

EUROPA ALS CHRISTLICHES ABENDLAND?

In den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg erlebte ein Leitbegriff für die angestrebte europäische Integration eine Hochkonjunktur: die Vorstellung von Europa als «christliches Abendland». So hieß es beispielsweise bei Konrad Adenauer in einer Rede von 1951: «Die Integration Europas ist die einzige mögliche Rettung des christlichen Abendlandes.»¹ In den Trümmern des Weltkriegs war die Vorstellung von der «Geburt Europas» aus der christlich-abendländischen Kultur nicht nur für die Initiatoren der europäischen Einigung, Adenauer, De Gasperi und Schuman, bestimmend, sondern prägte in verschiedener Weise auch Strömungen des politischen Katholizismus, der Parteiprogramme und der Publizistik in der Mitte des letzten Jahrhunderts. Die heutige Debatte um die normativen Grundlagen der Europäischen Union (EU), verbunden mit der Migrationskrise und dem Aufkommen europakritischer Parteien, haben dem Begriff des Abendlandes in jüngster Zeit eine neue Konjunktur beschert. Der Rückbezug auf die Vorstellung eines christlich geprägten Abendlandes scheint bis heute für seine Befürworter eine gemeinsame Geschichte und verbindende Wertebasis des westlichen Kulturraums zum Ausdruck zu bringen, die sie im säkularen Begriff «Europa» nicht mehr finden. Die Rede vom Abendland ist im Übrigen nicht nur greifbar im Umfeld rechtspopulistischer Kreise wie der Organisation «Pegida – Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes». Vereinzelt findet sie sich in politischen Reden und Programmen der CDU bis noch zu Anfang der 2000er-Jahre. Auch proeuropäisch-liberale Autoren verwenden heute den Abendlandbegriff, indem sie ihn gerade nicht mit Fremdenfeindlichkeit, sondern mit «Offenheit» und «Toleranz» in Verbindung bringen und ihn auf diese Weise von restaurativen Positionen wieder zurückerobern wollen.²

Kann die Vorstellung von Europa als «christlichem Abendland» auch heute noch als Wegweiser für die Frage nach der Identität Europas dienen? Sollte sich nicht auch das christliche Denken bemühen, den Abendlandbegriff wieder

BERND IRLÉNORN, geb. 1963, ist Professor für Philosophiegeschichte und Theologische Propädeutik an der Theologischen Fakultät Paderborn.

für sich «zurückzuerobern», um ein Europa des Säkularismus zu überwinden? Wäre ein solcher Rekurs auf den Abendlandbegriff nicht auch konform mit der Agenda der christlichen Gründungsfiguren der EU, mit Adenauer oder Schuman? Auf diese Fragen möchte ich in meinem Beitrag eingehen und drei Leitgedanken ansetzen: Erstens halte ich den Begriff «christliches Abendland» in theologischer Hinsicht für irreführend, selbst wenn man das mit ihm Intendierte unterstützen will. Die semantische Verschweißung der beiden Begriffe «christlich» und «Abendland» suggeriert eine homogene Verbindung, die so höchstens zu einem kleinen Teil besteht und Wesentliches des christlichen Glaubens ausgrenzt: Das Christentum in seiner universalen Ausrichtung ist nicht auf einen inhaltlich diffusen und geschichtlich sich wandelnden Projektionsraum wie das Abendland reduzierbar. Zweitens scheint mir die Formel «christliches Abendland» aus religionspolitischer Sicht für die heutige Frage nach der Mitte oder der Identität Europas anachronistisch und ungeeignet. Gerade aus christlich-katholischer Perspektive gilt es, die Autonomie des Politischen und damit auch das Faktum des heutigen weltanschaulichen Pluralismus in Europa anzuerkennen. Drittens bedeutet das aber weder, dass der christliche Glaube keine Bedeutung für die europäische Integration besäße, noch, dass Christen das Auf und Ab des europapolitischen Treibens bloß gleichgültig oder «entweltlicht» zur Kenntnis nehmen sollten. Christen können und sollten als Bürger die friedliche Integration Europas unterstützen und sich mit ihrem Glauben in das politische Gemeinwesen einbringen, um es in christlichem Sinne zu formen.³

Im ersten Abschnitt möchte ich auf die Konjunktur eingehen, die die Formel des «christlichen Abendlandes» historisch nach dem Ersten Weltkrieg und vor allem in den 1950er-Jahren erfahren hat. Im zweiten Abschnitt skizziere ich in systematischer Hinsicht, warum der Begriff des christlichen Abendlandes sowohl für das christliche Selbstverständnis als auch für die Deutung der europäischen Integration missverständlich ist. Im dritten Abschnitt führe ich an, welchen Beitrag der christliche Glaube für das vereinte Europa leisten kann.

