kommunistischen Ära erwies sich in postsowjetischer Zeit als starker Ansporn für die orthodoxe Welt, besonders für die Russisch-Orthodoxe Kirche, ihren Einfluss und ihre Macht zurückzugewinnen. Säkularität wird von dieser Kirche kategorisch abgelehnt, da sie sie mit militantem Atheismus gleichsetzt. Folglich kann die Russisch-Orthodoxe Kirche nicht wie die westlichen Kirchen konstruktive Lehren aus der Begegnung mit dem Säkularismus ziehen. Wo das westliche christliche Denken in den letzten Jahrhunderten systematisch und behutsam versuchte, Brücken und Kontinuitäten zu schaffen, um die irdische Welt mit der transzendenten zu verbinden, hat das russisch-orthodoxe Denken die Betonung auf die Konflikte und Unterschiede gelegt. Natürlich gibt es Ausnahmen, besonders wenn man auf das Erbe solch maßgeblicher Gestalten wie Nikolai A. Berdjajew (1874-1948) und Sergei N. Bulgakow (1871-1944) und auf liberale Stimmen aus postsowjetischer Zeit blickt. Doch sie geben eindeutig nicht den Ton an. Genau dieser Unterschied erklärt, warum die Zusammenstöße zwischen orthodoxen und säkularen Akteuren im postsowjetischen Russland extrem heftig und spannungsgeladen sind (siehe etwa die gewalttätigen orthodoxen Proteste gegen die Ausstellung *Vorsicht, Religion!* in Moskau 2003). Das russisch-orthodoxe

Milieu hat eine andere Haltung gegenüber der Säkularität als der christliche Westen, der solche heftigen Konflikte mehr oder weniger hinter sich gelassen hat. Daher bleibt die religiös-säkulare Kluft im postsowjetischen Russland sehr tief – wie auch in der Orthodoxie im Allgemeinen, wie die Amtszeit von Erzbischof Christodoulos in Griechenland (1998-2008) deutlich vor Augen führte.

X

Mit all ihrer Macht und ihrem Einfluss versucht die Russisch-Orthodoxe Kirche bis heute, eine internationale Front der Traditionalisten aufzubauen (einschließlich des Islam), die sich durch Förderung »traditioneller Werte« und Ablehnung des Liberalismus gegen die fortgeschrittene Säkularisierung Europas wenden soll. Das Gleiche wird im Inland mit Unterstützung des Staats versucht, ungeachtet der Tatsache, dass sich Letzterer laut »Gesetz zur Freiheit des Gewissens und religiöser Vereinigungen« von 1997 selbst als ein »säkularer Staat« (*svetskoe gosudarstvo*) betrachtet. Als solcher bietet das postsowjetische Russland ein gutes Testgelände für eine Theorie der »Entsäkularisierung« (Vyacheslav Karpov).⁸ In ihren »Grundlagen der Sozialkonzeption« von 2000, einem verspäteten orthodoxen Versuch, theologisch auf die Welt einzugehen, gibt sich die Russisch-Orthodoxe Kirche klar weltzugewandt, jedoch in einem spezifischen, nicht-westlichen Sinn. Zwar erkennt sie formal die unausweichliche Präsenz einer internationalen säkularen Ordnung an, in der die Kirche nolens volens leben und agieren muss. Doch gleichzeitig äußert sie unverhüllt ihre Unzufriedenheit über diese Situation und wendet sich gegen sie, sieht sie darin doch ein Hindernis zur Verwirklichung des Willens Gottes auf Erden, ein Misstand, als dessen Quelle sie die liberalen säkularen Demokratien und die liberalen Ideale der Moderne erkennt. Sie sehnt sich gar nach vormodernen Verhältnissen zurück, in denen der Wille Gottes in der Gesellschaft durchgesetzt wurde, wenn es sein musste mit Gewalt. Es handelt sich um eine »paradoxe Akzeptanz durch Ablehnung« (*acceptance-through-refusal*) von Modernität und Säkularität, wie es Alexander Agadjanian nennt,⁹ was weit von einer Zustimmung zur vollen Legitimität der säkularen Sphäre entfernt ist. Doch all das findet eher auf der Ebene der Rhetorik, Theorie und Grundorientierung statt, nicht auf der Ebene pragmatischer Entscheidungen und Strategien. Gleichwohl hat all dies einen neuen »Kulturkampf« zwischen

orthodoxen und säkularen Akteuren ausgelöst, da Letztere über die wachsende Klerikalisierung der Gesellschaft besorgt sind.

XI

Die heutigen Unterschiede zwischen dem östlichen und dem westlichen Christentum haben viel mit der Bejahung der Welt zu tun. Ein Vergleich zwischen orthodoxem Christentum und römischem Katholizismus ist aufschlussreich, um die subtilen Unterschiede zwischen den Graden der Weltlichkeit im Osten und Westen zu lokalisieren. Diese beiden traditionellen Kirchen haben eine starke Jenseitsorientierung gemein, doch ihre weltbejahenden Einstellungen decken sich nicht. Das war auch dem bedeutenden protestantischen Theologen Adolf von Harnack bewusst, dessen Auffassung nach das orthodoxe Christentum »primär und ganz wesentlich« eine auf das Transzendente und das Jenseits orientierte Organisation oder »Jenseitigkeitsanstalt« bleibt.¹⁰ Auch die Römisch-Katholische Kirche ist für ihn eine solche Institution, während sie jedoch gleichzeitig danach strebe, zum Reich Gottes auf Erden zu werden. Harnack wies damit auf die römisch-katholische Orientierung auf Rom und den Erdkreis (*urbi et orbi*) hin, also auf die Notwendigkeit weltlicher Macht, Expansion und Vorherrschaft – ein Merkmal, dem Dostojewski in seiner Legende vom Großinquisitor meisterhaft literarischen Ausdruck gab. Darin geht es genau um die spezifische und alles durchdringende weltbejahende Haltung des römischen Katholizismus, die der orthodoxen Welt als solcher abgeht. Derselbe Unterschied lässt sich auch auf anderen Ebenen beobachten, zum Beispiel in den Klosterkulturen im Osten und Westen; in den liturgischen Praktiken; in den theologischen Diskursen und in praktischen Dingen wie der möglichen säkularen Nutzung kirchlicher Gebäude, die im Westen weit verbreitet ist. In der orthodoxen Tradition ist der qualitative Unterschied zwischen der Kirche und der natürlichen Welt stark ausgeprägt, ebenso wie die Spannungen zwischen Gott und der Welt. Die Kirche behält hier gegenüber der durch die Erbsünde entfremdeten Welt ihre Überlegenheit und Exklusivität und strebt danach, die Säkularität abzuschaffen und die Welt durch ihre »Verkirchlichung« zu transformieren. All dies belegt eine defensive Haltung der orthodoxen Kirche gegenüber der säkularen Welt, vor der sie sich fürchtet und die sie grundsätzlich nicht tolerieren kann.

XII

Die oben genannten Unterschiede zwischen östlichem orthodoxen und westlichem lateinischen Christentum bezüglich ihrer Haltung zur Welt und zur Säkularität weisen auf ihre abweichenden Entwicklungen in der Vergangenheit und der Gegenwart, die sich historisch rekonstruieren und erklären lassen. Dennoch müssen die orthodoxen Positionen nicht notwendigerweise als Rückschlag oder als ein Mangel betrachtet werden, der behoben werden sollte. Alles hängt vom eigenen Standpunkt ab. Für die zahlreichen Konvertiten vom westlichen zum östlichen Christentum stellt Letzteres eine weniger säkularisierte christliche Tradition dar, eine Tatsache, die sie authentischer und daher ansprechender und anziehender erscheinen lässt. Tatsächlich hatte die Weltlichkeit des westlichen Christentums (besonders seiner Extremform, des Protestantismus) auch ihren Preis. Durch Übernahme der vorherrschenden Werte der säkularen und liberalen Welt verloren viele protestantische Kirchen viel von ihrem besonderen, unverwechselbaren Charakter. Zu weltlich zu werden, ist für eine Kirche ein zweischneidiges Schwert. Solche Erwägungen führen viele orthodoxe Theologen und Vordenker dazu, sich noch mehr für die Stärkung ihrer weniger säkularisierten christlichen Tradition einzusetzen. So ist es kein Wunder, dass sie mit westlichen Christen in Dialog treten, die dem Einfluss der »säkularen Vernunft« auf das westliche Christentum im Zeitalter der Moderne kritisch gegenüberstehen, zum Beispiel mit der anglo-katholischen Bewegung »Radical Orthodoxy« des anglikanischen britischen Theologen und Hochschullehrers John Milbank. In solchen Fällen neigen Orthodoxe gern zu provinzieller Selbstüberschätzung, in dem Glauben, Auswege aus sämtlichen westlichen Sackgassen weisen zu können. Der Umstand, dass gewisse orthodoxe Merkmale (z.B. die apophatische Theologie) gut in den Kontext postmoderner Denkströmungen passen, die unter anderem die Säkularisierungsdogmen der westlichen Wissenschaft und Gesellschaft in Frage stellen, wurde als zusätzliche Stärkung orthodoxer Argumente gewertet. Doch die Problematik ist weit komplexer, und beide Seiten, Ost und West, stehen weiterhin ihren eigenen, unterschiedlichen Problemen und Herausforderungen gegenüber. Die Christen im Westen mögen, wie einmal bemerkt wurde, aufgrund äußerer und selbst auferlegter Säkularisierung ihre Seele verloren haben, aber die weniger säkularisierten Orthodoxen schrecken nicht davor

zurück, ihren Verstand aufzugeben, besonders aufgrund ihrer extremen Jenseitsorientierung, die ständig Verschwörungstheorien und -szenarien produziert.¹¹ Eine eingehendere Untersuchung dieses Themas erfordert zusätzlich die Einbeziehung der verschiedenen orthodoxen Gruppen der Diaspora jenseits des historischen orthodoxen Kernlands. Diese Diaspora findet sich heute sowohl in westlichen wie in nicht-westlichen Umgebungen und ist natürlich vielfältigen Einflüssen ausgesetzt, nicht zuletzt im Kontext der westlichen Moderne und der Globalisierung. So können sich die Haltungen gegenüber der Welt zwischen verschiedenen orthodoxen Diasporagemeinden und ihren jeweiligen Kulturen beträchtlich unterscheiden – eine Tatsache, die auch einen Einfluss auf die Mutterkirchen ausüben könnte. Es lohnt sich, solche Fragen zu untersuchen, da in der globalisierten Welt die Orthodoxen in ihrer Vielgestaltigkeit über die traditionelle Scheidelinie zwischen Ost und West hinaus in engen Kontakt mit anderen Kulturen kommen.

XIII

Wird es dem orthodoxen Christentum gelingen, der modernen Säkularität in fruchtbarer Weise zu begegnen? Voraussagen sind zwar immer ungewiss, es lässt sich jedoch argumentieren, dass es für eine solche Entwicklung genügend Belege gibt. Es handelt sich allerdings um einen langfristigen Prozess, der von verschiedenen widerstrebenden Kräften gestört werden könnte. Wenn man bedenkt, wie lange die Römisch-Katholische Kirche gebraucht hat, um mit der modernen Säkularität ins Reine zu kommen, wäre es absurd anzunehmen, dass dies im Fall des orthodoxen Christentums ohne weiteres automatisch gelingt. Schließlich waren die Orthodoxen nie integraler Teil des westlichen Programms der Moderne, das sie überwiegend als Bedrohung ihrer eigenen religiösen und kulturellen Identität wahrnehmen. Man kann nicht erwarten, dass die heutige Russisch-Orthodoxe Kirche die Legitimität der modernen Säkularität in vollem Umfang akzeptiert, wenn man weiß, wie sehr sie unter der sowjetischen Säkularität zu leiden hatte. Durch eine eingehende Analyse der besonderen Koordinaten der orthodoxen Welt mag es besser gelingen, den Hintergrund ihrer Entwicklungslinien in der Neuzeit zu erfassen und angemessener zu bewerten.

Schließlich haben, wie erwähnt, etliche orthodoxe Denker in verschiedener Form eine weltbejahende Haltung bewiesen, gepaart mit der Ein-

sicht in die Notwendigkeit, die Beziehung der Orthodoxie zur modernen Welt zu reformieren. Solche Tendenzen lassen sich in der universitären russischen Theologie vor 1917 erkennen, wo ein Versuch unternommen wurde, in einen neuen Dialog mit der modernen Kultur zu treten. Diese Bewegung wurde treffend als »Kulturorthodoxie« bezeichnet, in Anlehnung an die bekanntere und einflussreiche analoge theologische Strömung des Kulturprotestantismus. In der russisch-orthodoxen theologischen und intellektuellen Diaspora im Westen nach 1917, die in engen Kontakt mit der modernen Säkularität kam, lassen sich ebenfalls verschiedene Stimmen ausmachen, die – trotz Kritik an der Moderne – nach einer frischen orthodoxen Neubewertung der modernen Welt und ihrer Bedeutung für die theologische Reflexion rufen. Ein Beispiel dafür ist Sergei N. Bulgakow, der den Versuch unternahm, eine orthodoxe Theologie des Engagements mit der säkularen Welt auf Grundlage seines Verständnisses von der »Weisheit Gottes« (Sophia, Sophiologie) zu formulieren. Ein anderes Beispiel ist der orthodoxe Theologe und Religionssoziologe Demosthenes Savramis (1925-1990), der als Erster Max Webers Kategorien auf das Studium des orthodoxen Christentums anwandte. Was die Gegenwart betrifft, fallen einige interessante Bestrebungen ins Auge, die Reformtradition der Orthodoxie in frischer Weise fortzuführen. Das gilt für verschiedene orthodoxe Kleriker und Denker (z.B. Wenjamin Nowik, 1946-2010, in Russland) und andere, organisierte Bemühungen (z.B. die Akademie für Theologische Studien in Volos oder die Stiftung Artos Zois, beide in Griechenland), die versuchen, eine neue orthodoxe Haltung und einen neuen Diskurs gegenüber Moderne und Säkularität zu artikulieren.¹² Es ist wahr, diese Stimmen bilden im zeitgenössischen orthodoxen Denken, das immer noch große Probleme mit der westlichen Moderne und Säkularität hat, keine Mehrheit, und antiwestliche Einstellungen sind immer noch ein beherrschendes Merkmal orthodoxer Argumentationen, sogar in anderen Formen als in der Vergangenheit. Man sollte daher hinsichtlich dieses Themas keinen großen Durchbruch von der für 2016 geplanten »Heiligen und Großen Synode der orthodoxen Kirche« erwarten. Was man jedoch im Auge behalten sollte, ist die zunehmende Verbreitung einer neuen orthodoxen Perspektive auf die moderne säkulare Welt, die trotz ihrer Marginalität und Beschränkungen stetig an Bedeutung gewinnt und in Zukunft als Katalysator eines Orientierungswandels fungieren und einer orthodoxen Moderne den Weg bereiten könnte.

Diese wird keine Kopie der christlichen Modelle aus dem Westen sein, sondern die Besonderheiten des orthodoxen religiösen Systems und der orthodoxen Kultur spiegeln, die Herausforderungen der Moderne und der Säkularität auf ihre Weise zu bewältigen.

Aus dem Englischen von Andreas Simon dos Santos

Anmerkungen

- 1 Vgl. z.B. die sechste Novelle von Kaiser Justinian I. aus dem Jahr 535.
- 2 Vgl. *Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church*, Kap. IV., Department of External Church Relations of the Moscow Patriarchate (<http://orthodox-europe.org/page/3/14.aspx>).
- 3 Vgl. Helmuth Plessner, *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, Frankfurt a.M. 1988, S. 65-72.
- 4 Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, »Der Protestantismus«, in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a.M. 2007, S. 78-124, hier S. 99-111.
- 5 Vgl. Shmuel N. Eisenstadt, »Multiple Modernen im Zeitalter der Globalisierung«, in: Thomas Schwinn (Hg.), *Die Vielfalt und Einheit der Moderne*, Wiesbaden 2006, S. 37-62.
- 6 Vgl. Kristen R. Ghodsee, »Symphonic Secularism. Eastern Orthodoxy, Ethnic Identity and Religious Freedoms in Contemporary Bulgaria«, in: *Anthropology of East Europe Review* 27, Nr. 2 (2009), S. 227-252.
- 7 Vgl. Paul Froese, *The Plot to Kill God. Findings from the Soviet Experiment in Secularization*, Berkeley 2008.
- 8 Vgl. Vyacheslav Karpov, »Desecularization. A Conceptual Framework«, in: *Journal of Church & State* 52, Nr. 2 (2010), S. 232-270.
- 9 Vgl. Alexander Agadjanian, »Russian Orthodox Vision of Human Rights: Recent Documents and Their Significance«, Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums 7/2008, www.uni-erfurt.de/fileadmin/user-docs/Orthodoxes_Christentum/Mitarbeiter/Erfurter%20Vortr%C3%A4ge%207%20Agadjanian.pdf.
- 10 Adolf von Harnack, »Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen«, in: ders., *Aus der Friedens- und Kriegsarbeit. Aus der Geschichte des Christentums und der Kirchen*, Reden und Aufsätze, N.F., Bd. 3, Gießen 1916, S. 101-140, hier S. 122.
- 11 Vgl. Victoria Clark, *Why Angels Fall: A Journey through Orthodox Europe from Byzantium to Kosovo*, London 2000, S. 23. Vgl. auch den Beitrag von Victor Shnirelman in diesem Heft (Anm. d. Red.).
- 12 Vgl. z.B. den Artikel von Pantelis Kalaitzidis, Direktor der Akademie für Theologische Studien in Volos, in dieser Ausgabe.

Pantelis Kalaitzidis
 ORTHODOXIE UND MODERNE¹

Einleitung

Die orthodoxe Welt hatte nach allgemeiner Auffassung vor allem aus historischen Gründen keinen Anteil an der Entstehung der Moderne (siehe den Beitrag von Vasilios Makrides in diesem Heft). Das orthodoxe Christentum erlebte keine Renaissance, keine Reformation und Gegenreformation, keine Religionskriege oder Aufklärung, keine Französische oder Industrielle Revolution, nicht den Aufstieg des Subjekts, der Menschenrechte oder des religiös neutralen Nationalstaats. Was als Kern der westeuropäischen Moderne gilt, scheint der Orthodoxie fremd geblieben zu sein. Damit stellt sich die entscheidende Frage, ob die Orthodoxie ihren Platz in der modernen Welt finden kann, ohne diese Geschichte der Modernisierung und diesen Modernisierungsprozess zu teilen? Oder anders formuliert: Kann die christlich-orthodoxe Theologie außerhalb des traditionellen Kontextes vergangener Agrargesellschaften agieren – Gesellschaften, denen sie ihre Formen und Rituale, ihre liturgische Symbolik, ihre rhetorischen Beispiele in der Predigt, ihre Struktur der Kirchenverwaltung und besonders ihre Ideen über die Beziehung des Heiligen und Säkularen, von Religion und Politik, von Kirche und Gesellschaft entlehnt? Hat das orthodoxe Christentum die mit der Moderne aufkommenden individuellen Menschenrechte und ihre Konsequenzen auf den Gebieten von Religion, Gesellschaft und Kultur akzeptiert? Oder sehnen wir Orthodoxen uns nach den Organisationsmustern und den Strukturen unserer glorreichen Vergangenheit (insbesondere der byzantinischen/kaiserlichen)? Wenden wir uns von den Errungenschaften der Moderne ab und interpretieren wir sogar die Postmoderne als Rache der Kirche und der Religion an der Moderne – in diesem Punkt die antimodernistische Reaktion der römisch-katholischen Kirche nachahmend, bevor diese sich (überwiegend nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil) mit der neuen Realität arrangierte und beschloss, mit der Moderne in dialogischer Weise umzugehen?²

Aus diesen fundamentalen Überlegungen ergeben sich auch praktischere Fragen: Sind die modernen Menschenrechte unvereinbar mit Ethos und Tradition des orthodoxen Christentums? Schließen sich Orthodoxie und Aufklärung notwendigerweise wechselseitig aus? Kann es einen kirchlichen Diskurs geben, der nicht an den Staat gekettet ist und sich nicht immerzu auf eine nationale Ideologie beruft? Sind Christologie und Theologie der Person im Angesicht der Moderne und ihrer Logik und im Licht der Erkundungen der Psychoanalyse noch vorstellbar? In welcher Beziehung stehen im Kontext der Moderne Religion und Politik, Orthodoxie und Politik, Orthodoxie und Demokratie, Identität der Kirche und politische/nationale Identität? Wie lautet die Botschaft, was ist die Sprache der Kirche und der Theologie in der Ära der Postmoderne und des Multikulturalismus? Was *ist* Orthodoxie eigentlich letzten Endes: eine ethnoreligiöse Ideologie, untrennbar mit gesellschaftlichen und kulturellen Anachronismen verknüpft, mit anderen Worten, eine Religion der Vergangenheit, die um die Bewahrung von »historischen Privilegien« ringt? Oder ist sie ein Lebensstil für Gegenwart und Zukunft, der sich an alle Menschen richtet und in seinen Dimensionen ökumenisch/kosmisch ist?

Hat sich die Kirche, haben sich orthodoxe Christen in dieser neuen Welt hervorgetan? Wann hat die Kirche das prophetische Zeugnis eines geläuterten und läuternden Lebens angeboten? Finden wir in der Orthodoxie eine Theologie, die es gewagt hat, Christus in der neuen kulturellen und sozialen Realität Fleisch werden zu lassen, oder haben die Theologen eher die Sicherheit und Bequemlichkeit der »Tradition« und des »Byzantinismus« vorgezogen?

Tatsächlich stellen Moderne und Postmoderne (oder Spätmoderne) und der Rahmen, den sie definieren, den breiteren historischen, gesellschaftlichen und kulturellen Kontext dar, innerhalb dessen die orthodoxe Kirche zu leben und ihre Mission zu erfüllen aufgerufen ist; hier ist es, wo sie ein ums andere Mal gehalten ist, die christliche Wahrheit über Gott, die Welt und die Menschheit zu verkörpern. Gewiss, die moderne orthodoxe Theologie, inspiriert hauptsächlich vom Geist der Kirchenväter, formulierte im 20. Jahrhundert eine bewundernswerte Theologie der Inkarnation, der »Menschwerdung«. Ihre Position zu einer Reihe von Fragen, im Wesentlichen in Bezug auf bestimmte Aspekte des Phänomens der Moderne, aber auch hinsichtlich des Kerns ihres kirchlichen Selbstverständnisses, hat diese sonst so bemerkenswerte Theologie der Inkarnation

jedoch in einem gesellschaftlich unproduktiven Schwebestadium gelassen. Zu solchen Fragen gehören die Menschenrechte, die Säkularisierung von Politik und Institutionen, die Entsakralisierung von Politik und Ethnizität, der Umsturz gesellschaftlicher Hierarchien im Namen einer gerechteren Gesellschaft, die Bejahung von Liebe und Leiblichkeit und der spirituellen Funktion der Sexualität, die Stellung der Frau, gesellschaftliche und kulturelle Anachronismen etc. Die typische orthodoxe Herangehensweise an solche Fragen bestätigt leider wieder einmal die Ansicht, dass sich Orthodoxe mit der Theorie begnügen, keine Fortschritte machen oder tragisch versagen, wenn es zur Praxis kommt; dass uns »Kontemplation« und »Beobachtung« lieber sind als Handeln und dass wir darüber den grundlegend widersprüchlichen und anti-konventionellen Charakter des kirchlichen Ereignisses³ vergessen oder umgehen und uns lieber in den sicheren Grenzen der überkommenen »Tradition«, der Bräuche und der Bequemlichkeit der traditionellen Gesellschaft einrichten, die nach Meinung vieler schon aufgrund ihres Wesens mit der »Tradition« identisch ist. Doch eine »Gewohnheit ohne Wahrheit«, wie uns der heilige Cyprian von Karthago lehrt, »ist ein veralteter Irrtum«;⁴ dagegen erinnert uns der Heilige daran, dass Christus sprach: »Ich bin die Wahrheit. Er hat nicht gesagt, ich bin die Gewohnheit.«⁵ Aus all diesen Gründen sollte die Theologie uns beständig an den widersprüchlichen und idoloklastischen Charakter des kirchlichen Ereignisses erinnern, aber auch an die Konsequenzen und Wirkungen der Theologie der Inkarnation.

*Eine theologische Reflexion über den
Dialog zwischen Orthodoxie und Moderne*

Ich bin überzeugt, dass eine dynamische Neuinterpretation der Theologie des Gottmenschentums und eine befreiende/existentielle Herangehensweise an das »Dogma« der Schöpfung *ex nihilo* es vermögen, die harte äußere Schale des »religiösen« Verständnisses des Christentums aufzubrechen und die befreienden Dimensionen des kirchlichen Ereignisses hervortreten zu lassen und so die Voraussetzungen für eine echte christliche Selbsterkenntnis und einen substantiellen Dialog mit Moderne und Postmoderne zu schaffen, ebenso wie für die Erkenntnis, was Moderne und Postmoderne der christlichen Vergangenheit verdanken.

Es lohnt sich also, sich an das Urchristentum zu erinnern, daran, welche radikalen Neuerungen es verhieß und in den christlichen Gemeinden bis zu einem gewissen Maß Wirklichkeit werden ließ: die Ersetzung der Metaphysik durch den Vorrang der persönlichen Begegnung, Erfahrung und Vereinigung zwischen Gott und dem Einzelnen; Gleichheit der Geschlechter und Ethnien und erste Ansätze einer Emanzipation der Frau; eine eschatologische Transzendierung aller Formen von Ungerechtigkeit und Zwist; die Entheiligung des Kaisers und der weltlichen Macht; die Entbindung des Menschen von einer religionsähnlichen Unterwerfung unter die Stadt, den Staat oder die sakralisierte zivile Obrigkeit sowie die biologische Unterordnung unter den Stamm, die patriarchale Familie, den Klan und den Familienverbund; die Betonung der unwiederholbaren Einzigartigkeit und des Werts der menschlichen Person; die Befreiung von der sklavischen Befolgung des Gesetzesbuchstabens und die teilweise Befreiung von den dunklen, in jener Zeit unerklärlichen Aspekten der biologischen Funktionen des Menschen; die Entzauberung und Entheiligung der Natur⁶ etc. Wir scheinen völlig vergessen zu haben, dass all dies eine frühe Version der Moderne darstellt, die aus verschiedenen Gründen – auf die wir hier nicht näher eingehen können – ihr befreiendes Werk nicht vollenden konnte. Das ist der Grund, warum es keine Übertreibung ist zu sagen, dass die Moderne eine säkularisierte Form des Christentums ist, unvorstellbar ohne Letzteres, aber in vielen Punkten in gesellschaftlicher Hinsicht konsequenter als das Christentum, da sie die Verkündigung und die eschatologischen Visionen des Urchristentums im nunmehr säkularisierten (bis dahin von den christlichen Kirchen weitgehend vernachlässigten) Reich des historischen Handelns verwirklicht.

Als das Christentum zur offiziellen Staatsreligion aufstieg, wurden seine Anhänger nicht mehr verfolgt und subversiver Umtriebe verdächtigt, sodass Christsein Privilegien statt Verfolgung einbrachte – allerdings um den Preis von Kompromissen, die das Christentum einzugehen gezwungen war, um vom römischen Staat, von der Außenwelt und der Masse der Menschen, die in die Kirche eintreten wollten, akzeptiert zu werden. Tatsächlich scheint die Moderne diese Kompromisse bis zu einem bestimmten Grad zu revidieren und aufzukündigen. Deshalb sind einige Forscher der Auffassung, dass sich in der Moderne und der Säkularisierung sowohl Elemente eines Bruchs mit dem Christentum wie solche der Kontinuität erkennen lassen – und manche sprechen sogar von einer Legitimie-

rung der Moderne unter anderem auf Grundlage des Christentums (siehe Gogarten, Blumenberg, Pannenberg etc.).⁷ Das brachte der orthodoxe französische Theologe Olivier Clément in Berufung auf ein Gespräch mit dem ökumenischen Patriarchen Bartholomäus treffend auf den Punkt:

Die Säkularisierung ist also zugleich die Tochter Athens und Jerusalems (...) Es wäre falsch und gefährlich, nur die negativen Aspekte der Säkularisierung zu sehen, sie zu brandmarken und von einem »neuen« Christentum zu träumen. In der säkularisierten Welt, die zweifellos fortbestehen wird, und sei es nur als Bollwerk gegen den Angriff des Fanatismus, lassen sich eindeutig Spuren ihrer griechischen und biblischen Ursprünge ausmachen. Respekt für den »anderen«, Freiheit des Geistes, das Beste in einer pluralistischen Demokratie (...) – all dies, sagt Bartholomäus, wurzelt in der biblischen Offenbarung der Person und der Unterscheidung, die Christus zwischen dem Reich Gottes und dem Reich des Kaisers traf.⁸

Patriarch Bartholomäus handelt im selben Geist, wenn er für Europa betet und sich für die Begegnung zwischen Rom und Reformation einsetzt, zwischen kritischem Bewusstsein und Freiheit der Aufklärung einerseits und östlicher Orthodoxie und christlichem Hellenismus andererseits. »Europa könnte die Kathedrale eines *Gottmenschentums* werden«, glaubt der Geistliche, »innerhalb deren alle Erkundungen des modernen Geistes und all die Weisheit der Traditionen ihren Platz finden.«⁹

Worauf es ankommt, ist, sich von der Leugnung und Verschlossenheit, die Orthodoxe in ihrer Haltung der Moderne gegenüber häufig an den Tag legen, zu verabschieden und eine kreative Begegnung und einen ernsthaften theologischen Dialog mit den Herausforderungen der Moderne zu beginnen, eine »Neuorientierung [der Moderne] von innen heraus«, um den schönen Ausdruck des verstorbenen Patriarchen Ignatius IV. von Antiochien zu benutzen. »Von innen heraus«, weil die Moderne, wie dieser herausragende Hierarch uns erinnert, trotz ihrer negativen Aspekte aus dem Christentum geboren, Fleisch von dessen Fleische ist. Viele neuzeitliche Errungenschaften sind – wie wir schon aus den Überlegungen des ökumenischen Patriarchen Bartholomäus und Olivier Cléments erfahren haben – ohne ihre biblischen oder christlichen Voraussetzungen unvorstellbar. »Neuorientierung«, weil dieser arabisch-orthodoxe Patriarch davon überzeugt ist, dass der Moderne eine »orientalische« Dimension fehlt; dass sie trotz ihrer Errungenschaften noch mit einer »kreativen Spiritualität« geimpft und bereichert werden sollte, nämlich jenen vitalen Elementen der östlichen christlichen Theologie, die ihr zu fehlen scheinen. Diese Elemente sind

einerseits die Theologie und die Spiritualität der göttlichen Kräfte und der Transfiguration des Universums im auferstandenen Christus – eine Theologie, die sich aufgrund der türkischen Besatzung nicht über klösterliche Zirkel hinaus ausbreiten konnte; andererseits das patristische Verständnis des Daseins als Kommunion und des ontologischen Fundaments der Liebe (modelliert nach der Heiligen Dreieinigkeit).¹⁰

*Konsequenzen der ambivalenten Beziehung
zwischen Orthodoxie und Moderne*

Aufklärung und Moderne markierten das Ende religiös organisierter Gesellschaften, aber nicht notwendigerweise das Ende der Suche nach dem wahren Gott oder das Nachlassen des Durstes nach einem wahrhaft spirituellen Leben. Mit dem Anbruch der Moderne wurde die Präsenz Gottes nicht länger der ganzen Gesellschaft aufgezwungen, noch war sie weiterhin ein Bestandteil ihrer Ordnung und Organisation. Der Glaube an Gott wurde nicht länger ohne weiteres vorausgesetzt, sondern als etwas betrachtet, das gesucht und gefunden werden musste. Unter den Bedingungen der Moderne können wir nicht mehr über heilige Gemeinschaften oder Reiche sprechen, über christliche Gesellschaften, über Christentum, *christianitas*, *chrétienté*, *christendom*. Wie es scheint, haben sich die Christen, besonders die orthodoxen Christen des Ostens, noch immer nicht von dem Trauma des Verlusts einer homogenen »christlichen« Gesellschaft erholt. Man denke nur an die Faszination, die jede Art von vormoderner gemeinschaftlicher Organisation und Kultur – Monarchie, Ablehnung der Menschenrechte und des politischen Liberalismus, die Sehnsucht nach gemeinschaftlichen, ganzheitlichen politischen und kulturellen Modellen etc. – auf viele Orthodoxe auf dem Balkan und in Osteuropa weiterhin ausübt. Fast hat es den Anschein, als habe die Sehnsucht nach dem verlorenen irdischen Reich die Sehnsucht nach dem Eschaton und der Reise zum Reich Gottes ersetzt.¹¹

Wir Orthodoxen identifizierten uns so sehr mit Byzanz und seiner Kultur, dass der Untergang des Reichs 1453 eine unheilbare Wunde hinterlassen zu haben scheint. Von jenem Zeitpunkt an haben wir uns wie Waisenkinder benommen und haben die größten Schwierigkeiten, über dieses historische Trauma hinwegzukommen. Es fiel uns unsagbar schwer, unseren Weg außerhalb des festen Rahmens zu finden, den uns Reich und

Monarchie von Gottes Gnaden geboten hatten. Wir sehnen uns beständig nach dieser heute verloren gegangenen Form vormoderner politischer Organisation, an deren Stelle die Großmächte im 19. Jahrhundert uns die Balkanmonarchien gewährten, die wir bald metaphysisch überhöhten und zum Gegenstand messianischer Erwartungen machten. Wir hatten jedoch bereits zuvor – und irrigerweise – das Eschaton gegen ein irdisches Reich und seine Errichtung in der Geschichte eingetauscht, den Geist der Wüste gegen die Reichsidee,¹² den Wettstreit des Glaubens und seines Zeugnisses gegen ein neues Leben für alle Arten von »christlichen« Zivilisationen, die nichts anderes sind als christliche Versionen traditioneller Agrargesellschaften.

Wir Orthodoxen (vor allem in den traditionell orthodoxen Ländern) haben uns so sehr mit unseren individuellen ethnischen Kirchen und lokalen Traditionen identifiziert, wir haben die Orthodoxie in einem solchen Maße mit unseren individuellen nationalen Narrativen verknüpft, dass wir weitgehend das Bewusstsein der Allgemeinheit (Katholizität) und Universalität verloren und die Orthodoxie auf das Reich des Brauchtums, des Erbes unserer Vorfahren und der ethnokulturellen Identität reduziert haben. Folglich sind wir dermaßen im vormodernen mittelalterlichen oder romantischen Gemeinschaftsmodell gefangen, dass wir vergessen zu haben scheinen, dass die Akzeptanz des Evangeliums und die Einbindung in den Leib Christi nicht auf Grundlage von Kollektiven wie etwa dem eines Volkes, einer Sprache, einer Kultur etc. verstanden werden können, sondern einzig auf Grundlage eines ganz und gar persönlichen Akts, frei von jeglicher Art biologischer, kultureller oder ethnischer Vorherbestimmung. Wir vergessen gern, dass ja das radikal neue vom kirchlichen Leben hervorgebrachte Element die persönliche und individuelle, nicht die gemeinschaftliche und kollektive Antwort auf den persönlichen Ruf Gottes durch Jesus Christus war – mit allen damit verbundenen Konsequenzen; ein Ruf zur Evangelisierung, zur Begegnung und Bindung mit ihm. Es gibt eine Fülle von Erzählungen des Evangeliums, die rein persönliche Ereignisse und Entscheidungen schildern – die also nicht vermittelt sind durch irgendeine Art von Gruppe oder Gemeinschaft oder irgendwelche religiösen, nationalen, sprachlichen, kulturellen oder Klassenkollektive; mehr noch, sehr häufig sind sie *gegen* eine bestimmte Gemeinschaft gerichtet oder verletzen die von ihr gesetzten Grenzen und Beschränkungen, ohne dass diese Entscheidungen jedoch zu einer pri-

vaten Religiosität oder einer individuellen Version des Glaubens und der Erlösung führten.¹³

Entgegen der Tendenz anderer christlicher – oder allgemeiner: religiöser – Traditionen, bei denen ein Drang zur Einverleibung einer bestimmten Kultur besteht (Inkulturation), scheint also im Fall der »orthodoxen« Völker mit ihren wohlbekannten engen Banden zwischen Kirche und Nation (bis hin zur Identifikation beider) und der engen Verwobenheit von Kirche und lokalen Traditionen gerade eine Loslösung von diesen spezifischen Kulturen und lokalen Traditionen am meisten vonnöten zu sein (Dekulturation), eine Änderung der Prioritäten bei den theologischen und kulturellen Kriterien, eine neue Balance zwischen dem Lokalen und dem Universellen, dem Besonderen und dem Allgemeinen (Katholischen).

