

Europas pluralistische Identität.

Eine historische und begriffsgeschichtliche Einführung

DIRK ANSORGE

„In Vielfalt geeint“ (*unitas in pluralitate*) lautet der Leitspruch der Europäischen Union; die Formulierung wurde im Jahr 2004 auch in den Entwurf für einen europäischen Verfassungsvertrag aufgenommen.¹ Demnach will die Europäische Union kein *melting pot* unterschiedlicher Sprachen, Traditionen, Religionen und Kulturen sein, sondern eine Einheit, die Vielfalt zulässt, ja womöglich sogar fördert.²

Doch hat diese Zielvorstellung in den zurückliegenden Jahren unter dem Druck von Finanzkrisen, wirtschaftlicher Rezession und dem Zustrom von Flüchtlingen aus Dürre- und Kriegsgebieten erheblich an Strahlkraft eingebüßt. Die drängenden Herausforderungen des 21. Jahrhunderts mobilisieren nicht die Europäische Union als überstaatliche politische Einheit; vielmehr agieren die Mitgliedsstaaten zunehmend in nationalem Interesse. Europaskeptiker erzielen bei Wahlen auf regionaler wie auf nationaler Ebene erhebliche Stimmenanteile. Im Juni 2016 entschied sich eine knappe Mehrheit der Briten für den Austritt aus der europäischen Union. Unaufhaltsam scheinen jene Ideale und Werte zu erodieren, die nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs Persönlichkeiten wie Robert Schuman, Alcide De Gasperi und Konrad Adenauer dazu bewegten, auf einen europäischen Staatenbund hinzuwirken.

Eingedenk der unleugbaren Erfolgsgeschichte der Europäischen Gemeinschaft nach dem Zweiten Weltkrieg fällt es schwer, eine Antwort auf die vielschichtigen Herausforderungen der Gegenwart von einer Hinwendung zu partikulären Nationalismen zu erwarten. Denn Nationalismen erscheinen angesichts der vielfältigen Herausforderungen einer zunehmend globalisierten Welt unweigerlich anachronistisch. An ihrer Stelle gälte es, politische, kulturelle, ethnische und religiöse Vielfalt als Reichtum zu würdigen und nicht als Belastung oder gar als Bedrohung tatsäch-

¹ Zum letzten Endes gescheiterten Verfassungsprozess vgl. Klaus Beckmann / Jürgen Dieringer / Ulrich Hufeld (Hg.), *Eine Verfassung für Europa*, Tübingen 2005; ferner: Manfred Zuleeg / Marjolaine Savat / Jean-Philippe Derosier (Hg.), *Eine Verfassung für Europa mit 25 Mitgliedstaaten: Vielfalt und Einheit zugleich*, Baden-Baden 2005; Christoph Vedder / Wolff Heintschel von Heinegg (Hg.), *Europäischer Verfassungsvertrag. Handkommentar*, Baden-Baden 2007.

² Der anders akzentuierte Leitspruch der Vereinigten Staaten von Amerika „e pluribus unum“ geht auf die Unabhängigkeitserklärung von 1776 zurück. Obwohl damit ursprünglich der Zusammenschluss der einzelnen Staaten Nordamerikas gemeint war, wird er oft auch auf die Pluralität der Ethnien, Weltanschauungen und Religionen in den USA bezogen. Wörtlich verstanden signalisiert die Formulierung einen geringeren Grad an Vielfalt als der Leitspruch der Europäischen Union.

licher oder vermeintlicher Identität. Erst dann wäre der Schritt von einer „pluralen“ zu einer „pluralistischen Identität“ Europas vollzogen.

Der Begriff „Pluralismus“ reicht über den Begriff der „Vielfalt“ hinaus. Für den Bereich des Rechts und des Sozialen stellt er fest, dass es in Gesellschaften unterschiedliche Individuen und Gruppen gibt, deren Weltsicht und Interessen aufeinander irreduzibel sind. In einem normativen Verständnis geht „Pluralismus“ davon aus, dass gesellschaftliche Vielfalt ein erstrebenswertes Gut ist, insofern sie Alternativen zur je eigenen Weltsicht anbietet und zur Diskussion stellt. In modernen Demokratien sind solche Alternativen und Diskussionsforen konstitutionell verankert und institutionell gewährleistet.³

Pluralismus führt aber in einer Gesellschaft nur dann nicht zu politischen Konflikten und sozialen Verwerfungen, wenn es eine gemeinsame Grundlage gibt, auf die sich die unterschiedlichen Gruppierungen verständigen können. Worin könnte in der Europäischen Union eine solche gemeinsame Grundlage bestehen? Was macht – bei aller Diversität und Pluralität – die Einheit Europas und seine Identität aus?⁴

Die in diesem Buch versammelten Beiträge wollen Hinweise geben, wie diese Fragen womöglich zu beantwortet sind. In ihrer thematischen Breite sind sie Ausdruck und Abbild jener Komplexität, welche die Geschichte und die Gegenwart Europas, seiner Völker, Nationen und Staaten, auszeichnet. Zu Wort kommen Historiker, Philologen, Philosophen und Theologen, darunter jüdische, christliche und muslimische Autoren. Sieben Beiträge wurden im Wintersemester 2015/16 im Rahmen einer Ringvorlesung der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main zur Diskussion gestellt.⁵ Zeitnah haben sich weitere Autoren dazu bereitgefunden, mit ihren Beiträgen die vielschichtige Thematik der

³ Vgl. Reinhold Zippelius, „Der pluralistische Staat“, in: Ders., *Allgemeine Staatslehre. Politikwissenschaft*, § 26, München 162010, S. 188–204.

⁴ In einem Vortrag, den der damalige Präsident der Kommission der Europäischen Gemeinschaft Jacques Delors im Februar 1992 vor der *Konferenz europäischer Kirchen* (KEK) gehalten hat, spricht er von der Notwendigkeit, Europa eine Seele zu geben: „Wir betreten nun eine faszinierende Zeit [...], eine Zeit, in der die Debatte über die Bedeutung des Aufbaus Europas ein wesentlicher politischer Faktor werden wird. Glauben Sie mir, wir werden mit Europa keinen Erfolg haben mit ausschließlich juristischer Expertise oder wirtschaftlichem Know-how. [...] Wenn es uns in den kommenden zehn Jahren nicht gelingt, Europa eine Seele zu geben, es mit einer Spiritualität und einer tieferen Bedeutung zu versehen, dann wird das Spiel zu Ende sein. Daher möchte ich die intellektuelle und spirituelle Debatte über Europa wiederbeleben.“ (Zitat aus: *InfoEuropa. Informationen über den Donaauraum und Mitteleuropa* 3 [2013], S. 6–8). Seither wird regelmäßig auf Delors' Ausspruch „Europa eine Seele geben“ Bezug genommen, wenn es um Europas Identität und seine Herkunft und Zukunft geht.

⁵ Es handelt sich dabei (in zeitlicher Abfolge) um die Beiträge von Otto Kallscheuer, Bernhard Jussen, Thomas Meckel, Ansgar Wucherpfennig SJ, Heinrich Watzka SJ, Reinhold Gleiß und Christof Mandry. Die Sankt Georgener Ringvorlesung im Wintersemester 2015/16 stand unter dem Titel „Christliches Abendland' oder pluralistische Identität? Beobachtungen zu Herkunft und Zukunft Europas“ und verstand sich als eine akademische Antwort auf nationalistische, islam- und fremdenfeindliche Bewegungen in Deutschland und Europa. – Die im vorliegenden Buch abgedruckten Texte der Mitwirkenden spiegeln bisweilen den Vortrags-Stil wider, wurden aber von den Autoren für den Druck überarbeitet und mit Anmerkungen versehen.

