

BASILIKE PAPOULIA

OSTEUROPA—EIN GEBIET VON KULTURKONVERGENZ*

1. Das Thema "L'Europe de l'Est, aire de convergence des civilisations" stellt offensichtlich einen sehr weiten Forschungsgegenstand dar. Man kann es nach dem jeweiligen Interesse von verschiedenen Seiten sehen. Hier wollen wir diesen Problemkomplex als ein Ganzes von einer methodologischen Blickrichtung aus betrachten. Was wir hier beabsichtigen, ist, auf die drei möglichen Stufen der Untersuchung hinzuweisen, auf eine verstehende, d.h. deskriptiv-historische, auf eine allgemein wissenschaftliche, d.h. erklärende und auf eine dialektische, die im Grunde genommen beide Momente verbinden will. Damit wollen wir an Hand eines konkreten Beispiels zeigen¹ was schon

* Diese Arbeit ist eine erweiterte Fassung eines Rapports, der im IV. Band der Akten des XV. Internationalen Kongresses der historischen Wissenschaften, Bukarest 10-17 August 1980, erscheinen wird.

1. Karl Otto Apel setzt sich auseinander mit jenen Positivisten, die für eine Einheitswissenschaft (unified science) sind, in seinem Artikel "Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik". Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht (1971) in "Theorieprobleme der Geschichtswissenschaft" hrsg. v. Th. Schieder u. K. Gräubig, Darmstadt 1977 (= Wege der Forschung, Bd. 373) S. 1-36. Apel bemüht sich, das spezifische einer historischen Erklärung zu bestimmen "in seiner merkwürdigen Zwischenstellung zwischen Hermeneutik und Szientistik". Er betont, "dass die politische Historie, bei aller Angewiesenheit auf hermeneutisches Verstehen von Sinnintentionen, gleichwohl in einer gewissen Analogie zur Naturwissenschaft Ereignisse erklärt, die in der objektivierbaren Zeitordnung tatsächlich stattgefunden haben". Auch der soziologisch orientierte Historiker, der aufgrund eines empirischen Materials zur "quasi-objektiven Feststellung von Interessenlagen" gelangt, ist auf verstehbare "Texte" angewiesen. Aber diese Voraussetzung bedeutet nicht, dass eine szientifische Erkenntnisleistung dadurch getroffen ist, dass sie kein spezifisches wissenschaftliches Interesse aufweist: "sie liegt m.E. in der Verfremdung des traditionellen Selbstverständnisses der Einzelmenschen und der menschlichen Gemeinschaften durch Theoriebildungen, welche die menschlichen Lebensäußerungen in einer Sprache interpretieren, an der die Urheber der Lebensäußerungen nicht unmittelbar teilnehmen können (und die sie auch nicht durch philologische Operationen in ihre Sprache übersetzen können)" (S. 32 u. 33). Diese zwei Ebenen stellen eine methodologische Forderung für "eine dialektische Vermittlung der sozialwissenschaftlichen 'Erklärung' und des historisch-hermeneutischen 'Verstehens' der Sinntraditionen unter dem regulativen Prinzip einer 'Aufhebung' der vernunftlosen Momente unseres geschichtlichen Daseins". Der 'terminus technicus' dieser dialektischen Vermittlung von 'Verstehen' und 'Erklären' lautet nach Karl Otto Apel 'Ideologiekritik' (S. 35). Diese Ideologiekritik erinnert uns an die "Kritik der Gegenwart" von Martin Heidegger, die den Inhalt der "eigentlichen Historie" bildet. Diese wird zur "Entgegenwärtigung des Heute", das in einem "leidenden Sichlösen von der verfallenden

auf theoretischer Ebene befriedigend ausgeführt wurde, dass wir nämlich in der Geschichte ohne einen methodologischen Synkretismus nicht auskommen können. Unser Gegenstand ist wegen seiner Breite besonders geeignet für eine solche Betrachtungsweise. Wenn wir hier diese drei — oder eigentlich nur zwei Ebenen — unterscheiden, meinen wir natürlich nicht, dass jeder, der sich mit einem ähnlichen Thema beschäftigt, diese Ebenen getrennt behandeln müsse. Eher geschieht in der Geschichte das Gegenteil — bewusst und stillschweigend oder auch unbewusst —, dass die verschiedenen Ebenen innerhalb der zeitlichen Abfolge ineinander geraten, dass man bald erklärend, bald beschreibend und hermeneutisch vorgeht. Und dies ist auch richtig. Denn die innere Dynamik der geschichtlichen Entwicklung kann nur in dieser synthetischen Weise zum Ausdruck kommen. Trotzdem glauben wir nicht, dass eine etwa statische Betrachtungsweise ohne jegliches Interesse ist: nicht nur, weil dadurch eine gewisse Wertung der vorliegenden Rappports klarer zu Tage tritt, besonders des "Rapport General", der durch einen besonderen Schwung und eine innere Dynamik wie auch durch eine auf die Morphologie gerichtete-nüancierte Betrachtungsweise charakterisiert ist, sondern weil wir durch die Konkretisierung eines theoretischen Ansatzes zu einigen Schlussfolgerungen gelangen, die zu dem Kern des Problems führen: die Auswirkung der kulturellen Konvergenz im osteuropäischen Raum. Freilich handelt es sich um eine Skizze, um einen Umriss, was eine weitere Vertiefung erforderlich macht.

2. Aber wir müssen kurz bestimmen, was wir unter Konvergenz der Kulturen verstehen. Die Konvergenz hat eigentlich zwei Aspekte: einerseits bedeutet sie das Zusammenströmen von aussen nach innen, das Zusammenströmen von kulturellen Elementen von allen Seiten in Osteuropa; andererseits bedeutet Konvergenz der Kulturen Kontinuität nach aussen, mit einem anderen Kulturkreis. Die Kontinuität nach aussen kann unter bestimmten Bedingungen abgebrochen werden. Obwohl die Konvergenz nach zwei Richtungen läuft, kann man sie für unseren Zweck nur von innen her feststellen. Sie kann nicht getrennt werden von den Bedingungen, die in diesem Raum herrschen, von dem Kulturphänomen als Ganzes. Im Begriff der Konvergenz ist auch das Resultat dieses Prozesses mitenthalten, das das Spezifische dieses Kulturraumes ausmacht.

3. Freilich stellt sich die Frage, welcher dieser Raum ist und was wir

Öffentlichkeit des Heute" besteht, was natürlich nur durch Kritik erreicht werden kann (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1963, S. 392ff.).

unter Osteuropa verstehen müssen. Diesen Begriff können wir weder als einen rein geographischen noch als eine rein historische Einheit verstehen. Denn wie z.B. Endre von Ivánka sagt, gibt es Gebiete in Osteuropa, wie Polen, die kulturell zwar zum westlichen, geographisch aber zum östlichen Europa gehören². Wenn jedoch die Konvergenz der Kulturen als das charakteristische für Osteuropa betrachtet wird, wie unser Titel impliziert, dann müsste Polen zu Osteuropa gehören, wir müssen d.h. das geographische Kriterium gelten lassen (obwohl nicht aus geographischen Gründen!). Andere wieder teilen Polen Ostmitteleuropa zu, zusammen mit den Tschechen und Kroaten, wie auch mit Völkern anderen rassischen Ursprungs wie Litauen und Ungarn³. Man könnte wiederum dieses Gebiet aus ähnlichen Gründen als den westlichen Teil Osteuropas betrachten. Das Problem ist nicht so einfach, wie es auf den ersten Blick aussieht. Man muss das eigentliche Osteuropa bestimmen, das sich unter dem Einfluss von verschiedenen Strömungen bildete; es waren gerade diese Strömungen, die ihm die Physiognomie verliehen haben. In gewissem Sinne befinden wir uns in einem Kreis (er braucht nicht ein *circulus vitiosus* zu sein). Man sucht nach etwas, das man gewissermassen kennt, ein Problem das von Platon gestellt wurde⁴. Man muss erst wissen, was eigentlich osteuropäisch ist, und alle jene Merkmale bestimmen, die Osteuropa charakterisieren und danach die Grenzen ziehen⁵. Diese Grenzen können freilich nicht, da es sich um kulturelle Phänomene handelt, eindeutig linear sein, dies widerspricht irgendwie dem Inhalt unseres Begriffes von Konvergenz. Es müsste sich also um Abstufungen handeln. Einen solchen Raum stellen die baltischen Länder dar, und die Länder, die als ostmitteleuropäisch betrachtet werden. Allerdings war die politische und kulturelle Orientierung dieser Länder nicht immer dieselbe. Es gibt während der geschichtlichen Entwicklung Verlagerungen, wie im Falle Morawiens und Ungarns, die erst unter byzantinischen Einfluss geraten sind. Hauptsächlich nach der zunehmenden

2. S. E. v. Ivánka, *Rhomäerreich und Gottesvolk. Das Glaubens-, Staats- und Volksbewusstsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchlich-osteuropäische Geisteshaltung*, Freiburg-München (1968) S. 9.

3. Vgl. O. Haleski, *Europa. Grenzen und Gliederung seiner Geschichte*, Darmstadt 1957 S. 125; Eugen Lemberg, *Nationalismus I. Psychologie und Geschichte* (1964) (=Roholt-Deutsche Enzyklopädie 1970) widmet ein eigenes Kapitel den Nationalismen Ostmitteleuropas (S. 243-250) in Bezug auf den Marxismus-Leninismus. Es sind alle jene Staaten, die zwischen dem eigentlichen deutschen Raum und der Sowietunion liegen.

4. Platon, *Menon*, 80d-81a.

5. Über das Problem des hermeneutischen Zirkels s. das Kapitel II. des Buches von Adrian Marino, *L'hermeneutique de Mircea Eliade*, trad. du roumain par J. Gouillard (Paris 1981) (= Les essais CCXIV), S. 105-205.

Schwächung und schliesslich dem Untergang des Byzantinischen Reiches, haben alle diese Länder notwendigerweise ihre Orientierung nach Westen fixiert, was natürlich nicht daran hinderte, dass sie vor kurzem, im zwanzigsten Jahrhundert, eindeutig in die osteuropäische-russische Einflusszone einbezogen wurden. Das war allerdings die Folge der politischen Katastrophen, die Mitteleuropa nach den zwei Weltkriegen getroffen haben, eine Entwicklung, die freilich ihre Wurzeln in der fernerer Vergangenheit hatte, im 18. Jhd., als die grossen imperialistischen Mächte jener Zeit, den ostmitteleuropäischen Raum unter starken Druck setzten. Dieses bedeutet wieder nicht, dass zwischen den zwei Welten, der west- und osteuropäischen, eine kulturelle Kluft entstanden ist. Denn die ganze Entwicklung in Osteuropa wurde gerade durch die Bemühung gekennzeichnet, sich die Errungenschaften des Westens auch im Osten, d.h. hauptsächlich in Russland aber auch im südlichen osteuropäischen Raum, anzueignen und weiter zu entwickeln. Es ist wahrscheinlich noch zu früh, um ein Urteil zu fällen, inwieweit die Partikularitäten dieses Raumes, Ostmitteleuropas, das als das Gebiet "kat' exochen" der vielen Nationalitäten gilt, auch unter dieser neuen sozialpolitischen Struktur sich vermindern, erhalten bleiben, oder inwieweit sie sogar zu einer Vertiefung der Differenzierungen und Individualisierungen führen sollten. Wir sind der Meinung, dass trotz dieses neuen Faktors eher das letztere geschieht und dass mit der Zeit diese starke Polarität zwischen Ost- und Westeuropa, die jetzt viel breitere, weltanschauliche und globale Dimensionen angenommen hat, die den europäischen Kontinent weit übersteigen, überwunden wird. Denn nur wenn wieder ein Mittel- und Ostmitteleuropa existieren, können wir wieder von "Europa" reden, sonst gibt es nur zwei Welten: die westliche kapitalistische und die östliche kommunistische.

Ein weiteres Problem, das mit der Abgrenzung Osteuropas zusammenhängt, ist Südosteuropa, das doch eine, könnte man sagen, wesentliche Eigenart besitzt und doch vom osteuropäischen Raum nicht getrennt werden kann. Es handelt sich um einen eigentlichen Zwischenraum, ein Durchzugsgebiet. Es ist gerade dieser Raum, wo sich vom Altertum bis in die letzten Jahrhunderte die verschiedensten Kulturen getroffen haben.

