

Dagmar Gramshammer-Hohl, Karl Kaser, Robert Pichler

Einleitung

Dass der Band *Europa und die Grenzen im Kopf* den Einstieg in die Themenabteilung der WEEO bildet, hat verschiedene Gründe. Wie der Titel des Gesamtunternehmens – *Enzyklopädie des europäischen Ostens* – nahe legt, soll hier ein Teil unseres Kontinents, der scheinbar klar und eindeutig vom Rest abgrenzbar ist, umfassend dargestellt werden. Bereits in der Vorbereitungsphase zu diesem Projekt, als zahlreiche Personen und Institutionen kontaktiert und zur Mitarbeit eingeladen wurden, lautete eine der uns am häufigsten gestellten Fragen, wo denn der Osten Europas beginne und wo er gegen Asien hin zu begrenzen sei. Darauf eine präzise Antwort zu geben ist in jedem Fall vermessen. Weder die geographischen noch die politischen und ökonomischen, geschweige denn die kulturellen Grenzen innerhalb Europas und zu den benachbarten Kontinenten hin können auf Dauer als stabil erachtet werden. Diese Variabilität der Grenzen sowie deren Konstruktionscharakter sind zwei wichtige Aspekte, die uns veranlasst haben, der sechsbändigen Themenreihe einen Band über die *Grenzen im Kopf* voranzustellen und Fachleute aus den verschiedensten Disziplinen dazu einzuladen, diese „Grenzen im Kopf“ auf vielfältigen Ebenen und aus mitunter vielleicht ungewohnter Perspektive zu untersuchen. Vor allem geht es darum, die Hierarchien und Machtbeziehungen zu dechiffrieren, die der „Westen“ mit seinen Vorstellungen, Bildern und Interpretationen des „Ostens“ geschaffen hat und die sich besonders hartnäckig in den so genannten *geistigen Landkarten* der Menschen festgesetzt haben.

Grenzziehungen sind niemals absichtsfrei. Gerade dort, wo von „natürlichen“ und/oder „althergebrachten“ Grenzen die Rede ist, soll oft eine dahinter liegende Absicht verschleiert werden. Der häufig vorgenommene Rekurs auf die Geschichte, das heißt auf die vermeintliche historische Gewachsenheit von Grenzen, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass gerade die Geschichte jedwede Vorstellung von dauerhaften Grenzen ad absurdum führt. Grenzen sind historisch wandelbar – was nicht zuletzt die Tatsache zeigt, dass das Zentrum Europas lange Zeit gerade in jener Region lag, die heute bestenfalls noch als dessen Peripherie gilt: im Südosten des Kontinents. Doch nicht nur das: Die Grenzen zwischen „Ost“ und „West“, zwischen „Okzident“ und „Orient“, zwischen „Europa“ und dem „Balkan“ oder zwischen „Mittel“- , „Ostmittel“- und „Osteuropa“ verlaufen je nach der Perspektive des Betrachters oder der Betrachterin oft sehr unterschiedlich. Letztlich erfüllen Grenzziehungen immer eine bestimmte Funktion: jene des Ein- und Ausschlusses, der *Inklusion* und *Exklusion*. Sie definieren, wer „dazugehört“ und wer nicht; wer wie „wir“ ist und wer „anders“; wer unsere „Eigen“heiten teilt und wer uns – selbst in unserer Mitte – immer „fremd“ bleiben wird. Grenzen markieren jenes Andere, das gebraucht wird, um

ein Eines überhaupt erst zu bestimmen; sie definieren jene *Alterität*, ohne die sich *Identität* offensichtlich nicht denken lässt. Insofern scheint es gerechtfertigt zu sagen, dass Grenzen zuallererst gedachte, *imaginierte* Grenzen sind: Grenzen, die „im Kopf“ erzeugt werden, ehe sie für die diesseits und jenseits von ihnen lebenden Menschen eine oft allzu reale Existenz erlangen.

Nehmen wir als Ausgangspunkt die an sich paradoxe Situation, dass es in Europa, grob gesprochen, zwei Europas gibt – ein erfolgreiches westliches Europa und ein Europa, dessen Erfolgskurve mit zunehmender Entfernung nach Osten hin immer weiter nach unten zeigt. Die vermeintliche Überlegenheit des „Westens“ wird gemeinhin von mehreren Parametern abgeleitet: In ideologischer und politischer Hinsicht hat sich das westliche Modell gegenüber dem östlichen durchgesetzt und den Kommunismus „besiegt“. Der ökonomische Unterschied ist ebenso unbestreitbar, auch wenn einige Staaten des ehemaligen Ostblocks ihre „Hausaufgaben“ in raschen Schritten erledigen und in absehbarer Zeit dem elitären Klub des „Westens“ beitreten werden. Auch kulturell scheint der Osten dem Westen in mancherlei Hinsicht unterlegen zu sein. „Rückständigkeit“ ist hier jenes geläufige Vokabel, mit dem die Beziehung des „Ostens“ zum „Westen“ vorzugsweise umschrieben wird. Wie selbstverständlich geht man im Westen davon aus, dass „der Osten“ so werden muss wie „wir“, damit er das Recht erhält, Europa anzugehören.

