

Prof. Dr. Johannes Helmrath (Humboldt-Universität Berlin)

Christliches Europa?

I. Einleitung: Europäische Identitätssuche

„Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa noch ein christliches Land war, wo Eine Christenheit diesen menschlich gestalteten Welttheil bewohnte...“ – wer würde nicht einen Vortrag über das christliche Europa mit diesem berühmten Satz der Zauberstimme des Novalis beginnen? Er leitet seine Schrift *Die Christenheit oder Europa* ein, ein Titel, der sagen will: Die Christenheit – das **ist** Europa.¹ Wer wüsste aber wiederum nicht um die dezidiert antimoderne Spitze dieser unitarischen Glorifikation eines Mittelalters, das nicht nur hier als Projektionsfläche eigener Ideale dient. Und deutet es sich nicht schon hier an? Der Begriff „Europa“, dieses „menschlich gestaltete(n) Welttheil(s)“, signalisiert sich selbst als Abruf-, als „Appellbegriff“ (P. R. Blum)², als emphatische, tief ideologische Selbstausslegung des Europäers, mit einer sehr breiten semantischen Palette! Erwartungsgemäß werde ich über das Mittelalter sprechen – schließlich hat man mich als Mediävisten eingeladen – aber nicht nur. Und nur sehr vorsichtig werde ich mich auf den ebenso legitimen wie problematischen Versuch einlassen, nach Art alter und neuer Buchtitel, substanzielle „Mittelalterliche Grundlagen Europas“ freizulegen³, geschweige denn solche „Entwicklungen“ a priori als rein „europäischen Sonderweg“ zu postulieren.⁴

Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten, der unübersehbare Archipel der Europa-Literatur nur sparsam und in sehr subjektiver Auswahl zitiert.

¹ Vgl. die Textauswahl von P. M. Lützelner (Hrsg.), *Europa. Analysen und Visionen der Romantiker*, Frankfurt a.M. 1982, hier S. 55-80.

² Mit diesem Begriff arbeitet anregend P. R. Blum, *Europa – ein Appellbegriff*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 43 (2001), S. 149-171.

³ Vgl. M. Mitterauer, *Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs*, München 2003; O. Halecki, *Europa. Grenzen und Gliederung seiner Geschichte*, Darmstadt 1957; G. Barraclough, *Die Einheit Europas als Gedanke und Tat*, Göttingen 1964; A. Buck (Hrsg.), *Der Europa-Gedanke*, Tübingen 1992; F. Seibt, *Die Begründung Europas. Ein Zwischenbericht über die letzten Tausend Jahre*, Frankfurt a. M. 2002; A. Angenendt, *Die religiösen Wurzeln Europas*, in: W. Köpke, B. Schmelz (Hrsg.), *Das gemeinsame Haus Europa. Handbuch zur europäischen Kulturgeschichte*, München 1999, S. 481-488; R. Kampling, *Das „christliche Abendland“*, in: dies., *Das gemeinsame Haus Europa*, S. 489-493; W. Schmale, *Geschichte Europas*, Wien u.a. 2001; Begriffsgeschichtlich weiterführend: K. Oschema, *Der Europa-Begriff im Hoch- und Spätmittelalter. Zwischen geographischem Weltbild und kultureller Konnotation*, in: *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 2 (2001), S. 191-234; ders., *Europa in der mediävistischen Forschung – eine Skizze*, in: R. C. Schwinges, u.a. (Hrsg.), *Europa im späten Mittelalter. Politik – Gesellschaft – Kultur*, München 2006, S. 11-32; M.-L. von Plessen (Hrsg.), *Idee Europa. Entwürfe zum „Ewigen Frieden“. Ordnungen und Utopien für die Gestaltung Europas von der pax romana zur Europäischen Union (Ausstellungskatalog)*, Berlin 2003; J. Leonhard, *Europäisches Deutungswissen in komparativer Absicht. Zugänge, Methoden und Potenziale*, in: *Zeitschrift für Staats- und Europawissenschaften* 4 (2006), S. 341-363; A. Pagden, *Europe: Conceptualizing a Continent*, in: ders. (Hrsg.), *The Idea of Europa – From Antiquity to the European Union*, Cambridge 2002, S. 33-54.

Europa hat eine „Identität“ (= Gleichartigkeit!) und sucht doch immer wieder nach ihr, als müsse es sie erst schaffen; für einen Appellbegriff freilich ein geradezu strukturelles Phänomen. Für den Schweizer Europaaktivisten Denis de Rougemont (1906-1985)⁵ war hingegen einerseits klar: „L’unité culturelle de l’Europe n’a plus à être faite: elle existe aux origines et elle n’a cessé pendant les siècles.“ Andererseits sah er gerade in diesem Zweifel am Europäertum wiederum das typisch Europäische.⁶ Der einzelne Europäer hingegen hat wie jeder Mensch verschiedene Identitäten, die sich überschneiden (er ist zum Beispiel Mann, Deutscher, Student, Christ etc.). Das Europäersein, wenn überhaupt reflektiert, wäre nur eine von vielen Identitäten. Was zu ihr gehört? In manchem wäre man sich vielleicht tatsächlich schnell einig: Seiner gemeinsamen Künstler- und Geistesheroen etwa ist sich der Europäer – laut Umfragen – sicher: auf Dante und Shakespeare, auf Leonardo und Kant, Bach und Verdi, und eben auch Tolstoi und Tschaikowski, ist er, wie Umfragen zeigen⁷, in allen Ländern stolz. Weniger wäre er es vermutlich auf seine Schlachtfelder, von Bouvines 1214 bis Waterloo 1815, vom Weißen Berg 1619 bis Verdun 1916, wenn er sich ihrer unverkennbaren Europäizität überhaupt bewusst ist. Sehr hingegen schätzt der Europäer die alltäglich gewordene ‚Europäisierung‘ der Küche: Soljanka und Broccoli, Schnitzel und Paella, Chianti und Rheingauer. All das steht – noch vor 50 Jahren undenkbar – kollegial auf dem Esstisch auch der einfachen Leute, – mittlerweile freilich auch Kiwis und Nasi Goreng; die

Jüngst, spürbar den Idealen der siebziger Jahre verpflichtet, P. Blickle: Das Alte Europa. Vom Hochmittelalter zur Moderne, München 2008, sowie, ganz um ein antikegeprägt ‚vernünftiges‘ Mittelalter bemüht, J. Fried, Das Mittelalter. Geschichte und Kultur, München 2008.

⁴ Siehe zum Beispiel: Der europäische Sonderweg. Ein Projekt der Breuninger Stiftung I, Stuttgart 2000.

⁵ Vgl. B. Ackermann, Denis de Rougemont, Une biographie intellectuelle, 2 Bde., Genf 1996; M. Kirsch, Europazweifel als Kennzeichen des Europäers: Denis de Rougemonts intellektuelle Konstruktion Europas, in: R. Hohls u.a. (Hrsg.), Europa und die Europäer. Quellen und Essays zur modernen europäischen Geschichte. Festschrift für Hartmut Kaelble zum 65. Geburtstag, Stuttgart 2005, S. 218-223.

⁶ Zit. W. Schulze, Europa in der frühen Neuzeit – begriffsgeschichtliche Befunde, in: H. Duchhardt, A. Kunz (Hrsg.), Europäische Geschichte als historiographisches Problem, Mainz 1997, S. 35-65; B. Schneidmüller, Die mittelalterlichen Konstruktionen Europas. Konvergenz und Differenzierung, in: H. Duchhardt, A. Kunz (Hrsg.), "Europäische Geschichte", S. 5-24. Anregend H. Münkler, Europa als politische Idee. Ideengeschichtliche Facetten des Europabegriffs und deren aktuelle Bedeutung. in: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft 19 (1991), S. 521-541.

Zur kaum mehr überschaubaren mediävistischen und neuhistorischen Europaforschung, vor allem nach 1989, vgl. K. Oschema, Europa in der mediävistischen Forschung – eine Skizze, in: R. Schwinges, u.a. (Hrsg.), Europa im späten Mittelalter, München 2006, S. 11-32; ders., Eine Identität in der Krise. Konstruktionen des mittelalterlichen Europa, in: C. Dartmann und V. Meyer (Hrsg.), Identität und Krise? Zur Deutung vormoderner Selbst-, Welt- und Fremderfahrungen, Münster 2007, S. 23-43; ferner: H. Duchhardt, Europa-Diskurs und Europa-Forschung. Ein Rückblick auf ein Jahrhundert, in: Jahrbuch für Europäische Geschichte 1 (2000), S. 1-14 sowie Heft 3 (2004) der Zeitschrift *comparativ* zum Thema: „Probleme und Perspektiven der Europa-Historiographie“, hrsg. von R. Petri und H. Siegrist.

⁷ E. François, Auf der Suche nach dem europäischen Gedächtnis. Beliebtheitsskala der historischen Persönlichkeiten in Europa. Eine Meinungsumfrage, in: R. Hohls u.a. (Hrsg.), Europa und die Europäer, Stuttgart 2005, S. 250-258.

multikulturelle Küche ist also bereits Zeichen jener Globalisierung geworden, die längst über Europa hinausgeht.