Eine grosse Wende stellt freilich die osmanische Eroberung dar. Innerhalb Südosteuropas wiederum gibt es den Balkanraum, zu dem Griechenland eigentlich nicht gehört, worauf mehrere Forscher hingewiesen haben, besonders indem sie Griechenland innerhalb einer Geschichte der Balkanländer nicht miteinbeziehen⁶. Griechenland stellt freilich eine eigene histo-

6. Vgl. zuletzt E. Hösch, *Geschichte der Balkanländer*. Urban TTB. No 112 (1968); s.

rische Einheit dar, die zeitlich die Grenzen des Balkans weit überschreitet; denn wir können eine Kontinuität, eine eindeutige Kontinuität, bis zu den Anfängen der griechischen Kultur erfassen. In diesem Sinn gehört es eher dem Mittelmeerraum an, dieser grossen kulturellen Achse, die im Nahen Osten, Mesopotamien, anfängt und in Westeuropa endet, nach der Konzeption von Karl Jaspers, die er in seinem Buch "Vom Ursprung und Ziel der Geschichte" niedergelegt hat⁷. Die Einflüsse kamen erst aus dem Osten und obwohl das Griechentum scheiterte, was die politische Organisation angeht, hat es mit seiner Verbreitung durch Alexander den Gr. das Fundament für eine offene Gesellschaft gelegt, wo alle möglichen politischen Formen nebeneinander existieren: Königreiche, freie Städte, Föderationen, stammesmäßige Hegemonien und kleinere Fürstentümer. In römischer Zeit haben wir durch die Eroberung des griechischen Kulturraumes nach einer langen Auseinandersetzung zwischen den zwei Welten eine Verbindung des griechischen Kosmopolitismus-Universalismus, der als Voraussetzung das griechische Bildungsideal hatte, mit der römischen Kaiseridee. Diese Verbindung war kein blosses Nebeneinander, sondern ein Ineinandergehen, in einer solchen Weise, dass wir sagen können— wir haben in einem anderen Zusammenhang diese Problematik erörtert— dass die römische Kaiseridee als eine Formalisierung des griechischen Universalismus betrachtet werden müsste.

Die Annahme des Christentums als der offiziellen Religion des Reiches bedeutet eine gewisse Beschränkung, was seinen universalistischen Charakter angeht, andererseits hat sie zu einer organischen Einheit geführt, die an jene der antiken Polis erinnerte. Aus der Polis, die die ganze Welt versinnbildlichte, ist ein Weltstaat, eine zivilisierte Welt, eine christliche Oikoumene entstanden, ein Stadtstaat auf universaler Basis.

Es gibt keinen Zweifel, dass Byzanz mehrere Kulturelemente direkt oder indirekt vom Osten übernommen hat (im täglichen Leben, in der Kunst, in der Literatur usw., wie auch manche barbarischen Bräuche, wie Körperverstümmelungen, allerdings als einen Ersatz der Kapitalstrafe, die auf rechtmässigen Wege ziemlich selten angewendet wurde), doch war Byzanz keine Monarchie orientalischer Prägung. Die Existenz des geschriebenen Rechtes—des *Jus Graecoromanum*— bedeutete, dass die Rechte des Volkes nicht aufgehoben, sondern nur formell wurden, indem sie zum Gesetz verwandelt

auch N. Miller, *The Balkans: Roumania, Bulgaria, Servia and Motenegro. With a new chapter containing their history from 1896 to 1922*, London ³1923. Andere beziehen auch Griechenland und die Türkei wie N. Forbes - A. J. Toynbee - D. Mitranjy - G. Hogarth, *The Balkans. A History of Bulgaria, Serbia, Greece, Rumania, Turkey*, Oxford 1915 ein.

7. Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1950.

wurden. Obwohl Träger des Gesetzes der Kaiser war, die "lex animata" (νόμος ἔμψυχος), wurde die Volkssouveränität niemals vollständig aufgehoben, da das Volk immer das Recht hatte, den Kaiser abzusetzen.

Insofern ist der südliche Osteuroparaum ein Gebiet, das politisch mehr von Westen abhängig war, während es kulturmäßig die Kraft hauptsächlich aus den eigenen Wurzeln gezogen hat. Gerade aus diesem Grund konnte das griechische Siedlungsgebiet eine so einzigartige Kontinuität von Altertum bis in die neue Zeit aufweisen. Jene, die diese Kontinuität bestritten haben —wir wollen hier keinen Namen erwähnen— gehen von einer irrigen Vorstellung aus, was die Natur des byzantinischen Reiches betrifft, wie auch von einem mangelhaften Begriff von Kontinuität (sie nehmen im allgemeinen ein Kriterium als massgebend und bemühen sich zu zeigen, dass die historische Entwicklung ihren Anforderungen nicht genügt). Sie übersehen dabei, dass die Kontinuität im ethnischen Sinne nur dann eine formgebende Funktion hat, wenn sie ihren Ausdruck in der Erhaltung der nationalen Identität jenes Volkes findet, das der eigentliche Träger der Kultur war. Die Existenz eines Volkes ist eine lebendige Realität, ein echtes "an sich sein", das freilich durch die Sprache und die Kultur sich offenbart. Sie ist es gerade, weil diese Kultur so tiefe Wurzeln geschlagen hatte, dass sie nach allen Richtungen ausstrahlen konnte. Besonders hat es seine Prägung jenem Gebiet, das heute als Osteuropa betrachtet wird, d.h. der slawischen Welt verliehen. Die Kontinuität, sowohl im ethnischen Sinne als auch im kulturellen, wird durch die osmanische Eroberung nicht abgebrochen, obwohl sich was das Niveau der geistigen Leistungen angeht, wegen der allgemeinen ungünstigen Lage, eine gewisse Stagnation und zeitweise starke Regression feststellen lässt. Entscheidend dabei war nicht nur, dass die griechische Kirche die geistige und moralische Verantwortung für die christliche Bevölkerung des Osmanischen Reiches übernommen hatte, sondern auch, dass sich mit der Zeit eine vergleichsweise wohlhabende bürgerliche Schicht bildete, die der Träger sowohl der nationalen Ideen als auch des europäischen Kulturgutes in Südosteuropa wurde.

Was den osmanisch-islamischen Faktor angeht, so hatte er einen stärkeren Einfluss auf gewissen Gebieten Südosteuropas (u.a. in Albanien und Bosnien), wo auch weitgehende Islamisierungen⁸ stattgefunden haben, und es ist gerade

8. Das Zusammenleben der Christen und Muslime, sowie die Islamisierungen haben zu synkretistischen Phänomenen geführt, auf die erst F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Bd. I-II, Oxford 1929 hingewiesen hat. Zu der Verbreitung verschiedener Lehren, sowohl christlichen als auch älteren Glaubensgutes haben die Dervisch-Orden beigetragen, die zugleich mehr oder weniger heterodoxe-schiitische Züge aufwiesen. Eine

der Grad dieser Orientalisierung, der den eigentlichen Balkanraum vom Südosteuropäischen Raum abhebt. Nach der Konsolidierung der islamischen Macht auf dem ganzen Balkan schliessen sich die zwei Welten—die islamische

vermittelnde Rolle hat der Mevlevija-Orden gespielt, der von dem grossen islamischen Mystiker und Dichter Dschelal ed-din Rumi gegründet wurde, dessen Anhänger besonders auf der Propheteneigenschaft Christi bestanden, wie auch die Bektaschi, die die geistige Partnerschaft der Janitscharen übernommen hatten. Beim Volk treffen wir Heiligenverehrung, die des Heiligen Georgios, des Heiligen Nikolaus, der Gottesmutter, wie auch gemeinsame Wahlfahrtsorte, Hagiasmata usw. Diese Erscheinungen waren freilich die natürliche Folge der Islamisierung eines Teiles der Bevölkerung, die an alten Traditionen festhielt, aber auch die Folge der starken mystischen Tendenzen dieser Heterodoxen Orden, die den seelischen Bedürfnissen der Gläubigen mehr entsprachen als die Orthodoxie mit ihrer starken Neigung zu dem Formalismus und der Kasuistik. Es ist klar, dass die Mystik durch die Betonung der unmittelbaren Beziehung zwischen Mensch und Gott die geistigen Beziehungen zwischen Muslimen und nicht Muslimen erleichterte. Gerade unter dem Einfluss solcher mystischen Strömungen wurden Phänomene der Verbrüderung zwischen Christen und Muslimen hervorgerufen, die in zwei Fällen mindestens zum offenem Bruch mit der osmanischen Weltordnung führten. Es handelt sich um Scheich Bedr ed-dim und Bürlüktische Mustafa (Anfang 15 Jhdt.). Beide predigten egalitäre Lehren. "Er", schreibt Dukas über Mustafa, "versuchte mit List auch die Freundschaft der Christen zu gewinnen. Er verbreitete die Ansicht, dass jeder Türke, der dem Glauben der Christen nicht zugetan sei, selbst gottlos wäre. Und alle, die sich seiner Gesinnung unterworfen hatten, nahmen die Christen, die sie begleiteten gastfreundlich auf und achteten sie, wie Engel Gottes" (Dukas XXI, S. 111-113). Mustafa predigte auch "freiwillige Armut (ἀκτῆμοσύνη) und Gütergemeinschaft (πάντα κοινά) ausser den Weibern. Beide mussten sterben. Die Sultane konnten solche Erscheinungen, die die Voraussetzungen ihrer Herrschaft in Frage stellten, nicht dulden. Georg von Ungaria erzählt, dass auf der Insel Chios noch Anhänger des Scheichs Bedr ed-din lebten, die die christliche Kirche betraten, sich bekreuzten, mit Weihwasser besprengten und riefen: "Vestra lex est ita bona sicut nostra" (s. E. Werner, *Die Geburt einer Grossmacht - Die Osmanen. Ein Beitrag zur Genesis des türkischen Feudalismus*, Berlin 1966 (=Forschungen zur Mittelalterlichen Geschichte, 13) S. 213 Anm. 222). Wenn man solche Phänomene, sowohl was ihren sozialen als auch ihren ideologischen Inhalt angeht, in Betracht zieht, versteht man am besten, warum sich die Sultane langsam der Orthodoxie immer mehr zuwandten. Die weltliche Ordnung, die das Osmanische Reich auf dem Balkan geschaffen hatte, war eine wesentliche Etappe für die Verwirklichung der islamischen Idee, die man durch soziale Lehren über Verbrüderung der Völkerschaften nicht in Frage stellen wollte. Die Religion war allerdings nicht das einzige Gebiet, wo wir Kontakte zwischen Christen und Muslimen antreffen. Diese Kontakte spielten sich auf dem Niveau einer orientalischen Lebensweise—einer männlichen Lebensweise—und in einer populären Weisheit, die sich hauptsächlich in Sprichwörtern äusserte. Hinter allen diesen Äusserungen der Volksweisheit spürt man eine gewisse Melancholie für das Schicksal des Menschen, das von oben bestimmt wurde, sei es dem allmächtigen Gott oder dem Sultan. Der Glaube an das Kismet war, mehr der Ausdruck einer sozialen Realität, einer strengen Weltordnung, die geschaffen war und weniger ein Glaubenssatz der islamischen Religion, wie man im allgemeinen meint (Eine Ausnahme in dieser Hinsicht bietet M. Rodinson, der in seinem Buch "Islam et Capitalisme", Paris

und die christliche— voneinander ab, allerdings nicht, ohne dass sie eine Ausstrahlung von dieser Begegnung auf dem künstlerischen Bereich hinterlassen⁹. Altaiisch-islamische Einflüsse haben auch im eigentlichen osteuropäischen-russischen Bereich infolge der Mongolenherrschaft und der Anwesenheit des Osmanischen Reiches in Südrussland die Entwicklung mitbestimmt—sie haben einigen Einrichtungen eine asiatische Färbung verliehen¹⁰, wie auch

1966, die Beziehung untersucht, die zwischen der Ideologie und der ökonomischen Entwicklung im islamischen Orient existiert. In Bezug auf den Fatalismus nimmt R. nicht an, dass er etwas spezifisch Islamisches darstellt und sucht seinen Ursprung in der allgemeinen Situation, auch der wirtschaftlichen. Wir sind der Meinung, dass er die Sache zu sehr in diesem Punkt (S. 153) spezifiziert). Für synkretistische Phänomene in Anatolien siehe das Buch des Kollegen Klaus Müller, *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudoislamischer Sektengebilde in Vorderasien*, Wiesbaden-Stuttgart 1967 u. Sp. Vryonis, *Religious Changes and Patterns in the Balkans, 14th-16th Centuries*, in H. Birnbaum and Sp. Vryonis Jr. (Eds), *Aspects of the Balkans*, The Hague - Paris 1972, wo man auch die neuere Literatur finden kann.

9. In den grossen Moscheen, die in der ersten Periode nach der Eroberung von Konstantinopel —und besonders in der Moschee von Sinan, einem ehemaligen Christen—gebaut wurden, finden wir Elemente, die an diese Begegnung erinnern. Aber obwohl der Plan der Moscheen an die Hagia Sophia hält, ist doch der Geist von der islamischen Idee durchdrungen: das Innere kommt ganz deutlich im äusseren Bild der Moschee zum Ausdruck. Äusseres und Inneres bilden eine Einheit, was eben nicht der Fall in derselben Weise bei der Hagia Sophia ist. Hier haben wir einen Ausdruck jener tiefen Innerlichkeit des Menschen, die die christliche Religion in ihrem idealen Kern charakterisiert. Die ganze Schönheit enthüllt sich nur demjenigen, der in der Kirche verweilt und sie von innen betrachtet, von der zentralen Kuppel her — ein Symbol der metaphysischen Realität und zugleich eine Versinnbildlichung der Sehnsucht des christlichen Menschen für das ewige Leben im Himmel. Dagegen kommt in den islamischen Moscheen mit ihren etwas schweren Analogien und den Konturen, die sich am Horizont abzeichnen, der immanente Charakter der islamischen Religion ans Licht: Das Diesseitige bestimmt das Jenseitige, die Zwecke entsprechen der begrenzten Natur des Menschen, die zwei Welten sollen vereinigt werden.