Ringvorlesung zu ergänzen, ohne dass damit ein Anspruch auf Vollständigkeit verbunden wäre.⁶

1. Gemeinsame europäische Grundwerte?

Die Frage nach Europas Einheit und Identität wird vielfach mit dem Hinweis beantwortet, Europa sei eine „Wertegemeinschaft“. Doch hilft dieser Hinweis nur bedingt weiter.⁷ Zwar lenkt er den Blick weg von politischen Organisationen und rechtlichen Verbindlichkeiten auf diesen zugrunde liegende Prinzipien wie Menschenwürde, Freiheit, Gleichheit und Solidarität.⁸ Nicht zuletzt die aktuellen Krisen verdeutlichen jedoch, dass die Begründung dieser Prinzipien, ihre inhaltliche Bestimmung und ihre Geltung zwischen den Mitgliedsstaaten der Europäischen Union keineswegs unumstritten sind. Immer wieder beispielsweise entzündeten sich Konflikte innerhalb der Union um die Reichweite von Meinungs- und Pressefreiheit oder die Verbindlichkeit von Bürgerrechten.

Schon im Zusammenhang mit den Diskussionen um die Präambel einer künftigen Verfassung für Europa traten sehr unterschiedliche Interpretationen der europäischen Geistes-, Kultur- und Religionsgeschichte zutage. Die nach heftigem Ringen gefundene Kompromissformel spricht vom „kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas, aus dem sich die unverletzlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen sowie Freiheit, Demokratie, Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit als universelle Werte entwickelt haben“.⁹ Insbesondere die französischen Delegierten verweigerten sich seinerzeit dem Wunsch Polens und anderer europäischer Staaten, einen expliziten Bezug auf das Christentum in die Präambel aufzunehmen.

Noch zurückhaltender formuliert die Präambel zur Grundrechte-Charta (2000/2007) die Rechtsprinzipien der Europäischen Union: „In dem Bewusstsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität. Sie beruht auf den Grundsätzen der Demokratie und der Rechtsstaatlichkeit. Sie stellt den Menschen in den Mittelpunkt ihres Handelns, indem sie die Unionsbürgerschaft und einen Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts begründet.“¹⁰ Nach dieser Selbstvergewisserung wird zur faktischen Pluralität in

⁶ Die beiden Texte von Rémi Brague sowie der Beitrag von Bekim Agai wurden vom Herausgeber aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt und anschließend von den Autoren kritisch durchgesehen und aktualisiert.

⁷ Vgl. Richard Schröder, „Europa – Eine Wertegemeinschaft?“, in: Michael Hüttenhoff (Hg.), *Christliches Abendland? Studien zu einem umstrittenen Konzept*, Leipzig 2014, S. 169–186.

⁸ Vgl. den umfassenden Sammelband von Hans Joas / Klaus Wiegandt (Hg.), *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt am Main 2005.

⁹ Zitat nach Vanessa Hellmann, *Der Vertrag von Lissabon. Vom Verfassungsvertrag zur Änderung der bestehenden Verträge. Einführung mit Synopse und Übersichten*, Berlin – Heidelberg 2009, S. 103.

¹⁰ Text der Grundrechte-Charta: Antonius Opilio, *Vertrag über die Europäische Union und der Vertrag zur Gründung der Europäischen Gemeinschaft und über die Arbeitsweise der Europäischen*

Europa festgestellt: „Die Union trägt zur Erhaltung und zur Entwicklung dieser gemeinsamen Werte unter Achtung der Vielfalt der Kulturen und Traditionen der Völker Europas sowie der nationalen Identität der Mitgliedstaaten und der Organisation ihrer staatlichen Gewalt auf nationaler, regionaler und lokaler Ebene bei.“

Pluralität erscheint in dieser Perspektive nicht als ein zu überwindendes Übel, sondern als ein zu achtendes Gut. Als Gegenstandsbereiche gegebener Vielfalt werden „Kulturen“ und „Traditionen“ benannt; als deren Subjekte gelten die „Völker Europas“. Geachtet werden sollen ferner die „nationale Identität der Mitgliedsstaaten“ sowie deren Organisation staatlicher Gewalt „auf nationaler, regionaler und lokaler Ebene“. Diese Zielvorgaben konkretisieren das Leitwort der Europäischen Union „Einheit in Vielfalt“. Für den nachfolgenden Katalog von Grundrechten sind sie richtungsweisend.

Allerdings haben inzwischen die Wirtschafts-, Finanz- und Flüchtlingskrisen die Brüchigkeit des europäischen Wertekonsenses schonungslos zutage treten lassen. Dabei sind es vermutlich nicht einmal die Werte selbst, deren Geltung strittig ist, als vielmehr die Art und Weise, wie sie verteidigt werden können. Die jüngsten Terrorangriffe islamistischer Extremisten in europäischen Großstädten haben ein Dilemma aufgedeckt: Wie lassen sich individuelle Freiheiten oder das Recht auf Selbstbestimmung verteidigen, ohne beides durch Überwachung und Kontrolle einzuschränken? Oder – jetzt mit Blick auf nationalistische und fremdenfeindliche Parteien – wie können sich Demokratien, die auf freien Wahlen gründen, antidemokratische Kräfte erwehren, ohne ihre eigenen Prinzipien zu verraten?

Die aktuellen Krisen der Europäischen Union unterstreichen die Dringlichkeit, Menschenrechte wie Freiheit, Demokratie, Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit inhaltlich fortzubestimmen und ihnen durch positives Recht Geltung zu verschaffen. Tatsächlich geschieht beides auf europäischer wie auf nationaler Ebene. Doch nicht zuletzt im schier endlosen Ringen zwischen „Brüssel“ und den verschiedenen Mitgliedsstaaten der Europäischen Union werden nationale Traditionen ebenso wirksam wie tagesaktuelle Pragmatik.

Dies wäre dann keineswegs beklagenswert, wenn die verschiedenen Antagonisten nicht die Handlungsfähigkeit der Europäischen Union als politischer Einheit bedrohten. Und diese Handlungsfähigkeit ist angesichts aktueller Krisen dringlicher als je. Denn das Erstarken fremdenfeindlicher und nationalistischer Kräfte in Europa kann wohl mit einigem Recht als Reaktion auf die reale oder bloß vermeintliche Wirkungslosigkeit der politischen Institutionen auf gesamteuropäischer Ebene interpretiert werden. Ein diffuses Bedrohungsszenario lässt zu Maßnahmen im nationalen oder gar regionalen Rahmen Zuflucht nehmen. Die freilich gar nicht mehr so „neue Unübersichtlichkeit“ (Habermas) in einer globalisierten Welt, deren Opfer

Union in einer synoptischen Gegenüberstellung des Standes dieser Verträge bis 1992, ab 1992, 1997 und 2001 und des Vertrages von Lissabon 2007, Dornbirn 2008, S. D-1. – Die europäische Grundrechtecharta wurde am 7. Dezember 2000 in Nizza feierlich proklamiert und mit dem Vertrag von Lissabon 2007 für die Mitglieder der Europäischen Union verbindlich.

unüberhörbar an Europas Solidarität appellieren, weckt die Sehnsucht nach Sicherheit in einem überschaubaren Rahmen. Für viele wird das „christliche Abendland“ zur Chiffre einer heilen Welt, die es zurückzugewinnen gilt, um in einer anscheinend aus den Fugen geratenen Welt Geborgenheit zu finden.

2. Geschichtlich gewordene Vielfalt

Die mit der Rede vom „christlichen Abendland“ beschworene Vergangenheit freilich stellt in der historischen Rückschau alles andere als eine geschlossene Einheit dar. Zu keiner Zeit war Europa ein sprachlich, kulturell, rechtlich oder auch religiös homogener Raum.¹¹ Die Erinnerungen der europäischen Völker und Nationen markieren eine schier unüberschaubare Vielfalt historischer Erfahrungen, die zuweilen bis in das frühe Mittelalter zurückreichen. Diese Vielfalt ergibt erst dann so etwas wie eine „gesamteuropäische Geschichte“, wenn die einzelnen Narrative aus einem zeitlichen Abstand heraus betrachtet und miteinander synchronisiert werden. Erst dann zeigt sich in und jenseits aller Vielfalt womöglich ein Gemeinsames und Verbindendes. Dessen gehaltvolle Bestimmung aber ist immer schon bestimmt von methodischen und inhaltlichen Vorentscheidungen.

