

UMSCHAU

Auf der Römerstraße nach Europa

In unseren Tagen treten die europäischen Völker und Staaten insgesamt in eine neue Konstellation untereinander und zu den anderen Völkern der Erde. Das Zeitalter der souveränen Nationalstaaten scheint in unserem Erdteil seinen Höhepunkt überschritten zu haben, wenngleich vor allem im Osten auch noch mancher Nachholbedarf befriedigt werden möchte. Eine Besinnung auf das Gemeinsame, Übernationale und doch nicht schon gleich Weltumspannende wird in Europa nötig, wenn die neue Gemeinschaft mehr sein will als eine bloße Interessengemeinschaft, und das heißt auch, wenn sie überhaupt eine innere Konsistenz erreichen will. Denn ohne eine Verwurzelung des Europagedankens im Denken und Fühlen ihrer Völker wird das nicht möglich sein.

Was aber ist Europa? Gibt es so etwas wie eine europäische Identität? Wie aber soll die Frage nach der „Identität“ von etwas oder von jemandem anders beantwortet werden, als durch eine Betrachtung seiner bisherigen Geschichte? Die Zukunft eines geschichtlichen Wesens beginnt nicht immer neu bei Null, sondern lebt im Guten und Schlimmen aus dem Boden des bisher Getanen und Erlittenen. Soll in Europa eine gemeinsame Zukunft entstehen, werden sich die europäischen Völker auf ihre gemeinsamen Wurzeln besinnen müssen, um aus dieser Gemeinsamkeit die Kraft zu finden, ihr je Eigenes samt ihrer Souveränität in ein neues Ganzes einzubringen. Wenn „Europa“ – und nicht nur eine gleichnamige Wirtschaftsgemeinschaft am westlichen Rand des asiatischen Kontinents – eine Zukunft haben will, dann kann sich diese Zukunft nur in der schöpferischen Fortführung dessen ergeben, wodurch Europa konstituiert wurde.

Frankreich zeichnet sich, wie sonst wohl kein anderes europäisches Land, durch die Verbin-

dung zweier Elemente aus: auf der einen Seite durch eine zentrale Rolle für die Geschichte der europäischen Kultur und Politik, auf der anderen Seite durch eine ungebrochen starke politisch-kulturelle Identität. Frankreich hat in ein vereinigtes Europa viel Europäisches einzubringen: es hat durch eine wirkliche Integration auch viel nationale Selbständigkeit zu verlieren – nur England ist hier noch mehr betroffen. So ist es vielleicht kein Zufall, daß in Frankreich die Diskussion um die magische Jahreszahl „1993“ – Beginn des Binnenmarkts – intensiver zu sein scheint als anderswo. Aus Frankreich kommt nun auch ein Buch zum Thema mit dem Titel „Römerstraße Europa“¹, das sich mit der Frage nach der geistigen Eigenart Europas in so anregender Weise befaßt, daß es auch dem deutschen Publikum bekannt werden sollte. Der Verfasser, Rémi Brague, ist Franzose und Katholik, und steht, bei allem Bemühen um eine objektive Analyse, zu dem einen wie zum andern; er ist Professor für Philosophie an der Sorbonne, also einer der Pariser Universitäten; seine Spezialitäten sind einerseits die klassische griechische Philosophie (Platon, Aristoteles), andererseits die arabische Philosophie des Mittelalters. Er ist also Kenner von Kulturen, die sich von der Kultur Europas unterscheiden, von denen aus aber ein Licht auf das fällt, was Europa ausmacht. Und das ist seiner Meinung nach „das Römische“.

