

EKKEHART KRIPPENDORFF

Die Wiedergeburt Europas – aber aus welchem Geiste?

*Keine noch so klare Gedankenführung kommt gegen die
Kraft echter, mythologischer Bilder auf.*

Carl Schmitt: Der Leviathan

Europa war – die antiken Erzähler sind sich da nicht ganz einig – entweder die Tochter oder die Schwester des Königs Phoinix, von dem Phönizien, der heutige Libanon, seinen Namen erhielt. Ihre Mutter hieß Telephassa, »die weithin Leuchtende«, oder »die mit weißem Gesicht« – eine Frau von besonderer Schönheit, dem hellen Mond ähnelnd. »Phoinix« aber bedeutet die rötliche Farbe der Sonne. Aus der Verbindung von Sonne und Mond, den polaren Lebensspendern, ging also die Prinzessin Europa hervor, deren Schönheit die der Mutter noch weit übertraf – so weit, daß sie dem Herrscher des Olymp, Zeus, nicht verborgen bleiben konnte. Zeus hatte eine neue Epoche des Regierens begründet. Vor ihm hatte das Geschlecht der Titanen den Götterhimmel und die Erde vom Berge Othrys aus mit diktatorischer Strenge beherrscht; zwölf Titanen waren es, sechs männliche und sechs weibliche, unter dem Regiment ihres Fürsten Kronos. Dem war prophezeit worden, daß er durch einen starken Sohn gestürzt werde, weshalb er, um seine Regierung auf Dauer zu sichern, alle Söhne, die ihm von seiner Frau Rhea geboren wurden, sofort nach der Geburt tötete, indem er sie verschlang.

Diesem grausamen, gewaltgegründeten Regime wollte Rhea schließlich ein Ende setzen, weshalb sie, als sie mit Zeus schwanger war, nach Kreta floh und ihn in einer sicheren Höhle zur Welt brachte. Dort wuchs der Knabe waffenlos auf und mußte den Kampf um sein Überleben und damit den Sturz der Gewaltherrschaft des Vaters mit gewaltfreien Mitteln aufnehmen. Das Fell einer getöteten Ziege verlieh ihm Unverwundbarkeit. Die Unterstützung der mächtigen »Hundertarmigen« aus den Tiefen des Ägäischen Meeres gewann er durch das Ausschanken von Nektar und Ambrosia, Göttertrank und Götterspeise. Den Kampf selbst gewann Zeus mit den lauten Tönen eines Muschelhorns, das den Titanen einen panischen Schrecken einjagte: Da wurden sie gefesselt und an den äußersten Rand der Erde, in den Tartaros verbracht und dort zur Sicherheitsverwahrung mit einer Mauer umgeben. Im Unterschied zu den Titanen töteten Zeus und die mit ihm verbündeten anderen Titanenkinder, die alle auf dem Olympos wohnten, ihre besiegten Gegner nicht: ein erster Schritt zur Überführung der physischen in humanere Formen nun struktureller, nicht-lethaler Machterhaltung. Natürlich hatte diese Abschaffung der Todesstrafe einen Preis: Die Gefahr einer Rück-

Ekkehart Krippendorff –
Jg. 1934, Professor em.
für Politikwissenschaft und
Politik Nordamerikas an der
FU Berlin, Mitbegründer
der Friedensforschung.
Veröffentlichungen u. a.:
Die Kunst, nicht regiert zu
werden. Ethische Politik von
Sokrates bis Mozart (1999);
Jefferson und Goethe
(2001); Shakespeares
Komödien – Spiele aus dem
Reich der Freiheit (2007)

kehr der Besiegten, der Gewalttäter und Krieger – aber der Austritt aus der barbarischen Epoche der Menschheitsgeschichte durch den mutigen Schritt erster Gewaltfreiheit war dieses Risiko wert. Die neue Herrschaft des Zeus, so wird weiter berichtet, wurde anschließend nicht mit Waffengewalt und Repressionstechniken befestigt, sondern durch eine kluge und systematische Heiratspolitik seiner Vettern und nicht zuletzt durch eine Vielzahl von fruchtbaren Liebesabenteuern des Olympiers.

Und so erschien Zeus auch eines Tages am Strande von Phoinix, wo er die schöne Prinzessin Europa inmitten ihrer Gespielinnen beim Blumenpflücken fand. Er verwandelte sich in einen Stier und lockte sie in dieser Gestalt von ihren Freundinnen weg. Der Stier ist kein gewöhnlich-beliebigeres Tier. Er repräsentiert Stärke und Fruchtbarkeit. Der Stier, in dem Zeus sich präsentierte, war darüber hinaus ein ganz besonders schönes Exemplar seiner Gattung – auf einem Vasenbild hat er gleich drei Farben. Ein großer Zauber ging von ihm aus. Die Dichter sagten von ihm, sein Atem habe nach Krokus geduftet und geschmückt war er mit Blumengirlanden. Darum bedurfte es keiner besonderen Verführungsanstrengungen, daß die schöne Europa seiner Einladung folgend sich auf seinen Rücken setzte und sich davontragen ließ – eine gewaltsame oder listige Entführung, wie manchmal behauptet, war es nicht. Die überlieferten Bilder der Vasenmaler zeigen Europa als Göttin, stolz und selbstbewußt auf dem Rücken des göttlichen Stiers, manchmal mit Rebzweigen und Trauben oder auch mit einer Blume in der Hand. Die Reise ging über das Meer nach Kreta, dem Geburtsort des Zeus, und wiederum in einer kretischen Höhle fand die Hochzeit statt.

Die Erzählungen der Dichter berichten von mindestens zwei Söhnen, die aus der Vereinigung von Zeus mit Europa hervorgingen: Minos und Rhadamanthys. Minos wurde zum Begründer der bis heute nach ihm genannten minoischen Kultur. In der Mythologie wird er als ein in besonderem Maße weiser, gerechter und friedliebender König geschildert. Karl Philipp Moritz berichtet in seiner »Götterlehre«: »Die Dichtung läßt Minos in einer Grotte auf dem Ida von Zeit zu Zeit mit dem Jupiter [Zeus] geheime Unterredungen pflegen, deren Inhalt er als die Grundlage seiner Gesetzgebung dem horchenden Volke bekanntmacht. Wegen seiner weisen Regierung eignete die Dichtung dem Minos nebst seinem Bruder und Ratgeber Rhadamanthys als den gerechtesten Menschen das Richteramt über die Toten zu.« Tatsächlich gibt die minoische Kultur bis heute der Archäologie besonders große Rätsel auf. Der »Palast des Minos« wurde ausgegraben, teilweise restauriert und es wurden eine Fülle von Wandbildern freigelegt, die sich durch besondere Zartheit, Musikalität und Poesie vor anderen vergleichbaren frühgeschichtlichen Malereien auszeichnen. Vor allem aber hat man weder kriegerische Grabbeilagen gefunden, die sonst in keiner Kultur, ob griechischen oder anderen Ursprungs, fehlen, noch die Spuren irgendwelcher Befestigungen, Stadtmauern oder Burgen. Es scheint – und vor allem deswegen wird diese Geschichte hier so ausführlich wiedergegeben –, als stünde am Anfang der mythischen Geschichte Europas die Geburt einer Zivilisation aus dem Geiste des Friedens, als zeichnete sich der Eintritt Europas in die Geschichte in der Form mythologi-

Karl Philipp Moritz: Götterlehre oder mythologische Dichtungen der Alten, Berlin 1819.

scher Erzählungen – zumindest teilweise verifiziert durch die archäologische Forschung – dadurch aus, daß hier der Versuch gemacht wurde, eine nicht-kriegerische Kultur zu stiften, eine reale Alternative zu den kämpferischen griechischen Stämmen und Poleis, denen das minoische Königtum dann auch zum Opfer fallen sollte: Theseus von Athen zerstörte es, gestützt auf den Verrat Ariadnes und ihren berühmten Faden, wobei die liebende Verräterin dann selbst wieder von ihm verraten werden sollte – aber das ist eine andere Geschichte ...

Mythologien sind nicht dazu da, »entmythologisiert« zu werden: Das mag ein intellektuell reizvolles Unternehmen sein und hat, angefangen mit der kritischen Bibelforschung des 18. und 19. Jahrhunderts, viel Interessantes zutage gefördert – aber diese Anstrengungen bleiben letztlich steril, treffen weder den Nerv der alten Erzählungen noch den der Religionen, so wenig wie biographisch-psychologische Enthüllungen großer Dichtung etwas anhaben können. Schon der alles hinterfragende Sokrates hat solche intellektuell unfruchtbaren Unternehmungen als »ungeschliffene Weisheit« ironisiert. In Platons »Phaidros«-Dialog antwortete er auf die Frage nach dem Wahrheitsgehalt einer bestimmten mythologischen Erzählung: »Wenn ich daran zweifeln würde, wie die gelehrten Leute, wäre ich sicher kein Sonderling; dann nämlich käme ich mit der neunmalklugen Deutung, ein Windstoß habe die Königstochter vom Felsen gestoßen und nachdem sie so den Tod gefunden, sei behauptet worden, der Gott Boreas habe sie geraubt ... Solche Deutungen sind Sache eines arbeitseifrigen Mannes, der dabei nicht sehr erfolgreich sein wird, weil er auch Gestalten wie die Kentauren und Chimären erklären muß. Hinzu kommt der ganze Haufen von Gorgonen, Pegasen und von anderen unmöglich vielen und verrückten Wunderwesen. Wenn, wer daran zweifelte, alles auf das Wahrscheinliche zurechtstutzen wollte, so hätte er sehr viel Zeit nötig für diese ungeschliffene Weisheit.«