Der „Westen“ setzt somit den Maßstab, an dem sich der „Osten“ zu orientieren hat. Dies ist politische Realität, entspricht den herrschenden Standards und wird im westlichen Europa daher kaum hinterfragt. Tatsache ist jedoch, dass diese Haltung von ausgesprochener Arroganz und Selbstgefälligkeit zeugt. Nicht nur die Gründe, die für dieses asymmetrische Verhältnis zwischen „Ost“ und „West“ verantwortlich sind, werden hierbei völlig außer Acht gelassen, sondern ebenso die Folgewirkungen, die sich daraus für den menschlichen Umgang mit den „Anderen“ ergeben.

Der Zweiteilung Europas liegt zweifelsohne mehr zugrunde als der wissenschaftlich „messbare“ Unterschied – ganz abgesehen davon, dass diese „Messergebnisse“ sehr umstritten sind. Was seit Heisenberg in der Physik als gesichert gilt – dass nämlich das beobachtbare Resultat immer eine Funktion der Messmethode ist –, trifft auch auf die Humanwissenschaften zu. Die Behauptung, dass sich die Besonderheit des „Ostens“ Europas nur aus dem Defizit gegenüber dem vorausseilenden „Westen“ ergeben soll (Segert 2002: 25), muss kritisch denkende Menschen stutzig machen. Ist vielleicht nicht eher davon auszugehen, dass die Abwertung, die der Osten Europas in zahlreichen Darstellungen erfährt, mehr über den Wahrnehmenden aussagt als über die Realität, die dieser zu beschreiben beabsichtigt?

Die Repräsentation des Anderen

In den wissenschaftlichen Debatten der jüngeren Zeit ist die „Krise der Repräsentation“ zu einem viel beschworenen Schlagwort geworden. Die Kernfrage lautet, ob sich über-

haupt ein Diskurs über den Anderen führen lässt, der dessen Bild von sich und der Welt angemessen wiedergibt. Ist es nicht vielmehr notwendig, nach den historischen und gesellschaftlichen Bedingungen zu fragen, unter denen Vorstellungen über den Anderen entstehen – also diese Vorstellungen als historisch und gesellschaftlich je spezifische *Konstruktionen* zu entlarven? Und welcher Zusammenhang besteht zwischen Wissen und Macht?

Derartige Überlegungen haben dazu beigetragen, die Grundfesten so mancher wissenschaftlicher Disziplin zu erschüttern. Die Ethnologie schlitterte als eines der ersten Fächer in diese Krise. Bereits in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts wurde in der Ethnologie auf die asymmetrische Beziehung zwischen Forscher und Erforschem hingewiesen. Nicht zufällig kommt es mit dem Ende der europäischen Kolonialherrschaft in den Ländern der so genannten Dritten Welt zur Auflösung der tradierten Autorität des Wissenschaftlers über das schweigende Objekt seiner Forschung (Gottowik 1997: 14f). Jene Instanz, die bislang die Autorität der Repräsentation für sich in Anspruch nahm, wird dabei zusehends selbst zum Gegenstand der Untersuchung. Der dadurch eingeleitete Prozess der Selbstreflexion hat die Mittel und Methoden, mit denen die Forscherinnen und Forscher operieren, ins Visier genommen. Richtungweisend war in diesem Zusammenhang die so genannte *Writing-Culture-Debatte* (Clifford, Marcus 1986): Die Darstellung des Fremden sei letztlich eine Frage der „Schreibkultur“ – beziehungsweise des „Kulturschreibens“. Der Ethnologe oder die Ethnologin vermag das von ihm/ihr beobachtete Fremde nie „objektiv“ wiederzugeben; seine/ihre Texte sind immer von der (Schreib-)Kultur, der er/sie entstammt, geprägt und sagen daher mehr über diese als über den beschriebenen Gegenstand aus. Fremde Kulturen werden somit von der Ethnologie weniger „beschrieben“ als „geschrieben“; wie sie letztlich erscheinen – welches Bild von ihnen vermittelt wird –, ist mehr eine Frage der Rhetorik und des Schreibstils, mehr ein „Schreibeffekt“ also, als eine Frage wissenschaftlicher Objektivität. Nicht minder sind Kulturen ein „Leseeffekt“: Kulturbeschreibungen haben sehr reale Auswirkungen auf die beschriebenen Kulturen, die zu „Leserinnen“ ihrer Repräsentationen werden und darauf in irgendeiner Form reagieren; meist bestätigend oder sogar bestärkend, was zu einer (Über-)Betonung kultureller „Eigenheiten“ führen kann, die vor dem „Beschriebenen“ - beziehungsweise „Gelesenwerden“ bei weitem nicht diese Bedeutung hatten (Carrier 1996: 6–8).

Die Frage, die wir uns stellen müssen, wenn wir uns mit Konstruktionen eines „Eigenen“ und eines „Fremden“ sowie der zwischen ihnen gezogenen Grenze befassen, lautet daher: Wer definiert? – beziehungsweise: Wer hat die Macht zu definieren? Denn wenn an Grenzen etwas „natürlich“ ist, dann die Tatsache, dass am Standort dessen, der sie zieht, immer „Ordnung“ herrscht und jenseits davon immer „Chaos“. „Um in der Welt leben zu können, muß man sie gründen“, schreibt Mircea Eliade¹ (1998: 24) und weist damit auf eine der menschlichen Existenz offenbar innewohnende Notwendigkeit hin. Das Bekannte, Greifbare, wird als „Kosmos“, als geordnete Welt imaginiert, während der unbekannt, unbestimmte, (noch)

¹ 1907–1986, rumänischer Religionswissenschaftler, 1945 nach Frankreich emigriert.

