

CHRISTOF MANDRY

Zur „christlichen Identität“ Europas in Zeiten der Migration

Worin besteht die christliche Identität Europas? Anlass dieser Frage ist die Sorge vieler Menschen, durch die Zuwanderung aus anderen Kulturkreisen und vor allem von Menschen mit nicht-christlicher Religionszugehörigkeit werde Europa sein christliches Gesicht verlieren, seinen Charakter als christlich geprägter Kontinent aufs Spiel setzen und eine Abkehr von seiner Kultur erleiden, die dem Christentum Wesentliches verdankt. Bereits in diesen Sprechweisen – „Charakter“, „christliche Prägung“, „christliche Kultur“ – steckt der Hinweis auf die ganz unterschiedlichen Aspekte der Vorstellung, Europa habe eine christliche Identität und diese werde durch den Zuzug nicht-europäischer Menschen und (vor allem, aber nicht nur) von Muslimen gefährdet. Diese Besorgnis ist häufig mit einem Bündel an Vorstellungen über europäische Kultur verbunden. Dazu gehört etwa die Annahme, europäische Kulturidentität bestehe in einem faktisch vorhandenen europäischen Sosein, und es sei der Gefahr einer Veränderung zum Schlechteren ausgesetzt, was wiederum entweder fatalistisch akzeptiert oder energisch abgewehrt werden müsse. Dabei kann kulturelle Identität kaum ohne jene erfasst werden, denen sie etwas bedeutet, also die Europäerinnen und Europäer, denen Europa wichtig ist und die die europäische Kultur mit Leben erfüllen. Ähnliches gilt auch für die Gehalte europäischer Kultur: Was Europa ausmacht, kann nicht einfach festgestellt werden, es muss auch als europäische Gemeinsamkeit bejaht werden. Daher soll im Folgenden überlegt werden, was eigentlich die Christlichkeit Europas ausmacht und für wen dies eine wichtige Frage darstellt. Identitätsfragen sind Selbstverständigungsfragen. Erst wenn sich näher bestimmen lässt, worin und für wen Europa eine christliche Identität hat, kann überlegt werden, was dies eventuell für das Heimischwerden von Muslimen in Europa bedeutet. – *Christof Mandry*, Dr. theol., ist seit 2015 Professor für Moralthologie/Sozialethik am Fachbereich Kath. Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Nach der Promotion in Tübingen war er von 2003 bis 2009 als Postdoc-Kollegiat am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt, an deren Kath.-Theologischer Fakultät er sich 2009 habilitierte. Anschließend hatte er dort bis 2013 die Professur für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie inne. Aktuelle Veröffentlichungen: *Europa als Wertegemeinschaft. Eine theologisch-ethische Studie zum politischen Selbstverständnis der Europäischen Union*, Baden-Baden 2009; *Die Migrationspolitik der Europäischen Union. Kritischer Blick auf ein transnationales Politikfeld*, in: *Amos international* 9 (1/2015), 20–26; *Parteilichkeit und Gerechtigkeit in der theologischen Ethik*, in: *Monika Bobbert (Hg.), Zwischen Parteilichkeit und Gerechtigkeit. Schnittstellen von Klinikseelsorge und Medizinethik*, Münster 2015, 227–243.

1. Der historisch-politische Ort der europäischen Identitätsfrage

Identitätsfragen kommen nicht zufällig und ohne Anlass auf. In der Geschichte des europäischen Einigungsprojektes im 20. Jahrhundert wurde bereits mehrmals die Frage nach der Christlichkeit Europas aufgeworfen. Zunächst war dies in weitgehend unbestrittener Weise direkt nach dem Zweiten Weltkrieg der Fall. Adenauer, Schuman und de Gaspari als Gründerväter des europäischen Einigungsprojektes brachten die Überwindung der nationalen Feindseligkeiten in der gemeinsamen Orientierung an einem christlich-humanistischen Werte-horizont auf den Weg. In den 1950er Jahren galt der europäische Nationalismus als desavouiert; das Vorbild für eine politische Einigung in Europa fanden sie im Reich Karls des Großen. Die ideelle Folie, vor der nun Vertrauen zwischen Völkern aufgebaut werden konnte, die sich bislang erbittert bekämpft hatten, lieferte die Abendland-Idee mit ihrer idealisierten christlich-europäischen, katholisch-übernationalen Ausrichtung.¹ Adenauer verfolgte damit zusätzlich die Westbindung der Bundesrepublik und die Absage an jeglichen deutschen „Sonderweg“. Allerdings war der emphatischen Beschwörung der christlichen Identität nur eine kurze politische Relevanz beschieden, und der Abendland-Diskurs verlor bereits Ende der 1950er Jahre an Bedeutung. Die funktionale Strategie der Einigung Europas mittels der Verflechtung der Volkswirtschaften, also die wirtschaftliche Integration, kam ohne die Betonung von europäischer Identität aus.²