Was wäre Europa, was die vielberufene und meist hilflos zerredete europäische Identität ohne die immer wieder variierten Erzählungen seiner Mythen? Sie sind der Stoff, aus dem es gemacht wurde – Europa ist ein Produkt seiner Mythologien, der Erzählungen über sich selbst, der frühen Dichtungen und Dichter. Die immer wieder neu lesbaren, immer wieder neu interpretierbaren Mythen sind die Voraussetzungen aller Kultur: »Ohne Mythos aber geht jede Cultur ihrer gesunden schöpferischen Naturkraft verlustig: erst ein mit Mythen umstellter Horizont schließt eine ganze Culturbewegung zur Einheit ab.« (Nietzsche) Albert Camus' Lesart des Sisyphos-Mythos hat das Lebensgefühl einer ganzen europäischen Generation zu formulieren vermocht; der für fast die Hälfte des 20. Jahrhunderts führende Avantgardekomponist, Igor Strawinsky, schreibt musikalisch einen *Apollo*, einen *Oedipus Rex*, eine *Persephone* und einen Orpheus; Heiner Müller hat sowohl in seinen Bearbeitungen antiker Stoffe – Philoktet, Ödipus Tyrann, Herakles – als auch in den großen Monologen Ajax und Prometheus Politik und Zeitgeschichte des Jahrhunderts eindringlich spiegeln können; nichts so europäisch wie die Bildwelt Picassos – und das Kapitel angeeigneter »klassischer Mythologie« ist darin eines der wichtigsten. Europa ist ein Kunstprodukt, ein Produkt der künstlerischen Phantasie, abgekürzt

Friedrich Nietzsche: Die Geburt der Tragödie, in: Ders.: Kritische Studienausgabe, Bd. 1, S. 145.

gesagt: des »Geistes« – und nicht der Geographie, der Ökonomie und der Er-oberungskriege, ohne deren Bedeutung als materielle »Basis« zu ignorieren; Europa selbst aber ist »Überbau« – und es ist der Überbau, der dieser Basis ihren Geist einhaucht, der der europäischen Geographie, Ökonomie und Politik eine Seele gibt, und ein sich in unserer historischen Epoche langsam ausbildendes Selbst-Bewußtsein. Sich als »Europäer« zu definieren, beginnt erst für diese Generation zu einer Art Selbstverständlichkeit zu werden, eine Selbstbezeichnung, die bis vor kurzem nur von Kolonialherren und Imperialisten mit offen rassistischer Abgrenzung »vor Ort« gebraucht worden ist.

Alle Zivilisationen – ob sie nun historisch untergegangen sind oder durch ständige Verwandlung überlebt haben – kennen vergleichbare Erzählungen über ihre Ursprünge und Vorgeschichte. Die Berichte von den mythischen Kaisern Chinas oder die großen indischen Epen stehen an poetischem Reichtum und Dramatik der griechischen Sagenwelt, die uns u. a. eben von der Geburt Europas berichtet, um nichts nach. Ein herausragendes Beispiel für die kollektive Identitätsstiftung durch erzählte und immer wieder interpretierte Geschichtsmythologien sind die Juden und ihre Bibel. Für Mahatma Gandhi war das Riesenepos der Bhagavadgita nicht nur eine der wichtigsten Inspirationen der Gewaltfreiheit, sondern damit zugleich ein unverzichtbares identitätsstiftendes Element für die geistige Wiedergeburt Indiens – sie mußte der politischen vorangehen. Bei Gelegenheit der Auslegung der Gita merkte er an, daß die Mahabharata entgegen dem Anschein nicht nur kein Geschichtsbuch sei, sondern daß es eine reine Geschichtsschreibung ohnehin nicht geben könne: »Wer kann überhaupt je ein wirkliches Ereignis beschreiben? Der Mensch kann ja nicht einmal einen Wassertropfen, den er vor sich sieht, beschreiben. Gott hat ihn so schwach geschaffen – wie kann er dann eine beliebige Begebenheit perfekt beschreiben?« Mythos und Dichtung hingegen können das, weil empirische Genauigkeit nicht ihre Sprache ist. Aber auch die professionelle Geschichtsschreibung bleibt in letzter Instanz ein Kind der Mythologie, von der sie sich nie wird emanzipieren können. Man erinnere sich nur an den im Juni 2004 gefeierten D-Day in der Normandie: Welch ein Mythos, der da evokiert wurde und den rational dekonstruieren zu wollen an der Eigendynamik der historischen wie der heutigen Bilder scheitern muß.

So ist Europa offensichtlich kein geographischer, sondern ein Begriff geistiger Topographie, aber beider Grenzen sind äußerst schwer, letztlich sogar unmöglich genau zu bestimmen. Wie eigentlich der Name der phönizischen, nach Kreta versetzten Prinzessin auf den historischen Lebensraum so vieler Völker und Kulturen gekommen ist, verbleibt im Dunkel der Vorgeschichte. Daß sich dieser Erdteil von Asien und Afrika unterschiede, das war den Griechen sehr bewußt – aber seine Grenzen wußten sie nicht zu bestimmen. Der früheste weltreisende Historiker, Herodot, berichtet im 5. Jahrhundert von seinen und anderen Entdeckungsreisen von Afrika bis ans Indische Meer: »Von Europa aber weiß kein Mensch, weder ob es von Meer umflossen ist, noch woher es diesen Namen hat oder wer ihm den Namen gegeben hat.« Daß aber der östliche Mittelmeerraum und das heutige Kleinasien selbstverständlich dazugehört haben, da-

für verbürgt sich, wenn wir auf die Archäologie und die Fülle historischer Zeugnisse verzichten wollen, die Figur unserer phönizischen Prinzessin. Aus Kleinasien, dessen Zugehörigkeit zu Europa heute bekanntlich aus und mit verschiedenen Motiven bestritten wird, stammt übrigens auch die früheste und, wie manche meinen, unübertroffen größte europäische Dichtung, die Ilias des Homer – einschließlich der Geschichte und des Ortes, von dem sie berichtet.

Troja, der Trojanische Krieg, ist gewissermaßen der zweite Gründungsmythos unseres Kontinents. An und durch diesen Konflikt zwischen zwei rivalisierenden Mächten hat sich die griechische Identität entwickelt – und zwar wiederum, vermittelt über die zwei homerischen Epen, als sprachliche, als kulturelle Identität. Die Griechen waren Griechen und damit Europäer, weil sie den mythologischen Kosmos der homerischen Götterwelt besaßen, unter dessen von der Dichtung gestiftetem Himmel sie sich zusammenfanden – und auch abgrenzen konnten von anderen Völkern und deren Götterwelten; dabei sei anzumerken, daß die heutige Geschichtsschreibung der Meinung ist, die Beziehungen der Griechen zu ihrer Umwelt, der orientalischen vor allem, sei sehr lange und ganz überwiegend friedlicher Natur gewesen, der Trojanische Krieg also eher eine dramatisierte Episode als ein typisches Beziehungsmuster. Die fast ungebrochene Erinnerung an den von Homer überlieferten Konflikt hat gerade in letzter Zeit wieder neue Bekräftigung erfahren – von einer kontroversen aber gerade deswegen wieder erregenden wissenschaftlichen Ausstellung zum Thema (2001) bis zum Hollywood-Film (2004) und verschiedenen Formen der Wiederentdeckung des großen Textes durch Theaterlesungen und Hörbücher.

Wenn aber der Trojanische Krieg dieser zweite europäische Gründungsmythos ist, dann dürfen wir auch da etwas genauer hinsehen und -hören, was er uns – heute – erzählt: Im Zentrum der Handlung der Ilias steht bekanntlich der Zorn des beleidigten Helden Achilles, ohne den Troja nicht erobert werden kann – aber die subkutane Botschaft, die da übermittelt wird ist eine andere: Nicht Achill, die unverwundbare Kampfmaschine, ist der eigentliche Sympathieträger, sondern sein unterlegener Gegner Hektor. Ihm gehört die Zuneigung, das besondere Wohlwollen, die menschliche Anteilnahme des Dichters, wozu er seine Hörer und Leser schon immer verführte. Hektor ist der dem Krieg Abgeneigte, er verurteilt die kindische Provokation des Raubes der Helena, er ist liebender Gatte und gütiger Vater, ohne sich dem Schicksal, das auf ihn wartet, entziehen zu können. Die gewalttätigen Herrscher der europäischen Geschichte, vor allem, seit sie sich renaissance-neuzeitlich auf das klassische Erbe beriefen, haben sich Achill zum Vorbild genommen; das ›andere Europa‹, das der Gelehrten und der Leser, der Geschichtenerzähler und Künstler, später auch der Bürger, hat Hektor und Andromache, seine Gattin, zu vielfach besungenen und gemalten Identifikationsfiguren erhoben – den Verlierer, den Besiegten, den Repräsentanten der Menschlichkeit und des ausgeglichenen, klugen Urteils in einer Welt der Gewalt. Am Himmel können wir das Andromache-Sternbild sehen, aber keines von Achill. Die von Cato formulierte, maßstabsetzende Ethik politischen Urteilens hat hier ihren mythologischen Mutterboden: *victrix causa diis placuit sed victa Catoni* – den Göttern gefällt

Troja – Traum und Wirklichkeit«, Wanderausstellung: Stuttgart, Braunschweig, Bonn, 2001/2002

»Troja«, Regie: Wolfgang Petersen (2004)

die Sache der Sieger, Cato aber die der Besiegten; Hannah Arendt hat sich dieses Wort als Motto zu eigen gemacht und das Selbstverständnis Roms als Erbin des besiegten, untergegangenen Trojas zu »den wohl merkwürdigsten und erregendsten Vorgängen der abendländischen Geschichte« gezählt. Mit der mythologischen Erinnerung und Aufwertung der Würde der Besiegten kann die Anerkennung der Vielschichtigkeit sozialer und politischer Konflikte für ein späteres und wünschbares Europa programmatisch werden. Dergestalt auf die Verweise der Mythologie zu achten, auf die Wahrheiten und Botschaften, die in diesen Erzählungen enthalten sind, führt zur Entdeckung von Bausteinen des kulturellen Selbstverständnisses – sei es hier das Friedenserbe, das die phönizische Prinzessin mit der minoischen Kultur stiftete, sei es die Empathie mit dem im physischen Kampf Unterlegenen, der zum moralischen Sieger wird. Es sind das ermutigende Funde geistiger Archäologie.