Selbstverständlich gibt es auch gesamteuropäische Erinnerungen. Hierzu zählen die ausgedehnten Migrationsbewegungen in Spätantike und frühem Mittelalter („Völkerwanderungen“), die kriegerischen Auseinandersetzungen auf der Iberischen Halbinsel („reconquista“) und auf dem Balkan, die Kreuzzüge innerhalb und außerhalb Europas, die Pestepidemien des 14. Jahrhunderts, aber auch die Konfessionskriege, die Französische Revolution oder die Industrialisierung – um nur einige wenige Beispiele zu nennen. Immer jedoch lassen sich Regionen in Europa identifizieren, für die solche Erinnerungen keine oder doch nur eine geringe Rolle spielen. Dies gilt selbst für die Reformation oder die Aufklärung. Deren Auswirkungen auf die Herausbildung einer europäischen Identität werden zwar bis heute vielfach beschworen; in Südeuropa aber fanden weder Reformation noch Aufklärung jenen Wiederhall, der ihnen in der Mitte und im Norden Europas zuteil wurde.

Wenn individuelle oder kollektive Identitäten die Kontinuität von Erinnerungen voraussetzen, dann sind sie immer auch an deren sprachliche oder mediale Vermittlung geknüpft. Schon insofern ist die vor-neuzeitliche Geschichte Europas unausweichlich durch Pluralität gekennzeichnet. Zwar lieferte die lateinische Sprache der Kirche und der Wissenschaften eine tragfähige Grundlage für einen europaweiten Austausch von Wissen und Bildung. Doch erfasste dieser nur eine verschwindend kleine Gruppe von Intellektuellen. Die bis zur Reformation ausschließlich in lateinischer Sprache gefeierte Liturgie wurde von den „Laien“ – den *illiterati* oder *idiotae* – vorrangig als ein ästhetisch-religiöses Ereignis, nicht aber als ein gemeinsamer Kom-

¹¹ Vgl. *Wegmarken europäischer Zivilisation*, hg. von Dirk Ansorge / Dieter Geuenich / Wilfried Loth, Göttingen 2001.

munikationsraum wahrgenommen. Unterschiedliche Mundarten, Dialekte, Sprachen, aber auch unterschiedliche Kulturen und Symbolsysteme waren über Jahrhunderte in Europa keine Ausnahme, sondern die Regel.

Und die Religion? Die Rede von einem „christlichen Abendland“ immerhin scheint eine religiöse Einheit nahzuliegen – wenigstens für die europäische Vergangenheit. Verbindet sich doch gerade mit dem Christentum nicht selten die sozialromantische Vorstellung von einer kulturell homogenen Gesellschaft, die, im Glauben geeint, anstehende Herausforderungen gemeinsam zu bestehen imstande und auch willens war.¹²

Doch entbehrt auch diese Vorstellung jeder historischen Grundlage. Denn nicht erst seit der Reformation zeigt sich das Christentum in Europa vielgestaltig, teils sogar zutiefst gespalten. Weit über die Spätantike hinaus stellte der Arianismus für die Anhänger des nizänischen bzw. „katholischen“ Bekenntnisses eine ernstzunehmende theologische und kirchenpolitische Herausforderung dar. In den antitrinitarischen Bewegungen der frühen Neuzeit – wie etwa den Sozinianern – fand er eine wengleich späte und überschaubare Resonanz. Dualistische Bewegungen im Mittelalter wie die der Patarerer, der Bogumilen oder der Katharer verstanden sich selbst als christlich; gleiches gilt selbstverständlich für die Hussiten. Nicht um Glaubensfragen, wohl aber um religiöse Obödienzen wurde im sog. „Großen Abendländischen Schisma“ gestritten, das die europäische Christenheit im 14. und 15. Jahrhundert entzweite. Vor allem aber die Präsenz von Juden in fast ganz Europa sowie die von Muslimen in Süditalien, auf der Iberischen Halbinsel und auf dem Balken entlarvt die Idee von einem „christlichen Abendland“ als historische Fiktion.

Gleichzeitig wurde Vielfalt in Europa – religiöse Vielfalt zumal – nur selten als Bereicherung wahrgenommen. Meist galt sie als ein zu überwindendes Übel. Auf dessen Überwindung zielten gewaltsame Maßnahmen wie Kriege, Kreuzzüge oder Vertreibungen. Wiederholt wurden die Juden aus ihrer Heimat vertrieben – so etwa 1290 aus England, 1394 aus Frankreich, 1492 aus Spanien und 1496 aus Portugal. Die Zeit der „convivencia“ von Juden, Christen und Muslimen in Spanien bleibt eine seltene Ausnahme, die in der Rückschau nicht selten idealisierend verklärt wird. Die Kreuzzüge, die Papst Innozenz III. im 13. Jahrhundert nicht etwa gegen Muslime, sondern gegen die Albigenser führte, die Hussitenkriege im 15. Jahrhundert oder die

¹² In seinem viel zitierten „Fragment“ von 1799 „Die Christenheit oder Europa“ beschwört der Romantiker Novalis das Ideal europäischer Einheit: „Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo *Eine* Christenheit diesen menschlich gestalteten Welttheil bewohnte ...“ (in: Novalis, *Werke*, Bd. 2: Das philosophisch-theoretische Werk, hg. von Hans-Joachim Mähl / Richard Samuel, München – Wien 1978, Nd. Darmstadt 1999, S. 732–750, hier 732). Vgl. Winfried Becker, „Europa – Erbe des Mittelalters in den historischen Schriften von Novalis, Adam Müller und Friedrich Schlegel“, in: Thomas Frenz (Hg.), *Papst Innozenz III. – Weichensteller der Geschichte Europas*, Stuttgart 2000, S. 184–203. Nach Becker sind freilich „die vielzitierten Eingangsworte zu dem Fragment ‚Die Christenheit oder Europa‘ [...] nicht so zu verstehen, daß der Autor eine Restauration des Mittelalters empfohlen hätte“ (190). Vgl. auch Philipp W. Hildmann, „Die Christenheit oder Europa oder Von Novalis lernen? Zur Relevanz eines romantischen Referenztextes im aktuellen Europadiskurs“, in: *Homiletisch-Liturgisches Korrespondenzblatt. Neue Folge* 86 (2006), S. 480–491.

Pogrome gegen die Hugenotten in Frankreich (1572 „Bartholomäusnacht“) illustrieren, dass von einem einigen oder geeinten „christlichen Abendland“ keine Rede sein kann. Und dies nicht einmal nach außen hin: im 17. Jahrhundert unterstützte das katholische Frankreich die muslimischen Osmanen in deren Kampf gegen die katholischen Habsburger. Einerseits lassen sich in zahlreichen kriegerischen Auseinandersetzungen der frühen Neuzeit politische und religiöse Motive kaum voneinander trennen. Andererseits dominierte bisweilen eine politische Pragmatik ungeachtet aller konfessionellen oder religiösen Differenzen.

Als Europa im Zuge der weltweiten Expansion ein wachsendes Bewusstsein seiner selbst entwickelt, war es in politischer wie in konfessioneller Hinsicht alles andere als eine politische oder religiöse Einheit. Die katholischen Portugiesen und Spanier eiferten mit den protestantischen Niederländern und Engländern um Handelsplätze und Rohstoffquellen in Übersee. Zwar beherrschte in Europa das Christentum weiterhin viele Bereiche des privaten und öffentlichen Lebens. Doch sahen sich Vertreter aller Konfessionen seit dem 17. Jahrhundert zunehmend dazu genötigt, ihren jeweiligen Wahrheitsanspruch nicht nur voreinander, sondern auch gegenüber rationalistischen und religionskritischen Positionen zu rechtfertigen.