Dies änderte sich erst wieder ab den 1980er Jahren. Nun warf die fortschreitende politische Integration der Europäischen Gemeinschaft, die zunehmend über wirtschaftliche Verflechtung hinausging und die dazu führte, dass die Demokratisierung der EG vorangetrieben wurde, die Frage nach der Basis des europäischen Zusammenhalts auf. Jacques Delors' Slogan „Europa eine Seele geben“ folgend wurde die europäische Identität diskutiert. Gemeint waren damit jene Gemeinsamkeiten, die die Basis für eine europäische demokratisch-politische Einheit abgeben könnten. Ihren Höhe- und Endpunkt fanden diese Debatten mit der Gründung der Europäischen Union (1992) und dem Projekt eines Europäischen Verfassungsvertrags (2003). Wie die Debatten zeigten, ist es überaus kontrovers, welche

¹ Vgl. dazu Philipp W. Hildmann (Hg.), *Vom christlichen Abendland zum christlichen Europa. Perspektiven eines religiös geprägten Europabegriffs für das 21. Jahrhundert*, München 2009; Dirk Ansoerge (Hg.), *Pluralistische Identität. Beobachtungen zu Herkunft und Zukunft Europas*, Darmstadt 2016.

² Hinzu kommt, dass die Abendland-Idee in protestantischen Kreisen nur schwer anschlussfähig war; vgl. Reiner Anselm, *Abendland oder Europa? Anmerkungen aus evangelisch-theologischer Perspektive*, in: Hildmann, *Abendland* (s. Anm. 1), 17–22. Außerdem ging der Abendland-Topos häufig mit konservativer Kulturkritik und Antiamerikanismus einher; vgl. Vanessa Conze, *Abendland gegen Amerika! „Europa“ als antiamerikanisches Konzept im westeuropäischen Konservatismus (1950–1970)*, in: Jan C. Behrends / Arpád von Klímó / Patrice G. Poutnos (Hg.), *Antiamerikanismus im 20. Jahrhundert. Studien zu Ost- und Westeuropa*, Bonn 2005, 204–224.

kulturellen Erfahrungen, zivilisatorischen Errungenschaften und politischen Werte als spezifisch europäisch gelten können. Während eine Reihe politischer Grundsätze wie die Menschenrechte, Freiheit, Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Gleichheit und Toleranz unbestritten waren, aber nicht als exklusiv europäisch gelten konnten,³ schieden sich die Geister an der Zuordnung dieser Werte zu europäischen kulturellen und geistesgeschichtlichen Traditionen. Nach langem Streit konnte schließlich keine Einigung hinsichtlich der historisch-kulturellen Wurzeln erzielt werden, auf die die EU sich programmatisch in der Präambel des Verfassungsvertrags berufen sollte.⁴ Eine Erwähnung des Christentums oder ein Hinweis auf das „jüdisch-christliche Erbe“ Europas waren ebenso wenig zustimmungsfähig wie irgendwelche anderen Nennungen von religiösen oder weltanschaulichen Quellen wie Humanismus oder Aufklärung. Zwar fehlte es nicht an historischen und systematischen Erörterungen, warum das Europa von heute nicht ohne das Christentum zu denken ist und warum eine Erwähnung religiöser Instanzen (der sog. Gottesbezug der Präambel) für die EU sinnvoll ist.⁵ Alle diese Punkte waren sowohl unter den beteiligten Politikern und europäischen Parteien als auch innerhalb der europäischen Gesellschaften zutiefst kontrovers. Man muss heute festhalten, dass Politik und Öffentlichkeit damals daran gescheitert sind, eine europäische Identität als gemeinsame Identifikationsbasis zu formulieren.

