

RÉMI BRAGUE · PARIS & MÜNCHEN

ATHEN – JERUSALEM – ROM

Die Geschichte der westlichen Kultur ist nicht, um auf einen Roman von Charles Dickens anzuspielden, «A Tale of Two Cities». Es sind weder, wie bei Dickens, die zwei Städte Paris und London noch die zwei, an die man des Öfteren denkt, wenn von der europäischen Kultur die Rede ist: Athen und Jerusalem. Man hat in verschiedenem Stil versucht, diese zwei Städte als Symbole einer je besonderen Lebensauffassung und -praxis zu betrachten: Glaube und Vernunft, aber auch Ethik und Ästhetik, usw.

Zuerst sollen, um unser Gedächtnis aufzufrischen, einige Fakten über diese zwei Städte in Erinnerung gerufen werden. In einem zweiten Teil kommt eine dritte Stadt ins Spiel – Rom – die eine ebenso entscheidende Rolle spielt wie die anderen zwei Städte. Ein dritter Teil soll zeigen, dass die Erfahrung, die der Name dieser dritten Stadt versinnbildlicht, die Triebkraft des westlichen Kulturabenteuers darstellt. Abschließend will ich erwägen, inwiefern die Anwesenheit dieser dritten Stadt die anderen zwei beeinflusst.¹

1. Athen und Jerusalem

Bekanntlich sind «Athen» und «Jerusalem» mehr als nur zwei Städte wie andere auch. Sie stehen symbolisch für zwei Quellen der westlichen Kultur oder für zwei sie befruchtende Strömungen. Ihre Gegenüberstellung findet sich schon in jüdischen Quellen, in «Jerusalem» also. Dort erscheint sie aber auf der Ebene von Menschentypen: Leute von Athen und Leute von Jerusalem. Im Talmud wird erzählt, wie R. Joshua b. Hanania sechzig Weise von der Schule zu Athen überlistete.² In einem klassischen Kommentar zu den Klageliedern rechtfertigt eine Reihe von Anekdoten die Behauptung, dass die heilige Stadt «groß unter den Völkern» (Klgl 1,1) war, was bedeuten soll, dass Jerusalem groß an Intellekt war, also sehr gescheite Leute hervorbrachte.³ Sie waren so hervorragend gescheit, dass sie die Elite der Völker mit ihren eigenen Waffen schlagen konnten, d.h. die Einwohner

RÉMI BRAGUE, geb. 1947, Mitglied des Institut de France. Em. Professor für mittelalterliche und arabische Philosophie in Paris I. Inhaber des Guardini-Lehrstuhls für Philosophie an der Münchener LMU. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

des Landes, dessen reine Luft und gemäßigtes Klima geistreiche Menschen hervorbringen konnte: Athen.⁴ Der Vergleichspunkt oder, in diesem Fall besser: der gemeinsame Grund, der zugleich ein Schlachtfeld war, ist eine durchaus weltliche Verschlagenheit. Die Athener werden durch rein weltliche Mittel besiegt und als (relative) Dummköpfe dem Gelächter preisgegeben: durch Kalauer, Rätsel, Doppeldeutigkeit usw. Die Jerusalemer Leute sind sozusagen bessere Athener als die Athener selbst. Etwas wie eine Jerusalemer Denkweise, geschweige denn eine Weltsicht, existiert nicht, zumindest noch nicht.

Die Vorstellung, nach der Athen und Jerusalem zwei entgegengesetzte, ja unvereinbare Pole bilden, zwischen denen immer wieder Krieg ausbricht, so dass wir uns für einen der beiden entscheiden müssen, ohne nur davon träumen zu dürfen, zwischen beiden eine Brücke zu schlagen, diese Haltung hat ihre Wurzeln nicht im Judentum, sondern im Christentum. Der lateinische Kirchenvater Tertullian prägte im 3. Jahrhundert diesen Ausruf: «Was ist zwischen Athen und Jerusalem gemeinsam? Was zwischen der Akademie und der Kirche? Was zwischen Ketzern und Christen?» (*Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae? Quid hereticis et Christianis?*)⁵

Der rhetorisch geschulte Hitzkopf brachte dabei eine Haltung zum Ausdruck, die in gewissen Perioden der christlichen Ideengeschichte (z.B. bei Petrus Damianus, Luther u.a.) auftrat, jedoch ständig von deren Hauptströmung in Schach gehalten wurde. Denn die Hauptvertreter des christlichen Denkens seit Justin haben immer wieder die *Konvergenz* zwischen heidnischer Kultur und christlicher Heilsbotschaft betont: die Idee einer christlichen Weisheit (*sapientia christiana*) oder des Wortes Gottes, des Logos, der jedes menschliche Streben nach Gott durchzog, bevor das Wort in Jesus Fleisch wurde, rührt ja gerade von der Grundannahme, dass eine Synthese möglich, ja, dass sie in Christus schon vorhanden ist. Daher blieb die Überspitzung des Dilemmas eine Ausnahme im Christentum.

Für das Judentum trifft dies noch mehr zu, auch nach dem Scheitern des hellenistischen Versuchs, den Inhalt der jüdischen Offenbarung in griechischen Begriffen zu fassen (Philo von Alexandrien, Josephus u.a.) und dem ihm folgenden Rückzug hinter die hebräische Torah im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Im Mittelalter finden wir schroffe Zurechtweisungen des «griechischen» Aristoteles und die Erinnerung daran, dass «das Gesetz von Zion kommt» (Jes 2,3), nicht von irgendwo anders her. Ein Beispiel dafür ist der berühmte Streit um die Legitimität philosophischer Studien, der im frühen 13. Jahrhundert anlässlich der Rezeption von Maimonides' Führer der Unschlüssigen entfacht wurde.⁶ Trotzdem wurde die Antithese «Athen gegen Jerusalem» als solche m.W. nicht vertreten.