Nicht ohne Stolz verweisen wir Orthodoxe auf Byzanz, das Hellenentum, die griechische Einzigartigkeit, das heilige Russland, das Dritte Rom oder die slawophile Bewegung, die antiochenische Tradition, die lateinischen Züge der rumänischen Orthodoxie etc. Offenkundig hat die große Mehrheit der Orthodoxen den kirchlichen Sinn der »Zugehörigkeit« gegen einen ethnokulturellen oder gesellschaftlichen eingetauscht und die Strukturen und autoritären Modelle einer patriarchalen Gesellschaft mit dem goldenen Zeitalter der Kirche und einer »christlichen« Zivilisation gleichgesetzt. Das ist der Grund, warum wir unter anderem gegenüber der Moderne, den Menschenrechten und jeder Bestrebung, die Stellung der Frau in der Kirche zu verbessern, weiterhin so negativ eingestellt sind.

Bei dem Versuch, die Identifikation von Glaube und Nation, Kultur und ethnokultureller Identität zu lösen und dem dringenden Erfordernis der Dekulturation zu genügen, mag sich unsere theologische Generation ziemlich allein und verwaist fühlen, denn wohin unser Blick in der orthodoxen Welt auch schweift, sehen wir ein beständiges Abdriften vom Theologischen und Kirchlichen hin zum Kulturellen und Ethno-Theologischen, eine problematische Mischung von Theologie und Ethnophyletismus, von Theologie und der Verteidigung von Nation, von kultureller oder ethnischer Identität und Heimatland. Ich will hier einige charakteristische Beispiele anführen. Der große griechische Theologe John Romanides entwarf eine Theorie der Romanitas, aus der er nicht nur die Franken und Slawen ausblendete, sondern in der er auch Heiligkeit und die Vision Gottes mit der Herrschaft der Romanitas gleichsetzte. Ein zweiter großer griechischer Theologe, Christos Yannaras, dessen Arbeit zur Erneuerung

der orthodoxen Theologie in Griechenland und in der ganzen orthodoxen Welt beitrug, formulierte schließlich eine Theorie über die ungebrochene Kontinuität des griechischen Logos von Heraklit bis Gregorios Palamas auf der Grundlage eines vermeintlich gemeinsamen Wahrheitsverständnisses; in den letzten Jahren hat er immer stärker die Auffassung vertreten, dass nicht vollgültig orthodox sein könne, wer nicht an der vollendeten, von den großen griechischen Kirchenvätern des 4. Jahrhunderts geschaffenen Synthese von Hellenismus und Christentum teilhabe, wer nicht mit den beispiellosen Leistungen der antiken griechischen Philosophie vertraut sei und die Sprache der griechischen Ontologie nicht beherrsche, die so viel zur Formulierung der christlichen Doktrin beigetragen hat.¹⁴

Selbst dem großen rumänischen Patristikforscher und dogmatischen Theologen Dumitru Stăniloae, der wie kaum ein anderer zur neopatristischen und akademischen Wiederbelebung der orthodoxen Theologie im 20. Jahrhundert beitrug, gelang es vor allem in der frühen Phase seines Werks nicht, die theologische Idealisierung und Rechtfertigung des rumänischen Patriotismus und Nationalismus und einer agrarischen, patriarchalen Gesellschaft zu vermeiden.¹⁵ Auch der berühmte serbische Bischof von Herzegowina und bedeutende Theologe Atanasije Yevtich glitt unter dem Druck der dramatischen Auflösung Jugoslawiens in einigen seiner Arbeiten und Vorträge nach 1992 immer mehr von der Theologie in eine Ethno-Theologie und »patriotische Theologie« ab. Schon zuvor hatten die großen Gestalten der zeitgenössischen serbischen Orthodoxie, Bischof Nikolai Velimirovich und Justin Popovich, die Idee »des serbischen Volks als Dienervolk Gottes«¹⁶ und des »Mysteriums und des Sinns der Schlacht auf dem Amselfeld«¹⁷ entwickelt und trugen so entscheidend dazu bei, im serbischen Volk den Glauben zu festigen, es sei Opfer eklatanten Unrechts geworden. Ein noch charakteristischeres Beispiel für dieses Abgleiten der Theologie – und das auf höchster Ebene – liefert die russisch-orthodoxe Kirche mit den offiziellen Stellungnahmen und Lehrmeinungen ihrer Repräsentanten zu Themen wie dem »kulturellen kanonischen Territorium« und dem »Russkij Mir« (russische Welt) sowie mit ihrer extremen Staatsnähe und Politisierung der Religion.¹⁸

Eine Theologie, die nicht das »Fleisch« ihrer Zeit annimmt, ist aus unserer Sicht unvorstellbar – ebenso, wie es für die Kirche unvorstellbar ist, isoliert für sich zu bleiben und sich zu weigern, aus sich herausgezogen zu werden, um der Welt und der Geschichte zu begegnen, um sie zu

evangelisieren und zu verwandeln. Die Kirche und ihre Theologie können daher nicht in der Welt voranschreiten, solange sie die sie umgebende Welt ignorieren oder entwerten, nur weil sie nicht »christlich« ist oder nicht so, wie sie es gern hätten. Ebenso können Kirche und Theologie die Menschen von heute, die Menschen der Moderne und Spätmoderne, nicht motivieren, solange die moderne Welt von der Kirche weiterhin verachtet und herabgewürdigt und als Gegenstand der Offenbarung und Inkarnation ignoriert wird.

Statt die Moderne zu leugnen, ist es also erforderlich, ihr kreativ zu begegnen und in einen ernsthaften theologischen Dialog mit den Herausforderungen zu treten, die sie stellt. Es steht zu hoffen, dass die orthodoxe Kirche – einem erneuerten Theanthropismus und einer authentischen Theologie der Inkarnation treu und inspiriert von der Vision und Erfahrung der Auferstehung – die Überlieferung, die Kühnheit und den Geist der Väter sowie die großartige theologische Synthese, die sie geschaffen haben, verinnerlichen und mit dem Besten der Moderne in Dialog treten wird, ja dass sie die Begegnung zwischen Ost und West nutzt, um eine neue Synthese anzustreben.

Diese Herausforderung hat der Metropolit von Pergamon, Ioannis Zizioulas, vielleicht der bedeutendste lebende orthodoxe Theologe, treffend auf den Punkt gebracht:

Die Geschichte lässt sich nicht wiederholen und unversehrt wieder herstellen. (...) unsere moderne Welt hat Wandlungen durchlaufen, die eine Rückkehr in die Vergangenheit unmöglich und daher nicht wünschbar machen. Die Theologie muss sich heute die Vergangenheit mit Respekt zunutze machen, denn dieser gelang ja die Überwindung des Heidentums (...) Aber sie muss doch versuchen, [die Vergangenheit] an die Gegenwart anzupassen, indem sie sie kreativ mit all jenem verbindet, was die zeitgenössische Welt in allen Bereichen des Denkens erreicht hat oder zu erreichen strebt – in Wissenschaft, Kunst, Philosophie und in allem Übrigen.¹⁹

Die theologische Agenda der Theologischen Akademie von Volos

Die Theologische Akademie von Volos, eine der Kirche angegliederte Hochschule in der griechischen Stadt Volos, ist seit ihrer Gründung vor 15 Jahren bestrebt, sich mit den vielfältigen Fragen zu befassen, denen die Orthodoxie heute gegenübersteht. Die Akademie versteht sich als ein

offenes Forum des Gedankenaustauschs und Dialogs zwischen der orthodoxen Kirche und der breiteren akademischen Welt weltweit und ist seit Kurzem vom griechischen Bildungsministerium als Forschungszentrum anerkannt.

Aus orthodoxer Sicht, so die Überzeugung der Akademie, lässt sich der Schlüssel zur Überwindung der Stagnation der zeitgenössischen Orthodoxie in der Eschatologie finden.²⁰ Die Eschatologie führt ein Element der aktiven Erwartung ein, begleitet von der Dimension der Zukunft und des erneuernden Hauchs des Geistes – Elemente, die so bestimmend für das Leben und die Theologie der Kirche sind und in unseren Tagen so sehr fehlen, wo in Reaktion auf die Herausforderungen der Globalisierung und des Kosmopolitismus der Wind des Traditionalismus und Fundamentalismus aufs Neue heftig durch das Leben und die Theologie der orthodoxen Kirche weht. Die Eschatologie ist eine aktive und anspruchsvolle Erwartung des kommenden Reichs Gottes, der neuen Welt; als solche bringt sie sich in ein dynamisches Engagement für die Gegenwart ein, eine Bejahung und Offenheit gegenüber der Zukunft des Gottesreichs, in dem die Fülle und die Identität der Kirche zu finden sein werden. Mit anderen Worten: Gemäß der eschatologischen Perspektive bezieht die Kirche ihre Substanz nicht in erster Linie aus dem, was sie ist, sondern vielmehr aus dem, was sie in Zukunft sein wird, in der eschatologischen Zeit, die seit der Auferstehung Christi und dem Kommen des Heiligen Geistes zu Pfingsten schon angebrochen ist, um die Gegenwart und die Geschichte zu erleuchten und zu beeinflussen.

Im Licht der Eschatologie gewinnt die Tradition der Kirche selbst eine neue Bedeutung und eine andere Dimension – eine optimistische, hoffnungsvolle Perspektive. In dieser Perspektive wird die Tradition nicht mit Gewohnheiten, Sitten und Bräuchen gleichgesetzt oder mit Ideen oder allgemein mit historischer Unbeweglichkeit und Stagnation identifiziert, sondern mit einer Person: Jesus Christus, der wiederkommt. Anders gesagt: Tradition bezieht sich nicht hauptsächlich auf die Vergangenheit oder, um es noch anders auszudrücken, sie ist nicht an die Muster der Vergangenheit gebunden durch Ereignisse, die bereits geschehen sind. So seltsam es klingen mag, in der authentischen ekklesiastischen Perspektive ist Tradition auf die Zukunft gerichtet. Sie stammt vor allem aus dem künftigen Reich Gottes, von dem Einem, der wiederkommt, sie entspringt dem, was noch vollständig geoffenbart und manifest werden muss, aus Gottes

Liebe und dem Plan, den Er uns zur Erlösung der Welt und der Menschen bereitet.²¹ Um es mit den Worten des verstorbenen griechischen Theologen Nikos Nissiotis zu sagen:

[D]ie Tradition der Orthodoxie ist also (...) nicht Geschichte, sondern Zeuge; sie ist nicht das abgeschlossene und erfüllte Ereignis vergangener Jahrhunderte, sondern der Ruf, sie in der Zukunft zu erfüllen (...) Die Tradition, wie sie von *Anbeginn* verstanden wurde, ist das »Neue«, das, was in die Welt einbricht, um alle Dinge ein für allemal neu zu machen in Christus, und dann dauerhaft im Heiligen Geist durch die Kirche.²²

Aus dem Englischen von Andreas Simon dos Santos

Anmerkungen

- 1 Teile des vorliegenden Artikels entstammen meiner 2007 in Athen auf Griechisch erschienenen Einführung in die Orthodoxie und Moderne, die unter dem Titel *Orthodoxy and Modernity. An Introduction* in Kürze auch auf English erscheinen wird. Ich danke dem Verlag St. Vladimir's Seminary Press für die Erlaubnis, hier Material aus der englischen Fassung des Buches zu verwenden.
- 2 Vgl. auch Pantelis Kalaitzidis, »Orthodox Christianity and Islam: From modernity to globalization, from fundamentalism to multiculturalism and to the ethics of peace«, in: Semegnish Asfaw / Alexios Chehadeh / Marian Gh. Simion (Hg.), *Just Peace. Orthodox Perspectives*, Genf 2012, S. 204f.
- 3 Mit »kirchlichem Ereignis« meint der Autor das Messegeschehen, während dessen das Mysterium der Menschwerdung Gottes in der Eucharistie von den versammelten Gläubigen nachvollzogen und gefeiert wird. (Anm. d. Herausgeberin)
- 4 Cyprian von Karthago, *Epistolae*, 74,9.
- 5 Cyprian von Karthago, *Sententiae episcoporum*, 87,30.
- 6 Seit Max Webers Behandlung des Themas ist es ein theologischer Gemeinplatz, dass die Entzauberung und Entsakralisierung der Natur, die mit dem Monotheismus und insbesondere dem Christentum einherging, den Weg für die Entwicklung der Wissenschaft und den Anbruch der Neuzeit bahnte. Vgl. z.B. Olivier Clément, *La révolte de l'esprit*, Paris 1979, S. 19ff.; vgl. auch die Arbeit von Gianni Vattimo, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, München 2004.
- 7 Vgl. Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953; Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1966; Wolfhart Pannenberg, »Die christliche Legitimität der Neuzeit«, in: ders., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, S. 114-128; Joseph Moingt, »Christologie et modernité«, in: Roland Ducret / Danièle Hervieu-Léger / Paul Ladrière (Hg.), *Christianisme et Modernité*, Paris 1990, S. 169-187; Antoine Vergote, *Modernité et Christianisme. Interrogations critiques réciproques*, Paris 1999; Rosino Gibellini, *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*, Regensburg 1995, S. 116-144.

- 8 Olivier Clément, *Conversations with Ecumenical Patriarch Bartholomew I*, übers. von Paul Meyendorff, Crestwood, NY 1997, S. 158, 162.
- 9 Ders., *La vérité vous rendra libre. Entretiens avec le patriarche œcuménique Bartholomé Ier*, Paris 1996, S. 321.
- 10 Vgl. Ignatius IV, *Orthodoxy and the Issues of our Time*, aus dem Arabischen übers. von Shaun O'Sullivan, Tripoli (Libanon) 2006, S. 222ff.
- 11 Die Ideen dieses Abschnitts werden weiter ausgeführt in meinem Aufsatz »La relation de l'Eglise à la culture et la dialectique de l'eschatologie et de l'histoire«, in: *Istina* (Paris), 55 (2010), S. 15ff.; auf Englisch »The Relationship Between Church and Culture and the Dialectic of History and Eschatology«, in: Pantelis Kalaitzidis / Nikolaos Asproulis (Hg.), *Church and Culture* (im Druck).
- 12 Vgl. zu dieser Idee die berühmte Untersuchung des führenden östlichen orthodoxen Theologen des 20. Jahrhunderts, Georges Florovsky, »Antinomies of Christian History«, in: *Christianity and Culture*, Bd. II, *Collected Works of Georges Florovsky*, Belmont (MA) 1974, S. 66-100; vgl. ders., »Christianity and Civilization«, in: ebd., S. 121-130.
- 13 Für eine ausführliche Analyse vgl. meine in Fußnote 1 angeführte, in Kürze erscheinende Einführung in die Orthodoxie und Moderne, S. 64ff.; ders., »Création théologique et création littéraire dans la cadre de la modernité«, in: Assaad E. Kattan / Fadi A. Georgi (Hg.), *Thinking Modernity. Towards a Reconfiguration of the Relationship Between Orthodox Theology and Modern Culture*, Tripoli (Libanon) 2010, S. 56ff.
- 14 Für eine ausführlichere Analyse dieser Fragen vgl. Pantelis Kalaitzidis, »The Image of the West in Contemporary Greek Theology«, in: George Demacopoulos / Aristotle Papanikolaou (Hg.), *Orthodox Constructions of the West*, New York 2013, S. 144-160; ders., »Greekness and Anti-Westernism in the Greek Theological Generation of the '60s«, Dissertation (in griechischer Sprache) an der Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität von Thessaloniki, September 2008, S. 75-109 und 209-503; ders., »The Discovery of Hellenicity and Theological Anti-Westernism in the Theological Generation of the '60s«, in: Pantelis Kalaitzidis / Anastasios N. Papathanasiou / Theophilos Abatzidis (Hg.), »Turmoil in Postwar Greek Theology. The ›Theology of the '60s‹«, Athen 2009, S. 439-453 und 479-513 (in griechischer Sprache). Vgl. auch André de Halleux, »Une vision orthodoxe grecque de la romanité«, in: *Revue Théologique de Louvain*, 15/1984, S. 54-66.
- 15 Vgl. Mihail Neamtu, »Between the Gospel and the Nation. Dumitru Stăniloae's Ethno-Theology«, in: *Archaeus*, 10/2006, S. 9-46.
- 16 Nikolai Velimirovich, *The Serbian People as a Servant of God*, übers. von Todor Mika und Stevan Scott, Grayslake (IL) 1999.
- 17 Nikolai Velimirovich und Justin Popovich, *The Mystery and Meaning of the Battle of Kosovo*, übers. zu Ehren des 600. Jahrestags der Schlacht auf dem Amselfeld von Todor Mika und Stevan Scott, Grayslake (IL) 1999. Vgl. auch Thomas Bremer, »The Attitude of the Serbian Orthodox Church towards Europe«, in: Jonathan Sutton / Wil van den Bercken (Hg.), *Orthodox Christianity and Contemporary Europe*, ausgewählte Vorträge auf der internationalen Konferenz an der Universität von Leeds, England, Juni 2001, Leuven / Paris / Dudley 2003, S. 42-430.
- 18 Hinsichtlich des ethnokulturellen Diskurses der russisch-orthodoxen Kirche gebe

ich einige Beispiele in meiner jüngsten Studie, »Church and State in the Orthodox World. From the Byzantine ›Symphonia‹ and Nationalized Orthodoxy to the Need of Witnessing the Word of God in a Pluralistic Society«, in: Emanuela Fogliadini (Hg.), *Religioni, Libertà, Potere: Atti del Convegno Internazionale Filosofico-Teologico sulla Libertà Religiosa, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore e Università degli Studi, 16-18 Ottobre 2013*, Mailand 2014, S. 44-52. (Vgl. hierzu auch Thomas Bremer, »Die Russische Orthodoxe Kirche und das Konzept der ›Russischen Welt‹«, Bundeszentrale für Politische Bildung, Dossier Russland, www.bpb.de/internationales/europa/russland/200275/analyse-die-russische-orthodoxe-kirche-und-das-konzept-der-russischen-welt (Anm. d. Red.))

- 19 Ioannis Zizioulas, »Preserving God's creation« (Teil 1), in: *Sourozh* 39 (März 1990), S. 11; *King's Theological Review* 12 (1989), S. 1-5.
- 20 Vgl. den Sammelband der ersten Vorlesungsreihe, Pantelis Kalaitzidis (Hg.), »The Church and Eschatology«, Winterprogramm der Theologischen Akademie von Volos 2000/01, Athen 2003 (in griechischer Sprache; englische Übersetzung im Druck).
- 21 Von besonderer Bedeutung für die gegenwärtige Diskussion sind zwei Bände, die die Akademie von Volos zur Moderne veröffentlicht hat: Pantelis Kalaitzidis, *Orthodoxy and Modernity: An Introduction*, Athen 2007 (in griechischer Sprache, englische Übersetzung im Druck); sowie Pantelis Kalaitzidis / Nikos Ntontos (Hg.), *Orthodoxy and Modernity*, Athen 2007 (in griechischer Sprache). Für detaillierte Informationen über die akademischen, kirchlichen, ökumenischen und interreligiösen Institutionen, mit denen die Theologische Akademie von Volos zusammengearbeitet hat, über die Themen, die sie in den letzten 15 Jahren in Seminaren, Konferenzen und runden Tischen behandelt hat, und über ihre Publikationen auf Griechisch und in anderen Sprachen siehe die Webseite www.acadimia.org.
- 22 Nikos A. Nissiotis, »Orthodoxy, Tradition and Renewal. The Problem of Cultural Relations Between Orthodoxy and Hellenism in the Future«, in: ders., *Orthodoxy, Tradition and Renewal*, Athen 2001, S. 93f. (in griechischer Sprache).

Alexander Agadjanian
NEUE FORMEN DER ÖSTLICHEN ORTHODOXIE

*Ist die wachsende Präsenz des Religiösen im postsowjetischen Raum als
Entsäkularisierung zu verstehen?*

Die zunehmende Sichtbarkeit der Religion in den Ländern der ehemaligen Sowjetunion ist eine unbestreitbare Tatsache. Die Zahl religiöser Bauten und Zusammenschlüsse verschiedenster Art ist exponentiell gestiegen. Am meisten Vertrauen genießen große religiöse Institutionen. Die religiöse Identifikation der Menschen in der Region ist hoch, und in jeder der neuen Nationen haben sich öffentliche Religionen etabliert, die eng mit der Herausbildung der entsprechenden Staaten verbunden waren. Auch religiöse Praktiken haben stark zugenommen (Lebenszyklusrituale, Pilgerreisen, Anbetung von Heiligen und Reliquien usw.). Ohne Zweifel hat das religiöse Bewusstsein einen bedeutenden Aufschwung erlebt, angefangen bei den »Massenmedienreligionen« eklektischer Art bis hin zur Einführung von Religion als Unterrichtsfach in öffentlichen Schulen in den frühen 2010er Jahren. Vielen Untersuchungen zufolge sind die jüngeren, städtischen und modernen Menschen in den postsowjetischen Ländern manchmal sogar noch religiöser als ihre Eltern und Großeltern – was auf eine auffällige Gegenteilstendenz zu dem Stereotyp hinweist, dass Religion etwas für die Alten und die Landbevölkerung sei, und ein weiterer Beleg dafür ist, dass sich die Religiosität nach dem Fall des Kommunismus intensiviert.

Blickt man auf diese offenkundige Zunahme der Religiosität, drängt sich der Schluss auf, dass wir hier einen Prozess der Entsäkularisierung erleben.¹ Als Illustration für Entsäkularisierungstendenzen dient gewöhnlich der Aufstieg transnationaler religiöser Bewegungen, etwa der Pfingstler, und charismatischer Kirchen oder des militanten Islamismus, aber auch Phänomene wie der religiöse Nationalismus in Indien, Israel, der Türkei oder im Iran. Dieses allgemeine Bild legt nahe, dass die wachsende Sichtbarkeit der Religion in postsowjetischer Zeit als Teil eines umfassenden

globalen Trends zur Desäkularisierung betrachtet werden kann. Gleichzeitig jedoch teilt der Wandel der Religiosität in den postsowjetischen Ländern viele Züge mit dem, was als »Postsäkularität« bezeichnet wurde.² Der Begriff »postsäkular« setzt keine »Nettozunahme« religiöser Fakten oder Wirkmacht voraus, sondern besagt lediglich, dass die Religion im säkularen öffentlichen Raum sichtbar wird. »Postsäkular« bedeutet, dass die Präsenz des Religiösen in politisch, kulturell und religiös pluralistischen Umgebungen neu interpretiert und ausgehandelt wird. Definiert man Entsäkularisierung und das Postsäkulare im oben genannten Sinn als zwei verschiedene Idealtypen, würde ich die Hypothese aufstellen, dass wir im ehemaligen sowjetischen Raum eine Kombination von beidem erleben.

Bevor wir jedoch fortfahren, aktuelle Tendenzen in diesen Gebieten als Ent- oder Postsäkularisierung zu beschreiben und zu qualifizieren, müssen wir zunächst die sowjetische Hinterlassenschaft verstehen: War die Sowjetunion denn tatsächlich säkular, und wenn ja, in welchem Sinn?³

Das sowjetische Erbe: ein unvollständiger Säkularismus oder gar keiner?

Fand in der Sowjetunion eine Säkularisierung statt? Auf den ersten Blick ja: Sozialwissenschaftler sprechen gewöhnlich von einer »erzwungenen«, tiefen Säkularisierung. Die durchgreifenden antireligiösen Kampagnen des Regimes wurden von einem extremen Antiklerikalismus befeuert und fanden ihre Rechtfertigung im überwölbenden Diskurs größtmöglicher Rationalisierung und Entzauberung – so zum Beispiel die Kampagne zur Brandmarkung des Wunderglaubens als Täuschung und Selbsttäuschung entsprechend der klassischen marxistischen Definition, nach der Religion das »Opium des Volkes« ist. Die neue politische Ordnung distanzierte sich deutlich von der Religion und setzte bereits 1918 eine rigide Trennung zwischen Kirche und Staat durch.⁴

Im weiteren Herrschaftsgebiet des Russischen Reichs waren die antireligiösen bolschewistischen Kampagnen das erste Beispiel einer Säkularisierungspolitik in der Geschichte. Obwohl sich im 19. Jahrhundert eine starke antiklerikale Tradition herausgebildet hatte, die sich deutlich in der russischen Literatur der Zeit niederschlug, und trotz wichtiger Reformen in den Jahren 1905 und 1906, die mehr religiöse Toleranz gewährten, gründete das Russische Reich bis zu seinem Untergang auf konfessionellen Prinzipien: Die Bevölkerung war nach ihrer Religionszugehör-

rigkeit eingestuft, die russisch-orthodoxe Kirche war als beherrschende nationale religiöse Institution etabliert; in der herrschenden Bürokratie galt der Konsens, dass *Glaube* als solcher Staat und Gesellschaft zuträglicher sei als Unglaube; und der Grad der Säkularisierung war allgemein relativ gering.⁵

Die Bolschewiki kehrten das Modell des Ancien Régime um oder schlossen vielmehr eine geistige Entwicklung ab, die in Russland mit den Reformen Peters I. Anfang des 18. Jahrhunderts begonnen hatte. Sie waren ohne Zweifel von einem humanistischen Paradigma beseelt, das auf die radikal antiklerikale Strömung der französischen Aufklärung zurückging, waren aber auch von den Modellen der Trennung von Staat und Kirche in den Vereinigten Staaten und in Frankreich beeinflusst, besonders von der damals frischen Novellierung des einschlägigen französischen Gesetzes »betreffs Trennung von Kirche und Staat« von 1905. Alles in allem kann man sagen, dass die Bolschewiki mit der herrschenden westlichen Tendenz zur Entstaatlichung religiöser Institutionen auf einer Linie lagen.

Mit dem sowjetischen Modell der Säkularisierung schloss Russland allerdings nicht einfach zu westlichen Entwicklungen auf. Die 1918 verkündete rechtliche Trennung von Staat und Religion schlug rasch in den Versuch einer gewaltsamen Ausrottung der Religion um, der mehrere Jahrzehnte andauern sollte und besonders grausame Verfolgungswellen in den 1930er und 1950er Jahren mit sich brachte.

Die Hauptgründe für die Besonderheit der sowjetischen Säkularisierung liegen allerdings tiefer in der Agenda des Regimes selbst begründet. Die politische Ordnung der Sowjetunion entwickelte sich zu einem totalisierenden Projekt, das auf die Ersetzung jedes rivalisierenden religiösen oder symbolischen Kosmos durch eine neue, quasi-religiöse Weltanschauung zielte, die sich einer Vielzahl neuer Symbole, Mythen, Rituale und Doktrinen im Dienst der eschatologischen Schöpfung einer neuen Welt und einer neuen Menschheit bediente. Dieses Projekt fügte sich durchaus in Strömungen des Fin de Siècle in Russland und der europäischen Kultur ein. Es knüpfte an die Neoromantik und das Streben nach einem »Wirken mit göttlicher Hilfe« an (den »theurgischen« Drang oder die »theurgische« Unruhe, wie Vasilii Zenkovsky diese Gemütslage nannte), Impulse, von denen das vorrevolutionäre Klima im Russischen Reich durchdrungen war.⁶ Später verwandelte sich diese Neigung in den materialistischen Konstruktivismus der Avantgarde, wo sich, gefördert von den

Bolschewiki, das romantische »Wirken mit göttlicher Hilfe« zur Agenda energischer (und energiegetriebener) technologischer Umgestaltung wandelte. In gewisser Weise war das ein dualer, mehrdeutiger Prozess. Die Demaskierung des falschen Bewusstseins (sprich: der Religion) vollzog sich auf der Grundlage einer neuen Art von Sakralisierung, nämlich jener der Rationalität. Dieses neue *sacrum* wurde bewusst dem alten, religiösen *sacrum* entgegengestellt und präsentierte sich in Form einer ausdifferenzierten Doktrin und exklusiven Ideologie. Der »wissenschaftliche Atheismus« war der polemische Kern des Marxismus-Leninismus. In jedem Fall unterschied sich die sowjetische Art des Umgangs mit Religion vom Modell der Zivilreligion amerikanischer Prägung, für die die Pluralität religiöser Konfessionen eine integrale Ergänzung darstellte; ebenso wenig war sie mit der Zivilreligion *à la française* vergleichbar, die zwar gewiss auf einem strikten Antiklerikalismus fußte, aber nie eine alternative kosmische, quasi-eschatologische Agenda auf den Weg brachte, wie es der Marxismus-Leninismus tat.

Deshalb sollten wir in Bezug auf die Sowjetunion vorsichtig mit dem Begriff des »Säkularismus« umgehen. Wir können versuchen, den vermeintlichen sowjetischen Säkularismus im Rahmen der drei Bedeutungen einzuschätzen, die Charles Taylor der Säkularität gibt.⁷ War die Sowjetunion säkular im ersten von Taylor angeführten Sinn, nämlich dem der Leerung des öffentlichen Raums von einem transzendenten Bezug? Auf den ersten Blick könnten wir annehmen, dass die Sowjetunion in diesem Sinn stärker säkularisiert war als die Vereinigten Staaten, Großbritannien, Italien und andere westliche Länder, wo religiöse Diskurse – zum Teil in rationalisierten, entzauberten Formen – nie aufhörten, Teil der öffentlichen Moraldebatten zu sein, und die politische Agenda weiterhin beeinflussten. In der Sowjetunion war das völlig unmöglich. Doch selbst in diesem Punkt erscheint die sowjetische »Säkularität« aufgrund des besonderen Status und Inhalts der Doktrin des »historischen und dialektischen Materialismus« (der philosophischen Grundlage der herrschenden Ideologie) fraglich. Was deren Status angeht, so war sie eine etablierte Doktrin mit umfassendem Anspruch, die durch verschiedene kulturelle Medien und politische Techniken sakralisiert wurde. Inhaltlich wurde sie tendenziell auf ein dogmatisches System reduziert, das ihrem ausdrücklich verkündeten Anspruch – nämlich der Vernunft zur Herrschaft zu verhelfen – zahlreiche gravierende Hindernisse in den Weg legte. Denn

unter dieser Doktrin war jedwede freie Argumentation im Sinne der Aufklärung unmöglich, weshalb sie unweigerlich irrationalen Impulsen den Weg bahnte und damit die öffentliche Sphäre durchdrang.

Betrachten wir nun die Säkularität im zweiten Sinn Taylors, nämlich als Abkehr der Menschen von Gott. Die aggressiven antireligiösen Kampagnen von 1930 sowie der 1950er bis 1960er Jahren sind ausgiebig dokumentiert. Die Widerstandskraft, das Überleben und die Wandlungen der Religion in Reaktion auf die staatliche Politik hingegen sind erst seit relativ kurzer Zeit in den Blickpunkt der historischen Forschung gerückt. Dabei hat sich gezeigt, dass die russische Orthodoxie trotz brutaler Verfolgung in vielfältiger Form überlebte.⁸ Dennoch blieb die Schwächung der religiösen Identifikation und Praktiken eine starke, fortdauernde Tendenz. Die Ursachen dafür sind komplex. Während die Gesellschaft einerseits zur Säkularisierung *gezwungen wurde*, begann sie sich in der Ära nach dem Zweiten Weltkrieg andererseits zum Teil von selbst dahin zu *entwickeln*, aufgrund von gesellschaftlichen Veränderungen, die in Europa und in der Sowjetunion ähnlich verliefen: Urbanisierung, Diversifizierung, bessere Bildung, Konsumorientierung, demographischer Wandel und Herausbildung einer Mittelklasse (so unterschiedlich deren Profile im Westen und der Sowjetunion auch sein mochten). Diese Veränderungen führten auf beiden Seiten des Eisernen Vorhangs zu vergleichbaren Prozessen der Abkehr vom Glauben und der Aufgabe religiöser Praktiken.

Wenden wir uns schließlich der Säkularität im dritten von Taylor angeführten Sinn zu – »dass man sich von einer Gesellschaft entfernt, in der der Glaube an Gott unangefochten ist (...) und zu einer Gesellschaft übergeht, in der dieser Glaube eine von mehreren Optionen (...) darstellt«⁹ –, so lässt sich definitiv sagen, dass die Sowjetunion niemals eine voll ausgebildete säkulare Gesellschaft war. Für Taylor wurde die Hegemonie der Religion durch einen pluralistischen, auf freier Wahl beruhenden Wettbewerb ersetzt. In einer umgekehrten Logik hörte im sowjetischen Fall die traditionelle Religion auf, eine gesetzlich zulässige und existenziell gangbare Option zu sein. Trotz aller Schwankungen der religionspolitischen Arrangements verschwand der übergreifende ideologische Rahmen der Sowjetunion bis zu ihrem Ende nie; wenngleich in den späteren Jahren der UdSSR das Bekenntnis zu einer Religion toleriert wurde, so war doch jedwede Religion weit davon entfernt, eine ebenbürtige »Option unter anderen« zu sein, und sie zu praktizieren war existenziell kaum durchzu-

halten. Insofern könnte man sogar sagen, dass die Sowjetunion nicht nur nicht säkular war, sondern vorsäkular – insofern sie ebenjener Zeit glich, »in der es praktisch unmöglich war, nicht an Gott zu glauben« und in der jede Abweichung sanktioniert wurde.

Wir müssen hinsichtlich der Wandlungen in spätsowjetischer Zeit, in den 1970er und 1980er Jahren, allerdings eine wichtige Einschränkung machen. Einerseits nahm, als der ideologische Diskurs mehr und mehr verblasste, der Grad pragmatischer Tolerierung zu; es gab unter den Abweichlern in der Intelligenzija eine gewisse verdeckte religiöse Renaissance. Andererseits vollzog sich in der sowjetischen Welt der Nachkriegsperiode ein innerer Wandel: Sie entwickelte sich *grosso modo* von einem romantischen, utopischen Konstruktivismus und klassenbasierten Exklusivismus zu einem zurückhaltenderen, nüchterneren, ja asketischen Konservativismus. Diese Tendenz wurde Mitte der 1930er Jahre spürbar und vertiefte sich im Gefolge des Zweiten Weltkriegs. Die konservative Haltung und das Ethos des Spätkommunismus bildeten einen besonders eklatanten Kontrast zur gegenkulturellen, feministischen und sexuellen Revolution, die sich zur selben Zeit im Westen ereignete. Die spätkommunistische Ideologie lieferte eine quasi-religiöse, moralische, konservative Kritik an den liberalen, libertären und personalistischen westlichen Tendenzen und stellte sich vor die »traditionellen Werte« der Keuschheit, Familie, Solidarität, der harten Arbeit und des Patriotismus – all das, was auch die konservativen Kirchen im Westen bedroht sahen. Während die marxistisch-leninistische Agenda in spätsowjetischer Zeit erschöpft und erstarrt schien, mutierte die fortbestehende, alles durchdringende Macht des Regimes zu minutiöser sozialer Kontrolle und moralischer Regulierung.