Im Rückblick fallen einige Aspekte auf, die hier nur genannt werden, weil sie für aktuelle Identitätsfragen relevant sind. Erstens geht mit jeder Identitätsbestimmung eine Abgrenzung gegenüber anderen einher. Wer etwas als wesentlich für Europa bezeichnet, grenzt es gegen anderes ab, das nicht-europäisch oder unbedeutend ist. Entsprechend wurde jede Festlegung Europas auf das Christentum als Marginalisierung von anderen Religionsgemeinschaften und von säkularen Europäern verstanden.⁶ Zweitens nahmen die damaligen Identitätsdebatten streckenweise die Züge von Hege-

³ Zur Diskussion über die Universalität der Menschenrechte, ihre europäischen oder christlichen Wurzeln vgl. z. B. Günter Nooke / Georg Lohmann / Gerhard Wahlers (Hg.), *Gelten Menschenrechte universal? Begründungen und Infragestellungen*, Freiburg/Br. 2008; Heiner Bielefeldt, *Die Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt 1998.

⁴ Vgl. Christof Mandry, *Auf der Suche nach Europas Werten. Der Beitrag von Religionsgemeinschaften zum europäischen Wertediskurs*, in: *politische bildung* 45 (2/2012), 62–82, bes. 69–75.

⁵ Vgl. Wolfgang M. Schröder, *Gott im europäischen Projekt rechtsstaatlicher Demokratie. Zur Analyse des Präambelstreits*, in: Walter Fürst / Joachim Drumm / Wolfgang M. Schröder (Hg.), *Ideen für Europa. Christliche Perspektiven der Europapolitik*, Münster 2004, 343–372; Christof Mandry, *Europa als Wertegemeinschaft. Eine theologisch-ethische Studie zum politischen Selbstverständnis der Europäischen Union*, Baden-Baden 2009, 56–69.

⁶ Wolfgang Huber, *Die jüdisch-christliche Tradition*, in: Hans Joas / Klaus Wiegandt (Hg.), *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt/M. 2005, 69–92, spricht daher explizit vom „jüdisch-christlichem Erbe“ Europas, um deutlich zu machen, dass Christen und Juden wesentliche biblische Überzeugungen wie das Schöpfungs- und das Liebesmotiv teilen, die als religiöse Traditionen für Europa insgesamt wichtig geworden sind. Das Christentum könne weder exklusivistisch Europa für sich behaupten, noch brauche es sich marginalisieren zu lassen.

monialdiskursen an, in denen um die Deutungshoheit über Europa gerungen wurde. Die Kompromisslosigkeit dieser Diskurse kann heute als Kampf um das Grundverständnis der EU als eines Staatsanalogons gedeutet werden – für die Protagonisten der Auseinandersetzung standen die jeweiligen Fundamentalverständnisse staatlicher Legitimation auf dem Spiel, die sich an der Ferne (laizistisches Paradigma) oder Nähe (pluralistisches Paradigma) europäischer Staatlichkeit zur Religion festmachte. Aus den Debatten ist drittens die Einsicht zu gewinnen, dass Identitätsfragen nicht durch den Hinweis auf objektive historische Richtigkeit oder auf politik- oder kulturtheoretische Stringenz entschieden werden, da es nicht um sachliche Korrektheit, sondern um normative Selbstdeutungen geht. Zur Anerkennung eines historischen Gewordenseins muss die emotionale Bejahung hinzutreten, damit eine identitätsrelevante Überzeugung zustande kommt. Von einer christlichen Identität Europas wird man nur sprechen wollen, wenn man damit nicht nur einen historisch wirksamen Faktor meint, der die kulturelle und politische Größe „Europa“ mit zuwege gebracht hat, sondern wenn man sich aus dem Christentum zusätzlich künftige Orientierung für Europa erwartet.