1. Der Begriff «christliches Abendland» im 20. Jahrhundert

Die Diskussion um das Abendland wurde zeitgeschichtlich durch die Veröffentlichung von Oswald Spenglers monumentalem Werk *Der Untergang des Abendlandes* im Jahre 1918 ausgelöst. Daraufhin setzte eine publizistische Konjunktur des Begriffs «Abendland» ein. Spenglers Theorie wurde gegen seinen Willen als Fatalismus und Verfallsgeschichte gedeutet. In der Linie dieser Lesart und kritisch gegen Spengler setzte sich in bildungsbürgerlichen katholischen

und auch evangelischen Kreisen der 1920er-Jahre die Formel von der «Retting des Abendlandes» durch. Das Narrativ des Abendlandes für die westliche Kultur verband sich dabei teils mit dem Europagedanken, ohne allerdings mit ihm zu verschmelzen. Die Akzentuierung der genuin christlichen Prägung des Abendlandes und Europas ging bereits zurück auf die deutsche Romantik, vor allem auf Friedrich Schlegels *Philosophie der Geschichte* und Novalis' Schrift *Die Christenheit oder Europa*. Im Katholizismus der Weimarer Republik war es vor allem der Bonner Romanist und Kulturphilosoph Hermann Platz, der den Begriff «christliches Abendland» populär machte und 1925 eine Zeitschrift mit gleichnamigem Titel gründete.⁴ Unter «Abendland» verstand er eine Einheit von Reich und Kirche unter fränkisch-karolingischem Vorbild, die sich in einer europäischen Bildungsgemeinschaft entfaltet habe und historisch vor allem im Katholizismus verwurzelt sei. Ausgehend von dieser Wertegemeinschaft könne sich eine europäische Regeneration entwickeln. Der Begriff «Abendland» bezieht sich bei Platz und anderen katholischen Denkern dieser Zeit nicht auf ein Territorium; er steht christlich für eine Vision, nicht für ein politisches Programm. Dass der Begriff des Abendlandes Projektionsfläche für völlig unterschiedliche Vorstellungen war, wird einige Jahre später im Kontext der nationalsozialistischen Europa-pläne erkennbar. Unter Ausgrenzung des Christlichen und in Rückgriff auf antik-römische und germanische Motive wurde das Abendland als Lebensraum der arischen Rasse verstanden. In der Nachkriegszeit, im Zusammenhang der ersten europäischen Integrations-schritte und mit der Gründung der Zeitschrift «Neues Abendland» 1946, gewann die abendländische Bewegung vor allem im akademischen und kirchlichen Katholizismus eine entscheidend neue, christlich geprägte und tendenziell auf ein föderalistisches Europa bezogene Dynamik, die sie bis zu ihrem Verblässen Mitte der 1960er-Jahre innehaben sollte. Die Popularität des Narrativs vom Abendland war nicht nur auf Deutschland beschränkt, wie die jeweils unterschiedlichen, aber zumeist konservativ-restaurativen Impulse bei Hilaire Belloc, Gilbert Keith Chesterton, Christopher Dawson, Thomas S. Eliot zeigen.⁵

Bekannt in der deutschsprachigen Diskussion der 1950er-Jahre ist die Definition des christlichen Abendlandes durch den katholischen Philosophen Josef Pieper. Er verstand darunter eine «theologisch gegründete Weltlichkeit».⁶ Das hieß für ihn: Ausgehend von der schöpfungstheologischen Einsicht, dass Gott die Welt als gute und den Menschen als sein Ebenbild erschaffen hat, hat der christliche Glaube in seinem westlich-abendländischen Verbreitungsraum eine besondere Verbindung von Religiosität und Weltlichkeit ermöglicht, die durch eine bejahende Zuwendung zur Welt und eine Eigendynamik des Säkularen gekennzeichnet ist. Damit hat Pieper ohne Frage einen entscheidenden Beitrag des christlichen Glaubens für die europäische Kultur und Ideengeschichte

benannt. Problematisch bleibt allerdings, dass er die Formel vom christlichen Abendland auch mit einer abwertenden Absicht verwendet. In negativem Sinne gibt es für Pieper eine «un-abendländische» und «unweltliche» Gesinnung, also eine Trennung der Religion von der Weltlichkeit, für die er als Beispiel nicht nur den Islam, sondern auch das orthodoxe Christentum anführt. Aus Piepers Annahme könnte man erstens folgern, dass nicht-abendländisches Christsein immer defizitär sei, und zweitens, dass theoretisch auch andere geographische Regionen oder Länder als «christliches Abendland» verstanden werden könnten, wenn sie die erwähnte Verbindung von Religiosität und Weltlichkeit realisieren.