Einleitung

nicht in Besitz genommene Raum Unordnung und Chaos repräsentiert. Jeder „Angriff“ von außen droht daher, „unsere Welt“ in Chaos zu verwandeln (ebd.: 45).

Diese Angst vor dem unkontrollierbaren und zerstörerischen Eindringen des Anderen in die eigene Welt hat für Zeitgenossen und -genossinnen der geplanten EU-Osterweiterung einen sehr vertrauten Klang. EU-Europa bildet die Norm, und die Kandidatenländer werden daran gemessen, inwiefern sie diese Norm erfüllen – oder eben nicht. Die „Ordnung“ nimmt das „Chaos“ in Besitz, gleichzeitig herrscht in den westlichen Staaten jedoch auch die Sorge vor, das Chaos werde sich als stärker erweisen und die europäische Ordnung gefährden.

Dieser Mechanismus der Polarisierung zwischen einem Eigenen und einem Angst einflößenden, undefinierbaren, die Grenzen des Eigenen potentiell bedrohenden Anderen bildet eine grundlegende Eigenschaft der menschlichen Gestaltung von Erfahrung und ist in vielen unterschiedlichen Bereichen zu beobachten. Immer aber zeichnet er sich dadurch aus, dass zwei Prinzipien einander gegenüberstehen (*Dichotomisierung*), dass diese Prinzipien als kompakte, undifferenzierte Einheiten dargestellt werden (*Homogenisierung*) und dass diese Einheiten jeweils durch einen vermeintlichen „Wesenskern“, also durch eine bestimmte „Essenz“, charakterisiert sind (*Essentialisierung*).

Die Repräsentation des Anderen – in unserem Fall des europäischen Ostens – folgt in der Regel diesem vorgegebenen Muster. Obwohl also die Elemente von Kulturen immer fließend, unbeständig und ersetzbar sind und mit verstärkter Kommunikation zunehmend ineinander übergehen, „blockieren“ wir, wie der US-amerikanische Literaturwissenschaftler und Historiker Stephen Greenblatt es nennt, diese Offenheit und diesen Fluss um der Aufrechterhaltung der „Ordnung“ willen:

Eine Kultur ist eine an sich instabile, vermittelnde Art und Weise der Gestaltung von Erfahrung. Nur durch gesellschaftliche Durchsetzung einer imaginären Ordnung der Ausschließung – durch das Funktionieren dessen, was ich im Folgenden als „Blockierung“ bezeichnen werde – kann Kultur als eine stabile Entität fingiert werden. [...] Deren Repräsentation deckt sich nie ganz mit dem unmittelbaren Besitz einer sozialen Wirklichkeit. (Greenblatt 1998: 185f)

Eine freie, uneingeschränkte „Zirkulation“ der kulturellen Elemente würde laut Greenblatt unweigerlich zum vollständigen Zusammenbruch der kulturellen Identität führen. Die Angst vor solch einem Zusammenbruch haben politische Entrepreneur:innen in ganz Europa zur Stärkung ihrer Position seit je weidlich auszunutzen verstanden. Hier sind die Medien, ist Bildung und Politik in hohem Maße gefordert. Dieser Herausforderung haben sich insbesondere auch die Geschichtswissenschaften, die Kulturanthropologie und die Ethnologie zu stellen. Sie sollten ihre oft euro- und/oder ethnozentrischen Standpunkte überdenken und auf dem Prinzip der Unabgeschlossenheit und Gleichwertigkeit aller Kulturen beharren. Dass sie dies nicht immer getan haben – und vielfach bis heute nicht tun –, zeigt ein Blick zurück auf die Geschichte der Orient-, Balkan-, Ost- und Mitteleuropabilder.