2. Der aktuelle Kontext

Gegenwärtig wird von der Identität Europas im Horizont von Zuwanderung aufgrund von Flucht vor Gewaltkonflikten und aus der politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Misere in vielen Ländern gesprochen.⁷ Vor allem die vielen Muslime, die aus ihren Ländern wegen politischer und religiöser Unterdrückung fliehen, sind vielen Europäern Anlass zur Sorge. Der Kontext der Thematisierung europäischer Identität hat sich somit erneut verändert. „Religion“ wird nun nicht mehr als – umstrittener – Bestandteil europäischer Kultur und Geschichte wahrgenommen, sondern der Blick konzentriert sich auf „den Islam“ als „fremde Religion“. Im Hintergrund dieser Wahrnehmungsveränderung stehen wiederum sowohl globale als auch europäische Faktoren: Seit dem 11. September 2001 und den nachfolgenden militärischen und politischen Ereignissen ist der radikalisierte Islam als globaler Bedrohungsfaktor bewusst; in den europäischen Gesellschaften ist die Sensibilität für gesellschaftliche Diversität insgesamt gestiegen, die nun weniger als Bereicherung, sondern eher als Problemfaktor erfahren wird. Teil dieser Diversitätserfahrungen sind Integrationsprobleme mit migrantischen Bevölkerungsanteilen in den europäischen Einwanderungsgesellschaften, als deren Ursache wiederum zunehmend (vermutlich

⁷ Laut Migrationsbericht 2013 war die Mehrzahl der Zuwanderer nach Deutschland bislang nicht muslimisch, sondern katholisch oder orthodox; vgl. die Kurzmeldung des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes remid vom 31.01.2015 unter <http://remid.de/migrationsbericht-zuwanderung-vornehmlich-katholisch-und-orthodox/> (abgerufen: 16.07.2016).

in übertriebener Weise) muslimische Religionszugehörigkeit akzentuiert wird. Schließlich ist ein weiterer Umstand neu: Europäische Identität wird nun erstmals seit Beginn der europäischen Integration nicht in einem Diskurszusammenhang thematisiert, der sich als Teil der europäischen Einigungsdynamik versteht. Der EU werden vielmehr Skepsis oder sogar Ablehnung entgegengebracht. Im Kontext der gegenwärtigen öffentlichen und politischen Auseinandersetzung um eine angemessene Migrationspolitik fungiert die „europäische Identität“ gerade nicht als Appell an europäische Solidarität und als Problemlösungserwartung an europäische Politik, sondern dient im Gegenteil der Forderung, Grenz- und Migrationspolitik wieder in alleinige nationale Kompetenz zurückzuholen. Das Gemeinsame der europäischen Identität, wie sie hier offenbar verstanden wird, besteht im Abwehrimpuls gegenüber der als massiv empfundenen Zuwanderung und dem Anliegen, einen befürchteten Kontrollverlust des Nationalstaats abzuwenden. Zwischen den europäischen Völkern ist ein erheblicher Vertrauensverlust zu konstatieren, auf den mit dem Rückzug auf nationale Solidaritäten reagiert wird. Hier interessiert jedoch vor allem eine andere Feststellung. Der Appell an die „christliche Identität“ Europas hat im jetzigen Kontext der Migrationsdiskussion nicht die Funktion, eine europäische Gemeinsamkeit nach innen zu beschwören, sondern dient vor allem dazu, die Abgrenzung nach außen zu legitimieren: Weil Europa eine „christliche Identität“ hat, so die Argumentationslinie, können Muslime nicht „zu uns“ gehören und ist ihr Zuzug folglich zu begrenzen. Worin die Christlichkeit Europas besteht – Orientierung an Menschenwürde und Menschenrechten, Humanität, Würde der Person aufgrund ihrer Gottebenbildlichkeit, Rechtsstaatlichkeit – spielt als universaler Normen- und Wertekomplex keine Rolle mehr, sondern taucht als exklusive Voraussetzung europäischen Dazugehörens auf, um Muslimen grundsätzlich Demokratiefähigkeit und Integrationsvermögen etc. abzusprechen.

Inwiefern ist es theologisch gerechtfertigt, von einer christlichen Identität Europas zu sprechen? Um dies zu erörtern, soll zunächst das Verständnis von Identität, das bereits zur Sprache kam, begrifflich entfaltet werden. Anschließend muss die „christliche Identität“ Europas reflektiert werden – in diesem Zusammenhang muss auch auf die Frage eingegangen werden, wie sich „der Islam“ zur europäischen Identität verhält.