Da Europa keine einheitliche Größe ist, sondern starke Spannungen aufweist zwischen dem byzantisch-neurömisch bestimmten Osten und dem römisch-lateinischen Westen, und hier wiederum zwischen dem eher katholischen Süden und dem eher protestantischen Norden, hat das Wort „römisch“ eine Bedeutung, die nicht einheitlich, sondern analog ist. In jedem Fall aber bezeichnet es eine doppelte Absetzung: vom Nahen und Fernen Osten auf demselben eurasi-

schen Kontinent, und vom islamischen Süden und Südosten innerhalb derselben, hellenistisch bestimmten Mittelmeerkultur. Die islamischen Kulturen leben zu einem großen Teil aus denselben Quellen wie die europäischen: aus der jüdischen Religion und aus der griechisch-hellenistischen Wissenschaft. Aber sie beziehen sich auf diese Vergangenheit in charakteristisch anderer Weise als Europa das tat, wenn es Jerusalem und Athen als die Stätten anerkannte, in denen die Quellen entsprangen, aus denen es lebt. Diese Art und Weise der spezifisch europäischen Traditionsbildung – oder anders gesagt: der Geschichtlichkeit – ist es, die Brague interessiert. Sie nennt er „römisch“.

Damit ist gerade nicht gesagt, daß die spezifisch römischen Erfindungen das Vorbild für Europa gewesen seien oder gar sein sollten. Rom hat, außer in den Künsten der Organisation und Herrschaft, also außer in Staatskunst, Militärwesen und Rechtswissenschaft, keinen bedeutenden eigenen Beitrag zur Kulturgeschichte geliefert. Sein wesentlicher Beitrag lag vielmehr anderswo: daß es eine höhere Kultur (nämlich die griechische) über sich anzuerkennen wußte und daß es die Aufgabe empfand, diese Kultur an die „Barbaren“ weiterzugeben. Darin besteht für Brague das „römische Prinzip“: „Anzuerkennen, daß man im Grund nichts selbst gefunden hat, daß man es aber vermochte, sich in einen Traditionsstrom, der von ‚weiter oben‘ kam, zu integrieren und ihn dann ununterbrochen weiterzuleiten“ (93).

Wie sehr Europa in seinem Geschichtsverhältnis von diesem Prinzip der „Römerstraße“ bestimmt ist, zeigt Brague, in Abgrenzung zum Islam, im Hinblick auf die zwei Quellen, die den beiden Schwesterkulturen gemeinsam sind: die biblische Religion und die hellenistische Wissenschaft.

Die für Europa konstitutive Religion, die lange Zeit die Einheit der europäischen Völker trug, ist das Christentum. Das Christentum weiß sich in einem doppelten, wesentlichen Bezug zum *Judentum*. Da ist einerseits das Jüdische als die Tradition jenes Volkes, dessen Überlieferungen den Inhalt der hebräischen Bibel ausmachen, da ist andererseits das rabbinisch geborene Judentum, das hinsichtlich der Deutung

dieser Bibel mit dem Christentum einen Familienzwist hat. Die Juden in diesem letzteren Sinn haben Europa relativ wenig beeinflusst: Im Mittelalter hatten sie nur als Übermittler arabischer (und so indirekt griechischer) Quellen eine gewisse Rolle für die Wissenschaft; und der erhebliche Einfluß, den Juden vor allem in unserem Jahrhundert auf die Kulturen Europas ausgeübt haben, wurde in den meisten Fällen von Juden ausgeübt, die im Grund den Glauben ihrer Väter nicht mehr teilten. Hingegen hat die hebräische Bibel einen gewaltigen Einfluß auf die Bildung Europas gehabt, weil sie durch die Kirche als Dokumente göttlicher Offenbarung anerkannt wurde. So sind im mittelalterlichen Christentum alttestamentliche Elemente weitergeführt bzw. wieder aufgegriffen worden, die für das Judentum mit der Zerstörung Jerusalems und dem Scheitern des letzten Aufstands gegen die Römer weggefallen sind: das „Opfer“ (in der hl. Messe) und der „Gesalbte des Herrn“ (im christlich-sakralen Königtum).

Während also das Christentum die zeitliche und (bleibend!) logische Priorität des Judentums und dessen heiliger Schrift für sein eigenes Dasein anerkennt, liegen die Verhältnisse im Islam anders. Auch der Islam rezipiert das Judentum (samt einigen christlichen Elementen). Aber er anerkennt damit keine Abhängigkeit. Vielmehr wird dort angenommen, daß der Text der unter Juden und Christen zirkulierenden Bibeln in ganz wesentlichen Stücken verderbt sei; erst im (zeitlich zwar später gekommenen) Koran sei die ursprüngliche und älteste Offenbarung wieder in aller Reinheit zu finden. Entsprechend löst der Islam, wenn er große Figuren aus dem Alten und Neuen Testament kennt und verehrt, diese doch völlig souverän aus dem heilsgeschichtlichen Zusammenhang, in dem sie in der Bibel ihren Ort und damit ihre Bedeutung haben.