Bisweilen wird in der sozialen, politischen, ökonomischen und religiösen Vielfalt in Europa die Triebfeder jener Dynamik gesehen, welche in der Neuzeit die kulturelle und ökonomische Entwicklung ebenso beflügelt hat wie die Entfaltung der Wissenschaften und der Technologien. Wenn Unterscheidungen Vielfalt ermöglichen, so gilt dies auch für die Unterscheidungen zwischen Gott und Welt, zwischen *regnum* und *sacerdotium*, zwischen Herrschaft und Heil. Diese sich spätestens seit der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts profilierenden Unterscheidungen wurzeln in der Mitte des Christentums. „Gerade aus der Tradition des christlichen Abendlandes kommen daher kulturell wirksame Momente, die Pluralität und Konvivenz ermöglichen“, so etwa der evangelische Theologe Michael Nüchtern.¹³

Tatsächlich scheint die Erfahrung von Unterschieden und Vielfalt, von Differenz und Pluralität in Europa nicht etwa die Angst vor dem Unbekannten, sondern vielmehr die Neugier auf das noch Unerforschte geweckt zu haben.¹⁴ Eine ursprünglich in Theologie und Philosophie beheimatete „Dynamik des Möglichen“¹⁵ brach sich

¹³ Michael Nüchtern, „Religiöser Pluralismus und christliches Abendland“, in: *Dialog und Unterscheidung. Religion und neue religiöse Bewegungen im Gespräch* (FS Reinhart Hummel), hg. von Reinhard Hempelmann / Ulrich Dehn, Berlin 2000, S. 11–17, hier 14.

¹⁴ Vgl. Wolfgang Reinhard, *Die Unterwerfung der Welt. Globalgeschichte der europäischen Expansion 1415–2016*, München 2016, bes. S. 603–623.

¹⁵ Der Historiker Walther datiert die geistesgeschichtlichen Wurzeln der europäischen Expansion ins 13. Jahrhundert zurück. Dort begegnet ein „Denken in Potentialitäten, der Möglichkeiten von Alternativen und Alteritäten, zugleich der Gedanke an eine Perfektibilität dieser Welt, die sich nicht nur durch Gottes Geschichtsplan vollzieht, sondern durch das aktive Handeln des Menschen“: Helmut G. Walther, „Die Veränderbarkeit der Welt. Von den Folgen der Konfrontation des Abendlandes mit dem ‚Anderen‘ im 13. Jahrhundert“, in: Jan Aertsen / Andreas Speer (Hg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert* (Miscellanea Mediaevalia 27), Berlin – New York 2000, S. 625–638, hier 637. Walther resümiert: „Im 13. Jahrhundert wurden die Fundamente für die Europäisierung der Erde gelegt“ (638).

im europäischen Kolonialismus ebenso Bahn wie in den Entdeckungen der Naturwissenschaften oder in der industriellen Revolution. In der frühneuzeitlichen Emblematik wurde das sich unablässig um eine statische Achse drehende Schicksalsrad durch das Bild des von sturmgeschwellten Segeln vorwärts getriebenen Schiffes ergänzt, teils sogar ersetzt.¹⁶ An die Stelle einer unaufhörlichen Wiederkehr des Gleichen tritt bei Kaiser Karl V. (1500–1558) der Leitspruch des „immer weiter“ (*plus ultra*): jenseits der Säulen des Herkules gilt es, für Europa – oder doch wenigstens für das Reich der Habsburger – eine „neue Welt“ zu erobern.

3. Europas Grenzen

Wo eigentlich verlaufen die geographischen Grenzen Europas?¹⁷ Schon um das Jahr 430 vor Christus hatte der griechische Schriftsteller und Geograph Herodot den Begriff „Europa“ auf die Regionen nördlich des Mittelmeers sowie des Schwarzen Meers bezogen.¹⁸ In der Römerzeit und bis ins Mittelalter hinein war der Begriff geläufig, um einen von Asien und Afrika unterschiedenen dritten Erdteil zu bezeichnen. Doch erst im 17. Jahrhundert gewann „Europa“ eine dem heutigen Verständnis vergleichbare räumliche Bestimmtheit.¹⁹ Dabei orientierte sich die Ostgrenze Europas zunächst weitgehend am Einflussbereich der ehemals lateinischen, inzwischen konfessionell zersplitterten Kirchen des Westens. Als freilich Katharina die Große im Jahr 1762 dekretierte: „Russland ist ein europäisches Land“, verlegte sie damit nicht nur die geographische Grenze Europas vom Don an den Ural, sondern erklärte auch – gegen den Widerstand der russischen Slavophilen – die russisch-orthodoxe Tradition zu einem Teil europäischer Identität.²⁰

Unterschieden hiervon blieb freilich der Begriff des „Abendlandes“. Dieser fußt auf der antiken und mittelalterlichen Vorstellung, wonach Europa jener Erdteil ist, welcher der untergehenden Abendsonne (*occidens sol*) am nächsten liegt. Erstmals der reformierte Theologe und Historiker Kaspar Hedio (1494–1552) gebrauchte im Jahr 1529 das deutsche Wort „Abendländer“, und zwar als Gegenbegriff zu „Mor-

¹⁶ Vgl. Gottfried Kirchner, *Fortuna in Dichtung und Emblematik des Barock. Tradition und Bedeutungswandel eines Motivs*, Stuttgart 1970.

¹⁷ Aufgrund der geographischen Eigentümlichkeit Europas, eine Art „Annex“ zur asiatischen Landmasse zu sein, stellt sich die Frage vorrangig mit Blick auf die Grenzen im Osten und Südosten Europas. Hinsichtlich einer Mitgliedschaft der Türkei in der Europäischen Union ist die Frage nach Europas Grenzen weiterhin virulent, und zwar sowohl in einem geographischen als auch in einem ideellen Sinn.

¹⁸ Herodot, *Historien* IV 45 (Übers. von August Horneffer, Stuttgart 21959, S. 269).

¹⁹ Vgl. zur geschichtlichen Entwicklung seit der Antike: Michael Salewski / Heiner Timmermann (Hg.), *Europa und seine Dimensionen im Wandel*, Münster 2005.

²⁰ Vgl. Heinz Hürten, „Europa und Abendland – Zwei unterschiedliche Begriffe politischer Orientierung“, in: Philipp W. Hildmann (Hg.), *Vom christlichen Abendland zum christlichen Europa. Perspektiven eines christlich geprägten Europabegriffs für das 21. Jahrhundert* (Argumente und Materialien zum Zeitgeschehen 65), München 2009, S. 9–15, hier 9.

genland“, mit dem Luther das griechische Wort *ἀνατολή* in Mt 2,1 übersetzt hatte, aus dem nach neutestamentlicher Überlieferung die Magier kamen, um den neugeborenen König der Juden zu verehren.²¹ Bis ins 18. Jahrhundert hinein wurde „Abendland“ fast ausschließlich im Plural verwendet („Abendländer“), um den westlichen Teil Europas zu bezeichnen.

Der in den lateinischen Übersetzungen von Mt 2,1 gebrauchte Begriff *occidens* blieb im Mittelalter dem Einflussbereich der römisch-katholischen Kirche vorbehalten. Als „Patriarch des Abendlandes“ hob sich deren Oberhaupt, der Papst, von den vier Patriarchen des Orients ab; im Westen des ehemaligen Römischen Reiches etablierte er sich als oberste kirchliche und teils auch politische Autorität.²² In langfristiger Folge der beiden Reichsteilungen von 293 (Diokletian) und 395 (Theodosius I.) spaltete der Gegensatz zwischen der lateinisch-römischen Kirche des Westens und der griechisch-byzantinischen Kirche des Ostens Europa nicht nur kirchlich, sondern auch sprachlich und kulturell. Konflikte zwischen „Lateinern“ und „Orthodoxen“ entzündeten sich in Süditalien und auf dem Balkan, vor allem aber während des 4. Kreuzzuges, als im Jahr 1204 westliche Kreuzfahrer Konstantinopel eroberten und plünderten.