10. Wir wollen ein charakteristisches Beispiel erwähnen: die mit der absolutistischen dynastischen Institution verbundene Idee, dass der Tod im Kampffeld im Namen des Kaisers eine dem Gott wohlgefällige Tat war, die dem Verstorbenen das Paradies eröffnete. Im Osmanischen Reich treffen wir einen ähnlichen Gedanken in Bezug auf den Sultan. Diese geistige Haltung war der byzantinischen Welt fremd. Als Kaiser Nikephoros II. die im Kampf gefallenen Soldaten zum Martyrer erklärt sehen wollte, beeinflusst wahrscheinlich von den arabischen Erfolgen, die man leicht auf den Glaubenseifer der Muslime zurückführen konnte—die letzteren betrachteten allerdings diese Erfolge als einen Beweis für die Wahrheit der islamischen Religion (Koran, Sura 9) — stiess er auf den heftigen Widerstand des Patriarchen Polyuktos. Nach der byzantinischen Auffassung macht nur die innere Gesinnung einen zum Martyrer, nicht ein zufälliges Ereignis, wie der Tod im Kampf, wenn auch dieser Kampf sich gegen die Ungläubigen richtet — sonst könnte auch ein Verbrecher zum Martyrer erklärt werden. Freilich bedeutet dieses nicht, dass der Krieg gegen die Ungläubigen oder

islamisch-iranische Einflüsse, die besonders auf dem künstlerischen Gebiet spürbar sind. Alle diese Elemente, zusammen mit denen aus dem byzantinisch-griechischen und westeuropäischen Kulturkreis, konstituieren die Eigentümlichkeit Osteuropas. Aber jetzt erhebt sich die Frage, ob trotz dieser Eigentümlichkeit eine europäische Geschichte existiert, die nicht mit jener Westeuropas zusammenfällt. Ein so grosser Historiker wie Leopold von Ranke schrieb im Jahre 1825 in seiner Einleitung zur "Geschichte der romanischen und germanischen Völker 1494-1514"¹¹: "Man wird nicht sagen, dass auch diese Völker zur Einheit unserer Nationen gehören; ihre Sitte und Verfassung hat sie von derselben entfernt; selbständige Einwirkungen haben sie damals eigentlich nicht ausgeübt, nur dienend oder widerstrebend erscheinen sie; die Wellen der allgemeinen Bewegungen laufen sozusagen zuweilen von ihnen ab". Nach den Arbeiten von Francis Dvornik, Oskar Halecki, Endre v. Ivánka¹² u. a. müsste man annehmen dass die Geschichte Europas trotz der Divergenzen doch eine Einheit aufweist, dass sowohl Osteuropa als auch Westeuropa "gleichermaßen integrierende Teile einer grossen Völkergemeinschaft sind, die die gleichen Ideale und die gleichen kulturellen Traditionen teilen"¹³. Es ist ersichtlich, dass man die Bedeutung, die die Konvergenz der Kulturelemente in diesem Raum hatte, in Bezug auf die historischen Entitäten, auf die historischen Einheiten verstehen muss. Nur wenn diese Konvergenz eine sinnbildende Funktion für die verschiedenen Kulturbereiche hat, kann man Osteuropa als eine historische Einheit adäquat erfassen.

gegen alle Feinde des Kaiserreiches keinen ethischen Inhalt hatte — dieses wäre unmöglich bei einem Staat, der die grösste Verteidigungsinstitution der europäischen Geschichte darstellt, besonders wegen seiner exponierten Lage — nur, dass die Konzeption eines Heiligen Krieges, wie ihn die islamische Welt kannte — wie auch die westliche mit dem Kreuzzugs-gedanken —, nicht existierte. Nach der byzantinischen Auffassung war der Krieg immer ein notwendiges Übel, das mit allen Mitteln vermieden werden sollte, auch gegen Zahlung einer Geldsumme an die Barbaren — dies wurde nicht als Verletzung des staatlichen Prestiges empfunden. Allerdings war auch der westliche Kreuzzugs-gedanke unter anderen Konstellationen entstanden, obwohl er auch als eine Reaktion auf den Dschihad, den islamischen Heiligen Krieg, betrachtet werden kann. Auf jeden Fall kann dieser Gedanke nicht mit einer absolutistischen dynastischen Form verbunden werden, wie im Falle des Sultans oder auch des Zaren.

11. Leopold v. Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494-1535*, Teil I. Hamburg 1957 (=Historische Meisterwerke, hrsg. v. W. Andreas), S. 10.

12. S. F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IXme siècle*, Paris 1926, das eine Lücke in dem Werk von Christopher Dawson, *The Making of Europe*, I. Aufl., London 1932 (deutsch von Mühlkamp: Die Gestaltung des Abendlandes, 2. Aufl. 1950) ausfüllt; s. auch Halecki, a. a. O. S. 33, wo man auch andere Angaben findet, und E. v. Ivánka, a. a. O.

13. S. Chr. Dawson, in seinem Vorwort zum Buch von Oskar Halecki, a. a. O., S. X.

Andererseits müsste man das Wesen dieser Einheit sowohl in Bezug auf die kleineren Einheiten innerhalb dieser grösseren bestimmen, als auch in Bezug auf die Gesamteuropäische^{13a}.

4. Also, eine erste Stufe der Betrachtung stellt eben die Bestimmung der historischen Entitäten auf Grund geographischer und kultureller Faktoren, darunter ein wichtiger, die Sprache, dar. Die kulturellen Entitäten fallen im grossen und ganzen mit den ethnischen zusammen, denn wie bekannt, sind die natürlichen Kollektivitäten die Träger der Kultur, obwohl natürlich die Kultur nicht lokalisiert werden kann. Es ist nicht zufällig, dass Herder, der inmitten von vielen Nationalitäten lebte, die Idee des Volksgeistes weiter entwickelt hat — wie bekannt waren es die Franzosen, die erst über den “Ésprit des Nations” (Montesquieu) gesprochen haben; andererseits ist es eine Grundidee Herders, dass kein Volk allein zur Weisheit und zur Kultur gelangt ist. Dieses bedeutet, dass obwohl jedes Volk, besser jede Völkergemeinschaft, seine eigene geistige Prägung hat, worin auch der Weltgeist sich offenbart, dieser Volksgeist auch ein Resultat einer geschichtlichen Entwicklung ist — innerhalb derer jedes Volk unter dem Einfluss äusserer Faktoren, hauptsächlich kultureller, stand. Es sind gerade diese Faktoren (man braucht sie nicht unbedingt in einer metaphysischen Perspektive zu sehen), die man bestimmen müsste, damit man dieser Konvergenz näher kommt. Dieses könnte mit der Arbeit eines Vorhistorikers verglichen werden, der erst mit einer Beschreibung und einer Anordnung des Materials aufgrund einiger Merkmale anfängt. Hier sind freilich die Benennungen nicht konventionell, sie sind auf eine bestimmte kollektive Realität bezogen. So könnte man also zu einer Typologie, bzw. zu einer Morphologie gelangen. Alle diese Elemente-Kulturwerte bekommen ihren eigentlichen Sinn in Bezug auf die betreffende historische Einheit, der sie angehören. Hier interessiert uns die Beziehung aller dieser Werte zu jenen von anderen Kulturkreisen, soweit es sich um gleichartige Phänomene handelt, z.B. philologische, geistige, wissenschaftliche Entlehnungen. Durch eine komparative Methode können wir zu einigen eventuell interessanten Ergebnissen kommen. Es ist, als ob wir hier nicht die Geschichte selbst erfassen wollten, sondern die Spuren, die sie hinterlassen hat. Was von der Geschichte in irgendeiner Weise übrig bleibt, das ist die Kultur. Dazu gehört auch die Historie — die Historiographie. In diesem Fall sehen wir die Historie als ein Dokument einer Zeit, jener die uns interessiert,

13a. S. unten S. 228, Anm. 39.

wie man die Vergangenheit gesehen hat, wodurch wir ihre Beziehung zur Geschichte, ihre Geschichtlichkeit erfassen können¹⁴.

Wir haben oben den Begriff der historischen Einheit eingeführt. Obwohl er auf eine Realität bezogen ist, weist er immer eine gewisse Komponente von Festsetzung auf. Wir können also ein Gebiet als eine Einheit betrachten, wobei wir wieder innerhalb dieser Einheit von kleineren Entitäten sprechen können. Ausserdem können wir ein Kulturelement innerhalb einer kleineren und einer weiteren Einheit in Betracht ziehen, da ein Element mehreren Klassen zugleich angehören kann¹⁵. Freilich, nach dem Niveau der Forschung ändert sich auch die Problematik¹⁶.

14. Die Historie ist zwar ein wesentlicher Bestandteil der kulturellen Entwicklung, zugleich aber transzendiert sie sie, indem sie immer auch sich selbst als Gegenstand haben kann (darüber s. das grundlegende Werk von Hans Wagner, *Philosophie und Reflexion*, München - Basel, 31980, S. 384-402). So ist sie zugleich Gegenwart und Vergangenheit —somit auch im Heideggerschen Sinne Kritik der Gegenwart—in einer anderen Weise als die Kulturwerke. Ein Kunstwerk gehört zwar der Vergangenheit und der Gegenwart an, aber es kann nie neugemacht werden. Ein Kunstwerk muss immer ein "anderes" sein. Es gibt keine wesentliche zeitliche Beziehung zwischen zwei Kunstwerken, auch im Falle, dass sie dasselbe Thema behandeln. Eine Wiederholung ist immer eine Nachahmung ohne besonderen Wert, wenn sie auch gelungen wäre — wenn auch technisch die Nachahmung auf einem höheren Niveau stehen würde, im Falle, dass so etwas möglich wäre. Hier fehlt die Dimension der Zeit, die für die Geschichte so wesentlich ist. Dagegen muss die Geschichte immer von Anfang an geschrieben werden, das ist eben das Spezifische bei der Geschichte. Und wenn man bedenkt, dass der Mensch sich selbst innerhalb dieser drei ekstatischen Zustände —Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft— erfasst, dann versteht man, warum die Geschichte, die als eine gegenwärtige Erinnerung auf die Zukunft hin orientiert ist, von so grosser Bedeutung für unser geistiges Leben ist.

15. Über die Beziehung zwischen Realität und Festsetzung als auch über die Grenzen innerhalb derer eine Problematik sich bewegen müsste, damit eine extrem positivistische Haltung einerseits und eine essentialistische - methaphysische Haltung andererseits vermieden wird, siehe einiges in unserer Arbeit "Altthrakien als historische Einheit", *Balkan Studies* 18 (1977) S. 333-361 und besonders S. 334-338.

16. Es ist freilich etwas anderes, ob man das Wirken von Rigas Pheraios innerhalb der griechischen Geschichte oder innerhalb des Osteuropäischen Raumes sieht. Denn dort können wir ihn mit anderen Persönlichkeiten vergleichen, die auch die Befreiung ihrer Heimat mit Inbrunst verfolgten. Nur in einer solchen komparativen Untersuchung können wir die Qualität seiner Bestrebungen verstehen. Wir denken z.B. an eine wichtige Persönlichkeit, an den Aide de Camps Napoleons, den Polen Joseph Sulkowski, von dem wir ein "Precis sur l'Empire Ottoman" veröffentlicht haben (*Eranistes* Bd. 13 (1976) Fasc. 76-78, S. 146-210), der mit grosser Leidenschaftlichkeit für die Befreiung seiner Heimat gearbeitet hat. Er war auch ein Revolutionär, wie Rigas, beeinflusst und beseelt von dem Geist der französischen Revolution, und doch war seine geistige Haltung davon grundverschieden. Sulkowski war ein Westler der napoleonischen Epoche mit allen ihren Schwächen, während

Wie oben gesagt, können wir durch eine komparative Methode zu einer Typologie gelangen, und darüberhinaus können wir durch eine Morphologie die Eigenart einer kulturellen Erscheinung erfassen. Das Resultat der Untersuchung wird uns zeigen, auf welcher Stufe der Entwicklung wir uns befinden. Auf dieser Ebene müssen wir den Begriff der historischen Zeit einführen. Natürlich können wir als Kriterium sowohl das bekannte Schema Altertum, Mittelalter und Neuzeit benutzen als auch andere inhaltliche Kriterien. Wie Mircea Eliade charakteristisch in seinem Buch "Zalmoxis, the Vanishing God" schreibt, kann eine Bauernsitte von heute mehr "archaisch" sein als der Kult von Zalmoxis im Altertum ist¹⁷. Das balkanische Hirtenwesen gehört einer bestimmten kulturellen Entwicklung an. Nur wenn man ziemlich befriedigend weiss, worum es geht, kann man die verschiedenen Elemente, die von auswärts kommen, entsprechend verwerten. Insofern können wir auch zwischen einigen typischen Erscheinungen und manchen anderen, die eine Originalität aufweisen, unterscheiden, d.h. wir gelangen zu Individualisierungen und zu dem einmalig Historischen. Somit können wir erst das Kulturniveau eines Volkes, seine historische Zeit, bestimmen. Es handelt sich also um eine Wert-Skala, freilich nicht um Werte im ethischen Sinne — man könnte höchstens, obwohl nicht notwendig, diese Werte innerhalb einer immanenten Metaphysik verstehen, — die mit typischen Erscheinungen anfängt und zu schöpferischen Leistungen aufsteigt. In diesem Fall können wir am besten das Verstehen dort anwenden, wo der persönliche Faktor entscheidend ist¹⁸. Es ist das Moment der Schöpfung, wo das Kulturphänomen seine Eigenständigkeit gewinnt. Hier ist auch die obere Grenze, wo die Konvergenz der Kulturen ihr Abflammen findet. Man kann bildlich sagen, dass diese Schöpfungen die Blumen sind, die eventuell aus dieser Konvergenz, d.h. aus der Verbreitung verschiedener Elemente entstanden sind. Trotzdem kann eine Schöpfung nicht trivialisiert werden, d.h. sie kann nicht auf bestimmte Elemente zurückgeführt werden. Die schöpferischen Leistungen liegen irgendwie ausserhalb der Kon-

Rigas seinem kulturellen Ideal, das die altgriechischen demokratischen Ideen mit jenen der Französischen Revolution verband, folgte.