Erst in der Neuzeit findet man in ihrer völlig entwickelten Form die Vorstellung eines unüberbrückbaren Kontrastes zwischen zwei Geisteshaltungen, der jüdischen und der griechischen. Das geschieht z.B. bei Heinrich Heine, der in den frühen dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts das Griechische und das, was er das «Nazarenische» nennt, unterscheidet – eine Wortprägung, die übrigens zu den Quellen des heutzutage vielbesungenen Begriffs einer «jüdisch-christlichen» Kultur zu zählen ist.⁷ Dieselbe Gegenüberstellung findet man am Ende desselben Jahrzehnts aus der Feder des italienischen Juden S. D. Luzzatto, der die Wörter «Attizismus» und «Judentum» benutzt.⁸ Im 4. Kapitel seines 1869 veröffentlichten Buches «Culture und Anarchy» brachte Matthew Arnold schließlich diejenige Antithese zum Ausdruck, die berühmt bleiben sollte: «Seeing things as they really are» vs. «conduct and obedience»; «spontaneity of consciousness» vs. «strictness of conscience».⁹ Eine Verbindung dieser Antithese mit den zwei archetypischen Städten zog jedoch erst Lew Schestow (1866–1938). Der russische religiöse Philosoph wählte Tertullians Worte als Titel seines 1937 geschriebenen und 1952 posthum veröffentlichten Buches.¹⁰

Unter den zahlreichen Autoren, die diese Begrifflichkeit aufnehmen, ist der Name Leo Strauss († 1973) vor allem wegen der Radikalität hervorzuheben, mit der er das Thema in das Zentrum seines späteren Denkens (seit den späten vierziger Jahren, also einige Jahre vor der Veröffentlichung des russischen Philosophen) rückt. Bei ihm kommt die Gegenüberstellung zum ersten Mal im Jahre 1952 zum Ausdruck: «The issue of traditional Judaism versus philosophy is identical with the issue Jerusalem versus Athens». Über den Inhalt dieser Annahme gibt er nur einige kurze Hinweise.¹¹ Im Jahre 1967 wurde das Thema schließlich zu einer zentralen Angelegenheit, als eine in diesem Jahre gehaltene Vortragsreihe unter demselben Titel veröffentlicht wurde.¹² Im Vergleich werden die unterscheidenden Merkmale scharf akzentuiert: Zwischen Athen und Jerusalem herrscht ein Streit, ja muss ein Streit herrschen.

2. Eine dritte Stadt: Rom

M. E. greift jedoch die polare Gegenüberstellung zu kurz – eine dritte Stadt hält den übrigen zwei die Waage: Rom. Das klingt zunächst nicht sonderlich originell, ist doch allseits bekannt, dass die Römer in der Geschichte der westlichen Kultur eine wichtige Rolle gespielt haben. Überall finden sich Spuren ihres Einflusses: im Recht, in Literatur und Kunst, in den Sprachen, die die Europäer sprechen, usw. In einem klassisch gewordenen Aufsatz von 1919 hatte Paul Valéry bereits die Dreierheit dieser «Musterstädte» herausgehoben.¹³

Mein Anspruch ist gewagter. Meines Erachtens kommt Rom die Bedeutung eines kulturellen Vorbilds zu, das dem Status von Athen und Jerusalem durchaus vergleichbar ist. Damit entferne ich mich bewusst von den üblichen Wegen und Ansichten. Nur wenige haben das Adjektiv «römisch» groß geschrieben und von «*dem* Römischen» an und für sich gesprochen. Wenn sie das taten und Rom als Typus sahen, wurde es zu einer Zielscheibe. In seinen Vorlesungen der dreißiger Jahre nimmt z.B. Heidegger kein Blatt vor den Mund, wenn er die Idee eines «Reiches» scharf angreift, die er dem Rom der Kaiser zuschreibt, aber auch der Kirche – und vielleicht, so darf man hoffen, auch dem «Reich», in dem er lebte.¹⁴

Es finden sich sogar Äußerungen, welche Rom als Quelle der westlichen Kulturgeschichte energisch ablehnen. Kronzeuge dieser Ansicht ist Heinrich Graetz, der berühmte Historiker des Judentums. In seinem Vorwort zum ersten Band seiner «Geschichte der Juden», die er 1874, fünf Jahre nach Matthew Arnolds Essay, veröffentlichte, schreibt er:

Welchen Ursprung hat denn die Höhe der Gesittung, deren sich die Culturvölker der Gegenwart rühmen? Diese sind nicht selbst die Erzeuger derselben, sondern die glücklichen Erben, welche mit der Hinterlassenschaft aus dem Alterthume gewuchert und sie vermehrt haben. Zwei schöpferische Völker waren die Urheber der edlen Gesittung, welche den Menschen aus dem Urzustande der Barbarei und der Wildheit emporgetragen haben: das hellenische und das israelitische, ein Drittes giebt es nicht. Das lateinische Volk hat nur eine strenge Polizeiordnung und eine ausgebildete Kriegskunst geschaffen und überliefert; nur zuletzt in seiner Greisenhaftigkeit hat es noch dazu Käferdienst verrichtet, den vorgefundenen Blütenstaub dem empfänglichen Fruchtboden zugetragen zu haben. Schöpfer und Gründer der höheren Cultur waren die Griechen und Hebräer ganz allein.¹⁵