Nach dem Vordringen islamischer Truppen entlang der Küste Nordafrikas und auf die Iberische Halbinsel grenzte das lateinische „Abendland“ seit dem 7. Jahrhundert im Osten an den Herrschaftsbereich der orthodoxen Christenheit, im Süden an den Herrschaftsbereich des Islam.²³ Erst seit dem Mauerfall 1989 und der Osterweiterung der Europäischen Union findet der Begriff „Abendland“ auch auf den orthodoxen Teil Ost- und Südosteuropas Anwendung – sofern er denn überhaupt noch verwendet wird.

²¹ Vgl. Oskar Köhler, Art. „Abendland“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 1, Berlin – New York 1977, S. 17–42, hier S. 17. Vgl. auch Ders., Art. „Abendland“, in: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Bd. 1, Freiburg 1967, Sp. 1–11.

²² Seit dem Ökumenischen Konzil von Chalkedon (451) zählt die Kirche fünf Patriarchate, nämlich Rom, Antiochia, Alexandria, Konstantinopel und Jerusalem („Pentarchie“). Vor allem unter Kaiser Justinian (527–565) galt der Papst als „Patriarch des Abendlandes“. Als Selbstzeichnung eines Papstes erscheint „Patriarch des Abendlandes“ erstmalig bei Theodor I. im Jahr 642. Papst Benedikt XVI. verzichtete im März 2006 auf diesen Titel. In einer Erklärung des Vatikan hierzu heißt es: „Heute beruft sich die Bedeutung des Begriffs ‚Abendland‘ auf einen kulturellen Kontext, der sich nicht nur auf Westeuropa bezieht, sondern sich von den Vereinigten Staaten von Amerika bis hin nach Australien und Neuseeland erstreckt, indem er sich so von anderen kulturellen Kontexten differenziert. Es ist offensichtlich, dass eine derartige Bedeutung des Begriffs ‚Abendland‘ weder ein kirchliches Territorium zu beschreiben beabsichtigt, noch als Definition eines patriarchalen Territoriums gebraucht werden kann. Wenn dem Begriff ‚Abendland‘ eine in der juristischen Sprache der Kirche anwendbare Bedeutung gegeben werden sollte, so könnte er nur in Bezug auf die lateinische Kirche verstanden werden.“ Die Erklärung deutet den Verzicht als ökumenisch hilfreich: „Der Verzicht auf den genannten Titel will einen historischen und theologischen Realismus zum Ausdruck bringen und zugleich der Verzicht auf einen Anspruch sein, der dem ökumenischen Dialog von Nutzen sein könnte“ (<http://kath.net/news/13204>); (Zugriff 12.05.2016).

²³ Um den schon geographisch wenig präzisen Begriff „Abendland“ zu vermeiden, sprechen manche deshalb auch etwas umständlich von „Lateineuropa“.

Ungeachtet der Entscheidung Katharinas galt noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts der orthodoxe Osten Europas nicht als Teil des „Abendlandes“. Dies zeigt sich bei Oswald Spengler (1880–1936). Kurz nach dem Ersten Weltkrieg vertrat dieser in seinem kulturphilosophischen Werk *Der Untergang des Abendlandes* (1918/20) die organologisch anmutende These, dass die okzidentale Kultur Westeuropas – zu der Spengler inzwischen auch Nordamerika zählte – gleich einer verblühenden Pflanze im Zerfall begriffen sei, und dass sie im 3. Jahrtausend durch die „russische Kultur“ abgelöst werde.²⁴ Dieser Gedanke ist offenkundig nur solange konsistent, als Russland und das Abendland voneinander unterschieden werden.

4. „Christliches Abendland“?

Der von Spengler beanspruchte, seit der deutschen Romantik emotional beladene Begriff „Abendland“ (im Singular) erweist sich insofern als ein deutsches Spezifikum, als er sich kaum ohne Bedeutungsverlust in andere europäische Sprachen übersetzen lässt. Der Dichter Novalis (1772–1801) bediente sich seiner,²⁵ und er findet sich auch bei den Brüdern August Wilhelm Schlegel (1767–1845) und Friedrich Schlegel (1772–1829).²⁶ Allerdings sprachen sie alle häufiger noch von „Europa“, und zwar dort, wo sie nach einem Gesamtbegriff für die europäischen Nationen suchten. Hingegen zielte der Begriff „Abendland“ vorrangig auf eine geschichtsphilosophische Gesamtschau ab.²⁷

Für Novalis und die Brüder Schlegel, aber auch für die Philosophen Friedrich Schelling (1775–1854) und Franz von Baader (1765–1841) stützt sich das „Abendland“ wesentlich auf kulturelle Traditionen. Diese bestimmten sie als romanisch, germanisch und christlich. Angesichts der europäischen Neuordnung in der Folge des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 befürchteten sie, dass die vielfältigen Traditionen Europas und die sich darin ausprägende Kultur der Verschiedenheit in Europa verloren zu gehen drohte. Deshalb sei gegenüber allen Versuchen einer Vereinheitlichung die kulturelle Vielfalt Europas zu betonen.²⁸

Katholiken wie Protestanten bedienten sich im 19. Jahrhundert der „Abendland“- bzw. der Europa-Idee, um sich gegenüber religionskritischen Idealen der Auf-

²⁴ Zur Rezeption Spenglers durch protestantische Theologen im frühen 20. Jahrhundert vgl. Jörg Schneider, „Oswald Spenglers ‚Der Untergang des Abendlandes‘ als Katalysator theologischer Kriseninterpretation zum Verhältnis von Christentum und Kultur“, in: *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* 10 (2003), S. 196–223.

²⁵ Vgl. Novalis, Fragment „Die Christenheit oder Europa“ [1799], in: *Werke* 2, S. 731–750 (Anm. 11).

²⁶ Vgl. Friedrich Schlegel, „Signatur des Zeitalters“ [1820–23], in: *Studien zur Geschichte und Politik*, eingel. und hg. von Ernst Behler (Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Bd. 7), München 1966, S. 483–596.

²⁷ Vgl. Heinz Gollwitzer, „Zur Wortgeschichte und Sinndeutung von ‚Europa‘“, in: *Saeculum* 2 (1951), S. 161–172, hier 170.

²⁸ Vgl. dazu Becker, „Europa – Erbe des Mittelalters“ (Anm. 9), S. 196–199.

klärung abzugrenzen. Während freilich die Katholiken eine Umgestaltung der Gesellschaft durch deren Verkirchlichung anstrebten – und in den katholischen Milieus ansatzweise auch erreichten – setzten die Protestanten auf eine Allianz von Thron und Altar.²⁹ Beide jedoch einte die Ablehnung der Moderne und der säkularen Gesellschaft. Wo diese auf die formale Herrschaft des Rechts setzte, beharrten Katholiken und Protestanten auf der Notwendigkeit gemeinsamer Werte.

Nach einer Zeit europäischer Nationalismen im späten 19. Jahrhundert brachte unter dem Eindruck des Ersten Weltkriegs der Rückgriff auf die Romantik in der Weimarer Republik auch eine Revitalisierung des „Abendland“-Begriffs mit sich – wiederum mit antimoderner und antisäkularer Zielsetzung. Von 1925 bis 1930 erschien in Berlin eine Zeitschrift mit dem Titel „Abendland: Deutsche Monatshefte für europäische Kultur, Politik und Wirtschaft“.³⁰ Gegen die Erinnerung an den blutigen Weltkrieg wurde an die historische Fiktion eines friedvollen „christlichen Abendlandes“ appelliert, das im Mittelalter geherrscht habe.³¹ Hingegen wollten die Nationalsozialisten den „Abendland“-Begriff von christlichen Konnotationen befreit wissen. Dazu betonten sie die griechisch-römischen und – mehr noch – die „germanischen“ Traditionen Europas. Die so konstruierte „arisch-abendländische Kultur“ wurde nicht nur slawischen und asiatischen Kulturen entgegen gehalten, sondern vor allem auch der von den Nationalsozialisten imaginierten „jüdischen Kultur“.³²

Vergleicht man die Intention der Romantiker, die gegen die napoleonische Einheitspolitik die Vielfalt der europäischen Kulturen bewahren wollten, mit dem nationalsozialistischen Verständnis von „Abendland“, so zeigt sich eine Tendenz zur Vereinheitlichung: an die Stelle einer Pluralität von Traditionen ist das Ideal einer homogenen Kultur getreten, die wesentlich durch ihre Abgrenzung gegenüber Anderen bestimmt ist. In ihrer gewaltsamen Wendung nach innen – gegen die Juden – wie nach außen – gegen den „Kapitalismus“ des Westens und den „Bolschewismus“ des Ostens – legitimierte das so konstruierte Selbstbild die Ermordung der Juden in Europa ebenso wie gesamteuropäische, mit militärischen Mitteln verfolgte Ordnungspfantasen.