17. Vgl. M. Eliade, *Zalmoxis. The Vanishing God (Comparative Studies in the Religions and Folklore of Dacia and Eastern Europa)*, Chicago and London 1972, S. VII.

18. Auch in diesem Fall bedeutet "Verstehen" nicht Miterleben, Mitfühlen wie man manchmal psychologisierend annimmt, sondern Erfassen des Sinnes, der Bedeutung im allgemeinen, z.B. das Erfassen der Logik einer Handlung, des Sinnes eines Werkes, einer menschlichen Schöpfung, einer Kultur. So kann das Verstehen sich sowohl auf Kulturwerte, als auch auf den Sinn eines historischen Ereignisses, sei es eines einfachen oder eines komplexen, beziehen.

vergenz im engeren Sinn. Dagegen, je typischer die kulturellen Erscheinungen sind desto mehr können wir, wie gesagt, die Konvergenz sowohl als Ergebnis des Zusammenströmens der verschiedenen Elemente nach innen in unseren Kulturraum, als auch eine Kontinuität nach aussen erfassen. Hier wollen wir nicht auf inhaltliche Fragen eingehen, da das Wesen einer solchen Betrachtung in der eingehenden Schilderung und im Erfassen aller jener Subtilitäten liegt, wodurch der Sinn einer Kultur zum Vorschein kommt, was hier nicht der Fall sein kann. Wir müssen nochmals betonen, dass die oben erwähnte Problematik eine verstehende Methode voraussetzt, weil es eben um Begriffe wie Kontinuität, historische Einheit, Sinn und Wesen der Kultur geht, die auf Sinn und Totalität hinauslaufen. Es ist gerade diese verstehende Methode, die die positivistische Einstellung in Zweifel zieht. Wir können jedoch die Reserven der Positivisten nicht teilen, weil wir mit vielen anderen der Meinung sind, dass ohne solche Begriffe die Geschichte in einem ihrer wesentlichen Aspekte nicht möglich ist.

Natürlich können wir darüber hinaus noch unsere Problematik nach einer erklärenden Methode gestalten. Eine solche Denkweise können wir dort anwenden, wo wir unter dem Einfluss von kulturellen Strömungen auf Strukturänderung innerhalb dieses Gebietes stossen. Wir müssen dieses Gebiet als ein Feld von Wechselwirkungen sehen, wobei eine Vieldimensionalität der Erscheinungen vorausgesetzt werden müsste. Was nach positivistischer Einstellung trotz der in der Geschichte herrschenden Diskontinuität erreicht werden kann, ist die kausalen Strukturen zu bestimmen¹⁹. Hier können wir nicht auf alle möglichen oder auch auf mehrere Aspekte eingehen, wir wollen nur auf ein Phänomen hinweisen, das als charakteristisch für den Osteuropäischen Raum betrachtet werden kann. Darin sehen wir einen erheblichen Unterschied zwischen West- und Osteuropa. Hier können wir leichter zu einigen Ergebnissen inhaltlicher Natur kommen, falls wir über eine Hypothese verfügen, die durch einige Daten verifiziert werden kann, wenn nämlich diese einen Erklärungswert, einen heuristischen Wert hat.

5. Wir sind der Meinung, dass das Charakteristische in Osteuropa das Umschlagen des kulturellen Einflusses in einen politischen ist, d.h. dass eine Kausalbeziehung — wir meinen freilich nicht monokausal — zwischen

19. M. Schlick, *Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking* (= *Gesammelte Aufsätze*, Wien 1938), Hildesheim 1969, S. 214; über die Bedeutung der "Erklärung" innerhalb der historischen Wissenschaften wie auch über einige Erklärungstypen s. das Buch von Karl Acham, *Analytische Geschichtsphilosophie*, Freiburg-München (1974), S. 151-233.

jenen Einflüssen, wovon oben ganz allgemein die Rede war, und der politischen Organisation Osteuropas und Südosteuropas existiert. Man müsste vielleicht mehr als es bis jetzt getan wurde, untersuchen, wie das Kulturelle die politische Entwicklung beeinflusst hat. Gerade, weil der Druck von aussen so stark war, dass es zu weltgeschichtlichen Umwälzungen gekommen ist. In diesem Fall haben wir eine Wechselwirkung zwischen symbolischen Systemen, Ideologien, religiösen Werten usw. und Strukturen, Institutionen, die an eine gewisse Funktion gebunden sind und die die historische Entwicklung in diesem Raum—Osteuropa — weiter bestimmen. Unserer Meinung nach ist dies ein wesentlicher Ausdruck dieser Konvergenz der Kulturen, was hier den Gegenstand unseres Interesses bildet.

In Westeuropa erholt sich nach den Katastrophen der Völkerwanderung und dem Untergang des Römischen Reiches langsam das Kulturelle, nach einer stufenweise und langsamen Konsolidierung der politischen Organisation²⁰.

Trotz der immer fortschreitenden und immer intensiver werdenden Auseinandersetzung mit dem antiken Erbe hat dieses Erbe nicht zu sozialen Umwälzungen geführt (das Problem der französischen Revolution und der imperialen Politik Frankreichs, die erst unter dem Einfluss antik-altgriechischer demokratischer Ideen und dann der römischen imperialen Tradition stand,

20. Natürlich handelt es sich um keine eindeutige Entsprechung zwischen der ökonomisch-politischen und der kulturellen Ebene, weder im Sinne der Marxisten (wie Lucien Sebag zu zeigen versuchte, indem er die Ansicht von R. Garaudy, dass eine eindeutige Beziehung zwischen der Feudalordnung und der himmlischen Hierarchie — es handelt sich wieder um eine übermässige Spezifizierung — angenommen werden könne, in Abrede stellte) noch im Sinne der Strukturalisten, dass eine Entsprechung zwischen dem sozialen System und der Struktur der Sprache im weiteren Sinne existiere (M. Rodinson, a.a.O., S. 242 und L. Sebag, *Marxismus und Strukturalismus*, übers. v. H. Neumann, Frankfurt a/M, 1967 (= Suhrkamp Verlag, Theorie 2) S. 124 ff., 170 ff.). Das Verdienst von Marc Bloch besteht hauptsächlich darin, dass er den Feudalismus als einen Ausdruck der mittelalterlichen Gesellschaft im Ganzen gesehen hat, nicht nur als eine politisch-ökonomische Ordnung. Vielleicht hat er dem ökonomischen Faktor nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt, doch war seine Studie zusammen mit jenen von anderen Forschern grundlegend wegen der Vieldimensionalität der Fragestellung, da er die innere Beziehung, die Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Lebensbereichen gezeigt hat. Wir können nicht eine so unmittelbare Beziehung im Sinne der Marxisten zwischen der sozialen Struktur und der kulturellen Entwicklung annehmen, da trotz aller Katastrophen nach der Völkerwanderung nicht von einem Bruch zwischen Altertum und Mittelalter gesprochen werden kann, besonders nach den Arbeiten vieler Forscher, die sich beginnend mit A. Dopsch mit dem Problem der Kontinuität eingehend damit beschäftigt haben; s. darüber in P. E. Hübinger (hrsg.), *Kulturbruch oder Kulturkontinuität? im Übergang von der Antike zum Mittelalter*, Darmstadt 1968 (= *Wege der Forschung*, Bd. CCI).

ändert nicht die Problematik, gerade wegen der grossen Gegensätze, die sich in allen diesen Haltungen feststellen lassen — was auch zu dem bekannten Scheitern geführt hat. Was tatsächlich dahinter wirkte, die bürgerliche Klasse, hat anscheinend bis heute entscheidend die ganze Entwicklung bestimmt). Was die Idee des Imperium Romanum angeht, die im ganzen Mittelalter hindurch bis zu der neuen Zeit überlebte, so ist sie durch den grossen Gegenspieler — die Kirche, das Papsttum — in Schach gehalten worden. Die imperiale Politik hat nicht die soziale Ordnung in Frage gestellt, hatte aber auch nicht jene universalistische Funktion eines Römischen oder eines Byzantinischen Reiches gehabt, und zwar sowohl als Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation als auch in jüngeren Zeiten als ein Österreichisches Kaiserreich, trotz ihrer zivilisatorischen Errungenschaften. Wenn das Römische und das Byzantinische Reich hauptsächlich durch den Einbruch der Germanen und anderer Fremdvölker zugrunde gingen, scheiterte die Österreichische Monarchie — der letzte Widerhall antiken Imperialen Denkens — am Nationalitätenproblem, obwohl sie für diese Nationalitäten kulturmässig viel geleistet hatte (Gründung von Schulen, Errichtung von Lehrstühlen an den Universitäten für die Pflege der Nationalliteraturen usw.). Sie ist gescheitert, da sie nicht imstande war, allen Untertanen die gleichen Rechte zu gewähren, besonders den Westslawen, den Austroslawen, die bereit waren, trotz der panslawistischen Ideen unter bestimmten Bedingungen innerhalb des Reichsverbandes zu bleiben. Ein Regime, wie die Doppelmonarchie Österreich-Ungarn wäre für die universalistische Auffassung der Spätantike undenkbar. Es ist auch nicht verwunderlich, wenn aufgebrachte tschechische extreme Nationalisten auf den Strassen "Lieber die russische Knute als die deutsche Freiheit" geschrien haben, wie Karl Marx in einem seiner Artikel als Zeitungskorrespondent herabsetzend bemerkte²¹. Aber wir befinden uns schon im Grenzraum von Osteuropa, für das, wie wir gesagt haben, die kulturelle Tradition mit all ihren Fiktionen das echt Sozial-Politische überwog. Dass dieses auch für Österreich der Fall war, ergibt sich aus der Tatsache, dass dieses Land keine richtige Lösung gefunden hat, nicht nur in Bezug auf das Problem der Nationalitäten, sondern auch in Bezug auf sein Nationalbewusstsein. Österreich blieb mehr seinen ideologischen und kulturellen Bindungen treu, beladen mit der schweren Reichssymbolik, als seinen kollektiven natürlichen Neigungen, die zu der Vereinigung mit Deutschland hätte führen müssen. Dass die Vereinigung unter ganz unnormalen Umständen geschah, unter der Herrschaft der Nationalsozialisten, ist ein Zeichen für die Qualität

21. New York Daily Tribune, 24 April 1852: XIV. Revolution and Counter-revolution.

und die Schwäche der nationalen Ideologie in diesem Raum. Aber die Situation bei den West- und Südslawen, die nunmehr zu Osteuropa gehören, war nicht besser, auf einer ganz anderen Ebene natürlich. Sie sind zu ihrem Nationalbewusstsein über eine geistige Regenerationsbewegung gekommen, eine Bewegung, die von Leuten eingeleitet wurde, die wesentlich einer anderen Intelligenz, der Intelligenz eines anderen Kulturkreises angehörten. Wie schon Eugen Lemberg gezeigt hat, ist dieses charakteristisch für die mittel- und osteuropäischen Regenerationsbewegungen²². So gehörten z.B. die Tschechen und Slovaken der deutschen Intelligenz an, die Kroaten der deutschen, ungarischen oder auch der italienischen, die Serben hauptsächlich der deutschen und der griechischen, die Bulgaren der griechischen und später der russischen, die Rumänen im Gebiet Siebenbürgens (Transylvanien) der deutsch-ungarischen Intelligenz und ansonsten weitgehend der griechischen Intelligenz, besonders während der Phanariotenzeit (Byzance après Byzance). Diese kulturelle Zuneigung und Abhängigkeit war andererseits aus leicht zu ersiehenden Gründen mit einer Abneigung, einer Reaktion verbunden, was zu manchen negativen Erscheinungen geführt hat, zu einem inneren Zwiespalt, den man leicht verfolgen kann. In den besten Fällen hat die Aneignung eines fremden Kulturgutes als eine Herausforderung gewirkt, was manchen starken Persönlichkeiten, wie z.B. dem Paisii Hilandarski und Aprilov bewusst sein mußte. Im Falle, dass die Reaktion trotz dieser Zuneigung negativ war, haben natürlich auch andere Faktoren mitgespielt, politische und wirtschaftliche Abhängigkeit, kirchliche Abhängigkeit usw., wie z.B. bei den Rumänen gegenüber den Phanarioten, den Bulgaren gegenüber den Griechen usw. Auch die panslawistische Bewegung, hauptsächlich eine literarische Bewegung, besonders in den ersten Phasen — bevor sie ein Instrument und dies nur vorübergehend in den Händen der russischen Politik wurde — stand unter dem Einfluss nicht nur der Herderschen Ideen, sondern auch anderer Denker, wie z.B. Fichte und Arndt²³. Einen entsprechenden kulturellen Druck hat auch die byzantinische Welt auf Slawen und Bulgaren nach ihrer Niederlassung auf byzantinischem Boden ausgeübt. Das Heranwachsen dieser Volksgruppen mit archaischer Gesellschaftsordnung zu territorialen Hegemonien wurde wesentlich von zwei Faktoren bestimmt sowohl ideologisch — von der Übernahme des Christentums in seiner östlichen Prägung, als auch soziologisch durch den Aufstieg einer Grossgrundbesitzerschicht im Byzantinischen Raum.