Würden sich die ‚einfachen‘ Europäer auch auf gemeinsame Werte, Traditionen und soziokulturelle Grundlagen einigen, sie für sich als Europäer und ihre „Europäizität“⁸ für identitätsstiftend halten? Vermutlich. Und gehörte dazu auch das Christentum? Hier könnte man allenfalls sagen: Vielleicht. Der Intellektuelle Benedetto Croce hatte 1942, in der Endphase des italienischen Faschismus und des 2. Weltkriegs, in der Zeitschrift *La Critica* einen Essay mit dem damals provokanten Titel lanciert: „Perchè non possiamo non dirci ‚cristiani – warum wir nicht umhin können, uns Christen zu nennen.“⁹ Darauf ist zurückzukommen. Aber das Christliche jüngst explizit in die Präambel der neuen Europäischen Verfassung der nunmehr 27 Staaten zu setzen, war offenbar nicht (mehr) mehrheitsfähig. Es heißt nun dort: „Schöpfend aus dem kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas, aus dem sich die unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechte, Freiheit, Demokratie, Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit als universelle Werte entwickelt haben.“ Zum Protest gegen die drohende Ausrottung des Christentums im Irak hat diese Präambel offenbar kaum motiviert! Was bedeutet dem Europäer also (noch) sein altes Christentum?

Sehen wir uns zuerst einmal die Kontexte jüngerer Europa-Identitäts-Debatten an. Ich nenne vier:

1) Die Katastrophen des ‚dunklen‘ 20. Jahrhunderts: Was sich schon am Ende des Ersten Weltkriegs abzeichnete, wurde nach dem Zweiten manifest: Das besiegte, bzw. gerettete Europa, seit je weltbeherrschendes Expansionszentrum, war an die Peripherie, bzw. in die Zange der beiden neuen Weltmächte USA und SU geraten. Paralysiert von der Kriegsorgie, von singulären Verbrechen, befohlen und ausgeführt von Menschen, die (einschließlich Stalin) christlich erzogen waren, flüchtete sich das schlagartig ‚alt gewordene Europa‘ in die Retrovision des „christlichen Abendlands“, in ein nun verständlicherweise machtvergessenes „karolingisches“ bzw., napoleonisches oder gar burgundisches Kerneuropa. Was Europa nach 1945 brauchte, war in der Tat „eher ein Rehabilitationszentrum als eine Hauptstadt“ (Sloterdijk). Signifikant sind dafür die Städte Straßburg, Brüssel, Luxemburg.¹⁰ Damals hatte Konrad Adenauers ausgerufen: „Europa muß jeschaffen werden!“ Und Walter Hallstein hatte dann dabei seinen Anteil. Kritiker werfen den ‚Abendländern‘ der fünfziger

⁸ Zum Konzept „Europäizität“ siehe W. Schmale, Die Europäizität Ostmitteleuropas, in: Jahrbuch für Europäische Geschichte 4 (2003), S. 189-214, bes. S. 191-198.

⁹ B. Croce, Perché non possiamo non dirci „cristiani“, hrsg. von P. F. Quaglieni, Turin 1998.

¹⁰ P. Sloterdijk, Falls Europa erwacht. Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters ihrer politischen Absence, Frankfurt a. M. 1994, bes. S. 42-47, Zitat S. 43.

Jahre, zum Teil Carl-Schmitt-Schüler, vor, sie hätten mit ihrem karolingischen Europa (D, F, Benelux) keineswegs machtvergessen die Belastungen von reaktionären Europa-Ideen der ‚konservativen Revolution‘ abgestreift. Heute ist das Vereinte Europa weltpolitisch wieder viel mehr gefordert, aber man muss sich klar sein, dass damals sein Grundstein in einer konsequenten Ausrichtung nach innen gelegt wurde.¹¹

2) Die Revolution von 1989: Der Zusammenbruch der kommunistischen Systeme im östlichen Teil des Kontinents ließ die dortigen Staaten gleichsam offen nach Europa zurückkehren, das sie mental nie verlassen hatten. Auch ‚Mitteleuropa‘ entdeckte sich wieder.¹² Dies setzte unerwartete alte, sozusagen tiefgefrorene, Dynamiken vor allem nationaler Art wieder frei, mit Schatten, aber mit viel mehr Licht. Gerade Claudio Magris kann davon plastisch erzählen: denn auch seine Heimatstadt Triest, die Stadt Italo Svevos, nach einer Blütezeit als Seehafen des Habsburgerreichs buchstäblich in den Winkel geraten, ist nun wieder zur Drehscheibe für italienische, slawische und deutsche Europäer geworden.

3) Die Anti-Kolonialismus-Debatte, mit einem Höhepunkt im Columbusjahr 1992. Die überlegene Einzigartigkeit der europäischen Kultur, von der aus auch ein Max Weber wie selbstverständlich über Indien und China urteilte, wird als eurozentrischer Herrschaftsmythos entlarvt. Dessen Hybris beruht, so etwa Josep Fontana, auf einer Galerie von „Zerrspiegeln“, darunter dem Christentum.¹³ Teils hätten diese Spiegel den ‚Anderen‘ dämonisiert oder verkleinert, teils aber auch verklärt und romantisiert. Heute aber ist, so ruft man uns zu, „provincializing Europe“ (D. Chakrabarty) angesagt, „Eurozentrismus“ hingegen zum Schimpfwort geworden.¹⁴ Vor allem wenn es um den Islam als diesen ‚Anderen‘ geht, sprechen wir seit Edward Said (1978) von ‚Orientalism‘. Es gab und gibt, etwa in Osteuropa und in islamischen Ländern, jedoch eine fast komplementäre Identitätssuche, die umgekehrt und ebenso essentialistisch auf ‚den Westen‘ fixiert ist: einen ‚Occidentalism‘ also.¹⁵ Ein Phänomen, das für Russland mit Slawophilen und Westlern, angeheizt durch Peter

¹¹ Dies betont etwa U. Frevert, *Eurovisionen. Ansichten guter Europäer im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 2003.

¹² Stellvertretend für weitere wichtige Bücher zu diesem Thema: K. Schlögel, *Marjampole oder Europas Wiederkehr aus dem Geist der Städte*, München u.a 2005. Als ambitionierter Kultur-Europäer, der u.a. den Mauerfall und die deutsche Einheit aufmerksam beobachtete, sei der Niederländer Cees Nooteboom genannt: *Wie wird man Europäer*, Frankfurt 1993.

¹³ Fontana gliedert sein ganzes Buch nach solchen „Spiegeln“: J. Fontana, *Europa im Spiegel. Eine kritische Revision der europäischen Geschichte (Europa bauen)*, München 1995, darunter vorneweg die Spiegel „des Barbaren“ (S. 9-30) und „des Christentums“ (S. 31-48).

¹⁴ D. Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton 2000; vgl. bereits einige Gesprächsangebote bei B. Tibi, *Europa ohne Identität. Die Krise der multikulturellen Gesellschaft*, München 1998, hier S. 63-88: *Entromantisierung Europas ohne Identitätsverlust. Vom Eurozentrismus zu einer kulturpluralistischen Welt*.

¹⁵ J. G. Carrier (Hrsg.), *Occidentalism. Images of the West*, Oxford 1995; D. Müller (Hrsg.), *Ambivalenzen der Occidentalisation – Zugänge und Zugriffe*, Leipzig 1998. Zum Begriff in der Anthropologie: J. G. Carrier, *Occidentalism. The world turned upside-down*, in: *American Ethnologist* 19 (1992), S. 195-212.

Tschaadajews berühmten Artikel im *Teleskop* 1836, geradezu zur Grundausrüstung seiner reichen ‚mental map‘ gehört, auf der sich, bis heute, alle Varianten eines Ringens um Identität abspielen.¹⁶ Hier schließt sich nahtlos der vierte Kontext an:

4) Die aktuelle Islam-Debatte. Sie entzündete sich zum einen an der (seit 1963 schwelenden) Beitrittsfrage der Türkei. Vertragen die genuin europäischen (christlichen?) Werte den Beitritt eines muslimischen 60-Millionenlandes, dessen politische Kultur überdies Defizite aufweist? Da konnte man auf einmal Verteidiger des christlichen Abendlands erleben, die man bislang zuallerletzt als solche vermutet hätte, etwa Hans-Ulrich Wehler, hätte der doch zuvor noch jeden verhöhnt, der sich jenes so hoffnungslos ideologisch verräucherten Begriffs bediente.¹⁷ Zum anderen sieht sich der Europäer angesichts eifernder Muslime auch auf einem Feld herausgefordert, für dessen Beschreiten er, der Toleranzgewohnte, zumindest die Waffen schon lange eingemottet hatte, dem Feld der Religion: Woran glaubst Du? Sofern indes selbst religiös, mochte der irritierte Europäer insgeheim gar gemeinsame Frontabschnitte mit gläubigen Muslimen, gegenüber den vielen religiös Indifferenten im eigenen Kulturkreis, gewahr werden.