Kleiner Exkurs: Das Christliche Europa ist ein sehr später und nur ex negativo gewonnener Begriff. Er entsteht erst im Abwehrkampf gegen den Islam, wird evoziert gegen die asiatischen Mongolenstürme, zu den Kreuzzügen als Kampfbegriff eingesetzt und in dieser Funktion für die Türkenkriege bis ins 17. Jahrhundert immer wieder mobilisiert. Im frühen 19. Jahrhundert entdeckt ihn die konservative Romantik und versucht, ihm als konterrevolutionärem Schlachtruf einen politischen Gehalt einzuhauchen. Berühmtestes Dokument dieses folgenlos gebliebenen Versuchs ist die Schrift des 27jährigen Novalis, »Die Christenheit oder Europa«, die mit den emphatischen Worten beginnt: »Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo Eine Christenheit diesen menschlich gestalteten Weltteil bewohnte; Ein großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs.« Sie endet mit der Vision: »Aus dem heiligen Schoße eines ehrwürdigen europäischen Konziliums wird die Christenheit aufstehn, und keiner wird dann mehr protestieren gegen christlichen und weltlichen Zwang, denn das Wesen der Kirche wird echte Freiheit sein, und alle nötigen Reformen werden unter der Leitung derselben als friedliche und förmliche Staatsprozesse betrieben werden.« Zu einer politischen Rekonstruktion Europas aus dem Geiste des Christentums haben solche Visionen nicht gereicht – und sie konnten es auch nicht, weil sie es mit den alten, den politischen Gründungsmythen der griechisch-römischen Klassik nicht aufnehmen konnten, an denen sich nicht nur zuvor schon die Renaissance orientiert hatte, sondern deren Sprache nun auch von der Moderne historisch und ästhetisch wiederentdeckt wurde: Von den amerikanischen und französischen Revolutionären ebenso wie von deren politischen Gegnern, z. B. den preußischen Reformern.

Mit der Verarbeitung der Geschichte des Trojanischen Krieges, vor allem aber seiner Nachgeschichte, treten wir in die nicht mehr legendäre, sondern nunmehr stärker gesicherte und schriftlich fixierte Geschichte Europas ein; auch sie beginnt in Griechenland. Aus dem Jahre 458 v. d. Z. stammt die älteste der uns vollständig überlieferten Tragödien-Trilogien, die »Orestie« des Aischylos. Sie erzählt, was aus Agamemnon, dem Helden und Heerführer des griechischen Invasionsheeres, wurde: Er starb unter der Axt eines Nebenbuhlers

Novalis: Die Christenheit
oder Europa (1799)

und seiner eigenen Frau und fügte damit ein weiteres Glied an die Kette von Mord und Rache und wieder Mord, die die tragische Geschichte der Atriden ausmacht. Aischylos macht aus der Orestie den Gründungsmythos der Polis Athen, den Gründungsmythos der Politik und damit den Gründungsmythos des politischen Europas, das sich, wenn es sich überhaupt als ›Europa‹ erkannte (und das war nicht immer der Fall), immer auf das klassische Griechenland bezog. Zugleich gibt Aischylos auch einer anderen großen Entdeckung ihre theatralische Form: dem Dialog; Politik ist Dialog, das Gespräch, der Austausch und der Vergleich von Argumenten – und so fügt Aischylos der älteren Tragödie, die nur Chor und Sprecher gekannt hatte, die zweite Person hinzu: Höhepunkt der Orestie ist das Streitgespräch zwischen den Göttern Athene und Apollo.

Worin besteht aber die Botschaft jenes offensichtlich nach wie vor fruchtbaren (man denke nur an die ständige Präsenz der »Orestie« auf den Theaterspielplänen) Gründungsmythos des Politischen? Darin, daß mit der Figur des Orestes der *circulus vitiosus* der Rache unterbrochen, aufgehoben wird, daß aus den Rachegöttinnen, den Erynnyen, die Segensgöttinnen, die Eudämoniden für ein Gemeinwesen werden, dessen Bürger sich entschlossen haben, aus der Geschichte zu lernen und Konflikte von nun an mit friedlichen Mitteln, mit Argumenten und Vernunftgründen in öffentlicher Aussprache auf der *Agorà* zu lösen, durch Abstimmung mit Mehrheiten und Minderheiten: Ein radikaler Paradigmenwechsel, die Erfindung der Politik. Es ist die Erfindung oder Entdeckung einer ›Sozialtechnik‹, die die zerstörerische Logik von Gewalt und Gegengewalt, von Unrecht und Rache kühn durchbrechen soll. »Die Griechen«, so kürzlich Peter Sellars in einem Vortrag über das Theater, »waren das Volk, das sagte: ›Alle Kultur ist politisch‹, und dies deshalb, ›weil wir es sind, die eine Gesellschaft erschaffen, und Kultur das ist, was wir miteinander haben. Kultur stellt unsere Art dar, zu kommunizieren – Kultur ist ein sozialer Akt –, und insofern bildet sie natürlich eine politische Aktivität.« Und diese ›alte‹ Erkenntnis auf die Gegenwart angewandt: »Wenn jemand den Planeten sicher machen möchte, dann besteht die einzige Möglichkeit, in seine Sicherheit zu investieren, darin, in Kunst und Kultur zu investieren. Mit dem Gewehr in der Hand ist niemand sicherer. Sicherer ist man nur, wenn man zu dem, der einen töten will, respektvoll, einfühlend und intelligent reden kann. Gewalt entsteht, wenn Menschen kein Gehör finden, und unsere Aufgabe ist es, Kommunikationskanäle zu öffnen und zu lernen, anders zuzuhören.« Aus Sellars Munde keine leeren Worte: Mit Euripides' Herakliden (›Die Kinder des Herkules‹) war er durch die Ausländerviertel französischer, italienischer und deutscher Städte (später auch Boston) gezogen, hatte dort illegale Immigranten und Asylbewerber auf die Bühne geholt – denn um Asyl geht es in diesem Stück: wer möchte leugnen, daß eine menschenfreundliche Asylpolitik der Prüfstein für ein wahrhaft Neues Europa sein wird! – und zwang die abschiebe-eifrigen Ausländerbehörden und das Publikum zur unmittelbaren Stellungnahme. In einem umfassenderen Sinne sind es aus dieser europäischen ursprungs-mythologischen Perspektive die vielen Sprachen der Kultur, die politische Kommunikation gesellschaftlich ermöglichen: Besonders die große demo-

kratische »Idee der Gleichheit ist etwas, das nur von der Kultur repräsentiert werden kann. In politischen Dingen gibt es keine Gleichheit, in ökonomischen und sozialen ebensowenig. Allein in den Künsten und in der Kultur sind wir einander gleichgestellt.«

Die Figur der phönizischen Namensgeberin unseres Kontinents als Mutter einer göttlich gezeugten legendären friedlichen Kultur, für die es immerhin archäologische Befunde gibt – und mit normativem Anspruch nacherzählte Episoden aus den dichterischen Gründungs-urkunden der europäischen Kultur, die in der Erfindung der Demokratie gipfeln: Das allein sind schon zwei mächtige Fundamentblöcke, die eine europäische Identität begründen und tragen können. Ein dritter kommt hinzu: Die Philosophie. Als die Kunst des Fragens und Infragestellens, als das kritische Gewissen und Insistieren auf ethischen Maßstäben der gesellschaftlichen Ordnung entstand sie zusammen mit der Entdeckung, ja der Erfindung der Politik als Selbstbestimmung der Polis-Bürger. Sokrates, von Karl Jaspers unter die vier »maßgebenden Menschen« gerechnet (Buddha, Konfuzius, Jesus), verunsicherte Bürger, Intellektuelle und Polis-Beamte gleichermaßen mit seinen Fragen nach der Wahrheit und den Kriterien ihres öffentlichen Tuns und Urteilens: ›Weißt du, der du dich auf die Gerechtigkeit berufst, was Gerechtigkeit ist? Der du von Tugend sprichst, was Tugend ist? Der du die Wahrheit zu wissen behauptest, was Wahrheit ist?‹ Das sind politische Fragen, die die professionelle Politik und der tagtägliche politische Diskurs nicht zulassen, damals wie heute nicht zulassen wollen – sie sind zeitraubend. Aber Demokratie ist auch die Erfindung der öffentlichen Zeit in Gestalt der langsamen, sorgfältigen Urteils- und Entscheidungsfindung durch das Abwägen von Für und Wider, durch Ergründen der bestmöglichen Lösung eines gesellschaftlichen Problems oder Konflikts im Gespräch, im Meinungsaustausch, im Dialog. Obwohl er sich dann immer wieder auf die scheinbar paradoxe Position des ›Ich weiß, daß ich nichts weiß‹ zurückzieht, sind die bohrenden Fragen des Sokrates immer produktiv, indem sie das öffentliche Bewußtsein ausbilden, schärfen, einüben, wenn nicht überhaupt erst konstituieren als Bedingung der Möglichkeit von Selbstbestimmung, in der sich die Politik ja manifestierte. Demokratie, Volksherrschaft setzt ein urteilsfähiges, seiner selbst bewußtes, ein wissendes Volk voraus. Das Theater der Tragödien hatte den meinungsbildenden Dialog vorgeführt und die Menschen zur Urteilsfähigkeit zu erziehen versucht – aus einem der Brecht'schen Erwartung kritischer Zuschauerhaltung verwandten Geiste. Sokrates, der dort steht, wo Europa begann, im Politischen zu sich selbst zu finden, verkörpert aber zugleich ein solches aufklärerisch-kritisches Fragen der Philosophie, das sich letztlich immer kosmologisch verankert weiß. Um Jaspers zu zitieren: »Er treibt die Kritik ins Äußerste und lebt doch ständig unter der absoluten Instanz, die heißen kann das Wahre, das Gute, die Vernunft. Sie bedeutet eine unbedingte Verantwortung des Denkenden.«