3. Europäische Identität – eine Begriffsbestimmung

Etliche Aspekte dessen, was mit „europäischer Identität“ gemeint ist, kamen bereits zur Sprache: Wenn man von der Identität Europas spricht, meint man offenbar nicht die Geographie des europäischen Kontinentes. Zwar ist es keineswegs klar, wo Europa genau endet und welche Länder, Landschaften und Gebiete es umfasst. Wer nach der europäischen Identität

fragt, möchte dies jedoch in der Regel nicht geographisch erörtern, sondern nimmt auf kulturelle Gehalte Bezug. Der Identitätsbegriff hat außerdem sowohl eine normative Dimension als auch eine politische, da er verwendet wird, um Zugehörigkeiten zu Gruppen zu definieren. Europäische Identität besteht formal betrachtet in dem, was als wesentlich für Europa angesehen wird – in jenen Signifikanten, an denen Europäisches erkennbar ist und was an Europa vertraut erscheint. Diese formale Struktur setzt ein Subjekt der Identitätsfrage voraus. Vertrautsein und Erkennen von Europäischem impliziert, dass dieses jeweils *jemandem* vertraut ist und dass es folglich ein Subjekt gibt, welches eine Identifikation vornimmt. Genauer gesagt ist eine Sprechergemeinschaft impliziert, denn niemand identifiziert „Europäisches“ nur für sich, sondern tut dies mit dem Bestreben, darin von anderen bestätigt zu werden. Die Identität Europas kann also nicht gedacht werden, ohne jene Menschen, denen Europa etwas bedeutet und deren Vertrautheitserwartungen bestätigt oder auch enttäuscht werden können. Damit ist die Frage nach der europäischen Identität zugleich die Frage nach der Identität der Europäerinnen und Europäer: Was bedeutet Europa den Europäern, worin erkennen Europäer sich wieder und worin anerkennen sie sich folglich wechselseitig als Europäer?

Da man auf die Identität von Personen stößt, wenn man nach der Identität Europas fragt, ist es notwendig, sich klarzumachen, dass die individuelle Identität der Person ein komplexes Verhältnis von Selbst- und Fremdzuschreibung darstellt. Identitäten umfassen eine Außen- und eine Innenperspektive, und es können persönlich-individuelle Aspekte und soziale Aspekte von Identität unterschieden werden. Dabei betrifft der persönlich-individuelle Aspekt in erster Linie das Selbstverhältnis einer Person.⁸ Das Selbstverhältnis umfasst die Überzeugungen und Wertvorstellungen eines Menschen, in denen er sich selbst versteht und selbst schätzt und mittels derer er sich zu seiner Mit- und Umwelt ins Verhältnis setzt. Im personal-individuellen Identitätsaspekt sind sowohl kognitive Funktionen als auch normative Funktionen gebündelt; er strukturiert nämlich Wahrnehmungen und Erfahrungen und bewertet diese Erfahrungen ebenso, wie Handlungen und Entscheidungen prospektiv normativ eingeordnet werden. Da Identität nichts Solipsistisches ist, darf der soziale Identitätsaspekt nicht ausgeblendet werden. Menschen sind auf die Verständigung mit anderen ausgerichtet und wollen insbesondere hinsichtlich jener Überzeugungen von anderen akzeptiert werden, die ihnen selbst besonders wichtig sind. Diese Identifikation durch andere ist auch die Basis für stabile und erfolgreiche Interaktion und die Integration in Gruppen. Die gesellschaftlich be-

⁸ Vgl. dazu Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/M. 1996, sowie ders., *Was ist die Quelle kollektiver Identität?*, in: Nicole Dewandre / Jacques Lenoble (Hg.), *Projekt Europa. Postnationale Identität – Grundlage für eine europäische Demokratie?*, Berlin 1994, 42–46.

deutsamen Kategorien konturieren die gesellschaftlich konstruierte soziale Identität einer Person und damit die Art und Weise, wie sie von anderen wahrgenommen wird und inwiefern Erwartungen und Normen an sie gerichtet werden. Die von anderen vorgenommenen Identifikationen (Außenwahrnehmung) können wiederum Rückwirkungen auf das Selbstbild der Person (Innenwahrnehmung) haben.