II. Europa und Christentum im Mittelalter – einige Modifikationen

Die Anzahl dessen, das schon als genuin und einzig europäisch erklärt wurden, ist Legion. Machen wir uns im Folgenden frei von vorschnellem Solipsismus („das gibt es nur in Europa“) wie zwanghaftem Anti-Eurozentrismus, der jegliche europäische Alleinstellung als diskriminierend, gegen wen auch immer, erklärt. Behaupten wir also: Ja, pauschal gesehen hat Novalis recht, Europa war „im Mittelalter“ eine, die einzige, dominant christlich geprägte Großregion. Doch es gilt zu differenzieren, und das ist die genuine Arbeit des Historikers. Ich möchte dabei fünf Punkte nennen:

1. Es gibt keinen einheitlichen Begriff von Europa. Das sagt schon fast ironisch Herodot (IV 45) „Europa aber ist für niemanden klar zu erkennen / He de Europe pros

¹⁶ Ich nenne hier nur: N. V. Riasanovsky, *Russland und der Westen. Die Lehre der Slawophilen. Studie über eine romantische Ideologie*, München 1954; ders., *A Historical Survey*, Oxford 2005; A. Walicki, *The Slavophile Controversy. History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought*, Oxford 1975; W. Geier, *Rußland und Europa. Skizzen zu einem schwierigen Verhältnis*, Wiesbaden 1996; A. von Schelting, *Russland und Europa im russischen Geschichtsdenken. Auf der Suche nach der historischen Identität*, hrsg. von C. Uhlig, Ostfildern 1997, hier S. 30-74 zu Tschaadajews Artikel und seinen Folgen; I. B. Neumann, *Russia and the Idea of Europe. A Study in Identity and International relations*, London u.a. 2001.

¹⁷ Dazu treffend C. Hirschi, *Boden der Christenheit und Quelle der Männlichkeit. Humanistische Konstruktionen Europas am Beispiel von Enea Silvio Piccolomini und Sebastian Münster*, in: J. Elvert (Hrsg.), *Leitbild Europa. Europabilder und Ihre Wirkungen in der Neuzeit*, S. 46-66, S. 46f.; Zur Türkei-Debatte auch Oschema, *Identität in der Krise*, S. 23f.; C. Timmerman u.a. (Hrsg.), *European and Turkish Voices in Favour and Against Turkish Accession to the European Union*, Brüssel 2008.

oudamón phaneré ésti gignoskoméne.“¹⁸ Weder in seiner geographischen noch seiner kulturellen Ausdehnung kann man ihn einwandfrei herleiten. Klar ist jedoch auch: „Europa“ war von seiner ersten Nennung bei den Griechen – wieder seit Herodot – nicht bloß geographischer Begriff (ein Erddrittel neben Asien und Afrika), sondern auch kulturell exkludierend: Europa steht gegen Asien – Hellenen gegen Barbaren! Auf eine Diskussion, wie weit Europa kulturgeographisch reicht¹⁹, will ich mich nicht einlassen und sage daher nur kurz. Es gibt ein engeres und ein weiteres Europa. Das weitere Europa schließt Byzanz und Russland vor dem 18. Jahrhundert ein, letzteres dann mit offener Ostgrenze Europas (am Ural oder wie man in Antike und Mittelalter gesagt findet: am Don, dem Tanais). Das engere Europa meint das westlich – lateinische ‚papstchristliche‘ Europa (ohne die – ebenso christlichen – Auswandererstaaten in Nordamerika und Australien etc., die nicht zu Europa, wohl aber zum ‚Westen‘ gehören!). Der Unterschied zwischen ‚Europa‘ und dem noch hochgradiger appellativen ‚Westen‘ ist eine eigene Frage, die hier nicht behandelt werden kann.²⁰ In ihrem Zentrum würde die Rolle der USA für Europa stehen müssen. Es gibt jedenfalls gute Gründe sowohl das weitere wie das engere Gebiet als „Europa“ aufzufassen! Man muss nur sagen, wovon man redet. Für die folgenden Überlegungen bietet sich mehr der engere Begriff an. Dennoch widerstrebt es einem, Byzanz und Russland förmlich zu exkludieren, und dies nicht nur, wenn man an Tolstoi und Dostojewski denkt. Niemandem war dies, unter prekären Umständen, klarer als Ernst Kantorowicz, als er 1944 eben über jenen eingangs zitierten Satz des Novalis nachdachte, zu einer Zeit, als ‚der Westen‘ zusammen mit Stalins Russland gegen Hitler-Deutschland kämpfte.²¹ Er sah freilich auch die Paradoxie der Situation und das suggestiv Mythische einer Einheit Europas. Ohnehin stellt sich die Frage, inwieweit unverkennbarer ‚Einfluss‘ von der einen wie der anderen Seite auch als ‚Dazugehören‘, im Sinne eines ‚Wir‘, empfunden wurde. Kongruent war und ist das keineswegs.

2. Christentum und (engeres wie weiteres) Europa waren nie deckungsgleich, weder geographisch noch kulturell. Das dürfte am wenigsten strittig sein. (Orthodoxe) Christen gab und gibt es in Kleinasien und Sibirien, Christen gab bzw. gibt es auch in Nordafrika, Äthiopien, Indien, seit 1492 in Amerika etc. Die katholische Kirche hat ja letztlich bis in das

¹⁸ Herodot IV,45: „Europa aber ist für niemanden klar zu erkennen / He de Europe pros oudamón phaneré ésti gignoskoméne.“ Zu dieser Herodotstelle vgl. Blum, Europa – ein Appellbegriff, S. 159f.

¹⁹ Ich nenne nur Halecki, Europa, S. 55-120; E. Holenstein, Wo verlaufen Europas Grenzen?, in: ders., Kulturphilosophische Perspektiven, Frankfurt a.M. 1998, S. 167-192.

²⁰ Fast im Sinne eines gelobten Landes der Werte, eingesetzt im monumentalen Werk von H. A. Winkler, Der lange Weg nach Westen. Deutsche Geschichte, 2 Bde., München 2000.

²¹ Dazu prägnant M. Borgolte, „Europa ein christliches Land“. Religion als Weltstifterin im Mittelalter, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 12 (2000), S. 1061-1077, hier S. 1061f.

20. Jahrhundert gebraucht, um zu merken, dass sie nicht mehr europäische, sondern ‚Weltkirche‘ geworden war.

3. Europa im Mittelalter war nicht rein christlich: Die beiden anderen monotheistischen Religionen, Islam und Judentum, waren beteiligt, wenn auch in sehr unterschiedlicher Weise. Der „Durchbruch des Monotheismus“ war zweifellos ein entscheidender Vorgang für die europäische Geschichte, wer würde da meinem Berliner Kollegen Michael Borgolte nicht zustimmen.²² Zweifel wären dann angebracht, wenn die „monotheistische Trias“ für das Mittelalter den Eindruck einer Äqui-Importanz der drei Religionen vermitteln wollte. Das wäre womöglich politisch korrekt, historisch aber verzerrt, ja unhaltbar.

Der Islam erfasste Europa ausschließlich an der südlichen Peripherie, dort aber zum Teil lange, flächendeckend und prägend: zuerst seit dem 8./9. Jahrhundert in Spanien und Süditalien (ich spreche gern von Europas kulturellen Randmembranen), dann seit dem 14. Jahrhundert in Südosteuropa und Ungarn, in Gestalt der Türken, ein Phänomen, das – weniger randhaft – auch für Russland gilt, in Gestalt der islamisch gewordenen Tartaren und wiederum der Türken im Süden. Häufiger Konflikt ist ebenso evident wie der bedeutende Kulturtransfer, vor allem von medizinischen, mathematischen und philosophischen Texten aus der Antike, mit Kommentaren und Übersetzungen. Ohne diese „dramatische Begegnung der Kulturen“ (Honnefelder) wäre die das Denken des Europäers mitbegründende Philosophie der ‚Scholastik‘ kaum denkbar. An den jüngsten Äußerungen von Sylvain Gouguenheim ist nur richtig, dass er die konstante Bedeutung von Byzanz gegenüber den islamischen Kulturen bei diesem Transfer herausstreicht. In den islamischen Kulturen selbst blieb allerdings die Phase intensiver Antikerezeption vergleichsweise kurz und brach im 11. Jahrhundert ab. Sie war auch – ein wichtiger Unterschied – insofern selektiv, als sie, anders als Byzanz und der ‚Westen‘, sowohl die lateinische Literatur (Vergil, Horaz, Livius etc.) als auch die griechische Dichtung und Geschichtsschreibung (Homer, Sophokles, Thukydides, etc.) ignorierte.

Das Judentum war ohne territoriale Basis, dafür aber in weiten Regionen als wesentlich städtische Minorität präsent, in Spanien, dann in Zentraleuropa (Deutschland, Frankreich, Italien), später in Osteuropa; kaum auf den britischen Inseln, gar nicht in Skandinavien. Die Juden bildeten insofern die interne, die Muslime die externe „Konfrontationskultur“ (A. Funkenstein) der Christen. Und trotz aller Kriege und

²² M. Borgolte, Wie Europa seine Vielfalt fand. Über die mittelalterlichen Wurzeln für die Pluralität der Werte, in: H. Joas, K. Wiegandt (Hrsg.), Die kulturellen Werte Europas, Frankfurt a. M. 2005, S. 117-163; ders., Christen, Juden, Musulmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1444 n. Chr., München 2006, besonders S. 15-56.