22. Eu. Lemberg, a.a.O. S. 129-158.

23. S. Hans Kohn, *Pan-Slavism. Its History and Ideology*, New York 1960, S. IX, 7, 224, 331.

Die Herausbildung einer solchen Schicht bot die nötigen Voraussetzungen nicht nur für die Bildung von einigen Kristallisationspunkten, die mit der Zeit zu Hegemonien, zu territorialen Staaten sich entwickelten—hier können wir einen inneren Gegensatz, eine Antinomie innerhalb der byzantinischen Gesellschaftsordnung feststellen, da derselbe Faktor einerseits desintegrierend für den byzantinischen Staat, andererseits integrierend für die eingedrungenen Völkerschaften wirkte — sondern auch für die Übernahme byzantinischen Kulturgutes. Es waren gerade die Vertreter dieser Schicht, die die Träger der byzantinischen Kaiseridee wurden, die sie aber jetzt für sich selbst beanspruchten, mit den bekannten Folgen: einem erbitterten Kampf gegen die Byzantiner, im Namen gerade derselben Ideologie. Freilich entsprach der Anspruch dieser Fürsten, die meistens byzantinische Ausbildung genossen hatten, nicht den realen, den kulturellen und sozialen Voraussetzungen, die bei jenen Völkerschaften herrschten. Die byzantinische Herrschaftsideologie war nicht irgendein Integrationsprinzip phyletischen, stammesmäßigen Ursprungs, wie jene die wir aus den serbischen Herrscherviten ersehen können²⁴, sondern das Erbe des griechisch-römischen Universalismus und Weltbürgertums. Wie wir an einer anderen Stelle bemerkten "obwohl Byzanz eine Kulturpolitik trieb, war diese Politik nie so engherzig und schauvinistisch, dass sie eine unmittelbare Gräzisierung" als Zweck hatte²⁵. Ein Beweis dafür ist, dass das Reich selbst die Voraussetzungen für die Entwicklung einer nationalen Sprache und Literatur mit der Einführung des slawischen Alphabets schuf. Dass dieses keine Selbstverständlichkeit darstellte, verstehen wir am besten, wenn wir die Haltung der Katholischen Kirche in Bezug auf die Übersetzung der Bibel in andere Sprachen, wenn wir das Prinzip der drei Heiligen Sprachen in Betracht ziehen (Hebräisch, Griechisch, Latein)²⁶. Es sollte die Reformationszeit mit allen ihren Begleiterscheinungen kommen, bis dieses Recht allgemein anerkannt wird, ein Ereignis, das einen ungeheuren Schwung für die Herausbildung der nationalen Sprachen und Philologien

24. Vgl. St. Hafner, *Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie*, München 1964 (= *Südosteuropäische Arbeiten*, 62) S. 50ff.

25. Freilich dieses betrifft nicht den eigentlichen griechischen Raum, denn dort wurden die eingedrungenen Stämme gräzisiert. Vgl. Migne, *P.G.* Bd. 107, Sp. 969; hier benutz Leo den Terminus "γραικώσας" in Bezug auf seinen Vater, den Kaiser Basileios I. Vgl. auch D. Zakythinis, *Oi Slávοι εν 'Ελλάδι. Συμβολαί εις την ιστορίαν του Μεσαιωνικού 'Ελληνισμού*, Athen 1945, S. 35.

26. S. darüber F. Zagiba, *Das Geistesleben der Slaven im frühen Mittelalter. Die Anfänge des slavischen Schrifttums auf dem Gebiet des östlichen Mitteleuropa vom 8. bis 10. Jhrt.*, Wien-Köln-Graz 1971, S. 155-162.

mit sich brachte. Man braucht nur an die Bedeutung, die die Bibelübersetzung von Luther für die deutsche Sprache hatte, zu erinnern. Um so mehr muss man das Werk der zwei griechischen Kirchenwürendträger und Gelehrten, des "Philosophen" Konstantinos Kyrillos und des Methodios, der Slawenapostel, würdigen²⁷. Und dieses Werk ist zwar ein wesentlicher, aber doch nur ein Ausdruck des byzantinischen Universalismus, der jetzt die Merkmale eines christlichen Humanismus genommen hat. Die byzantinische Mission, die mit der Christianisierung der Slawen endete, fällt gerade in die Zeit der grossen Blüte sowohl des byzantinischen Staates als auch der byzantinischen Kultur, die als die "byzantinische Renaissance" bekannt ist, eine Bezeichnung, die deswegen hauptsächlich nicht als adäquat betrachtet wird, weil die Pflege der griechischen, klassischen Studien (Paideia), niemals aufgehört hatte; eine Bezeichnung andererseits, die berechtigt ist, wenn man die geistigen, neuen geistigen Orientierungen, die u.a. die Beschäftigung mit der platonischen Philosophie als Voraussetzung hatte, in Betracht zieht. Es kann nicht zufällig sein, dass wir in jener Zeit, als das grosse Schisma zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche sich vollzog, von Psellos hören, dass "das Denken kein fremdes der Kirche Dogma ist, ...sondern nur ein Instrument der Wahrheit und ein Auffinden des erforschten Gegenstandes"²⁸. Dass diese Renaissance zu keiner Umwandlung des ganzen Lebensstils führen sollte,

27. Die Missionstätigkeit der Slawenlehrer kann adaequat nur in Bezug auf die allgemeine byzantinische Praxis verstanden werden. So kann man irreführende Fragestellungen bezüglich der ethnischen Herkunft der zwei Brüder vermeiden. Auf jeden Fall sehen wir keinen Grund, die ganze Tradition in Zweifel zu ziehen (vgl. z. B. E. Guéorguiev, "L'État de la problématique scientifique de Cyrille et Methode vers le 1150e anniversaire de Constantin-Cyrille le Philosophe", in *Constantin-Cyrille Philosophe, Rapports et interventions des conférences scientifiques tenues à l'occasion du 1150e ann. 10-11 XI. 1977 et à Rome 12-13 XI 1977*, Sofia 1981, S. 5-27), die die zwei Brüder als hochgebildete Griechen kennt und besonders Konstantin den Philosoph. Dieser letztere kannte allerdings nicht nur mehrere Fremdsprachen, sondern hatte er seine Missionstätigkeit bei anderen Fremdvölkern eingeleitet, welches eben zeigt, dass Argumente bezüglich der Sprachkenntnisse u.s.w. keinen eigentlichen Wert haben können. Auch eine Heiligenlegende, die aus späterer Zeit und aus einem bestimmten Milieu stammt, kann keinen Gegenbeweis liefern (s. die letzte kommentierte Ausgabe der Viten der Slawenlehrer von B. N. Florja, *Skazanija o načale slavjanskoj pišmennosti*, Moskau 1981, S. 105-106). Interessante Aspekte bezüglich der byzantinischen Praxis in dieser Hinsicht bietet die Arbeit von Isrun Engelhardt, *Mission und Politik in Byzanz. Ein Beitrag zur Strukturanalyse byzantinischer Mission zur Zeit Justins und Justinians* (= *Misc. Byz. Monacensia* 19), München 1974. Auf das Missionsproblem im byzantinischen Reich werden wir in einem anderen Zusammenhang zurückkommen.

28. K. Sathas, *Μιχαήλ Ψελλοῦ, Ἐπιστολαί, Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*, Bd. V, Paris 1876, S. 447.

obwohl in dieser Zeit Schöpfungen vom bleibenden Wert ans Licht kamen, ist schon ersichtlich; die Gründe dafür kann man freilich auf mehreren Ebenen suchen — nicht zuletzt allerdings auf dem Aussenfaktor. Es waren die grossen Anstrengungen, die das byzantinische Reich in Angesicht des äusseren Feindes machen musste, die die ganze Entwicklung mitbestimmt haben. Besonders die griechisch-bulgarischen Kriege haben sich in dieser Hinsicht sehr negativ ausgewirkt — A. J. Toynbee betrachtet sie als den Hauptgrund für den Zusammenbruch der griechisch-orthodoxen Kultur²⁹. Auf jeden Fall handelt es sich um eine innere Spaltung, die u.a. durch jenen starken kulturellen Druck entstanden ist.

Eine ähnliche Entwicklung treffen wir in Serbien, obwohl endogene, stammesmäßige Faktoren, wie auch westliche Einflüsse zusammen mit den byzantinischen im Spiel waren. Wie sich auch Symeon und andere Bulgarenherrscher nach dem Thron von Konstantinopel sehnten und den Titel des "Basileus Romaion" für sich beanspruchten, verfolgte auch Stephan Dušan dieselben Ziele. Obwohl er stark an byzantinischen Vorbildern für die Organisation seines Staates fest hielt und sich einer griechischen Kanzlei bediente, hat er eine heftige Eroberungspolitik getrieben und zwar in einer Zeit, als die osmanische Gefahr bedrohliche Ausmasse genommen hatte. Ein Jahr vor Dušans Tod fassten die Osmanen Fuss in Europa durch die Eroberung von Callipoli infolge einer Naturkatastrophe, eines Erdbebens, wie die Chronisten erzählen. Es gibt keinen Zweifel, dass die starken Rivalitäten im Südosteuropäischen Raum die türkische Eroberung erleichterten, wie auch die byzantinischen dynastischen Kriege, Phänomene allerdings, die parallel laufen, da sie mit dem Aufstieg einer Grossgrundbesitzerschicht in Beziehung stehen. Eine ähnliche Schicht, die aus der romanisierten Bevölkerung des Balkanraumes stammte, hat auch die kleinen Hegemonien, die mit der Zeit die zwei Fürstentümer der Moldau und der Walachei bildeten, gegründet. Die Tatsache, dass sie ihre Autonomie unter Anerkennung der osmanischen Oberhoheit bewahren konnten, hat beigetragen, dass dort die byzantinische staatliche Tradition lebendig blieb, eine Tradition, die durch die Niederlassung vieler Griechen und durch die Ernennung von Fürsten aus dem Kreis der Phanarioten weiter vertieft wurde. Dieses ist auch der Sinn jenes epigrammatischen Ausdruckes "Byzance après Byzance" von Nicolai Jorga. Dass diese herrschende Schicht, die zugleich einen erheblichen Teil der Intelligenz bildete, von besonderer Bedeutung für die geistige Entwicklung der Donauländer war, ist schon längst erkannt — sie waren nicht nur die Förderer des

29. A. J. Toynbee, *A Study of History*, London-New York-Toronto. Bd. III (1962) S. 369.

Schulwesens, sondern auch die Vermittler für die Verbreitung westeuropäischen Geistesgutes. Dass dieser Einfluss aber als eine Herausforderung wirken musste und dass mit der Zeit diese Intelligenz als fremde und zugleich verhasste empfunden werden sollte, ist ganz verständlich, wenn man die ökonomischen und psychologischen Implikationen, die eine herrschende Oberschicht mit sich bringt, in Betracht zieht, und besonders wenn man bedenkt, dass diese Schicht als Verwalter im Namen einer fremden Macht die Gewalt ausübte. Diese Gegenreaktion, deren Widerhall wir auf verschiedenen Ebenen unterscheiden können, ist die natürliche Folge dieses Einflusses. Es wäre allerdings irreführend, wenn man die "Antwort" auf jene Herausforderung stichhaltig nehmen würde, d.h., wenn man sie nicht viel mehr als einen Ausdruck jener kulturellen Durchdringung deutet, die trotz allem Schatten, die sie geworfen hat, im grossen und ganzen positiv wirkte, freilich nicht nur für die Rumänen, sondern auch für die Griechen selbst.