Welches Verhältnis hatte Robert Schuman, der sich sein Leben lang maßgeblich auf die christlich-katholische Glaubenswelt bezogen hat und von ihr geprägt wurde, zum Begriff «Abendland» bzw., in Französisch, «l'occident»? Verkürzt kann man sagen: Schuman hat den Begriff «Abendland» in seinen späten Jahren zwar vereinzelt benutzt, aber nie mit der Emphase, die er in der deutschsprachigen Diskussion der Nachkriegszeit als kulturgeschichtlich-christliche Überwölbung der europäischen Geschichte erfahren hat. Schuman hat in seinen Schriften und Reden auch nicht, soweit man das verfolgen kann, die spezifische Bezeichnung «christliches Abendland» benutzt. Trotzdem war für ihn die europäische Einigung demokratischer Staaten ohne das Christentum undenkbar. Wie Schuman in seinem Buch *Pour l'Europe* schreibt, bedeutet Europa «die Verwirklichung der Demokratie im christlichen Sinne». ⁷ Wie passen diese beiden Ansichten zusammen, einerseits der zögerliche Rückbezug auf den damals populären Begriff des christlichen Abendlandes, andererseits Schumans klares Bekenntnis zum Christentum als Prägekraft der europäischen Einigung? Entscheidend ist meines Erachtens folgender Punkt: Schumans Zugang zum Projekt der europäischen Einigung in den frühen 1950er-Jahren vollzog sich nicht über das Konzept des Abendlandes, sondern über das der Demokratie. Unter dem Einfluss des französisch-christlichen Philosophen Jacques Maritain ging Schuman davon aus, dass die Demokratie ihr Bestehen dem Christentum verdanke. Diese Behauptung erklärt sich für Maritain und Schuman aus dem christlichen Universalismus, der schöpfungstheologischen Gleichheit aller Menschen als Ebenbilder Gottes. Diese Sichtweise habe die Welt verwandelt, zur Anerkennung der Würde und der Freiheit des Menschen und damit auch zur Entwicklung der Demokratie geführt. Allerdings wendet sich Schuman klar gegen ein theokratisches Verständnis von Europa, das die grundsätzliche Autonomie von Kirche und Staat nicht respektiert und das – so kann man ergänzen – mit der Bezeichnung «christliches Abendland» beschworen wird. Das Christentum darf für ihn weder von einem politischen Gemeinwesen als Staatsreligion in Anspruch genommen werden noch sich selbst mit einer – selbst demokratischen – Regierungsform identifizieren. In einer Rede von 1954

vor einem katholischen Auditorium betont Schuman, Europa sei kein von der Kirche erfundenes Trojanisches Pferd, um dunkle Pläne auszuführen. Die ersten Initiativen für ein geeintes Europa seien auch von Sozialisten, antipäpstlichen Protestanten und auch Juden ausgegangen. Insgesamt lässt sich festhalten, dass sich der Aufbau Europas für Schuman allein aus dem Programm der Demokratie und nicht aus der Vision eines christlichen Abendlandes verwirklichen lässt.

2. Christlicher Glaube und der Projektionsraum des Abendlandes

Aus heutiger Sicht kann man sagen, dass Schumans Vorbehalte gegen eine Einführung des christlichen Glaubens auf ein bestimmtes Territorium und der europäischen Integration auf eine einzige Religion einen wichtigen Punkt trifft. Der Begriff «christliches Abendland» ist als Deutungskategorie sowohl für das christliche Selbstverständnis in Europa als auch für die europäische Einigung ungeeignet. Dafür möchte ich drei Gründe anführen.

Erstens ist der Begriff des Abendlandes Platzhalter für völlig verschiedene, oft sogar miteinander unvereinbare Projektionen. Teils steht er für einen bestimmten kulturgeschichtlichen Raum, teils für ein geographisches Territorium, teils für eine christlich-religiöse Epoche. Auch diese Vorstellungen wiederum werden historisch unterschiedlich akzentuiert: Für die einen zählen Osteuropa und Russland zum Abendland, für die anderen nicht. Für die einen steht eine Verbindung von Karolingerreich und Christentum im Vordergrund, für die anderen eine antiaufklärerische christliche Romantik. Kurzum: Die Semantik des Abendlandbegriffs ist so diffus und vieldeutig, dass man einen sinnvollen und allgemein konsensfähigen Gebrauch nicht erwarten kann.