Verfolgungen: die längste Zeit ertrug man die Differenz. Christen und Juden duldeten sich in einer Art gegenseitiger Apartheitsymbiose, und mussten doch dem „Alltag kultureller Anleihe“ Raum lassen.²³ Die Toleranz der christlichen Gesellschaften nahm aber im späteren Mittelalter in dem Maße ab (und die Verfolgungen Andersgläubiger zu), wie sie sich selbst stärker verchristlichten und als exklusive Heilsgemeinschaft verstanden.

4. Europa war nicht von Anfang an christlich. Die Christianisierung war bekanntlich ein mehr als tausendjähriger Prozess. Dieser Prozess war nicht immer gewaltfrei, er bedeutete in der Regel aber auch Akkulturation qua Romanisierung: gerade die Kirche trat ja als Römerin ins Mittelalter. In der Spätantike hatte das Christentum im Westen an den Grenzen des römischen Reichs geendet (Ausnahme ist Irland) und zeitweise durch Germanen und Slawen (Balkan), dauerhaft durch den Islam große Verluste erlitten. Die folgenden Etappen sind bekannt: mit der Katholisierung der Franken, dann der zunächst arianischen Germanenreiche, ging die Rechristianisierung Englands einher, ausgehend von Irland und Rom. Es folgte die Mission der rechtsrheinischen Gebiete der Bayern, Hessen und Sachsen, dann der Slawen in Mittel- und Südosteuropa. Hier (bei Böhmen, Kroaten, Serben, Bulgaren und den Ungarn) geriet man in Konkurrenz zu Byzanz; mit dem bekannten Ergebnis, dass Serben, Bulgaren und Russen das gänzlich griechisch geprägte orthodoxe Christentum annahmen. Olga, Großfürstin von Kiew, empfing 967 in Zargrad (d.h. Konstantiopol) ihre Taufe.²⁴ Skandinavien wuchs sehr langsam ab dem 9. Jahrhundert dazu, Island um 1000. Zuletzt wurde Litauen christlich, das war 1253 bzw. 1386, also nahezu am Ende des MA. Das Christentum wird, wie meistens zuvor, von oben eingeführt, indem sich zuerst der Fürst taufen lässt, hier Władysław Jagiełło, der so König von Polen werden konnte.

Wie aber stand es dann um die seelsorgerische „Nacharbeit“ bei den neuen Christen? Wie intensiv prägte der neue Glaube Alltag und Mentalität – bis heute? Bonifatius berichtet ja, dass hessische Priester nach der Messe zur Sicherheit auch weiter dem Wotan opferten. Und was verstanden Isländer und Litauer von ihrem trinitarischen Credo „Gott von Gott, Licht vom Licht, gezeugt nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater“? Wie ‚christlich‘ jemand wirklich war, kann zumindest der Historiker nicht nachprüfen. Er kann nur sagen: Erst langsam hat das Christentum die Menschen, und das heißt auch die Nichteliten, im Inneren erfasst, in den Armut- und Frömmigkeitsbewegungen des Hoch- und Spätmittelalter, durch

²³ Siehe die Positionen abwägend M. Toch, Die Juden im mittelalterlichen Reich, München 1998, S. 138-142, ebenso S. 120-122; Borgolte, Europa ein christliches Land, S. 1074f.

²⁴ Zur schrittweisen „Evangelisierung Europas“ siehe Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen, S. 101-242; R. Bartlett, Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt. Eroberung, Kolonisierung und kultureller Wandel von 950 bis 1350, München 1996, S. 15-36 und passim. Man vergleiche den reißerischen deutschen Titel mit dem englischen Original: The Making of Europe.

Formen der Spiritualität, in der Beichtpraxis – nach Jean Delumeau erfolgte die ‚christianisation‘ der Europäer gar erst nach dem Konzil von Trient! Was blieb davon in den mentalen und intellektuellen, den eidetisch-visuellen Genen ‚des Europäers‘ gespeichert?

5. Das katholische Christentum im Mittelalter war nicht monolithisch. Ich denke dabei gar nicht primär an die beiden fundamentalen Schismen: das Schisma zwischen Ost- und Westkirche und das ‚innerwestliche‘ Schisma in Gestalt der Reformation, auch nicht an das so genannte ‚Große Abendländische Schisma‘ von 1378, das eine vorübergehende Spaltung des Papsttums brachte. Die römisch hochorganisierte Kirche schuf zwar in hohem Maße Einheit: Ganz Europa überzog ihr räumliches ‚encadrement‘ (der Kirchenprovinzen, Diözesen, Pfarreien etc).²⁵ Aber dem stand eine Vielfalt regionaler Liturgien und Eigenheiten gegenüber. Dass der Europa prägende politische Pluralismus die Kirche nicht untangiert ließ, ist ebenso bekannt; man denke nur an das Phänomen der Landeskirchen. Diese Vielfalt wurde im Laufe des Mittelalters durch das Papsttum und das Kirchenrecht zwar stark homogenisiert und damit gerade ‚europäisiert‘²⁶; beseitigt wurde sie nie. Europa – „Einheit in Vielheit“ – ja, das ist richtig und klingt gefällig, ist aber doch nicht mehr als eine scheindialektische Leerformel, eine „Ideologie des Vakuums“.²⁷

Fragen wir nach diesen Thesen nun nach Spuren eines kollektiven Europa-Bewusstseins (Wirkgefühls) in der Geschichte.

III. Christliches Europa als „europäisches Selbstverständnis“

Auch hier müssen wir desillusionieren: „Europa“ spielte im Mittelalter keine nennenswerte Rolle. Nachdem Karl der Große am karolingischen Hof als Vater („pater totius Europe“) und „Pharus“ (Leuchtturm) Europas, als Herr eines westlichen Kerneuropas gegen Byzanz stilisiert worden war, verschwindet ‚Europa‘ als Kollektivfaktor im Mittelalter zwar keineswegs aus den Quellen – ich verweise hier auf die jüngsten Studien von Klaus Oschema – spielt aber als identitätsstiftender Begriff eine eher marginale Rolle, zumindest vor dem 15. Jahrhundert.²⁸ Aber dann! Vater war hier, wie so oft, wenn auch gottlob nicht aller Dinge, der Krieg.

²⁵ Dazu H.-J. Schmidt, Kirche, Staat, Nation. Raumgliederung der Kirche im mittelalterlichen Europa, Weimar 1999.

²⁶ Siehe Bartlett, Geburt Europas, S. 325-350: ‚Die Europäisierung Europas‘.

²⁷ Sloterdijk, Falls Europa erwacht, S. 32; ebd. leicht zynisch: „solche Reden beweisen nur, daß dieser außerordentliche Subkontinent seine Meinungen über sich selbst immer noch aus dem Mund von Doktoranden und Gastkommentatoren übernimmt“.

²⁸ Vgl. die breite Untersuchung von Oschema, Europa-Begriff, als Basis einer größeren Arbeit. Noch unersetzt in ihrer Materialverarbeitung die älteren Studien von: W. Fritzemeyer, Christenheit und Europa. Zur Geschichte des europäischen Gemeinschaftsgefühls von Dante bis Leibniz, München u.a.1931; J. Fischer, Oriens-Occidens-Europa. Begriff und Gedanke „Europa“ in der späten Antike und im frühen Mittelalter, Wiesbaden 1957; H.

- 1) Ein klares Bewusstsein von **Europa als Christenheit** schärft sich durch äußere Bedrohung, sprich durch die Expansion der Osmanen auf dem Balkan. Es ist also eine ‚christianitas afflicta‘. In diesem Zusammenhang findet man immer wieder Enea Silvio Piccolomini / Papst Pius II. als „Vater des Europagedankens“ genannt.²⁹ Aber hat man überlegt, was er wirklich gesagt hat? Sicher, seine Schrift ‚de Europa‘ ist, wenn auch erst posthum so tituliert, die erste, die ‚Europa‘ historisch-geographisch als eigenen Gegenstand behandelte.³⁰ Hier prägte Enea Silvio auch erstmals den Kollektivbegriff der ‚*Europaei*‘.³¹ Doch ist für ihn „Europa“ Teil eines großen humanistischen Konzepts einer Geschichte des Kosmos, war also insofern „provincialized“ geplant; vollendet wurde es freilich nur, fußend auf Strabon.
- 2) Zentraler sind seine Reden, vor allem diejenige, die er zu Frankfurt, auf einem Reichstag am 15. Oktober 1454 hielt, eineinhalb Jahre nach dem furchtbaren und traumatisierenden Fall Konstantinopels. Ich zitiere in seinem Latein, ist das Lateinische doch die einzig wirklich ‚europäische‘ Sprache: „Neque ... multis ante seculis maiorem ignominiam passa est quam modo **christiana societas**.” Früher sind wir auf fremdem Gebiet, in Asien und Africa getroffen worden. „**Nunc vero in Europa**, id est in patria, in domo propria, in sede nostra percussi caesique sumus.”³²

Bemerkenswert, auch im Blick auf die ganze Rede, sind vier Dinge: a) Die ‚christianitas‘ und das sind „wir/nos“, erscheint defensiv auf Europa zurückgedrängt; in einen „Winkel“/angulus, wie er an anderer Stelle sagt. Die Krise lässt Europa und Christenheit identisch werden, und zugleich als ‚patria‘ emotional neu aufladen; b) Byzanz, die traurige Graecia, gehört dazu, jetzt, in der Niederlage! c) Das Christianitas-Europa gewinnt auch dadurch Profil, dass Enea die Türken mit einem Arsenal von Barbarentopoi stigmatisiert, sie gleichsam außerhalb der Zivilisation stellt; und dass er d) zugleich – ins Mittelalter rückgekoppelt – massiv mit der Glorie der frühen Heidenkriegs-Kreuzzugsheroen agitiert, mit Karl dem Großen und Roland, mit Gottfried von Bouillon, mit Barbarossa; sie stehen in einer

Gollwitzer, Europabild und Europagedanke. Beiträge zur deutschen Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts, München 1951 (²1964).