Was die weitere Entwicklung sowohl in Rumänien, als auch in Griechenland und in den anderen Balkanländern angeht, ist durch das Bemühen charakterisiert, das europäische Geistesgut anzueignen. Von den allgemeinen Europaisierungstendenzen wurde auch das Osmanische Reich erfasst, die nicht nur die politische Entwicklung bis zu einem gewissen Masse beeinflussten, sondern auch zu einem Bruch mit der islamischen Tradition führen sollten. Dass dabei politische Notwendigkeiten im Spiel waren, ist ersichtlich; die Europäisierung wurde als der einzige Ausweg, um dem Zusammenbruch des osmanischen Reiches zu entgehen, schon seit der Zeit von Selim III. betrachtet. Aber eine Umwandlung durch Reformen auf der Basis eines multinationalen Staates war nicht zu verwirklichen. Denn die Europäisierungsversuche sind nicht nur auf den Widerstand der Muslime und der anderen Untertanen des Osmanischen Reiches gestossen, sondern sie waren die Folgen hauptsächlich —obwohl nicht nur— der Regenerationsbewegungen der Balkanvölker, die den Nationalgedanken förderten und die als Zweck ihre Befreiung von der Osmanenherrschaft hatten.

Alle jene geistigen Strömungen, die von der Aufklärung und der Romantik, auch der politischen Romantik —die als Ziel die Wiederherstellung der christlichen Einheit setzte— und von dem Neuhumanismus abhängig waren, differenzierten sich nicht nur nach dem Entwicklungsniveau jedes Volkes, sondern auch nach der politischen Konstellation jener Zeit. So kann man sich eigentlich nicht immer im klaren sein, ob es nur der politische Druck war, der die ganze politische Entwicklung nach der Befreiung bestimmt hat, und die mit der Gründung von stark zentralistischen Königreichen mitteleuropäischer Prägung endete, oder der kulturelle Einfluss. Höchstwahrscheinlich

beides. Auf jeden Fall kann man von einer Überfremdung des politischen Lebens sprechen, nicht nur weil fast alle diese Fürsten fremder Herkunft waren oder stark unter fremdem Druck standen, sondern weil diese Königreiche mit ihrer starken Zentralisierung jede Tendenz, die zu einer mehr demokratischen, vielleicht zu einer aus endogenen Faktoren abhängigen, föderativen Lösung der politischen Organisation hätte führen können, im Keim ersticken.

Ein solcher Faktor war eben u.a. das Vorhandensein eines entwickelten Kommunalwesens, wie wir es hauptsächlich in Griechenland antreffen. Aus diesem Grund war die dynastische Form der politischen Organisation viel ungünstiger für Griechenland als für die anderen Balkanländer, wo der Zentralismus der dynastischen Regierungsform die nationale Integration förderte. In Griechenland dagegen wirkte er mehr als ein hemmender Faktor. Freilich hat die byzantinische Tradition, kaiserliche Tradition, die mit dem freiwilligen Tod des letzten Kaisers von Byzanz endete, die Konsolidierung, obwohl immer mit wiederholten Rückfällen, eines monarchischen Systems begünstigt; trotzdem waren die geistigen Strömungen der Zeit, die mit den altgriechischen demokratischen Idealen in Einklang standen, stark genug, wie es sich aus den Werken und Taten einiger starker Persönlichkeiten und besonders Rigas Pheraios, als auch aus den ersten griechischen Verfassungen, die sehr demokratisch waren, ergibt³⁰. Die Frage für die Griechen war nicht, ob sie überhaupt einen Staat gründen sollten—der Nationalgedanke wies eine lange Tradition auf; schon Laonikos Chalkokondyles, indem er die Geschichte der Osmanen, nicht der Griechen, schrieb, dachte an jenen Tag, an dem griechische Kaiser herrschen werden — aber "was" für einen Staat³¹.

30. S. Al. Svolos, *Τὰ ἑλληνικὰ συντάγματα 1822-1952. Ἡ συνταγματικὴ ἱστορία τῆς Ἑλλάδος*, Athen 1972, S. 19-28. Es ist interessant, dass der Zweck des Freiheitskampfes nach der Proklamation des Dimitrios Hyspilantis, eines Aristokraten also am 6/18 1821 für die Einberufung der Nationalversammlung die Befreiung nicht nur von den Türken war, sondern auch von allen jenen, die "dieselben Gefühle mit den Türken teilend, das Volk zu unterdrücken versuchen" (a.a.O., S. 20). Über die Wendung, die das Recht nach der Befreiung genommen hat s. die Arbeiten von N. Pantazopoulos, und besonders *Georg Ludwig von Maurer, Ἡ πρὸς τὰ Εὐρωπαϊκὰ πρότυπα ὀλοκληρωτικὴ στροφὴ τῆς νεοελληνικῆς νομοθεσίας* (Sonderdruck), Thessaloniki 1968. Wie auch G. P. Nakou, *Τὸ πολιτειακὸν καθεστῶς τῆς Ἑλλάδος ἐπὶ Ὀθωνος μέχρι τοῦ συντάγματος τοῦ 1844*, Thessaloniki 1974.

31. Vgl. L. Chalkokondyles, 4-16-5, 2: «...ὁπότεδῃ ἀνά βασιλείαν οὐ φαύλην ἑλλην γῆ αὐτὸς βασιλεὺς καὶ ἐξ αὐτοῦ ἐσόμενοι βασιλεῖς, οἱ δὴ καὶ οἱ τῶν Ἑλλήνων παῖδες ξυλληγόμενοι κατὰ τῶν σφῶν αὐτῶν ἔθιμα ὡς ἤδιστα σφίσιν αὐτοῖς, τοῖς δὲ ἄλλοις ὡς κρᾶτιστα πολιτεύουσιν». Das Problem war also dieses «ὡς ἀριστα πολιτεύεσθαι». Schon früher hatte Plethon versucht mit seinen Gesetzen *Νόμων συγγραφή* die Voraussetzungen für die beste *Politeia* zu schaffen (s. Th. St. Nikolaou, *Αἱ περὶ πολιτείας καὶ δικαίου ἰδέαι τοῦ Γ. Πλήθωνος Γεμιστοῦ* (= Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται 13), Thessaloniki 1974.

Aus der Aufklärung und der Französischen Revolution nehmen sie ihre Ideen für die Verwirklichung ihres Ideales: die Befreiung Griechenlands. Ihre Befreiung sollte aber eine richtige sein, der Staat, den sie bilden sollten, müsste demokratisch sein; denn nur dann würden sie ihrer kulturellen Tradition treu bleiben. Aber auch alle jene, die einen "Basileus" wollten, erwarteten nicht einen kleinen Staat, eine territoriale Hegemonie mitteleuropäischer Prägung, deren Herrscher nicht einmal Grieche und Orthodoxer war, sondern einen griechischen Herrscher, der die universalistische Tradition des mittelalterlichen Griechentums weiter verfolgen könnte. Dieses hat freilich nichts zu tun mit der Qualität oder dem Patriotismus des ersten Königs. Insofern war die Entwicklung in Serbien eher den realen Voraussetzungen angepasst. Serbien musste zwischen einer Hegemonie mit starken Merkmalen einer archaischen Prägung (einem Fürsten, dem Nationalhelden Karageorg, und einem Rat neben ihm nach dem Vorbild der slawischen Hegemonien) wählen und einem einheimischen Pascha, der trotz seiner autoritären Haltung und seiner Eigennützigkeit manche Tugenden besass um seine Organisation weiter zu fördern. Dasselbe könnte man von den anderen Balkanstaaten sagen, die über ein zentralistisches Regierungssystem, unter der Anerkennung der osmanischen Oberhoheit, zu der Bildung eines Nationalstaates gelangten. Einen Sonderfall unter den Balkanstaaten wegen der stammesmäßigen Ordnung, die bis in die neuste Zeit gehalten hat, und der starken Divergenzen, die in religiöser Hinsicht unter der Bevölkerung existierten, bildete Albanien, das erst im zwanzigsten Jahrhundert seine nationale Integration erringen konnte.

Die verschiedenen politischen Programme, die von Vertretern der Nationalideologie vorgeschlagen wurden, hauptsächlich von Intellektuellen oder Halbintellektuellen, beschränkten sich allerdings nicht auf die Verfolgung unmittelbarer Befreiungsziele, wie das Nationalitätenprinzip verkündete; sie waren durchdrungen durch mittelalterliche Grossreichsvorstellungen und haben ihre Länder in Konflikte verwickelt, die von den Grossmächten für die Vereitelung berechtigter Ansprüche, wie die Befreiung jener Gebiete, die unter osmanische Herrschaft standen, ausgenutzt wurden. Dies betraf hauptsächlich die Griechen, die nur einen kleinen Teil des eigentlichen griechischen Raumes zu befreien vermochten trotz ihrer grossen Opfer bei ihrer Erhebung gegen die osmanische Herrschaft während der grossen Revolution 1821-1827. Dass sie sich als die rechtmässigen Erben jener Gebiete, die noch von Griechen bewohnt waren, betrachteten, ist verständlich, besonders wenn man bedenkt, dass das Zentrum des Griechentums in wirtschaftlicher, kultureller und religiöser Hinsicht für geraume Zeit nicht Athen sondern Konstantinopel war. Es ist nicht zufällig, dass ein so aufgeschlossener Kopf

wie Rigas Pheraios von der Errichtung eines griechischen Staates träumte, wo alle Menschen, auch die Türken selbst, die gleichen Rechte haben würden, eine "Griechische Demokratia" allerdings, da, wie er sagt, "die griechische Hefe in beiden Erdteilen" (Hemisphairia) sich ausbreitete, indem — damit wir eine neuere Redewendung verwenden — die griechische Paideia als Integrationsprinzip dienen würde. Hier haben wir eine Synthese von mehreren Elementen, der byzantinischen Tradition, was die Universalität des Reiches, der altgriechischen und der französischen Revolution, was seine demokratische Form angeht, Elemente, die durch die Existenz eines entwickelten Gemeindewesens verwertet werden könnten. Dass diese endogenen Faktoren zusammen mit anderen bei der Errichtung eines souveränen kleinen griechischen Staates mitteleuropäischer Prägung, d.h. mit einer stark zentralistischen Regierungsform, zurücktreten mussten, ist höchstwahrscheinlich der Grund, dass dieser Staat in einer ständigen inneren Krise sich befinden sollte, die mit Königsabsetzungen endete, wobei der Aussenfaktor immer eine Rolle spielte. Unter diesen Umständen war die Verwirklichung der "Megale Idea", der Grossen Idee, d.h. die Einverleibung aller von Griechen bewohnten Gebiete dem griechischen Staat, auf unüberwindliche Schwierigkeiten gestossen, deren letzter Ausläufer die grosse Katastrophe von 1922 war, bei der Gebiete mit tausendjähriger griechischen Tradition von der griechischen Bevölkerung verlassen werden mussten. Trotz der nennenswerten erzielten Erfolge bei der Bewältigung eines ungeheuren Flüchtlingsproblems (ca. 1,5 Millionen Flüchtlinge - 6,5 Millionen griechische Bevölkerung im freien Staat) hatte diese Katastrophe schwerwiegende Folgen, sowohl auf der sozialen Ebene durch die Entwurzelung eines Teiles der Bevölkerung aus ihrer sozialen Umgebung und die daraus entstandene Proletarisierung, als auch auf der politischen durch die Entstehung eines Vakuums in der ideologischen Orientierung des Griechentums im allgemeinen. Die Beschränkung allerdings dieses letzteren innerhalb der Grenzen des nationalen Staates stand nicht in Einklang mit seiner bisherigen Tradition als kosmopolitisches Volk. Die verbliebenen griechischen Gemeinden in Russland, Rumänien, Ägypten und der Türkei verschwanden oder schrumpften zum erheblichen Teil, während die über die ganze Welt zerstreuten Griechen nicht dieselbe Bedeutung, mindestens bis heute, erlangen konnten, hauptsächlich, weil sie sich sehr weit vom ursprünglichen Raum befinden (Amerika - Afrika - Australien) und viele von ihnen mit der Zeit assimiliert werden. Durch diese Verschrumpfung wurde Griechenland zum grossen Teil die Möglichkeit, auch weiterhin eine wichtige Rolle u.a. als Kulturträger in diesem Raum— Mittelmeerraum— zu spielen, genommen.