Über die schwulstige Rhetorik des Abschnitts darf man getrost schmunzeln. Die vornehme Einfalt, mit der Graetz die Leistungen der neuzeitlichen westlichen Kultur selbstgefällig sichtet, ist uns Heutigen ebenfalls unerreichbar. Auch seine allgemeine Vorstellung des geschichtlichen Verlaufs werden wir nicht teilen, die er in das damals kritiklos vorherrschende Raster fasste: Aufklärung gegen Reich der Finsternis. Doch auch wenn Graetz Wichtiges außer Acht lässt – z.B. die weltweite Bedeutung des römischen Rechts – im Grundsatz kann ich ihm zustimmen. Angenommen, die Römer hätten tatsächlich nichts Neues erfunden, sondern lediglich das weitergegeben, was andere erfunden hatten, so könnte gerade diese Weitergabe ihre Größe sein.

Diese These sei durch eine Nuancierung des Themas «Athen und Jerusalem» untermauert, die zugleich eine größere Vorsicht in der Berufung auf das «athenische» bzw. «jerusalemische» Wesen der westlichen Kultur in

Aussicht stellt. Gewöhnlich nennen wir die westliche Kultur «europäisch». Dabei denken wir nicht strikt geographisch – wir meinen wir damit nicht, dass sie nur auf dem östlichen Ufer des Atlantischen Ozeans existiert. Vielmehr meinen wir, dass diese Kultur innerhalb eines bestimmten Raumes entstand und sich vom diesem Punkt zum Rest des Globus erstreckte – auf Gedeih und Verderb. Nun liegt aber keine der beiden Städte, welche die zwei Quellen der europäischen Kultur symbolisieren, innerhalb der Grenzen dieses Europa.

Für Jerusalem ist das unmittelbar einsichtig. Palästina, Israel oder das Heilige Land ist kein Teil des geographisch oder politisch definierten Europa. Für Athen ist die Frage schwieriger zu beantworten, zumal Griechenland sich der «europäischen» Gemeinschaft anschließen wollte und im Jahre 1981 Mitglied wurde. In früheren Zeiten war das durchaus anders, als der griechische Kulturbereich, der zur so genannten «Byzantinischen» Welt geworden war, noch instande war, frei darüber zu entscheiden, was er sein wollte. Damals verstand sich Griechenland zwar als christlich und als römisch – sogar als das «zweite Rom» –, seit Kaiser Konstantin den Sitz der kaiserlichen Macht offiziell vom italischen Latium zum Bosphoros hinüberbrachte. Niemals aber war «Europa» ein Name der Byzantinischen Welt. Es bezeichnete sogar eines unter den «anderen» von Byzanz, d.h. das westliche Reich. Ein winziges Reich übrigens, das die Frechheit hatte, Konstantinopels alleiniger Oberherrschaft über die Christenheit die Stirn zu bieten. Rom selbst hingegen verstand sich und wurde von den anderen immer als dem europäischen Raum zugehörig verstanden.

Europa definiert sich selbst kulturell also als Erbin Athens und Jerusalems und damit zweier Städte, die Europa *nicht* angehören. Was Europa ganz entschieden *ist*, ist nicht *in* Europa. Diese Tatsache ist meines Erachtens das Sinnbild der kulturellen Identität Europas. Genau diese ex-zentrische Identität nenne ich «römisch».

3. Was ist «römisch»?

Diese Diktion ist ungewohnt. Was ist gemeint – und was nicht?

Zunächst hat das, was ich «römisch» nenne, nur wenig mit der römischen Geschichte zu tun, geschweige denn mit positiv oder negativ bewerteten Bildern, welche das Wort in uns mehr oder weniger bewusst hervorruft. (Nebenbei: Die konkrete römische Geschichte war weder besser noch schlimmer als diejenige irgendeines anderen mächtigen Volkes.) Zweitens meine ich nicht, dass Länder, die eine romanische Sprache haben, den Namen «europäisch» mehr verdienen als andere, deren Sprachen germanischer, slawischer oder ungarischer Herkunft sind. Ebenso wenig halte ich diejenigen Regionen Europas, deren religiöse Traditionen «römisch»-

katholisch sind, für europäischer als diejenigen, die im 16. Jahrhundert Teil der Reformation wurden.

Was ich hier «römisch» nenne, stellt keinen Inhalt dar, etwas, das die Römer brachten, und das wir mit dem Beitrag Griechenlands oder Israels vergleichen könnten. «Römisch» bezeichnet im Folgenden ein Modell kultureller Praxis und daher kultureller Identität. Dieses Modell, so meine These, gilt vom ganzen europäischen oder europäisierten Raum, und ausschließlich von ihm. Deshalb bestimmt das römische Modell Europas Identität. Die europäische Identität ist «römisch». Europa definiert sich demzufolge nicht durch den Besitz eines besonderen Kulturerbes, sondern durch eine bestimmte Art und Weise, sich dieses Erbe anzueignen, eben jene Weise, die ich «römisch» nenne. Warum dieser Begriff? Er beschreibt genau das, was die Römer taten, als sie im zweiten Jahrhundert vor Christus zum ersten Mal mit griechischer Kultur in Kontakt kamen. Sie fühlten sich gegenüber den beeindruckenden Leistungen der Griechen in Kunst, Literatur und Wissenschaft unterlegen. Vergil bringt das in einigen Versen der Aeneis zum Ausdruck. Der Held ist in die Unterwelt hinabgestiegen, um seinen verblichenen Vater Anchises zu besuchen. Der Vater skizziert für seinen Sohn die künftige Größe, die das Schicksal seiner Nachkommenschaft bescheren wird. In diesem Zusammenhang prägt er die berühmten Sätze, die dem römischen Imperialismus seine ideologische Rechtfertigung liefern sollten: Die Hochmütigen zu besiegen und den Demütigen zu vergeben. Unmittelbar davor sagt aber Anchises:

Andre mögen Gebilde aus Erz wohl weicher gestalten, Dünkt mich, und lebensvoller dem Marmor die Züge entringen, Besser das Recht verfechten und mit dem Zirkel des Himmels Bahnen berechnen und richtig den Aufgang der Sterne verkünden. (*Excudent alii spirantia mollius aera / (Credo equidem), vivos ducent de marmore vultus, / Orabunt causas melius, caelique meatus / Describent radio et surgentia sidera dicent*).¹⁶

Im Klartext: Andere als die Römer, etwa die Griechen, werden bessere Bildhauer, bessere Redner, bessere Astronomen sein. Deswegen wird sich Rom mit den minderwertigen Aufgaben der Kriegsführung und der Politik begnügen müssen. Vereinfacht ausgedrückt: Rom wird der Polizist des Mittelmeers sein, nicht aber sein Lehrer.

Minderwertigkeitsgefühl, keine unübliche Erfahrung für Individuen und für Gruppen, kann zu Abwehrreaktionen führen. Wenn wir mit mächtigen Einflüssen von außen zu tun haben, versuchen wir des Öfteren unsere «Authentizität» zu bewahren, wobei wir uns nicht fragen, ob die Güter, die von anderswoher kommen, besser sind als diejenigen, die schon in unserem Besitz sind. Das geschah zum ersten Mal wohl im Russland des 19. Jahrhunderts, wo die so genannten Slawophilen den europäischen Ein-

fluss durch die Erfindung eines historischen Märchens bekämpften: Russland habe seine ursprüngliche Reinheit als eine heilige Nation bewahrt, wohingegen die westliche Welt den materiellen Fortschritt um den Preis ihrer Seele erkaufte habe. Vergleichbare Beispiele dieser Haltung finden sich bis heute.

Nun reagierten aber die Römer nicht in dieser Weise. Sie hatten ganz im Gegenteil den Mut, das zu lernen und sich anzueignen, was sie als überlegen wahrnahmen. Ferner war das Kulturgut, das sie den von ihnen eroberten Ländern mitteilten, nicht nur römisches Recht und römische Sitten, sondern auch griechische Bildung. Rom arbeitete also nicht nur für sich selbst, sondern ebenso sehr für andere.

Genau das ist es, was Europa im Verlauf seiner Geschichte tat. Es brachte der übrigen Welt nicht nur den europäischen Lebensstil, sondern auch Werte, die es sich von anderswoher geborgt hatte: Werte, von denen man glaubte, dass sie nicht nur für Europa und die Europäer, sondern für jedes Menschenwesen gelten, Werte, denen auch die Europäer nur sehr unvollständig entsprechen konnten. Das konnte Europa tun, weil es sich im profanen wie im religiösen Bereich seinen Quellen gegenüber ständig sekundär fühlte. In beiden Bereichen verhielt sich Europa auf «römische» Weise. Insofern unsere Kultur europäisch ist, sind wir «römisch» gegenüber Athen, und ebenso gut gegenüber Jerusalem.

4. Über Rom nach Athen und Jerusalem

Beginnen wir mit dem religiösen Bereich, mit «Jerusalem». Europa als Teil der Christenheit wurde geprägt vom christlichen Abhängigkeitsgefühl gegenüber der älteren Religion Israels, deren heiliges Buch auch vom Christentum als heilig betrachtet wird. Christen können nicht stolz sein auf die Art und Weise, wie ihre Vorfahren konkrete jüdische Gemeinden behandelten. Im Prinzip anerkennt das Christentum jedoch das Alte Testament als die echte Urkunde einer früheren Gottes-Offenbarung, ohne die das Christentum schlechterdings unverständlich würde. Das frühe Christentum musste dem Problem zwischen altem und neuem Bund begegnen. Zwei Lösungen waren möglich, die leichtere wurde von Marcion empfohlen. Nach ihm war das Alte Testament das Werk einer gnostischen Schreckensgestalt, dem grausamen Handwerker der Welt. Es spiegele also einen Gott des Zorns wieder und sollte verworfen werden. Die schwierigere Lösung bestand darin, das Alte Testament zu bewahren und es als vorausweisend auf seine Erfüllung in Christus – z.B. durch Allegorese – zu deuten. Die Kirche wählte den engeren Pfad und verwarf Marcions Vorschlag.