Nach dem Ende der nationalsozialistischen Diktatur verhieß die Idee des „Abendlands“ im besiegten Deutschland eine doppelte Alternative: einerseits zur westlich-individualistischen Moderne, andererseits zum östlich-kollektivistischen Kommunismus. Gegenüber national-konservativen Positionen legitimierte die Abendland-Idee die Integration Westdeutschlands in ein gegen den Warschauer Pakt vereintes Westeuropa. Nicht zuletzt die Stiftung des Aachener Karlspreises im

²⁹ Vgl. Reiner Anselm, „Abendland oder Europa? Anmerkungen aus evangelisch-theologischer Perspektive“, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 57 (2013), S. 272–281, bes. 272–275.

³⁰ Vgl. dazu Lucia Scherzberg, „Katholische Abendland-Ideologie der 20er und 30er Jahre. Die Zeitschriften ‚Europäische Revue‘ und ‚Abendland‘“, in: Michael Hüttenhoff (Hg.), *Christliches Abendland? Studien zu einem umstrittenen Konzept*, Leipzig 2014, S. 11–28.

³¹ Vgl. Vanessa Conze, *Das Europa der Deutschen. Ideen von Europa in Deutschland zwischen Reichstradition und Westorientierung (1920–1970)*, München 2005, bes. S. 27–55.

³² Vgl. ebd., S. 57–63.

Frühjahr 1950 ist Ausdruck dieses Bemühens. Im September des gleichen Jahres sprach der damalige Bundespräsident Theodor Heuss von einer dreifachen Wurzel Europas: „Es gibt drei Hügel, von denen das Abendland seinen Ausgang genommen hat: Golgatha, die Akropolis in Athen, das Capitol in Rom. Aus allen ist das Abendland geistig gewirkt, und man darf alle drei, man muss sie als Einheit sehen.“³³ Diesem seither vielfach zitierten Ausspruch zufolge ist Europas Herkunft durch das biblische Menschenbild, die griechische Philosophie und das römische Recht bestimmt.³⁴

Obwohl sie nicht frei von politischem Wunsdenken war und insgesamt als historisches Konstrukt gelten muss, vermochte die Abendland-Idee im westlichen Nachkriegsdeutschland die nationale und kulturelle Vielfalt in ein übernationales Ganzes zu integrieren. Vor diesem Hintergrund stellt ihre Inanspruchnahme durch nationalkonservative und rechtspopulistische Gruppierungen – darunter die 2014 entstandene Bewegung „Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes“ (PEgIDA) eine neuerliche – nationalistische – Verengung des Begriffs dar. Dass der Begriff im Parteiprogramm der „Alternative für Deutschland“ (AfD) als Chiffre für eine wertkonservative Haltung dient, überrascht nicht. Seine inhaltliche Bestimmtheit erhält er aber nicht durch den Bezug auf europäische Werte, sondern vorrangig durch die Opposition gegenüber einem zunehmenden politischen und gesellschaftlichen Einfluss von Muslimen in Deutschland. Darin entspricht er in formaler Hinsicht der Semantik des Begriffs während der Zeit des Nationalsozialismus, als er gegen „Kapitalismus“, „Bolschewismus“ und die Juden gemünzt war. Aus der Perspektive heutiger Geschichtswissenschaft jedenfalls kommt dem Begriff „Abendland“ keinerlei analytischer, sondern allenfalls ein zeitdiagnostischer Wert zu.³⁵

5. Europas pluralistische Identität

Noch einmal also: worin besteht Europas Identität? Für den Aufklärungsphilosophen Immanuel Kant (1724–1804) ist es nicht mehr das Christentum, sondern die Akzeptanz einer einheitlichen Rechtsnorm, welche die Identität Europas begründet:

³³ Theodor Heuss, *Reden an die Jugend*, Tübingen 1956, S. 32.

³⁴ Vgl. Philippe Nemo, *Was ist der Westen? Die Genese der abendländischen Zivilisation* (Untersuchungen zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik 49), Tübingen 2005, bes. S. 9–43 (*Qu'est-ce que l'Occident?*, Paris 2004). Nemo verweist des Weiteren auf die „päpstliche Revolution“ des 11.–13. Jahrhunderts, in der in Westeuropa die Glaubensprinzipien des Christentums politisch und sozial strukturbildend wurden. Vgl. auch Hans Waldenfels, „Christliches Abendland und die Frage nach der Identität Europas“, in: Klaus Krämer / Angar Paus (Hg.), *Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog* (FS Horst Bürkle), Freiburg – Basel – Wien 2000, S. 626–640, bes. 627–630.

³⁵ Vgl. Wolfgang Benz, *Ansturm auf das Abendland? Zur Wahrnehmung des Islam in der westlichen Gesellschaft* (Wiener Vorlesungen im Rathaus 170), Wien 2013. Anders noch Köhler, Art. „Abendland“ [1973]: „Der Begriff Abendland ist nicht nur nicht historisch unbrauchbar, sondern historisch unentbehrlich“ (a. a. O. [Anm. 20], S. 24). Vgl. auch Friedrich W. Graf, „Ruhe, liebes Abendland. Über das Werden eines schillernden Begriffs“, in: *Zeitzeichen* 16, Heft 3 (2015), S. 8–11.

„Europäisch nenne ich eine Nation, wenn sie nur [durch] den gesetzmäßigen Zwang annimmt, folglich restriction der Freyheit durch allgemeingültige Regel.“³⁶ Weder also ist nach Kant das Christentum maßgeblich für das, was als „europäisch“ gelten darf, noch entscheidet die Dominanz bestimmter kultureller Traditionen und Werte über die Zugehörigkeit zu Europa. Ausschlaggebend ist vielmehr die Geltung des Rechts. Dessen Formalität impliziert eine Kritik an jedem gemeinsamen Wertefundament; als solche wurde sie von den christlichen Kirchen im 19. Jahrhundert auch wahrgenommen – und zurückgewiesen.³⁷

Die Frage, worauf die Achtung vor dem Gesetz beruht und welchen Zielen sie dient, beantwortet Kant in seinem Entwurf *Zum ewigen Frieden* (1795) wiederum formal, und zwar mit Hinweis auf die unbedingte Geltung des Sittengesetzes. Seinem Inhalt nach dient die Achtung vor dem Gesetz der Verwirklichung einer universalen Weltfriedensordnung.³⁸ Heutzutage ließen sich weitere Zielvorstellungen nennen – darunter die Gleichstellung von Mann und Frau vor dem Gesetz, das Recht auf freie Meinungsäußerung oder die Pressefreiheit. Manche dieser Grundrechte sind hinsichtlich ihrer universalen Geltung und ihrer konkreten rechtlichen Ausgestaltung innerhalb der europäischen Union durchaus umstritten.