Orientalisierung des Orients, Balkanisierung des Balkans

Edward Saids Buch *Orientalism* (dt.: Orientalismus, 1979) bildet einen Meilenstein in der Debatte über die Repräsentation beziehungsweise Repräsentierbarkeit des Anderen. Said entwickelte ein analytisches Instrumentarium, mit dessen Hilfe er die westliche Weise des Denkens und Sprechens über den Orient als einen Herrschaftsdiskurs entlarvt. Er zeigt, dass dieser Diskurs zum Ziel hat, den Orient zu strukturieren und so letztlich Autorität über ihn auszuüben. Folgt man den Ausführungen Saids weiter, so wird der Orient in den westlichen Darstellungen in unkritischer Weise vereinheitlicht, wodurch der heterogenen, dynamischen und komplexen Realität, die die Gesellschaften dieser Region auszeichne, Gewalt angetan werde. Abgesehen von seiner Attacke gegen die „Orientalisierung“, das heißt Essentialisierung des Orients, stellt Said die fundamentale Frage, ob man es als Mensch überhaupt „überleben“ könne, wenn die menschliche Wirklichkeit in klar voneinander getrennte Kulturen, Geschichtsräume, Traditionen, Gesellschaften und Rassen unterteilt werde (ebd.: 45). Angeregt durch Edward Saids Studie, aber auch in Abhebung von ihr, unternahmen verschiedene Autorinnen und Autoren, allen voran Maria Todorova (1997), eine Untersuchung der „Balkanisierung“ des Balkans – einer diskursiven Praxis, durch die der Balkanbegriff überhaupt erst zu seinen negativen Konnotationen gekommen war. „Balkanisierung“ steht heute, im engeren Sinn, als Synonym für die Segmentierung von größeren politischen Einheiten, im weiteren Sinn für die Rückkehr zum Tribalen, Rückständigen, Primitiven und Barbarischen. Dieses Konstrukt reicht nicht annähernd so weit zurück wie jenes des Orients; es erfuhr erst durch die beiden Balkankriege (1912/13) eine starke Resonanz in der „westlichen Welt“. Nachrichten über diese angeblich „barbarischen“ Kriege erreichten die eben entstehende westeuropäische Friedensbewegung, die eine Kommission bildete, um die Gräueltaten dieser beiden Kriege zu untersuchen und zu dokumentieren (Carnegie Endowment 1914). Dadurch wurde nun scheinbar klar: Diese Kriege waren *anders*, nämlich unvergleichlich grausamer als die europäischen Kriege.

Der jugoslawische Bürgerkrieg im Zuge der Auflösung des multinationalen jugoslawischen Staates schien diesen Unterschied zum „zivilisierten Westen“ erneut deutlich hervortreten zu lassen. Durch die Wiederbelebung des Balkandiskurses wurde die vormalige ideologische Trennung durch eine neue, kulturelle Demarkationslinie ersetzt. Abgesehen von der medialen Berichterstattung trug die Wissenschaft, insbesondere die historische, zu dieser Re-Balkanisierung des Balkans entscheidend bei. Die dichotomische Gegenüberstellung von westlichen Zivilgesellschaften und ethnonationalistisch agierenden östlichen Gesellschaften fungiert hier als ein effizientes Stereotyp. Die Tatsache, dass die als „zivilisiert“ ausgewiesenen westlichen Staaten ihre nationale Identität ebenfalls auf der Grundlage ethnischer Merkmale errichtet, dafür allerdings wesentlich mehr Zeit beansprucht haben, bleibt dabei vollkommen ausgeblendet.

Die grauenvollen Bilder von den Verwüstungen, Vertreibungen und Ermordungen in den jugoslawischen Auseinandersetzungen haben Erschrecken, Abscheu und Ratlosigkeit ausgelöst. Die vielfach praktizierte Stigmatisierung der Kultur des Balkans als archaisch, primitiv und

Einleitung

rückständig war dabei letztlich auch ein Versuch, das Unbegreifliche – die Gewalt – aus dem europäischen Selbstbild auszulagern, auf ein Anderes zu projizieren und so begreifbar zu machen.

Das gängige Balkanbild wird durch ein weiteres spezifisches Merkmal bestimmt, das die westlichen Phantasien in besonderer Weise anzuregen versteht: durch den Islam. Dieser verweist auf die fünfhundertjährige osmanische Herrschaft in weiten Teilen der Halbinsel als ein historisches Vermächtnis, das von vielen inner- und außerhalb der Region gerne als „nichteuropäisch“ erachtet wird. Wie kein anderes Merkmal bezeichnet der Islam den Gegensatz zwischen Asien und Europa. Das „Vordringen“ des Islam, ob in Gestalt der Araber oder der Osmanen, seine „Abwehr“ durch das christliche Europa sowie schließlich die „Rückeroberung“ der „unterworfenen“ Regionen sind tief verwurzelte Bilder eines europäischen Selbstverständnisses, die bis heute politisches Handeln zu leiten imstande sind – man denke nur an die anlässlich des türkischen Regierungswechsels 2002 und der neu erhobenen türkischen Forderung nach Aufnahme von Beitrittsverhandlungen mit der EU wieder entflammten Debatten darüber, dass Europa „nicht nur geographisch“ seine Grenzen habe. In den Begriffen „Orient“ und „Okzident“ schwingt nach wie vor ein grundlegender zivilisatorischer Unterschied mit, wobei der „Balkan“ als eine Region betrachtet wird, die sich weder auf der einen noch auf der anderen Seite befindet und daher – je nachdem, wie man es wendet – als „halborientalisch“ oder „halbwestlich“ gilt. Damit verliert der Balkan auch jenen Hauch von Exotik, Erotik und Luxus, der den Orientbildern allgemein anhaftet. In den letzten Jahren – insbesondere seit dem 11. September 2001 – sind in den Köpfen zudem die Begriffe „islamischer Fundamentalismus“ und „Terror“ in eine unheilvolle Allianz getreten. Der „islamische Balkan“ ist nicht frei von deren Beigeschmack.