Zweitens ist das Christentum in seiner globalen Ausrichtung nicht identifizierbar mit dem begrenzten Bezugsraum der jeweiligen Vorstellung vom Abendland. Es gibt nicht nur ein nichtchristliches Abendland, sondern auch ein nichtabendländisches Christentum. Die äthiopische und altorientalisch-syrische Christenheit beispielsweise, die zu den ältesten christlichen Kirchen zählen, und auch die orthodoxen Traditionen sind offenkundig nicht abendländisch.⁸ Es wäre vermessen, wenn man das abendländische Christentum als ideale und höchste Verwirklichung der christlichen Idee rekonstruieren und demgegenüber nicht-abendländische Formen des Christseins prinzipiell abwerten würde. Diese Einsicht kann man auch an folgendem Aspekt erläutern: «Abendland» ist die Übersetzung vom lateinischen Begriff *occidens*, dem Gegensatz von *oriens*, das seit der Bibelübersetzung von Martin Luther mit «Morgenland» oder «Orient» übersetzt wird. Im frühen Christentum ist der *oriens* [zu ergänzen: *sol*] und nicht der *occidens* die theologisch und spirituell entschei-

dende räumliche Ausrichtung. «Messias ergo est Oriens ...», so heißt es im frühen Mittelalter.⁹ Die im Osten aufgehende Sonne steht für Christus selbst und das Himmlische Jerusalem. Vom Osten kommen dem Glauben nach die Erlösung und das Heil für den Westen, was zur Ostausrichtung von Kirchengebäuden geführt hat. Der Okzident dagegen steht für die widergöttlichen Mächte und das Böse, was noch an Portalen romanischer Kirchen erkennbar ist. Das heißt, theologisch und symbolisch ist der Orient, das Morgenland, die für das Christentum entscheidende Dimension. Dem Okzident bzw. dem Abendland kommt dieser traditionellen Symbolik zufolge allein eine vom Orient abgeleitete Bedeutung zu. Die mit dem Ort und Symbol von Jerusalem verbundene morgenländisch-jüdische Welt bleibt bis heute der sperrige Wurzelgrund des Christentums, aus dem historisch nach Christi Tod das neue Zentrum Rom und der lateinisch-abendländische Westen erst entwachsen sind.

Drittens ist die Vorstellung des Abendlandes für Europa eine vergleichsweise späte und voraussetzungsreiche Deutungskategorie. Zunächst ist der Begriff «Europa» viel älter als der des Abendlandes. Als «Europäer» werden schon seit dem 8. Jahrhundert Franken, Langobarden und Sachsen bezeichnet, die unter der Führung Karl Martells in der Schlacht von Tours und Poitiers 732 die muslimischen Araber besiegten. Der Begriff «Abendland» dagegen wurde erst im 16. Jahrhundert in Anlehnung an Luthers Neologismus vom Morgenland geprägt.¹⁰ Die Vorstellung vom Abendland eignet sich nicht als Leitbegriff für die europäische Integration, da sie primär weltanschaulich ausgrenzende und polarisierende Konnotationen mit sich geführt hat. In ihren verschiedenen Verwendungsweisen suggeriert sie Vorstellungen einer Homogenität, die auf historischen Idealisierungen beruhen und die den gegenwärtigen Pluralismus in Europa nicht abbilden können. So wurde der Abendlandbegriff in der Nachkriegszeit als Abwehr gegen den Bolschewismus verwendet, heute dient er als Stilisierung einer europäisch-christlichen Kultureinheit gegen das Vordringen des Islam. «Abendland in Christenhand» hieß 2009 ein Wahlkampflogan der Freiheitlichen Partei Österreichs (FPÖ): Bei solchen Parolen scheint die beschworene Christlichkeit des Abendlandes eine reine Fassade zu sein. Christen sollten sich von der Rhetorik des christlichen Abendlandes nicht verführen lassen, auch wenn sie die Ausbreitung eines relativistischen Multikulturalismus und die flächige Erosion des eigenen Glaubens in den westeuropäischen Gesellschaften schmerzhaft zur Kenntnis nehmen müssen.