Interessanterweise kam dieser moralische Puritanismus der offiziellen Politik ohne Schützenhilfe der Kirche aus. Die russische Orthodoxie blieb in einem kulturellen Ghetto gefangen. In der spätsowjetischen Zeit erhielt sie den Status eines Kulturresevats und genoss eine Art Rehabilitierung, während sie zuvor schlicht als Hindernis und Störfaktor, als Überbleibsel des Ancien Régime behandelt worden war. Nun war die Kirche wenigstens *etwas*: ein Museum kultureller Bräuche, vergleichbar dem neuen Topos der patriotischen Bewahrung, den sich die Politik zunehmend auf die Fahnen heftete. Der sowjetische Patriotismus jener Zeit nahm zuweilen ethnozentrische Tönungen an, die mit orthodoxen Motiven zu korrespondieren schienen.¹⁰

Der ideologische Apparat der Sowjetunion setzte seine Ideologie des Atheismus ein, um das konservative Ethos *ohne* Religion zu fördern, doch es stellte sich heraus, dass dieses Vorhaben schwer zu verwirklichen war. Insbesondere die Meilensteine des Lebenszyklus – Geburt, Erwachsenwerden, Heirat und Tod – erforderten entsprechende, im Rahmen des »exklusiven Humanismus« (Taylor) generierte Erklärungen und Rituale. Die spätsowjetische Ära erlebte eine neu auflebende Suche nach Kult – nach Ritualen, die sich persönlich auf den Einzelnen und nicht politisch auf das Kollektiv bezogen. Die Schwierigkeit für die atheistischen Ideologen bestand darin, solchen Ritualen hinlängliche Rationalität und Plausibilität zu verschaffen, dabei aber zugleich die Religion auf Distanz zu halten – besonders, wenn sie mit dem größten Rätsel konfrontiert waren, dem Tod.¹¹

Es ist interessant, wie die Weltansichten des Kommunismus und der christlichen Orthodoxie zwar dogmatisch entgegengesetzt waren, aber eine verborgene Affinität bewahrten und in eine paradoxe »feindselige Anziehung« zueinander gerieten. In der Frühphase der Revolution (überwiegend vor dem Zweiten Weltkrieg) korrelierten sie in ihrem eschatologischen Pathos und ihrer Dimension kollektivistischer sozialer Gerechtigkeit (mit einigen ähnlichen Tendenzen im christlichen Sozialismus).¹² Das spätsowjetische Ethos nahm eine ganz andere Orientierung an und bewegte sich stärker auf andere Facetten der russischen Orthodoxie zu, die sich im Untergrund oder in der Isolation bewahrt hatten: moralischer Konservatismus, Selbstbeschränkung, Rückzug aus der Gesellschaft und patriotischer Exklusivismus.

Wiederaufleben der Religionen und Geburt des Säkularismus nach dem Ende der Sowjetunion

Der Mangel einer umfassenden Säkularisierungserfahrung in der Sowjetzeit führt uns zu dem Schluss, dass nach dem Ende der Sowjetunion nicht nur die Zeit einer religiösen Wiederbelebung anbrach, sondern auch die erste echte Erfahrung des Säkularismus – tatsächlich die erste in der russischen Geschichte. Man kann sagen, dass sich der Säkularismus, oder vielmehr seine verschiedenen Formen, erst seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion herausbilden.

Die Entstehung eines Säkularismus in Taylors drittem oben genannten Sinn war eine Herausforderung sowohl für die religiösen Institutionen

wie für die einzelnen Gläubigen. Erstens erlangte die orthodoxe Kirche Freiheit vom Staat, was eine ganz neue Erfahrung war – die sich, obwohl sehnlich erhofft, später als unbequem erwies, weil sie eine klare Vision und Handeln erforderte. Zweitens fand sich die orthodoxe Kirche in einem intensiven Wettbewerb *innerhalb* des religiösen Felds wieder, wo seit Anfang der 1990er Jahre plötzlich eine ungekannte Zahl heimischer und ausländischer religiöser Akteure um Gefolgschaft buhlte. Schließlich war die orthodoxe Kirche *jenseits* des religiösen Felds in der Gesellschaft als Ganzer mit einem überwältigenden Unglauben und zugleich hohen Erwartungen an ihre »Rückkehr« konfrontiert, sowie mit Versuchen findiger Politiker, die Kirche als »nationale Ideologie« zu instrumentalisieren. Die beherrschende und schrillste Zeitgeistströmung war jedoch der Aufschwung des Ego in allen erdenklichen Formen, darunter privates Unternehmertum, Wettbewerb und entfesselter Individualismus. Für die Kirche waren der verbreitete Unglaube und der gleichzeitige rasante Prestigegewinn der symbolischen Macht der Orthodoxie große Herausforderungen, für die sich keine einfachen Lösungen anboten.

Gleichzeitig stellte die Herausbildung eines vollwertigen Säkularismus (im dritten oben genannten Sinn) auch eine Herausforderung für die Eliten, Behörden und die säkularen Gruppen selbst dar. Der bereits erwähnte massive Unglaube lässt sich keinesfalls mit »Säkularität« gleichsetzen; es gab keine Tradition einer systematischen säkularen Weltsicht innerhalb eines pluralistischen Kontexts; ebenso wenig gab es eine Differenzierung *verschiedener* Formen säkularer Weltsichten (linke, rechte, liberale, libertäre, konservative, nationalistische usw.); noch wussten die politischen Eliten, wie sie die entfesselte symbolische Macht der Religion nutzen konnten, während sie gleichzeitig auf der Trennung von Kirche und Staat beharrten.

In den ersten Jahren nach dem Ende der Sowjetunion stiftete diese neue Situation des religiösen Pluralismus viel Verlegenheit, und von Beginn an war der aufkeimende Säkularismus verwundbar. Das lässt sich anhand der Entwicklung der staatlichen Religionspolitik illustrieren, die binnen einer Dekade von dem 1990 beschlossenen umfassenden Pluralismus zu einem hierarchischen Pluralismus (festgeschrieben im Religionsgesetz von 1997) überging, mit der russischen Orthodoxie als anerkannter russischer Religion *par excellence*.¹³ Dieselbe Einschränkung des säkularen Prinzips war auch in anderen postsowjetischen Republiken mit christlichem Erbe zu beobachten, selbst in den vom Islam beherrschten Gebieten. Die wach-

sende öffentliche Präsenz des Religiösen lief einer konsequenten Politik der Säkularisierung zuwider. Die noch eher schwach ausgebildeten säkularen Gruppierungen in der Regierung, in den lokalen Behörden, in der entstehenden Zivilgesellschaft, in Schulen und Universitäten sahen sich in der Defensive. Erst Mitte der 2000er Jahre artikuliert sich in Reaktion auf die Gefahr eines »Klerikalismus« eine klare säkulare Position.

Formen postsowjetischer Orthodoxie

Aktuelle Studien, die seit dem Ende der Sowjetunion durchgeführt wurden, offenbaren eine enorme Lücke zwischen praktizierter Religiosität (»belonging«) und subjektiver, symbolischer Religiosität (»believing«). Diese in vielen Gesellschaften übliche Kluft¹⁴ war in den Ländern der ehemaligen Sowjetunion besonders eklatant. Einer schwach ausgebildeten Religionsausübung stand ein wachsendes Bedürfnis nach Identifikation gegenüber und die Suche nach einem neuen kulturellen Koordinatensystem nach dem Fall des alten. Hier fungierte »Religion« nicht als tradierte und ererbte Praxis, sondern als neu erfundenes Konstrukt – als übergreifender Rahmen, der Zusammenhang stiftet. In den meisten Fällen fiel dieser Rahmen mit dem Sinn für kollektive Solidarität auf der Grundlage von Ethnizität, Sprache und Kultur zusammen: Religion war ein Werkzeug, um »uns« in die kosmische Ordnung einzuschreiben. Dieses Verständnis hatte nicht das Geringste mit Transzendenz zu tun, sondern blieb innerhalb des »immanenten Rahmens« (Taylor). Ich würde es eine »Symbolik der Zugehörigkeit« nennen, im Gegensatz zu einer substantiellen Symbolik (substantiell im Sinne religiösen Engagements und der Heiligung religiöser Bräuche).

Vor dem Hintergrund des hier skizzierten Gesamtbilds können wir nun versuchen, fünf Formen postsowjetischer Religiosität zu unterscheiden, mit jeweils spezifischem Fokus auf der Orthodoxie.

1) Die erste und sichtbarste öffentlich vermittelte Form der Religiosität können wir als *national* bezeichnen. Wenn es ein »wir« gibt, ein Kollektiv, taucht sofort ein »sie« auf, denn Identität – sowohl die individuelle wie die kollektive – ist bekanntlich stets reflexiv und reaktiv. Das »sie« mag die gemeinsame sowjetische Vergangenheit sein: Die Vergangenheit war »gottlos«, daher eignete sich Religion als Werkzeug, um sich von der Vergangenheit zu distanzieren und das Gewesene zu »reformieren«.

Das »sie« mag auch das ehemalige Zentrum kolonialer Macht sein. Es ist interessant, dass die Religion in den kleineren ehemaligen Sowjetrepubliken stärker hervortrat als in Russland. Betrachten wir nur die traditionell christlichen Länder, ist die Religion besonders stark in Georgien, Moldawien, Armenien und in der Ukraine; umgekehrt ist sie in jenen Teilen der Ukraine stärker, die »ukrainischer« (westlicher und zentraler) sind, als in den östlichen, eher prorussischen Regionen.¹⁵ Weißrussland hat ähnlich wie Russland ein sehr niedriges religiöses Profil, und seine kulturelle Identitätssuche ist ebenfalls viel schwächer ausgeprägt. Das könnte bedeuten, dass sich die postsowjetische Religiosität auch als postkolonial oder postimperial verstehen lässt: Je stärker die Suche nach nationaler Affirmation, desto größer die Anziehungskraft der Religion als Legitimationsquelle einer nationalen Identitätssuche.

Das »sie« kann auch andere Religionen oder Konfessionen bedeuten. Die christlichen Orthodoxien wurden von den entstehenden Nationalstaaten als »traditionelle« große Narrative mit klaren partikularistischen, territorialen Neigungen instrumentalisiert. Das besondere Gepräge der russischen Orthodoxie wurde passend zu Samuel Huntingtons Kulturbegriff in Opposition zu den westlichen Kirchen gefeiert; die christliche Tradition Armeniens wurde als *spezielle*, eigene Tradition verstanden und zu einem zusätzlichen Legitimationswerkzeug in der Auseinandersetzung mit dem moslemischen Aserbaidshan (Bergkarabach-Konflikt 1992-94) und als Ermächtigung des unabhängigen Staats in einem andersgläubigen Umfeld. In ähnlicher Weise wurde die orthodoxe Kirche Georgiens unter Betonung der Verbindung zwischen nationaler Identität und Christentum zu einem Pfeiler der Staatsbildung. Der Fall Georgiens ist besonders komplex, weil die nationale Religion gleichzeitig eine Reihe von Demarkationslinien liefert: als Abgrenzung zum Islam; als Abgrenzung zu anderen christlichen Konfessionen (am wichtigsten zur benachbarten armenischen Kirche) und als Abgrenzung zu anderen östlichen orthodoxen Kirchen, zu denen sie Distanz wahrt (vor allem die an separatistischen Regionen wie Südossetien und Abchasien interessierte russische Orthodoxie).

Solche Demarkationen *innerhalb* des orthodoxen Raums lassen sich auch andernorts beobachten. Tatsächlich führte die russische Kirche den zutiefst spaltenden und doch imperialen Begriff des »kanonischen Territoriums« wieder ein, der den Anspruch der Kirche legitimiert, den Raum ihrer institutionellen Herrschaft abzugrenzen, das heißt in groben Zügen:

das imperiale Einflussgebiet Russlands und der Sowjetstaaten.¹⁶ In der Ukraine ist die Suche nach einer autonomen ukrainischen Orthodoxie, die ihre vermeintlich besondere, von Russland unterschiedene orthodoxe Tradition spiegelt, seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion im Gang und wird seit der Maidan-Revolution von 2013/14 mit dramatisch gestiegener Erbitterung verfolgt. Im Fall Nordossetiens wurde die lokale Orthodoxie, die institutionell zur russisch-orthodoxen Kirche gehört, informell neu als einheimische Volkstradition interpretiert – allerdings ohne irgendeine separatistische Konnotation.¹⁷

2) Die zweite Form ist die Konsumentenreligiosität. Das Heilige wird feilgeboten und käuflich erworben; es wird Teil der kulturellen und gesellschaftlichen Ökonomie. Das ist natürlich kein neues Phänomen. Nach Auflösung der sowjetischen Planwirtschaft blieb die Religion von dem sich rasch formierenden Markt und der Ausbreitung der entsprechenden Mentalität nicht verschont; dieser Prozess wurde durch den Anschluss der Gesellschaft an den globalen freien Austausch von Waren und Ideen noch verstärkt. Als Folge wurde die Kommodifizierung der Religion ein viel weiter verbreitetes Phänomen, als es in diesen Ländern zuvor der Fall gewesen war. Dieser Prozess nimmt verschiedene Formen an, wie Zunahme der Lebenszyklusrituale, Spenden für bestimmte soziale Vorhaben usw., die überall in der Region zu verzeichnen sind. Die gegen Bezahlung vollzogenen Rituale verleihen Geburt, Erwachsenwerden, Heirat oder Tod einen symbolischen Stempel von Legitimität und gesellschaftlicher Anerkennung, wobei von den Empfängern (Konsumenten) zumeist nur ein minimales religiöses Engagement gefordert ist. Die religiösen Waren und Dienste, von Devotionalien bis hin zu Gebeten, werden weithin direkt in Kirchen oder gar auf eigenen religiösen Märkten verkauft.¹⁸ Die Konsumentenreligion neigt zum Synkretismus und kann Elemente anderer Religionen enthalten oder mit säkularen Konsummotiven kombiniert werden.

3) Die dritte Form, die *spirituelle* Religiosität, entspringt einem Prozess tendenzieller Ablösung der Religion von ihrem materiellen Ausdruck und somit von ihren kulturellen Wurzeln. Während sich die Tendenz zum religiösen Konsumismus (Form 2) zumeist unter inländischem wirtschaftlichem Druck als Form der Anpassung der Religion an sich neu formierende gesellschaftliche Muster herausbildete, leitet sich die orthodoxe Version der neuen Spiritualität direkt aus dem globalisierten westlichen

Prototyp ab, als Gegenreaktion zur traditionellen Religion. Spiritualität neigt dazu, nicht oder zumindest nur locker an Konfessionen gebunden zu sein, sie ist eine Art universeller, liberaler Antimaterialismus. In der Orthodoxie kann sie sich in einer Neigung zu einer Art Protestantisierung und einer Suche nach religiöser Modernität äußern.¹⁹

Diese Form der Religiosität kann somit innerhalb und außerhalb alter Konfessionsgrenzen auftreten und auch mit Elementen anderer Traditionen und einem breiteren Typus von New-Age-Spiritualität kombiniert werden. Sie mag Teil des religiösen »Konsumentenmarkts« sein und sich in diesem Sinne mit der oben beschriebenen zweiten Form überschneiden; gleichzeitig jedoch kann diese Form eine Reaktion gegen den Geist des Marktes und des Kapitalismus einschließen, im selben Maße, wie sie sich vom traditionellen materialistischen Zauber der alten Religionen löst. In einem weiteren deutlichen Kontrast zur Konsumentenreligiosität ist die spirituelle Form stark auf den individuellen Selbstaussdruck fokussiert und geht daher mit großen spätmodernen gesellschaftlichen Tendenzen der Individuation und expressiver (nicht-materieller) Werte einher, wie sie in westlichen Gesellschaften verzeichnet wurden. Diese Tendenzen finden sich auch in postsowjetischen Ländern, allerdings in geringerem Umfang.

4) Die vierte Form könnte man *vernakulär* nennen. Dazu zählt eine Fülle von Formen einer diffusen Religiosität mit populären, ethnisch gefärbten, volkstümlichen Elementen; eine synkretistische Mixtur formeller kirchlicher Doktrinen und informeller Glaubensüberzeugungen und Rituale. Einige Elemente davon werden sowohl von den Religionskonsumenten (Form 1) wie von den neubekehrten Religionsvirtuosen (siehe Form 5 unten) übernommen. Zu diesen verschiedenartigen Elementen können an Tourismus grenzende Pilgerreisen gehören, bei denen sich Konsum des Heiligen mit Erholung mischt; oder die Entstehung von Laiennetzwerken um heilige Orte oder einen populären Heiligen herum.²⁰

5) Die fünfte Form könnte man *starke* Religiosität nennen. Sie kontrastiert mit allen vorangehenden Formen, die mehr oder weniger »schwach« oder »dünn« sind. Im Gegensatz zu ihnen allen versuchen die Träger der starken Religiosität, die Gesamtheit der traditionellen Paraphernalien zu rekonstruieren: Texte, Kult, Stil, Ethos und Habitus. Es handelt sich um orthodoxe Neubekehrte, (zumeist) urban erzogene Enthusiasten, die eine »virtuose Religiosität« wiederbeleben. Sie lässt sich entweder in neu belebten Klöstern oder in einigen Gemeinschaften finden, die sich um

selbstbewusste Priester gebildet haben. Diese Form kann sich allerdings auch mit der staatlich unterstützten und ideologiegetriebenen nationalen Form (1) kreuzen, indem sie durch die Schaffung einer militanten fundamentalistischen Subkultur »vervollständigt« wird, jedoch nicht notwendigerweise. In manchen Fällen kann sich diese Form alternativ auch mit mehr oder weniger starken Folkloretraditionen verbinden (Form 4), indem sie eine diffuse Wolke fragmentarischer Praktiken rigide »diszipliniert« und in kanonische Bahnen lenkt.

Neue religiös-säkulare Grenzverläufe und neuer Kulturkampf

Wenn wir diese fünf Formen kombinieren, in denen, wie im vorangehenden Abschnitt skizziert, die Orthodoxie heute im postsowjetischen Raum existiert, erhalten wir ein recht komplexes Bild von relativ starken Institutionen, die sich auf ein vagegleichsweise dünnes, loses und fragmentarisches Spektrum von Praktiken stützen. Ebenfalls wichtig für ein soziologisches Gesamtbild der Wirkung der Kirchen in den jeweiligen Gesellschaften ist die symbolische Strahlkraft der Orthodoxie sowohl innerhalb der Tradition (einschließlich der Narrative und der Weltansicht der Kirchenführungen) als auch außerhalb davon (einschließlich der Narrative von Kirchenkritikern). Dieses Erscheinungsbild wird geformt von der Überschneidung aller fünf oben erwähnten Formen der Religiosität und erzeugt einen umfassenden Konsens, nach dem die orthodoxe Religion als dominantes kulturelles Repertoire betrachtet wird. Und doch ist in allen Ländern eine tiefe, stark internalisierte – eben »orthodoxe« – Religiosität selten und unterentwickelt; in der Sphäre der Praktiken und des Habitus herrschen die minimalen Formen der Religiosität vor, und in größeren Gesellschaften sind säkulare oder nicht-religiöse Verhaltensmuster erdrückend gegenwärtig.

Wie also funktioniert dieser Konsens, diese weithin akzeptierte Dominanz der Nationalkirchen angesichts des niedrigen Niveaus religiöser Praktiken? In welchem Sinn lässt sich hier eigentlich von »Dominanz« sprechen? Wir können zwei mögliche Muster unterscheiden. Eines ist *Hegemonie*. In allen genannten Fällen sind die Ansprüche der orthodoxen Ideologie und verwandte Ansprüche auf einen privilegierten Status religiöser Institutionen mit spezifischen soziopolitischen Akteuren verbunden und können sich in verschiedenen öffentlichen Bereichen von der Politik

über die Erziehung bis hin zur Kultur bemerkbar machen. In keinem Fall jedoch wird die Hegemonie in vollem Umfang offiziell vom *Staat* gestützt: Zwar mögen einige politische Gruppen dies als Ziel anstreben, die Umsetzung eines solchen Vorhabens scheint jedoch nicht realistisch, da sich alle betroffenen Staaten mehr oder weniger streng an das Modell der Trennung von Staat und Kirche halten. Gleichwohl gibt es einen variierenden Grad tatsächlicher Hegemonie in einigen Gebieten, der teilweise in der Verfassung verankert ist oder von anderen rechtlichen Normen gewährleistet wird. Dazu gehören Privilegien für die orthodoxen Kirchen auf religiösem Gebiet (gegenüber anderen religiösen Gruppen), der besondere Status von orthodoxen Institutionen in der Bildung und im Militär sowie die direkte Unterstützung der Kirche durch lokale Behörden.

Das zweite funktionale Muster, in dem die Orthodoxien operieren, ist das, was Catherine Wanner als »ambient religion« bezeichnet. Sie bezieht den Ausdruck auf die Orthodoxie in der Ukraine, doch er lässt sich auch auf andere hier behandelte Länder anwenden.²¹ »Ambient« beschreibt in diesem Fall die allgemeine Wahrnehmung, dass die Orthodoxie die kulturelle Atmosphäre durchdringt und die Grenzen zwischen Privatem und Öffentlichem verwischt. Sie kann in einer der fünf oben skizzierten Formen auftreten und zur politischen Herstellung von »Hegemonie« in Anspruch genommen werden. Insgesamt jedoch speist Orthodoxie in diesem Sinne einen gewissen »semantischen Strom« innerhalb der Kultur, der aus vielen gemeinsamen – wiedererkennbaren und geläufigen – Alltagsbezügen besteht.

Die Wirkung solcher orthodoxer Bezüge ist allerdings nicht notwendigerweise hegemonial oder gar determinierend, denn sie bilden nur einen »semantischen Strom« unter anderen. Seine Wirkung ist relativ, oder wird, in anderen Fällen, durch den alltäglichen säkularen Habitus abgeschwächt. Das Muster der Durchdringung der Umgebung mit religiösen Bezügen erklärt, wie vorherrschendes säkulares Verhalten und säkulare Werte sich mit religiösen Bezügen mischen (und manchmal mit ihnen verschmelzen). Diese Bezüge mögen latent oder sehr privat sein, sie können unter manchen Umständen auch »an die Öffentlichkeit treten«, aktiviert werden und in einigen Bereichen der öffentlichen Sphäre hegemoniale Ausmaße annehmen.

Welche besondere Botschaft und welches Bild verbinden sich also mit der Orthodoxie? Inwiefern lassen diese sich verallgemeinern?

Ich würde sagen, dass sie mit einem bestimmten Spektrum der post-sowjetischen Gesellschaften korrespondieren, das moralisch konservativ, abwehrend (protektionistisch) und ethnozentrisch ist. Das gilt für alle östlichen christlichen Kirchen in der Region. Die postsowjetischen östlichen Orthodoxien bewahren zumeist eine konservative Haltung, die sie in sowjetischer Zeit angenommen und zum Teil vom oben beschriebenen spätsowjetischen atheistischen und konservativen Ethos übernommen haben. Ein klar artikulierter »Anderer« in einem Großteil des glaubensbasierten Diskurses ist der »liberale Westen«, dem vorgeworfen wird, das Christentum abzulehnen; aus einer halboffiziellen orthodoxen Sicht (und im Gegensatz zur Hauptströmung der westlichen Kirchen) wird die säkulare Moderne als Apostasie, als Abfall vom Glauben gesehen statt als Entwicklung/Konsequenz der historischen christlichen Agenda.²² Im Kontext der postsowjetischen Gesellschaften in ihrer Gesamtheit werden die orthodoxen Kirchen paradoxerweise sowohl als marginal wie als zentral gesehen: Sie repräsentieren, was Ideen, Habitus und Stil betrifft, die »vormoderne Vergangenheit« in Opposition zur sich fortbewegenden und verändernden Gesellschaft; aber sie drücken auch gewissermaßen *stellvertretend* einen Kern weitverbreiteter Identitäten und Empfindungen aus, die in spezifisch religiösen Begriffen begründet sein können, aber nicht müssen.

Es ist diese konservative Agenda, die an einem bestimmten Punkt eine säkulare Reaktion auslöste, einen neuen »Kulturkampf«, wie man es nennen könnte, zwischen religiösen und säkularen Kräften. Der Säkularismus, der in sowjetischer Zeit ein voll ausgebildetes kulturelles Regime war, trat in postsowjetischer Zeit, wie ich dargelegt habe, als eine Tendenz parallel zur religiösen Emanzipation auf. Bis zur Mitte der 2000er Jahre artikulierten die säkularen Akteure ihre Position jedoch nicht öffentlich, und als sie es schließlich taten – sich also eine bewusst säkulare öffentliche Haltung herausbildete –, geschah dies in Reaktion auf die hegemonialen Ansprüche der orthodoxen Kirchen. In Russland richtete sich der anschwellende Chor neuer, artikulierter »laizistischer« Stimmen – zumeist gut ausgebildete Städter statt Atheisten alten sowjetischen Schlags – gegen eine Reihe bedrohlich erscheinender Ereignisse, die als »Gefahr des Klerikalismus« gesehen wurden, wie die Versuche, orthodoxe Lehrprogramme in öffentlichen Schulen und Universitäten durchzusetzen,²³ die orthodoxe Kritik an der Freiheit des künstlerischen

Ausdrucks²⁴ und die fortdauernde wechselseitige Unterstützung von autoritärer Regierung und christlicher Führung.²⁵

Insgesamt sehen wir, wie in der postsowjetischen Region die Grenzen zwischen dem Säkularen und dem Religiösen nicht so sehr neu definiert als vielmehr erst geschaffen und abgesteckt werden. Dieser Prozess der Demarkation ist sehr ungleichmäßig und widersprüchlich. In der Tiefe der Gesellschaft waren säkulare und religiöse Elemente gemischt und bestanden nebeneinander; von Anfang an war die Säkularität verwundbar und die Religion fragmentarisch und schwach. Während die Mischungen von säkular / religiös in den postsowjetischen Gesellschaften fortbestehen, sind die ideologischen Positionen mit der Zeit klarer, artikulierter und konfrontativer geworden – zumeist bezüglich hitzig diskutierter Themen wie individuelle Freiheit, Familienwerte und nationale Identität.

Wie ließe sich also insgesamt die Dynamik der Scheidelinie zwischen religiös / säkular im postsowjetischen Raum einschätzen? Um die zu Beginn dieses Artikels angeführte Hypothese zu wiederholen, deutet sich hier eine Tendenz an, die in Richtung einer Entsäkularisierung weist (als Wiederbelebung der Religion in ihren traditionellen Formen im Sinne Durkheims), wie auch gleichzeitig in Richtung einer subtileren, komplexeren und ambvalenteren Postsäkularität, gekennzeichnet durch eine Neuziehung der Grenzen in immer diversifizierteren Kontexten.

Aus dem Englischen von Andreas Simon dos Santos

Anmerkungen

- 1 Zur Bestimmung des Begriffs vgl. Viacheslav Karpov, »Desecularization. A conceptual framework«, in: *Journal of Church and State*, Bd. 52/2 (2010), S. 232-270.
- 2 Umfassend behandeln den Begriff »postsäkular« Péter Losonczi / Aakash Singh (Hg.), *Discoursing the Postsecular. Essays on the Habermasian Post-secular Turn*, Berlin u.a. 2010; Michael Warner / Jonathan VanAntwerpen / Craig Calhoun (Hg.), *Varieties of secularism in a Secular Age*, Cambridge 2010; Craig Calhoun / Mark Juergensmeyer / Jonathan VanAntwerpen (Hg.), *Rethinking Secularism*, Oxford 2011; Philip Gorski / David K. Kim / John Torpey / Jonathan VanAntwerpen (Hg.), *The Post-Secular in Question. Religion in Contemporary Society*, New York / London 2012.
- 3 Ich konzentriere mich in diesem Artikel auf die in Russland, der Ukraine, in Weißrussland, Moldawien, Georgien und Armenien vorherrschenden ostkirchlichen Gemeinschaften. Die sowjetische Erfahrung muslimischer, katholischer, protestantischer, buddhistischer und anderer religiöser Gruppen war in gewisser Weise

- ähnlich, da sich alle Gruppen im selben diskursiven und institutionellen Rahmen bewegen mussten; wichtige Abweichungen, die es zweifellos gab, können hier jedoch nicht behandelt werden.
- 4 Dekret zur Trennung der Kirche vom Staat und der Schule von der Kirche vom 5. Februar 1918.
 - 5 Paul Werth, *Orthodoxy, Heterodoxy and Foreign Faiths: Essays on the History of Religious Pluralism in Imperial Russia*, Moskau 2012 (in russ. Sprache). Zum Zustand der Säkularisierung im vorrevolutionären Russland vgl. Gregory Freeze, »Critical Dynamic of the Russian Revolution. Irreligion or Religion?«, in: Daniel Schonpflug/Martin Schulze Wessel (Hg.), *Redefining the Sacred. Religion in the French and Russian Revolution*, Frankfurt a.M. u. a. 2012, S. 51-75.
 - 6 Vasilii Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy*, Paris 1948 (in russ. Sprache).
 - 7 Vgl. Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a.M. 2009, S. 13ff.
 - 8 Vgl. z. B. Mikhail V. Shkarovsky, *The Russian Orthodox Church under Stalin and Khrushchev*, Moskau 2005 (in russ. Sprache); Olga Y. Vasilieva / Alexey Beglov / Alexandr V. Zhuravsky et al., *The Russian Orthodox Church in the 20th century*, Moskau 2007 (in russ. Sprache); Catherine Wanner (Hg.), *State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine*, London/New York 2013.
 - 9 Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Einleitung, a.a.O., S. 14.
 - 10 Es ist interessant zu sehen, wie kommunistische Dokumente wie der 1961 angenommene »Moralkodex der Erbauer des Kommunismus« dieses modifizierte religiöse Ethos manifestieren, vgl. Alexander Agadjanian, »Exploring Russian Religiosity as a Source of Morality Today«, in: Jarrett Zigon (Hg.), *Multiple Moralities and Religion in Post-Soviet Russia*, New York / Oxford 2011.
 - 11 Vgl. Victoria Smolkin-Rothrok, »The Problem of a ›Common‹ Soviet Death: material and spiritual in atheistic cosmology«, in: *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, Nr. 3-4 (30) (2010), S. 430-463 (in russ. Sprache).
 - 12 Den klassischen Nachweis dieser Verbindungen führte Nikolai Berdiaziv in *Wahrheit und Lüge des Kommunismus*, Luzern 1934.
 - 13 Vgl. Zoe Knox, *The Russian Society and the Orthodox Church. Religion in Russia After Communism*, London 2009.
 - 14 Vgl. Grace Davie, *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*, New York 1995.
 - 15 Vgl. Viktor Yelensky, »Religiosity in Ukraine according to Sociological Surveys«, in: *Religion, State and Society*, Bd. 38, Nr. 3 (2010), S. 221.
 - 16 Zum Thema des »kanonischen Territoriums« und seiner politischen Implikationen vgl. Kathy Rousselet, »Globalisation et territoire religieux en Russie«, in: Dies./Jean-Pierre Bastian/Françoise Champion (Hg.), *La globalisation du religieux*, Paris 2001, S. 183-196; Kristina Stoeckl, *The Russian Orthodox Church and Human Rights*, London u. a. 2014, S. 37-40.
 - 17 Vgl. Sergey Shtyrkov, »Orthodox Traditionalism in the Republic of Northern Ossetia-Alania. The Ethnization of Religion as an ›Internal Mission‹ of the Russian Orthodox Church«, in: *State, Religion and Church*, Bd. 2 (1) (2015, im Druck).
 - 18 Vgl. Inna Naletova, »Orthodox Fairs as an Expression of Orthodox Faith outside the Church«, in A. Agadjanian / K. Rousselet, *Religious practices in contemporary Russia*, Moskau 2006, S. 178-198 (in russ. Sprache).

- 19 Vgl. Alexandr Agadjanian, »Reform and Revival in Moscow Orthodox Communities. Two Types of Religious Modernity«, in: *Archives des sciences sociales des religions*, 163 (2013), S. 75-94.
- 20 Vgl. J. Kormina, »Nomadic Orthodoxy. New forms of religious life in today's Russia«, in: *Ab Imperio*, Nr. 2 (2012), S. 195-227 (in russ. Sprache).
- 21 »ambient religion«, Catherine Wanner, »Modes of Being, Modes of Belonging. Religion, Place and Protest in Ukraine«, Vortrag auf der American Ethnological Society Spring Conference in Boston, 12. April 2014.
- 22 Vgl. Vasilios Makrides' Beitrag in diesem Heft.
- 23 Vgl. Perry L. Glanzer/Konstatin Petrenko, »Religion and Education in Post-Communist Russia. Russia's Evolving Church-State Relations«, in: *Journal of Church and State*, Bd. 49, Nr. 1, 2007, S. 53-73.
- 24 Vgl. die Analyse der provokanten antireligiösen Ausstellung zeitgenössischer Kunst »Vorsicht, Religion!« von 2003 in meinem Aufsatz »The Search for Privacy and the Return of a Great Narrative (religion in a post-communist society)«, in: *Social Compass* Nr. 53 (2) (2006), S. 169-184; noch aufsehenerregender war der Fall des Punkgebets von Pussy Riot 2012, vgl. Dmitri Uzlaner, »The Pussy Riot Case and the Peculiarities of Russian Post-Secularism«, in: *State, Religion and Church* Nr. 1 (1) (2014), S. 23-58, verfügbar unter srch.ranepa.ru.
- 25 Vgl. die Sonderausgabe von *Religion, State and Society*, Bd. 41, Nr. 3, 2013, »Religion, the Russian Nation, and the State. Domestic and International Dimensions«. Man findet ähnliche Tendenzen politischer Instrumentalisierung der Religion in anderen Ländern mit christlichem Erbe, sowohl in halbautoritären wie demokratischeren. Für die mit Russland vergleichbaren Fälle Armenien und Weißrussland vgl. Konrad Siekierski, »Nation and Faith, Past and Present. The Contemporary Discourse of the Armenian Apostolic Church in Armenia«, in: *Journal of the Society for Armenian Studies* 18, Nr. 2 (2009), S. 99-109 und Natalia Vasilevich, »The Orthodox Church in Belarus: Between State and Society«, in: *Pro et Contra*, Moscow Carnegie Center, Nr. 5 (60), 2013 (in russ. Sprache), S. 80-96. Für einen widersprüchlicheren Fall im demokratischeren Kontext Georgiens vgl. Giga Zedania, »The Rise of Religious Nationalism in Georgia«, in: *Identity Studies* 3 (2011), S. 120-128; Silvia Serrano, »From Culture to Cult. Museum Collections and Religion in Contemporary Georgian National Discourse«, in: Nino Tsitsishvili (Hg.), *Cultural Paradigms and Political Change in the Caucasus*, Saarbrücken 2010, S. 275-292.