Das Gefühl der Sekundarität im religiösen Bereich findet sein Pendant im Bereich der Kultur, auf der Seite von «Athen». Es liegt der ständigen An-

strenge der europäischen Kultur zugrunde, einen Zugang zum Erbe der klassischen Schriftsteller und Künstler zu finden. Gewöhnlich bezeichnen wir dies als Renaissance. Hier ist die Pluralform erforderlich, wenn wir der zu engen Sicht den Garau machen wollen, die als «Renaissance» nur das versteht, was sich im 14. und 15. Jahrhundert in Italien zutrug. Die Geschichte zeigt, dass Renaissance eine ununterbrochene Reihe von Karl dem Großen, im frühen 9. oder noch früher im 6. Jahrhundert, bis zum 18. Jahrhundert oder gar bis zu unserer Zeit bilden. Diese Anstrengung, das Verlorene heimzuholen, führte dazu, dass Kulturfortschritt neu definiert wurde als Aneignung von Leistungen, die ausdrücklich als fremd gefühlt wurden. Europa versuchte nicht, zu werden, was es ist, sondern zu werden, was es nie war und sein konnte. Europa erkannte, dass es seine Identität außerhalb seiner Grenzen suchen sollte – in einer *exzentrischen* Art und Weise.

Um meine Äußerung über das, was ich «Renaissancen» nenne, zu klären, ist eine Unterscheidung angebracht. Ich unterscheide «Renaissancen» von «Wiederbelebungen» (engl. *revival*). Ein *revival* ist der Versuch, die ursprüngliche Reinheit und Wucht der *eigenen* Tradition neu zu beleben. Renaissance dagegen sind darauf aus, eine *andere* Tradition nachzuahmen und anzueignen. Das *revival* bleibt im Kielwasser der eigenen Tradition; Renaissance müssen aus einer Tradition heraustreten um fremde Güter zu suchen. In der europäischen Kulturgeschichte sind die franziskanische Bewegung und jede Art von Fundamentalismus – ein Wort, das ursprünglich keinen pejorativen Unterton hatte – Beispiele des *revivals*. Solche Wiederbelebungen gibt es in jeder Kultur. *Renaissancen* im genannten Sinn ereignen sich m.W. lediglich im europäischen Bereich oder unter europäischem Einfluss.

Das unterscheidet Europa von der byzantinischen Welt: Nie fühlte sich *Byzanz* vom klassischen Erbe entfremdet. Griechenland war Teil des Reichs. Seine Kaiser waren griechischen Blutes, seine Oberschicht sprach Griechisch. Die Anwesenheit der griechischen Sprache ermöglichte den byzantinischen Gelehrten, sich so zu fühlen, als wären sie Zeitgenossen Homers oder Platons oder als stünden wenigstens sie auf deren Ebene. *Europa* hingegen fühlte sich entfremdet und war es auch. Diese Demütigung löste eine Reihe von Renaissance aus, die schon am Anfang des europäischen Projekts einsetzte und bis zu einem gewissen Grade nie endete.

5. Rom – Keine Versöhnung Athens und Jerusalems

Nun könnte man meinen, ich wolle der kurzen Liste derjenigen Städte, die in der westlichen Kultur eine paradigmatische Rolle spielen, Rom als dritte lediglich addieren. Meine Strategie könnte darin bestehen, geltend zu

machen, inwiefern die ersten zwei Städte sich in der dritten versöhnen lassen oder, um es in Hegels Sprache auszudrücken, in der dritten *aufgehoben* werden. So würde Rom als eine Art Synthese erscheinen, als Vermittlung zwischen Athen und Jerusalem. Nun will ich aber genau das Gegenteil tun.

Eine einfache Frage führt weiter: Warum gibt es *zwei* Städte und nicht vielmehr nur eine? Warum blieben beide Städte bestehen? Ihre Koexistenz ist ja keine Selbstverständlichkeit. Warum hat keine die andere verschlungen? Man könnte sagen, dass zwei Pole vorhanden sein müssen, um eine fruchtbare Spannung zu erzeugen. Das erklärt aber noch nicht, warum es überhaupt zwei Pole gibt. Was, wenn einer gefehlt hätte? Dies hätte der Fall sein können, ja es geschah in der Tat eine Zeit lang, als die historische Polis Athen und die historische Hauptstadt Jerusalem existierten, ohne von einander zu wissen. Eine rein «athenische» oder «jerusalemische» Kultur wäre zumindest denkbar. Wie kommt es dazu, dass im Verlauf der Geschichte beide Strömungen koexistieren konnten? Egal, ob dieses Zusammensein friedlich oder kriegerisch war – beide Fälle setzen die Existenz zweier Pole voraus.

Ich habe zu zeigen versucht, dass Europas sekundäre und exzentrische Identität die Sekundarität und Exzentrizität des Christentums gegenüber dem Alten Bund und dem Volk Israel widerspiegelt. Das christliche Modell kultureller Aneignung besteht nicht darin, dass das Erbe aufgesogen wird, einverleibt und aufgefressen wird. Im Gegenteil: Die Quelle wird aufbewahrt, sie wird *eingesetzt* und nicht *verdaut*.¹⁷ Die christliche Version von «Jerusalem» ist so beschaffen, dass sie die Legitimität anderer Städte – in erster Linie Athens – anerkennen kann.

Das wird besonders dort sichtbar, wo von der Artikulation des Religiösen und des Politischen zueinander die Rede ist. Die Geschichte des Christentums im römischen Reich begann mit drei Jahrhunderten der Verfolgung, die es nicht davon abhielten, die bürgerliche Gesellschaft zu durchdringen. Mit Konstantin entschied sich im Jahr 312 der römische Staat, die Religionsfreiheit zu gewähren. Mit Theodosius (380) wurde das Christentum zur Staatsreligion erhoben. Doch auch als die Macht von christlichen Kaisern und Beamten ausgeübt wurde, blieb der Staatsapparat im Grunde derselbe und die Gesetze wurden nicht drastisch verändert. Das Christentum begnügte sich damit, einen religiösen Überbau zu dem hinzuzufügen, was schon vorhanden war und zufriedenstellend funktionierte.