Im Bezug auf die *hellenischen* Quellen konzentriert Brague seine Beobachtungen auf das Feld, das ihm am besten bekannt ist: Philosophie, Wissenschaft und Literatur. Die Araber (besonders in Bagdad, im Jahrhundert etwa zwischen 830 u. 950) organisierten eine systematische Übersetzungstätigkeit: aus dem Griechischen, dem Syrischen, dem Mittelpersischen, wobei die Texte der beiden letzteren Gruppen

ihrerseits oft schon Übersetzungen aus dem Griechischen oder aus indischen Sprachen waren. In Bagdad bediente man sich dabei meist der Sprachenkenntnis syrischer Christen. Übersetzt wurden vor allem naturwissenschaftliche, dann auch philosophische Texte, kaum aber historische oder literarische Werke. Ohne diese arabischen Übersetzungen hätte das beginnende europäische Hochmittelalter nahezu keinen Zugang zu den Erkenntnissen der mehr als tausendjährigen griechischen Wissenschaftsgeschichte gehabt.

Die Lateiner hingegen übersetzten wenig. Die Römer schufen statt dessen vor allem adaptierte Nachahmungen griechischer Vorbilder: So wird Lukrez zum lateinischen Epikur, Cicero paraphrasiert die mittlere Akademie, Horaz dichtet nach dem Vorbild von Alkaios usw. Eine bewußte Übersetzungstätigkeit setzt erst am Ende der Antike ein, mit Boethius und Marius Victorinus; um der Zerstörungsgefahr durch die Barbareneinfälle entgegenzuwirken, intensiviert man damals auch die Vervielfältigung der Codices durch häufiges Abschreiben. Auch das lateinische Mittelalter leistet lange Zeit keine Übersetzungen aus dem Griechischen, zunächst aus mangelnder Fremdsprachenkenntnis, dann (im Übersetzerzentrum Toledo) aus dem Arabischen und erst viel später, ab dem 13. Jahrhundert, direkt aus dem Griechischen.

Wichtig ist bei alledem die verschiedene Weise, wie man sich im Islam und in Europa das Übernommene zu eigen macht. Im Sinn einer allgemeinen Charakteristik kann man sagen: Die Moslems achten nur auf den Inhalt; die (alten und neuen) Römer achten auch auf die literarische Form dessen, was sie rezipieren, so daß die sprachliche Kontinuität mit der Antike zu einem Grundzug der europäischen Rezeption griechischer Texte wird. Die Araber hingegen haben, nach der Übersetzung in ihre eigenen Sprache, an den griechischen Originalen kein Interesse mehr. Dafür gibt es mehrere Gründe: Erstens hatten sie selbst schon eine Poesie von hohen Graden und mußten ihre Sprache nicht erst an griechischer Dichtung kultivieren. Zweitens ist der Koran, die heilige Schrift der Moslems, ein literarisches Meisterwerk (im Unterschied zum Neuen Testament, das in der Sprache „ungebil-

deter Fischer“ geschrieben ist). Drittens und vor allem: Da man glaubt, daß der Koran dem Muhammad wortwörtlich von Gott diktiert worden sei, und so das Arabische zur Sprache geworden ist, der Gott selbst sich bediente, um seinen Willen zu offenbaren, ist das Arabische die Sprache *par excellence*. Jedes anderssprachige Werk erleidet durch die Übersetzung ins Arabische keinen Verlust, sondern wird geadelt.