Die Kritik an der Vorstellung des Abendlandes als Deutungskategorie für das europäische Selbstverständnis sollte allerdings in wissenschaftlicher Sachlichkeit geäußert werden. In einer soziologischen Untersuchung zu diesem Thema heißt es, «Abendland» sei ein «politischer Kampfbegriff», der in allen seinen Formen allein auf Ausgrenzung abziele. Der Begriff sei «nicht nur

antikommunistisch und antisozialistisch, sondern auch antidemokratisch und antiliberal», dazu «autoritär bis faschistisch geprägt, elitär bis hierarchisch und klerikal bis neopagan – vor allem aber imperialistisch.»¹¹ In heutigen politischen und kulturellen Debatten scheint es populär zu werden, im Hinblick auf einen missliebigen Ausdruck schnell von «Ausgrenzungssemantik», von einem «Kampfbegriff» oder «Ausgrenzungsbegriff» zu sprechen. Solche Stigmatisierungen verfolgen wohl vor allem den Zweck, die Verwendung und Diskussion des jeweiligen Ausdrucks fortan zu unterbinden. Dabei präjudiziert die Sorge vor möglicher Ausgrenzung die Analyse von Begriffen und Vorstellungen – der Begriff des Abendlandes ist hierfür ein gutes Beispiel. Diese Kritik an vermeintlicher Ausgrenzung scheint mir in zweierlei Hinsicht einseitig zu sein. Zum einen ist jeder Begriff semantisch abgrenzend und damit in Bezug auf den Begriffsumfang auch ontologisch ausgrenzend. Es ist gerade das Charakteristikum eines Begriffs, etwas in einer Bedeutung festzulegen und es damit von der Bedeutung eines anderen abzugrenzen. Damit wird auch ontologisch ein Objekt oder ein Gegenstandsbereich von einem anderen abgegrenzt. Ideologiekritisch fungierte auch der Begriff «Europa» seit dem Mittelalter bis zum Kalten Krieg als «Ausgrenzungsbegriff». Darf oder sollte man deshalb diesen Begriff aus Rücksicht auf die scheinbar ausgegrenzten Nicht-Europäer heute nicht mehr verwenden? Der Fehler liegt hier meines Erachtens darin, die semantische und die wertend-diskriminierende Ausgrenzung ungesagt zu identifizieren – Ausgrenzung bedeutet aber nicht zwangsläufig Abwertung. Zum anderen zeigen historische Untersuchungen, dass im Rückblick die Vorstellung vom Abendland in der Nachkriegszeit durchaus auch eine sinnvolle Funktion hatte, und zwar – um die umgekehrte Formulierung zu verwenden – als «Eingrenzungsbegriff»: Historikern zufolge erlaubte es die Rede vom Abendland gerade wegen ihrer Unschärfe, in Westeuropa eine gemeinsame Basis für Sieger und Besiegte zu finden, die wiederum zu wechselseitigen Kooperationen führte. In Deutschland verhalf die Bezugnahme auf die abendländische Gemeinschaft zur Überwindung des Nationalismus und zur Eröffnung eines Weges in die europäische Moderne.¹²

3. Vereintes Europa und christlicher Glaube

Obwohl die Vorstellung eines christlichen Abendlandes in der heutigen Zeit anachronistisch und deplatziert ist, heißt das nicht, dass das Christentum und Europa getrennte Sphären darstellen. Es bleibt die Frage, welche Bedeutung der christliche Glaube für die Genese und die Gegenwart Europas im Allgemeinen und der Europäischen Union im Besonderen besitzt. Darüber gibt es seit Jahren eine intensive Debatte.¹³ Unbestritten ist, dass die Entstehung des

modernen demokratischen und freiheitlichen Staates auf dem Verzicht von Religion als Bindekraft für die politische Ordnung beruht. In diesem Sinne versteht sich auch die Europäische Union als ein politischer Staatenverbund mit einer gemeinsamen Rechtsordnung, der sich gegenüber weltanschaulichen und religiösen Bekenntnissen neutral verhält. Nur unter der Bedingung dieser Abstinenz sind Religionsfreiheit und weltanschaulicher Pluralismus möglich.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil bekennt sich auch die katholische Kirche zum Grundrecht der Religionsfreiheit und zur staatlichen Trennung von Glaube und Politik. Die biblische Schlüsselstelle für diese Differenzierung lautet: «Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört», so Jesus im Neuen Testament (Mt 22,21). Die Kirche ist – biblisch gesprochen – zwar *in*, aber nicht *von* der Welt. Das heißt einerseits: Sie ist nicht *von* der Welt, kein Verein, keine Partei, keine aus der Welt, sondern eine von Gottes Ruf her stammende Einrichtung zum Heil der Menschen. Aus dieser Perspektive wird die politische Ordnung des Staates in ihrer stets zeitgeschichtlich begrenzten Gestalt relativiert. Andererseits ist die Kirche zweifelsohne auch *in* der Welt: Sie ist in dieser Welt als Gesellschaft verfasst. Das Christentum lehrt keine Weltverachtung; im Gegenteil: Weil die Welt Schöpfung Gottes und Ort seiner Menschwerdung ist, ist sie der Raum unseres Lebensvollzugs als Geschöpfe. Insofern die Kirche eben auch *in* der Welt ist, impliziert die Relativierung der politischen Ordnung nicht zwangsläufig eine Abwertung des Staates. In ihrem politischen Gemeinwesen sollen Christen sich einsetzen zum Wohl des Nächsten und Notleidenden.