Nun ist genau diese Struktur der Grund dafür, dass das Christentum den weltlichen Angelegenheiten einen offenen Raum ließ, innerhalb dessen sie sich spontan und nach ihren eigenen Prinzipien organisieren konnten – sofern sie dem moralischen Gesetz nicht widersprachen. Die Tatsache, dass das Christentum *nach* dem heidnischen Recht kam und es akzeptierte, stellte

deshalb kein Problem dar, weil sich das Christentum seit seinen Anfängen selbst als etwas begreifen lernte, das *nach* etwas anderem gekommen war, nämlich nach dem Alten Bund.

Das unterscheidet das Christentum vom Islam oder, wenn wir eine vierte Stadt einführen wollen, Rom von Mekka. Der Islam war sehr schnell erfolgreich und sein Gründer starb als ein siegreicher Herrscher. Eine kleine Minderheit von Eroberern aus Arabien riss die Staatsmacht an sich und beherrschte eine bürgerliche Gesellschaft, die aus Nicht-Muslimen bestand. Der Islam durchdrang die unterworfenen Gesellschaften langsam und von unten her, vorwiegend deshalb, weil die Bekehrung einen Weg zum sozialen Aufstieg ebnete. Deshalb konnte er unmöglich das legale und soziale System seiner Untertanen öffentlich akzeptieren, ohne als herrschende Klasse ihrer Identität und mit ihr seinem Einfluss auf die Gesellschaft verlustig zu gehen. Folglich musste er viele in den von ihm beherrschten Gegenden geltenden Verordnungen aufsaugen bzw. als eigene – aus dem heiligen Buch oder von Äußerungen des Propheten – präsentieren.¹⁸ Der Assimilationsprozess zog seine eigene Verneinung nach sich.

6. Mekka als Widerpart Roms

Kann man auch von einem «mekkanischen» Modell des Verhältnisses zwischen Athen und Jerusalem sprechen? Einem üblichen Vorurteil zufolge könnte man den Islam als eine Art Über-Jerusalem verstehen, als unerbittlichen Gegner Athens. Ich vertrete die entgegengesetzte These: Der Islam ist weder der Widerpart Athens noch derjenige Jerusalems. Sein eigentlicher Widerpart ist – im Sinne der obigen Diktion – vielmehr Rom.

Auch hier möchte ich mit der Religion beginnen, d.h. mit «Jerusalem». Der Islam ist mit den biblischen Gestalten aus dem Alten wie aus dem Neuen Testament vertraut. Sein heiliges Buch erzählt Geschichten über Adam, Noah, Abraham, Moses, und 'Issā (Jesus). Die 12. Sure stellt eine Nacherzählung der Josephs-Geschichte dar, die uns durch die letzten Kapitel der Genesis bekannt ist. Ferner beansprucht der Koran, die von Mose und Jesus gebrachten Botschaften, d.h. die Torah und das Evangelium (*al-Injil*, im Singular), zu bestätigen. Aber der Islam anerkennt die geschriebenen Texte, die konkret existierenden Bücher, nicht. Nach islamischer Auffassung wurden sowohl das Alte als auch das Neue Testament von ihren jeweiligen jüdischen und christlichen Trägern verfälscht. In der islamischen Dogmatik existiert ein Begriff für diesen Vorgang: *tahrif*.¹⁹ Der echte Inhalt der Offenbarung sei im Koran aufbewahrt und niedergeschrieben. Aus diesem Grund soll dieser das letzte geoffenbarte Buch bleiben. Die früheren Bücher seien überholt und müssten nicht mehr gelesen zu werden. Das Modell dahinter: Aneignung des Inhalts unter Absehung des

Äußeren, der Schale, nachdem sie als nutzlos, ja sogar als irreführend und verfälscht erkannt wurde.

Es ist interessant zu bemerken, dass dieselbe Haltung auch im Bereich der kulturellen Aneignung präsent war. Bekanntlich übersetzte die islamische Kultur sehr viel aus fremden Sprachen und insbesondere aus dem Griechischen.²⁰ Die Arbeit wurde von christlichen Übersetzern verrichtet, die unter islamischer Herrschaft lebten und ihr Brot als Ärzte verdienten. Sie waren im 9. Jahrhundert unserer Zeitrechnung – dem dritten Jahrhundert der islamischen Geschichte – v.a. in Bagdad tätig. Die Werke von Aristoteles, Galen, Euclid, etc. wurden so gut wie vollständig übersetzt. Griechische Werke wurden nicht nur übersetzt, sondern studiert und kommentiert, was weitere Fortschritte in Mathematik, Astronomie, Medizin usw. ermöglichte. Später, als im 12. und 13. Jahrhundert andere Übersetzer in Spanien, Sizilien oder der Provence arabische Texte ins Lateinische oder ins Hebräische übertrugen, konnte die europäische Kultur erneut von den Anstrengungen dieser Übersetzer profitieren. Die Zeit der Übersetzungen dauerte nicht sehr lange an: Sie begann im 9. Jahrhundert und war im frühen 11. Jahrhundert schon vergangen. Waren die Texte einmal im Arabischen zugänglich, wurden die Originale vernachlässigt. Die Quelle in ihrer Phänomenalität wurde nicht bewahrt. Im 15. Jahrhundert hat das der Historiker Ibn Khaldun prächtig zum Ausdruck gebracht:

Die Araber waren begierig, die Wissenschaften der (heidnischen) Völker kennen zu lernen. Sie übersetzten sie und machten sie sich zu eigen. Sie gaben ihnen die Form ihrer eigenen Auffassung, die Dinge zu sehen. Sie schälten sie aus der fremden heraus in ihre Sprache und übertrafen dabei die Leistungen der (nicht-arabischen) Sprachen. Die Handschriften der nicht-arabischen Sprachen gerieten in Vergessenheit, gingen verloren und wurden wie Sand verstreut. Es gab alle Wissenschaften auf Arabisch. Die systematischen Werke über sie wurden in (arabischer) Schrift geschrieben. Diejenigen, die wissenschaftliche Studien betrieben, mussten die Bedeutung (arabischer) Worte kennen und die (arabische) Schrift beherrschen. Sie konnten ohne alle anderen Sprachen auskommen, weil diese ausgelöscht waren und kein Interesse mehr an ihnen bestand.²¹

Ibn Khaldun gebraucht implizit das Bild der Schale, die man entfernen muss, um die Frucht zu genießen. Der Weg, der zum Original führt, wird von Prozess der Aneignung selbst verbaut. In der sonst hoch entwickelten islamischen Welt entstand kein Äquivalent des westlichen Altphilologen – lagen die entsprechenden Übersetzungen vor, sah man keine Notwendigkeit mehr, die Sprachen des Originals zu erlernen oder zu studieren. Aneignung geschieht in diesem Modell so vollständig, dass der Unterschied zwischen sich selbst und dem, was angeeignet wird, verschwindet. Man kann bzw. muss nicht immer wieder zur Quelle zurückkommen, um eine

frühere Aneignung durch eine spätere zu korrigieren, wobei sich immer neue Deutungsmöglichkeiten erschließen.

Ich hatte das Vergnügen, zu entdecken, dass eine analoge These vor einigen Jahren von einem Ägypter, dem Historiker Abdelhamid E. Sabra vertreten wurde. Er setzt sich mit der heiklen Frage nach den Ursachen des Niedergangs oder zumindest der Stagnation der islamischen Kultur nach dem 11. Jahrhundert auseinander. Im Prinzip hätten Galileo oder Newton sehr wohl Araber, Perser oder Türken sein können. Nun war das nicht der Fall, und Riesen des Geistes wie Al-Biruni, Averroes oder Ibn Khaldun haben nur eine geringe intellektuelle Nachkommenschaft gehabt. Dass der Islam ein profiliertes Gegner der Wissenschaft oder der Vernunft sei, ist allerdings ein – wenn auch verbreitetes – Vor- und Fehltrug. Sabra empfiehlt, den Spieß umzudrehen: Im Gegenteil war der Islam in gewissem Sinne der Wissenschaft gegenüber *zu* freundlich, *zu* entgegenkommend. Der Islam wird nicht müde, das «Wissen» zu loben; die islamische Tradition kennt zahlreiche entsprechende Propheten-Worte.²² Was aber bedeutet «Wissen» in diesem Zusammenhang? Ursprünglich war das gelobte Wissen *religiöse* Gelehrsamkeit (*'ilm*) über Muhammads Äußerungen und Handlungen.²³ Im 9.-10. Jahrhundert versuchten die Philosophen hellenischer Prägung (*Falásifa*), das «Wissen» zu interpretieren als auf ihren eigenen Lebensstil vorausweisend, d.h. auf das theoretische Leben als Suche nach der Wahrheit, einer Suche, die durch Vereinigung mit dem aktiven Intellekt zur ewigen Seligkeit führen kann.

Das Feld wurde aber von anderen behauptet. Für sie war der Gelehrte eine Art Beamter, von dem man erwartete, dass er der Gemeinde in der Ausübung ihrer Religionspflichten beisteht. Der Astronom z.B. war beauftragt, die Himmelsrichtung Mekkas, nach der die frommen Beter sich wenden sollten, oder die genaue Zeit der rituellen öffentlichen Gebetverrichtungen festzustellen. Innovation wurde dadurch nicht gefördert, eher gehemmt. Um Sabra zu zitieren: «Das Resultat von all dem besteht letztlich darin, alles profane und erlaubte Wissen unter einem instrumentalisierenden Gesichtspunkt und in religiöser Ausrichtung [...] zu verstehen». Er schließt mit den Worten: «Der Niedergang der Wissenschaft entwickelte sich nicht in einem Klima der Opposition (wie man üblicherweise annimmt), sondern in einem Klima der Übernahme und Assimilation, [...] das sich einstellt, wenn die Wissenschaften nur noch akzeptiert und praktiziert werden, insofern sie durch eine instrumentalisierende Sicht legitimiert sind».²⁴

7. Schluss

Zusammenfassend darf ich folgende Thesen aufstellen: Athen und Jerusalem, auch wenn sie einander in den Haaren liegen, haben gemeinsam, dass

sie mit der westlichen Kultur durch Roms Vermittlung verbunden sind. Schon von einem rein historischen Gesichtspunkt aus ist dies der Fall. Es gilt aber auch auf der Ebene der allgemeinen Haltung gegenüber der Kultur, einer Haltung, die ich als «römisch» bezeichnet habe. Es gibt zwei Städte, weil eine dritte still im Hintergrund bleibt. Die Anwesenheit dieses dritten Kulturmodells ermöglicht die Koexistenz der beiden Städte, ihre fruchtbare Spannung. Sie ist es, die der westlichen Kultur ihre Vielfalt und ihren Reichtum gewährt.