So konnten die ideologischen Aspirationen der Griechen nur innerhalb

einer grösseren Gemeinschaft befriedigt werden. Das Problem sollte mit schwierigen Komplikationen konfrontiert werden, da jetzt der Balkan keinen Zwischenraum zwischen Europa und Asien darstellt, sondern ein Grenzgebiet, innerhalb dessen die Linie, die die zwei Welten — die westliche kapitalistische und die östliche kommunistische — trennt, verläuft. Da Griechenland aus historischen und kulturellen Gründen mit beiden Welten tiefgehende Beziehungen hatte und das griechische Volk ein tief politisches Volk ist, erlebte es diesen weltanschaulichen Gegensatz in seinem eigenen Körper mit einem Bürgerkrieg (1944, 1947-1949). Dass in dieser Entwicklung aussenpolitisch-machtpolitische Faktoren mit im Spiel waren — es war die Zeit des Kalten Krieges und des Eisernen Vorhanges — ist offensichtlich, aber die Voraussetzungen waren vorhanden nach der Wendung, die das griechische Problem genommen hatte. Der Versuch der Kommunistischen Partei (K.K.E.), Griechenland an die osteuropäische Welt zu binden, scheiterte, nicht zuletzt weil die kommunistische Ideologie in Konflikt mit der nationalen geriet. Dies war möglich, weil nicht nur eine lange nationale Tradition bei den Griechen existierte, die mit dem "Anfang der Historie" zusammenfiel — es ist nicht zufällig dass Herodot, der Vater der Historie, auch die Idee des "Hellenikon", wie bekannt, konzipierte — als auch die Voraussetzungen für deren Überwindung; gerade weil die Griechen über eine universalistische Tradition verfügten, sowohl aus der Antike, als auch in Byzanz, aus dem hellenistischen Weltbürgertum und der christlichen Oikoumene, wurden sie von dem Marxismus in seiner internationalistischen Prägung angezogen, in einer Zeit als sich der Kommunismus, im zweiten Weltkrieg, zu einem russischen Patriotismus verwandelte und weiter zu einer Vertiefung der nationalen Ideologie in jenen Ländern, in denen die nationale Tradition keine tiefen Wurzeln aufzuweisen hatte, beitrug — eine entgegengesetzte Richtung also als jener der griechischen Kommunisten. So befanden sie sich in einer aussichtsloser Situation und konnten keine wichtige Unterstützung weder von innen noch von aussen bekommen. Nach der Befriedung des Landes suchte Griechenland — inmitten von grossen Schwierigkeiten infolge der Zypernkrise — eine engere Bindung an Westeuropa, und wurde einer der eifrigsten Anhänger der europäischen Integration. Dies ist keine romantische Einstellung, sondern das Resultat einer längeren Entwicklung, die durch Umwälzungen und schmerzliche Auseinandersetzungen gekennzeichnet ist.

Eine andere Richtung nahm die Europäisierung in Russland; wir können hier freilich nur einige Hauptetappen erwähnen. Entscheidend dabei war, dass die sukzessiven Kultureinflüsse erst von Byzanz direkt, und dann indirekt über die Idee vom Dritten Rom (nach dem Fall von Konstantinopel und der

Heirat von Sophia mit Ivan IV.), anschliessend die Europaisierungsbestrebungen der verschiedenen Herrscher Russlands, besonders jene von Peter dem Grossen und Katherina II., die politische Entwicklung in diesem Raum bestimmt haben, obwohl in wichtigen Bereichen der sozialen Ordnung die nötigen strukturellen Voraussetzungen nicht vorhanden waren. Es gibt keinen Zweifel, dass auch örtliche Einflüsse bestimmend für die Entwicklung dieses Reiches waren, besonders was seine Grösse angeht. Dies war auch eine Antwort auf jene orientalischen Grossstaatbildungen, die grossen Steppenreiche, die für Jahrhunderte diese Gebiete heimgesucht haben. Die soziale Ordnung wurde zwar auch von einigen damit zusammenhängenden Faktoren bestimmt, es waren aber auch nicht diese Elemente, die die weitere Entwicklung besiegelt haben. Wir verstehen am besten was dieser kulturelle Druck für das eigentliche Osteuropa bedeutete, wenn wir den Fall Polens in Betracht ziehen, das, wie oben angenommen wurde, nicht dem eigentlichen Osteuropa angehört. Sein Regime, diese "alliance incestueuse", wie ein Franzose trefflich bemerkte, zwischen dem demokratischen und dem Feudalprinzip³², für das das Vetorecht aller Adligen kennzeichnend war, war eine Entwicklung der mittelalterlichen sozialen Ordnung, während das sogenannte demokratische Prinzip eher als ein Überbleibsel jener stammesmässigen, militärischen Demokratie betrachtet werden müsste, nach der alle Adligen dieselben Rechte geniessen. Die Übernahme des Christentums in seiner lateinischen Form störte diese Ordnung nicht. Denn die Kirche übte zwar mit ihrer geistigen Autorität einen starken Druck aus, dieser aber diente als eine dauernde Herausforderung für geistige Auseinandersetzungen, wie sie uns aus dem Westen bekannt sind. Es ist nicht zufällig, dass die grosse kopernikanische Wendung in der europäischen Geschichte (wenn wir natürlich vom Altertum absehen, war die Kontinuität in diesem Sinn — wir denken an Aristarchos von Samos — abgebrochen) in Polen eingeleitet wurde, eine Wendung, die für Jahrhunderte das Weltbild, das zugleich eine traumatische Erfahrung bedeutete, bestimmte. Man kann, glauben wir, ohne Übertreibung sagen, dass erst hier das Mittelalter westlicher Prägung zu Ende ging.

Dagegen bestimmte in Russland das Kulturelle die politische Entwicklung. Das markanteste Beispiel ist die Übernahme des marxistischen Systems und seine Anwendung in Russland mit einer Adaptation, was die Träger dieser Strukturänderung angeht, d.h. nach einer Erweiterung des Proletariatsbegriffs. Wir wollen überhaupt nicht auf doktrinaire Fragen eingehen oder

32. Hortensius de Saint-Albin, *Memoires historiques, politiques et militaires...de Joseph Sulkowski*, Paris 1832, S. 21.

auch zeigen, wie eine solche Übernahme möglich war — eine Entwicklung, die sogar der marxischen Auffassung, dass der Kommunismus erst in einer industriellen Gesellschaft Fuss fassen könne, widersprach. Russland konnte natürlich nicht in Frage kommen, allerdings hatte Marx eine sehr negative Idee für die russischen Verhältnisse im allgemeinen, und nicht nur Marx. Es ist erstaunlich, wie so ein eminentere Vertreter der Aufklärung wie Rousseau, zu manchen herabsetzenden Urteilen bezüglich der Zivilisierungsmöglichkeiten der Russen gelangte, Urteile, die einerseits naiv, andererseits sehr diskriminierend klingen³³.

Der Grund für solche Urteile war offensichtlich eine etwas rückständige Gesellschaftsordnung, was der russischen Intelligenz weitgehend bewusst war, wie es sich aus der kritischen Einstellung vieler Denker ergibt. Es ist interessant, dass ihre Kritik nicht nur objektiver als die auswärtige, sondern auch viel konstruktiver als andere kritische Einstellungen dem eigenen Volk gegenüber war — wir denken etwa an die vernichtende Kritik, die manche grossen deutschen Geister gegenüber ihren Landsleuten geübt haben, Kritiken, die wegen ihrer Schärfe vielleicht ohne den nötigen Widerhall blieben. Diese Selbstkritik, wie sie die russischen Intellektuellen übten, war auch ein Mittel, eines jener Mittel, wodurch die Strukturänderung der ganzen russischen Gesellschaft herbeigeführt wurde. Natürlich war es nicht nur die marxistische Ideologie, die eine grosse Rolle gespielt hat, obwohl sie immer die dominierende geblieben ist. Andere Strömungen, die Russland mit einer gewissen Sendung verbanden, seien sie religiös oder ethisch, — Russland sei jenes Land, das bestimmt ist, die ethische Vervollkommnung und die Gerechtigkeit auf Erden zu verwirklichen — haben die Geister entsprechend vorbereitet.

Allerdings hat die Einführung des marxistischen Systems zu keiner Einheit Europas geführt. Wir können hier wieder dieselbe Entwicklung feststellen, wie in andern Fällen, diese innere Spaltung, einen Gegensatz zu jener Welt, von der die Elemente genommen wurden. Dieser Gegensatz fand seinen Niederschlag auf der politischen Ebene, denn weder kulturmässig noch technologisch gibt es einen wesentlichen Unterschied zwischen Ost- und Westeuropa. Im Gegenteil, in beiden Fällen sehen wir eine Überbewertung der Technik, was auch eine Gefahr mit sich bringt, auch im Falle, dass die Technik ganz in den Dienst des Volkes gestellt wird. Denn auch in diesem Fall gibt es die Gefahr der Entfremdung, wie einige Denker gezeigt haben³⁴. Und dies, weil

33. Vgl. J. J. Rousseau, *Contrat Social, Du Peuple*, Pléiade, 1966, Bd. III, S. 386.

34. Es war, wie bekannt, die sogenannte Frankfurter Schule, die sich hauptsächlich mit

jetzt die Technik nicht nur eine Erweiterung der Fähigkeiten des Menschen bedeutet, wie in der Zeit von Karl Marx, sondern weil sie durch eine weitgehende Automatisierung einen viel tieferen Eingriff in die Natur darstellt und es grössere Möglichkeiten für eine Beeinflussung des Menschen gibt, wie z.B. durch die Massenmedien. Diese Gefahr kann überwunden werden, indem man das Problem der Natur des Menschen von neuem stellt, wie das schon in den zwei grösseren Epochen der menschlichen Geschichte geschah, im Altertum und in der Aufklärung. Aber diese Neubestimmung des Menschen setzt sicher die Überwindung dieses starken Gegensatzes zwischen Ost und West voraus: zwischen der westlichen Welt mit ihrer bürgerlichen Ordnung, die zwar als Zweck die Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse hat, aber indem sie die Rechte der Person nach Möglichkeit garantiert — diese Rechte betreffen auch die wirtschaftliche Tätigkeit des Menschen mit gewissen Beschränkungen freilich — und der östlichen, die das Gewicht mehr auf die Verwirklichung einer egalitären Gesellschaft setzt, wobei der persönliche Faktor hinter den sozialen tritt.

Eine Überwindung dieses Gegensatzes ist nur innerhalb eines höheren Systems möglich, das die schöpferischen und positiven Bestandteile beider Weltordnungen verbindet. Ein System, das sowohl die persönliche Freiheit bewahrt, als auch eine gerechte Verteilung der Güter garantiert, die erst jener Freiheit ihren konkreten Sinn verleiht. Denn es besteht immer die Gefahr, dass die Rechte der Person immer formaler und abstrakter werden und die soziale Gerechtigkeit immer illusionärer und fiktiver; wenn nämlich die Person nicht im Stande ist, ihr Los auf Erden letzten Endes selbst zu bestimmen, die Verantwortung über sich selbst zu übernehmen. Beide Ideen, Freiheit und soziale Gerechtigkeit stellen den Inhalt eines europäischen Kulturgutes dar. Nur wenn beide Ideen in einer höheren, einer dialektischen Synthese vereinigt werden, können wir wieder von einem Europa sprechen, das der Ort des Friedens ist: die Heimat des Homo Universalis.

6. Wenn man diesen Prozess in Betracht zieht, dann ergibt sich die Frage, auf welcher Ebene diese Interdependenz stattfindet. Denn nur die Feststellung, dass eine gewisse Beziehung — eine Kausalbeziehung — zwischen den zwei Bereichen, dem kulturellen und dem politischen, existiert, ist nicht ausreichend. Wir denken etwa—weil wir hier in diesem Punkt auf einer einheitswissenschaftlichen Ebene uns bewegen—an das von Immanuel Kant in Bezug auf die Naturwissenschaften Gesagte, dass wir nämlich niemals das Wesen der Natur

einer solchen Problematik befasste (Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse Jurgen Habermas).

erfassen können, weil wir nur zeitliche und räumliche Beziehungen bestimmen können. Heute würden wir entsprechend sagen, da wir keine inhaltlichen Kriterien benutzen, dass der hypothetische Charakter der Fragestellung und die durch ein Falsifikationsverfahren Bewährungsmöglichkeiten einer Theorie dem spezifisch Historischen nicht näher bringen. Was wir hier im besten Fall erreichen können, ist sie in Bezug auf ihren Erklärungswert zu prüfen, inwieweit sie in dieser Hinsicht ergiebig ist. Aber wir können dadurch niemals verstehen, wie eine Umwandlung geschieht; dieses wird ein Rätsel bleiben, wenn auch weitere Differenzierungen vorgenommen werden. Nur dort, wo wir durch eine Zergliederung des Materials in Einzelereignisse, die durch Quellenanlagen verifiziert werden können, erhalten wir positive, konkrete Kenntnisse, die wieder wegen des beschränkten Horizontes—falls wir auf Totalitäten und dergleichen verzichten sollten—nicht genügend verwertet werden könnten. Eben aus diesem Grund spricht man von der Geschichtslosigkeit des Positivismus. Trotz dieser Schwierigkeiten, die mit der Aufstellung einer Theorie verbunden sind, werden wir uns bemühen, etwas näher die Ebene, auf der diese Umwandlung geschieht, zu bestimmen.

Wir sind der Meinung, dass wir auf zwei Momente hinzuweisen müssen, auf die Beziehung, die jeweils zwischen der Struktur und der damit verbundenen Funktion existiert, eine Beziehung, die durch die Rezeptivität von Institutionen, symbolischen Systemen, dem Kulturelement überhaupt, bestimmt wird. Auch in der Art und Weise, in der solche Realitäten, ideelle Realitäten, die dem sozialen Phänomen inhärent sind, an eine Funktion gebunden sind, müssen wir die Gründe dieser Umwandlung suchen. Wächst die Struktur über ihre ursprüngliche Funktion hinaus, aus einem Mangel an Anpassungsfähigkeit z.B., dann verselbständigt sich ein Phänomen mit weitgehenden Folgen. Auch in dieser Verselbständigung müsste man die Ursachen einer Stagnation, oder auch einer Regression, die sich öfters innerhalb der geschichtlichen Entwicklung feststellen lassen, suchen³⁵.