Dieser Einsatz ist aus christlicher Sicht auch im Staatenverbund der Europäischen Union unverzichtbar. Auch ein politisches Gemeinwesen kann trotz seines säkularen Profils vom christlichen Glauben geprägt sein, indem Prinzipien und Vorstellungen des Christentums im Zuge der neuzeitlichen Säkularisierung in politische Überzeugungen und rechtliche Normen von Staaten übersetzt worden sind.¹⁴ Solche «säkularen Derivate»¹⁵ des Glaubens bestimmen auch kulturelle Prägungen westlicher Gesellschaften, selbst wenn sie für viele Menschen in ihrer Herkunft nicht mehr erkennbar sind. Beispiele dafür sind die Achtung der Würde und Einzigartigkeit des menschlichen Lebens, die Solidarität mit Notleidenden und Hilfesuchenden im Sozialstaat, der Nachdruck auf Frieden, Vergebung und Versöhnung, die vom Glauben bestimmte Zeitrechnung mit dem Sonntag als arbeitsfreiem Tag etc. Der explizite und implizite christliche Einfluss auf das säkulare Gemeinwesen fällt natürlich nicht einfach vom Himmel, sondern ist das Ergebnis des Lebenszeugnisses und Einsatzes von Christinnen und Christen für ihren Glauben. Ohne den christlichen Beitrag wäre der Friedens- und Versöhnungsprozess der europäischen Integration seit den ersten Plänen in der frühen Neuzeit bis zur Nachkriegsepoche nicht möglich gewesen. Und ohne die christliche Prägekraft würde Europa

auch heute, trotz aller Säkularisation und Entchristlichung, eine wesentliche Quelle fehlen für seine innere Mitte, für sein vorpolitisches Ethos, aus dem sich das Zugehörigkeitsgefühl und das Rechts- und Sittenbewusstsein der Bürger speist. Fraglos gibt es neben dem Christentum auch andere Ressourcen für dieses Ethos, etwa den Rationalismus der Aufklärung und auch den religionskritischen Humanismus. Der christliche Glaube hat jedoch historisch und systematisch bei der Herausbildung dieses normativen Ethos eine besondere Rolle gespielt, vor allem durch seine radikale Orientierung auf das Liebesgebot und die universalistische Begründung der Menschenwürde.

Ist aber überhaupt ein solches vorpolitisches Ethos für ein vereintes Europa sowohl möglich als auch notwendig? Die Befürworter argumentieren, ohne eine kollektive europäische Identität, ohne ein integratives Ethos, ohne einen normativen Grundkonsens fehle der europäischen Integration ein Gemeinschaftsbewusstsein.¹⁶ Nur ein solches verbindendes Narrativ ermögliche es den EU-Bürgern, die eigene politische Identität immer stärker europäisch und immer weniger nationalstaatlich zu verstehen. Für die Gegner sind alle Versuche, eine solche Identitätsbasis festzulegen und vorauszusetzen, illusorisch und ausgrenzend: Zu vielfältig und widersprüchlich seien die Traditionen und Erwartungen der einzelnen Mitgliedstaaten, als dass ein konsensfähiges und über vage Kompromissformeln hinausgehendes Modell für eine solche Identität gefunden werden könnte. Ein solcher «Identitätsfetischismus» sei antipluralistisch: In Europa habe es immer eine Vielzahl von kulturellen Prägungen gegeben und dies müsse auch in Zukunft so bleiben; für die Identität der EU sei einzig eine von allen geteilte «politische Kultur» notwendig.¹⁷

Sicherlich gilt es bei diesem Streit genau abzuwägen. Kritiker eines Identitätskonzepts haben es zwar leicht, heutzutage ein Plädoyer für den politischen Pluralismus zu formulieren. Schwieriger aber wird es, wenn man in Bezug auf die EU nachfragt, was eine von allen geteilte «politische Kultur» bedeuten soll? Die in der deutschen Diskussion gängige Minimalformel vom Verfassungspatriotismus ist auf der EU-Ebene nicht anwendbar, weil es dort keine dem Grundgesetz analoge Verfassung gibt – Entwürfe zum EU-Verfassungsvertrag wurden bekanntlich bei Referenden in Frankreich und den Niederlanden 2005 abgelehnt. Doch selbst wenn man den Vertrag von Lissabon als eine verfassungsähnliche Grundlage der EU ansieht: Wie will man unter der Voraussetzung der Koexistenz verschiedener und meist unvereinbarer Weltbilder und Deutungsgemeinschaften erwarten, dass die Bürger Europas eine solche «politische Kultur» teilen? Ohne die Voraussetzung eines integrativen Ethos scheint eine solche Partizipation so unmöglich zu sein wie ein Konsens in Bezug auf den Streit um die beschworenen Werte der EU. Aus christlicher Sicht wäre es naiv, in Rekurs auf die Rede vom Abendland die weltanschauliche