²⁹ Etwa bei Schmale, Geschichte Europas, S. 11, S. 49, S. 85-87. Kritisch, mit weiterer Literatur: J. Helmrath, Enea Silvio Piccolomini – ein Humanist als Vater des modernen Europagedankens?, in: Hohls u.a. (Hrsg.), Europa und die Europäer, S. 361-369; in diese Richtung argumentierend, Oschema, Europa-Begriff, S. 223-227; ders., Identität in der Krise, S. 30-32, und zuletzt Hirschi, Boden der Christenheit, S. 49-55. Kritische und kommentierte Edition der Frankfurter Rede des Enea Silvio von Okt. 1454 demnächst in Deutsche Reichstagsakten, Ältere Reihe Bd. 19, 2, hrsg. von J. Helmrath.

³⁰ Enee Silvii Piccolominei postea Pii PP. II, De Europa, ed. commentarioque instruxit Adrianus van Heck, Città del Vaticano 2001; Enea Silvio Piccolomini, Europa, hrsg. von G. Frank u.a., Heidelberg 2005.

³¹ Vgl. die Belege bei Oschema, Europa-Begriff, S. 226f.

³² Pii II orationes politicae et ecclesiasticae, hg. von J. D. Mansi, Bd. 1, Lucca 1755, S. 263f.; übersetzt bei Helmrath, Enea Silvio Piccolomini, S. 366.

Reihe mit den Heidensiegern des Alten Testaments, mit den Persersiegen der Griechen bei Marathon und Salamis. Es ist eine alte päpstliche Vision, ein Europa christlicher Fürsten als Verteidiger des Glaubens. Ein neuer Kreuzzug kam aber damals wegen Desinteresse und Uneinigkeit der Fürsten nicht zustande. Das rhetorische Pathos tat jedoch insofern seine Wirkung, als sich die europäischen Fürsten künftig zumindest idealiter als Kampfgemeinschaft gegen den ‚erbfiendt‘, die Türken, fühlten. Man denke an Lepanto 1571, den Kahlenberg 1683 usw. „Von den Persern über die Hunnen zu den Ungarn und Türken: die Idee Europa“ so Münkler, „ist dort am prägnantesten ausgebildet, wo sie nicht aus sich selbst, sondern in Gegensatz zu etwas anderem bestimmt wird.“³³

1. Der Europaidee haftet damit eine stark reaktionäre Komponente an.

Das gilt bereits für Enea Silvio, und noch mehr für die katholischen Abendlandsideen nach dem Ersten und wieder, in den fünfziger Jahren, nach dem Zweiten Weltkrieg. (Dabei kommt eigentlich, seit dem frühen Christentum „ex Oriente lux“, und Finsternis und Teufel stehen im Westen. Der Exorzismus etwa wird ‚contra occidentem‘ gesprochen.)

Zu Enea Silvio soviel: Wenn man ihn weiterhin, wie bisher so oft, als Vater des Europagedankens reklamiert, muss man sehen, worum es ihm in seiner Zeugung geht: es ist die eines türkenkriegenden Europas der Angst und des Abwehrkampfes. Ist es das Europa, das wir heute meinen? Kaum, und ‚politisch korrekt‘ ist es schon gar nicht. Und doch: die zugrundeliegende Erfahrung, sozusagen ihre mentale Valenz, ist, wie ich meine, damals tiefer ins kollektive Unterbewusstsein der Europäer eingegangen als wir ahnen. Und als Historiker weiß man, dass solche Atavismen oft ‚realer‘ wirksam sind als der neue ‚gute Wille‘, sie zu löschen.

2. Parallel, fast spiegelbildlich, zu diesem phobischen Zusammenrücken nach innen („angulus-Syndrom“) mit Blick nach Südosten, kam freilich vom Südwesten des Kontinents, von Spanien und Portugal aus, die atemberaubend erfolgreiche Expansion europäischer Mächte nach Übersee in Gang. Auch dieser anhaltende Erfolg über die dortigen, anscheinend unterlegenen, Kulturen „der Indier“ ist in seiner Langzeitfolge für ein kulturelles Eigen- und Überlegenheitsbewusstsein „Europas“ kaum zu überschätzen.

3. Der dritte Komplex erwächst wieder aus der „Binnenkonfiguration“³⁴ Europas: aus dem frühneuzeitlichen Konzert der Staaten, jenem nach Ranke „unvergleichliche(n) Verein“, dessen Kraft in der „Energie seiner Gegensätze“ liege. Es ist deutlich zu sehen, wie sich die Akteure in diesem strukturell pluralistischen und hochkompetitiven, aber doch geschlossenen und wirtschaftlich eng verflochtenen Mächte-Theatrum als ‚Europa‘ bewusst werden,

³³ Münkler, Europa als politische Idee, S. 529.

³⁴ Schulze, Europa in der frühen Neuzeit, S. 65.

verstärkt nach dem Ende der Religionsbürgerkriege im Westfälischen Frieden. Und hier gehört Russland seit Peter dem Großen als östliche „Flügelmacht“ dazu. Wenn Peter Burke seine Frage ‚Did Europe exist before 1700?‘ verneint, so müssen wir sie, mit Schulze, bejahen.³⁵ ‚Es‘ existiert früher. Und dieses ‚früher‘ gilt auch für das bei Burke entscheidend europaträchtige Prinzip der ‚balance of power‘. Offiziell formuliert findet sie sich wohl erst 1713 im Vertrag von Utrecht, die Idee eines gleichgewichtig ausbalancierten ‚Theatrum Europaeum‘ lässt sich aber sehr breit schon seit dem 16. Jahrhundert (bei Campanella, bei Bacon usw.) nachweisen.

Wir sahen also drei frühe Typen europäischer Selbstbilder: die „Bedrohungsidentität“ der Christianitas afflicta, die Kulturüberlegenheit der erfolgreichen Expansion und die antagonistische Vielfalt des Staaten – „Ensembles“³⁶. Man könnte nun einwenden, damit werde jeweils nur ein indirektes, oder sehr relationales Bewusstsein von Europa signiert. Ja, so ist es! Und dieser Eindruck sei gleich noch paradox verstärkt – ehe wir am Ende doch nach ‚positiv christlichen Inhalten‘ fragen.

IV. Europa als Sekundärkultur

Ich habe mich hier unter anderem von dem Pariser Philosophen Rémi Brague³⁷, einem Spezialisten für arabische Philosophie, anregen lassen. Seine These: Die Identität des Europäers ist ex-zentrisch, Europa verdankt sich nicht selbst, sondern außereuropäischen Wurzeln, es ist weniger Vater- als „Sohnland“. Brague verwendet dafür den schwer übersetzbaren Begriff „secondarité“³⁸. Sie ist Tugend, nicht Not. Sie beruht auf dem Abgeleitetsein just der beiden konstitutiven Elemente Europas, **Christentum und Romanitas**: zum einen dem Hervorgang des Christentums aus dem Judentum, unter Bewahrung des Alten Testaments; zum anderen der Aneignung der griechischen Kultur durch die Römer, die auch stets um ihren Rückstand wussten. „Europa im engeren Sinn hat einen Wesenszug, ... auf den es allein Anspruch erhebt: Dies ist die Romanität, oder genauer: die Latinität.“ Denn „Romanität reklamierten auch Byzanz als ‚zweites, Moskau als ‚drittes Rom‘, und selbst der türkische Sultan in Istanbul ... als Nachfolger des oströmischen Kaisers. Die Latinität jedoch beanspruchte außer Europa (mit dem Papsttum an der Spitze; JH)

³⁵ P. Burke, Did Europe exist before 1700?, in: History of European Ideas 1 (1980), S. 21-29; S. S. Tschopp, Gegenwärtige Abwesenheit. Europa als politisches Denkmodell im 17. Jahrhundert, in: K. Bußmann, E. A. Werner (Hrsg.), Europa im 17. Jahrhundert. Ein politischer Mythos und seine Bilder, Wiesbaden 2004, S. 25-36.