ANMERKUNGEN

¹ Mit diesem Beitrag bezwecke ich nur einige Hauptthesen eines schon alten Buchs zusammenzufassen, anlässlich des Erscheinens einer neuen, erweiterten Auflage seiner deutschen Übersetzung. Vgl. Rémi BRAGUE, *Europa, seine Kultur, seine Barbarei. Exzentrische Identität und römische Sekundarität* (dt. von Gennaro GHIRARDELLI), Berlin 2012.

² Talmud von Babylon, Traktat Bekoroth, I, 8b–9a.

³ Midrash Echa Rabbati, Hg. v. Salomon BUBER, Wilna 1899, 24a–26a.

⁴ PLATO, *Timaus*, 24c6f. Jüdische Parallele in Baba Bathra, 158b.

⁵ TERTULLIAN, *De praescriptione ad haereticos*, Kap. 7; PL 2, 23a.

⁶ Vgl. Judah Alphakars Brief gegen Maimonides, in: Qobets teshuvoth ha-RaMbam we-iggethaw (Leipzig 1859), t. 1, S.2b, col. 1.

⁷ Vgl. Heinrich HEINE, *Ludwig Börne. Eine Denkschrift*, I und II, 4. Brief aus Helgoland (29.7.1830). Vgl. Hans Magnus ENZENSBERGER, *Ludwig Börne und Heinrich Heine – Ein deutsches Zerwürfuis*, Nördlingen 1986, 128 und 157f.

⁸ Vgl. den Anhang «Atticisme et Judaïsme» an den Brief (108–133) veröffentlicht in Otsar NECHMAD, *Briefe und Abhandlungen, jüdische Literatur betreffend, von den bekanntesten jüdischen Gelehrten* (Hg. v. H. BLUMENFELD), Wien 1863, 131f. (Original in Französisch).

⁹ Matthew ARNOLD, *Culture and Anarchy* (Hg. v. S. LIPMAN), Yale 1994, Kap. 4, 88.

¹⁰ Vgl. die sehr brauchbare dreisprachige Ausgabe (Russisch, Französisch, Italienisch): Lev ŠESTOV, *Atene e Gerusalemme*, Mailand, 2005.

¹¹ *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe 1952, 20.

¹² *Studies in Platonic Political Philosophy*, with an Introduction by Thomas L. PANGLE, Chicago – London 1983, 147–173.

¹³ Paul VALÉRY, *La crise de l'esprit*, in: *Œuvres*, 2 Bde., Paris 1957 u. 1960, Hg. v. Jean HYTIER, Bd. 1, 988ff.

¹⁴ Vgl. z.B. Martin HEIDEGGER, *Parmenides*, in: *Gesamtausgabe*, vol. 54, Frankfurt/M. 1982, 58ff.

¹⁵ Heinrich GRAETZ, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet*, 5 Bde., 11853ff., Neudr. Berlin 1908, 1998, Bd. 1: Geschichte der Israeliten von ihren Uranfängen (um 1500) bis zum Tode des Königs Salomo (um 977 vorchristlicher Zeit), 11874, Einleitung.

¹⁶ VERGIL, *Aeneis*, VI, 847–850.

¹⁷ Vgl. Rémi BRAGUE, *Inklusion und Verdauung. Zwei Modelle kultureller Aneignung*, in: G. FIGAL – J. GRONDIN – D. SCHMIDT (Hg.), *Hermeneutische Wege. H.-G. Gadamer zum Hundertsten*, Tübingen 2000, 295–308.

¹⁸ Vgl. grundlegend J. SCHACHT, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950; einige tiefeschürfende Bemerkungen in P. CRONE – M. COOK, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977, 97–101.

¹⁹ Vgl. F. BUHLS Artikel in *The First Encyclopedia of Islam*, vol. 7, 618b–619b; W. M. WATT, *The Early Development of the Muslim Attitude to the Bible*, in: GLASGOW UNIVERSITY ORIENTAL SOCIETY, *Transactions* (16) 1955–56, 50–62.

²⁰ Vgl. D. GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society* (2d–4th/8–10th Centuries), London 1998.

²¹ Ibn KHALDUN, *The Muqaddimah. An Introduction to History*, übers. v. F. ROSENTHAL, New York 1958, VI. Abschnitt, Kap. 43; Nr. 3, 317. Ich habe die wörtliche Wiedergabe «sie schälten» (garrada) vorgezogen, anstatt Rosenthals «they took over», das zwar idiomatischer klingt, aber die Metapher fallen lässt.

²² Vgl. F. ROSENTHAL, *Knowledge Triumphant. The concept of knowledge in medieval islam*, Leiden 1970.

²³ Vgl. I. GOLDZIHNER, *Études sur la tradition islamique*, übers. v. L. BERCHER, Paris 1952, 218 [dt. Muhammedanische Studien].

²⁴ A. I. SABRA, *The appropriation and subsequent naturalization of Greek science in medieval Islam: a preliminary statement*, in: *History of Science* (25) 1987, 223–243, bes. 240.