Pluralität Europas zu verkennen oder gar zu kritisieren. Es wäre aber genauso naiv, deshalb einen politischen Säkularismus in Europa zu unterstützen, der Religionen zu marginalisieren versucht. Schon von seiner Geschichte her sollte das Christentum die Herausbildung und Stabilisierung eines vorpolitischen Ethos in Europa unterstützen, jedoch ohne strategisch oder politisch einen Monopolanspruch auf dessen inhaltliche Füllung zu erheben. Die christliche Prägung Europas ist allerdings kein eigendynamischer Dauerzustand, sondern kann zur bloßen Erbmasse der Vergangenheit schrumpfen. Wie christlich Europa ist, hängt vor allem ab vom konkreten Engagement der Christinnen und Christen auf allen Ebenen, vom Einsatz des Einzelnen im zivilgesellschaftlichen Umfeld, über soziale Projekte von Gruppen und Institutionen bis hin zum christlichen Dialog mit der Politik, etwa durch die Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft in Brüssel (COMECE).

Welches Europa gilt es aus christlicher Sicht anzustreben? Sicherlich ein Europa, das seine eigene Geschichte und den christlichen Beitrag dazu nicht verkennt; ein Europa, das den Gedanken an religiöse Transzendenz fördert und nicht als Privatmeinung ausschließt; und ein Europa, das die von den christlichen Prinzipien der Gottesebenbildlichkeit und Nächstenliebe ableitbaren Ziele des Friedens und der Solidarität unter den Völkern in seinen Grenzen und darüber hinaus verfolgt. Ohne den christlichen Einsatz könnte sich jedoch ein anderes Europa stärker abzeichnen: ein Europa des kulturellen Relativismus; ein Europa, das sich politisch immer mehr mit der Herausforderung des Islam beschäftigt und dessen christliche Wurzeln vertrocknen; ein Europa der Fixierung auf Währung und Wirtschaft – ein solches Europa hätte natürlich auch seine Legitimität, wäre jedoch aus christlicher Perspektive nur eine Schwundstufe dessen, was die Gründungsväter der Integration in der Nachkriegszeit einst vorsahen und was ein religionsoffenes politisches Gemeinwesen bis heute sein könnte. Ein solches Europa des Säkularismus drohte durch den Verlust seiner inneren Bindungskräfte leer zu werden und abzusterben – ein mögliches Szenario, das nach dem Krieg bereits Romano Guardini und in neuerer Zeit auch Papst Benedikt XVI. angedeutet haben.¹⁸ Doch trotz der Erosion des Glaubens in weiten Teilen der EU scheint mir kein Grund zum Pessimismus zu bestehen, wenn Christinnen und Christen weiterhin bereit sind, mit ihrem Bekenntnis und Engagement das friedliche Zusammenwachsen Europas zu fördern.

Anmerkungen

1 Konrad ADENAUER, *Reden 1917–1967*. Eine Auswahl, hg. von Hans-Peter SCHWARZ, Stuttgart 1975, 229f. Die politische Ideengeschichte des Begriffs «Abendland» im 20. Jahrhundert ist ausführlich dokumentiert. Vgl. Vanessa CONZE, *Das Europa der Deutschen: Ideen von Europa in Deutsch-*