³⁶ Eben diese und zwei weitere Typen beobachtet H. Kaelble auch für das 19. und 20. Jahrhundert, nur dass die Bedrohung nun in ‚Amerika‘ gesehen wird: H. Kaelble, Europäer über Europa. Die Entstehung des europäischen Selbstverständnisses im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2001, S. 25-51.

³⁷ R. Brague, Europa. Eine exzentrische Identität, Frankfurt u.a. 1993 (frz. 1992).

³⁸ Hier tun sich deutliche Parallelen zu Alfred Webers Idee von Sekundärkulturen!

niemand.“³⁹ Und als römisch sei dieses (engere!) Europa auch stets von außen wahrgenommen worden.⁴⁰ Romanitas und Latinitas bilden sozusagen den Kern jener europäisch-christlichen Kultur, die ich Sie in dieser Kürze mehr zu assoziieren bitte, als dass ich sie ausbreiten könnte. Das Genie dieser ‚Romanitas‘ sieht Brague freilich mehr als in bestimmten Inhalten, Latinität und Recht, vor allem in einer Fähigkeit, sich das Fremde stets kreativ anzueignen und so immer wieder Alternativen zu sich selbst zu schaffen und diese im hegelschen Sinne ‚aufzuheben‘. Die Gefahr für heute sieht der Franzose darin, dass Europa eben diese Fähigkeit das Fremde zu integrieren verliert – und *damit* auch vor der Barbarei kapituliert.

So fruchtbar der Gedanke der ‚secondarité‘ auch ist, man wird nicht verkennen, dass Brague mit seinem Eulogium auf die ‚Romanitas‘ hier auch im Gefolge einer katholischen Intellektuellen-Tradition des integralen „christlichen Abendlands“ steht, wie es in Frankreich etwa Paul Valéry, in Deutschland Hugo von Hofmannsthal (*Die Idee Europa* von 1916) und sein jüngerer Freund Ernst Robert Curtius repräsentierten. Valerys Essays *Die Krise des Geistes* von 1919 und der Vortrag *Europäischer Geist* von 1922⁴¹ sind nicht nur unerschöpfliche Zitatgruben “Europa – ein kleines Vorgebirge des eurasischen Festlands“⁴²; bzw. im Sinne als Vorläufer Bragues: „Unser Europa wird so zur ungeheuren Fabrik im eigentlichen Sinne, zur Transformationsmaschine, zu einer geistigen Verarbeitungsanlage ohnegleichen.“⁴³. Die Hauptkomponenten aber sind: Römertum, Christentum und Griechenland, dem wir die „Strenge des Geistes“, die Wissenschaft verdanken.⁴⁴ Curtius hätte dem wohl zugestimmt. In seinem Studienmosaik *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*⁴⁵ – der Titel ist Programm – evozierte er die europäische Literatur, wozu für ihn, wie für Hofmannsthal, freilich anders als die aufs Mittelalter starrenden „Abendländer“ auch die Moderne gehört, als ein wesentlich faszinierend intertextuelles Geflecht aus antik-christlichen Zitaten und Topoi.

Nehmen wir zwei recht unterschiedliche Beispiele fortlaufender ‚secondarité‘ kurz in den Blick: die Renaissance(n) und das Imperium.

³⁹ Brague, *Europa*, S. 24. Zum Judentum hier nur S. Quinzio, *Die jüdischen Wurzeln der Moderne*, Frankfurt 1995; Borgolte, *Christen, Juden, Muselmanen*, S. 59-100.

⁴⁰ „Die Christenheit (in Ost und West; JH) hat sich nie selbst als griechisch oder jüdisch begriffen und wurde auch von den anderen Zivilisationen niemals anders denn als römisch wahrgenommen“; Brague, *Europa*, S. 24.

⁴¹ P. Valéry, *Die Krise des Geistes. Drei Essays*, hg. von H. Steiner, Frankfurt 1956.

⁴² P. Valéry, *Die Krise des Geistes*, S. 16.

⁴³ Ebd., S. 35.

⁴⁴ Ebd., S. 40f.

⁴⁵ E. R. Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Bern u.a. 1973.

1. Inbegriff der 'sécondarité', ja ihre Potenzierung, ist die „Fähigkeit zu **Renaissancen**“.⁴⁶ Für Europa hieß das jedes Mal: sich die eigentlich bekannte Antike neu anzueignen im Bewusstsein der Differenz. Ein fruchtbares Paradoxon: Man braucht das bewunderte Alte als Motor, um selbst Neues zu schaffen, Grenzen im weitesten Sinne zu überschreiten, in Unbekanntes vorzustößen. Dass sich Renaissance und Humanismus vollkommen im christlichen Denkraum bewegt haben, ist heute Gemeingut der Forschung!

Nach dem Beitrag der Humanisten für Europa gefragt, sage ich: a) Einheit. Sie breiteten eine neue Decke elaborierter Latinität über Europa und vermochten ihre Emphase für die antike Leitkultur durch übernationalen – und überkonfessionellen – Gruppenhabitus und Freundschafts- und Freiheitsethos (*république des lettres*) als Basis der europäischen Elitenbildung zu festigen. b) Pluralismus, Antagonismus: sie prägten auch eine erste Phase einer national(istisch)en Profilierung und nationaler Stereotype durch gelehrten „Wettstreit“ / Agon und Mobilisierung autochthoner ethnischer Ursprünge der europäischen Nationen.

Bezeichnenderweise gehört die Renaissance zu den intellektuellen Fermenten, die man nur dem engeren Europa zu-, aber schon dem weiteren Europa (Russland und Byzanz) sowie erst recht den islamischen Kulturen aber abgesprochen findet. So als erkläre dieses Fehlen gleichsam notwendiger Menschheitsphasen schon automatisch jegliche Form von aktuellen Defiziten und Rückständigkeiten.

2. Ein ambivalenteres Erbe antiker Romanitas war die Idee des **Imperiums**. Seine Einzigartigkeit ist so unstrittig wie die Sogkraft seines Mythos! Das römische Reich war unwiederholbar, zwanghaft neu angestrebt aber wurde es stets.⁴⁷ Das 800 durch ‚**translatio**‘ im Westen wiederbegründete, in der Sicht von Byzanz durchaus redundante Kaiseramt vermochte dann auch das römisch-christliche Imperium mehr zu symbolisieren als zu ersetzen. Wird man da wirklich, wie Richard Faber geradezu obstinat, in Vergil bzw. seinen emphatischen Rezeptoren, inklusive des katholischen Denkers Theodor Haecker 1931 (‚Vergil, Vater des Abendlands‘, als Fanalisten des ‚Imperialismus‘ sehen: In der *Aeneis* läßt Anchises den Juppiter prophezeien: *Imperium sine fine dedi.*, in der 4. Ecloge den *ordo novus* feiern. Den Träger des Kaisertums, den fränkisch-deutschen König, duldeten weder die anderen Monarchien in Europa je als Hegemon, noch strebten die Kaiser selbst je tatsächlich eine gouvernementale Vorherrschaft an. Zumindest nicht vor Karl V. Er, Produkt des Heiratsglücks der ‚felix Austria‘, gewann als Schützer seiner Dynastie und des – katholischen

⁴⁶ J. Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen, hrsg. von R. Marx, Stuttgart 1969, S. 67f.; D. Pöpping, Abendland: Christliche Akademiker und die Utopie der Antimoderne 1900-1945. Bochum, 2000.

⁴⁷ Münkler, Europa als politische Idee, S. 525-528.

– Glaubens kurzzeitig hegemoniale Stellung, und obwohl – ‚plus ultra‘ – auch Weltherrscher geworden, scheiterte er ‚zuhaus‘. Der zweite Versuch der Habsburger zerbrach im Dreißigjährigen Krieg an einer europäischen Koalition mit den deutschen Libertäts-Fürsten. Im polyzentrischen Europa war für einen Hegemon kein Platz, und mochte er sich noch so christlich begründen.

Die Idee des Imperiums aber war auch insofern europäisch, als sie nicht nur die Nachfolger Ottos des Großen umtrieb, sondern, wie Wiedergänger, auch Spanien, Schweden. Zweimal versuchte es Frankreich, unter Ludwig XIV. und Napoleon. Hochwichtig: Krimkrieg, als ‚der Westen‘ dem christlichen Russland zugunsten der heidnischen Türken in den Rücken fiel.

Dann versuchte es Deutschland noch zweimal, mit seinem zweiten und ‚dritten‘ Reich. Hermann Heimpel 1933: „Das Wort ‚Reich‘ nimmt vom ersten Reich seine Feierlichkeit.“ „Deutschlands Mittelalter ist Deutschlands Anfang in Macht, Größe und Weltruf.“ (Faber). Der nazistischen Europa-Idee wurde 1941ff. mit dem Reichsgedanken des Mittelalters durchaus „entgegengearbeitet“. Die Folgen sind bekannt. In den beiden letzten europäischen Bürgerkriegen, die zu Weltkriegen wurden. 1945 verbrannte auch die Idee des Imperiums, allerdings nur in Deutschland und in der Perspektive der Hitlers Reich entronnenen Europäer. In der sehr unterschiedlichen Perspektive der Großmächte USA, Russland und China lebt das Imperium nach wie vor, als etwas, das man aktuell verteidigt oder aber, nach kurzer (RU) oder langer (CH) Unterbrechung wiederzugewinnen sucht.