Die Sprachen Europas hingegen – das Lateinische und noch viel mehr die germanischen und slawischen Sprachen – mußten erst langsam durch die Orientierung am Griechischen zu ihrer vollen wissenschaftlichen und poetischen Ausdruckskraft heranwachsen. Im Unterschied zu den Verhältnissen im Islam galten in Europa weder das Griechische, die Sprache des Neuen Testaments, noch das Lateinische, die *Lingua franca* des Mittelalters und der Neuzeit, als heilige Sprachen. Zudem wurden auch die philosophischen Texte der Griechen nach dem Modell der Poesie gelesen, bei der Inhalt und Form kaum voneinander trennbar sind. Man hatte also ein deutliches Gefühl für den Verlust, den jede Übersetzung mit sich bringt, besonders da man seine eigene Sprache der kultivierteren Sprache der Hellenen unterlegen wußte. Man versuchte folglich, auch nach der Übersetzung, das Original zu bewahren und, so gut wie nur möglich, selbst heranzuziehen. (Etwas anders war die Lage im östlichen, byzantinischen Teil Europas: denn dort lebte man im Bewußtsein einer ununterbrochenen sprachlichen und kulturellen Kontinuität seit den Tagen Homers und Platons. Das Problem der Rezeption stellte sich in diesem Zusammenhang mit weit geringerer Schärfe.)

Aus den geschilderten Tatsachen der Übersetzungsgeschichte wird ein typisches Phänomen verständlich: daß der Lebensrhythmus der europäischen Kultur bestimmt ist durch eine Folge von Renaissance der Antike. Eine Renaissance besteht darin, daß „man die bisherige Interpretation eines Corpus von Texten durch eine neue Lektüre desselben Corpus ersetzt“ (107). Ein solcher Rückgang hinter das bisher gültige Modell der Transformation aber wäre nicht möglich, wenn man das Original nicht mehr zur Verfügung hätte oder wenn es geringer gewertet würde als die vorliegende Gestalt der Aneig-

nung. Aber eben mit dieser zuletzt genannten Bedingung ist für jedes stolze Volk – und welches wäre das nicht? – eine Zumutung verbunden. Denn im Unterschied zu einem „revival“ oder einer „Reform“, d.h. dem Rückstieg innerhalb der eigenen Tradition bis zu den exemplarischen Anfangsmodellen, die es überall, auch im Islam gibt, ist eine Renaissance der erneute Versuch einer Anknüpfung an eine als klassisch betrachtete Kultur, mit der uns keine unmittelbare Generationenkontinuität verbindet und die also niemals die Kultur unserer Väter und in diesem Sinne niemals *unsere* Kultur war. Wir Europäer sind also alle Epigonen. Wie konnte Europa dieses Bewußtsein ertragen?

Brague vermutet, daß das Bewußtsein bleibender kultureller Inferiorität nur durch zwei Motive erträglich war: Einerseits, weil die Europäer, die sich als griechisch gebildete Barbaren bekannten, mit um so mehr Stolz auf die anderen Barbaren herabschauen konnten. Andererseits und vor allem deswegen, weil Europa auf dem noch zentraleren Gebiet der Religion die Abhängigkeit vom Fremden schon akzeptiert hatte. Europa ist vielleicht der einzige Kulturraum, der sich für das Wesentliche seiner Kultur als von anderen abhängig bekennt, weil das Christentum, von dem es geprägt ist, weiß, daß es bleibend vom alttestamentlichen Israel abstammt. Bischof Irenäus von Lyon († 202), der dieses Bewußtsein der frühen Kirche gegen den Theologen Markion verteidigte, der das Alte Testament aus der Heiligen Schrift entfernen wollte, hätte deshalb, nach dem Urteil von Brague, verdient, als einer der Väter Europas zu gelten: eben weil er der Versuchung entgegentrat, daß sich das Christentum und damit Europa als seinen eigenen Ursprung betrachtet. Der Islam hingegen rezipierte von seinem Offenbarungsverständnis her das ihm Vorausgehende, sowohl das Biblische wie das Hellenische, so, daß er ihm seinen Eigenstand nahm: Die ihm fremde, vor ihm liegende Vergangenheit ist in seine Gegenwart aufgehoben; für ein Gefühl bleibender Abhängigkeit ist da kein Platz.