Kants Versuch, die Identität des „Europäischen“ durch den Hinweis auf die Geltung des Rechts zu bestimmen, trifft einen Wesenszug abendländischer Geschichte und Kultur, der über Jahrhunderte hinweg prägend war.³⁹ In letzter Konsequenz führt er zu einer Entgrenzung dessen, was Europas Identität bestimmt. Denn die Geltung des Rechts tendiert gerade aufgrund ihrer Formalität zur Universalisierung. Wie aber verhielte sich ein „universales Europa“ zur Vielfalt der Völker, Nationen, Kulturen und Religionen in der Welt? Die Frage nach dem Verhältnis von Identität

³⁶ Immanuel Kant, Entwürfe zu dem Colleg über Anthropologie aus den 70er und 80er Jahren, Ha 31, in: *Handschriftlicher Nachlass*, Bd. 2 (Akademie-Ausgabe XV 773₂₅₋₂₇). Vgl. Ernst-Joachim Mestmäcker, „Kants Rechtsprinzip als Grundlage der europäischen Einigung“, in: Götz Landwehr (Hg.), *Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit. Zur Aktualität der Rechtsphilosophie Kants für die Gerechtigkeit in der modernen Gesellschaft*, Göttingen 1999, S. 61–72; Manuel José do Carmo Ferreira, „Kant e a Constituição Europeia“, in: *Revista Portuguesa de Filosofia* 61 (2005), S. 341–351.

³⁷ Vgl. hierzu die detailreichen Studien in: Norbert Fischer (Hg.), *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechsellvollen Geschichte* (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 8), Freiburg – Basel – Wien 2005.

³⁸ Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* [1795], Kap. II: „Wenn es Pflicht, wenn zugleich gegründete Hoffnung da ist, den Zustand eines öffentlichen Rechts, obgleich nur in einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung wirklich zu machen, so ist der ewige Friede, der auf die bisher fälschlich so genannte Friedenschlüsse (eigentlich Waffenstillstände) folgt, keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die, nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele (weil die Zeiten, in denen gleiche Fortschritte geschehen, hoffentlich immer kürzer werden) beständig näher kommt“ (Akademie-Ausgabe VIII 386₂₇₋₃₃). – Vgl. dazu Matthias Lutz-Bachmann / James Bohman (Hg.), *Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*, Frankfurt am Main 1996.

³⁹ Vgl. Nemo, *Was ist der Westen?* (Anm. 33), bes. S. 21–32; ferner: Axel Freiherr von Campenhausen, „Christentum und Recht“, in: Peter Antes (Hg.), *Christentum und europäische Kultur. Eine Geschichte und ihre Gegenwart*, Freiburg – Basel – Wien 2003, S. 96–115.

und Pluralität, die sich bereits mit Blick auf das „Alte Europa“ aufdrängt, kehrt auf globaler Ebene wieder.

Die Frage nach der Beziehung zwischen Identität und Pluralität Europas wird im Folgenden aus unterschiedlichen Blickwinkeln betrachtet. Nach zwei Beiträgen von Bernhard Jussen und Rémi Brague, in denen grundlegende Begriffe wie „Abendland“, „Identität“ und „Unterschiedenheit“ analysiert werden, orientieren sich die weiteren Beiträge im Wesentlichen an der chronologischen Abfolge historischer Zusammenhänge, auf die jeweils schwerpunktmäßig Bezug genommen wird. In seinem abschließenden Beitrag greift Christof Mandry das Stichwort „Identität“ erneut auf.

Im Anschluss an den indischen Historiker Dipesh Chakrabarty stellt der Historiker Bernhard Jussen die in der Vergangenheit vorherrschende eurozentrische Geschichtsschreibung in Frage. Insbesondere kritisiert Jussen das universalhistorische Makrokonzept einer Abfolge von Antike, Mittelalter und Neuzeit. Gleichzeitig betont Jussen, dass ein veränderter historischer Interpretationsrahmen die Grundpfeiler der europäischen Gesellschaften wie Pluralismus, Universalität der Menschenrechte oder die Trennung von Religion und Politik nicht preisgeben dürfe.

Die Unverzichtbarkeit von Grundwerten betont der Philosophiehistoriker Rémi Brague. In seinen Überlegungen zum Begriff „Verschiedenheit“ plädiert er dafür, im politischen Diskurs Europas die metaphysische Dimension nicht preiszugeben. Denn nur die Metaphysik fragt nach jenen Gütern, für die mit unbedingter Entschlossenheit einzusetzen sich lohnt, und strebt ihre inhaltliche Bestimmung an. Eine bloß formale Wertschätzung von „Verschiedenheit“ hingegen wäre letzten Endes gleichgültig gegenüber jenen fundamentalen Werten, die das Überleben einer Gesellschaft überhaupt erst ermöglichen.

Der Judaist Daniel Krochmalnik eröffnet den Gang durch die europäische Geschichte. Mit Blick auf die „Völkertafel“ im Buch *Genesis* und deren Auslegung in der jüdischen Tradition erinnert Krochmalnik daran, dass die Unterscheidung von „Europa“, „Asien“ und „Afrika“ biblische Wurzeln hat. Dabei werden den Bewohnern der drei Kontinente sehr unterschiedliche Eigenschaften zugeschrieben. Mit den noachidischen Geboten ist jedoch nach jüdischer Auslegung eine alle Menschen verpflichtende Grundlage gelegt, ungeachtet aller Unterschiede einander zu achten und friedlich zusammen zu leben.

Der Neutestamentler Ansgar Wucherpennig betont die in den biblischen Schriften beider Testamente zutage tretende Dialektik von Zuwendung und Entzogenheit Gottes. Im Anschluss an Eckhard Nordhofen erkennt Wucherpennig in dieser Dialektik Ansätze einer „biblischen Aufklärung“: Angesichts der Entzogenheit Gottes muss sich jeder Versuch, gegebene Vielfalt zu vereindeutigen, als womöglich übereilte Synthese kritisieren lassen. Der „privative Vorbehalt“ setzt nicht nur im Bereich des Religiösen eine Dynamik beständigen Suchens und Forschens nach der Wahrheit in Gang, sondern in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens. Insofern diese Dynamik die Geschichte Europas geprägt hat, kann sie als Beitrag zu dessen Selbstwerdung interpretiert werden.

Der Philologe Reinhold Glei erinnert an die weitverbreitete Polemik christlicher Autoren sowohl des lateinischen Westens als auch des griechischen Ostens gegen Juden und Muslime im Mittelalter. Die Schwerpunkte der Polemik liegen inhaltlich auf der Christologie, methodisch auf der Schriftauslegung. Dabei fällt auf, dass christliche Autoren sich bei der Auslegung der Heiligen Schrift auf Allegorese und Typologie stützen und insofern Pluralität geltend machen, eben diese Pluralität aber ihren Gegnern bestreiten, indem sie Talmud und Koran ausschließlich auf den Literalsinn festlegen.

Mit Blick auf die Selbstdefinition Europas in der Auseinandersetzung mit der islamischen Welt in Mittelalter und Renaissance zeigt die Islamwissenschaftlerin Anna Akasoy, dass „Europa“ keine natürliche Gegebenheit ist, sondern das Ergebnis historischer Prozesse, in denen unterschiedliche Ideen und Akteure wirksam wurden. Diese historische Einsicht zeigt, so Akasoy, dass eine europäische Identität nicht allein aus der Vergangenheit zu gewinnen ist. Sie ist vielmehr unter den politischen, kulturellen und sozialen Bedingungen einer jeweiligen Epoche je neu auszuhandeln.

In der europäischen Geschichte wurde gegebene Pluralität keineswegs immer als Reichtum interpretiert. Dies gilt besonders für die frühe Neuzeit. Der Kirchenhistoriker Klaus Unterburger zeigt, dass es in der Folge der Reformation auf der Ebene des Reiches zwar zu einer konfessionellen und politischen Ausdifferenzierung kam. Innerhalb der verschiedenen Reichsstände aber wurde eine Homogenisierung von Herrschaft und Bekenntnis angestrebt. Im Vergleich zum Mittelalter führte dies nicht zu einem Zuwachs, sondern zu einem Verlust politischer Vielfalt und religiöser Ambiguität. Erst mit dem Schwinden sozialer Kontrolle und staatlichen Zwangs in der Moderne wurden alternative Formen der Lebensgestaltung und Säkularität denkbar.