V. Christentum und Säkularisierung

Ist ‚secondarité‘ – so verstanden – ein Wert an sich? Ja! Erschöpfen sich damit die europäischen Werte? Nein! Ist uns das ‚christliche Europa‘ bis hierher zumindest in seiner Vielschichtigkeit deutlicher geworden, möchte ich im letzten Teil vorsichtig fragen, welche Elemente des Christentums aus den „glänzenden Zeiten“ des Novalis-Mittelalters wichtig geblieben sind oder sollen wir besser sagen: übrig geblieben?

Das Christentum, seine Theologie und seine sichtbare und authentische Konkretion, die Kirche(n), haben seit dem Mittelalter, in Reformation, Aufklärung und katholischer Restauration – wir wissen es längst – fundamentale Wandlungen durchgemacht. Man nennt diesen Prozess gemeinhin **Säkularisierung** („Entzauberung der Welt“). Sich auf ihn einzulassen, und sei’s für wenige Minuten, heißt, ins Herz der europäischen Moderne

vorzustoßen.⁴⁸ Es geht um Kontinuität: Einerseits ist das Christentum ja nach wie vor präsent, andererseits – und das impliziert der Begriff ‚Säkularisierung‘ – ist seine Position nicht mehr dieselbe wie zu Zeiten Thomas von Aquins, Luthers oder auch Dostojewskis.

Die Bedeutung des Begriffs hat sich seit Hegel (er benutzt den Begriff „Verweltlichung“) stetig erweitert: vom engeren Sinn der Verstaatlichung von Kirchengut (hier ist der ganze Komplex der ‚Trennung von Kirche und Staat‘ im Spiel (Investiturstreit) über einen weiteren Sinn als Marginalisierung des Religiösen allgemein, zielt die am meisten komplexe und neuralgische Bedeutung von ‚Säkularisierung‘ auf ein Ersetzen: „Neutralisierung“ (Carl Schmitt), Verlagerung, Transformation, einst sakraler/christlicher Denkelemente und Praktiken in profane. (Rudolf Jellinek hat das für die Menschenrechte, Max Weber bekanntlich für den Kapitalismus als „innerweltliche Askese“ untersucht.)

Hinsichtlich des Gesamtprozesses sind, grob gesagt, zwei gegensätzliche Wahrnehmungen auszumachen:

a) Eine Wahrnehmung als Verlustgeschichte: so, stellvertretend für viele, Novalis. Er trauert um das seit dem Mittelalter geminderte Christentum, lehnt kulturkritisch die Moderne, den Laizismus, den Subjektivismus, den Rationalismus etc. ab. anders, aber doch nicht völlig anders, als ein Slavophiler wie Chomjakow oder der ‚Syllabus‘ Papst Pius IX.

b) Eine Wahrnehmung als Erfolgs-, sprich Emanzipationsgeschichte, in der sich „der Geist der Neuzeit“ konstituiert, indem alte christliche Inhalte durch neue ersetzt, legitimiert werden; so, wieder stellvertretend für viele, Hegel, Hans Blumenberg und andere.

Eine Wahrnehmung als neutralen, geradezu unausweichlichen kulturellen Prozess (Max Weber). Man kennt den provokativen Satz eines Carl Schmitt: „alle prägnanten politischen Begriffe“ seien „säkularisierte theologische Begriffe“. Das heißt, (wir gehen hier nicht auf die verkappten Intentionen Schmitts ein) das Sakrale, das Christentum ist ‚eigentlich‘ Stifter und weiterhin latent, palimpsestartig, auch im Säkularisat gegenwärtig und sichtbar. Von theologischen, und das heißt christlichen Ursprüngen oder Wurzeln zu reden, ist eigentlich, wie alle botanischen Metaphern, irreführend. (Erklärt die Wurzel schon den Baum?) Es gibt – methodisches Problem jeder ‚Geistesgeschichte‘ – keinen Filter, Marker oder Detektor, der im

⁴⁸ Aus der unübersehbaren Literatur zuletzt: C. von Braun u.a. (Hrsg.), Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These, Berlin 2007. Vgl. U. Ruh, Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte, Freiburg i. Br. 1980; G. Marramao, Die Säkularisierung der westlichen Welt, Frankfurt a. M. 1999 (zuerst 1994); A. Haferkamp, La sécularisation comme métaphore: Hans Blumenberg interprète de la modernité, in: Transversalités 87 (2003), S. 15-28; die deutsche Fassung: Säkularisierung als Metapher (Blumenberg vs. Nancy) nur im Internet zugänglich: In diesem Kontext partiell neu zu lesen: J. Habermas, Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg i. Br., 2007. Was „der Westen“ sei, versucht Winkler jetzt zu erklären: Die Geschichte des Westens. Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert. München 2009, der erste Band einer geplanten Trilogie.

Bewusstsein ‚des Europäers‘, das Christliche neben, unter oder hinter allen Transformationen und Säkularisaten erkennbar machte. Wenn es aber so wäre, wenn sich die Menschenrechte aus dem Timotheusbrief (man lese dazu Jellineks Studie von 1910), die Souveränität des Staates aus dem Kirchenrecht ‚heraussäkularisieren‘, d.h. ableiten ließen – wo ist dann das Eigene der Neuzeit? Hier setzt genau der alte Streit an, wie ihn noch einmal Hans Blumenberg⁴⁹ einerseits eben gegen den habituellen Zyniker Schmitt wie andererseits gegen Karl Löwith, den im Dritten Reich zwangsemigrierten Heidegger-Schüler, ausgefochten hat. Er wehrte sich massiv gegen diesen Begriff der ‚Säkularisierung‘ und die dahinter verborgene Vereinnahmung, gegen die Unterstellung, die Neuzeit habe ihre „Legitimität“ geradezu „erschlichen“ oder usurpiert; eine so verstandene ‚Säkularisierung‘ nennt er eine „Kategorie geschichtlichen Unrechts“. Die Werte der Neuzeit, so Blumenberg, die freie innerweltliche „theoretische Neugierde“ des ‚homo creator‘, ihre „humane Selbstbehauptung“ wurden stattdessen gerade gegen Christentum und Kirche(n), erstritten!

Wir lassen den Streit hier bewusst offen. Während also ein Blumenberg die Zäsur betont, gab und gibt es eine Fülle von Literatur, die nach christlichen „Wurzeln“ Europas, nach seinem „geistigen Erbe“ im Sinne von Kontinuitäten fragen⁵⁰ oder vielmehr: diese Wurzeln konstatieren. Sind schon botanische Metaphern per se problematisch, so müssen diese Versuche sich darüber hinaus fragen lassen: geht das, ohne auch nur einen Zeh in die Säure des Säkularisierungsdiskurses zu stecken?

Auf höchstem Niveau stellt die Ursprungsfrage derzeit der katholische Theologe Ludger Honnefelder in seinem neuen Buch: *Woher kommen wir? Die Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters*.⁵¹ Er legt „Tiefenbohrungen“ in zentrale Denkkomplexe der ‚philosophia perennis‘ an, die im Mittelalter durch die spannungsvolle Begegnung von Christentum und paganer Philosophie dazu zwang, Fragen zu stellen und Perspektiven einzunehmen, die es bis dahin nicht gab. Ihr Gewicht führte aber dazu, dass sie zu unverzichtbaren Bestandteilen des modernen Bewusstseins wurden: Metaphysik, der Naturbegriff, Individuum, Willensfreiheit, Rationalität der moralischen Urteile etc. „Wer dies bestreitet“, so Honnefelder, „muß entweder einer (unhistorischen) Musealisierung des Mittelalters das Wort reden oder die genannten Elemente aus dem modernen Bewusstsein

⁴⁹ H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt 1974 (Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von „Die Legitimität der Neuzeit“ erster und zweiter Teil).

⁵⁰ Ein breites Spektrum in 60 Vorträgen bietet etwa der vom Istituto Italiano per gli studi filosofici in Neapel inaugurierte Band: M. Buhr (Hrsg.), *Das geistige Erbe Europas*, Neapel 1994.

⁵¹ L. Honnefelder, *Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters*, Berlin 2008. Aus einer Fülle älterer Literatur bemerkenswert, der bei Erscheinen des Buchs in München, nach 1945 in Tübingen lehrende Theologe Theodor Steinbüchel: T. Steinbüchel, *Christliches Mittelalter*, Leipzig 1935, Darmstadt²1968.

eliminieren.“⁵² Was der Theologe nicht beantwortet, und dort nicht beantworten muss, ist die Frage, in welcher Gestalt und auf welche Weise diese „Bestandteile“ zu uns gelangt sind, ob und wie sie historisch durch den dialektischen Fluss der Säkularisierung gestiegen sind!