Wer von Sokrates als dem intellektuellen Gründungsvater Europas spricht, darf von Plato nicht schweigen, der die durch die Anstrengung der Reflexion gefundenen Wahrheiten so wie Mythologien und Dichtung nur in der Form des Dialogs mitzuteilen vermochte. Auch die platonische Philosophie hat zu ihrem Gegenstand das Politische,

sie ist politische Philosophie, begründet die Selbst-Bestimmung, die Auto-Nomie des Volkes und das Regieren der Polis als ethische Aufgabe, als Verwirklichung von Sittlichkeit – nicht als Technik der Machtausübung oder den Verfolg von Interessen. »Es ist aber,« so Plato in den Gesetzen, »die Absicht [richtiger hieße es wohl: ›Es sollte die Absicht sein‹] eines vernünftig denkenden Staatsmannes nicht die, die die große Menge ihm unterschiebt, indem sie sagt, der gute Gesetzgeber müsse darauf ausgehen, den Staat [...] so groß wie möglich und so reich wie möglich zu machen und ihm zum Besitz von Gold und Silber und zu möglichst ausgedehnter Herrschaft zu Lande und zu Wasser zu verhelfen.« Die tendenziell als totalitär denunzierten Ordnungsutopien des späten Plato nehmen nichts von der ungebrochenen Aktualität einer solchen normativen Herausforderung, die seit zweieinhalbtausend Jahren uneingelöst und ins Reich unrealistischer Träumerei abgeschoben am Anfang der Erfindung des Politischen steht, aus dem Europa heute nun als profilierte Gestalt wiedergeboren werden soll. Schon damals, als Plato seine kühnen Forderungen aufstellte, rechnete er mit dem völligen Unverständnis und dem Vorwurf geradezu lächerlicher Realitätsferne. Heute, wo wir der Möglichkeit des Totalkollapses der Politik und ihrer Auflösung in ein Chaos diffuser und unerklärter Kriege aller gegen alle mit den pathologischsten Rechtfertigungen um Lichtjahre nähergerückt sind (wogegen der mörderische Zerfall der griechischen politischen Kultur im Peloponnesischen Krieg ein harmlos-lokales Ereignis ist), hören wir beispielsweise seine mit so vielen Vorbehalten und Entschuldigungen vorgetragenen berühmten Gedanken zum Verhältnis von Philosophie und Politik mit ganz anderen Ohren.

»So will ich mich denn hervorwagen [...]. Das Wort soll also gesprochen werden, mag es auch den Verkünder geradezu wie eine Woge mit Hohngelächter und Schmach überschütten [...]. Wenn nicht entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten, oder die jetzt sogenannten Könige und Gewalthaber sich aufrichtig und gründlich mit Philosophie befassen, und dies beides in eins zusammenfällt, politische Macht und Philosophie, unter denen aber, die jetzt getrennt voneinander je eines der beiden Ziele verfolgen, diejenigen, die ihrer Natur nach bloße Politiker sind, zu völligem Verzicht gezwungen werden, gibt es [...] kein Ende des Unheils für die Staaten, wenn ich recht sehe auch nicht für das Menschengeschlecht überhaupt, [...]. Aber das ist es, was auszusprechen ich mich schon lange scheue, weil ich sehe, wie sehr es wider die allgemeine Meinung verstößt.«

Ein Europa, das sich diese Normen, diese Auswahlkriterien für sein zu wählendes Führungspersonal nicht zu eigen macht oder sie nicht wenigstens ernst nimmt, ein Europa der Macher und der Taktierer, der Banker und Generäle, der Bürokraten und der mediengerechten Selbstdarsteller, der Sicherheitsexperten und Karrieristen, wäre kein politisches Europa, sondern nur die großdimensionale Reproduktion der im Kleinen historisch so katastrophal gescheiterten Staatsstrukturen. Entsprechend großdimensioniert werden – bzw. sind bereits – die Katastrophen, die von einer leichtfertigen, von Wahl zu Wiederwahl taktierenden, ethisch haltlosen politischen Klasse entweder durch Unterlassung oder durch aktives Tun zu verantworten

sind: Vom ›Kampf der Kulturen‹, der mit strategischem Kalkül vom Zaune gebrochen wurde, bis zur Klimaveränderung, deren dramatische Folgen sich immer deutlicher ankündigen.

Platos Monitum wurde bekanntlich nicht zum Paradigma öffentlicher Urteilsbildung, seine mit so viel Zurückhaltung formulierten Idealvorstellungen von politischer Klasse, hinter deren Wortwahl sich nur mühsam die große Sorge um die Zukunft selbstbestimmter Gemeinwesen verbirgt, gehören nicht in den Wertekanon guten Regierens. Und ebensowenig wurde das von ihm praktizierte Denken in Gleichnissen und paradigmatischen Erzählungen oder auch die dialogische Präsentation von Argumenten zur Sprachform der Verständigung und Orientierung im Raume der Politik. Diese schöpfte ihre Sprache und Begrifflichkeit seit den Jahren des Niedergangs der Poleis-Demokratien nicht aus den Mythologien oder den Werken der Dichtung, nicht aus der Welt der Kunst oder aus den philosophischen Untersuchungen zur Ethik. Das eigentlich erfolgreiche ›Lehrbuch‹, das die politische Diskurssprache bis heute unangefochten kodifizierte, wurde vielmehr von einem Mann der Politik selbst geschrieben. Dieser Mann war Thukydides, der unübertroffene Augenzeuge und Historiker des Peloponnesischen Krieges, gegen den die Tragödiendichter vergeblich angeschrieben hatten. Thukydides war selbst ein gescheiterter Politiker, darum kannte er gewissermaßen ›von innen‹ deren Logik, Motivationen, Weltbild und Interessen. Seine maßstabsetzende Größe bestand darin, seine Beobachtungen nüchtern und ohne Parteilichkeit als Chronist auf den Begriff gebracht zu haben – und dieser Begriff hieß: Macht. Die Macht als Grundgesetz der Politik – das war nicht mehr Politik als poetisch-mythologisch vermittelte Selbstbestimmung der Bürger, auch nicht Politik als Versuch der Verwirklichung ethischer Werte in der Gemeinschaft, wie es die Philosophen normativ gelehrt hatten. Thukydides stellte sich auf den Boden einer von ihm selbst entdeckten und definierten Realität und schloß damit zugleich andere Sprachen und Parameter, in denen die Wirklichkeit des Politischen auch begriffen werden konnte – und damals eben auch noch begriffen wurde –, als ›unrealistisch‹ oder, wie wir heute sagen würden, als ›unwissenschaftlich‹ und ›ideologisch‹ aus. Seine ungeheure und beispiellose Leistung bestand in einer ›riesigen Reduktion‹ (Schadewaldt) des empirischen Geschehens: der Reduktion des gesamten historischen Prozesses auf einige wenige gesellschaftliche und geostrategische Parameter, auf die Rationalität der Macht als Handlungsmaßstab. Es ist eben dieser Reduktionismus, der uns seine Historiographie so modern erscheinen läßt, weil er es uns scheinbar erlaubt, von der ›Erscheinung‹ zum ›Wesen‹ vorzudringen, hinter der bunten und verwirrenden Welt der Erscheinungen ›objektive‹ Gesetzmäßigkeiten und die Akteure auf der Bühne des Geschehens als ›Charaktermasken‹ der Exekution von Interessen und rationalen Staatsnotwendigkeiten zu erkennen. Die Politikwissenschaft fast aller Schulen und Methoden lebt inzwischen davon, inner- und zwischenstaatliche Strukturen und Konflikte als Erscheinungsformen von Machtgesetzen und ökonomischer Interessenwahrnehmung analytisch herauszupräparieren, unter weitgehender Abstraktion von persönlichen Interessen und Motiven. Thukydides hat uns für diese nüchtern-realistische Betrachtungsweise die

Augen geöffnet – oder es sollte heißen: er hat uns dafür überhaupt erst die Augen gegeben. Denn richtiger wäre es, zu sagen, daß er uns damit die Augen genommen hat für den hinter den Erscheinungsformen der politischen Gesellschaft verborgenen Gedanken des kosmologisch begründeten Ordnungsgedankens, der von Herodot noch und etwas später von Sokrates/Plato wieder gedacht wurde. Eric Voegelin: »Eine pragmatische Rationalität des Handelns, welche die Partizipation an der richtigen Ordnung außer Acht läßt, ist eine gefährliche Nachlässigkeit, die sich zu einer irrationalen, ordnungszerstörenden Kraft entwickeln kann ... Aus der Kausalität rationalen Handelns, wie Thukydides sie verstand, konnte nichts als ein tödlicher Machtkampf folgen« – die selbstzerstörerische Katastrophe des Peloponnesischen Krieges. »Mit demselben Geschichtswissen wie Thukydides schuf Plato eine Ordnungsidee, die jene Kräfte in der Balance hielt, die Thukydides nur als Faktoren in einem Kriegsspiel verstehen konnte.« Absichtsvoll entwickelt der späte Plato sein Nachdenken über die kosmologische Begründung von Polis-Ordnung in einem Gespräch (Nomoi, »die Gesetze«), das in Kreta stattfindet: Es ist die Rückkehr an den nie vergessenen Urquell der friedensstiftenden minoischen Zivilisation.

Indem nun aber das Wesen der Politik als Durchsetzung von Macht von Thukydides auf so kraftvolle und empirisch beglaubigte Weise bestimmt worden war, ist sie für die nachfolgenden Generationen, besonders aber für unser aufgeklärtes und wissenschaftliches Zeitalter, nicht nur zu einer analytischen, sondern vor allem zum nicht mehr hinterfragten, handlungsleitenden und -rechtfertigenden Paradigma geworden. Die normativen Visionen von Frieden, Dialog und zu verwirklichender Sittlichkeit, das Geschichts- und Politikverständnis der Mythologien und der Dichter, die ethischen Perspektiven der Philosophen wurden dekonstruiert, entzaubert und ins Reich des schönen Scheins des Geistes und der Träume verbannt und das Politische reduziert auf jene eindimensionale Wahrheit, die dann ihrerseits von Praktikern und Theoretikern der Herrschaft – und später der modernen Staatlichkeit – axiomatisch zur Maxime eigener Praxis geadelt wurde. Die dergestalt reduzierte und verabsolutierte eindimensionale Wahrheit erfuhr das Schicksal einer ›self-fulfilling prophecy‹: Die Behandlung der politischen Wirklichkeit mittels reiner Machtkategorien gab ihr dann tatsächlich die eindeutige Gestalt von Machtbeziehungen, um dann wiederum analytisch am adäquatesten mit den auf Thukydides zurückführbaren Kategorien von Macht und Interesse erfaßt werden zu können – ein Zirkelschluß und Teufelskreis gegenseitiger Bestätigungen und Verstärkungen. So hat Thukydides nicht nur unsere Wahrnehmung der historisch-politischen Weltzusammenhänge geprägt, er hat damit auch die Wirklichkeit dieser Welt selbst verwandelt, indem die Protagonisten des Politischen sich nun selbst so verhalten und so handeln, als ob die Macht die einzige Münze sei, in der hier bezahlt wird.