Insgesamt war es jedoch der jugoslawische Bürgerkrieg der neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts, der die gegenwärtige geistige Balkanlandkarte am entscheidendsten geprägt hat. „Vor etwa acht Jahren“, schreibt die Ich-Erzählerin in Juli Zehs Bosnien-Reisebericht *Die Stille ist ein Geräusch* (2002), „[...] fragte mein Bruder einmal, wo die Städte Moslemenklavebihać und Belagertessarajevo liegen.“ Und sie bricht auf, um eine Antwort darauf zu bekommen, „ob Bosnien-Herzegowina ein Ort ist, an den man fahren kann, oder ob es zusammen mit der Kriegsberichterstattung vom Erdboden verschwunden ist“ (Zeh 2002: 11).

Europa und sein Osten

Die Bespiegelung des Ostens hat in Europa eine lange Geschichte. Historisch betrachtet reichen die – den Osten tendenziell abwertenden – Ost-West-Konstruktionen bis in die antike Zeit der Kriege zwischen Persern und Griechen zurück. Durch die Ausbreitung des Islam erhielt der Ost-West-Gegensatz eine neue Dimension: Nunmehr standen sich islamischer Orient und christliches Europa gegenüber. Die Konstrukte von West- und Osteuropa können gewissermaßen als Facetten dieser Orient-Okzident-Bilder betrachtet werden (Goody 1996: 1–5).

Allerdings begann die Teilung Europas in eine östliche und eine westliche Sphäre die bis in die Renaissance ebenfalls gepflegte Nord-Süd-Dichotomie erst seit dem 18. Jahrhundert eindeutig zu überlagern. Intellektuelle „Westeuropas“ waren es, die im Zeitalter der Aufklärung „Osteuropa“ als seine komplementäre Hälfte konstruierten. Sie waren es, die sich den Neologismus „Zivilisation“ aneigneten, ihn systematisch kultivierten und ausschließlich auf sich bezogen. Voltaire war einer der führenden Köpfe dieser Neukatalogisierung Europas (Wolff 1994).

Die neue räumliche Gliederung erhielt allmählich verschiedene Beutöne, die von den aufklärerischen Konzepten der Evolution beziehungsweise des Fortschritts abgeleitet wurden. Da der Osten dem Westen in ökonomischer Hinsicht unterlegen schien, wurde er zumeist mit industriellem Rückstand, dem Fehlen von fortschrittlichen sozialen Beziehungen und Institutionen sowie nicht auf rationalen Grundlagen beruhenden kulturellen Haltungen gleichgesetzt. Neben „Raum“ wurde dabei „Zeit“ ein wichtiges Element in der erdachten Konzeption von „Ost“ und „West“. Die Bewegung von der Vergangenheit in die Zukunft wurde – mit dem westeuropäischen Weg als Vorbild – evolutionär gedeutet: vom Einfachen zum Komplexen, vom Rückständigen zum Entwickelten, vom Primitiven zum Kultivierten. Dieses Zeitelement ist das heute vielleicht wichtigste Kennzeichen der Perzeption von Ost und West. Es hat sich fest in die geistigen Landkarten der Europäer und Europäerinnen des Westens eingeprägt – und scheint darin gerade nach dem Zeitalter, das von der Rhetorik des Kalten Krieges beherrscht war, noch immer einen sicheren Platz zu haben.

In der Zeit des Kalten Krieges waren die Bilder über „den Osten“ vorwiegend von politisch-ideologischen Zuschreibungen dominiert. Die Menschen in den westlichen Demokratien wurden mit der Vorstellung groß, dass es einen unüberwindbaren Gegensatz zwischen den Staaten des sowjetischen Einflussbereichs und jenen des Westens gebe. Verstärkt wurde diese Vorstellung durch die hermetische Abschottung, die die realsozialistischen Regime mit Ausnahme Jugoslawiens gegenüber den westlichen Staaten betrieben. Die Vorstellungen, die die Menschen voneinander hatten, waren – sofern man sich füreinander überhaupt interessierte – folglich nur sehr schemenhaft, von Klischees durchsetzt und mit Stereotypen behaftet. Der Niedergang des Kommunismus, der letztlich in den Systemkollaps mündete, kam in seiner Geschwindigkeit und seinem Ausmaß überraschend. Die Euphorie, von der dieser Prozess begleitet war – die Hoffnung auf eine rasche europäische Einigung im Sinne von Demokratie, Pluralismus und Marktwirtschaft –, wich bald einer Phase der Ernüchterung. Heute überwiegt wieder das Bild von den Osteuropäern als – mehr oder weniger lernwilligen, mehr oder weniger erfolgreichen –, „Schülern“, als den „Sorgenkindern“ der Oberschulmeisterin Europa, bei denen man nicht sicher ist, ob sie ihr Lernpensum bewältigen werden, und die, so die weit verbreitete Befürchtung, ihrem „Lehrer“ über den Kopf wachsen könnten.

Zwischen Ost und West: Die europäische Mitte

Tatsächlich können wir im westlichen Europa seit dem Mittelalter Entwicklungen konstatieren, die sich im östlichen Europa nicht feststellen lassen – und vice versa. Wie der inter-

kulturelle Vergleich zeigt, waren die spezifischen westlichen Entwicklungsverläufe in mancher Hinsicht einzigartig. Vielfach ist daher auch von einem „westeuropäischen Sonderweg“ die Rede. Man könnte es auch anders formulieren: Westeuropa, das für sich doch in Anspruch nimmt, die „Norm“ zu sein, an der sich die anderen Staaten zu orientieren haben, stellt, weltweit gesehen, vielmehr die Ausnahme, also gewissermaßen eine „Abnorm“ dar. Die entsprechenden Entwicklungen des östlichen Europa bilden demgegenüber ein wesentlich universelleres Modell.