Der Westen Europas, den wir heute oft mit dem Europäischen überhaupt gleichsetzen, indem wir ihn als den „Westen“ dem fernen und nahen „Osten“ entgegensetzen, ist „römisch“

nicht nur in seiner Vergangenheit als Teil des römischen Reichs, sondern auch – und vielleicht noch mehr – in seiner Zugehörigkeit zur oder Herkunft von der römisch-katholischen Kirche. Wie in jeder Religion, geht es im Christentum darum, daß das Göttliche und das Menschliche miteinander in Beziehung gesetzt werden. Das Besondere des Christentums liegt in der paradoxen Art und Weise, wie das geschieht. Der christliche Glaube sieht Gott am Kreuz, und verbindet so Göttliches und Menschliches, das man sonst als Ewiges und Sterbliches auseinanderhält. Andererseits trennt es Göttliches und Menschliches gerade da, wo alle anderen eine Einheit empfinden (z.B. im Bereich von Sexualität und politischer Macht, die überall als sakral gelten, von den Christen jedoch entsakralisiert werden). Trotz aller Schwankungen und Rückfälle gehört jene Trennung zwischen göttlicher Transzendenz und irdischer Immanenz zum Christentum. Daß sich ihre Repräsentation im Westen – im Unterschied zum byzantinisch-russischen Osten – auch institutionell als Zu- und Gegeneinander von Papst und Kaiser, als Trennung von Kirche und Staat ausprägte, hat „unser“ Europa in besonderer Weise geprägt.

Das Entstehen einer rein profanen Sphäre, bis hin zu den Extremformen eines Säkularismus und Atheismus, ist allerdings keineswegs eine Selbstverständlichkeit. Der Raum bloßer nicht-sakraler Weltlichkeit ergab sich vielmehr durch einen gewissen Rückzug des Göttlichen, indem dieses sich in eine einzige und noch dazu paradoxe Gestalt, die Gestalt Jesu, konzentriert, wobei zu beachten ist, daß dieser Rückzug nicht dadurch zustande kommt, daß Gott sich verweigert, sondern dadurch, daß er sich ganz gibt. Wem die Autonomie des Weltlich-Profanen wichtig ist, der muß sich also fragen, ob diese ohne den Gehalt an jenem Glauben gegen den archaischen Resakralisierungsdruck durchgehalten werden kann. Die Christen aber dürfen nicht vergessen, daß die Schärfe ihres Glaubens an die Inkarnation daran hängt, daß es sich nicht um die Erscheinung eines vagen Numinosums in menschlicher Gestalt handelt, sondern um das menschliche Dasein eben jenes Gottes, den das Volk Israel in seiner Geschichte als absolut transzendent erfahren hatte. Autonome Profanität,

Gottheit und Menschheit in Jesus ungetrennt und unvermischt, bleibend sekundärer Charakter des Christentums: diese drei Grundzüge gehören zusammen. In ihrer ungeheuer schwer durchzuhaltenden dialektischen Spannung liegt ein Wesensfaktor der Dynamik Europas.

Zum Schluß seiner historisch orientierten Skizze europäischer Identität fragt sich Brague: Ist Europa heute noch – im umschriebenen Sinn – „römisch“? Was verhindert, daß Europa es selbst bleibt bzw. erneut wird? Es ist die Tendenz, nicht mehr von einem anderen lernen zu wollen, also nicht nur autonom, sondern zugleich autark und selbstgenügsam sein zu wollen. Brague sieht diese Tendenz am Werk sowohl im Verhältnis zu den „Klassikern“ wie im Verhältnis zur Natur. Die intellektuellen Europäer von heute fühlen sich meist nicht mehr als bloße „Römer“, als Lernende und Übermittler in bezug auf die altgriechische Kultur. Sie meinen, dem alten Modell gleichrangig geworden zu sein oder es überholt zu haben. Zugleich – ist es ein zufälliger Zusammenhang? – drängen sie den anderen Kulturen zwar ihren faktischen Way of life auf, trauen sich aber nicht mehr zu, ihnen etwas Wesentliches bringen zu können. Das Schlimme liegt für Brague aber nicht primär im Zerfall der humanistischen Studien, sondern im Verlust des Wertgefälles zwischen Vorbild und zu kultivierender Barbarei, wobei letztere auch und zuvor innerhalb unserer Grenzen liegt. „Europa wäre gefährdet, wenn es sich nicht mehr verwiesen wüßte auf etwas, das es als außer und über ihm anerkennt“ (164).