Die geistesgeschichtliche Thukydides-Rezeption – er wurde zum »Klassiker« bei den Römern, war dann für Jahrhunderte vergessen und wurde erst im 15. Jahrhundert wiederentdeckt, nicht zuletzt von seinem großen Geistesverwandten Machiavelli – die soll hier nicht betrachtet werden. Es geht um das »Thukydides-Paradigma«: Seine

Sprache, seine Begrifflichkeit, sein nüchterner Blick wurden zur hegemonialen Sprache und Weltsicht von Geschichts- und Sozialwissenschaften, der Politikwissenschaft neuerer Zeit und von da zur gesamten öffentlichen Sprache des politischen Diskurses aller Medien und auf allen Ebenen. Wir alle mögen Thukydides – oder den für die europäische Moderne unvergleichlich direkt einflußreicheren Machiavelli – nie gelesen haben und sind doch alle beider Schüler im Geiste (wenn auch selten auf deren Niveau). Wir alle bewegen uns auch als Kritiker konkreter Politiken innerhalb des Thukydides-Paradigmas, das den öffentlichen Diskurs der politischen Protagonisten und ihrer intellektuellen Hilfskräfte unangefochten hegemonial beherrscht. Wissenschaft und Politik, politische Analyse und das Selbstverständnis politischer Praxis, politische Publizistik und parlamentarische Rhetorik schöpfen letztlich aus denselben Quellen des Diskurses darüber, was Politik ist, wie sie zu artikulieren, auf welcher kommunikativen Ebene sie anzusiedeln ist. Die politische Klasse fühlt sich zu Hause im Thukydides-Paradigma, weil es strukturell ihr eigenes Selbstverständnis reflektiert und bestätigt, und den Analytikern liefert es eben die Kategorien, die die Wirklichkeit ihres Gegenstandes deshalb problemlos erfassen, weil sie ihr zuvor entnommen wurden. Beide legitimieren sich terminologisch und substantiell gegenseitig durch eben ihre gemeinsamen axiomatischen Voraussetzungen: daß Politik in der Ausübung, Kontrolle, Einhegung oder Ausbalancierung von Macht bestehe.

Es ist kein Zufall, daß das Leitmotiv europäischer Staatsräson seit dem 17. Jahrhundert das »Gleichgewicht der Mächte« war und es bis auf unsere Tage blieb; inzwischen ist es zu einer globalen Orientierungsnorm geworden. Der Kalte Krieg hatte diesen auf das Thukydides-Paradigma zurückführbaren Lehrsatz der Außenpolitik auf seine extremste Erscheinungsform, die »Bipolarität«, zugespitzt, und obwohl wir aus der fast fünfzig Jahre lang drohenden großen Katastrophe mit mehr Glück als staatsmännischem Verstand noch einmal davongekommen sind (wie oft stand die Weltgesellschaft vor der realen Wahrscheinlichkeit eines nuklearen Schlagabtauschs zwischen den beiden Supermächten!), hat die politische Welterfassung in reduktionistischen Kategorien derzeit wieder Konjunktur: Die anscheinend den meisten politisch denkenden Menschen in Europa einleuchtendste *raison d'être* einer Europäischen Einheit ist die, daß die europäischen Staaten in Zukunft mit einer Stimme sprechen, Europa also vor allem anderen eine gemeinsame sogenannte »Sicherheits- und Außenpolitik« haben müßte, um das zusammengebrochene Gleichgewicht der Mächte wieder herzustellen. Großmacht Europa mit dem Militär im Verfassungsrang und auf gleicher Augenhöhe mit den USA und zumindest einer in absehbarer Zukunft wahrscheinlichen weiteren Großmacht, China: Das Thukydides-Paradigma reproduziert sich auf einer höheren Stufenleiter, intellektuell begleitet vom Chor realpolitischer Kommentatoren und Kritiker.

Und Kritiker: Denn auch das gehört zum Paradigma des realpolitischen Diskurses, daß er sich auch noch von der kritischsten Kritik affirmativ bestätigen läßt, indem auch er sich terminologisch und kategorial im Rahmen und auf dem Boden der »Realpolitik« bewegt. Beispielsweise ist derzeit die schärfste und präziseste Kritik am EU-

Verfassungsprojekt diejenige, die durch sorgfältige Textlektüre und unter Heranziehung einschlägiger Begleitdokumente die unausgesprochene Zielvorstellung ›militärische Großmacht Europa‹ ins grelle Licht der Öffentlichkeit gezerzt hat. Das ist in der Tat besorgnis- und furchterregend. Nur aufregend, neu und unerwartet ist es nicht – und sagt den Protagonisten, indem es ihnen ihren Spiegel vorhält, selbst auch weder Neues noch Unerwartetes oder ihnen Unbekanntes. Sofern aber solche kritischen Analysen der ›Gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik‹ einer breiteren, interessierten Öffentlichkeit etwas Neues und Unerwartetes sagen: Was folgt daraus? Wie reagiert sie? Führt die Tatsachenfeststellung, daß hier erst- und einmalig in der europäischen Verfassungsgeschichte militärische Aufrüstung Verfassungsrang erhalten soll, zu einem großen öffentlichen Aufschrei der Empörung? Einem Sturm der europäischen Massen auf Straßburg oder Brüssel? Offensichtlich nicht – Straßburg und Brüssel sind weit weg und Feststellungen dieser Art können die europäischen Bürger gar nicht empören, weil sie als die vertrauten Erscheinungsformen von Realpolitik wahrgenommen und so eingeordnet werden, wie das ihnen von den berufenen einschlägigen Experten kategorial vorgegeben worden war, wie sie Politik zu verurteilen gelernt hatten. Diese europäische Öffentlichkeit (zutreffender: die unterschiedlichen Öffentlichkeiten der europäischen Staaten), informiert und ausgebildet im Laufe einer langen Geschichte ›realpolitischen‹ Denkens, ist ja gewissermaßen stolz darauf, den vermeintlichen Tatsachen der Politik nüchtern und realistisch ins Auge blicken, machtpolitisch urteilen zu können. Max Weber hatte seinerzeit die exemplarische »Erziehungsarbeit« der englischen politischen Klasse als vorbildhaft gelobt, weil sie dem Volk immer wieder »die Abhängigkeit der ökonomischen Blüte von der politischen Machtlage täglich vor Augen geführt« und es dadurch politisch geschult habe; inzwischen sind alle europäischen Völker durch diese Schule ihrer »leitenden Schichten« gegangen. Über Urteilkriterien jenseits der Kategorie »professionelle Kompetenz im Machtmanagement« verfügen wir nicht mehr. In der Regel reichen diese ja auch, möchte man doch schon zufrieden sein, wenn Probleme und Konflikte mit einem Minimum von professioneller Kompetenz – sei es in der Gesetzgebung, sei es von der Diplomatie – behandelt, bearbeitet und beigelegt werden. Aber zugleich bleibt es eben Machtmanagement, in das der mögliche Rekurs auf die monopolisierte Gewalt, auf den Krieg als Mittel der Politik eingebaut bleibt und darum mit geradezu gesetzlicher Regelmäßigkeit wie ein Proteus in immer neuen Formen – und, wie historisch hinzuzufügen ist, mit immer größerem Zerstörungspotential – auf die Bühne der Realpolitik zurückkehrt. Nicht zufällig hat in solchen Situationen in der historisch gebildeten Publizistik Thukydides wieder Konjunktur und wird gern gebildet zitiert.

Ist es der intellektuellen Anstrengung wert, das Geschäft der kritischen Politik- und Außenpolitikanalyse weiter zu betreiben? Ist es nicht ein steriles, unfruchtbares, resonanzloses Geschäft geworden bzw. geblieben? Eine alarmistisch vorgetragene Kritik gibt zwar Publizisten und Referenten auf einschlägigen Konferenzen noch immer das subjektiv gute Gefühl des radikalen Gewissens – etwa wenn es um die Militarisierung des Europa-Projektes geht –, aber zugleich

wissen sie, daß solche Wahrheiten derzeit keinen gesellschaftlichen Ansprechpartner haben, kein politisches Subjekt, das auf solche Erkenntnisse und Warnungen nur gewartet hat, um sich öffentlich lautstark zu Wort zu melden. Noch immer geht die politische Kritik von der empirisch längst widerlegten Annahme aus, daß sie der glühende Funke sei, der das Feuer politischen Engagements (um das inflationierte Wort »Revolution« zu vermeiden) wenn schon nicht bei den »Massen«, so doch bei signifikanten sozialen Bewegungen entfachte. Dabei hat die akademische Kritik lediglich nie erkannt und auch nicht erkennen können, daß es die vorgängige Akzeptanz ihrer eigenen realpolitischen Prämissen ist, die den großen Zorn über die konkreten Ungeheuerlichkeiten von Machterwerb und Machterhaltung gar nicht aufkommen lassen – denn ›so ist die Politik nun einmal‹. Weil wir alle wissen – und es in der Schule des Thukydides-Paradigmas gelernt haben –, daß das taktische Lügen zum strategischen Regierungsgeschäft gehört, treffen die aufgeregten Enthüllungen auf taube, oder besser, weil es in der Konsequenz dasselbe ist, auf realpolitisch vorbereitete Ohren. Die jüngsten US-Präsidentschaftswahlen sind das dramatischste und derzeit wohl folgenreichste Beispiel für die völlige ethische Entleerung des Machtdiskurses: Hier wurde eine Regierung im Amt bestätigt, von der jede/r wußte, daß ihre Soldaten in einem völkerrechtswidrigen Krieg mehr als 100 000 unbewaffnete Menschen getötet hatten, daß sie die Folter von Gefangenen angeordnet, daß sie menschenrechtliche Grundsätze ihrer eigenen Verfassung außer Kraft gesetzt hat; aber da es sich um staatliche Sicherheitsmaßnahmen in Zeiten der Gefahr handelte, waren dies Handlungen, die ein realpolitisch erzogenes Publikum anscheinend bedenkenlos billigen konnte – um gleichzeitig privatistischen »Werten« oberste Priorität bei der Wahlentscheidung zu geben.