WOZU BRAUCHT DIE PHILOSOPHIE RELIGION? Krzysztof Michalski im Gespräch mit Jakob Majmurek¹

Jakob Majmurek: *In Ihrer akademischen Tätigkeit beschäftigen Sie sich vor allem mit der deutschen Philosophie: Kant, Husserl, Heidegger, Nietzsche. Keiner dieser Autoren gilt jedoch als »Religionsphilosoph«, was auch immer das bedeuten mag. Heute möchte ich mit Ihnen über ein Thema sprechen, das Sie in den letzten Jahren beschäftigt hat – die »Philosophie der Religion«. Was kann uns Philosophie über »Religion« sagen und wozu braucht Philosophie »Religion«?*

Krzysztof Michalski: »Philosophie« und »Religion« sind keine Begriffe wie »Pferd«, »Frau Kowalski« oder »Eisenbahnwesen«. Sie besitzen keine Designate, die man sehen bzw. anfassen könnte, sie gehören zu keinen Seinsregionen, die man beschreiben könnte. Es sind Begriffe, die verschiedene Aspekte menschlicher Erfahrung bezeichnen – solche Begriffe leben, verändern sich, wachsen, schrumpfen. Manchmal verbinden sie sich mit anderen, um sich später wieder voneinander abzuwenden. Wenn sie in Schulbücher verbannt werden, verwelken sie. Denn derartige Begriffe reagieren auf die kontinuierlich wechselnden Bedürfnisse des menschlichen Lebens, auf seine Verluste, Sehnsüchte, Ziele; auf zum Teil klare, zum Teil verschleierte Fragen, die sich das Leben ununterbrochen durch unsere Vermittlung stellt.

Aus diesem Grund erfordert die Antwort auf Ihre Frage eine Geschichte – eine Geschichte, die fortläuft, der Sie und ich angehören, eine Geschichte, die uns betrifft.

Sind nicht die Fragen, die sich Philosophie und Religion – vor allem Offenbarungsreligionen – stellen (um nur einige klassische zu nennen: die Frage nach der Wahrheit, dem Sein, dem Subjekt auf der einen Seite und die Frage nach der Erlösung jedes einzelnen Menschen auf der anderen), von Grund auf verschieden?

Das ist relativ. Ich möchte Ihnen eine Geschichte erzählen. Ihre Frage kann man nicht so beantworten wie die Frage nach dem Unterschied zwischen einem Rechteck und einem Quadrat, einer Kuh und einem Stier. Meine Geschichte ist eine kurze Geschichte des westeuropäischen Denkens der Neuzeit; mit Sicherheit kann man diese Geschichte auch anders erzählen, sie aus verschiedenen Blickwinkeln betrachten.

Früher, beispielsweise im aristotelisch-thomistischen Weltbild, gab es eine halbwegs klar definierte Aufgabenteilung zwischen Philosophie und Theologie (religiösem Denken). Zusammen stellten sie ein Ganzes dar: die Wahrheit über die Welt. Um es anders auszudrücken: Jemand, der damals die Naturgesetze verstehen wollte (ein Physiker), musste sich mit dem Begriff »Gott« auseinandersetzen; jemand, der beobachten wollte, wie Gott in der Welt wirkt (ein Theologe), beschäftigte sich mit den Naturgesetzen. Die Welt von Descartes (und ähnlich denkenden Gelehrten seiner Zeit, der frühen Neuzeit) sieht schon ganz anders aus: Der Begriff »Gott« erklärt keine Naturphänomene mehr. Er ist nicht mehr notwendig, um Physik zu betreiben; wie Descartes behauptet, ist er jedoch erforderlich, wenn wir dem Physiker glauben wollen, dass er die Wahrheit sagt.

In der westlichen Welt setzt die Neuzeit also mit dem Zerfall der Einheit von Philosophie und Religion, Vernunft und Glauben ein, mit der für die damalige Zeit revolutionären Überzeugung, dass die Vernunft frei und unabhängig sein müsse (von Autorität, auch von der Autorität der Religion), sonst verstehe sie gar nichts.

Was denken Sie über die Entwicklung von Religion in der Neuzeit bzw. das Verhältnis zwischen Religion und Neuzeit? In der letzten Zeit wird viel über den Prozess der Säkularisierung und die Rückkehr des Religiösen diskutiert.

Allein die Tatsache, dass der heutige westliche Alltag von Wissenschaft bestimmt wird – Wissenschaft im modernen Sinn, also Wissenschaft ohne »Gott« –, zeugt davon, dass wir in einer säkularen Welt leben; im Wittenberg oder Paris des 15. Jahrhunderts warteten der Teufel, der Engel, Gottes Hand hinter jeder Ecke, ohne sie wäre der Mensch verloren gewesen, er hätte den Weg nicht gefunden. Heute hilft uns GPS dabei.

In der Folge hat sich die Bedeutung des Begriffs »Religion« verändert. Hegel schrieb, dass Religion in der modernen Welt (er meinte damit das

Christentum und die westliche Welt) auf der Überzeugung »Gott ist tot« basiere. Natürlich wollte er damit nicht sagen, dass es Gott nicht gebe oder dass die moderne Religion den Glauben an Gott verloren habe. Vielmehr meinte er, dass der Begriff »Gott« als Gegenstand des Wissens – wie der Mond oder ein Dreieck ein solcher ist, trotz aller Unterschiede zum Begriff »Gott« – seine ursprüngliche Funktion verloren habe. In einer neuen Welt, einer neuen Wissenschaft, mit einer neuen Definition von Vernunft sei dieser Begriff leer geworden.

Schon in den *Meditationen* von Descartes, dem Vater des philosophischen Denkens der Neuzeit, hat der Gottesbegriff eine neue Funktion und Bedeutung: Indem ein freies Denken über sich selbst reflektiert, wird es in sich selbst mit etwas konfrontiert, das ihm fremd ist, das sich radikal von ihm unterscheidet, das nicht es selbst ist – und gleichzeitig ist dieses Fremde dem Denken so eigen, dass es ohne es sich selbst nicht begreifen könnte. Diese mich – d.h. das denkende Subjekt – unendlich übersteigende, auseinanderreißende Anwesenheit, die ich keinesfalls ignorieren kann, nennt Descartes die Anwesenheit (»Idee«) Gottes. Ohne sie, argumentiert der Denker, wäre ich für mich selbst unbegreiflich, könnte ich nicht auf die Frage antworten: »Was sage ich eigentlich, wenn ich ›ich‹ sage?«

Der polnische Philosoph Stanisław Brzozowski (1878-1911) wird diesen Gedanken später kurz und prägnant formulieren: Die Vernunft müsse an Gott glauben, damit sie an sich selbst glauben kann. Mickiewicz wird es noch treffender ausdrücken: Ohne Glauben sei die menschliche Vernunft blind. »Gott« ist hier kein Gegenstand des Wissens mehr – seine Anwesenheit (nicht vor mir, wie ein Baum, aber in mir, wie Zahnschmerzen oder die Liebe zur Mutter) ist eher eine Voraussetzung für die Umwandlung des Denkens in Wissen – damit ich überhaupt irgendetwas weiß. Der Begriff »Gott« bezeichnet hier jene Eigenschaft des Subjekts, die es daran hindert, sich in sich selbst zu verschließen.

Was bedeutet der in Kants »Kritiken« wiederkehrende Gottesbegriff? Wofür benötigt ihn Kant in seinem philosophischen Projekt?

Kant denkt hundert Jahre nach Descartes (wir sind jetzt am Ende des 18. Jahrhunderts angekommen) den Gottesbegriff weiter und radikalisiert seine Neudefinition – und damit auch die Beziehung zwischen Philoso-

phie und Religion. Dass das Wissen über Gott oder die unsterbliche Seele unerreichbar ist, zeigt er in der *Kritik der reinen Vernunft* – »Wissen« in dem Sinn, in dem wir wissen, dass zwei und zwei vier ergibt, dass die Sonne abends untergeht, dass ein in die Luft geworfener Ball auf die Erde fällt. Nicht deshalb, weil der Verstand zu schwach wäre, sondern weil »Gott« kein möglicher Gegenstand der Erfahrung ist. Daher hilft uns der Begriff »Gott« nicht, die Natur zu begreifen. Er wird uns auch nicht helfen, moralische Gesetze zu verstehen. Der Bezug auf Gott ist nicht erforderlich, um zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, jeder Mensch kann das, unabhängig von Ort und Zeitpunkt seiner Geburt, von den Büchern, die er gelesen, und von den Predigten, die er gehört hat.

Das heißt jedoch nicht, dass der Begriff »Gott« nichts mehr bedeutet. Die Grundlage unserer Fähigkeit, die Welt zu erfassen (Wissen), Gut und Böse zu unterscheiden (Moral), bildet, laut Kant, die Freiheit: die Autonomie und Spontaneität des Subjekts, das jeder von uns ist. Aber wie und warum diese Freiheit wirklich, nicht nur theoretisch, möglich ist – das wissen wir nicht, gesteht Kant ein: das kann man nicht beweisen, das kann man nicht von irgendwelchen Begriffen ableiten. Wir wissen nicht, woher wir die Kraft nehmen, Gutes und nicht nur Böses zu tun. Ohne diese Kraft ist wirkliche Freiheit nicht möglich. Wir können lediglich Hoffnung und Zuversicht bewahren, und in diesem Sinn: den Glauben. Das sei, so argumentiert Kant, die wirkliche Bedeutung des Begriffs »Gott«: »Gott« ist eine Quelle der Hoffnung und kein Gegenstand des Wissens – der Hoffnung, dass wir genug Kraft und Mut für die Freiheit aufbringen können.

»Gott« und »Religion« werden nun, wie Sie sehen, zu etwas Fremdem in Bezug auf die Vernunft, auf unser Fassungsvermögen, auf die Philosophie. Die Erkenntnis versagt hier gezwungenermaßen. Ich wiederhole: nicht deshalb, weil sie versagte, sondern deshalb, weil »Gott« kein möglicher Gegenstand des Wissens ist, so wie Dreiecke nicht tanzen und Heizkörper kein Englisch können. Die Anwesenheit »Gottes« drückt sich in dem unerklärlichen Faktum meiner Freiheit aus, in meiner Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, in meinem bisweilen erfolgreichen Widerstand gegen das Böse. Auch wenn ich mich noch so sehr anstrenge, wenn ich noch so klug oder gehorsam bin – ich werde die Hoffnung auf diese Freiheit, auf diese Fähigkeit niemals in Wissen umwandeln können, in eine Gewissheit ähn-

lich jener, mit der ich eine Mondfinsternis vorhersage (daher ist sie ein unerklärliches Faktum).

Das ist aber doch nicht etwa das ideengeschichtliche Ende Gottes in der modernen Welt?

Nein, eine Reaktion ließ nicht lange auf sich warten. Die Revolutionen von Descartes und Kant kann man natürlich rezipieren, indem man ihre Argumente ignoriert und stattdessen mit dem weitermacht, was sie zerstört haben. Bis heute gibt es Oasen, deren Bewohner überzeugt sind, Descartes habe den falschen Weg gewählt (der Arme habe sich verlaufen) und sei zum »Subjektivismus« abgedriftet (man hätte Richtung »Objektivismus« gehen sollen); folglich ist der Bezug auf »Gott« notwendig für unser Wissen über die Natur und wird es uns beispielsweise erlauben, die Anfänge des Universums (*Big Bang!*) oder die Evolution (*intelligent design!*) zu begreifen. Auf irgendwelchen Inseln im Pazifik verstecken sich sicherlich vergreiste japanische Soldaten, die entweder nicht wissen, dass der Zweite Weltkrieg längst zu Ende ist oder es nicht wahrhaben wollen.

Etwas häufiger, und aus einleuchtenden, institutionellen Gründen, wird man mit der Kant widersprechenden Meinung konfrontiert, dass ein bestimmtes Wissen über Gott nötig ist, um Gut und Böse voneinander unterscheiden zu können (um es mit den Worten eines Christen auszudrücken: um Erlösung zu erlangen). Derjenige also, der dies oder jenes über die Heilige Dreifaltigkeit oder Transsubstantiation nicht weiß bzw. bestimmte zweitausend Jahre alte Geschichten nicht kennt, wird früher oder später böse enden. Ich verstehe diesen Ansatz nicht. Es bedarf nicht Kants, um seine Absurdität zu bemerken (obwohl es mit Kants Hilfe natürlich leichter ist).

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gab es eine Descartes- und Kant-Rezeption, die deren Argumente ernst genommen hat. Ich spreche von Hegel. Ist es nicht Sinn der Vernunft, fragt Hegel, sich gerade das anzueignen, was bislang fremd und unergründlich schien? Schließt der Begriff der Vernunft nicht jene Grenzen aus, die man nicht überschreiten kann – denn wie kann man wissen, dass sie tatsächlich unüberwindbar sind? Hegel versucht, Kants Argumente zu untermauern: Die Vernunft ist nicht dieses oder jenes, hier ein Feld, dort ein Wald; die Vernunft ist jene unendliche Bewegung, die darauf abzielt, sich etwas Fremdes anzu-

eigenen. Falls sie aufgehalten wird – in einer scheinbar unvermeidlichen Konfrontation mit etwas Fremdem –, ist sie nicht mehr sie selbst. Die endliche Vernunft, beweist Hegel, wäre ein Widerspruch in sich selbst. Entweder ist die Vernunft unendlich, oder es gibt sie nicht.

Wenn dem aber so ist, lässt eine derart verstandene Vernunft Raum für Gott, für einen sinnerfüllten Begriff »Gott«? Hegel schreibt, dass Kant recht hatte – »Gott« ist kein Gegenstand des Wissens, »Gott« ist überhaupt kein Gegenstand, in keiner Weise. Das bedeutet jedoch nicht, dass »Gott« der Vernunft fremd wäre. Ganz im Gegenteil: Die Vernunft – jene unendliche Anstrengung des Sich-Aneignens von etwas Fremdem – ist der Ort, an dem Gott sich dem Menschen offenbart. Die Vernunft ist das göttliche Element im Menschen. Daher steht die Philosophie nicht in Opposition zur Religion: »Philosophie« – sagt Hegel in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* – »ist in der Tat selbst Gottesdienst, ist Religion.«²

Hegel möchte also die Einheit von Religion und Vernunft wiederherstellen – jedoch nicht durch das Ignorieren von Descartes' und Kants Argumenten, nicht durch die Rückkehr zu alten Begriffen (als ob das überhaupt möglich wäre in einer Welt, in der sich die Sonne nicht mehr um die Erde dreht und Festkörper mit der gleichen Beschleunigung auf die Erde fallen, unabhängig von ihrer Masse; in einer Welt, die sich der modernen Wissenschaft unterworfen hat). »Gott« ist kein Gegenstand der Erfahrung und kann auch keiner sein – das bedeutet jedoch nicht, so Hegel, dass Gott und die Vernunft einander fremd wären, dass Gott sich ihr entzöge. Die Vernunft kann nur Vernunft sein, wenn sie unendlich ist, behauptet Hegel (im Gegensatz zu Kant), nur unter dieser Bedingung kann sie etwas erfassen. Jene unendliche Vernunft, diese von jedem von uns unternommene Anstrengung des Begreifens, der nichts widerstehen kann und dank deren die Welt zu einer Einheit wird – das ist »Gott«. Dieser Gottesbegriff, so Hegel, ist keineswegs eine Entdeckung der Philosophie; der »Gott«, von dem hier die Rede ist, ist uns aus dem Alltag bekannt – »uns«, d.h. den Christen. Der Gott, um den es hier geht, ist der Gott des Christentums. In der christlichen Religion – in den Gesten der Priester und Gläubigen, im täglichen Verfließen der Zeit (die Religion, sagt Hegel, ist »der Sonntag des menschlichen Lebens«), in religiösen Vorstellungen und Gefühlen wird die Welt zu einer verständlichen Einheit, zu einem Haus für die Menschen. Die Vernunft der christlichen Religion (die

Art, auf die das Christentum die Welt versteht) ist dieselbe Vernunft, die sich die Philosophie wünscht. Ist es nicht Unsinn zu behaupten, es gebe zwei Arten von Vernunft: eine göttliche und eine menschliche? Die Philosophie setzt also ihre Vernunft nicht der Vernunft und der Wahrheit der Religion entgegen: Die Philosophie kleidet lediglich die im christlichen Leben bereits vorhandene Vernunft (Hegel nennt sie den »Geist«) in einen Begriff, holt sie an die Oberfläche.

Wie verhält sich für Sie selbst die Religion in ihrer subjektiven Dimension (religiöse Überzeugungen, die Beziehung zwischen Individuum und Gott und das Modell des Zum-Subjekt-machens, das in diesem Verhältnis verwirklicht wird) zur objektiven Dimension als einer Art Ritual, das seine eigene Wahrheit und Wirklichkeit kreiert?

In der Tat, diese zwei Seiten von Religion – Religion als eine Gruppe von Überzeugungen, Begriffen, also die begriffene Religion (die, von der ich bis jetzt gesprochen habe) und die gelebte Religion, die im Alltag verankerte Religion – bleiben in einem ununterbrochenen Spannungsverhältnis, wenigstens in der Welt des Christentums. Der christliche Gott ist weder den Philosophen noch den Theologen erschienen, sondern den Fischern, den einfachen Leuten. Kinder (auch das Kind in uns) und nicht Weise gehörten zu seinem Lieblingspublikum. Das bedeutet natürlich nicht, dass wir den Schlüssel zur Ewigkeit bei dem kleinen Iwaszkiewicz suchen sollen, der »mjase kulase kulorum« betet,³ oder zum Verständnis der Natur Christi bei dem kleinen Schützling von Józef Tischner, für den Jesus »Jesus Chytrus« war⁴.

Ein Fünkchen Wahrheit steckt da aber doch drin. »Gott« ist nicht – versuchen uns Descartes, Kant und Hegel einstimmig zu überzeugen – wie eine komplizierte mathematische Gleichung, deren Sinn sich nur Mathematikern erschließt; »Gott« ist nicht wie eine Botschaft von einem anderen Planeten, die nur von Spezialisten (Theologen, Priestern) entziffert werden kann: Gott ist in all dem sichtbar, was Menschen tun – unabhängig davon, ob sie ein Priesterseminar absolviert oder Theologie an der Universität studiert haben oder nicht. Wenn also die Religion – Gott, der Bezug auf Gott – Teil unseres Alltags ist, menschliche Geschichten durchdringt; wenn Religion selbst lebt, Bedeutung hat, nur vor dem Hintergrund dessen überzeugend ist, was wir tun (wie der Sonntag als Teil

der ganzen Woche), nimmt sie dadurch nicht einen ausschließlich lokalen, historischen, bedingten Charakter an? Wird Gott dadurch nicht zu einem Hutu oder Polen oder Juden? Und in der Folge zu einem Fremden, zu jemand anderem für den Rest (für die Tutsi, Tschechen, Marsianer)? Wenn die Religion in die Geschichte eingeschrieben ist, wie können diese zweitausend Jahre alten Geschichten aus Palästina uns betreffen, überzeugen, jetzt, in einer gänzlich anderen Welt?

Ist das nicht ein Problem, mit dem sich Hegel auseinandergesetzt hat, aber auch ein anderer Philosoph, mit dem Sie sich beschäftigt haben, nämlich Heidegger?

Das ist richtig. Die Jahrhunderte überspannende Diskussion zwischen Hegel und Heidegger erschien mir seit den Tagen meiner intellektuellen Kindheit als Achse, die die Landschaft des philosophischen Denkens strukturiert hat, in die ich hineingewachsen bin. Ich habe meine Meinung bis heute nicht geändert, wenn ich über den Begriff »Gott« nachdenke.

In folgender Hinsicht stimmen Hegel und Heidegger überein: Die Geschichte, die geschichtliche Bedingtheit dessen, was wir tun und denken, ist nicht nur eine Einschränkung (obwohl sie bisweilen natürlich eine solche darstellt). Geschichte ist auch produktiv: Sie erlaubt es zu verstehen, sie lehrt, etwas zu tun. Sie füllt universale Begriffe, universale Prinzipien der Vernunft mit Sinn; ohne sie würden diese Begriffe und Prinzipien nichts bedeuten. Das Gleiche gilt für mich selbst, meine Identität: Wäre ich zu einem anderen Zeitpunkt, an einem anderen Ort geboren, wäre das nicht mehr ich, es wäre jemand anderer.

Hegel vergleicht in seiner *Enzyklopädie* die absolute Idee (die Vernunft) mit einem alten Menschen, der dieselbe religiöse Doktrin vertritt wie ein kleines Kind – für den alten Menschen bedeuten diese Begriffe sein ganzes bisheriges Leben, für das Kind hingegen sind das ganze Leben und die ganze Welt noch außerhalb dieser Begriffe. Was den klugen alten Menschen von dem naiven, unwissenden Kind unterscheidet, ist nicht der Inhalt seiner Überzeugungen. Es geht nicht darum, dass der alte Mann etwas anderes weiß als das Kind. Den Unterschied zwischen Klugheit und Dummheit macht in dem Fall das Leben aus: all das, was der Alte getan hat, seine begrenzte, unvermeidlich beengte, partikulare, historische Erfahrung – dass er ein Mann war, keine Frau, hier und nicht dort gelebt

hat, jetzt und nicht damals, auf dem Land, nicht in der Stadt. Gerade in diesem und keinem anderen Leben hat er sich diese Weisheit erarbeitet, im Kontext dieses Lebens hat der Begriff »Vernunft« an Sinn gewonnen, fing an, etwas zu bedeuten; andernfalls wäre das unmöglich.

Folglich birgt das Leben, das wir jeden Tag leben, eine innere Spannung (Heidegger wäre weiterhin der gleichen Meinung wie Hegel) – die Spannung zwischen dem Partikularismus unserer Bedingtheiten und der in diesen partikularen Konstellationen präsenten Stimme, die zum Universalen (Vernunft, Gott) aufruft. Mein Leben, schreibt Hegel, ist ein »Kampf« zwischen dem einen und dem anderen.

Der Versuch, einen dieser Aspekte – das Streben nach dem Universalen, also der »Vernunft«, »Gott« – in eine spezialisierte Institution wie z.B. die katholische Kirche zu verwandeln, ist nicht ohne Gefahr. Wenn wir den Kontakt zu Gott an jemanden delegieren, was passiert dann mit uns? Hören wir uns die sehr polnischen Ratschläge des polnischen Königs Stanisław Leszczyński für seine Tochter, die spätere Königin Frankreichs, an: »Du sollst vor allem die Religion respektieren, ohne sie zu vertiefen. Schenke den Disputen keine Beachtung, die in dieser Materie durch leere Spekulation und ausschweifende Neugier entfacht werden. Neige zu keiner Seite, die, ohne es zu wollen, die Religion verzerrt oder sie vernichtet. Sollte denn für dich, für all die Christen, für die größten Genies, etwas anderes existieren als Katechismus und Glaube?«

Wo endet für Sie die Harmonie zwischen Hegel und Heidegger?

Die wichtigste Frage ist, wie man diese Spannung, diesen »Kampf« zwischen dem zu jedem Zeitpunkt unseres Lebens vorhandenen Streben nach dem Universalen (für Hegel ist das die Vernunft, das Rationale) und den partikularen Umständen, in denen sich dieses Streben äußert (Zeit, Ort, Biologie, Gesellschaft etc.), verstehen soll. Hegel meinte, dass dieses Streben in jedem Fall Teil eines allumfassenden Schemas sei, dass es immer ein Element des Ganzen darstelle. Das meint er, wenn er sagt, die Vernunft sei »unendlich« (es gibt für sie keinen Widerstand, der unüberwindbar wäre). Unter der Schicht unserer partikularen Ziele, Bestrebungen, Leidenschaften liegt immer ein universaler Sinn. Hegel bezeichnet dieses Verhältnis als »List der Vernunft«. Folglich gibt es kein Leid, das nicht einer anderen Sache dienlich wäre; es gibt kein Böses, das man nicht rational

erklären könnte. Die Anwesenheit Gottes in der Welt zu fühlen, bedeutet laut Hegel, die innere Notwendigkeit all dessen zu bemerken, was sich ereignet, die Welt aus einer ganzheitlichen Perspektive zu betrachten.

Im 19. Jahrhundert wurde diese wunderbare, faszinierende hegelsche Interpretation der Begriffe »Vernunft« und »Gott« stark kritisiert: einerseits von Kierkegaard, andererseits von Nietzsche. Im 20. Jahrhundert wurde diese Kritik von Heidegger, später von Levinas, Ricœur und anderen fortgeführt. Den gemeinsamen Nenner der Argumente dieser Denker würde ich folgendermaßen umschreiben: Es stimmt, dass die Vernunft nicht dieses oder jenes ist, »Vernunft« bedeutet Bewegung, Anstrengung, Tat, Handlung: Schaffen. Oder anders: Begriffe sind auch Kräfte, Begriffe gestalten und geben nicht nur wieder, was ist. Bedeutet das etwa, dass die Vernunft »endlich« ist (im Sinne von unvermeidlich offen gegenüber dem Neuen, dem, was sie nicht ist, dem Fremden) – und nicht »unendlich« (im Sinne von allumfassend, ohne Grenzen)? Es stimmt, man kann die Grenzen der Vernunft nicht abstecken, es ist nicht möglich festzustellen, wo sie endet (weil jede auf diese Weise abgesteckte Grenze zu einem Element der Vernunft wird), aber das bedeutet doch nicht, dass sie nicht immer begrenzt, nicht endlich wäre; obwohl sie keine noch so schwierige Aufgabe fürchtet, wird die Vernunft immer vor einer ungelösten Aufgabe, einer Herausforderung stehen: der Zukunft.

Daher ist eine allumfassende Vernunft – der allumfassende, universale Sinn, der sich unter der Oberfläche all dessen verbirgt, was mit uns passiert, den Sinn von Leid und Bösem nicht ausgeschlossen – unmöglich, argumentieren Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger. Das ist die Quadratur des Kreises. Man kann nicht die »Gesamtheit« der möglichen Erfahrungen, die »Gesamtheit« der Welt denken, deren sämtliche Elemente durch eine innere Notwendigkeit verbunden wären. Eine »ganzheitliche Perspektive« ist in diesem Sinn eine Illusion. Wenn also ein Begriff auch eine Kraft ist – und somit offen gegenüber der Zukunft –, dann ist seine Einheit, seine Gesamtheit, eine Einheit von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit, eine Einheit von Zeit und nicht von Inhalt; eine Einheit, Gesamtheit, die eine innere Diskontinuität voraussetzt und sie nicht eliminiert.

Wie verändert sich in der neuzeitlichen Philosophie der Begriff von Religion im Kontext einer solchen Definition von Vernunft?

Für Kierkegaard, Nietzsche und später für Heidegger sind »Vernunft« und »Gott« nicht mehr das Gleiche (anders als für Hegel). Der Gottes- und Glaubensbegriff ist nicht mehr Teil der gleichen Ordnung wie die (endliche) Vernunft; er bedeutet etwas nicht Reduzierbares, etwas drastisch anderes, etwas Heterogenes; etwas, das in keiner rationalen Kalkulation Platz hat. Das ist ein Skandal.

Das bedeutet jedoch nicht, dass laut Kierkegaard, Nietzsche oder Heidegger Religion unverständlich wäre oder Religion die Vernunft einfach nicht bräuchte. Ganz im Gegenteil: Die Vernunft lebt ja von dem, was sie nicht ist, das ist ihr konstitutives Element. Die Vernunft erscheint in diesem Licht als etwas unheilbar Zerrissenes: offen gegenüber dem Fremden und dem Neuen und dadurch kontingent, temporär, brüchig. »Religion«, »Gott« – das sind mögliche Bezeichnungen dessen, was fremd und neu ist, jenes nicht wegzudenkenden Elements der Vernunft.

Heidegger schrieb, dass Religionsphilosophie immer eine konkrete Religiosität voraussetze. Man kann die Gedanken Kierkegaards, aber auch Nietzsches und Heideggers als Versuche sehen, christliche Mythen zu verstehen, Versuche, Geschichten zu begreifen, die den kulturellen Horizont dieser Philosophen ausmachten: die Geschichten des Alten und des Neuen Testaments. Diese Mythen, diese Geschichten, jeweils auf ganz besondere Art interpretiert, halfen Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger, Religion zu verstehen. Sie waren auch die Quellen ihrer Interpretation von Vernunft. Warum sage ich »auf ganz besondere Art interpretiert«? Die Auseinandersetzung mit den Argumenten Descartes', Kants und Hegels hat mit Sicherheit die Perspektive mitgestaltet, aus der Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger (ähnlich wie ihre späteren Erben: Levinas, Ricœur, Agamben) die christliche Tradition sahen.

Was also wäre unter »religiös« zu verstehen?

Was können »Religion«, »Gott« – Begriffe, die wir aus den kanonischen Texten des Christentums kennen, aus der christlichen Tradition – im Licht der angeführten Diskussion bedeuten?

Die Religion gibt uns (wenn wir uns von den hier erwähnten Denkern überzeugen lassen wollen) kein Wissen über eine alternative Welt zur Naturwissenschaft oder Mathematik (das wusste schon Descartes). Die Frage nach der »Existenz Gottes« ist nicht von der gleichen Art wie bei-

spielsweise die Frage, ob menschenähnliche Wesen auf dem Mars existieren; es geht hier nicht um eine Hypothese, die man empirisch verifizieren oder widerlegen könnte; es geht nicht um eine Theorie, die etwas in dem Sinn erklären könnte, wie das Gravitationsgesetz erklärt, warum ein Apfel auf die Erde fällt.

Welche Bedeutung hat nun die Frage nach der »Existenz Gottes«? In welchem Kontext gewinnt der Begriff »Gott« oder der »Glaube an Gott« an Bedeutung? Im Kontext der menschlichen Freiheit, so argumentierte zuerst Kant, dann Hegel. Und die menschliche Freiheit zeigt sich vor allem in der moralischen Sensibilität (zeigt Kant), in der Fähigkeit, Gutes oder Böses zu tun. Die Anwesenheit »Gottes« ist gleichzusetzen mit der Hoffnung (die niemals in Wissen umgewandelt werden kann – an dieser Stelle ist Kant für mich überzeugender als Hegel), dass wir das Böse besiegen und Gutes bewirken können.

»Religion« bezieht sich in diesem Sinn auf das menschliche Handeln, darauf, was Menschen tun, wie sie miteinander umgehen. Sie bezeichnet eine gewisse Dimension zwischenmenschlicher Beziehungen. Sie ist jedoch nicht das Gleiche wie Moral, man muss nicht religiös sein, um gut oder böse zu sein. »Religion«, der »Glaube an Gott«, bezieht sich auf die in vielleicht jedem von uns schlummernde Kraft – eine Kraft, deren Ursprung wir nicht kennen, eine Kraft, die man rational nicht erklären kann (und schon wieder gebe ich Kant recht und stelle mich gegen Hegel), die Kraft, um frei zu sein, um das Böse zu besiegen. »Der Fluss selbst ist nichts als göttlich; er ist nicht moralisch und nicht gut, aber sein Wesen scheint das Gute in den Menschen, die ihn lieben und sich ihm anpassen, zu fördern«, schreibt Lionel Trilling über den Mississippi in *Huckleberry Finn*.⁵

»Religion« ist also Teil unseres Lebens, unserer alltäglichen Auseinandersetzung mit den Anderen. Sie ist keine unabhängige Disziplin, kein abgegrenzter Gottesacker. Sie ist eingeflochten in das Gewebe des Lebens, so wie es ist. Um es anders (mit den Worten Hegels) auszudrücken: Es gibt keine Religion, sondern nur Religionen. Die Bedeutung von »Gott« ist vom historischen Kontext abhängig. Gott spricht unterschiedliche Sprachen. Sagt er aber das Gleiche? Das ist eine dumme Frage: Es geht ja nicht um einen konkreten Inhalt, um eine Nachricht, sondern darum, wie ich mit einem anderen Menschen umgehe.

Religion ist Teil unseres Alltags, aber nicht mit ihm identisch: Der Glaube an Gott führt eine radikale Diskontinuität in unser Leben ein.

»Wer sein Leben zu bewahren sucht, wird es verlieren; wer es dagegen verliert, wird es gewinnen.« (Lukas 17, 33) Das ist ein Aufruf zum Bruch mit dem Leben, das wir führen. Daher sind die Worte Jesu und sein Verhalten ein Skandal, eine Beleidigung für sein Umfeld (und nicht deshalb, weil sein Umfeld, über das die Evangelisten schreiben, voller furchtbarer Juden gewesen wäre, die das Gute nicht erkennen konnten).

Dieser Gedanke – die Fremdheit, der Skandal des »Glaubens«, seine Diskontinuität in dem Leben, in das er eingeschrieben ist (Heidegger hilft uns, dies zu begreifen – für ihn drückt Religion bzw. Christentum den unheilbar diachronischen Charakter des Lebens aus) – wird bisweilen in der Literatur des 20. Jahrhunderts thematisiert: Der Landpfarrer in Bernanos' Roman spricht von der »furchterregenden Anwesenheit des Göttlichen [die wir – die Seelsorger] in jedem Augenblick unseres armen Lebens auf uns genommen haben«. ⁶ Und der Beichtvater in Graham Greenes *Brighton Rock* sagt seinem Beichtkind: »Du kannst Dir keine Vorstellung davon machen, mein Kind, und ich kann es auch nicht, überhaupt keiner kann es wie ... entsetzlich ... seltsam und unbegreiflich die Gnade Gottes ist.« ⁷

Deshalb ist Weisheit im Angesicht Gottes, in seiner Anwesenheit, nicht identisch mit dem Wissen über dieses oder jenes (wozu sollte dieses Wissen auch gut sein, wenn man sowieso sein Leben verliert, im Zuge dessen man es erlangt und verwendet hat?): Weisheit, so sprach Gott zum Menschen, ist die »Furcht vor dem Herrn« (Buch Hiob 28, 28). Der Glaube an Gott – das zeigt die Geschichte Hiobs – entspringt nicht einer Anhäufung von Erfahrungen, man kann ihn nicht lernen wie das Schwimmen. Er hilft nicht, das Leben zu leben. Hiob bleibt Gott treu – er glaubt an ihn trotz allem, was ihm widerfahren ist (es ist schwer, sich größere Übel vorzustellen). Das Unglück Hiobs ist keine Strafe (er hat ja alle Gebote befolgt). Seine Treue, sein Glaube, seine Frömmigkeit sind kein Kalkül. Sie sind ein Einverständnis, komme was wolle: ein Einverständnis zur Liebe, der Liebe Gottes.

Liebt man einen Menschen nicht etwa für das, was er ist, und nicht für das, was man von ihm bekommen kann? Und setzt Liebe nicht Freiheit voraus? Kann man Liebe etwa verschreiben, kann man sie sich selbst verschreiben, kann sie das Ergebnis einer rationalen, »moralischen« Analyse sein? Natürlich nicht. Liebe ist selbstlos.

»Furcht«, »Angst« und »Liebe« sind Begriffe, die die moderne Phi-

losophie nach Hegel (wie Kierkegaard und Heidegger) benutzt, um die Diskontinuität des menschlichen Lebens, die Endlichkeit der Vernunft zu beschreiben; die Anwesenheit von etwas in unserem Leben, das radikal anders ist.