Das in der späten Neuzeit veränderte Verhältnis zu den Klassikern hat eine Parallele im sich verändernden Verhältnis zur Natur. Das Christentum (wie schon das Judentum) hat die Natur entgöttlicht und so, in Zusammenarbeit mit griechischer Wissenschaft, dem Zugriff des Menschen preisgegeben. Auf diesem Boden hat sich der Irrglaube des Technizismus entwickeln können, der die Natur als bloßes Material zur Umgestaltung nach unseren Wünschen nimmt und nicht sehen will, daß sie auch schon etwas in sich Vollkommenes ist. Das richtige Verhältnis von Technik und Natur sollte sich aber an dem Verhältnis orientieren, das die Theologie zwischen Gnade und Natur statuiert: nicht zerstörend,

sondern vervollkommnend. So müssen die Europäer auch dem Natürlichen gegenüber ihre verlorene „römische“ Haltung neu lernen, um sich auch hier „als die Erben und Schuldner einer Weisheit und einer Offenbarung zu bekennten, die älter ist als wir“ (167).

Brague ist sich durchaus bewußt, daß er in seiner Analyse von seiner eigenen Herkunft und seinen eigenen Loyalitäten nicht ganz absehen konnte. Seine Absicht ist es, eine freie Debatte um die geistige Zukunft Europas anzuregen, in die andere, aus anderen Hintergründen und Überzeugungen, ebenfalls einzutreten eingeladen sind. An Bragues historischen Interpretationen kann man natürlich überall ein Ja-Aber, überall Gegenbeispiele anbringen. Aber das ist das unausweichliche Schicksal einer jeden großflächig angelegten geistesgeschichtlichen Skizze. Insgesamt scheint sie doch so treffend zu ein, daß es sich lohnt, sie als Gesprächsgrundlage zu nehmen. Wichtiger scheinen zwei Anfragen eines mehr sachlichen Typs. Die erste betrifft die Einheit, die zweite das Verhältnis von Vergangenheit und Zukunft Europas.

Brague konzentriert seinen Blick im wesentlichen auf das karolingische Europa, dessen Nachfolgestaaten sich ja nicht zufällig 1957 in den Römischen Verträgen zur „Europäischen Gemeinschaft“ zusammengeschlossen haben. Dabei geraten andere Sphären des Europäischen etwas in den Schatten: erstens innerhalb des (ehemals) lateinischen Europa, geographisch gesehen, die nordischen Staaten und die Britischen Inseln und, konfessionell gesehen, Luthertum und Calvinismus; zweitens der ganze byzantinisch geprägte Osten Europas; drittens das Europäische außerhalb Europas: in den beiden Amerika, in Australien usw. Kann aber das heutige Europa noch verstanden werden ohne das amerikanische Element, dem sich vielleicht viele Engländer oder Niederländer mehr verbunden werden wissen als dem Portugiesischen oder Polnischen? Katholiken und Protestanten haben in Europa inzwischen gelernt, miteinander auszukommen, und auch begonnen, voneinander zu lernen, und in viel bescheidenerem Ausmaß gilt das letztere auch vom Miteinander von Juden und Christen in Europa. Aber die gemeinsame Zukunft der – ob katholisch oder protestan-

tisch – lateinisch geprägten Christen des Westens mit den Orthodoxen auf dem Balkan und in Rußland hat noch kaum begonnen. Das in zwischen geflügelte Wort Gorbatschows vom „gemeinsamen europäischen Haus“ kann, bei großem Optimismus, höchstens im Hinblick auf eine „gemeinsame Baustelle“ gerechtfertigt werden. Wo sind die Anknüpfungspunkte für dieses notwendige Zusammenwachsen in der Vergangenheit Europas? Es gibt sicher nicht viele. Man muß wohl eher im Gegenteil sagen, daß es für eine Reihe europäischer Staaten eine große Wende bedeuten würde, wenn es zu einem gemeinsamen europäischen Haus käme: nicht nur für Staaten des Ostens, sondern auch für Spanien und Portugal, die sich den weit entfernten lateinamerikanischen Kulturen weit enger verbunden fühlen als dem relativ nahen Serbien.