Auf einer Rechts-Links-Achse, die zwar innerhalb des Thukydides-Paradigmas aber doch für eine lange historische Periode wenigstens eine Orientierung geboten hat, läßt sich das heutige Meinungs- und Urteilsspektrum kaum mehr verorten. Es ist tragisch und paradox zugleich, daß man der jüngst nichtwählenden Mehrheit der Europäer geradezu dankbar sein muß für die Ehrlichkeit ihres Desinteresses; und auch bei der Minderheit, die bei diesen letzten Europa-Wahlen ihre Stimme aufgrund von nationalen Stimmungen und Befindlichkeiten abgab, wird man nicht von einem euro-politischen Urteilsvermögen sprechen können. Das Europa, das unter unseren Augen von einer Klasse bürokratischer Karrieristen gegründet wird, hat keine politische Seele mit ethischer Substanz, sondern ist überwiegend eine machtpolitische und ökonomische Fortschreibung traditioneller Politikmuster. Eine prominente Partei propagierte während jenes Wahlkampfes eine »Friedensmacht Europa«, womit sie verschämt die Wahrheit sagte und zugleich schamlos eine ganz andere Erwartung, die viele Menschen mit dem Europa-Projekt irgendwie verbinden, mit falscher Münze bediente: Man sagt Frieden und meint (militärische) Macht. Denn tatsächlich strebt die sich formierende ›Euroklasse‹ langfristig nach einer »Großmacht Europa« als Vehikel eigener Reproduktion auf höherer als der nationalstaatlichen Ebene. Um das zu erreichen, scheut sie auch nicht davor zurück, sich des von ihr selbst nie geträumten Friedenstraumes zu bemächtigen. Fried-

rich Nietzsche sagte schon Ende der achtziger Jahre: »Die wirtschaftliche Einigung Europas kommt mit Notwendigkeit – und ebenso, als Reaktion, die Friedenspartei ... Das Ringen um einen Vorrang innerhalb eines Zustandes, der nichts taugt ...« So wird die in mythische Dimensionen zurückreichende Friedensvision zum Dekors erniedrigt und entschädigungslos expropriert – eine Vision, deren realer Kern und deren geistige Substanz nicht durch die herrschaftliche Politik, sondern trotz dieser und sogar weitgehend im Widerstand gegen Macht- und Realpolitik entstanden ist: die Perspektive von Europa als kulturelle Gestalt.

Auf wen auch immer es zurückgehen mag: Aber die Delegierten des Verfassungskonvents hatten es sich anscheinend mit Bildungseifer angelegen sein lassen, der nichtssagenden Rhetorik der Präambel in ihrer ersten Fassung ein im altgriechischen Original beibehaltenes Zitat voranzustellen, das dort wie eine Ikone wirkte: »Die Verfassung, die wir haben ... heißt Demokratie, weil der Staat nicht auf wenige Bürger, sondern auf die Mehrheit ausgerichtet ist.« Offensichtlich sollte das neue Europa dergestalt in die Tradition der griechischen Politikerfindung gestellt werden. Das schien auf den ersten Blick erstaunlich und bemerkenswert, ein ermutigendes und positives Signal für ein seiner geistigen Ursprünge bewußtes Europa. Aber war hier nicht etwa an das Friedenserbe der phönizischen Europa erinnert worden, auch nicht an den ersten und größten Dichter Europas, Homer, der in der »Ilias« den eigenen historischen Augenblick so definiert hatte: »Ob wir von neuem schlimmen Krieg und schreckliches Getümmel erregen oder Freundschaft stiften« – und damit einen radikalen Paradigmenwechsel auf die Tagesordnung der Möglichkeiten setzte. Auch hätte es dem Verweis des Neuen Europa auf seine antiken Wurzeln gut angestanden, der kühnen Forderung Platons nach einer philosophisch gebildeten, sich ethischen Maßstäben verpflichtenden politischen Klasse eine Chance zu geben. Nein – das griechische Zitat aus der großen Zeit der Klassik stammt von keinem Geringeren als Thukydides und ist seinerseits wiederum ein Zitat aus jener Rede des Perikles, die den Krieg Athens gegen Sparta mit solcher wohlklingenden Propaganda vor seinen Bürgern rechtfertigte. So wird hier nicht nur in verschlüsselt-gebildeter Form ein kriegsbereites, interventionistisches Europa angekündigt, sondern mit der Affirmation des thukydideischen Erbes zugleich dem Entwurf eines nicht-realpolitischen, nicht-kriegerischen, eines kulturellen Europas aus dem politischen Geist von Dichtung und Philosophie eine Absage erteilt.

Denn es ist eben dieses kulturelle, das »andere« Europa, das die Voraussetzungen auch für ein anderes Paradigma der Politik enthält. Politik als Selbstbestimmung, das war das Programm der klassischen Tragödie gewesen, die diesen Prozeß der Bewußtwerdung auf der Bühne in historisch-mythologischen Gestalten und vor Tausenden von Bürgern erstmalig zur Sprache gebracht hatte. »Die Politik«, wie eine Polis mit sich selbst autonom umgeht, das war eine revolutionäre Entdeckung, die Volksherrschaft sich selbst regierender Stadt-Bürger eine unerhörte Erfindung, die größte und revolutionärste, die wir kennen. Es war eine genuin europäische Erfindung, auf die diese Kultur ohne Hybris (vor der zu warnen dieselben Tragö-

diendichter nicht müde wurden) stolz sein darf. Aber sie hat sie sich in einem selbstverschuldeten Krieg dann vom herrschaftlich praktizierten und ideologisch oktroyierten Macht-Paradigma wieder abnehmen lassen. Die heutige Europäische Union als ein neues politisches Gebilde, als eine neue Gestalt auf der Bühne der Welt kann den Anspruch des Neuen nur erheben, wenn sie auch in der Substanz – und nicht nur in der äußeren Form, in geographischer Ausdehnung und akkumuliertem Wirtschafts- und Militärpotential – Neues wenigstens programmatisch auch im Politischen projiziert. Das kann auch die kreative Erinnerung an Ältestes sein. Dazu soll und darf dieses Europa, indem es sich seiner Geschichte erinnert, seine Identität als kulturelle Identität ins Spiel bringen, aus seiner Kultur das Feuer eines Paradigmenwechsels des Politischen entfachen.

Vom kulturellen Europa als politischem Projekt sprechen heißt, die kulturelle Produktion selbst zum Thema und Gegenstand politischer Analyse zu machen – und nicht die ökonomischen, die Macht- und strategischen Interessen der sich als EU neu positionierenden Staaten und Staatsklassen. Europa ist viel zu wichtig, um es analytisch den Politologen und Ökonomen zu überlassen. Es muß gesprochen werden von den Leistungen, die Europa zu dem Potential verholfen haben, das »die Politiker des kurzen Blicks und der raschen Hand«, wie sie der seismographische Nietzsche in einem Europa-Aphorismus nannte, jetzt schnell noch ihren Interessen dienstbar zu machen versuchen. Der hatte damals, inmitten des »Nationalitäts-Wahnsinns« die »unzweideutigsten Anzeichen« gesehen, »in denen sich ausspricht, daß Europa Eins werden will. Bei allen tieferen und umfänglicheren Menschen dieses Jahrhunderts war es die eigentliche Gesamt-Richtung in der geheimnissvollen Arbeit ihrer Seele, den Weg zu jener neuen Synthesis vorzubereiten und versuchsweise den Europäer der Zukunft vorwegzunehmen: ... Ich denke an Menschen wie Napoleon, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heinrich Heine, Schopenhauer, ... Richard Wagner.« Dabei erstaune man nicht über den Namen Napoleon, des einzigen »Politikers« in dieser Ahnenreihe großer Europäer: Er gehört nicht eigentlich zu ihnen, war vielmehr »das letzte große europäische Phänomen«, wie ihn ein anderer großer Europäer und Dichter, Hugo von Hofmannsthal, genannt hat. Und man nehme diese wenigen Namen nur exemplarisch für das, was Europa seine geistig-konkrete Gestalt gegeben hat und gibt – Literatur, Philosophie, Musik und bildende Kunst, das Theater – und diese große Synthese von Dichtung, Wissenschaft und Politik: Goethe. Diese Felder zum Gegenstand politischer Analyse in europäischer, und das heißt auch in demokratischer und pazifistischer Perspektive zu machen, das wäre der Einstieg in ein neues Paradigma des Politischen – oder auch: die Wiedergewinnung eines ›alten‹ Paradigmas aus dem Geiste der europäischen Kultur.

Das Politische ist größer und hat mehr Dimensionen, als die dafür zuständig erklärten Disziplinen zugeben wollen. Es ist weit mehr als das *arcanum imperii*, der Innenraum der Macht. Politik verwirklicht sich in der ständigen Mitarbeit aller an einer guten, gerechten, einer solidarischen und zugleich freiheitlichen Ordnung, es ist eine ethische Aufgabe, die alle angeht und sich allen BürgerInnen eines Gemeinwesens stellt. Zur Sprache gebracht wurde die Politik, lange ehe

eine Theorie sich ihrer annahm, in der Dichtung, der Kunst, der Musik, der Architektur – in allen Formen der Ästhetik. Und sie ist dort auch immer präsent geblieben. Die Literatur, um nur diese herauszugreifen, hat immer den Menschen und seine Gesellschaft an sittlichen Maßstäben gemessen, und sittliche Maßstäbe gewonnen aus der genauen Beobachtung des ›Menschen, der Gemeinschaft hat‹, wie man das aristotelische *zoon politicon* übersetzen darf. Und sie hat auch die pathologische Verkümmerng des Politischen zum ›Kampf um die Macht über Menschen‹ schärfer und komplexer analysiert, als die ohnehin historisch späten modernen Sozialwissenschaften. Wer Shakespeare aufmerksam gelesen hat, der weiß, was, wie und warum in Washington (oder Paris, London und Berlin) heute gespielt wird. Die Werke der Dichtung, der großen Literatur durchzumustern nicht etwa darauf hin, was sie »über Europa« zu sagen haben (das wäre ein vergleichsweise banales Unternehmen), sondern sie zu befragen nach dem, was sie zur Ethik des Politischen vielgestaltig, anschaulich und normativ erzählen, das erschließt ein anderes politisches Europa: kein utopisches, sondern ein in seinen Produkten real existierendes.