Die Liebe zu Basia, zu Mietek: Was das bedeutet, ist ungefähr klar. Was bedeutet aber die »Liebe des Herrn«? Wer ist hier das Objekt der Liebe? Wem ist der vom Unglück gezeichnete Hiob treu, wen liebt er? Zu welcher Liebe ruft Jesus auf, in den Geschichten der Evangelisten, in den Briefen des heiligen Paulus? Es geht ja nicht darum, eine historische, mythische Gestalt zu lieben, jenen jungen Juden, der vor zweitausend Jahren in Palästina gelebt hat. Der Empfänger der Liebe, zu der Gott Hiob aufruft, zu der Jesus in den Evangelien aufruft, ist jeder Mensch: der Nächste.

Der Glaube an Gott zeigt in unserem Leben die Möglichkeit einer besonderen Gemeinschaft mit anderen Menschen auf – einer Gemeinschaft, die nicht mit anderen Beziehungen unter den Menschen gleichzusetzen ist, die zu diesen Beziehungen nicht passt und sich weder auf diese reduzieren noch durch diese erklären lässt: »Ihr aber sollt eure Feinde lieben und sollt Gutes tun und leihen, auch wo ihr nichts dafür erhoffen könnt.« (Lukas 6, 35) Der Begriff »Glaube an Gott« kann mit »Brüderschaft«, »Schwesternschaft« zwischen Menschen gleichgesetzt werden (Levinas und Ricœur haben das, dem Weg Heideggers folgend, schön beschrieben).

Aber wie ist eine solche »Brüderschaft«, »Schwesternschaft« unter den Menschen möglich? Wie ist es möglich, jeden Menschen, also auch einen Feind, wie einen Bruder, wie eine Schwester zu behandeln – wirklich jeden Tag, nicht symbolisch, am Sonntag? Dies setzt die Bereitschaft voraus, sich über sich selbst hinwegzusetzen: die Werte zu ignorieren, die man lebt, Angelegenheiten zu vernachlässigen, die man als wichtig erachtet, negative Urteile hintan zu stellen, die man über andere hegt.

Das übersteigt sicherlich die Möglichkeiten des Menschen. In dem Sinn ist diese Bereitschaft, diese Liebe, göttlich. Euripides sagte: »Einen Freund umarmen – das ist Gott«. Ein Christ würde sagen: »Einen Feind umarmen – das ist Gott.«

Ich möchte damit keineswegs sagen, dass dies ein empirisches Kriterium zur Identifizierung eines Christen ist. Auch in der polnischen Tradition wird das Christentum als Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft gesehen, die eher durch bestimmte Eigenschaften definiert wird als durch die Anstrengung, die erforderlich ist, um andere Menschen als Brüder oder

Schwestern zu behandeln, was auch kommen möge. Das ist die dominante Perspektive – sowohl in der Kirche als Institution, als auch im allgemeinen religiösen Bewusstsein. Der polnische Prediger und Gelehrte Piotr Skarga hat das gut ausgedrückt (später auch Henryk Sienkiewicz): »Der Mensch sucht sich einen ähnlichen Freund, vor anderen flieht er. Diese Ähnlichkeit betrifft die Seele und das Verständnis von Gottes Werk, das alles bestimmt. Wenn jemand in anderer Weise über Gott und Erlösung denkt als ich, so fällt mir die Liebe zu diesem Menschen schwer; ich kann mit ihm manchmal der gleichen Meinung sein, aber wirklich lieben werde ich ihn nicht.«

Das heißt natürlich nicht, dass diese oder jene Sitten, moralischen Regeln, Begriffe und Doktrinen überhaupt keine Bedeutung hätten, dass nur Liebe von Bedeutung wäre. Ganz im Gegenteil: Die Liebe Gottes – jene Anstrengung der bedingungslosen Akzeptanz des Anderen, die Anstrengung der Schwesternschaft, Brüderschaft – ist nur möglich in Verbindung mit meiner alltäglichen Einstellung gegenüber Kazio und Jadzia, in Verbindung damit, wer sie sind und wer ich bin, in dieser und keiner anderen Gesellschaft, jetzt, und nicht zu einem anderen Zeitpunkt. Die Liebe Gottes ist nicht eine Liebe zu einer anderen Person als Kazio. Diese Liebe ist dort verankert, tief in meiner Einstellung zu Kazio – oder es gibt sie nicht. Sie hat einen transzendenten Charakter – nicht in dem Sinn, dass sie sich auf etwas außerhalb von mir bezöge, sondern insofern, dass sie alles übersteigt (transzendiert), was ich bin (Lehrer, Mann, Pole etc.). Die Gemeinschaft, die von dieser Liebe zusammengehalten wird – die Schwesternschaft, Brüderschaft der Menschen –, existiert nicht separat, sie ist kein Land, das von besserwisserischen Geistlichen regiert wird. Sie ist in die Substanz existierender Gesellschaften eingewoben; sie ist es (und nicht der »universale Verstand«), die in ihnen den Anspruch auf Universalismus einführt und sie »zur Menschheit erhebt«.

Welche Antwort folgt aus alledem auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Philosophie und Religion?

Für die neuzeitliche Philosophie, von der wir gesprochen haben, war die Religion, die christliche Tradition – unabhängig davon, ob die hier zitierten Autoren sich dessen bewusst waren oder nicht – eine der Quellen ihres Selbstverständnisses. Die »endliche Vernunft« – ein Begriff, der aus der angeführten Diskussion hervorgegangen ist – ist eine Vernunft,

deren Stärke Quellen entspringt, die für sie unbegreiflich sind und die in die westliche Kultur, auch in die christlichen Mythen eingeschrieben sind. Daher kann die Vernunft – die Philosophie – nicht ohne Religion existieren, ohne die Anwesenheit der Religion in der Philosophie selbst, in ihrem Zentrum, in ihren Anfängen. Das bedeutet ebenfalls, dass die Philosophie niemals Religion ersetzen kann; die Vernunft spürt zwar die Anwesenheit von etwas, das für sie vollkommen fremd und unverständlich ist, kann in diesem Etwas jedoch nicht den »Bruder«, die »Schwester«, den »Vater« oder die »Mutter« erkennen, spricht: das Objekt der Liebe. Oder anders formuliert: Die Vernunft, die Philosophie, ist ein Versuch, die *conditio humana*, das menschliche Leben zu begreifen – aber sie verleiht keine Kraft, es zu leben. Diese Kraft soll Religion verleihen, das ist das Versprechen, die Hoffnung, die sie gibt. Jeder Wahrheit liegt Leid zugrunde, schrieb Adorno; die Aufgabe der Philosophie besteht darin, diesem Leid eine Stimme zu geben. Die Philosophie wird jedoch nicht helfen, es zu bekämpfen. Unterstützung muss man woanders suchen. Doch tut sich umgekehrt auch die Religion – das Christentum – schwer ohne die Vernunft; eine Reflexion, die aus Prinzip jegliche Annahme hinterfragt und jede Autorität in Frage stellt, kann helfen, falsche Propheten, Weise und Tröster zu demaskieren, die hinter ihren Verheißungen nur ihre eigenen, zweifelhaften Interessen verbergen.

Der Unterschied zwischen Religion und Philosophie, zwischen Liebe und Vernunft, ist unüberbrückbar – aber wie Sie sehen, ist es gerade dieser Unterschied, der jene Begriffe mit Inhalt und Sinn erfüllt.

Warum interessiert Sie, als Philosophen, Religion, wofür ist sie für Sie im philosophischen Sinn nützlich?

Seit meiner intellektuellen Kindheit bringt mich das Problem der Inkarnation um den Schlaf: Wie ist es möglich, dass in dem bisschen Kreide an der Tafel, an die ich » $5 + 7 = 12$ « geschrieben habe – in dem bisschen Kreide, das ich gleich wegwischen werde und das verschwunden sein wird –, ein zeitloser Sinn steckt, dass nämlich 5 plus 7 tatsächlich 12 ergibt? Ist es somit verwunderlich, dass ich zu verstehen versuche, was es bedeutet, dass »das Wort Fleisch geworden« ist?

Aus dem Polnischen von Julian Pokay

Anmerkungen

- 1 Dieses Gespräch mit dem 2013 verstorbenen polnischen Philosophen erschien zuerst in polnischer Sprache in der Zeitschrift *Krytyka Polityczna*, Nr. 31/32 (2012).
- 2 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II. Die Stellung der Religionsphilosophie zur Philosophie und zur Religion, 1. Verhältnis der Philosophie zur Religion überhaupt.
- 3 Jarosław Iwaszkiewicz beschreibt in seinen Erinnerungen, wie er als kleiner Junge ehrfürchtig Gebete in diesem Kinderlatein aufgesagt hat.
- 4 Ein Wortspiel: »Jesus Chytrus« bedeutet »der listige Jesus«.
- 5 Lionel Trilling, »Die Größe des ›Huckleberry Finn‹«, in: Mark Twain, *Tom Sawyers Abenteuer. Huckleberry Finns Abenteuer*. Ges. Werke in fünf Bänden, hg. von Klaus-Jürgen Popp, Band I, München 1965, S. 945.
- 6 George Bernanos, *Tagebuch eines Landpfarrers*, Wien 1936, S. 14.
- 7 Graham Greene, *Am Abgrund des Lebens*, Wien 1994, S. 397.

David Martin
CHRISTENTUM UND GEWALT

Über den Zusammenhang von Religion und Gewalt und insbesondere von Christentum und Gewalt wird von jeher gestritten. Im Folgenden möchte ich ein sehr einfaches, gesellschaftstheoretisches Argument in diese Debatte einbringen, in der wir einige verbreitete Narrative finden, die behaupten, es gebe zwischen Religion und Gewalt einen besonderen, unheilvollen Nexus.

In letzter Zeit werden in diesem Zusammenhang oft Christentum und Islam verglichen. Vergleicht man stattdessen das Verhalten der mongolischen Heiden und der Muslime in der Zeit vor der entscheidenden Schlacht bei Ain Djalut in Galiläa im Jahr 1260, so findet man auf beiden Seiten – gemäß dem Prinzip wechselseitiger Terrorisierung, wie es sich durch die ganze Menschheitsgeschichte hindurchzieht – die erschreckendsten Grausamkeiten. Dies berechtigt jedoch nicht zu einem verallgemeinernden Vergleich hinsichtlich der Neigung zu extremer Gewalt bei Muslimen und Heiden. Man muss sich vielmehr fragen, wann und wo in der Kulturgeschichte ein solcher Vergleich aussagekräftig sein könnte und ob er alle Muslime und alle Heiden einschließen würde.

Aus einem sozialwissenschaftlichen Blickwinkel ist alles menschliche Handeln in Gewalt verstrickt. Sich die Religion als Sündenbock herauszugreifen und ihr die moralische Schande der Gewaltsamkeit anzulasten, ist nur eines von unzähligen Beispielen für die menschliche Neigung, komplizierte Sachverhalte fahrlässig zu vereinfachen. Solche Simplifizierungen sind gefährlich, weil sie eine Entschuldigung für die selbstgerechte Schmähung religiöser Menschen im Allgemeinen und von Christen (oder Muslimen oder Juden) im Besonderen liefern.

Einen böartigen »Anderen« als offenkundige Hauptquelle für alles zu identifizieren, was in unserer Welt falsch und/oder rückschrittlich ist, gehört zu den am meisten verbreiteten menschlichen Denkmustern. Leider akzeptieren und internalisieren viele Christen von heute aus scheinbar guten christlichen Motiven wie Bußfertigkeit und Versöhnungsbereit-

schaft die Rhetorik der Gewaltzuschreibung, bis hin zur Abbitte für alles, was Christen in der Vergangenheit je ihren Gegnern angetan haben. Aus sozialwissenschaftlicher Sicht hat es für einen modernen Christen keinerlei Sinn, für die Taten des Kreuzfahrers Richard Löwenherz oder für die Plünderung von Byzanz durch die Venezianer im Jahr 1204 um Vergebung zu bitten, weder als Individuum noch als Repräsentant des Christentums, etwa wenn der Papst für die katholische Kirche spricht.

Die Frage ist, wo man beginnen soll. Folgen wir Karl Jaspers, so gab es eine kritische historische Periode, die er Achsenzeit nennt und die grob das erste Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung umfasst, als die Menschen aufhörten, natürliche und politische Kräfte zu verdinglichen und sich – besonders im Buddhismus und dann, im »sekundären Durchbruch«, im Christentum – eine ausgeprägte Scheu vor dem unverhüllten Ausdruck von Macht und Reichtum entwickelte. Der Islam kam nicht nur später, ihm fehlt auch weitgehend diese Zurückhaltung, und seine heiligen Schriften stecken voller Rechtfertigungen von Gewalt, von denen Radikale bis heute Gebrauch machen.

Die menschliche Geschichte ist durch einen biologischen und kulturellen Kampf ums Überleben gekennzeichnet – wobei die jeweiligen Anteile von Biologie und Kultur umstritten sind. Solidarität nimmt in diesem Kampf die Gestalt von Gegnerschaft gegenüber einem »Anderen« an, samt den damit verbundenen Ehren- und Vergeltungskodizes. Was daher nach Erklärung verlangt, ist nicht der Antagonismus des »Wir gegen sie« oder der gewaltsame Kampf um Vorherrschaft und Macht, Reichtum und Status, sondern dass in der Geschichte gewaltfreie Weisen des Umgangs miteinander auftauchen, dass auf Gewaltanwendung zur Durchsetzung des »territorialen Imperativs« bewusst verzichtet wird.

Angesichts der Veränderungen in der Achsenzeit, darunter die erwähnte Zurückhaltung gegenüber der Jagd nach Macht und Reichtum als Teil der Dynamik des »Wir gegen sie«, betrachten Sozialwissenschaftler generalisierende Aussagen von der Art, die »Religion« (oder das Christentum) wirke in dieser oder jener Weise, mit Argwohn. In jedem Fall sind sie sich der kulturellen Bedingungen der Konstruktion von »Religion« bewusst. Im Anschluss an Max Weber ist es von entscheidender Bedeutung, die Grundmuster menschlicher Interaktion in der ökonomischen, politischen, erotischen und ästhetischen Sphäre zu verstehen, wie sie durch diese revolutionäre Zurückhaltung erzeugt wurden. Das heißt, man muss

die Entstehung der sozialen Logik begreifen, die jener neuen, gewaltlosen und über alle Grenzen hinweg gültigen Geschwisterlichkeit zugrunde liegt und den Zwang der Tradition und territorialer Ansprüche durchbricht. Zu dieser Logik gehören wechselseitige Anerkennung, Wiedergutmachung, Erlösung, Vergebung und Versöhnung. Sie gründet auf einer Dialektik zwischen Gnade und Gesetz, Innerlichkeit und externer Konformität, ebenso wie auf heroischem Märtyrertum und freiwilliger Armut nach dem Vorbild der Selbstentäußerung Christi und der Ersetzung von Herrschen durch Dienen.

Dieses neue Grundmuster stellt einen radikalen Bruch dar. Es läuft dem vorherrschenden Muster der Selbstbehauptung derart zuwider und setzt die menschliche »Natur« so starken Belastungen aus, dass sich Institutionen für jene herausbildeten, die christliche Vervollkommnung anstreben, statt (nach dem Ausdruck der Quäker) »in the mixture« zu leben. Daher die klassische soziologische Unterscheidung von Ernst Troeltsch zwischen dem perfektionistischen Kommunitarismus der Sekte und den notwendigerweise von der Kirche akzeptierten Machtstrukturen sowie Webers Unterscheidung zwischen religiösen Virtuosen und den Übrigen. Diese institutionellen Dichotomien reproduzieren sich in den symbolischen Repräsentationen des Christentums und sind weitgehend unabhängig von der Dichotomie, die entsteht, sobald das Christentum als notwendiger Kitt vom Reich institutionalisiert und nicht länger von einer immer wieder verfolgten, sich freiwillig zusammenfindenden Minderheit praktiziert wird.

Was ich damit meine, ist, dass die »niedrige Magd« Maria zu einer mächtigen Herrin wird, zur Patronin und Schutzheiligen großer Städte, und dass der Heilige Vater als guter Hirte seiner Schafe zu einem weltlichen Herrn und Reichserhalter wird. Die ikonische Repräsentation des Christentums kodiert beides: die Verwicklung in Machtstrukturen *und* ihre Ablehnung; ebenso die Distanz zwischen den profanen Imperativen der »Welt« und denjenigen Imperativen, die (idealerweise) von der Kirche vertreten werden, das heißt zwischen der machiavellistischen Jagd nach Macht und Reichtum und der Kritik daran.

Wir kommen jetzt zu einem entscheidenden Punkt der Argumentation, der so offenkundig ist, dass seine Verdeckung und Vernachlässigung selbst als Folge der Macht und der verführerischen Vereinfachungen »aufgeklärter« Narrative erklärt werden müssen, die ihre eigene Verstrickung

in die korrupten Imperative der Macht verbergen, um die Religion als das Exempel solcher Korruption schlechthin anzuprangern. Sobald das Christentum den Machtstrukturen anverwandelt wird, müssen diese Strukturen nach einer Legitimation suchen, die den Realitäten des politischen Handelns adäquat ist; hinzu kommt, dass sich die Klientel des Christentums nun über seine ursprünglich soziale Basis hinaus bis auf die Ränge der Senatoren ausdehnt, deren Haltungen und Erwartungen den frühen Christen fernstehen.

Die von den Machthabenden angestrebte Legitimation erfordert eine durchgreifende Modifikation des christlichen Grundmusters, das nun sogar als Subversion der Bürgerpflicht betrachtet wird, sich gegen Angreifer zur Wehr zu setzen und die Ordnung aufrechtzuerhalten. Kurz, Kritiker des radikalen Christentums werden üblicherweise nicht von seinem Militarismus abgestoßen, sondern von seinem »unverantwortlichen« Pazifismus, ungeachtet des militanten Strebens einiger Mönchsorden nach Macht und Reichtum. Dieser Prozess der Modifizierung des christlichen Grundmusters mit dem Ziel, Legitimation für verschiedene Typen von Gesellschaften bereitzustellen, seien es spätimperialistische, feudalistische, aufgeklärt autokratische oder kapitalistische, früh- oder spätmoderne Gesellschaften, ist endemisch und unvermeidlich. Absolute Monarchien haben eine Vorliebe für König Salomon »in all seinem Glanz«, während sich der protestantische Nationalismus nach einem expansiven Neuen Israel »unter Gott« modelliert und häufig statt der christlichen Gnade lieber das mosaische Gesetz über seine Altäre und Rechtssysteme stellt. Die Botschaft des Magnificat – »Er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen« – wird so an den Rand gedrängt.

Um nochmals das Offenkundige festzuhalten: Als die Wikingergesellschaft aus politischen Gründen in die Christenheit aufgenommen wurde, im Fall König Olafs mit vorgehaltenem Schwert, gingen die neuen Christen nicht sofort in die Sonntagsschule, um die Kunde vom demütigen, sanften Jesuskind zu vernehmen. Das Christentum wird in die Form eines heroischen Kriegerturns gegossen, wie König Chlodwigs Kommentar deutlich macht, der wünschte, er hätte mit seinen Franken gegen die Kreuzigung einschreiten können – so viel zum Verständnis der Erlösung durch das Leiden Christi. Als die verwegenen Normannen in ihrem gewohnt mörderischen Stil Sizilien eroberten, hatten sie ein Auge auf das Heilige Land. Ein moderner Christ, sagen wir Martin Luther King, kann genauso wenig

für das Gemetzel nach der Eroberung Jerusalems verantwortlich gemacht werden, wie er sich die Leistungen der normannischen Zivilisation von Durham bis Monreale oder von Bach und Händel, Newton und Faraday als Verdienst anrechnen kann. Expansiver Militarismus, der auf Ehrenkodizes und wechselseitigem Terror gründet, ist in der menschlichen Gesellschaft das Übliche, wie dystopische Filme und Romane über eine postnukleare Welt gut illustrieren. Das muss nicht eigens erklärt werden, sehr wohl erklärungsbedürftig ist hingegen die Entstehung eines diesem Schema entgegenstehenden Diskurses der Versöhnung, Erlösung, Buße und Vergebung. Hierzu zählen auch die Fähigkeit des Christentums, den Willen zur Macht zu unterlaufen, der beständig seine eigenen Ansprüche infiltriert, und die Kraft, die Gesellschaft als Ganzes, außerhalb der Mauern der Kirche, zu befruchten.

Es wurde oben bereits die Rhetorik angesprochen, eine dubiose Wesenheit namens »Religion« als Hauptquelle aggressiven menschlichen Verhaltens an den Pranger zu stellen, während diejenigen, die solche Reden führen, sich im Namen wissenschaftlicher Wahrheit selbstgerecht als unparteiische moralische Schiedsrichter über die Geschichte erheben – und dies, obwohl sich die Wissenschaft so oft in den Dienst entmenschlichender politischer Ziele nehmen ließ. Haben sich die Universitäten unter dem Nationalsozialismus etwa besser verhalten als die Kirchen?

Diese Rhetorik ist selbst eine Art von miniaturisierter Gewalt, die Verachtung für die weniger Aufgeklärten zum Ausdruck bringt. Insofern sie Wissenschaftlichkeit für sich in Anspruch nimmt, ignoriert sie den provisorischen Charakter jeglichen wissenschaftlichen Urteils und bedient sich offenkundiger Winkelzüge, zum Beispiel, wenn die Verheerungen durch nichtchristliche oder antichristliche Ideologien, etwa in Gestalt des wissenschaftlichen (!) Atheismus im 20. Jahrhundert von Sowjetrußland über China bis nach Kambodscha, als vernachlässigenswert oder selbst als Religion abgetan werden, die ihr hässliches Haupt unter der Maske der Nichtreligion erhebt, statt diese Verheerungen als Ausdruck von etwas zu verstehen, das tief in die Menschheitsgeschichte eingeschrieben ist. Bürgerkriege in Afrika und anderswo brauchen für ihre Gräueltaten keine Religion. Mehr noch, die gezielte Schmähung der Religion lässt den wissenschaftlichen Imperativ außer Acht, Konflikte, die gern als »Glaubenskriege« betitelt werden, eingehender zu analysieren, um stattdessen mit dem Fin-

ger auf sie zu zeigen. Eine genauere Untersuchung des Nordirlandkonflikts zum Beispiel würde als Erstes den Zusammenprall von britischem Imperialismus und irischem Nationalismus ins Blickfeld rücken.

Solche verzerrten und vorurteilsbeladenen Ansichten gehen Hand in Hand mit der Annahme, die Politik, etwa in Gestalt des Nationalismus oder einer Ideologie, folge rationalen Prinzipien, um dies sogleich mit der Forderung zu verbinden, die Religion in die Privatsphäre zu verbannen. Das entspricht weitgehend der französischen Version der Aufklärung, nicht jenen Versionen, die mit der Religion zusammenarbeiten, vornehmlich in den USA, aber auch in vielen anderen Ländern, wo Christen wie alle anderen Bürger mit bestimmten Überzeugungen zur öffentlichen Debatte beitragen. Dabei ist die Verwerfung der Religion als nichtrationaler Glaube, ja als bloßer »Aberglaube«, ein Selbstbetrug: All unsere zentralen Überzeugungen, politische und andere, weisen mythische Merkmale auf – denken wir an Charisma, Gründervätertum oder an die Forderung nach Selbstaufopferung und massenhaftem Blutopfer für die kollektive Sache.¹

Hier lässt sich die Beziehung zwischen christlichem Diskurs und politischen Imperativen gut beobachten: So groß sind die vom Nationalismus und von politischen Ideologien geforderten Blutopfer, dass der Druck entsteht, die Selbsthingabe Christi mit den Massenopferungen der industriellen Kriegsführung gleichzusetzen. Der christliche Diskurs wird, wie so oft in seiner Geschichte, dem Imperativ des Politischen unterworfen, doch der Unterschied zwischen Selbstopferung und wechselseitiger Vernichtung bleibt für alle klar erkennbar. Gerade die diesem Unterschied zugrunde liegende Dialektik ist das Kennzeichen und Unterscheidungsmerkmal der christlichen Zivilisation. Ein Lew Tolstoi oder Nikolai Leskow, ein William Morris oder John Ruskin sind in anderen Kulturen unvorstellbar.

Aus dem Englischen von Andreas Simons dos Santos

¹ Vgl. dazu mein Buch *Religion and Power: No Logos without Mythos*, Farnham 2014, das die hier angerissenen Argumente vertieft.

Victor Shnirelman

RUSSLAND UND DIE APOKALYPSE

Zwischen Eschatologie, Esoterik und Verschwörungsglaube¹

Gesellschaftliche Ängste, Kirche und Prophezeiung

In Krisenzeiten gedeihen eschatologische Ängste bekanntlich besonders gut. Russland durchlebte eine Krise, als zu Beginn der 1990er Jahre das Sowjetimperium zerfiel, der radikale Umbau der Wirtschaft weite Teile der Bevölkerung in Armut stürzte und an den Landesgrenzen ethnische Konflikte und Kriege aufflammten, die eine Flut von Flüchtlingen nach Russland brachten. Alles zusammengenommen vermittelte den Eindruck, das Land sei kollabiert und das Ende der Geschichte stehe unmittelbar bevor. Zeitgleich zu diesen Ereignissen erstarkte die orthodoxe Kirche mit ihren tradierten Erklärungsmodellen zum Wesen der »letzten Tage«.

Zusätzliche Nahrung erhielten die grassierenden Ängste durch Prophezeiungen vom Weltende, die religiöse Fundamentalisten, rechte Publizisten und die Anführer einiger neuer religiöser Bewegungen seinerzeit lancierten. Sie stützten sich auf Auslegungen der Offenbarung des Johannes, die Russland eine Sonderrolle als letzte Bastion des wahren Christentums im einsamen Kampf gegen den Antichrist zuwiesen.

Seit Beginn des Christentums ist ein regelrechter Basar der Prophezeiungen entstanden, auf dem jeder etwas finden wird, das seiner seelischen Verfassung entspricht. Der Text der Apokalypse ist reich an höchst komplizierten Symbolen. Er besagt, die Menschheitsgeschichte werde in finsternen Zeiten enden, wenn allerlei Katastrophen über die Menschen hereinbrechen. Dann tritt der Antichrist auf den Plan und verführt die Menschen mit falschen Versprechungen eines neuen, besseren Lebens. Er vereinigt die Menschheit zu einem gemeinsamen Staat und stiftet die alleinige Weltreligion. Damit ist die religiöse und kulturelle Vielfalt dahin, Andersgläubige werden verfolgt. Dies betrifft vor allem die Christen. Nach der Schrift werden sich nicht nur Laien von Christus lossagen, auch zahlreiche Bischöfe werden den Lockungen des

Antichrist erliegen. Dieser Abfall vom Glauben wird fachsprachlich als »Apostasie« bezeichnet.

Dabei wird den Juden eine entscheidende Rolle zugeschrieben, warten diese doch auf die Ankunft ihres Messias. Seit dem frühen Mittelalter setzten Christen den jüdischen Messias immer wieder mit dem »falschen Propheten« gleich, der kommen sollte, um die Menschen zur Abkehr von Christus zu bewegen und sie unter seinen negativen Einfluss zu bringen. Die Kirchenväter sahen in diesem Messias den Antichrist als den »König der Juden«. Manche verstanden seine Ankunft als vorübergehenden Sieg der Juden, die so in ihr Land zurückkehren, den Tempel und das Reich wieder errichten und die Macht über die »Gojim« erringen würden, unter Verfolgung der Christen. Derartige Ansichten wurden, vielfach variiert, von christlichen Denkern des Frühmittelalters wiederholt geäußert. Sie legten die Basis für das apokalyptische Bild vom Weltende.

Der Glaube an eine direkte Verbindung zwischen Juden und Antichrist hat bis in unsere Zeit überdauert. Während sich die katholische Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil von den Aussagen der Kirchenväter distanziert hat, hält die russisch-orthodoxe Kirche nicht nur an dieser Traditionslinie fest, sondern kultiviert sie.

Allerdings gilt in der orthodoxen Kirche nicht das Einheitsgebot. Für eine ganze Reihe von Lehren aus der Heiligen Schrift gibt es keine einheitliche Auslegung. Viele Geistliche äußern ihre persönlichen Ansichten zu bestimmten Fragen, ohne sich um kircheninterne Papiere des Bischofssynods oder des Heiligen Synods zu scheren. Dies lässt sich mit dem in der russisch-orthodoxen Kirche geltenden Konzept der »Sobornost« erklären. Es besagt, dass die Orthodoxie keine Autorität von außen anerkennt, dass die vollumfängliche Wahrheit im gesamten Kirchenvolk zu finden ist und nicht exklusiv beim Patriarchen oder bei hohen Würdenträgern.

So steht einerseits die offizielle, vom Bischofssynod im Jahr 2000 verlautbarte Position im Raum, die apokalyptische Ängste und Ahnungen für gänzlich unbegründet erklärt. Andererseits ist selbst unter den höchsten Würdenträgern innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche ein breites Spektrum an Meinungen anzutreffen, das von ernsthafter Sorge angesichts des vermeintlichen Einzuges »satanischer Mächte« bis zu deutlicher Skepsis gegenüber Ängsten vor dem nahen Weltende reicht. Patriarch Alexi II. (1929-2008) hat wiederholt vom Kampf gegen das »Zeitalter des Anti-

christ« gesprochen und den Fortschrittsgedanken, die Konzentration auf das Materielle und die ausgeprägte Konsumorientierung geißelt. Auch der heutige Patriarch Kyrill schlägt ähnliche Töne an, wenn er in der Globalisierung den Weg zum Antichrist sieht. Allerdings warnte er auch vor unbegründeter Panik und gab an, er erwarte den Weltuntergang, wenn es mehr Böses als Gutes auf Erden gebe.

Mitte der 1990er Jahre bezeichneten mehrere hohe Würdenträger unsere Zeit als »die letzten Tage« und äußerten sich besorgt über den »Einfall dunkler Mächte«. Erzpriester Wsewolod Tschaplin, Vorsitzender der Synodalabteilung für die Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft, bestätigte, die Kirche nehme die Offenbarung des Johannes sehr ernst. Im November 2014 war das eschatologische Thema bei einer Ausstellung zu den Rurikiden unter der Schirmherrschaft des Moskauer Patriarchats an einem mit »Moskau – das dritte Rom« betitelten Stand präsent. Dort wurde erklärt, der Widerstandskampf gegen den Antichrist sei nach dem Niedergang von Byzanz nunmehr die Mission Moskaus.²

Mehr noch als die Geistlichen beschäftigt das Wort von den »letzten Tagen« das kirchliche Laienvolk. Den einfachen Gläubigen ist ganz und gar nicht gleichgültig, was ihnen und ihren Kindern in naher Zukunft widerfahren wird. Sie stützen sich auf die Schrift und die Propheten, um verstehen zu können, was um sie herum geschieht und was sie noch erwartet. Daher ist die Rede von der nahenden Apokalypse und unserer Zeit als der Zeit der »letzten Tage« so populär.

Religiöse Fundamentalisten und rechte Publizisten greifen diese Ängste auf und versuchen mit allen Mitteln nachzuweisen, dass »die Juden/Zionisten«, die an einer »neuen Weltordnung« und einer »Weltregierung« zur Erlangung der Weltherrschaft arbeiteten, die Ankunft des Antichrist geradezu herbeisehnten. Für gewöhnlich wird der »jüdisch-zionistische« Griff nach der Weltherrschaft mit den gefälschten »Protokollen der Weisen von Zion« in Verbindung gebracht, die jedoch nichts weiter sind, als ein Programm zur Vorbereitung auf die Ankunft des Antichrist. Wozu sollten sie also nach der Weltherrschaft greifen? Und weshalb sollten dies ausgerechnet die Juden tun? Die Antwort auf diese Fragen ist bereits in der Legende selbst angelegt, der zufolge die Juden alles dafür taten, das Reich des Antichrist einzuläuten. Dieses Argument wird vielfach von gläubigen Globalisierungsgegnern angeführt, die die Globalisierung in den Prophezeiungen aus der Offenbarung des Johannes

wiedererkennen wollen – die Zerstörung von Kulturen, Religionen und Staaten zugunsten eines »Weltreiches« mit einheitlicher Religion.

Das Schicksal Russlands im 20. Jahrhundert wird in diesem Kontext ins Tragische überhöht und metaphorisch mit dem Opfertod Christi gleichgesetzt (was gebildete Geistliche als Ketzerei verurteilen). Die russische Geschichte wird in der religiösen Welt als jahrhundertelanger zermürbender Kampf gegen »die Mächte des Bösen« verstanden, als Kampf der Christen gegen die Antichristen in Gestalt der Juden, die das Christentum angeblich hassen und es vernichten wollen. So wird beispielsweise die Oktoberrevolution von 1917 erklärt, indem man Bolschewiki mit Juden gleichsetzt, die nicht nur die Ausrottung des Christentums, sondern auch einen Genozid am russischen Volk geplant hätten. Daher rührt der in Nationalistenkreisen beliebte Begriff »jüdisch-bolschewistisch«, der ursprünglich von den Ideologen der Weißen Armee in Umlauf gebracht wurde.

Die Legende von den »letzten Tagen« umfasst mehrere Elemente: die Globalisierung mit ihrer kosmopolitisch grundierten, kulturellen, politischen und religiösen Unifizierung; Angriffe auf das Christentum und das Bestreben, vor allem das wahre (orthodoxe) Christentum mit seinem Zentrum in Russland auszulöschen; den »Ritualmord« am Imperator; die Revolutionen von 1917 und 1991 und den sogenannten »Genozid am russischen Volk«; die Erlangung der Weltherrschaft durch Juden und Freimaurer und die Vorbereitung der Ankunft des Antichrist (Wiedererrichtung des Tempels in Jerusalem, von dem aus der Antichrist die Welt beherrschen soll).

Hohe kirchliche Würdenträger werfen der profanen Wissenschaft ein ums andere Mal vor, sie bewege sich nur an der Oberfläche und verkenne das eigentliche Wesen der Menschheitsgeschichte.³ Sie selbst sehen den Kampf zwischen Gott und Teufel als wesentlich an und betrachten die »letzten Tage« und die Ankunft des Antichrist als zentrale Motive.

Da die Juden als Agenten des Antichrist dargestellt werden, verfolgen viele Gläubige argwöhnisch alle jüdischen Aktivitäten und suchen darin nach Zeichen für die nahenden »letzten Tage«. Überall entdecken sie entsprechende Hinweise – von der Rückkehr der Juden in ihre historische Heimat und der Wiedererstehung des Staates Israel bis hin zur Eingliederung des Tempelberges im Jahr 1967, ja selbst in einer Chanukka-Feier in der Moskauer Innenstadt 1991. Auch von der beginnenden Zusammenar-

beit zwischen Katholiken und Juden ist die Rede, von Gerüchten über eine mögliche Wiederbelebung des Synedrums, von den Vorhersagen einiger Rabbiner über die baldige Ankunft des Messias, von den Vorbereitungen ultraorthodoxer Juden zum Bau des dritten Tempels, vom unendlichen Palästina-Konflikt, von den Umtrieben der Satanisten in den USA, selbst von der Rückkehr der Freimaurer nach Russland zu Beginn der 1990er Jahre. Auch liberale Reformen und den Übergang zur Marktwirtschaft betrachten manche vor diesem Hintergrund als ein Einknicken vor der »satanisch-jüdischen Freimaurerkultur« und als Abfall von der wahrhaft christlichen Lebensführung. Alle genannten Punkte gelten ihnen als Beleg für die Vorbereitungen zum Bau des dritten Tempels, in den der Antichrist einziehen soll.