Wie wenig Bilder vom „Anderen“ Objektivität beanspruchen können, zeigt der Islamwissenschaftler Bekim Agai in seiner Analyse von Berichten, die islamische Reisende vom 17. bis zum 19. Jahrhundert von ihren Aufenthalten in Europa verfassten. In kritischer Auseinandersetzung mit der These des Orientalisten Bernard Lewis, es gebe eine spezifisch „muslimische Weltsicht“, betont Agai die Komplexität, in der Narrative vom jeweils „Anderen“ entstehen und „Andersheit“ konstruiert wird. In den Reiseberichten erscheint „Europa“ nicht nur in einer ungewohnten Perspektive; vielmehr laden die Berichte auch dazu ein, eurozentrische Narrative in Frage zu stellen und eine Pluralität von Weltsichten zu akzeptieren.

Während mit Blick auf die geistesgeschichtlichen Wurzeln Europas ein Bezug auf das Christentum im europäischen Verfassungsentwurf nicht mehrheitsfähig war, wird der Begriff der „Aufklärung“ vielfach als Identitätsmerkmal, bisweilen sogar als Zulassungsbedingung für die Europäische Union gehandelt. Worin Wesen und Zielsetzung der Aufklärung bestehen, diskutiert der Philosoph Heinrich Watzka im Anschluss an Immanuel Kant, Moses Mendelssohn und G. W. F. Hegel. Dabei wird deutlich, dass die Aufklärung – auch nach deren Ende als Epoche – prinzipiell unabschließbar ist, und dass sie deshalb auch das Risiko eines künftigen Scheiterns in sich birgt.

Dass die Anerkennung von Pluralität gerade für Minderheiten eine spezifische Herausforderung birgt, verdeutlicht der Historiker Johannes Heil mit Blick auf die Beziehung des Judentums zu Europa. Zwar war das Judentum seit dem Beginn der europäischen Geschichte auf vielfältige Weise mit der umgebenden nichtjüdischen Gesellschaft und Kultur verwoben. Doch ist nirgendwo im jüdischen Denken des 19. und frühen 20. Jahrhunderts ein Plädoyer für ein gemeinsames Verständnis der Geschichte zu erkennen. Eine gemeinsame europäische Zukunft wird aber nur dann gelingen, so Heil, wenn sich die jüdische Gemeinschaft als wesentlicher Teil der europäischen Gesellschaft verstehen kann. Dabei kann die innere Vielfalt des Judentums womöglich sogar ein Modell für ein pluralistisches Europa liefern.

Der Philosoph und Historiker Otto Kallscheuer konzentriert sich auf die Geschichte der europäischen Einigung nach dem Zweiten Weltkrieg und die dabei leitenden Ideen und Wertvorstellungen. Dabei unterscheidet er mit der „Abendland“-Idee, dem Föderalismus freier Staaten sowie der Wertschätzung geographischer, kultureller und politischer Vielfalt drei Grundmotive, die bei den verschiedenen Akteuren sehr unterschiedlich miteinander verwoben waren. Zwar sind viele in Europa entstandene Werte inzwischen zu Kennzeichen des „Westens“ geworden. Der freie Westen braucht jedoch weiterhin das Gedeihen des „alten“ Europa, weil hier Traditionen und Werte beheimatet sind, die eben nicht von allen Staaten des Westens geteilt werden.

In seinem zweiten Beitrag problematisiert Rémi Brague mögliche Folgen der Globalisierung für Europas Zukunft. Europa sei in der Vergangenheit durch eine „exzentrische Identität“ konstituiert gewesen. Infolge seiner weltweiten politischen und auch kulturellen Expansion finde es aber zu Beginn des 3. Jahrtausends kein „Außerhalb“ mehr vor, auf das es sich beziehen könnte. Damit hat es eine wesentliche Dimension seiner Identität verloren. Anstelle eines sich alles einverleibenden „Parasitismus“ wäre eine Haltung wertschätzender Achtung des bleibend Unterschiedenen geboten.

Der Dogmatiker Dirk Ansorge stellt die Frage nach der Pluralismusfähigkeit der katholischen Kirche, und zwar sowohl innerkirchlich als auch in Bezug auf die „Welt“. Jahrhundertlang verhinderten sowohl das Selbstverständnis der katholischen Kirche als auch ihr exklusiver Wahrheitsanspruch die Akzeptanz einer Pluralität von Weltanschauungen und religiösen Überzeugungen. Zwar hat das Zweite Vatikanische Konzil durch die Anerkennung von Gewissens- und Religionsfreiheit eine grundlegende ekklesiologische Neubestimmung vollzogen. Doch stößt die Anerkennung von Pluralität und Säkularität vielerorts immer noch auf Widerstände.

Was nationalistische Bewegungen eigentlich in Anspruch nehmen, wenn sie die Idee eines „christlichen Abendlands“ für sich reklamieren, untersucht der Pastoraltheologe Wolfgang Beck. Die vermeintliche Sicherheit, die mit dieser Idee verbunden wird, hat mit dem Grundimpuls des christlichen Glaubens nur wenig zu tun. Denn im Christentum geht es nicht vorrangig um Systemstabilisierung, so Beck, sondern um eine „risikoorientierte Identität“: Kirche muss Abbild eines Gottesverständnisses sein, das durch „Herablassung“ (*kenosis*) charakterisiert ist. Kirchliche

„Kenopraxis“ sucht Pluralität in Kirche und Gesellschaft nicht zu vermeiden, sondern weiß sie als Anstoß zu schätzen, ihrer Bestimmung zu entsprechen.

Der Kirchenrechtler Thomas Meckel widmet sich der bis zum Bundesverfassungsgericht geführten Auseinandersetzungen um das Kreuzifix und das Kopftuch im öffentlichen Raum. Dabei wird deutlich, wie wenig der Hinweis auf das „christliche Abendland“ einer Rechtsprechung dienlich ist, die darauf abzielt, unterschiedliche Religionen und Weltanschauungen in die Gesellschaft zu integrieren. Doch nur ein Religionsrecht, das imstande ist, die religiöse Pluralisierung in den Gesellschaften Europas aktiv zu gestalten, kann dem religiösen und gesellschaftlichen Frieden dienen.

Der Sozialethiker Christof Mandry schließlich entfaltet den vor dem Hintergrund der aktuellen Migrationsbewegungen prekär gewordenen Begriff der „Identität“. Dessen individuelle, kollektive und politische Dimensionen sind konstitutiv für die mögliche Beantwortung der Frage nach einer „Identität Europas“. Diese erweist sich nicht als statische Gegebenheit, sondern als von den verschiedenen Akteuren je neu zu erringende Haltung. Mandry deutet „Europa“ als Chiffre für ein politisches Projekt, das in einer universalistischen Perspektive darauf abzielt, den Nationalstaat zu relativieren, um dessen Begrenzungen zu überwinden. Europa weiß sich – wenigstens im Grundsatz – dem Ideal verpflichtet, in Solidarität besonders mit den Schwachen dem Recht und der Vernunft Geltung zu verschaffen. Dieses Ideal bleibt auch in einer zunehmend globalisierten Welt gültig.

Der Autorin sowie den Autoren danke ich sehr dafür, dass sie ihre Beiträge für die Publikation in diesem Buch zur Verfügung gestellt haben. Dank gilt auch meinen Mitarbeitern Daniel Rimmel und Vinzent Piechaczek für ihre Unterstützung bei der Redaktion der Manuskripte. Ferner danke ich der Stiftung der Hochschule Sankt Georgen und dem Frankfurter Bankhaus B. Metzler seel. Sohn & Co.; ihre finanzielle Unterstützung hat das Erscheinen des Buches erleichtert. Und schließlich danke ich Thomas Brockmann, dem zuständigen Lektor bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft; er hat das Publikationsprojekt von Anfang an entschlossen gefördert. Es wäre dem Buch zu wünschen, wenn die darin versammelten Beiträge nicht nur dem fachlichen Diskurs Impulse gäben, sondern auch der öffentlichen Diskussion über Herkunft und Zukunft Europas eine konstruktive Dynamik verliehen. Diese nämlich erscheint angesichts nationalistischer Tendenzen in vielen Ländern Europas dringender denn je.