Man lese etwa aufmerksam, was Goethe in seinem Alterswerk »Wilhelm Meisters Wanderjahre«, einem höchst subtilen politischen Roman, an pädagogischen Experimenten anstellt, von denen Europa Grundsätzliches lernen könnte über die Stiftung und Erhaltung von gesellschaftlicher Ordnung und Gemeinschaft. Da berichtet etwa ein Erzieher aus der »Pädagogischen Provinz« über die Einübung in sprachlichen Pluralismus: »Zu jenen Sprachübungen wurden wir dadurch bestimmt, daß aus allen Weltgegenden Jünglinge sich hier befinden. Um nun zu verhüten, daß sich nicht, wie in der Fremde zu geschehen pflegt, die Landsleute vereinigen und, von den übrigen Nationen abgesondert, Parteien bilden, so suchen wir durch freie Sprachmitteilung sie einander zu nähern ... Damit jedoch keine Babylonische Verwirrung, kein Verderbnis entstehe, so wird das Jahr über monatweise nur Eine Sprache im Allgemeinen gesprochen; nach dem Grundsatz, daß man nichts lerne außerhalb des Elements, welches bezwungen werden soll.« Auch wird die instrumentale Musikerziehung zur Einübung in die Prinzipien gesellschaftlich-politischen Zusammenlebens und ergibt eine Metapher für das Zugleich von Freiheit und Ordnung: »Hier wird auffallen, daß nichts der Willkür des Lernenden überlassen sei; das Element worin er wirken soll, ist entschieden gegeben, das Werkzeug das er zu handhaben hat, ist ihm eingehändigt, sogar die Art und Weise wie er sich dessen bedienen soll, ich meine den Fingerwechsel, findet er vorgeschrieben, damit ein Glied dem andern aus dem Wege gehe und seinem Nachfolger den rechten Weg bereite; durch welches gesetzliche Zusammenwirken denn zuletzt das Unmögliche möglich wird.«

Überhaupt hat Goethe, einer der gewichtigsten Kronzeugen für eine Rekonstruktion Europas aus dem Geiste seiner Kultur, sein Werk immer in eben diesem Sinne verstanden: »Wenn ein Dichter lebenslänglich bemüht war, schädliche Vorurteile zu bekämpfen, engherzige Ansichten zu beseitigen, den Geist seines Volkes aufzuklären, dessen Geschmack zu reinigen und dessen Gesinnungs- und Denkweise zu veredeln, was soll er denn da besseres tun? Und wie

soll er denn da patriotisch wirken?« So zu Eckermann kurz vor seinem Tode im März 1832. – Die Antwort auf die Frage »Wer ist das würdigste Glied des Staats? / Ein wackerer Bürger; / Unter jeglicher Form / bleibt er der edelste Stoff« variiert er in vielfacher Umschreibung von Tugenden, die alle, auch oder gerade weil sie einen altmodisch-vormodernen Klang haben, im griechischen Ursprungssinn politischer Natur sind: verständig, tüchtig, unaufgereg, wohlwollend, brav, weltfromm, menschenfreundlich, sittsam, wacker, aufrecht. Es käme darauf an, diese Begriffe ins Moderne zu übersetzen, ohne ihnen das Widerständige, Unzeitgemäße zu nehmen, das der heute so dringlich notwendige Paradigmenwechsel erfordert. Goethe sah dafür in unserer Epoche eine reale, eine europäische Chance. In einer fragmentarischen Notiz heißt es: »Der höchste Begriff vom Menschen kann nur durch Vielseitigkeit, Liberalität erlangt werden. – Dessen war zu seiner Zeit der Grieche fähig. – Der Europäer ist es noch. – Unterschied der Nationen.« Damit wäre auch der generelle Hintergrund gegeben für einen Begriff, den Goethe als Perspektive für Europa als vor allem kulturell vernetzte und kommunizierende Gemeinschaft geprägt hat: Weltliteratur. Eben das, was damit programmatisch formuliert wurde, ist für uns und das Nachdenken über eine aus der Welt der Kultur zu rekonstruierende europäische Identität von größter Bedeutung: »Wenn wir eine europäische, ja eine allgemeine Weltliteratur zu verkünden gewagt haben, so heißt das nicht, daß die verschiedenen Nationen ... von ihren Erzeugnissen Kenntnis nehmen, denn in diesem Sinne existiert sie schon lange ... nein! Hier ist vielmehr davon die Rede, daß die lebendigen und strebenden Literatoren ... durch Neigung und Gemeinsinn sich veranlaßt finden, gesellschaftlich zu wirken.« Gesellschaftliches Wirkenwollen der Schriftsteller und Dichter: das qualifiziert für Goethe eine zeitgenössische als europäische Literatur – ganz gewiß ein traditioneller Ästhetik deutlich widersprechendes, nämlich ein politisches Kriterium zur Beurteilung von Literatur. Daß »die Nationen sich begreifen« und »wenn sie sich wechselseitig nicht lieben mögen, sich einander wenigstens dulden lernen«, das ist dabei ein zwar nicht zu unterschätzendes aber doch letztlich Nebenprodukt. Was Goethe hier zumindest in europäischer Perspektive antizipiert, ist eine transnationale Kommunikationsgesellschaft im Medium einer ethische Maßstäbe setzenden Kultur. Dieser Diskurs wird heute geführt von Theater, Ballett und Oper auf ihren europäischen Festivals, vom Film, der Rock- und Popkultur und der Musik. »Ich finde Musik wie die von Beethoven, Bach, Schubert, Mozart, Haydn heute aktuell; künstlerisch wie moralisch«, bemerkte dieser Tage der große ungarische Pianist András Schiff. »Heute sind wir immer, im Alltag wie in der Politik mit moralischen Fragen konfrontiert. Kunst und Politik sind für mich untrennbar. Ich denke häufig, was Beethoven heute zu George Bush sagen würde.« Auch das Europäische Jugendsymphonieorchester Claudio Abbados kann beispielhaft erwähnt werden für eine der vielen inzwischen selbstverständlichen explizit europäischen Initiativen, alljährlich gekrönt von einer wechselnden »Kulturhauptstadt«.

Aber der schöne Schein einer systematisch geförderten europäischen kulturellen Dynamik mit politischer Perspektive täuscht. Tat-

sächlich ist »Brüssel« da eher kulturreäsent. Die Fördermittel, die die EU bereitstellt, bewegen sich in der absoluten Minimalzone ihres Budgets – nicht nur im Vergleich mit den ohnehin in die falsche Richtung führenden Ausgaben für militärische »Sicherheit«, sondern auch im Vergleich mit den widersinnigen Landwirtschaftssubventionen oder einer Technologieförderung im überwiegenden Kapitalinteresse. Kultur gilt in Brüssel (aber nicht nur dort ...) als Luxus, nicht aber als eine Ressource, ohne die Europa als politische Gestalt nicht lebensfähig ist. Das EU-Kulturrahmenprogramm »Kultur 2000« hatte für den Förderzeitraum 2000 bis 2004, also für fünf Jahre ganze 167 Millionen Euro zur Verfügung gestellt und wurde dann ohne Aufstockung bis 2006 verlängert. Allenfalls auf dem Gebiet universitärer Kooperation wurde mit dem Erasmus-Programm (im Rahmen des Sokrates (!)-Programms für grenzüberschreitende Bildungsprogramme verschiedener Art) versucht, bürokratische Hürden zugunsten von mehr intereuropäischer Mobilität der Studierenden abzubauen, um auf diese Weise einen europäischen Studienhorizont zu eröffnen. Wenn man allerdings bedenkt, wie wahrhaft europäisch die großen Universitäten des Hochmittelalters und vor allem der frühen Neuzeit bereits waren – Bologna, Paris, Prag, Sevilla –, dann kann man sowohl den mühsam aufzuholenden Rückschritt ahnen, als auch darin ein zu erinnerndes und zu rekonstruierendes Erbe erkennen; das Europa des 16. und 17. Jahrhunderts hatte so etwas wie das Netzwerk einer Gelehrtenrepublik, ehe es von den Nationalstaaten zerrissen wurde. Um da wieder hinzukommen, bedarf es jedoch größerer und breiter angelegter kultureller Anstrengungen als die Beseitigung administrativer Hindernisse mittels neuer bürokratischer Strategien.