Die Wiederkehr wurde schon häufig angekündigt, sie lässt jedoch noch immer auf sich warten. Deshalb meinen Theologen unter Verweis auf den Apostel Paulus (2. Thess. 2:7), es gebe jemanden, »der sie jetzt noch aufhält« (»Katechon«), der den Antichrist nicht in die Welt lasse. Die Auffassungen über die korrekte Deutung des »Aufhalters« sind jedoch geteilt. Viele russische Theologen meinen, das wahre Christentum sei nur noch in der russischen Orthodoxie zu finden, daher müsse der Katechon in Russland gesucht werden. Zunächst wurde dessen Rolle noch dem Russischen Reich und dem Zaren zugeschrieben, aber die Welt wollte auch nach der Revolution von 1917 nicht untergehen. Deshalb schwenkte man um auf die orthodoxe Kirche, das russische Volk oder Russland insgesamt. Dabei wurde die Ermordung der Zarenfamilie nicht als politische oder kriminelle Tat interpretiert, sondern als »Ritualmord« den Juden zugeschrieben, die damit angeblich den Katechon entfernen und dem Antichrist den Weg bereiten wollten – besonders zu Beginn der 1990er Jahre, als orthodoxe Monarchisten mit Nachdruck forderten, Nikolai II. müsse als »von den Juden rituell zu Tode Gemarterter« kanonisiert werden. Doch dazu ist es, der höheren Geistlichkeit sei Dank, nicht gekommen, und er wurde im Jahr 2000 als »Märtyrer« kanonisiert. Trotzdem bleibt dies ein wichtiges Thema, das orthodoxe Nationalisten und Fundamentalisten nach wie vor diskutieren und das die Politik für religiöse Zwecke instrumentalisiert. Noch deutlicher wird diese Tendenz im Bestreben einiger Fundamentalisten, die Weltgeschichte als Kampf zweier Kulturen darzustellen, als Kampf des Guten (Orthodoxie) gegen das Böse (»Juden und Freimaurer«), in dem die gute

Seite im Namen Jesu Christi auftritt und die böse im Namen des Antichrist.

Die eben skizzierte Ideologie kam Ende der 1980er Jahre auf, als die Zensur wegfiel, die kommunistischen Machthaber an Einfluss verloren und sich die politische Landschaft zu einem Mehrparteiensystem umgestaltete. In jener Zeit entstanden auch die orthodoxen monarchistischen Bewegungen. Sie waren keine Massenphänomene und legten auch keine ausgeprägte politische Aktivität an den Tag, betrieben aber umfangreiche Propaganda. So erschienen zahllose orthodoxe und quasiorthodoxe Zeitungen, Zeitschriften und Bücher mit den unterschiedlichsten Prophezeiungen. Zunächst wurde der Antichrist 1992 erwartet. Er kam nicht, was der Hysterie jedoch keinen Abbruch tat. Im Laufe der 1990er Jahre wurde die Apokalypse in der Literatur massentauglich, auch Bücher und Broschüren aus der Zeit vor 1917 wurden neu herausgebracht. Nicht weniger als zehn Verlage legten das Buch *Bliz est', pri dverech* (Er ist nahe vor der Tür)⁴ von Sergej Nilus mit den Protokollen der Weisen von Zion wieder auf, das so eine Gesamtauflage von über 150 000 Exemplaren erreichte. Außerdem wurden die »Protokolle« als Broschüren veröffentlicht oder in nationalistischen Zeitschriften abgedruckt.

Die mit antisemitischen Ausführungen durchsetzte Anthologie *Rossija pered Vtorym prišestviem* (Russland vor dem zweiten Erscheinen des Herrn) mit Prophezeiungen über das Weltende, herausgegeben von Sergej Fomin, einem orthodoxen Journalisten, erreichte zwischen 1993 und 2005 mehrere Auflagen mit mehr als 200 000 Exemplaren. Wieder einmal erschien diese Art Literatur mit dem Segen der russischen Geistlichkeit, auch der Metropoliten. So wurde Fomins Manuskript unter anderem von Archimandrit Kyrill, einem einflussreichen Beichtvater am Dreifaltigkeitskloster von Sergijew Possad, gelesen und für gut befunden. Ein weiterer Geistlicher erteilte dem Buch seinen Segen, ohne es überhaupt gelesen zu haben. Die Erstausgabe der Anthologie erschien 1993 im Verlag des Dreifaltigkeitsklosters in einer Auflage von 100 000 Exemplaren. Die letzte überarbeitete Ausgabe erschien 2005, gutgeheißen vom Erzbischof von Iwanowo-Wosnessensk und Kineschma, Amwrossi, und vom Erzbischof von Tultschyn und Brazlaw, Ippolit.

Nach der Jahrtausendwende ließ das Interesse an den Prophezeiungen etwas nach, versiegte aber nie gänzlich, so dass weiterhin Publikationen in diesem Bereich erschienen. Beispielsweise wurden Kommentare von

Geistlichen zur Offenbarung des Johannes veröffentlicht. Außerdem ist die Apokalypse das Lieblingsthema des Fernsehkanals REN-TV. Auch der Rechtsnationalist Michail Nasarow greift das Thema in seinem Verlag *Russkaja ideja* immer wieder auf. Oleg Platonow, bekennender Bekämpfer des Freimaurertums, hat die Apokalypse ebenfalls zum Hauptgegenstand seiner »Studien« erhoben, die er in seinem Verlag *Enziklopedija russkoj ziwilisazii* und im Institut *russkoj ziwilisazii* verbreitet, wo auch chauvinistische und antisemitische Schriften aus der Zeit vor 1917 neu herausgegeben werden.

Die höheren Würdenträger der russisch-orthodoxen Kirche sind sich fast ausnahmslos einig, dass die »letzten Tage« und »das apokalyptische Zeitalter« angebrochen sind. Die Kirche vertritt in dieser Frage aber keine einheitliche Haltung, und die Metropoliten beurteilen die Rolle der Juden durchaus unterschiedlich. Einige unterstützen die Fomin-Publikationen und ausländerfeindliche Kommentare von Geistlichen in Bezug auf die »Apokalypse«. Der Metropolitan von Sankt Petersburg und Ladoga, Ioann (Snytschow), verbreitete aktiv judophobe Ideen und verlieh Platonows »Studien gegen das Freimaurertum« seinen Segen. Dies sorgte für Verstimmungen im Moskauer Patriarchat; Patriarch Alexi II. versuchte gar, Beiträge Ioanns in den Publikationsorganen des Moskauer Patriarchats zu unterbinden. Allerdings führte dies zu Protesten bei einigen höheren Würdenträgern und in der orthodoxen Öffentlichkeit.

Gleichzeitig birgt der apokalyptische Diskurs auch eine Gefahr für den Klerus, sagt er doch die Apostasie voraus, den Abfall der Erzbischöfe vom wahren Glauben. Daher sorgt dieser Diskurs in der Kirche immer wieder für Unruhe. Theologen konstatieren ein Anwachsen eschatologischer Stimmungen in der »orthodoxen und quasiorthodoxen Bevölkerung« und fassen diese als sichtbare Tendenz »eschatologischer Spannungen«. Diese Worte fielen bei einer Konferenz unter dem Titel »Die eschatologische Lehre der Kirche«, die vom 14. bis zum 17. November 2005 im Danilow-Kloster stattfand. Bezeichnenderweise zeigten sich die Theologen dort erstaunt und verärgert darüber, dass viele Gläubige nicht die Ankunft Jesu Christi erwarteten, sondern die des Antichrist.

Angesichts der Stimmungen im Kirchenvolk fürchten sich die Metropoliten vor einer Spaltung, weshalb sie die wirklich heißen Eisen nicht anfassen. So sind an den oben beschriebenen Vorgängen hauptsächlich Kleriker niedrigerer Ränge oder Aktivisten »aus dem kirchlichen Umfeld«

beteiligt. Immer wieder bezichtigen Gemeindepriester oder orthodoxe Monarchisten die russisch-orthodoxe Kirche der Untätigkeit (und werfen ihr beispielsweise mangelndes politisches Engagement vor) oder üben Kritik an den höheren Rängen.

Sie initiieren kleine, aber lautstarke Bewegungen wie die Union Christliche Wiedergeburt (Wladimir Ossipow), die Union Orthodoxer Bannerträger (Leonid Simonowitsch-Nikschtsch), die Union Orthodoxer Bruderschaften, die in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre populäre Bewegung des Geistlichen Alexandr Schargunow »Der Antichrist in Moskau«, die Bewegung gegen die Steuerliche Identifikationsnummer (Ende der 1990er, Anfang der 2000er Jahre), »Leben ohne die jüdische Angst« (seit 2002), Michail Nasarows Union des Russischen Volkes (seit 2007) oder das von der Filmregisseurin Galina Zarjowa angeführte Komitee gegen die Einführung einer universalen elektronischen Bürgerkarte. Sie organisieren allein oder im Verbund mit anderen Radikalen Kundgebungen, Märsche oder Versammlungen und treten mit Eingaben und Petitionen an die Regierung oder die Öffentlichkeit in Erscheinung. Doch keine dieser Bewegungen, die mit antisemitischer Propaganda arbeiten, wurde massenwirksam. An ihren Aktionen nehmen maximal ein paar Hundert Menschen teil, meist nur einige Dutzend. Ende 2004 reichte Nasarow eine Petition mit der Forderung ein, den heiligen Schriften des Judentums den Prozess zu machen wegen der »Beförderung religiöser und nationaler Zwietracht«. Im Januar 2005 hatten auch einige Duma-Abgeordnete die Petition unterzeichnet, und sie erhielt den Namen »Brief der 500«. Er sollte der Ausgangspunkt für eine breit angelegte Kampagne gegen die heiligen Schriften des Judentums sein, fand aber nur wenig Anklang in der Bevölkerung.

Deutlich erfolgreicher und größer war die Bewegung gegen die Einführung einer Steuer-Identifikationsnummer und gegen Strichcodes auf Waren und persönlichen Dokumenten, die von den Fundamentalisten unfehlbar als »Zeichen des Tieres« erkannt wurden. Die Bewegung entstand im Jahr 1999 und erreichte ihren Höhepunkt zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Danach verlor sie an Zuspruch, bis sie im Jahr 2012 wieder von sich reden machte, als der Plan bekannt wurde, den bisherigen Pass durch die oben erwähnte Universalkarte zu ersetzen. Inhaltlich setzt die Bewegung auf die Angst vor totaler Kontrolle, die den Gläubigen als untrügliches Zeichen für den Beginn der »letzten Tage« gilt.

Die Kampagne gegen den Einsatz neuer Kontrolltechnologien regte die orthodoxen Monarchisten dazu an, ihr Augenmerk auf die Globalisierung zu legen, die sie naturgemäß im Lichte der Lehre von den »letzten Tagen« betrachten. In den vergangenen zehn Jahren haben sie mehrere Antiglobalisierungskonferenzen ausgerichtet, an denen auch Vertreter der Kirche aktiv mitwirkten. Die Globalisierung wurde dort als Verschwörung westlicher Eliten verhandelt, die die Weltherrschaft anstrebten, die Installierung einer Weltregierung und einer neuen Weltordnung, das Ende von Nationalstaaten und traditionellen Kulturen, die De-Ethnisierung, die Ausarbeitung einer weltumspannenden Einheitsreligion und die Kontrolle über die Persönlichkeit des Einzelnen. Daher sei die Globalisierung mit der christlichen Weltanschauung nicht vereinbar. Bemerkenswert ist die in einem Konferenzbeitrag getroffene Konkretisierung, es gehe nicht um die Eliten insgesamt, sondern um eine Elite, die sich vereint wisse durch »ethnische Verwandtschaft« und durch »destruktiv ausgerichtete Logen«. Mit anderen Worten: Schuld ist einmal mehr die »Verschwörung der Juden und Freimaurer«.

So intensiv die antisemitische Propaganda in den vergangenen 25 Jahren in Russland betrieben wurde, konnte sie doch keine breite und nachhaltige antisemitische Stimmung erzeugen. Lediglich in Krisenzeiten gab es Ausbrüche, etwa Ende der 1980er und Anfang der 1990er Jahre, dann im Zusammenhang mit der Rubelkrise 1998 oder während der Proteste gegen die Einführung der Steuernummer, als in der rechtsradikalen Presse viel über den Antichrist und sein Zeichen geschrieben wurde. Aber weder der »Brief der 500« noch die Kampagne gegen die heiligen Schriften des Judentums konnten einen Aufschwung des Antisemitismus bewirken, da sich in jener Zeit die Wirtschaftslage stabilisiert hatte, der Tschetschenienkrieg beendet war und das Lebensniveau langsam anstieg.

Esoterik und die Erwartung des »New Age«

Mit dem Beginn der Neuzeit hatte das Christentum seine einstige Autorität eingebüßt, so dass die christlich motivierten Ängste eigentlich in den Hintergrund hätten treten müssen. Das ist aber nicht geschehen. Revolutionen, der Niedergang der traditionellen patriarchalischen Lebensweise, Nationalismus, Massenpolitik, der »Aufstand der Massen« (Ortega y Gasset) und die Weltkriege haben neue Ängste ausgelöst. Auf die alte,

hierarchische Ordnung folgte das Chaos. An die Stelle des Monarchen traten eine Vielzahl politischer Parteien und Gruppierungen mit ihren Führungsfiguren. Auch die Weltreligionen wurden in Mitleidenschaft gezogen, als sich immer neue Glaubensgemeinschaften abgespalteten. Neue synthetische Religionen kamen auf, die eine eigene Weltansicht vertraten und eigene Ansprüche und Erwartungen artikulierten. Außerdem traten zahlreiche zivilgesellschaftliche Organisationen auf den Plan und versuchten, ihre Interessen durchzusetzen. All dies wirkte auf die Menschen wie ein heillooses Durcheinander. Die Globalisierung mit ihren transnationalen Unternehmen, weltumspannenden Organisationen und ihrem eng geknüpften Kommunikationsnetz verstärkte die Ängste noch, indem sie ein ausgeprägtes Gefühl der Ohnmacht gegenüber der zu erwartenden totalen Kontrolle durch obskure, mächtige Kräfte erzeugte.

In den vergangenen 150 bis 200 Jahren hat die Esoterik diese neuartigen Phänomene zu erklären versucht. Sie begeistert sich für Geheimwissen über die verborgenen Gesetze des Fortschritts, die den Aufbau einer gerechten Gesellschaft in einem neuen Zeitalter, dem »New Age«, verheißen. Für zahlreiche Menschen gerade im Osten Europas ist die Esoterik an die Stelle der diskreditierten kommunistischen Idee getreten. Die Esoterik zeigt sich fasziniert vom Bild der »Großen Lehrer«, die die Zeitläufte der Menschheitsentwicklung kontrollieren sollen. Obwohl niemand sie je gesehen hat, hat die Legende von den »Großen Lehrern« für die Esoteriker den Glauben an Gott ersetzt. In ihrem Traum von der einen Weltreligion hat die Esoterik sämtliche Begründer der bekannten Weltreligionen (Zarathustra, Moses, Christus, Buddha, Mohammed) zu Propheten und Trägern eines im Grunde gemeinsamen heiligen Wissensschatzes erklärt. Hinter der Esoterik steht die manichäische Lehre vom Kampf der Mächte des Lichts gegen die Mächte der Finsternis. Hier findet sich auch der Glaube an den Aufbau einer gerechten, glücklichen Gesellschaft auf Erden, den die Kirche als Chiliasmus bezeichnet und als Häresie qualifiziert, da nach ihrer Lehre dieses Reich nur ein himmlisches sein kann. Bemerkenswert ist hierbei, dass die Esoteriker mit ihrem Aufruf zur weltweiten Einigung unter dem Dach der einen, von allen geteilten Weltreligion genau das propagieren, was nach Auffassung der Kirche das Werk des Antichrist sein soll.

Ähnlich wie die christliche Eschatologie mit ihrer Sühne- und Heilbotschaft erfuhr auch die Esoterik in unsicheren Zeiten besonderen

Zuspruch, vor allem im Bildungsbürgertum. Die Esoterik entstand in einer Zeit, da einerseits die Kolonialreiche blühten und Vorstellungen von der »Bürde des weißen Mannes« und seiner messianischen Berufung im Schwange waren, in der aber auch die Emanzipation der Juden in Europa in vollem Gange war, die ihnen die gleichberechtigte Teilhabe am gesellschaftlichen Leben und Fortschritt erlaubte. Diese Gemengelage war dazu angetan, dem Rassedanken zu wachsender Popularität zu verhelfen. Dabei richtete sich der Rassismus damals hauptsächlich gegen zwei Bevölkerungsgruppen: gegen die Juden als das innere »Andere« und gegen die kolonisierten Völker (insbesondere in Afrika) als das äußere. Die Anhänger esoterischen Gedankenguts rekrutierten sich aus der Mittelschicht, und so manche Ressentiments gegen Schwarze oder »Semiten« fanden sich in der esoterischen Weltanschauung wieder.

In ihren Anfängen war die Esoterik ganz auf die Schwarzen fokussiert. Ihre frühen historischen Narrative besagten ausnahmslos, früher habe die schwarze Rasse die Erde beherrscht, bevor sie von der jüngeren »arischen Rasse« abgelöst worden sei. Nachdem Letztere den reichen Wissensschatz der Schwarzen übernommen habe, hätte sie diese weit in den Süden zurückgedrängt und sei als Rasse der Zivilisatoren und Kulturträger an ihre Stelle getreten. Daher beinhaltete die esoterische Historiosophie in ihrem Frühstadium die Vorstellung von einem globalen Krieg zwischen der »vierten« und der »fünften Rasse« bzw. zwischen »Schwarzen« und »Weißen«.⁵

Von den traditionellen Religionen übernahm die Esoterik das Konzept der Devolution, demzufolge Rassen und Völker verschiedene Phasen von Wachstum, Blüte, Altern und Vergehen durchlebten. Im Unterschied zur Eschatologie wandte sich die Esoterik jedoch gegen die Vorstellung von einem »Ende der Zeiten«. An die Stelle des linearen Zeitmodells setzte sie den Gedanken der zyklischen Zeit. Daher sollte nach dem Niedergang der älteren Rasse und ihrem Abtritt von der Weltbühne eine neue, jüngere Rasse in Erscheinung treten und die Zivilisation von neuem erblühen lassen. Mit dieser Ablösung gingen aber auch entsetzliche Ereignisse einher, Naturkatastrophen und soziale Konflikte. Für die furchtbare Zeit des Niedergangs vor dem Neuanfang bedient sich die Esoterik des hinduistischen Begriffs Kali Yuga. In der Beschreibung dieses finsternen Zeitalters kommt die Esoterik der eschatologischen Vorstellung von den »letzten Tagen« sehr nahe. Wie die gläubigen Christen richteten auch die Esoteriker

ihr ganzes Augenmerk auf apokalyptische Zeichen, die ihnen, wenn nicht von den »letzten Tagen«, so doch von der »Zeitenwende« künden. Diese schreckliche Übergangsphase soll mit dem Anbruch des »New Age« ihr Ende finden, das der Menschheit den Weg zu Glück und Wohlergehen bereitet. Daher blicken die Esoteriker hoffnungsfroh und optimistisch in die Zukunft und sind eifrig darum bemüht, dem neuen Zeitalter näher zu kommen.

Helena Blavatsky, die Begründerin der Theosophie, hat unsere Gegenwart mit dem Zeitalter der Fische in Verbindung gebracht, das mit den Predigten Jesu begonnen habe und mit der Einsicht ende, dass sich sein Vermächtnis nicht erfüllt hat. In dieses dunkle Zeitalter fielen die Verrohung der Sitten und eine beispiellose Zunahme von Bosheit, Hass und Grausamkeit. Das Zeitalter der Fische wurde also mit dem Kali Yuga gleichgesetzt. Anschließend sollte das glückliche Wassermannzeitalter folgen, das Satya Yuga, in dem das Christentum überwunden und die Menschheit zu einer großen Gemeinschaft mit einheitlicher Religion und Sprache wird.

Allerdings stellt sich dieser Zeitenwende immer ein Widersacher entgegen – wie schon die Eschatologie kommt auch die Esoterik nicht ohne Feindbild aus. Abstrakt gesprochen, stehen die Mächte der Finsternis der Entstehung und dem Sieg der neuen, progressiven Rasse im Weg. Diese Mächte können freilich ganz unterschiedlich gedeutet werden. In zahlreichen esoterischen Schriften tauchen sie als degenerierte Überbleibsel der vormals herrschenden Rasse auf, die alle positiven Eigenschaften verloren haben und das absolut Böse verkörpern.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts erlebte diese Lesart in den Lehren der Ariosophen in Österreich ihren Höhepunkt, die die Theosophie um einen offenen Rassismus erweiterten und die »fünfte Rasse« (die »Ariogermanen«) als »Herrenrasse« einstufen. Dabei wurde der Weg vom Goldenen Zeitalter zum völligen Niedergang als Verschwörung der Christen dargestellt, die die Gesetze und den moralischen Geist der »Ariogermanen« nach Kräften unterwanderten. Mit der Betonung der Verbindungslinien zwischen Christentum und Judentum wurden die Juden unweigerlich zu aktiven Mittätern in diesem Komplott erklärt. Die Ariosophie behielt die Vorstellung des Jüngsten Gerichts bei, erwartete aber danach nicht das Ende der Welt, sondern ein neues Goldenes Zeitalter mit einem aristokratischen arischen Staat und einer neuen Kirche des Heiligen Geistes.

Vereinfacht gesagt, wurde nicht der gesamten Menschheit Erlösung zuteil, sondern nur der erwählten »arischen Rasse«.

Viele andere esoterische Lehren verwarfen die Rassentheorie, pflegten aber ihrerseits eine kritische Haltung gegenüber den Juden, wenn auch aus einem anderen Grund. So sprach sich die Amerikanerin Alice Bailey gegen das Modell einer überlegenen Rasse aus, machte aber den Juden ihre isolierte Stellung zum Vorwurf, da sie darin ein Hemmnis auf dem Weg der Menschheit zur globalen Einheitsreligion erkannte. Ähnlich wie die Juden schätzte sie auch die Freimaurer ein, denen sie finstere Mächtschaften unterstellte.

In den vergangenen Jahrzehnten wandte sich die esoterische Historiosophie eher den Außerirdischen zu, die eine größere Bedrohung für die »Arier« darstellten. Dabei hat sich die zeitgenössische Esoterik stark ausdifferenziert. Sie ist nicht zwangsläufig rassistisch, liefert dem Rassismus aber bei entsprechenden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen durchaus Argumente. Aufhorchen lässt auch die unter Esoterikern weit verbreitete Auffassung, dass die geeinte Menschheit von dem einen Führer geleitet werden soll. Die Esoterik hält also nach wie vor an Ideen fest, die in den diktatorischen Regimen Europas geboren wurden. Einige Esoteriker bringen das »New Age« auch mit dem Erscheinen des Messias in Verbindung.

In der modernen russischen Esoterik existieren zahlreiche eklektische Lehren nebeneinander. Auffällig ist, dass einige Strömungen, ähnlich wie bei der Theosophin Alice Bailey, eine skeptische Haltung gegenüber dem Judentum pflegen, die sie aus der christlichen Historiosophie herleiten. Demnach sollen die Juden der Mission Jesu zuwidergehandelt haben (Daniil Andrejew), eine globale Verschwörung aushecken (Alexandr Dugin), als »Bioroboter« blind dem Willen bössartiger Priester folgen (Wladimir Megre) oder die »graue Rasse« verkörpern, die mit List die Erde erobert hat und an der Auslöschung der »weißen Rasse« arbeitet (Nikolai Lewaschow). Dabei wird das Christentum häufig als machtvolle Waffe in der Hand des Feindes bezeichnet, der die Menschheit ausrotten wolle.

Daneben finden sich jedoch auch revisionistische Theorien. So versteht der Astrologe Pawel Globa »Semiten« heute nicht mehr als Juden, sondern als Araber, und aus »Ariern« werden bei ihm Christen. Folgerichtig sieht er den Kampf zwischen den Mächten des Lichts und der Finsternis als Kampf zwischen christlichen und »arabischen« Kulturen. In anderen

Lehrmeinungen figurieren auch Drogenhändler, Mitarbeiter der Staatsicherheit, korrupte Beamte u.a. als Diener finsterner Mächte.

Überhöht die orthodoxe Eschatologie Russland zum Katechon, zum »Aufhalter«, so weist die russische Esoterik nach, dass Russland als Urheimat der »Arier« im Zeichen des Wassermanns steht. Daher sei dem Land im Wassermannzeitalter eine glanzvolle Zukunft beschieden. Manche Esoteriker geben zudem an, in Russland entstehe ein »neues Energiefeld«. Jedenfalls wird Russland die messianische Rolle zugesprochen, und es wird als Hauptziel für die Angriffe böser Mächte ausgemacht.

Konspirologie als säkulare Variante der Eschatologie

Bringen nun all diese Stimmungen, die sowohl der christlichen Eschatologie als auch der Esoterik eigen sind, den Glauben an die »globale Verschwörung« hervor? Bereiten sie den Boden für die Popularität der konspirologischen Literatur? In den vergangenen einhundert Jahren konnte sich die Konspirologie erfolgreich als Konkurrentin neben der christlichen Eschatologie und der Esoterik etablieren. In Europa bildete sie sich aus christlichen Narrativen heraus, und selbst wenn sie sich gegen das traditionelle Christentum wendet, arbeitet sie mit dessen Mythologemen – in erster Linie freilich mit Ansichten, die auf Vorstellungen vom »Weltende« und von der Ankunft des Antichrist basieren. Dieses traditionelle Narrativ korrespondiert aufs Trefflichste mit dem Verschwörungskonzept.

Abnehmende Religiosität, Verwässerung der traditionellen Kultur, Auflösung alter Hierarchien, Streben nach sozialer Gerechtigkeit auf Erden und nicht im Himmel, Träume von einer vereinigten Menschheit bis hin zum Dach einer weltumspannenden Einheitsreligion – sind das nicht alles Anzeichen für Apostasie und für das »Geheimnis der Bosheit«⁶? Ist nicht in der aktiven Rolle von Juden in der Demokratiebewegung und bei sozialen Revolutionen die Vorbereitung auf die Ankunft des Antichrist zu sehen? Zeigt sich nicht in der Bündelung der unterschiedlichsten Kräfte bei Revolutionen und sozialen Bewegungen, die eine europäische Monarchie nach der anderen zu Fall brachten, dass da eine »unsichtbare Hand« im Spiel ist, die »globalen Strippenzieher«, die alle Fäden in der Hand halten, um dereinst die Weltherrschaft zu übernehmen?

Solche Fragen stellten diejenigen, die die Konspirologie begründeten,

aus der in einer rasanten Entwicklung die säkulare Variante der »Apokalypse« wurde. Als zentrale Akteure der Verschwörung werden in aller Regel Juden und Geheimbünde dargestellt, insbesondere die Freimaurer. Die Konspirologie hat also Ideen aufgegriffen, die einzelne christliche Denker auf der Suche nach dem »Geheimnis der Bosheit« formuliert hatten. Es ist wenig verwunderlich, dass sich in autoritären Regimen die Macht der Konspirologie bedient, um Feindbilder zu konstruieren und Unzufriedenheit und Missstimmungen in der Bevölkerung zu kanalisieren und abzuleiten. In Demokratien sorgt sich die Öffentlichkeit wiederum, dass verborgene Kräfte Anschläge auf Freiheit und Wohlstand verüben könnten.

Die eschatologische Tradition hat sich von der religiösen Deutung hin zur säkularen, rationalistischen verschoben. Die konspirologische Literatur ist Ausdruck des »Rationalistischen«, wenn auch in einer höchst speziellen Spielart. Rechte wie Linke verlegen sich heute auf die Konspirologie. Auch in der Unterhaltungsliteratur ist sie sehr populär, darüber hinaus spielt sie im Politischen wie in der Hochkultur eine Rolle und ist nicht zuletzt mit kommerziellen Interessen verbunden.

Verschwörungen an sich müssen noch keine Erfindung sein. Viele Länder sahen sich in ihrer Geschichte mit Verschwörungen unterschiedlichster Stoßrichtung konfrontiert. Die Konspirologie befasst sich jedoch nicht mit einzelnen Verschwörungen, sondern mit der einen großen globalen Verschwörung, die eine »neue Weltordnung« herstellen und eine »Weltregierung« installieren möchte. Wieder geht es um die Einführung einer einheitlichen Menschheitsreligion und die Entmachtung von Christentum, traditionellen Kulturen und Nationalstaaten, also um etwas, das die Kirche fürchtet und die Esoterik herbeisehnt. So ist es gewiss kein Zufall, dass die Konspirologie heute maßgeblich von christlichen Fundamentalisten mit extrem konservativen Ansichten geprägt wird. Ihre »weltlichen Botschaften« beinhalten im Grunde lediglich die alten kirchlichen Dogmen, nur kommen sie in neuen, eher zeitgemäßen Begrifflichkeiten daher. Im heutigen Russland sind die konservativen Positionen jedoch stark mit Rechten und Linken besetzt, die das Imperium konsolidieren oder wiederbeleben wollen. So nimmt es nicht wunder, dass die Wurzeln der Konspirologie im Nachdenken über die »letzten Tage« und die Ankunft des Antichrist zu suchen sind. Daher ist unter den Verschwörungstheoretikern auch das Bild der Juden

als Urheber aller möglichen Komplote zum Umsturz der etablierten Traditionen so populär.

Setzte die Konspirologie in ihrer Frühphase noch stark auf das Thema der Apokalypse, direkt oder in Anspielungen, so sind die religiösen Inhalte mit der Zeit zunehmend in den Hintergrund gerückt. Am längsten hielt sich die Vorstellung von der »jüdischen Verschwörung«, die aber vor allem von Konspirologen im Westen nach und nach fallengelassen wurde. Sie behielten jedoch das Konzept der »Bedrohung durch das Freimaurertum« bei, das oft als euphemistischer Platzhalter für das Judentum gelesen werden darf. Viele amerikanische Konspirologen haben sich von der »jüdischen Verschwörung« verabschiedet, weil die in den USA weit verbreitete evangelische Kirche Sympathien für die Juden als »erwähltes Volk« hegt, was antisemitischen Konstruktionen zuwiderläuft. Dort wird stattdessen Russland besonders negativ gezeichnet als Land, in dem die Juden allen erdenklichen Schikanen ausgesetzt waren.

Die russische Konspirologie hält an den alten Bildern fest und arbeitet sich immer noch leidenschaftlich an der »jüdischen Verschwörung« ab. Bereits im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert ist hierzulande ein ganzes Arsenal an Ideologemen entstanden, die die Ängste vor Geheimbünden und angeblich gegen Russland gerichteten Verschwörungen zum Ausdruck bringen. Der Zugang zu den Schriften westlicher Konspirologen, die in den vergangenen 20-25 Jahren massiv ins Russische übersetzt und in Russland publiziert wurden, hat der Bewegung einen zusätzlichen Schub verliehen. Zahlreiche russische Verschwörungstheoretiker haben von ihren amerikanischen Kollegen und Lehrern lange Listen von »Geheimbünden« übernommen (Bilderberger, Trilaterale Kommission, Council on Foreign Relations u.a.). Interessanterweise finden sich Hinweise auf diese Listen sowohl bei Esoterikern als auch bei Anhängern der Eschatologie. In diesem Punkt sind ihre Interessen deckungsgleich mit denen der Konspirologen.

Die Popularität der Konspirologie erklärt sich aus der Tatsache, dass viele Menschen nicht an Zufälle glauben wollen. Sie sind der Auffassung, geschichtsträchtige Ereignisse seien minutiös vorgeplant, und es könnten nur streng konspirativ agierende »Geheimbünde« dahinterstecken. Paradox ist nur, dass sie trotz ihrer strikten Geheimhaltung längst allgemein bekannt sind und unter argwöhnischer Beobachtung stehen. Es geht natürlich um Juden, Freimaurer und Illuminaten. Das Publikum ist gern

bereit, diese Theorien zu schlucken, da sie ohnehin seinen Erwartungen entsprechen.

Westliche Konspirologen beackern hauptsächlich zwei Themenfelder. Die einen stürzen sich auf die eng mit der Wirtschaft und Politik der Neuzeit verbandelten Geheimbünde (die Verschwörung von Politikern, der Finanzwelt, von Geheimdiensten etc.) und versuchen rationale Schlüsse zu ziehen. Die anderen interessieren sich mehr für die esoterischen Grundlagen der Verschwörung, für Religion, esoterisches Geheimwissen, unbekannte Kulte und dergleichen. Deshalb beschränken sich Erstere in ihrer Erforschung der Geheimbünde auf die Neuzeit, während Letztere im finstersten Mittelalter nach den Wurzeln suchen oder sogar noch weiter zurückgehen. Ihnen geht es eher um die irrationale Konstruktion hinter der Verschwörung als um das Rationale, daher finden sich besonders in ihren Arbeiten Bezüge zu den »letzten Tagen« und zum Antichrist. So werden Organisationen, die von der ersten Autorengruppe als rational fundiert eingestuft werden, von der zweiten Gruppe als okkulte Formationen beschrieben.

Hoch spannend ist auch der Unterschied zwischen westlichen Konspirologen und ihren begeisterten russischen Lesern. Während die Autoren vor der »neuen Weltordnung« warnen, in der sie eine Bedrohung für die Demokratie erkennen, ist den Lesern die verhasste Demokratie völlig egal. Ihnen geht es vor allem um die Rolle Russlands in der Welt, da sie fürchten, für ihr Land sei in der »neuen Weltordnung« kein Platz mehr.

Das eigentümliche Amalgam aus Eschatologie, Messianismus und Konspirologie ist in russisch-orthodoxen Fundamentalistenkreisen bereits in den 1970er und 1980er Jahren entstanden. In den vergangenen 25 Jahren erlebte die Konspirologie in Russland mit dem Zusammenbruch des marxistischen Erklärungsmodells und den krisenhaften Erscheinungen, die das Land erschütterten und die zum Zerfall der Sowjetunion führten, einen kräftigen Aufschwung. Der Untergang des weltweit ersten sozialistischen Staates wurde als widernatürlich empfunden – er konnte nur von »verborgenen Mächten« ins Werk gesetzt worden sein. Interessanterweise erfuhren die Konspirologen Zuspruch aus den unterschiedlichsten Lagern, von Kommunisten und Stalinisten genauso wie von Anhängern des Zarenreiches, von orthodoxen Monarchisten und erklärten Gegnern des Christentums. Verfechter der Heiligen Rus fanden sich hier genauso wieder wie die Verteidiger des Sowjetimperiums. Wie auch immer sie zur

aktuellen Regierung stehen mögen, sie sprechen sich gegen die »Internationale« aus, gegen Demokratie und Liberalismus und reden dem Autoritarismus das Wort.

Im kirchlichen Umfeld tat sich als Sprachrohr konspirologischer Ideen besonders Metropolit Ioann hervor, der die Schwierigkeiten Russlands einer »internationalen Verschwörung« zuschrieb und sich dabei auf Benjamin Disraeli und die Bilderberger berief. Die russische Konspirologie insgesamt ist heute eine eklektische eschatologisch-esoterische Mischung. Da ist von jahrhundertlangem Hass des Westens auf Russland die Rede, das als »Gegenpol zu den weltweiten Mächten des Bösen« auftrete, vor allem zu den USA und Israel, die dem Teufel zu Willen seien. Die Hauptverdächtigen sind wieder einmal Freimaurer und Juden, die Globalisierung gehört zu den Zielen der Verschwörer. Aber auch das Wassermannzeitalter und die Vorstellung von der »Errettung der weißen Rasse« sind nach wie vor im Umlauf. Nicht zuletzt stricken die Konspirologen heute an politischen Projekten, die sie gezielt an aktive Politiker herantragen.