- land zwischen Reichstradition und Westorientierung (1920–1970), München 2005; Heinz HÜRTE, *Der Topos vom christlichen Abendland in Literatur und Publizistik nach dem Zweiten Weltkrieg*, in: Albrecht LANGER (Hg.), *Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800*, Paderborn 1985, 131–154; Dagmar PÖPPING, *Abendland: Christliche Akademiker und die Utopie der Antimoderne 1900–1945*, Berlin 2002; Marie-Emmanuelle REYTIER, *Die deutschen Katholiken und der Gedanke der europäischen Einigung 1945–1949. Wende oder Kontinuität?*, in: *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 3 (2002) 163–184; Axel SCHILD, *Zwischen Abendland und Amerika: Studien zur westdeutschen Ideenlandschaft der 50er Jahre*, München 1999.
- 2 «Abendland bedeutet nicht zwingend Fremdenfeindlichkeit und Ausgrenzung. Es kann auch für Offenheit und liberale Toleranz stehen. Dass Pegida und ähnliche Bewegungen den Abendlandbegriff derzeit für sich reklamieren, bedeutet eigentlich nur, dass es für deren Gegner an der Zeit ist, ihn zurückzuerobern», so das Resümee von Alexander GÖRLACH, Gründer des Magazins *The European*, in: DERS., *Mythos Abendland*, abrufbar unter: <https://de.qantara.de/inhalt/rechtspopulismus-und-islamfeindlichkeit-in-europa-mythos-abendland> (abgerufen am 15. September 2018).
 - 3 Vgl. dazu Bernd IRENBORN, *Europäischer Friede, christlicher Glaube*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 27. Dezember 2016, 7.
 - 4 Vgl. zum Programm der Zeitschrift «Abendland»: Lucia SCHERZBERG, *Katholische Abendland-Ideologie der 20er und 30er Jahre. Die Zeitschriften «Europäische Revue» und «Abendland»*, in: Michael HÜTTENHOFF (Hg.), *Christliches Europa? Studien zu einem umstrittenen Konzept*, Leipzig 2014, 11–28, vor allem 21–27.
 - 5 Vgl. dazu Alan Paul FIMISTER, *Robert Schuman: Neo-Scholastic Humanism and the Reunification of Europe*, Brüssel 2008, 94–106.
 - 6 Josef PIEPER, *Was heißt «Christliches Abendland»?», in: DERS., *Werke*, Bd. 8.2, hg. von Berthold WALD, Hamburg 2008, 444–451, hier: 446.*
 - 7 Robert SCHUMAN, *Für Europa*, Hamburg 1963, 65ff. Wie die neuere Forschung zeigt, war Schuman kein dezidiertem Europa-Enthusiast in der Zeit vor der Vorstellung seines – von Jean Monnet entwickelten – «Schuman-Plans» 1950; erst danach setzte er sich verstärkt für das Projekt der europäischen Integration ein. Vgl. FIMISTER, Robert Schuman (s. Anm. 5), 196f. 202.
 - 8 Vgl. Rémi BRAGUE, *Europa – seine Kultur, seine Barbarei. Exzentrische Identität und römische Sekundarität*, Wiesbaden 2012, 26.
 - 9 Zitiert in Jürgen FISCHER, *Oriens – Occidens – Europa. Begriff und Gedanke «Europa» in der späten Antike und im frühen Mittelalter*, Wiesbaden 1957, 61.
 - 10 Vgl. dazu Oskar KÖHLER, *Art. «Abendland»*, in: TRE 1 (1977), 17–42.
 - 11 Richard FABER, *Abendland: ein politischer Kampfbegriff*, Berlin 2002, 10.
 - 12 So der Befund von HÜRTE, *Der Topos vom christlichen Abendland* (s. Anm. 1), 153f.
 - 13 Vgl. etwa Günter BUCHSTAB – Rudolf UERTZ (Hg.), *Was eint Europa? Christentum und kulturelle Identität*, Freiburg/Br. 2008.
 - 14 Zur «Übersetzung» religiöser Überzeugungen in eine säkular verständliche Sprache vgl. Jürgen HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 2005, 118.
 - 15 Josef ISENSEE, *Die christliche Identität Europas*, in: Walter FÜRST u. a. (Hg.), *Ideen für Europa. Christliche Perspektiven der Europapolitik*, Münster 2004, 41–58, hier 47. Dazu auch Tine STEIN, *Himmliche Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates*, Frankfurt/M. 2007.
 - 16 Vgl. Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Europa und die Türkei*, in: DERS., *Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht*, Berlin 2011, 281–298.
 - 17 So Thomas MEYER, *Die Identität Europas*, Frankfurt/M. 2004, vor allem 7–9, 207ff.
 - 18 «Wenn sich aber Europa ganz von Christus löste – dann, und soweit das geschähe, würde es aufhören zu sein ...», so Romano GUARDINI, *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Besinnung*, Mainz 1979, 59; vgl. auch Joseph Kardinal RATZINGER, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg/Br. 2005, 78.

Abstract

The Idea of Europe as Christian «Abendland». This article examines from a Christian point of view if the concept of Europe as «christliches Abendland» is in any way still a constructive and viable contribution to the debate about European identity. The inevitable anachronism of the «Abendland» idea does not necessarily imply that Europe and Christianity are essentially separated spheres.

Keywords: Europe – Abendland – identity – Christianity – secularism – political culture