Dennoch ist Honnefelders These plausibel und ermutigt, selbstbewusst, aber ohne Solipsismus nach dem erarbeiteten Eigenen ‚des Europäers‘ zu fragen: ich denke hier nur an ein einziges, aber wichtiges Beispiel: an die intellektuellen Techniken, zum einen an die Arbeit am Text: an *Lectio*, Kommentar und *Quaestio*, an die Hermeneutik des vierfachen Schriftsinns, also die Kunst, auf mehreren Ebenen, vielbödig, subtil, ‚witzig‘ zu denken. Das Hohe Lied wird christlich umgedeutet, die Geliebte wird Kirche, aus *amores* werden *mores*, und so unendlich oft in den Hoheliedkommentaren erläutert – all dies wiederum kaum ohne die jüdische Exegesetechnik denkbar. Denken wir zum anderen, eng damit verknüpft, an Logik und Dialektik, an jene Rationalität, aus der auch Johannes Frieds Mittelalter wesentlich besteht, das formalisierte Infragestellen auch theologischer Lehren, den Drang, immer auch das Gegenteil mit zu denken, die das europäische Hochmittelalter sich aus antiken und arabischen Texten teils wieder, teils ganz neu erarbeitete. Diese ständige intellektuelle Übung und Schulung, lange Zeit an der Metasprache des Lateinischen, dass sie der intellektuellen DNS des Europäers nicht ohne Folgen eingeschrieben sei, ist keine un plausible Vermutung.

Blicken wir jetzt auf die heutige äußere Lage⁵³: Das Christentum ist weiter vorhanden. Die große Mehrheit der Bürger gehört einer Kirche an. Die in der Aufklärung intendierte ‚Privatisierung des Christentums‘ ist ausgeblieben. Systematische Dechristianisierung oder Zwangsatheismus, wie man sie kurz in der Französischen Revolution, längerfristig in den kommunistischen Regimen betrieb, ist – im heutigen Europa – Vergangenheit. Die Kirchen, autonom gegenüber dem Staat denn je – das war ihr Säkularisierungsgewinn! –, besetzen nach wie vor einen (wenn auch klein gewordenen) Teil der Öffentlichkeit. Christliche Themen erreichen öffentliche Debatten: direkte (Religionsunterricht, Kruzifix, Kopftuchstreit) oder indirekte (Stammzellen, Abtreibung, Sekten). Religion bleibt also eine moralische Ressource des öffentlichen Lebens. Die Autorität des Papsttums ist seit Leo XIII. mit Johannes Paul II. und Benedikt XVI., trotz stetig erneuerter Irritationen, weltweit in erstaunliche Höhen gestiegen. Und doch, jeder weiß es, eine trügerische Arriviertheit, da ist viel Fassade. Viel signifikanter für den wahren christlichen Zustand der Europäer scheint mir zu sein, dass Johannes Paul II. illusionslos und mit großem Ernst eine Kampagne zur Re-

⁵² Honnefelder, *Woher kommen wir*, S. 315.

⁵³ Zum Folgenden hier nur R. Rémond, *Religion und Gesellschaft in Europa. Von 1789 bis zur Gegenwart* München 2000.

Evangelisierung Europas betrieb. Kardinal Ratzinger sprach, schon ehe er Papst wurde, ganz offen von einer ‚Krise der Kirche‘.⁵⁴

Um die anfangs zitierten Werte der Europa-Verfassung zu akzeptieren, braucht man nicht Christ sein, aber man muss – wenigstens das können wir der Säkularisierungsdebatte entnehmen – etwas über die Genese, und damit auch über Christentum, wissen. Sie ahnen, ich komme jetzt auf Croces Essay und seine provokante doppelte Verneinung, „Perchè non possiamo non dirci ‚cristiani‘“, zurück. Und ein solches Wissen kann auch Nichtchristen, die in Europa leben, angemutet werden, ja es wäre sicherlich für die Integration förderlich.

Bildung also statt Glaube? Ist ein Christentum ohne Gott überhaupt vorstellbar? Für mich ist das Christentum **als** Religion ein unvergleichliches Gut vor allem in seinem soteriologischen Kern: der Inkarnation, der Menschwerdung Gottes. Ein Christentum ohne Gott scheint mir existenziell ungangbar, ein ortloses Aufsichgeworfensein! Aber ein mögliches Denkmodell, eine Brücke selbstbewusster Traditionsversicherung könnte es für viele sein und ist es wohl auch. Ein solches ‚Kulturchristentum‘ haben sich schon viele ausgedacht.

Es waren Kritiker der Transzendenz, allen voran Ludwig Feuerbach, der in seinem *Wesen des Christentums*, erschienen erstmals 1841, wo das „Christentum als Anthropologie“ verstanden ist, das, zwar ohne die Phantasmagorie Gott, aber doch für Moral, Gefühlsleben, Kultur und Ästhetik als förderlich anzusehen sei.⁵⁵ Auch bei Ernst Robert Curtius, bis jüngst bei der bekannten italienischen Journalistin Oriana Fallaci („cristianesimo ateo“) sind Modelle ähnlicher Art zu finden. Auch ohne Gott, so meint man, bleibt das Christentum historisch, kulturell und moralisch wertvoll, als heuristischer Schlüssel der europäischen Kultur, als Sekundarität eigener Art.

Aus entgegengesetzter Richtung, nämlich der Apologie, kam zum Beispiel René de Chateaubriand auf einen ganz ähnlichen Weg: Sein *Genie du Christianisme*⁵⁶ verfasst 1798 unter dem Eindruck der Französischen Revolution und ihrer massiven Dechristianisierung, erschienen 1802, rechtfertigt das Christentum indirekt, durch seine Wirkungen auf Kultur, Moral, Gefühl, Kunst. Die Strategie besteht darin: aus diesen, überragenden, Wirkungen auf den Wert und göttlichen Ursprung des Christentums zurückschließen. „Ne pas prouver que le

⁵⁴ Aus der mittlerweile versunkenen Debatte der siebziger Jahre über eine ‚Krise des Christentums‘ vgl. hier nur L. Kolakowski, Die sogenannte Krise des Christentums, in: ders., Leben trotz Geschichte. Lesebuch, München 1980, S. 175-186.

⁵⁵ L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums. Nachwort von K. Löwith, Stuttgart 1969 (nach der 3. Aufl. von 1849). Erster Teil: „Das wahre, d.i. anthropologische Wesen der Religion“.

⁵⁶ Oeuvres complètes de M. Le Vicomte Chateaubriand. Tome XI-XIII: Genie du Christianisme 1-3, Paris 1834. Die einzige (!) komplette deutsche Übersetzung erschien 1829. Zu Chateaubriand treffend, wie überhaupt bemerkenswert: H. U. von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I. Schau der Gestalt, Einsiedeln-Trier 1988, S. 85-89.

christanisme est excellent parce qu'il vient de Dieu, mais qu'il vient de Dieu parce qu'il est excellent“; er will beweisen, „que le monde moderne lui doit tout“.⁵⁷ Wenn auch in apologetischer Absicht, das ist nicht weniger als eine Kulturtheorie! Chateaubriand war für mich eine Entdeckung, es lohnte sich, ihr weiter nachzugehen.

Wie Benedetto Croce, den wir eingangs zitierten, seinen Satz (perche non possiamo esser non cristiano?) begründete- und werde dabei nun doch noch wider Willen etwas emphatisch. Die Begründung liegt im großen existenziellen und intellektuellen Format des Christentums, das wegen dieser Eigenschaft Europa historisch geprägt hat „Il Cristianesimo è stato la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuto. Nessun' altra regge al confronto. Rispetto a lei tutte sembrano limitate.“ Das müsste, um wirklich zu überzeugen, anders eingelöst werden.

Versetzen wir uns doch zum Schluss als Christen oder Kulturchristen, als gebildete Europäer, in ein fiktives Religionsgespräch – etwa mit einem gläubigen Muslim. Wären wir da satisfaktionsfähig? Wüssten wir Argumente, das Christentum, oder gar zentrale Lehren wie die Trinität, zu verteidigen? Mir selbst widerfuhr tatsächlich einmal ein solches Erlebnis, in Damaskus – sinnigerweise. Ich stand im Inneren der großen Omajadenmoschee, am Grab Johannes des Täufers, das sich dort befindet, als mich ein Muslim ansprach und fragte, ob ich den Islam kenne. Vielleicht hatte er bemerkt, wie bewegt ich an diesem Ort war, jedenfalls kamen wir ins Gespräch, über den Islam, über das Christentum, selbst über die Trinität. Nur sehr unvollkommen versuchte ich zu erklären, dass es sich dabei nicht um drei Götter handelt.

⁵⁷ Chateaubriand, *Genie*, Introduction I 1, S. 7-8. (Zitate). Vgl. ebd. S. 8: “de toutes religions qui ont jamais existé, la religion chrétienne est la plus poétique, la plus humaine, la plus favorable à la liberté, aux arts et aux lettres.”