Schluss

Mit dem Wiedererstarken der Orthodoxie wurde es zunehmend populär, unsere Zeit mit den »letzten Tagen« und der Erwartung der Apokalypse gleichzusetzen, gestützt auf mittelalterliche Prophezeiungen. Monarchisten und Fundamentalisten haben diese Stimmungslage für ihre chauvinistische und ausländergefeindliche Propaganda ausgenutzt. Dabei haben sich die mit esoterischen Zutaten gewürzten eschatologischen Legenden mit der Konspirologie verbunden. Die Fundamentalisten gehen gar so weit, aus religiösen Dogmen politische Konsequenzen ableiten zu wollen. Die höheren orthodoxen Würdenträger sind in ihrer Haltung gespalten: Einerseits unterstützen sie die Parallelführung von Globalisierung und den »letzten Tagen«, andererseits lehnen sie die radikaleren Vorstellungen vom Antichrist und seinen Heerscharen mehrheitlich ab.

In den vergangenen 25 Jahren hat die massive Propaganda von orthodoxen Monarchisten und Fundamentalisten ihr Ziel noch nicht erreicht. Soziologische Erhebungen kommen zu dem Schluss, dass die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung dafür wenig empfänglich ist.

Aus dem Russischen von Thomas Weiler

Anmerkungen

- 1 Der vorliegende Aufsatz entstand im Rahmen des Alexander Herzen Fellowship-Programms, gefördert vom Institut für die Wissenschaften vom Menschen (IWM) in Wien und der Mikhail-Prokhorov-Stiftung.
- 2 Vgl. dazu auch den Beitrag von Sergey A. Ivanov »Das Zweite Rom aus Sicht des Dritten. Russische Debatten über das ›byzantinische Erbe‹«, in *Transit – Europäische Revue*, Nr. 46 (2014/15).
- 3 Vgl. z.B. »Lish pravoslavie izluchaet liubov'« (Nur die Russische Orthodoxie strahlt Liebe aus), in: *Den'*, Nr. 41 (1992), S. 5.
- 4 Eine »Deutsche Volksausgabe« des Nilus-Buches unter dem Titel *Der jüdische Antichrist und die Protokolle der Weisen von Zion* sollte 1938 im Johannes Günther Verlag, Leipzig und Wien, erscheinen, wurde aber von der Zensur unterdrückt. Vgl. Michael Hagemeyer, »Trilogie der Apokalypse. Vladimir Solov'ev, Serafim von Sarov und Sergej Nilus über das Kommen des Antichrist und das Ende der Weltgeschichte«, in: Wolfram Brandes / Felicitas Schmieder (Hg.), *Antichrist. Eschatologische Feindtypisierungen und Identifizierungen*, Berlin 2010, S. 274. (Anm. d. Übs.)
- 5 Vgl. hierzu vor allem Helena Petrovna Blavatskys 1888 erschienene *Geheimlehre*.
- 6 Vgl. Paulus, 2. Thessaloniker 2,7, Lutherbibel. Neuere Übersetzungen schreiben »die geheime Macht der Gesetzwidrigkeit«, siehe <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/2thess2.html>.

POLEN VON EINER ANDEREN SEITE
 Olga Tokarczuk im Gespräch mit Sławomir Sierakowski

Sławomir Sierakowski: *Was hat dich dazu gebracht, über Jakob Frank und die Frankisten zu schreiben?*

Olga Tokarczuk: Vor allem literarische Gründe. In den neunziger Jahren habe ich eine Auswahl von Franks Schriften gelesen, Parabeln und Anekdotisches. Ich bin neugierig geworden, was sich damals in Podolien abspielte. Diese Geschichte hatte einen Anfang, einen Kulminationspunkt und großes dramatisches Potenzial. Außerdem stammt meine Familie aus dieser Gegend, das war ein zusätzliches Motiv. Seit Mitte der neunziger Jahre habe ich private Forschungen betrieben. Ich wollte Franks Geschichte auf einer Karte der damaligen Welt verorten. Darüber geriet mein – nicht zuletzt durch Henryk Sienkiewicz geprägtes – Bild der polnischen Geschichte ins Wanken. Ich entdeckte etwa, dass wir eine Grenze mit der Türkei hatten, eine sehr durchlässige Grenze, über die alles Mögliche ins Land kam, von Haschisch bis hin zu den seltsamen Ideen der balkanischen, jüdischen und auch islamischen Mystik.

Hast du bewusst gegen Sienkiewicz und gegen seine Vision der ethnisch homogenen Adelsrepublik, der Rzeczpospolita, geschrieben?

Ja. Ich zeige das Grenzland der Rzeczpospolita von einer ganz anderen Seite. In einer Szene versucht eine der Hauptfiguren auf dem Markt von Rohatyn mit den Leuten zu sprechen und stellt fest, niemand versteht sie. Da schreit sie wutentbrannt: »Spricht denn niemand hier Polnisch?« Diese Episode soll ein Stachel sein, der den aufgeblasenen Mythos, das Stereotyp von der polnischen katholischen Identität zerplatzen lässt. Wenn man annimmt, dass mehr als zehntausend Frankisten zum Katholizismus konvertierten und die Anfänge des polnischen Bürgertums bildeten, dann entstammen eigentlich alle Jakubowskis, Łabędzki, Wołowskis, all diese polnischen Namen, denen wir heute begegnen, aus einer ganz anderen Tradition.

Obwohl in dem Roman viel geschieht, steht die Handlung nicht im Vordergrund. Jeder Figur geht eine detaillierte Beschreibung der Kleidung, des Essens, der Sprache voraus. Man hat den Eindruck, du grenzt dich bewusst ab von der Tradition der großen Romanerzählungen über Kriege, Staaten und große Völker. Stattdessen rekonstruierst du die vergessene Alltagswelt des ausgehenden 18. Jahrhunderts.

Ein Schriftsteller muss vor allem eine Welt erschaffen, die den Leser überzeugt und verführt. Der Leser muss sich darauf einlassen. Das Buch beginnt mit einer ausführlichen, detailreichen Beschreibung des Markts in Rohatyn. Sie ist so etwas wie ein Pakt mit dem Leser. Er kann am Beginn des Buches sagen, ja, dieser Umgang mit Details und der Welt leuchtet mir ein – oder eben auch nicht. Ich habe lange überlegt, wie ich das alles erzähle. Die Handlung umfasst einen Zeitraum von 50 Jahren, sie spielt an unterschiedlichen Orten, und es gibt ein gutes Dutzend zentrale Figuren, die dazu noch teils mehrfach den Namen wechseln. Mich hat nicht die Geschichte als solche interessiert, deshalb habe ich mir einen Zettel über den Schreibtisch gehängt: »Geschichte existiert nicht, es gibt nur das Leben der Menschen.« Geschichte entsteht durch kleine Ereignisse, durch die Zeiten und Körper einzelner Menschen, ihr Werden und Vergehen, ihr Leiden, ihre Liebe. Durch alltägliche Dinge und Tätigkeiten, von denen wir nicht viel wissen, weil die große Geschichte sie verschweigt. Darum habe ich beschlossen, diese Geschichte anhand verschiedener Figuren zu erzählen, ihrer Empfindungen, ihrer Erlebnisse, ihrer Körper. Von da an hat sich alles wie von selbst gefügt.

Jakob Frank ist eine außergewöhnliche Gestalt. Inwiefern siehst du ihn als Symptom seiner Zeit und seiner Kultur?

Ich bin versucht zu sagen, Frank steht für eine östliche, eurasische Variante der Aufklärung. Im Westen entstand zu dieser Zeit Diderots Enzyklopädie, es herrschte schon Schulpflicht, die ersten Romane erschienen. Die östliche Aufklärung hat ganz andere Wurzeln, sie liegen im siebzehnten Jahrhundert, am Schnittpunkt der drei großen Religionen Islam, Judentum und Christentum, in einer synkretistischen, auf ihre Weise globalisierten Welt. Mitte des siebzehnten Jahrhunderts erschien Schabbataj Zvi, der jüdische Messias. Seine verblüffende Popularität speiste sich

unter anderem aus den apokalyptischen Erzählungen podolischer Juden, die vor Bohdan Chmelnyzkyjs Pogromen geflohen waren. Die Menschen hatten immer mehr das Gefühl, eine Zeit oder gar die Geschichte gehe zu Ende. Zvis Ruhm wuchs, bis der Sultan, den die Sache beunruhigte, ihn festnehmen ließ und ihn unschädlich machen wollte, indem er ihn zwang, zum Islam überzutreten. Und da hatte Schabbtaj Zvi einen unglaublichen Einfall: Er trat zum Islam über, integrierte aber die Konversion ins messianische Denken. Mystiker nicht nur aus Zvis Umfeld dachten nun darüber nach, ob man nicht alle Religionen durchlaufen müsse. Sie belebten die alte Idee, der zufolge das Licht auch in der tiefsten Dunkelheit zu finden sei, und je unreiner, sündiger eine fremde Religion sei, desto mehr Licht sei dort zu finden. Frank nutzte diesen Mechanismus später sehr bewusst.

Eine besondere Rolle im Roman spielt die Figur der Jenta: Sie steht über der dargestellten Welt und hält das Ganze zusammen.

Jenta habe ich aus technischen Gründen eingeführt. Irgendwann wurde mir klar, dass ich unmöglich die Kontrolle über das gesamte Material behalten kann. Die Intuition sagte mir, dass ein durch nichts beschränkter, höchstmöglich über allem schwebender Erzähler helfen könnte. Daraufhin habe ich Jenta erfunden, die – nicht tot und nicht lebendig – aus der Höhe herabschaut. Ihre Stimme hat an kritischen Punkten Ordnung geschaffen. Statt sich in Chaos aufzulösen, kehrten die Dinge an ihren Platz zurück und ich konnte weitererzählen.

Im Roman werden alle möglichen gesellschaftlichen Fragen angesprochen: Klassenunterschiede, die Frauenfrage, Homosexualität, Antisemitismus, aber auch Abtreibung und Vegetarismus... Man könnte sagen, du rekonstruierst nicht nur eine Welt, sondern konstruierst sie auch, indem du sie durch das Prisma der Themen und Dinge zeigst, die dich interessieren und die du für wichtig hältst.

Es ist ein historischer Roman, aber geschrieben mit einem absolut heutigen Bewusstsein. Beim Durchstöbern der Dokumente bin ich an den Dingen hängengeblieben, die mich berührt und meine Phantasie angeregt haben. Dazu gehört natürlich die Rolle der Frauen – ich kann nur schwer akzeptieren, dass sie in der großen Geschichte nur so selten vorkommen. In der

gleichen Weise habe ich immer die Tiere gesehen, dafür habe ich wohl ein besonderes Sensorium. Und auch die Unfreiheit der Bauern hätte ich kaum ausblenden können. Die Leibeigenschaft war damals weit verbreitet, man hielt sie für naturgegeben. Wohl deshalb kommt sie bei Sienkiewicz nicht vor. Ich lebe im 21. Jahrhundert und sehe die Welt mit den Augen des 21. Jahrhunderts. In diesem Sinne ist es ein Gegenwartsroman.

Außer Czesław Miłosz beschäftigt sich in der polnischen Nachkriegsliteratur niemand so intensiv wie du mit Gnosis, Messianismus und manichäischen Ansätzen. Dein Roman endet mit einer gnostischen Feststellung: »Hier, wo wir sind, ertönt (...) ein Brummen, der düstere Klang der Materie, und die Welt verfinstert sich, die Erde erlischt. Die Welt ist zweifellos aus Finsternis erbaut. Wir befinden uns jetzt auf der Seite der Finsternis.«

Jeder Mensch mit einem Sinn für Religion oder Metaphysik gelangt früher oder später zum Gnostizismus. Ich halte die gnostische Reflexion über die Welt für eine logische Ergänzung jedes religiösen Denkens.

Warum?

Das ist die Frage der Theodizee, die grundlegende Frage nach der Herkunft des Bösen in einer von einem guten Gott geschaffenen Welt. Diese Frage beschäftigte christliche wie jüdische Denker. Zu Beginn des ersten Jahrtausends kamen im Nahen Osten andere Religionen hinzu, und man fand viele faszinierende Antworten auf diese Frage, die unter dem Namen Gnosis zusammengefasst werden. Je stärker das Christentum wurde, je geschlossener das Judentum, desto mehr wurde die Gnosis verdrängt. Aber in der Geschichte des Menschen existieren zwei Grundeinstellungen nebeneinander. Die affirmative, helle – auf die offizielle Religionen und Kirchen sich oft beziehen – basiert auf dem festen Glauben, dass die Welt gut ist, dass es Gesetze und einen Fortschritt gibt: Gott ist gut, er liebt und vergibt uns, auch wenn wir ihn nicht verstehen und nicht begreifen, warum um uns herum so viel Schlimmes passiert. Daneben, oder vielleicht darunter, entwickelt sich ein dunkles Denken: Die Welt ist böse, unvorhersehbar, der Mensch wird hineingeworfen. Gott ist entweder ein Idiot oder ein böser Demiurg, der mit der Welt spielt oder sie sich selbst überlässt. Wann immer die helle Denkrichtung in die Krise gerät, tritt

diese zweite in den Vordergrund und man fragt: »Was ist falsch mit dieser Welt?« Oft sieht man dann die Verantwortung für die Welt nicht mehr bei Gott, sondern beim Menschen. Wenn Gott machtlos ist, kann vielleicht der Mensch die Welt verbessern. Wenn Gott sich zurückgezogen hat, kann vielleicht der Mensch das Werk der Erlösung übernehmen. Wenn man Revolten und Revolutionen von dieser Warte aus betrachtet, stößt man oft auf gnostische Elemente. Der Frankismus greift stellenweise alte Traditionen auf, darunter auch das gnostische Denken.

Was für ein Mensch war Jakob Frank? Du zeigst ihn von sehr verschiedenen Seiten. Worum ging es ihm? Um die Ideale seines Glaubens, um die Assimilation der Juden? War er, wie manche meinen, der erste Zionist? Oder strebte er nur nach Macht?

Schwer zu sagen, wer er wirklich war. Er ist eine komplexe, zwiespältige Gestalt. Frank ist ein Chamäleon, seine Ideen und seine Lehre ändern sich je nach politischer Lage, Ort und Umfeld. Als junger Mann war er ein exzellenter Kenner der Schriften, ein Mystiker, fast ein Heiliger. Eine Zeitlang hatte er eine Schule und viele Schüler. Mit dem Übertritt zum Islam und später zum Christentum wurde er zum Politiker, der eigene Interessen verfolgte. Er erzählte gern eine alte orientalische Parabel, der zufolge Religionen wie Schuhe sind, in denen man zu Gott geht. Je nach Wetter, Beschaffenheit des Weges und anderen Umständen zieht man die Schuhe an, die am geeignetsten sind. Demnach ist es klug, die Schuhe zu wechseln, denn es geht um den Weg und nicht darum, wie wir auf diesem Weg aussehen. Ich glaube, als Frank mit seinen Anhängern nach Polen zurückkam, dachte er, es könnte ein guter Ort für ihn sein. Er spürte das Wohlwollen der Magnaten, der Aristokratie. Er hoffte, einen Platz für seine Gemeinschaft zu finden, die nicht mehr jüdisch war, aber auch noch nicht christlich. Ursprünglich wollten die Frankisten als unabhängiger Zweig des Judentums anerkannt werden, später dann als religiöse Gruppe zwischen Judentum und Christentum, ähnlich wie die Karäer. Sie träumten von einem Stück Land in Sataniv oder Rohatyn, das zwar der Herrschaft des polnischen Königs unterstellt, aber gleichzeitig autonom hätte sein sollen. Dieses Vorhaben scheiterte, und ein Teil der Anhänger verließ Frank, weil sie sich nicht taufen lassen wollten. Nach meinem Eindruck ist Frank damals zum Politiker geworden. Er reiste nach Warschau und

versuchte dort, die Mächtigen von seinen politischen Plänen – einer Art Autonomie innerhalb der katholischen Kirche – zu überzeugen. Doch auch das misslang, er wurde der Häresie angeklagt und dreizehn Jahre in Tschenstochau gefangen gehalten. Das war wohl ein schweres Trauma, eine dramatische Zäsur; danach war er ein anderer Mensch. Vom geistbeseelten Mystiker wurde er zum zynischen Spieler, der märchenhaften Reichtum erlangte. Im Grunde eine traurige Geschichte. Mir war rasch klar, dass es nicht leicht würde, dieses Leben zu begreifen und darzustellen. Ich begreife nicht, wie er es schaffte, auch die größten Skeptiker von sich zu überzeugen. Wie er zum Favoriten Josephs II. oder zum Berater Maria Theresias wurde. Er besaß eine unglaublich starke Persönlichkeit. Er hatte alles im Übermaß, also konnte ich den Roman nur schreiben, indem ich verschiedene Personen und Perspektiven schuf, um auf unterschiedliche Weisen von Frank zu erzählen.

Im Roman gibt es nicht nur einige drastische Szenen, etwa die Misshandlung eines entlaufenen Bauern durch seine Verfolger, sondern auch viel Sexualität.

Als ich in diese Welt eintauchte, wurde mir bewusst, wie viel Erotik und Sexualität es dort gab. Es waren vorviktorianische Zeiten, die Sexualität war normaler Bestandteil des Lebens. Es war eine ganz andere Welt. Manchmal habe ich gezögert und mich gefragt, ob man das verstehen wird. Ob man mich nicht für sexbesessen halten wird. Wir denken, wir wären sexuell befreit... Und haben dazu noch Sienkiewiczs Bild der unschuldigen Jungfrau am Hof und ihres treuen Ritters im Kopf. Unterdessen gab es offene Prostitution und auch Homosexualität, die freilich noch nicht so hieß. Fürst Marcin Lubomirski liebte sowohl Männer als auch Frauen, und dem Anschein nach hat das keinen groß interessiert. Es gab auch mehr Inzucht als heute, nicht nur bei den Frankisten, sondern auch beim Adel.

Hast du wirklich alle Orte aufgesucht? Ich meine nicht nur Städte und Dörfer, sondern auch Sprachen, Bücher und so weiter.

Ich habe sechs Jahre oder länger ein privates Forschungsprojekt betrieben – ganz ohne Zuschüsse. Dabei habe ich Dinge herausgefunden, über die noch niemand geschrieben hat. Das alles wäre nicht möglich gewesen

ohne die Hilfe meines Mannes. Wir sind etwa nach Offenbach gefahren und haben die Mitarbeiterinnen des Stadtarchivs bezirzt, die eine Masse an Material aufgespürt haben, nach dem bis dahin nie jemand gefragt hatte. Wir haben tagelang alte Zeitungen, Sterbe-, Geburts- und Hochzeitsregister studiert. Sie verraten etwas von der Dynamik der Frankisten, die in Offenbach sehr geschätzt wurden, weil sie viel Geld ausgaben. Man sieht, wen sie heirateten, woran sie starben, wer zuzog, wer fortging. Man sieht auch, wie mit der Zeit immer mehr deutsche Namen auftauchen und die Zahl der polnischen Namen abnimmt – ein Indiz, dass die polnischen Frankisten sich eher nach Warschau und nach Polen orientierten. Wir sind auch auf Franks Spuren durch Podolien, die historische Walachei und die Türkei gereist. Ich habe eine bildliche, räumliche Phantasie und brauche die Begegnung mit dem realen Raum.

Und was ist mit dem Leser, der womöglich Schwierigkeiten hat, sich zurechtzufinden? Hast du nicht überlegt, ihm wenigstens eine Landkarte an die Hand zu geben?

Anfangs hatte ich die Idee, dem Buch eine Landkarte beizugeben, auf der wie in einem Abenteuerroman die Wege der Frankisten markiert sein sollten. Aber anders als etwa zu Sienkiewiczs Zeiten gibt es heute das Internet. Darum habe ich stellenweise auf Erklärungen verzichtet, weil die Leser weitergehendes Wissen bei Wikipedia oder anderswo finden können. Ich wollte den Text nicht mit Sachinformationen überfrachten. Das Problem ist ja heute nicht mehr, Informationen zu finden, sondern der Flut an historischen Fakten einen Sinn zu geben. Auch Jakob Franks Lehre habe ich nur grob umrissen. Zum einen, weil sie immer noch nicht ganz erforscht und begriffen wurde, und zum anderen, weil sie sich im Laufe der Jahrzehnte, von denen mein Roman erzählt, gewandelt hat. Und abgesehen davon folgt der Roman eigenen Gesetzen – er soll eine eigene Welt schaffen und die Illusion des Eintauchens in diese Welt vermitteln, hypnotisieren.

Aus dem Polnischen von Bernhard Hartmann

Olga Tokarczuk
DAS BUCH DES SANDS
Aus den *Büchern Jakob*¹

Kapitel 10: Wer ist jener, der Kräuter sammelt auf dem Berge Athos

Antoni Kossakowski kommt mit einem kleinen Schiff vom Hafen in Develiki zur Anlegestelle am Fuß des Berges. Er spürt eine ungeheure Rührung; der Schmerz, der ihm noch kurz zuvor die Brust zuschnürte, ist weg, schwer zu sagen, ob durch die Seeluft und den Wind, der vom Steilufer zurückgeworfen wird und einen ganz eigenen Duft von Harz und Kräutern annimmt, oder durch die Nähe des heiligen Ortes.

Er sinniert über den jähen Wandel seiner Stimmung und seines Befindens. Es ist ein tiefgreifender und unerwarteter Wandel, denn sobald er vor Jahren aus dem kalten Russland in griechische und türkische Gefilde aufgebrochen war, ist er ein anderer, er würde sagen: ein leichter und strahlender, Mensch geworden. Ist es einfach nur das – eine Frage des Lichts und der Wärme? Der Sonne, von der es hier mehr gibt, weshalb die Farben kräftiger und – wegen der aufgeheizten Erde – die Gerüche berauschend wirken? Hier gibt es mehr Himmel, die Welt indes scheint anderen als den nördlichen Gesetzen zu folgen. Hier wirkt noch immer die Vorsehung, das griechische Fatum, das die Menschen bewegt und ihre Wege vorzeichnet – wie der Sand in die Dünenhänge Figuren zeichnet, verschlungene, chimärische, raffinierte Figuren, deren sich selbst der größte Künstler nicht schämen müsste.

Hier im Süden existiert alles sehr greifbar. Es wächst in der Sonne, lauert in der Hitze. Das zu wissen, ist für Antoni Kossakowski eine Erleichterung, er wird sensibler für sich selbst. Manchmal möchte er weinen, so frei fühlt er sich.

Er bemerkt, je weiter er nach Süden kommt, je schwächer das Christentum ist, je mehr Sonne es gibt, je süßer der Wein ist, je mächtiger das griechische Fatum – umso besser lebt er. Seine Entscheidungen sind

nicht mehr die seinen, sie kommen von außen, sie haben ihren Platz in der Ordnung der Welt. Und wenn es so ist, dann trägt der Mensch weniger Verantwortung, dann schwindet die innere Scham, das unerträgliche Schuldgefühl für alles, was er getan hat. Hier kann er jede Tat korrigieren, er kann sich mit den Göttern verständigen, ihnen Opfer darbringen. Darum kann er sein Spiegelbild im Wasser mit Respekt betrachten. Und andere Menschen voll Liebe. Niemand ist böse, kein Mörder kann verurteilt werden, denn er ist Teil eines größeren Planes. Man kann den Henker ebenso lieben wie das Opfer. Die Menschen sind gut und sanft. Das Böse, das geschieht, wohnt nicht in ihnen, sondern in der Welt. Die Welt ist mitunter böse – und wie!

Je weiter er aber im Norden lebt, desto mehr beschäftigt sich der Mensch mit sich selbst und nimmt in einer Art Wahn (verursacht gewiss durch den Mangel an Sonne) allzu viel auf sich. Er hält sich für seine Taten verantwortlich. Regentropfen durchlöchern das Fatum, Schneeflocken zerstören es ganz; schon ist es verschwunden. Es bleibt die für den Menschen vernichtende Überzeugung, die von der Herrin des Nordens, der Kirche, und ihren allgegenwärtigen Amtsmännern genährt wird, alles Böse liege im Menschen und er sei nicht zu bessern. Man könne ihm nur vergeben. Aber wirklich alles? Daher kommt das quälende, niederdrückende Gefühl, der Mensch sei schuldig, von Geburt an, er lebe in Sünde, und alles sei Sünde – Tat und Unterlassung, Liebe und Hass, Wort und bloßer Gedanke. Wissen sei Sünde, und Unwissenheit sei Sünde.

Er macht in einem Gasthaus für Pilger Station. Es wird geführt von einer Frau, die alle Irene oder Mutter nennen. Sie ist nicht groß, schwächling, hat ein dunkles Gesicht und trägt immer schwarz; manchmal zerrt der Wind das schon ganz ergraute Haar unter ihrem Kopftuch hervor. Obwohl sie Gastwirtin ist, tritt jeder ihr voller Respekt entgegen, wie einer Nonne, obwohl bekannt ist, dass sie erwachsene Kinder hat und Witwe ist. Diese Irene leitet immer morgens und abends das Gebet und singt dabei mit so reiner Stimme, dass den Pilgern das Herz aufgeht. Bei ihr arbeiten zwei Mägde – so denkt Kossakowski zuerst, bis er nach einigen Tagen bemerkt, dass es sich um Kastraten handelt, freilich mit Brüsten. Er muss sich zwingen, sie nicht anzustarren, denn dann strecken sie die Zunge heraus. Jemand erzählt ihm, in diesem Gasthaus gebe es seit Jahrhunderten immer eine Irene und das müsse so sein. Diese Irene kommt aus

dem Norden; sie spricht nicht sauber Griechisch, sondern mischt fremde Wörter ein, die Antoni oft bekannt vorkommen – bestimmt ist sie Walachin oder Serbin.

Ringsum sind hier nur Männer, keine einzige Frau (außer Irene, aber ist sie eine Frau?) und nicht einmal Tiere weiblichen Geschlechts. Das würde die Mönche stören. Kossakowski konzentriert sich auf einen Käfer mit grünen Flügeln, der einen Pfad entlangkrabbelt. Ob es ein Männchen ist?

Zusammen mit anderen Pilgern steigt Kossakowski den Berg hinauf, doch sie werden nicht ins Kloster eingelassen. Für Gäste wie ihn gibt es ein Steinhaus an der heiligen Mauer, in dem man isst und schläft. Morgens und abends betet man nach der Regel des heiligen Mönchs Gregorios Palamas. Die Regel verlangt, dass man ohne Pause tausend Mal täglich sagt: »Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner«. Die Betenden sitzen auf der Erde, zusammengekauert, den Kopf zum Bauch hin gesenkt wie Föten, so als wären sie noch nicht geboren; dabei halten sie die Luft an, solange es geht.

Morgens und abends ruft eine Männerstimme die Pilger zum gemeinsamen Gebet – durch die Umgebung schallt der slawische Ruf: »Molidbaaa, Molidbaaa«. Die Pilger lassen alles stehen und liegen und eilen an den Berg zum Kloster. Kossakowski erinnert dieses Verhalten an Vögel, die aufflattern, wenn der Ruf eines Artgenossen sie vor einem Raubvogel warnt.

Im Hafen arbeitet Kossakowski tagsüber als Gärtner.

Er verdingt sich auch als Träger – er hilft beim Entladen der Schiffe, die hier ein oder zwei Mal täglich anlegen. Nicht wegen des Verdiensts, sondern um Kontakt zu Menschen zu haben, außerdem darf er auf diese Weise den Innenhof des Bergklosters betreten. Dort nimmt der Pförtner, ein kräftiger Mönch in der Blüte seiner Jahre, Lebensmittel und andere Waren entgegen und bietet den Trägern kaltes, fast eisiges Wasser und Oliven an. Das passiert freilich selten, denn die Mönche sind selbstgenügsam.

Kossakowski ist zunächst widerspenstig, er betrachtet die Pilger und ihre religiösen Manien mit ironischer Distanz. Er wandert lieber auf den steinigten Pfaden um das Kloster herum über die erhitzte Erde, die unaufhörlich zerstoßen wird von den winzigen Bögen der Zikaden und die durch die Mischung von Kräutern und Harz wie etwas Essbares riecht, wie ein getrockneter, mit Kräutern gefüllter Pfannkuchen. Bei seinen Wanderungen stellt Kossakowski sich vor, hier hätten die griechischen

Götter gewohnt, dieselben, von denen er als Kind im Haus des Onkels gehört hatte. Jetzt kehren sie zurück. Sie tragen goldglänzende Gewänder, haben fast weiße Haut und sind größer als ein Mensch. Manchmal meint er, er wandle auf ihren Spuren und wenn er sich beeile, könne er noch die Göttin Aphrodite einholen und ihre herrliche Nacktheit anschauen; der Ysop-Duft wird für einen Augenblick zum halb animalischen Geruch des verschwitzen Pan. Er strengt seine Phantasie an, er möchte sie sehen, er braucht sie. Die Götter. Gott. Ihre Präsenz im Geruch des Harzes, zumal die geheime Präsenz der klebrigen und süßen Kraft, die in jedem Lebewesen pulsiert, lässt ihm die Welt übervoll erscheinen. Er strengt sich sehr an, um sie sich vorzustellen – die Präsenz. Sein Glied schwillt an, und nolens volens muss Kossakowski sich auf dem heiligen Berg Erleichterung verschaffen.

Doch dann, eines Tages, als er sich absolut glücklich fühlt, schläft er zur Mittagszeit im Schatten eines Strauchs ein. Plötzlich weckt ihn das Meeresrauschen – es klingt jetzt unheilvoll, dabei hat es ihn die ganze Zeit begleitet. Kossakowski setzt sich auf und schaut sich um. Die hochstehende, mächtige Sonne teilt alles in hell und dunkel, in Glanz und Schatten. Die Welt steht still, er sieht von weitem die erstarrten Wellen des Meeres, darüber hängt, gleichsam an den Himmel genagelt, eine einzelne Möwe. Das Herz schlägt ihm bis zum Hals, er stützt sich auf, um sich zu erheben, aber da zerfällt das Gras unter seinen Händen zu Staub. Ihm fehlt die Luft zum Atmen, der Horizont ist bedrohlich nahe, gleich wird seine Linie zur Schlinge. In diesem Moment begreift Antoni Kossakowski, dass das jammernde Rauschen des Meeres ein Klagelied ist und dass die ganze Natur teilhat an der Trauer um diese Götter, die die Welt so sehr brauchte. Hier ist niemand, Gott schuf die Welt und starb an Erschöpfung. Kossakowski musste bis hierher reisen, um das zu begreifen.

Deshalb beginnt er zu beten.

Doch das Gebet misslingt ihm. Vergeblich neigt er den Kopf zum Bauch, kauert sich zu einer Kugel zusammen, ähnlich wie vor seiner Geburt – so wie man es ihn gelehrt hat. Die Ruhe kommt nicht, der Atem wird nicht gleichmäßig, und die mechanisch wiederholten Worte »Herr Jesus Christus...« bringen keine Linderung. Kossakowski spürt nur seinen Geruch – den Geruch eines erwachsenen, schwitzenden Mannes. Sonst nichts.

Am Morgen des folgenden Tages besteigt er, Irenes Vorhaltungen und die übernommenen Pflichten ignorierend, das erstbeste Schiff, ohne überhaupt zu wissen, wohin es fährt. Er hört noch vom Ufer den Ruf »Molidbaaa, Molidbaaa« und ihm scheint, die Insel rufe ihn. Erst auf hoher See sagt man ihm, das Schiff sei nach Smyrna unterwegs.

In Smyrna fügt sich alles bestens. Er findet Arbeit bei den Trinitariern, und zum ersten Mal seit langer Zeit verdient er anständiges Geld. Er versagt sich nichts: Er kauft sich gute türkische Kleidung und bestellt Wein. Das Trinken bereitet ihm großes Vergnügen, solange er nur in guter Gesellschaft ist. Er merkt, dass er großes Interesse weckt, wenn er im Gespräch mit Christen seinen Aufenthalt auf dem Berg Athos erwähnt, also fügt er seiner Geschichte jeden Abend neue Details hinzu, bis sie schließlich zu einer endlosen Aneinanderreihung von Abenteuern wird. Er sagt, er heiße Moliwda. Ihm gefällt dieser Name, denn er ist mehr als das. Moliwda, das ist ein neues Wappen, ein Schild. Den alten Namen, Vor- und Nachnamen – er kommt ihm nun etwas zu klein, zu trocken, zu strohig vor –, legt er fast ganz ab. Er gebraucht ihn nur noch im Gespräch mit den Trinitariermönchen. Antoni Kossakowski – was ist von ihm geblieben?

Moliwda würde sein Leben gern mit einem gewissen Abstand betrachten, so wie es die Juden aus Polen tun, denen er hier begegnete. Am Tage tun sie, was ihre Pflicht ist, konzentriert und immer guter Laune. Abends reden sie ununterbrochen. Zuerst belauscht er sie, während sie denken, er verstehe sie nicht. Sie sind Juden, aber Moliwda spürt, dass es etwas Gemeinsames gibt. Er fragt sich ernsthaft, ob Luft, Licht, Wasser und Natur sich so im Menschen ablagern, dass alle, die im selben Land aufgewachsen sind, einander ähneln, selbst wenn sie sonst alles trennt.

Am meisten mag er Nachman. Er ist scharfsinnig und schlagfertig, er kann einem das Wort im Munde herumdrehen und ist imstande, jede Behauptung zu beweisen, und sei sie noch so absurd. Und er kann Fragen stellen, die Moliwda-Kossakowski verblüffen. Moliwda sieht aber auch, dass diese Leute ihr enormes Wissen und ihre Intelligenz zu seltsamen Wortspielereien nutzen, von denen er nur eine vage Vorstellung hat. Eines Tages kauft er einen Korb Oliven und einen großen Krug Wein und geht zu ihnen. Sie essen die Oliven und spucken die Kerne verspäteten Passanten zwischen die Füße, denn die Dämmerung bricht schon herein und die Smyrnaer Hitze, feucht und klebrig, lässt ein wenig nach. Plötzlich

beginnt der Ältere, Reb Mordke, einen Vortrag über die Seele. Sie habe eigentlich dreifache Gestalt. Die niederste, die Hunger, Kälte und Begehren empfinde, heiÙe Nefesch. Die besäÙen auch die Tiere.

»Soma«, sagt Moliwda.

Die höhere, das sei der Geist, Ruach. Sie belebe das Denken und mache uns zu guten Menschen.

»Psyche«, spricht Moliwda.

Die dritte indes, die höchste, heiÙe Neschama.

»Pneuma«, ruft Moliwda und fügt hinzu: »Was für eine Entdeckung!«

Reb Mordke fährt ungerührt fort:

»Das ist die wirklich heilige Seele, die nur ein guter heiliger Mann erlangen kann, ein Kabbalist; und man erlangt sie nur, wenn man sich in die Geheimnisse der Lehren der Thora vertieft. Nur durch sie können wir das verborgene Wesen Gottes und der Welt schauen, denn sie ist ein Funke der göttlichen Intelligenz. Nur Nefesch ist fähig zu sündigen. Ruach und Neschama sind sündenfrei.«

»Wenn aber Neschama der göttliche Funke im Menschen ist, wie kann Gott dann einen Sünder mit der Hölle strafen? Er würde sich ja in diesem Partikel selbst strafen«, fragt Moliwda, schon etwas erregt vom Wein, und mit dieser Frage gewinnt er den Respekt der beiden Männer. Sowohl er als auch sie kennen die Antwort auf diese Frage. Wo Gott, der große, der größte, ist, dort gibt es weder Sünde noch Schuldgefühl. Nur kleine Götter produzieren Sünde, ähnlich wie unredliche Handwerker falsche Münzen.