Der soeben erwähnte Claudio Abbado ist einer von vielen hochkarätigen Künstlern, Theatermachern, Komponisten, Sängern, Regisseuren (u. a. Pierre Boulez, Peter Brook, Patrice Chéreau, William Forsythe, Hans Werner Henze, Peter Stein, Andrzej Wajda), die im Juni 2004 einen dringenden Appell an die Regierungschefs und Staatsoberhäupter der EU richteten, für eine Verankerung der Kultur in der entstehenden europäischen Verfassung zu sorgen: »In diesem Zusammenhang müßten die wirtschaftlichen Ziele als Mittel zum Zweck und nicht als unmittelbarer Inhalt dienen«. Es müsse, so betonten sie, die »kulturelle Identität Europas« Priorität erhalten: »Ganz Europa sollte ein vitaler Lebensraum werden, in dem der künstlerische und kulturelle Austausch von Ideen, von Kreationen und deren Urhebern gepflegt wird.« Nur als kulturell definiertes politisches Subjekt habe Europa »auf planetarischer Ebene« die Befugnis, jene dringend notwendige zivilisatorische Rolle zu ergreifen, zu der es befugt sei. Das sind zwar große Worte – aber auch zugleich mahnende, wichtige, die Prioritäten zurechtrückende. Die angesprochene euro-politische Klasse hat diesem leidenschaftlichen Appell nicht einmal Lippendienste geleistet. Die unterzeichnenden Künstler hatten den Mut zur Artikulation eines europäischen Selbstbewußtseins aus dem Geiste der Kunst und damit implizit zum Entwurf eines anderen politischen Paradigmas. Wer ihre Forderungen als wirklichkeitsfremd abtut, der hat das große Europaprojekt als historische Chance eines qualitativen Neubeginns schon aufgegeben. »In der Idee

leben«, so hatte Goethe dekretiert (übrigens am Beispiel der überlebensgroßen Figur Napoleons und der ihm von Goethe optimistisch unterstellten Vision eines Friedens-Europas) »heißt, das Unmögliche zu behandeln, als wenn es möglich wäre.«

Tatsächlich finden wir bei den Vätern (oder Müttern) des Verfassungsvertrags-Entwurfes einige ernsthafte Spurenelemente eines ideellen Europa, das die pragmatisch-ökonomisch-militärisch-machtpolitische raison d'être transzendiert. Da ist einmal die in Art. IV,1 »Die Symbole der Union« festgelegte Flagge mit einem Kreis von zwölf Sternen auf blauem Grund. Die Zwölf ist in Mystik und Religion, in Astrologie und Mythologie die Zahl der Vollkommenheit, sie ist die göttliche Zahl, nach der der Himmel eingeteilt ist, die Zahl des Tierkreises und der Propheten, der Titanen und Apostel, der Tore des himmlischen Jerusalem und der biblischen Stämme Israels, der Stunden des Tages und der Monate des Jahres, zwölf Arbeiten verrichtete Herkules, das Dutzend ist die Jupiterzahl, die einzige, die durch vier Zahlen teilbar ist – man kann sich mühelos (oder mit Hilfe einschlägiger Nachschlagewerke) auf eigene Entdeckungsreisen ins faszinierende Reich der Zahlen begeben, etwa auch noch die zwölf Töne der temperierten Tonleiter hinzuzählen wollen. Und natürlich gibt es da auch einen klassisch-politischen Bezug. Herodot behauptet: »Die Griechen gründeten ihre zwölf Städte in Asien und weigerten sich, die Zahl auszudehnen, weil sie, wie ich vermute, in zwölf Staaten eingeteilt wurden, als sie im Peloponnes lebten.« Die Zwölf war also auch eine für die Polis-Ordnung wichtige Zahl. Zum 1955 angenommenen Flaggenentwurf des Straßburgers Arsene Heitz – es gab eine Vielzahl von Vorschlägen – heißt es, der Künstler habe sich zum Sternenkranz auf blauem Grund von der »Offenbarung des Johannes« (12,1) visionär inspirieren lassen: »Und es erschien ein großes Zeichen am Himmel: ein Weib, mit der Sonne bekleidet, und der Mond unter ihren Füßen und auf ihrem Haupt eine Krone von zwölf Sternen. Und sie war schwanger und schrie in Kindesnöten und hatte große Qual bei der Geburt.« Der Berliner Völker- und Europarechtslehrer Armin von Bogdandy kommentiert: »Hier erfolgt, je nach Lesart, im Zeichen des Kranzes aus zwölf Sternen die Geburt des Messias, des Volkes Gottes oder ein umfassender Neubeginn der Geschichte.« Wie auch immer: In jedem Falle wird signalisiert, daß Europa mehr ist oder sein soll als eine aus geographisch-taktischen Gründen gebildete superstaatliche Einheit. Symbolisiert wird ein Versprechen des Neuen, gespeist aus den Erwartungen und Kosmologien des Alten und Ältesten – also auch die Vision einer neuen, einer anderen Politik. Nach dem von Deutschland verschuldeten, von Europa mitverantworteten Zivilisationsbruch, für den der Name Auschwitz steht, wäre das auch ein mehr als überfülliges Versprechen.

Im selben Artikel IV,1 heißt es: »Die Hymne der Union entstammt der Ode an die Freude aus der Neunten Symphonie von Ludwig van Beethoven.« Kein Komponist hat so emphatisch die Menschenbrüderlichkeit und -schwesterlichkeit in Tönen beschworen, wie dieser. Er ist, wie schon Nietzsche erkannt hatte, »die Stimme für die Seele Europas«. Niemand hat das schlichter und in ein poetischeres Bild gefaßt als der aus seinem eigenen Musizieren heraus selbst zu ethischer

Politik motivierte und motivierende Yehudi Menuhin in seiner Antwort auf die Frage des Verfassers, warum er 1946 in Berlin Beethoven und nicht Mozart gespielt habe: »There is no composer who is more basically pure and bereft of all affectation or manner, it is music between the human and beyond the human. It has almost no fingerprints – for me it is definitely the most universal music ever conceived.« Den Schlußchor aus seiner 9. Symphonie zur europäischen Hymne gemacht zu haben, das darf man als ein optimistisches, inspirierendes, aber auch verpflichtendes Signal lesen. Schiller, dessen hymnisches Gedicht »An die Freude« Beethoven für diesen Zweck bearbeitete, hatte ihn offensichtlich mit seinem ästhetischen Pathos unmittelbar angesprochen und er hat in ihm einen Bruder im Geiste der Grenzüberschreitung vom Nationalen zum Menschheitlichen erkannt. Dessen programmatische »Briefe über die ästhetische Erziehung« dürfte er gekannt haben – eine Schrift, die das uneingelöste Paradigma einer anderen Haltung im Politischen formuliert, das querliegt zu aller real- und machtpolitischen Tradition intellektueller Bildungs- und Aufklärungsarbeit. Es seien daraus nur einige wenige Kernsätze zitiert, Bruchstücke für die anstehende größere Aufgabe eines Paradigmenwechsels im Zeichen kulturell-ästhetischer Diskurse: »Man wird damit anfangen müssen für die Verfassung Bürger zu erschaffen, ehe man den Bürgern eine Verfassung geben kann.« »Aufklärung der Begriffe kann es allein nicht ausrichten, denn von dem Kopf ist noch ein gar weiter Weg zu dem Herzen, und bei weitem der größere Teil der Menschen wird durch Empfinden zum Handeln bestimmt.« »Das dringende Bedürfnis unseres Zeitalters scheint mir die Veredelung der Gefühle und die sittliche Reinigung des Willens zu sein, denn für die Aufklärung des Verstandes ist schon sehr viel getan worden. Es fehlt nur ... an ästhetischer Kultur. Diese letztere halte ich für das wirksamste Instrument der Charakterbildung, und zugleich für dasjenige, welches von dem politischen Zustand völlig unabhängig, und also auch ohne Hilfe des Staates zu erhalten ist.« »Das Zeitalter ist aufgeklärt, ... , die Kenntnisse sind wirklich gefunden und ausgestellt, welche unsere Begriffe berichtigen könnten ... Woran liegt es, daß wir nichts desto weniger noch Barbaren sind.«

Wenn Beethoven nun Schillers Ode »An die Freude« zum Abschluß seiner letzten vollendeten Symphonie wählte, so übernahm er damit auch die Schillersche Hoffnung von der politisch bildenden Wirkung der Ästhetik, die mit der Verschmelzung von Poesie und symphonischer Musik eine bis dahin unerhörte Potenzierung und breitenwirksame Ausstrahlungskraft erfahren würde – sie hat bis heute ungebrochen angehalten, ja, sie ist, wie die Entscheidung für die Europa-Hymne zeigt, im Laufe der fast zwei Jahrhunderte noch mächtiger geworden. Schillers Text aber führt uns noch einmal zurück an den Anfang, an die Erzählung von der Entstehung einer Friedenskultur aus der Vereinigung des Gottes, der selbst der Gewaltherrschaft abgeschworen hatte, mit der mondschönen phönizischen Prinzessin Europa. Deren zweiter Sohn neben dem vorbildlich-weisen König Minos war Rhadamanthys, dem in der Dichtung der Alten als »dem gerechtesten Menschen das Richteramt über die Toten« zugeschrieben wird. (Moritz 204) Dort präsidiert er über das Land der Seligen, wo sich »die Seelen der Menschen aus den besseren goldenen Zeiten, die noch mit keinem Verbrechen sich be-

fleckt hatten« aufhielten. Dieses Land aber trägt den Namen Elysium: Von diesem Land spricht Schiller als der Heimat der Freude, und von Elysium unter der gerechten Regierung des Sohnes der schönen Europa singen nun die Europäer. Sie wissen sicher kaum genau, wovon sie da singen – aber der Name selbst transportiert über die Kraft der Musik doch so etwas wie den Geist einer großen Utopie. Als Leonard Bernstein die 9. Symphonie am 10. November 1989 in Ostberlin dirigierte, erlaubte er sich einen Eingriff in den Text, von dem man sicher sein darf, daß er von Schiller und Beethoven emphatisch begrüßt worden wäre – schließlich hatte Beethoven selbst den Schillerschen Text schon radikalisiert: Bernstein ersetzte die »Freude« durch das Wort »Freiheit«. Vielleicht erleben Europäer es noch, eines Tages mit vergleichbarer historischer Berechtigung diesen Text ein weiteres Mal an derselben Stelle verändern und dann singen zu dürfen:

*Friede, schöner Götterfunken,
Tochter aus Elysium,
Wir betreten feuertrunken
Himmlische, dein Heiligtum.
Deine Zauber binden wieder,
Was die Mode streng geteilt;
(Schiller: Was der Mode Schwert geteilt)
Alle Menschen werden Brüder
(Schiller: Bettler werden Fürstenbrüder)
Wo dein sanfter Flügel weilt.*

*Wem der große Wurf gelungen,
Eines Freundes Freund zu sein;
Wer ein holdes Weib errungen,
Mische seinen Jubel ein!
Ja – wer auch nur eine Seele
Sein nennt auf dem Erdenrund!
Und wers nie gekonnt, der stehle
Weinend sich aus diesem Bund!
Seid umschlungen, Millionen!
Diesen Kuß der ganzen Welt!
Brüder überm Sternenzelt
Muß ein lieber Vater wohnen.
Ihr stürzt nieder, Millionen?
Ahnest du den Schöpfer, Welt?
Such ihn überm Sternenzelt!
Über Sternen muß er wohnen.*

Dann wäre ein politisches Europa der Kultur entstanden, für das sich eingesetzt zu haben die Anstrengung wert war.