Die zweite Frage, die man sich nach den Anregungen des vorgestellten Buchs stellen kann, ist fundamentaler. R. Brague analysiert die Konstituenten des Europäischen, wie es sich im Mittelalter herausgebildet hat. Diese Synthese dauert in manchen Elementen bis heute an, wird allerdings mehr und mehr geschwächt, durchkreuzt und überlagert durch andere Elemente, so daß man sich fragen kann, welche Zukunft sie haben kann. Schon in der Zeichnung, die er vom „klassischen“ Europa gibt, trägt Brague dem Rechnung, indem er nicht nur beschreibt, sondern zum Teil auch idealisiert, wie man am Verhältnis zum Alten Testament sieht: Da sind nicht nur Beispiele einer Rezeption dieses Buchs, die er für die Zukunft Europas kaum empfehlen wird (wie etwa das sakrale Königtum), sondern auch einer Anerkennung der hebräischen Bibel durch die Kirche, die in der Kirche nicht immer gleich stark und mit Hochachtung vor den älteren jüdischen Brüdern gepaart war.

Aber auch wenn man unterscheidet, was vom „Alteuropäischen“ definitiv der Vergangenheit angehören muß und was einen prägenden Zug unserer Zukunft ausmachen sollte, löst man das Hauptproblem noch nicht, das darin besteht, daß sich das neuzeitliche Europa schrittweise, aber immer mehr, von seinen Lehrmeistern emanzipierte. Können uns die alten Griechen noch Wesentliches sagen? Haben wir nicht in-

zwischen eine reiche Poesie, die sich in ihren Spitzenwerken durchaus mit denen der Hellenen messen kann? Gewiß sind die griechischen Denker für den philosophisch interessierten Leser noch immer Lehrmeister, hinter deren Qualität auch die größten Modernen zurückbleiben, wenngleich sie uns nur belehren können, wenn wir uns nicht einfach in ihre Schule begeben. Aber auf dem Feld der empirischen und auch formalen Wissenschaften haben wir seit Galilei und Einstein, seit Darwin, Leibniz und Frege die Griechen weit hinter uns gelassen, auch wenn ihre Leistungen in der Geschichte der Forschung nach wie vor höchster Bewunderung wert sind.

Und wie steht es mit der anderen Autorität, unter der Europa groß wurde: mit der Autorität der biblischen Religion oder gar der Kirche? Vielleicht ist der praktisch immer noch wirksame Fundus von Überzeugungen, der sich aus dieser Quelle speist, wirksamer, als es die veröffentlichte Meinung zur Zeit vermuten läßt. Aber ziemlich sicher ist die Kirche heute, gerade für Intellektuelle, nicht nur die Vermittlerin des göttlichen Geistes, sondern in mehreren Elementen, die als Relikte einer krampfhaft festgehaltenen früheren Epoche empfunden werden, ebenso auch eines der großen Hindernisse dafür, daß Europa seine Zukunft im Licht des Christentum sehen kann.

Sicher jedoch hat Brague recht, wenn er, mit dem Scharfblick des Historikers und Philosophen, von der Oberfläche einer Kultur, die von Programmworten wie „Aufklärung“ und „Liberalität“ lebt, durchstößt auf die im Untergrund verborgenen und verdrängten religiösen Fundamente, die die Realisierung von (einigermaßen) freien und gerechten, rationalen und menschlichen Gesellschaften in Europa ermöglicht haben und vielleicht dazu beitragen können, daß es zu einem geeinten Europa kommt, das, mutatis mutandis, den Maßstab der Geisteskultur Athens und der biblischen Sozialtheos möglichst weit übertrifft.

Gerd Haeffner SJ

¹ Rémi Brague, *Europa, la voie romaine* (Paris: Criterion 1992). Eine dt. Ausgabe ist für 1993 geplant (Frankfurt: Campus).