Nach der Arbeit bei den Trinitariern sitzen sie im Kahvehane, dem Kaffeehaus. Moliwda hat gelernt, das Trinken von bitterem Kaffee und das Rauchen der langen türkischen Pfeifen zu genießen.

Moliwda hilft beim Freikauf von Piotr Andruszewicz aus Buczacz für 600 Złoty und von Anna aus Popielawy, die einige Jahre am Hof Hussein Bajraktars lebte, für 450 Złoty. Er erinnert sich an die Namen, denn er hat den Vertrag auf Türkisch und auf Polnisch niedergeschrieben. Er kennt die Preise, die in Smyrna für Menschen gezahlt werden: Für einen gewissen Tomasz Cybulski, einen 46-jährigen Adligen, Quartiermeister im Jabłonowski-Regiment, der zehn Jahre in Gefangenschaft war, wurde die hohe Summe von 2700 Złoty bezahlt, und er wurde sogleich mit einer Eskorte nach Polen geschickt. Für Kinder zahlt man je 618 Złoty, und für den greisen Jan betrug der Preis nur 18 polnische Złoty. Der Alte stammt

aus Opatowo, er wiegt nicht mehr als eine Ziege; sein ganzes Leben hat er in türkischer Gefangenschaft verbracht und es gibt vermutlich niemanden mehr in Polen, zu dem er zurück könnte, doch seine Freude ist ungeheuer. Moliwda sieht die Tränen auf dem sonnengegerbten, runzligen Gesicht. Aufmerksam betrachtet er auch das schon reifere Fräulein Anna. Ihm gefallen das herrische Wesen und der Stolz, den sie den Trinitariern und ihm, dem Übersetzer, gegenüber zeigt. Er begreift nicht, warum der reiche Türke die schöne Frau gehen lässt. Moliwda sagt sie, er habe es ihr aus Liebe versprochen, weil sie Heimweh hat. In ein paar Tagen soll sie ein Schiff nach Saloniki besteigen und von dort aus auf dem Landweg nach Polen reisen, doch plötzlich setzt Moliwda, gepackt von einer unerklärlichen Leidenschaft und verlockt von ihrem weißen, üppigen Körper, wieder alles auf eine Karte und lässt sich auf ihren verrückten Fluchtplan ein. Anna Popielawska möchte nämlich keinesfalls nach Polen und auf ihren langweiligen Gutshof in Polesien zurückkehren. Moliwda hat nicht einmal Zeit, sich von seinen Freunden zu verabschieden. Zu Pferd fliehen sie in eine kleine Hafenstadt nördlich von Smyrna und mieten dort von Moliwdas Geld ein Haus, wo sie sich zwei Wochen lang allen Wonnen hingeben. Die Nachmittage verbringen sie auf einem geräumigen Balkon, der zur Küste hinausgeht. Dort schlendert jeden Tag zur selben Zeit ein türkischer Aga mit seinen Janitscharen vorbei. Die Janitscharen tragen weiße Federn an ihren Hüten und ihr Anführer trägt einen Purpurmantel, unterfüttert mit feinem Silbergewebe, das in der Sonne glänzt wie der Bauch eines frisch an Land gezogenen Fisches.

In der Hitze sonnen sich auf den Balkonen die Christinnen, Frauen griechischer Kaufleute, auf ihren Ottomanen und machen den jungen Männern, die daraufhin noch aufrechter gehen, schöne Augen. Für Türkinnen wäre das unvorstellbar. So macht auch die blonde Anna Popielawska dem Aga schöne Augen, und es entspinnt sich ein kurzes Gespräch zwischen den beiden. Moliwda liest unterdessen im Schatten hinter dem Haus. Tags darauf verschwindet Anna Popielawska mit allem Geld, das Moliwda bei den Trinitariern verdient hat.

Moliwda kehrt nach Smyrna zurück, doch die Trinitarier haben schon einen neuen Dragoman, und die zwei diskutierfreudigen Juden sind verschwunden. Moliwda heuert auf einem Schiff an und kehrt nach Griechenland zurück.

Während er den Meereshorizont betrachtet und hört, wie die Wellen gegen den Schiffsrumpf schlagen, wird er nachdenklich. Gedanken und Bilder reihen sich zu langen Bändern, er kann sie eingehend betrachten und sehen, was woraus hervorgeht. Er erinnert sich an seine Kindheit. Sie kommt ihm steif vor, wie die gestärkten Festtagshemden, die die Tante ihm und seinen Brüdern zu Ostern bereitlegte und deren Grobheit erst nach einigen Tagen der Körperwärme und dem Schweiß unterlag.

Immer wenn er auf See ist, denkt Moliwda an die Kindheit – er weiß nicht warum, offenbar bewirkt der endlose Raum einen Schwindel im Kopf und er braucht einen Halt.

Der Onkel, dem sie zur Begrüßung kniend die Hand küssen mussten, war zum zweiten Mal verheiratet – mit einer gefährlich jungen Frau. Sie verbreitete eine für den jungen Antoni völlig unbegreifliche Atmosphäre: des Theaters und des Scheins. Sie stammte aus einer verarmten Familie von zweifelhaftem Adel, musste sich also bemühen, etwas Besseres aus sich zu machen. Ihre Bemühungen waren lächerlich. Wenn Gäste kamen, tätschelte sie den Neffen ihres Gatten ostentativ die Wange, kniff sie zärtlich ins Ohr und lobte: »Na, unser Antosiek, dem wird das Glück im Leben hold sein.« Sobald die Gäste fort waren, zog sie den Jungen die guten Kleider aus und packte sie in den Schrank im Flur, als rechne sie damit, dass eines Tages die Waisen anderer verstorbener Verwandter zu ihr kämen, dann aber von besserer Art.

Die Flucht der Geliebten, das Meer und die Kindheitserinnerungen bewirken, dass Moliwda sich entsetzlich einsam fühlt. Den einzigen Trost bringen ihm schon bald die walachischen Bogomilen, die oft fälschlich Philipper genannt werden. Bei ihnen erholt er sich von seinem entzwei- gebrochenen Ich (eine seltsame Krankheit – niemand hat wohl vor ihm daran gelitten, und er weiß nicht, wie und wem er davon erzählen soll). Das liegt daran, dass Moliwda fest überzeugt ist, dass sein Leben hier endet, dass es keine andere Welt mehr gibt.

*Kapitel 11: Wie Moliwda-Kossakowski
in der Stadt Craiova Jakob begegnet*

Nach zwei Jahren ist Moliwda nun, im Frühjahr 1753, fünfunddreißig Jahre alt und dank der Kost der Bogumilen etwas schlanker. Er hat helle, wässrige Augen, aus denen schwerlich etwas herauszulesen ist. Sein Bart

ist dünn, rotgrau wie ein Jutesack, sein Gesicht braun von der Sonne. Auf dem Kopf trägt er einen schmutzigen türkischen Turban.

Er geht in die Stadt, um den Verrückten zu sehen, den Gottesnarren, von dem die Juden sagen, die Seele des Messias sei in ihn gefahren, deshalb benehme er sich nicht wie ein Mensch. Er hat schon viele gesehen, ganz als gefalle es der Seele des Messias, sich alle paar Tage in einem anderen Körper niederzulassen.

Er geht nicht zu nahe heran. Er bleibt auf der anderen Seite der Gasse stehen, lehnt sich an eine Mauer und stopft sich mit ruhigen, langsamen Bewegungen eine Pfeife. Rauchend betrachtet er den Tumult. Hier treiben sich vor allem junge Männer herum, jüdische und türkische Grünschnäbel. Im Inneren des Gebäudes passiert etwas, eine kleine Gruppe von Männern zwängt sich durch die Tür, man hört lautes Lachen.

Als er fertig geraucht hat, beschließt Moliwda, hineinzugehen. Er muss den Kopf einziehen, um durch den dunklen Flur in den Innenhof zu gelangen, wo man aus einem kleinen Brunnen eine Art Fontäne gemacht hat. Hier ist es kühl, unter einem Baum mit breiten Blättern sitzen Männer, fast alle türkisch gekleidet, aber einige auch im jüdischen Chalat – die sitzen nicht auf der Erde, sondern auf Schemeln. Es gibt auch Männer in walachischer Tracht und glattrasierte Bürger sowie zwei Griechen, die Moliwda an den typischen Wollmänteln erkennt. Die Versammelten schauen Moliwda kurz misstrauisch an, schließlich will ein hagerer Mann mit pockennarbigem Gesicht wissen, warum er gekommen sei. Moliwda antwortet in reinstem Türkisch: »Um zuzuhören.« Der Mann weicht zurück, aber die Abneigung in seinen Augen bleibt. Er schaut immer wieder misstrauisch zu Moliwda hinüber. Sie halten ihn bestimmt für einen Spion. Sollen sie nur.

In einem weiten, lockeren Halbkreis steht ein großer, stattlicher Mann in türkischer Tracht. Er spricht mit sonorer, vibrierender Stimme recht nachlässig, aber so, dass man ihn schwer unterbrechen kann. Er spricht Türkisch – langsam, mit einem seltsamen, fremden Akzent, und auch nicht wie ein Gelehrter, sondern wie ein Kaufmann oder sogar Vagabund. Er benutzt Wörter, die man vom Pferdemarkt kennt, aber immer wieder unvermittelt auch zweifellos gelehrte griechische und hebräische Ausdrücke. Moliwda verzieht unwillkürlich das Gesicht, der Kontrast ist zu groß und wirkt abstoßend. Das kann nichts Interessantes sein, denkt

er, doch dann wird ihm plötzlich klar, dass es die Sprache dieses Milieus ist, in dem er sich befindet, dieser bunten Mischung von Menschen, die immer unterwegs sind, und nicht etwa die Sprache der Bücher, die an einem festen Ort zum Nutzen weniger verfasst werden. Moliwda weiß noch nicht, dass in jeder Sprache, die Jakob spricht, ein fremder Akzent erklingt.

Jakob Franks Gesicht ist oval und recht hell für einen türkischen Juden, die Haut ist uneben, vor allem die Wangen sind von kleinen Vertiefungen übersät, die wie Narben wirken, Spuren von etwas Schlimmem, als habe in ferner Vergangenheit eine Flamme sie gestreift. Das Gesicht hat etwas Beunruhigendes, denkt Moliwda, und weckt unwillkürlich Respekt – Jakobs Blick ist völlig undurchdringlich.

Zu seiner großen Überraschung erkennt Kossakowski den Greis, der neben dem vermeintlichen Propheten sitzt, Pfeife raucht und bei jedem Zug die Augen schließt. Sein Bart ist dicht, grau und gelb vom Tabak; der Alte trägt keinen Turban, sondern eine einfache türkische Mütze, unter der das üppige graue Haar hervorschaut. Er nimmt sich etwas Zeit, um sich zu erinnern, wo er ihn schon einmal gesehen hat.

»Die Welt ist klein«, sagt er scheinbar gleichgültig zu dem Alten. Der dreht sich zu ihm um und nach einem Moment erscheint ein herzliches Lächeln unter seinem dichten grauen Bart.

»Und das, schaut nur her, ist unser großer Herr, der Aristokrat«, sagt Reb Mordke ironisch, während er mit dem Finger auf Moliwda zeigt, zu einem dunkelhäutigen Einäugigen. »Du hast es also geschafft zu fliehen, wie ich sehe.« Er lacht laut, vor Freude darüber, dass etwas zwei Mal geschehen kann.

Sie umarmen und begrüßen sich inniger, als sie sich wirklich kennen.

Er bleibt bis zum Abend und beobachtet das ständige Hin und Her – Männer kommen und gehen, sie schauen kurz herein, dann kehren sie zu ihren Geschäften zurück, zu den Karawanen, zu den Marktständen. Etwas abseits tauschen sie Namen und Adressen von käuflichen türkischen Beamten. Sie notieren sie in kleinen Heftchen, die man hier auf dem Markt kaufen kann. Dann beteiligen sie sich am Gespräch, als seien sie nie von hier fort gewesen. Der Disput nimmt kein Ende, jemand stellt eine Frage, mal eine dumme, mal eine provokative, und schon geht es los: Jeder möchte sie beantworten, alle schreien durcheinander. Manchmal verstehen sie einander nicht – manche haben irgendwo einen solchen

Akzent angenommen, dass sie jetzt alles zweimal sagen müssen; es gibt auch Übersetzer. Moliwda erkennt die Sprache der polnischen Juden, die seltsame Mischung aus Deutsch, Polnisch und Hebräisch. Bei ihrem Klang überkommt ihn Rührung. Nachman spricht wie einst die geliebte Malka und ihre Schwester, und über Moliwda breitet sich eine warme Decke von Bildern aus vergangenen Zeiten. Zum Beispiel: das Getreide, Getreide bis zum Horizont, goldgelb, und dazwischen die dunkelblauen Punkte der Kornblumen; frisch gemolkene Milch und eine Scheibe frisch geschnittenen Brots auf dem Tisch; der von Bienen umschwirrte Imker, der die honigbeschmierten Waben aus dem Stock zieht.

Aber was soll das, Honig und Brot gibt es auch in der Türkei. Moliwda schämt sich. Er packt den aufgeblühten Bilderstrauß irgendwo in den Hinterkopf und kehrt ins Hier und Jetzt zurück, wo die Diskussion sich erschöpft hat und wo jetzt der Prophet Geschichten erzählt, und wenn er erzählt, lauert ein boshaftes Lächeln in seinem Gesicht. Er berichtet, wie er mit hundert Räubern kämpfte und sie wie Brennesseln niedermähte. Jemand unterbricht ihn, ruft etwas über die Köpfe der Zuhörer hinweg. Andere gehen oder ziehen sich zurück, um im Schatten des Olivenbaums Pfeife rauchend das Gehörte zu kommentieren. Dann ergreift Nachman das Wort. Er spricht gelehrt und zusammenhängend. Er zitiert Jesaja. Man kann schwer gegen ihn anreden. Er hat für alles Belege. Wenn er eine entsprechende Stelle der Schrift zitiert, richtet er die Augen zum Himmel, als schwebe dort eine für andere unsichtbare Bibliothek. Jakob reagiert mit keiner Regung auf Nachmans Vortrag. Selbst als er endet, nickt Jakob ihm nicht einmal zu. Eine merkwürdige Schule.

Als das Publikum ausdünnt, ist es schon dunkel, und um Frank versammelt sich eine kleine, aber laute Schar junger Männer. Sie gehen in die Stadt. Sie streunen lärmend durch die engen Gassen und suchen Streit. Sie halten Passanten an, kommentieren die Auftritte von Seiltänzern, trinken Wein, albern herum. Moliwda und Reb Mordke folgen ihnen, für alle Fälle mit ein paar Schritten Abstand, um im Falle einer Schlägerei nicht dazugerechnet zu werden. Das Grüppchen mit Jakob an der Spitze besitzt eine seltsame Kraft, es sind gleichsam Raubtierjunge, die in Balgereien ihre wahren Möglichkeiten testen. Moliwda gefällt das. Er wäre gern unter ihnen, würde gern seine Schultern gegen ihre stoßen, ihnen auf den Rücken klopfen, sich in der Wolke ihres Geruchs bewegen – des Geruchs von bitterem jugendlichen Schweiß, Wind und

Staub. Jakob hat ein herausforderndes Grinsen im Gesicht, das ihn wie einen heiteren Jungen aussehen lässt. Moliwda fängt kurz seinen Blick auf und will die Hand heben, um ihm zuzuwinken, aber er hat sich schon wieder abgewendet. Obsthändlerinnen und Pfannkuchenverkäufer bringen sich vor dem Gefolge in Sicherheit. Plötzlich hält der Zug kurz an. Moliwda sieht nicht, was vorn los ist, aber er wartet geduldig, bis sich die Sache klärt; er kauft einen Pfannkuchen mit süßem Sirup und isst mit Appetit. Von vorn hört man Tumult, erhobene Stimmen, lautes Gelächter. Ein weiterer Streich Jakobs. Worum es diesmal ging, weiß man nicht.

[...]

*Über das, was die Leute zueinander hinzieht, und
einige Absprachen zum Thema Seelenwanderung*

Moliwda verbringt immer mehr Zeit in dem Geschäft, in dem Jakob arbeitet. Handel wird hier in den Morgenstunden getrieben, wenn die Hitze noch nicht so groß ist, oder am späten Abend. Dann, etwa zwei Stunden nach Sonnenaufgang, wird alten Kunden auch Wein serviert, nicht mehr Tee.

[...]

Neuankömmlinge aus dem Norden betreten das Geschäft, sie sprechen eine fremde Sprache. Nussen richtet seine Aufmerksamkeit auf sie und verwandelt sich vom Gelehrten zum Händler. Es sind jüdische Kaufleute aus Schlesien, sie interessieren sich für Malachite, Opale und Türkise. Jakob zeigt ihnen auch Perlen, wenn er Ware verkauft, hebt er die Stimme. Der Handel zieht sich über Stunden, Tee fließt in Strömen, der junge Herschele bringt Gebäck und flüstert Jakob zu, er solle den Kunden noch Teppiche zeigen. Die Kaufleute mäkeln und nörgeln in ihrer Sprache, sie beraten halblaut, überzeugt davon, dass sie niemand versteht. Sie sollten sich nicht zu sicher sein. Nussen hört mit zusammengekniffenem Auge zu und berichtet dann Nachman hinter dem Vorhang:

»Sie sind nur an den Perlen interessiert, alles andere haben sie schon eingekauft, und zwar teurer. Es tut ihnen leid, dass sie nicht früher zu uns gekommen sind.«

Jakob schickt Herschele zu Abraham und anderen Krämern, um Perlen

zu besorgen. Und als am späten Abend das Geschäft geschlossen und der Tag für außerordentlich gut befunden wird, breiten die Freunde in der größten Kammer des Hauses Diwane und Kissen aus und nehmen ein spätes Abendmahl ein, das sofort zum Festschmaus wird.

»Ja, das Volk Israel wird den Leviathan verschlingen!«, ruft Jakob, als bringe er einen Trinkspruch aus, und schiebt sich ein Stück Fleisch in den Mund; das Fett tropft an seinem Bart herab. »Den großen, riesigen Leib des Ungeheuers, schmackhaft und weich wie das Fleisch von Wachteln, wie das Fleisch der zartesten Fische. Das Volk wird sich vom Leviathan nähren, bis sein jahrhundertelanger Hunger gestillt ist.«

Alle sind mit Essen beschäftigt, sie lachen und scherzen.

»Der Wind wird an den weißen Tischdecken zerren, und wir werden den Hunden die Knochen unter den Tisch werfen«, fügt Moliwda für sich hinzu.

Nachman, entspannt vom guten Wein aus Jakobs Keller, sagt zu Moliwda:

»Wenn du die Welt für gut hältst, dann ist das Böse eine Ausnahme, ein Mangel und ein Fehler, und nichts passt zusammen. Wenn du aber annimmst, die Welt sei böse und das Gute die Ausnahme, dann fügt sich alles schön vernünftig zusammen. Warum wollen wir das Offensichtliche nicht wahrhaben?«

Moliwda nimmt das Thema auf.

»In meinem Dorf glauben die Leute, dass es in der Welt zwei bestimmende Kräfte gibt: eine gute Kraft und eine böse ...«

»Was ist denn ›dein Dorf?‹«, fragt Nachman mit vollem Mund dazwischen.

Moliwda winkt unwillig ab und fährt fort:

»Es gibt keinen Menschen, der einem anderen nichts Böses wünschen würde, keinen Staat, den der Untergang eines anderen Staates nicht freuen würde, keinen Kaufmann, der nicht wollte, dass sein Konkurrent vor die Hunde geht... Zeigt mir den, der das geschaffen hat. Wer hat die Arbeit verdorben?«

»Hör auf, Moliwda«, beschwichtigt Nachman. »Hier, iss etwas. Du isst gar nichts, du trinkst nur.«

Alle reden jetzt durcheinander, Moliwda hat offensichtlich in ein Wespennest gestochen. Moliwda reißt sich ein Stück Fladenbrot ab und tunkt es in mit Kräutern gewürztes Olivenöl.

»Wie ist es dort bei euch?«, wagt Nachman zu fragen. »Würdest du uns zeigen, wie ihr lebt?«

»Hm, ich weiß nicht.« Moliwda weicht aus. Seine Augen sind leicht vernebelt vom Wein. »Du müsstest schwören, dass du niemandem davon erzählst.«

Nachman nickt ohne zu zögern. Das ist für ihn selbstverständlich. Moliwda schenkt ihm Wein nach; er ist so dunkel, dass auf den Lippen eine violette Spur bleibt.

»Bei uns ist es so, ich sage es dir ganz direkt«, beginnt Moliwda, er spricht verworren. »Alles ist horizontal: Es gibt Licht und Finsternis. Und die Finsternis überfällt das Licht, und Gott erschafft die Menschen als Helfer, damit sie das Licht verteidigen.«

Nachman schiebt den Teller weg und richtet den Blick auf Moliwda. Moliwda schaut ihm in die tiefen dunklen Augen, die Geräusche des Festschmauses verschwinden irgendwo im Hintergrund, und Nachman erzählt mit leiser Stimme von den vier größten Paradoxa, die man ergründen müsse, wenn man ein denkender Mensch sein wolle.

»Erstens: Um die Welt zu erschaffen, musste Gott sich beschränken, aber es bleibt immer noch ein unendlich großer Teil Gottes, der an der Schöpfung völlig unbeteiligt ist. Oder etwa nicht?«, fragt er Moliwda, um sich zu vergewissern, ob der diese Sprache versteht.

Moliwda nickt zustimmend, also fährt Nachman fort. Wenn man annehme, die Idee der geschaffenen Welt sei nur eine aus einer unendlichen Zahl von Ideen im unendlichen Geist Gottes, dann sei sie gewiss marginal und unwichtig. Womöglich habe Gott gar nicht bemerkt, dass Er etwas geschaffen habe. Wieder prüft Nachman mit einem Blick Moliwdas Reaktion. Moliwda atmet tief ein.

»Zweitens«, so Nachman weiter, »die Schöpfung als unendlich kleiner Teil des göttlichen Geistes ist Ihm gleichgültig und Er ist kaum an dieser Schöpfung beteiligt; vom menschlichen Standpunkt aus können wir diese Gleichgültigkeit geradezu als Feindseligkeit ansehen.«

Moliwda leert sein Glas in einem Zug und stellt es laut auf den Tisch zurück.

»Drittens«, fährt Nachman mit leiser Stimme fort, »der Absolute hatte, als unendlich Vollkommener, keinen Grund, die Welt zu erschaffen. Der Teil von Ihm, der doch die Schöpfung bewirkte, musste den Rest überlisten und überlistet ihn noch immer, und wir sind an diesen Trickereien

beteiligt. Kapierst du? Wir sind Teilnehmer eines Kriegs. Und viertens: Weil der Absolute sich beschränken musste, damit eine endliche Welt entsteht, ist unsere Welt für Ihn eine Verbannung. Verstehst du? Um die Welt zu erschaffen, musste der allmächtige Gott schwach und unfrei werden wie eine Frau.«

Sie sitzen schweigend da, erschöpft. Die Geräusche des Festmahls kehren zurück; man hört Jakob schlüpfrige Witze erzählen. Dann klopft der inzwischen völlig betrunkene Moliwda Nachman so lange auf die Schulter, dass die anderen beginnen, grobe Witze darüber zu machen; schließlich legt er den Kopf auf Nachmans Arm und sagt in den Ärmel:

»Ich weiß das.«

Moliwda verschwindet für ein paar Tage, dann kehrt er für ein, zwei Tage zurück. Er übernachtet bei Jakob.

Wenn sie sich zum Abendmahl setzen, streut Herschele heiße Asche in den Tandur, einen Lehmofen im Boden. Sie legen die Füße darauf; die angenehme, sanfte Wärme wandert mit dem Blut weiter und wärmt den ganzen Leib.

»Ist er ein Zibukli?«, fragt Moliwda Nachman mit Blick auf Herschele. So nennen die Türken Zwitter, die von Gott so ausgestattet wurden, dass man sie gleichzeitig für Frau und Mann halten kann.

Nachman zuckt die Achseln.

»Er ist ein guter Junge. Sehr ergeben. Jakob liebt ihn.«

Dann, weil er spürt, dass seine Offenheit Moliwda zu ähnlicher Offenheit verpflichtet, sagt er:

»Stimmt es, was die Leute über dich sagen – dass du ein Bektaschi bist?«

»Das sagen sie?«

»Und dass du dem Sultan gedienst hast...« Nachman zögert. »Als Spion.« Moliwda schaut auf seine gefalteten Hände.

»Du weißt doch, Nachman, es ist nicht verkehrt, sich gut mit ihnen zu stellen. Und ich stelle mich gut mit ihnen.« – Nach einer Pause fügt er hinzu: »Auch Spion zu sein ist nichts Böses, solange man einer guten Sache dient. Auch das weißt du.«

»Ich weiß. Was willst du von uns, Moliwda?«

»Nichts will ich. Ich mag dich, und Jakob bewundere ich.«

»Moliwda, du bist ein großer Geist, der in irdische Dinge verstrickt ist.«

»Dann sind wir einander ähnlich.«
Nachman scheint davon nicht überzeugt.

Einige Tage vor Nachmans Abreise nach Polen lädt Moliwda sie in sein Dorf ein. Er kommt zu Pferd und hat eine seltsame Kutsche dabei, in die Nussen, Nachman und die anderen einsteigen. Jakob und Moliwda reiten voran. Die Fahrt dauert gut vier Stunden, denn der Weg ist schwer, eng und führt bergauf.

Unterwegs ist Jakob guter Laune und singt mit seiner schönen, kräftigen Stimme. Er beginnt mit festlichen Liedern in alter Sprache und endet mit jüdischen Gelegenheitsliedern, die bei Hochzeiten der Barchan, der Spaßmacher, vorträgt, um die Gäste zu erheitern:

Wozu leben wir denn,
wenn wir nicht auf den Gräbern tanzen?

Als er damit fertig ist, intoniert er schweinische Lieder über die Hochzeitsnacht. Jakobs kräftige Stimme hallt als Echo von den Felsen wider. Moliwda reitet einen halben Schritt hinter ihm und begreift plötzlich, warum dieser seltsame Mensch so leicht andere Menschen um sich versammelt. Jakob ist in allem, was er tut, durch und durch aufrichtig. Er ist wie der Brunnen im Märchen, der, egal was man hineinruft, immer dasselbe antwortet.

[...]

Aus dem Polnischen von Bernhard Hartmann

Anmerkung

1 Olga Tokarczuk, *Księgi Jakubowe*, Krakau 2014, Auszug S. 721-701 (rückläufige Seitenzählung im Original).

Zu den Autorinnen und Autoren

Alexander Agadjanian ist Professor für Religionswissenschaft am Zentrum für Religiöse Studien der Russischen Staatlichen Universität für Geisteswissenschaften, Moskau. 2015 war er Gast des Instituts für die Wissenschaften vom Menschen (IWM), wo er über das Thema *Sources and Limits of Pluralism within Russian Orthodoxy: Negotiating, Accepting, Contesting* arbeitete. Mitherausgeber von *Laïcité: International Experience and its Application in Russia and Eurasia*, Moskau 2008 (russisch); *Religious Practices in Today's Russia*, Moskau 2006 (russisch); *Eastern Orthodoxy in a Global Age*, Walnut Creek 2005.

Nicolas de Warren lehrt Philosophie an der belgischen Universität Löwen und koordiniert dort am Zentrum für Phänomenologie und Kontinentalphilosophie das Husserl-Archiv. Derzeit leitet er ein ERC-Projekt über die Philosophie im Ersten Weltkrieg, *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in transcendental phenomenology*, Cambridge 2009.

Ludger Hagedorn leitet das Jan Patočka-Archiv am IWM. *Religion, War and the Crisis of Modernity* (Hg. mit James Dodd), London 2015; *Drama der Verantwortung: Romano Guardini und Józef Tischner* (Hg. mit Zbigniew Stawrowski), Krakau/Berlin 2013; *Über Zivilisation und Differenz. Beiträge zu einer politischen Phänomenologie Europas* (Hg. mit Michael Staudigl), Würzburg 2008.

Pantelis Kalaitzidis ist Direktor der Akademie für Theologische Studien in Volos, Griechenland; darüber hinaus lehrt er Systematische Theologie an der Hellenic Open University in Patras. *Orthodoxy and Political Theology*, Genf 2012.

Jakub Majmurek ist Film- und Kunstkritiker, Publizist und Philosoph. Mitautor zahlreicher Bücher über Film (darunter *Eine Geschichte der Sünde. Surrealismus im polnischen Film*, Warschau 2010) und Fragen der politischen Philosophie (darunter *Die Idee des Kommunismus II*, Hamburg 2012). Er ist Mitglied von *Krytyka Polityczna* (Warschau), wo er regelmäßig für das online-Magazin *Dziennik Opinii* schreibt. 2014 Visiting Fellow am IWM.

Vasilios N. Makrides lehrt Religionswissenschaft mit Schwerpunkt Orthodoxes Christentum an der Universität Erfurt. *Orthodox Christianity in 21st Century Greece: The Role of Religion in Politics, Ethnicity and Culture*, (hg. mit Victor Roudometof), Farnham 2010; *Hellenic Temples and Christian Churches. A Concise History of the Religious Cultures of Greece from Antiquity to the Present*, New York 2009.

David Martin ist Professor emeritus für Soziologie an der London School of Economics und Fellow an der British Academy. *The Future of Christianity: Reflections on Violence and Democracy*, Religion and Secularization, Farnham 2010; *Religion and Power: No Logos without Mythos*, Farnham 2014.

Krzysztof Michalski (1948-2013) war der Gründungsrektor des IWM und Herausgeber dieser Zeitschrift. Er lehrte Philosophie in Boston und Warschau. 2012 erschien *The Flame of Eternity: An Interpretation of Nietzsche's Thought*, Princeton.

Karl Schlögel ist Professor emeritus für Osteuropäische Geschichte an der Europa Universität Viadrina in Frankfurt an der Oder. Lebt in Berlin. 2015 City of Vienna Fellow am Internationalen Forschungszentrum Kulturwissenschaften (IFK) in Wien. *Entscheidung in Kiew. Ukrainische Lektionen*, München 2015; *Archäologie des Kommunismus*, München 2014; *Terror und Traum. Moskau 1937*, München 2008.

Victor A. Shnirelman ist Senior Researcher am Institut für Ethnologie und Anthropologie der Russischen Akademie der Wissenschaften in Moskau. Er forschte zur Vorgeschichte, bevor er sich der Kulturanthropologie zuwandte. Seit den 1980er Jahren beschäftigt er sich mit Ethnizität und Nationalismus, Rassismus und Xenophobie, sozialem Gedächtnis und der Rolle der Religion in der Gesellschaft. Seine archäologischen und anthropologischen Feldforschungen führten ihn u.a. in die Ukraine, nach Abchasien, Usbekistan und Turkmenistan, auf die Kamtschatka, nach Alaska und Hokkaido. 2014/15 war er Alexander Herzen Fellow am IWM mit dem Projekt *The Anti-Christ is Coming: Religion and Xenophobia in Contemporary Russia*. Bücher: *Neopaganismus und Nationalismus im heutigen Russland*, 2012; *Der Mythos der Chasaren. Die Ideologie des politischen Radikalismus in Russland und seine Wurzeln*, 2012; *Toleranzschwelle. Ideologie und Praxis des neuen Rassismus*, 2011; »Straßenkehrer«, *Skinheads, Medien und öffentliche Meinung*, 2007 (alle auf Russisch in Moskau erschienen).

Slawomir Sierakowski ist Soziologe, Publizist und Verleger. Er ist Gründer und Kopf von *Krytyka Polityczna*, einer Bewegung linksliberaler Intellektueller, Künstler und Aktivistinnen in Polen, mit Dependancen in der Ukraine und in Russland. Er leitet das Institute for Advanced Study in Warschau und die Stanisław Brzozowski Association, zu der u.a. ein Verlag sowie Kulturzentren in Polen und der Ukraine gehören. 2014/15 war Sierakowski Bronisław Geremek Visiting Fellow am IWM.

Kristina Stoeckl war von 2012 bis 2015 APART-Stipendiatin der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und in dieser Zeit am Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien, am Robert Schuman Center for Advanced Studies

des European University Institute, Florenz, und am IWM tätig, wo sie die Projekte *Religious Traditionalism and Politics* sowie *The Perils of Moralism: Russian Orthodoxy and Russian Politics* leitete. Für ihre Forschung wurde Kristina Stoeckl 2015 der START-Preis des österreichischen Wissenschaftsfonds (FWF) verliehen, die höchste Auszeichnung für Nachwuchswissenschaftler in Österreich. *The Russian Orthodox Church and Human Rights*, London/New York 2014.

Olga Tokarczuk zählt zu den bedeutendsten polnischen SchriftstellerInnen der Gegenwart. Auf Deutsch erschien zuletzt *Der Gesang der Fledermäuse*. Roman, Frankfurt 2011, und auf Polnisch *Księgi Jakubowe* (Die Bücher Jakob), Krakau 2014.

Anna Zvyagintseva, geboren 1986 in Dnipropetrowsk, lebt und arbeitet in Kiew. Sie studierte an der Nationalen Akademie der Künste und Architektur. Ausstellungen ihrer Arbeiten u.a. in folgenden Institutionen: Nationales Kunstmuseum der Ukraine (Kiew), Kunstmuseum Sewastopol, Visual Culture Research Center (Kiew), Galeria Arsenal (Kiew), Centre for Contemporary Art Ujazdowski Castle (Warschau), Architekturzentrum Wien, Latvian Centre for Contemporary Art (Riga). 2013 und 2015 war sie Finalistin beim PinchukArt Prize und wurde 2010 mit dem »MUHi« Young Ukrainian Artists Prize ausgezeichnet. Auf der Biennale Venedig 2015 war sie an der Ausstellung »Hope!« im Pavillon der Ukraine beteiligt. Seit 2010 ist Zvyagintseva Mitglied der Kuratorengruppe Hudrada; 2011 Mitbegründerin von ISTM (Art Workers' Self-Defense Initiative). Mehr über die Künstlerin und ihre Arbeit: annazvyagintseva.com.



Die *IWMpost* ist das Magazin des Instituts für die Wissenschaften vom Menschen. Es berichtet über die Aktivitäten des Instituts und bringt Originalbeiträge seiner Fellows und Gäste in englischer und deutscher Sprache.

Zu den AutorInnen der letzten Zeit zählen Ilija Trojanow, Olivier Roy, Shalini Randeria, Maria Lipman, Peter Demetz, Ivan Krastev, Jan Werner Müller, Mykola Riabchuk, Claus Offe, Alexander Etkind, Timothy Snyder, Mark Lilla und Evgeny Morozov.

Die *IWMpost* erscheint dreimal im Jahr und kann kostenlos abonniert werden.

Mehr Information hier:

www.iwm.at/iwmpost



Besuchen Sie uns im Netz
www.iwm.at/transit