Es wäre selbstverständlich verfehlt, den „westeuropäischen Sonderweg“ – der sich unter anderem in einem spezifischen Agrarsystem und einer damit einhergehenden eigenen Agrarverfassung, einem bestimmten Erb- und Verwandtschaftssystem, einem charakteristischen Ständewesen und einer spezifischen Form der Kirchenorganisation äußerte – zu verherrlichen. Von Bedeutung waren diese westeuropäischen Besonderheiten allerdings in den seit dem 19. Jahrhundert immer wieder geführten Mitteleuropadebatten, insbesondere in jener der achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts.

Der Streitfrage, wer das Recht für sich in Anspruch nehmen dürfe, die „Mitte“ Europas zu besetzen, liegen seit je politische Interessen zugrunde. Die wohl populärste Mitteleuropakonzeption des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts stammt aus der Feder des Deutschen Friedrich Naumann, dessen Erwägungen ganz unter dem Eindruck des Ersten Weltkriegs standen. Sein Plan war darauf ausgerichtet, ein möglichst großes Mitteleuropa zu formieren, das die politische Ordnung Europas nach dem Krieg bestimmen sollte. Es sollte sich von der Nord- und Ostsee bis zur Adria und dem Südrand der Donauebene erstrecken. Italien hätte in diesem zukünftigen Mitteleuropa nichts verloren, da es die Mittelmächte verraten habe (Naumann 1915). In der Zwischenkriegszeit war der wohl eifrigste Verfechter des Mitteleuropagedankens der ungarische Politiker Elemér von Hantos. Mitteleuropa sollte in erster Linie aus Ungarn, Österreich und der Tschechoslowakei bestehen. Hantos räumte allerdings ein, dass auch Rumänien, Jugoslawien und Polen sich dem „mitteleuropäischen Kulturkreis“ verpflichtet fühlten (Hantos 1933).

In der Nachkriegszeit verloren Mitteleuropakonzeptionen aufgrund des sich verschärfenden Ost-West-Gegensatzes wieder an Bedeutung und erfuhren erst in den achtziger Jahren eine Renaissance. Die neue Diskussion um die Besetzung der „Mitte“ Europas ging von Intellektuellen aus den sozialistischen Staaten aus, wobei Milan Kunderas 1984 in mehreren westlichen Zeitungen erschienener Artikel „The Tragedy of Central Europe“ (dt.: Die Tragödie Zentraleuropas) einen Markstein der Debatte bildet. Unter der Region „Zentraleuropa“ wurden dabei jene Länder und Nationen verstanden, die im 19. Jahrhundert Teil des Habsburgerreichs waren oder sich im „Würgegriff“ der multiethnischen Großreiche Habsburg und Russland sowie des erstarkenden Deutschen Reichs befanden. Die mancherorts beschworene Formel eines gemeinsamen historischen Vermächtnisses – die auf die Teilhabe am oben geschilderten westeuropäischen Entwicklungsweg hinausläuft – sowie die Bezugnahme auf ein übergreifendes katholisches Erbe vermögen jedoch nicht darüber hinwegzutäuschen, dass der Wettstreit um den raschesten Anschluss an die Europäische Union mittlerweile wenig Raum für Einigkeit und Solidarität lässt. Und letztlich ist auch der Kampf um einen Platz

in der „Mitte“ Ausdruck der nach wie vor wirksamen Spaltung Europas in Ost und West. Er ist Ausdruck des Willens, Teil der „westlichen“ Welt zu werden und die „östliche“ Welt hinter sich zu lassen. Die Bilder von der multikulturellen Moderne der „mitteleuropäischen“ Metropolen Wien, Prag, Budapest oder Warschau schreien förmlich nach ihrem *Anderen*, das auch in diesem Fall „Osteuropa“ heißt: das Europa der „wilden Horden“, der „barbarischen Gewaltherrschaft“ und der „bäuerlichen Ignoranz“.

Warten auf die Barbaren?

Der griechische Dichter Kōnstantinos Kaváfis (1863–1933) schrieb im Jahr 1904 ein Gedicht, das diesen Prozess des offenbar notwendigen Sich-Beziehens auf ein „Anderes“ in beeindruckender Weise veranschaulicht:

ΠΕΡΙΜΕΝΟΝΤΑΣ ΤΟΥΣ ΒΑΡΒΑΡΟΥΣ

Warten auf die Barbaren

– Τί περιμένουμε στὴν ἀγορὰ συναθροισμένοι;
Εἶναι οἱ βάρβαροι νὰ φθάσουν σήμερα.

Worauf warten wir, versammelt auf dem Marktplatz?
Auf die Barbaren, die heute kommen.

– Γιατί μέσα στὴν Σύγκλητο μιὰ τέτοια ἀπραξία;
Τί κάθοντ' οἱ Συγκλητικοὶ καὶ δὲν νομοθετοῦνε;
Γιατὶ οἱ βάρβαροι θὰ φθάσουν σήμερα.
Τί νόμους πῶς θὰ κάμουν οἱ Συγκλητικοί;
Οἱ βάρβαροι σὺν ἔλθουν θὰ νομοθετήσουν.