Hätten wir eine gewisse Entsprechung zwischen Struktur und Funktion, d.h. dass die Struktur sich entsprechend den wechselnden Verhältnissen korrigieren liess, sodass sie besser die Funktion, für die sie eigentlich geschaffen

35. Für einige charakteristischen Beispiele dieser Verselbständigung einer Institution s. B. Papoulia, *Ursprung und Wesen der 'Knabenlese' im Osmanischen Reich*, München 1963 (= *Südosteuropäische Arbeiten* 59) S. 18-23; über die Interdependenz zwischen verschiedenen Faktoren, sozialen und kulturellen, vgl. B. Papoulia, *Soziale Struktur und kulturelle Entwicklung der Städte in Südosteuropa vom XV. bis XIX. Jahrhundert* (Colloque interdisciplinaire de l'Association Internationale du sud-est européen. Venise 26-30 Mai 1971), Bucarest 1975, S. 94-113.

wurde, erfüllen kann, dann hätten wir eine dialektische Entwicklung, eine schöpferische Entwicklung, könnte man sagen, d.h. die Aufhebung der positiven Elemente in einer höheren Synthese, die sowohl das Alte wie auch das Neue in eine organische Einheit—in eine neue Struktur eigentlich—verbindet. Dieses ist gewöhnlich der Fall, wenn die verschiedenen Faktoren in einer adäquaten Beziehung zur historischen Zeit stehen, wenn sie eine formbildende Funktion haben. Dieses ist allerdings nicht häufig der Fall, wenn eine Übernahme geschieht—alles hängt freilich von der Rezeptivität ab.

Insofern kann man hier in Bezug auf unser Thema die Frage stellen, inwieweit die historische Entwicklung im Osteuropäischen Raum als dialektisch betrachtet werden kann. Denn obwohl wir an die Möglichkeit eines dialektischen Entwicklungsprozesses glauben — was allerdings eine gewisse Transzendierung des historischen Materials voraussetzt — trotzdem kann man nicht jede Entwicklung als dialektisch betrachten. Wir können diese Frage nicht beantworten. Wir können zwar verschiedene Momente finden, besser Prozesse, wo eine dialektische Beziehung sich feststellen lässt, aber diese Entwicklung kann nicht bis zu unserer Zeit verfolgt werden. Ein Prozess, der innerhalb der byzantinischen Welt zu einem inneren Gegensatz führte und, wie oben gesagt, bis zu einem gewissen Punkt zu der Bildung der slawisch-altaischen Hegemonien beigetragen hat, ist mit dem Aufstieg einer Grossgrundbesitzerschicht seit dem 10.-11. Jahrhundert verbunden. Wir können heute die Bedeutung dieses Prozesses nicht entsprechend würdigen — er hätte zu einer Strukturänderung der Byzantinischen Welt mit positiven Auswirkungen für das Griechentum führen können—da er inzwischen durch die dauernden Kriege gegen alle möglichen Angreifer das wirtschaftliche Eindringen des Westens und hauptsächlich durch die osmanische Eroberung abgebrochen wurde. Man könnte freilich die osmanische Eroberung auch als Folge aller dieser Ereignisse sehen; dies würde die Bedeutung, die diese Entwicklung für die Balkanvölker als Ganzes hatte, nicht herabmindern.

Die Idee, dass durch die osmanische Eroberung keine wesentliche Änderung auf der sozialen Ebene eingetreten ist, da, nach einer gewissen Ansicht, die Schicht der christlichen Grossgrundbesitzer von jener der osmanischen Lehensträger (Timarli) abgelöst wurde, stellt eine Vereinfachung dar und ist zugleich irreführend. Es gibt einen grossen Unterschied zwischen einem Staat, wo prinzipiell keine rechtlich fixierte Stellung einer Person existiert und wo der Herrscher aus der niedrigsten Schicht stammen kann; wo die herrschende Schicht, das Beamtentum, mit der Intelligenz des Reiches weitgehend zusammenfällt und Träger der einheimischen, der griechischen Pai-

deia, war, und einer fremden Herrschaft phyletischen Ursprungs — wie bekannt, wurden niemals die dynastischen Rechte des Ali Osman in Zweifel gezogen — in der eine prinzipielle Zweischichtigkeit auf Grund der Religion zwischen Herrschenden und Beherrschten mit weitgehenden Folgen auf mehreren Bereichen des sozialen Lebens, existierte; wo die herrschende Schicht für über zwei Jahrhunderte gewaltsam aus der unterworfenen Bevölkerung rekrutiert wurde, nachdem sie entsprechend erzogen wurde, eine Massnahme, die nur als eine Verewigung des Kriegszustandes aufgefasst werden kann; einer Herrschaft, deren unmittelbares Ziel, deren Wesen die militärische Expansion im Namen einer kämpfenden Religion war, während “la raison d’être” des Byzantinischen Reiches, trotz allen Kriegen, die Verteidigung einer christlichen Oikoumene, einer zivilisierten Welt war, die ihm als Erbe anvertraut wurde.

Trotz der moralischen wie auch der wirtschaftlichen Unterdrückung konnten die Christen langsam, da sie sich auf Grund des islamischen Rechtes gewisser Privilegien erfreuten — man kann allerdings die Einsicht Mehmeds II. nicht verkennen — ihre allgemeine Lage verbessern. In dieser ganzen Entwicklung können wir wieder einen inneren Gegensatz sehen: dass derselbe Faktor einerseits positiv, andererseits negativ wirkte. So führte die Verbesserung der Lage der christlichen Untertanen nicht zu einer Transformation der osmanischen Gesellschaft, sondern zu deren Auflösung. Da diese Auflösung zu der Befreiung der Balkanvölker von der osmanischen Herrschaft führen sollte, war sie ein wesentlicher Schritt innerhalb dieses Prozesses, den man als dialektisch charakterisieren könnte. Die Faktoren, die diese Entwicklung herbeiführten, waren sowohl ideologischer als auch wirtschaftlicher und politischer Natur. Wichtig ist dabei, dass die Träger dieser Umwandlung, wenn nicht ausschliesslich, so doch primär, eine neue soziale Schicht war, eine bürgerliche Schicht, die meistens auch die Mittel für die Regenerationsbewegungen, besonders bei den Griechen, leistete. Die Träger dieser Regenerationsbewegungen waren auch die Vermittler westeuropäischen Kulturgutes im Balkanraum, wie oben bemerkt. Aber hier gibt es einen ganzen Komplex von machtpolitischen und wirtschaftlichen Faktoren, die hemmend auf die weitere Entwicklung der Balkanländer gewirkt haben, sodass man sagen könnte, dass diese Befreiung weitgehend unvollkommen war. Man kann alle diese Faktoren unter das Konzept des Orientalischen Problems subsumieren. Die Politik der Westmächte, meistens ohne Konsequenz und zögernd, begünstigte einerseits die Befreiung der Balkanländer von der Osmanischen Herrschaft, während sie andererseits für die Erhaltung des Status quo arbeitete, zumal dieses letztere das wirtschaftliche Eindringen der West-

mächte in den Südosteuropäischen Raum förderte. Und hier stellen wir einen inneren Widerspruch in der Gesamtentwicklung des Südosteuropäischen Raumes zwischen den Europäisierungstendenzen auf der kulturellen und politischen Ebene einerseits und der wirtschaftlichen Situation andererseits fest, die durch die dauernden Konflikte immer mehr verschlechtert wurde. Dieses trug zu einer fortschreitenden Degradierung des Südosteuropäischen Raumes zu einem Exploitationsgebiet bei, mit einer Tendenz, die Balkanstaaten und das Osmanische Reich in Protektorate zu verwandeln. Diese Protektorisierungsversuche haben stark die ganze Entwicklung beeinträchtigt, sodass wir sie nicht als Folge eines von innen her bestimmten Prozesses, eines dialektischen, betrachten können — wie wir andererorts bemerkt haben, ist die Dialektik keine Kette von Ereignissen, die nicht abgebrochen werden kann³⁶. Man könnte freilich die Frage stellen, ob die kulturelle Erscheinung ein Ausdruck, ein Überbau der wirtschaftlichen, der sozialökonomischen Struktur sei. Obwohl noch weitere Vertiefung in diesen Problemkomplex erforderlich ist, müssen wir eine negative Antwort geben; nicht nur weil eine Bejahung dieser Frage unserer Einstellung, die oben dargelegt wurde, zuwiderläuft — die Rede ist entweder über auswärtige kulturelle Einflüsse, über einen exogenen Faktor also, oder über eine längere einheimische kulturelle Tradition, die wesentlich weder speziell lokalisiert noch zeitgebunden — mindestens nicht mehr — ist. Wir glauben auch, dass der Inhalt des Hauptrapports genügend Licht auf die Natur der kulturellen Strömungen Osteuropas wirft³⁷.

Diese Feststellung bedeutet freilich nicht das Ende der Dialektik! Ihr Wesen liegt in dem Grad der Erschöpfung der Möglichkeiten und sie ist es gerade in dem Grad, in dem der persönliche Faktor entscheidend ist³⁸.

36. S. B. Papoulia, *Blüte und Untergang von Byzanz, eine dialektische Beziehung, Revue des Études Sud-Est Européennes*, Bd. IX (1971) S. 555.

37. S. Em. A. Condurachi-Razvan Theodorescu, *L'Europe de l'Est, aire de convergence des civilisations. Rapports I. Grands thèmes et méthodologie* (=XVe Congrès International des Sciences Historiques, Bucarest 10-17 août 1980) S. 9-87.

38. S. B. Papoulia, *Blüte und Untergang von Byzanz, eine dialektische Beziehung*, a.a.O.; hier gelangen wir wieder zu dem alten Problem der Beziehung zwischen der Person und der Gesellschaft, ob die Person oder die Gesellschaft der eigentliche Träger der geschichtlichen Entwicklung ist. Freilich ist der historische Atomismus in einem gewissen Sinn, theoretisch, unwiderlegbar in derselben Weise wie der Solipsismus in der Philosophie. Freilich kann man weder Philosophie noch Geschichte ohne ein Hinaustreten aus dem persönlichen Bereich, ohne den Gebrauch eines Intersubjektivitäts- und Kollektivitätsbegriffes, betreiben. Aber wir brauchen auch keine weiteren Beweise, damit wir sowohl den extremen historischen Atomismus als auch den philosophischen Solipsismus ablehnen, da die geschichtliche Wirk-

So hindert nichts daran, dass in der unmittelbaren oder fernerer Zukunft alle vorhandenen Elemente nach einer Aufhebung ihrer hemmend wirkenden Bestandteile zu einer neuen Synthese gelangen. Dieses wäre eine Ausgangsbasis für eine schöpferische Entwicklung, eine weitere Vermenschlichung der Geschichte³⁹.

lichkeit und die Existenz von geistigen Werten einen Gegenbeweis darstellt. Andererseits ist jene prinzipielle und theoretische Unmöglichkeit nicht ohne Bedeutung für die Wissenschaft und die Art der Fragestellung. Sie zeigt die Grenzen, innerhalb derer sich eine Fragestellung bewegen muss. Man darf nämlich die Problematik nicht soweit treiben, dass jede Verbindung zwischen dem Menschen als Träger der Geschichte und der geschichtlichen Wirklichkeit gänzlich verdunkelt wird. Dieses kann natürlich eintreten, wenn man die "Wissenschaftlichkeit" so weit treibt, dass die Geschichte als ein Feld von Faktoren betrachtet wird, die einer eigenen Gesetzmässigkeit gehorchen, wobei der persönliche Faktor ignoriert wird. Eine solche Verselbstständigung des geschichtlichen Gegenstandes widerspricht der Natur der historischen Erkenntnis, die eine doppelte Relation voraussetzt, zwischen Mensch und Geschichte einerseits — Mensch als Träger der Geschichte — und geschichtlicher Wirklichkeit und dem Historiker andererseits, das einzig mögliche Zentrum aller Weltgeschichte.

39. Korrekturzusatz: K. Zernack unterscheidet in seiner Arbeit "Osteuropa. Eine Einführung in seine Geschichte", wo man auch eine gute bibliographische Orientierung findet, vier Regionen: Ostmitteleuropa, Nordosteuropa, Südosteuropa und Russland als europäische Geschichtsregion (S. 30-66). Neben dieser horizontalen "Regionalgliederung" versucht er auch eine vertikale "Epochengliederung" zu geben (S. 67-78), wobei er die Begriffe Neueuropa-Osteuropa im Gegensatz zu Alteuropa benutzt: "Also nicht Kulturkontinuität wie im Westen, Süden und Südosten sondern Akkulturation ist kulturgeschichtlich das Problem für unser Forschungsgebiet" (S. 68). hat Der Verf. in vielem eine verdienstvolle Arbeit geleistet, ist er allerdings was Südosteuropa angeht weniger kompetent. Aber wir müssen nochmals innerhalb eines anderen Zusammenhanges darauf kommen.