Warum solche Untätigkeit im Senat?
Warum sitzen die Senatoren da, ohne Gesetze zu machen?
Weil die Barbaren heute kommen.
Welche Gesetze sollten die Senatoren jetzt machen?
Wenn die Barbaren kommen, werden diese Gesetze
machen.

– Γιατί ὁ αὐτοκράτωρ μας τόσο πρωὶ σημήθη,
καὶ κάθεται στῆς πόλεως τὴν πῶς μεγάλη πύλη
στὸν θρόνο ἐπάνω, ἐπίσημος, φορῶντας τὴν κορώνη;
Γιατὶ οἱ βάρβαροι θὰ φθάσουν σήμερα.
Κι ὁ αὐτοκράτωρ περιμένει νὰ δεχθεῖ
τὸν ἀρχηγό τους. Μάλιστα ἐτοίμασε
γὰ νὰ τὸν δώσει μιὰ περιγραμμένη. Ἐκεῖ
τὸν ἔγραψε τίτλους πολλοὺς κι ὀνόματα.

Warum ist unser Kaiser so früh aufgestanden?
Warum sitzt er am größten Tor der Stadt
Auf seinem Thron, ganz offiziell, und trägt die Krone?
Weil die Barbaren heute kommen
Und der Kaiser wartet, um ihren Führer
Zu empfangen. Er will ihm sogar eine Urkunde
Überreichen, worauf viele Titel
Und Namen geschrieben sind.

– Γιατί οἱ δύο μας ὕπατοι κ' οἱ प्राίτορες ἐβγήκαν
σήμερα μὲ τὲς κόκκινες, τὲς κεντημένες τόγες·
γιατί βραχιόλια φόρεσαν μὲ τόσους ἀμethystούς,
καὶ δαχτυλίδια μὲ λαμπρά, γυαλιστερὰ σμαράγδια·
γιατὶ νὰ πιάσουν σήμερα πολὺτιμα μπαστούνια
μ' ἀσήμια καὶ μαλάματα ἔτακτα σκαλιγμένα;
Γιατὶ οἱ βάρβαροι θὰ φθάσουν σήμερα·
καὶ τέτοια πράγματα θαμπώνουν τοὺς βαρβάρους.

Warum tragen unsere zwei Konsuln und die Prätores
Heute ihre roten, bestickten Togen?
Warum tragen sie Armbänder mit so vielen Amethysten
Und Ringe mit funkelnden Smaragden?
Warum tragen sie heute die wertvollen Amtsstäbe,
Fein gemeißelt, mit Silber und Gold?
Weil die Barbaren heute erscheinen,
Und solche Dinge blenden die Barbaren.

Einleitung

- Γιατί κ' οἱ ἄξιτοι ρήτορες δὲν ἔρχονται σὰν πάντα
νὰ βγάλουνε τοὺς λόγους τους, νὰ ποῦνε τὰ δικὰ τους;
Γιατὶ οἱ βάρβαροι θὰ φθάσουν σήμερα·
καὶ αὐτοὶ βαρρουντ' εὐφράδεις καὶ δημηγορίες.
- Γιατί ν' ἀρχίσει μονομιᾶς αὐτὴ ἡ ἀνησυχία
κ' ἡ σύγχυσις. (Τὰ πρόσωπα τί σοβαρὰ ποὺ ἐγίναν).
Γιατὶ ἀδειάζουν γρήγορα οἱ δρόμοι κ' ἡ πλατεῖς,
καὶ ὅλοι γυροῦν στὰ σπίτια τους πολὺ συλλογισμένοι;
Γιατὶ ἐνύχτωσε κ' οἱ βάρβαροι δὲν ἦλθαν.
Καὶ μερικοὶ ἔφθασαν ἀπ' τὰ σύνορα,
καὶ εἶπανε πὼς βάρβαροι πιά δὲν ὑπάρχουν.
- Καὶ τώρα τί θὰ γένομε χωρὶς βαρβάρους.
Οἱ ἄνθρωποι αὐτοὶ ἦσαν μιὰ κάποια λύσις.
- Warum kommen die besten Redner nicht, um wie üblich
Ihre Reden zu halten und Meinungen zu verkünden?
Weil die Barbaren heute erscheinen,
Und vor solcher Beredtheit langweilen sie sich.
- Warum jetzt plötzlich diese Unruhe und Verwirrung?
(Wie erst die Gesichter geworden sind.) Warum leeren
Sich die Straßen und Plätze so schnell, und
Warum gehen alle so nachdenklich nach Hause?
Weil die Nacht gekommen ist und die Barbaren doch nicht
Erschienen sind. Einige Leute sind von der Grenze
gekommen
Und haben berichtet, es gebe sie nicht mehr, die Barbaren.
- Und nun, was sollen wir ohne Barbaren tun?
Diese Menschen waren immerhin eine Lösung.

Die „Barbaren“ sind in Kaváfis' Gedicht jene „Anderen“, die einzig in der Vorstellung der auf sie wartenden Menschen existieren. Die Wartenden richten ihr ganzes Handeln nach den vermeintlichen Vorlieben und den zukünftigen Vorhaben dieser „Barbaren“ aus, nur um letztlich zu erkennen, dass es außerhalb ihrer Imagination gar keine „Barbaren“ gibt.

Unsere frühesten, auch dokumentarisch ausführlich belegten Vorstellungen über den Begriff der „Barbaren“ stammen aus dem antiken Griechenland. Eine ihrer zentralen Quellen stellen die Beobachtungen des Herodot von Halikarnass dar. Bereits bei ihm findet sich die dichotomische Methode im Kulturvergleich, mit der die eigene Kultur der Gesamtheit der andersartigen Kulturen gegenübergestellt wurde. Der Begriff *várvaros* (βάρβαρος) galt als Synonym für „Nichtgriechen“ beziehungsweise, in der adjektivischen Form, für „ungriechisch“, „eine andere Sprache sprechend“ und in weiterer Folge für „roh“ und „ungebildet“. In diesem Sinne als „barbarisch“ galten nur Völker, die mit den Griechen in unmittelbarem Kontakt standen. Jene hingegen, die man sich am Rande der Erde lebend vorstellte, wurden vielfach idealisiert, da man von ihnen auch kaum etwas wusste (Nippel 1990).

Im antiken Rom entwickelte sich, nachdem die Römer selbst von den Griechen als „Barbaren“ bezeichnet worden waren, allmählich die Dichotomie von Römern und Barbaren heraus. „Barbaren“ wurden von den Römern all jene Völkerschaften genannt, die die Grenzen des Römischen Reiches gefährdeten. Wiederum galten jene Kulturen als barbarisch, mit denen man unmittelbaren Kontakt hatte, die jedoch dem Reich nicht unterworfen waren. Sie waren insofern Ziel „zivilisatorischer“ Maßnahmen, als man ihre Gebiete in die römische Handels- und Verkehrsinfrastruktur integrieren und damit nutzbar machen wollte (Regullis 1992).

Auch heute stehen die „Barbaren“ wieder an der Grenze zur europäischen Zivilisiertheit. Sie bieten eine willkommene Folie für eitle und satte Selbstbespiegelungen. Mit einem vierzigmal niedrigeren Bruttosozialprodukt, mit ihren erzwungenermaßen dem Neoliberalismus geöffneten Märkten, hohen Arbeitslosenzahlen und fragilen Institutionen „drängen“ sie in die EU; als Migranten und Migrantinnen auf der Suche nach individuellem, als Staaten auf

der Suche nach allgemeinem Wohlstand. Da gilt es nach dem Beispiel des spätantiken Rom die Grenzen dicht zu machen. Denn was wäre Europa ohne seine Barbaren?

Die Situation im westlichen Europa am Vorabend der EU-Osterweiterung scheint mit jener der auf die „Barbaren“ wartenden Menschen aus Kaváfis' Gedicht vergleichbar: Womöglich werden auch wir in naher Zukunft feststellen müssen, dass wir uns nach anderen Lösungen umzusehen haben, weil die „Barbaren“ nur in unserer Vorstellung existieren – und daher nicht erscheinen werden.

Graz, im Dezember 2002

Literatur

- Carnegie Endowment for International Peace (Hg.) 1914: *Report of the International Commission to Inquire Into the Causes and Conduct of the Balkan Wars*. Washington D.C.
- Carrier J. G. (Hg.) 1996: *Occidentalism. Images of the West*. Oxford.
- Clifford J., Marcus G. E. (Hg.) 1986: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley.
- Eliade M. 1998: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Frankfurt/M.
- Goody J. 1996: *The East in the West*. Cambridge.
- Gottowik V. 1997: *Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Berlin.
- Greenblatt St. 1998: *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker*. Berlin.
- Hantos E. von 1933: *Der Weg zum neuen Mitteleuropa. Die wirtschaftliche Neugestaltung*. Berlin.
- Καβάφη Κ. Π. 2000: Περιμένοντας τους Βαρβάρους. *Τα ποιήματα (1897–1918)* Α. Αθήνα, 110–111.
- Kavafis K. 2002: Warten auf die Barbaren. *Das Gesamtwerk*. 3. Aufl. Frankfurt/M., 64–65.
- Kundera M. 1984: The Tragedy of Central Europe. *The New York Review of Books* 17, 26.04., 33–38.
- Naumann F. 1915: *Mitteleuropa*. Berlin.
- Nippel W. 1990: *Griechen, Barbaren und „Wilde“*. *Alte Geschichte und Sozialanthropologie*. Frankfurt/M.
- Regullis S. 1992: *Die Barbaren in den spätromischen Gesetzen. Eine Untersuchung des Terminus barbarus*. Frankfurt/M.
- Said E. 1979: *Orientalism*. New York (dt.: *Orientalismus*. Frankfurt/M. 1981).
- Segert D. 2002: *Die Grenzen Europas*. Frankfurt/M.
- Todorova M. 1997: *Imagining the Balkans*. New York (dt.: *Die Erfindung des Balkans. Europas bequemes Vorurteil*. Darmstadt 1999).
- Wolff L. 1994: *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford.
- Zeh J. 2002: *Die Stille ist ein Geräusch. Eine Fahrt durch Bosnien*. Frankfurt/M.