Es ist häufig hervorgehoben worden, dass die Identitäten von Personen immer vielfältig sind und eine große, in sich sehr unterschiedliche Menge an Überzeugungen, Commitments, Zugehörigkeiten und Identifikationen umfassen, die zudem je nach Kontext unterschiedliche Bedeutung erhalten können. Identitäten können nicht einfach wie Tatsachen festgestellt werden, sondern ergeben sich aus dem Zusammenspiel zwischen der individuellen Identifikation mit etwas und der sozialen Resonanz darauf.⁹

Für die europäische Identität ergibt sich aus diesen Überlegungen eine Reihe von weiteren Fragestellungen, die mit der Bandbreite an Europa-Vorstellungen sowie mit der Belastbarkeit der Identifikationen mit Europa zu tun haben. Der Europa-Diskurs lebt davon, dass es eine Vielzahl von Vorstellungen von Europa gibt, die miteinander um Plausibilität und Zustimmung konkurrieren. Dabei ist es zwar nicht so, dass es völlig unklar wäre, was „europäisch“ ist und worin sich Europäerinnen und Europäer wechselseitig anerkennen. Die Europa-Debatten haben aber gezeigt, dass es eher allgemeine Wertvorstellungen sind, die auf breite Akzeptanz als „europäisch“ hoffen dürfen, als spezifische und klar konturierte religiöse oder weltanschauliche Traditionen. Für die „christliche Identität“ Europas bedeutet dies, entweder als alternatives Europa-Bild von Christen gelten zu können, das nicht- oder andersgläubige Europäer ablehnen werden, oder mit „Christentum“ einen historisch-kulturellen Traditionsstrang zu meinen, dessen Akzeptanz kein religiöses Verhältnis zu den christlichen Glaubensüberzeugungen einschließt. Darauf wird gleich noch zurückzukommen sein.

Des Weiteren ist strittig, wie weit die Identifikation mit Europa und mit den anderen Europäern geht. Hatten viele einst gehofft, die Identifikation mit Europa sei so belastbar, dass sie den nationalstaatlichen Identifikationen zur Seite treten und eine eigenständige europäische Solidarität als Basis europäischer Staatlichkeit als Ziel der weiteren Entwicklung der EU begründen könnte,¹⁰ so ist hier bereits mit dem Scheitern des Verfassungs-

⁹ Vgl. Samuel Scheffler, *Immigration and the Significance of Culture*, in: *Philosophy & Public Affairs* 35 (2/2007), 93–125, bes. 9–99. Amartya Sen, *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Kampf der Kulturen gibt*, München 2007, warnt in ähnlicher Weise davor, Identitäten bzw. Kulturen als eindeutige Klassifikationskategorien misszuverstehen.

¹⁰ Strittig ist vor allem, ob dafür eine Identifikation mit europäischen Verfassungsgrundsätzen (Modell „Verfassungspatriotismus“) ausreicht oder weitergehende kulturelle Übereinstimmungen erforderlich sind; vgl. Jürgen Habermas, *Ist die Herausbildung einer europäischen Identität nötig, und ist sie möglich?*, in: ders., *Der gesplittene Westen. Kleine Politische Schriften X*, Frankfurt/M. 2004, 68–82, bzw.

vertrags und mehr noch angesichts der in vielen EU-Mitgliedstaaten spürbaren Rückbesinnung auf nationale Horizonte erhebliche Ernüchterung eingekehrt. Die gegenwärtige Migrationssituation in Europa ist zwar nicht der Auslöser, aber sicherlich ein verstärkender Faktor für diese politische Renationalisierung, die angesichts der Verunsicherung durch den Zuzug Fremder die nationale Solidarität verlässlicher erscheinen lässt als eine europäische.¹¹

4. Die „Christlichkeit Europas“

Es gibt mehrere Wege eine christliche Identität Europas zu denken. Weit verbreitet ist ein Verständnis, das das Christentum als geschichtlich-kulturellen Faktor ins Spiel bringt, dem Europäer zivilisatorische und moralische Errungenschaften zu verdanken haben, wie die Menschenwürde, ein am unverwechselbaren Individuum orientiertes Menschenbild, die Sensibilität für soziale Verantwortung, die Achtung vor der nicht-menschlichen Natur und weiteres mehr. Die Semantik des christlichen Erbes und der Begriff Kulturfaktor implizieren freilich entweder, dass nur auf dem Boden des Christentums die genannten Wertvorstellungen vertreten werden können und nicht-christliche Europäer an ihnen nur sekundär Anteil haben. Oder man anerkennt, dass die genannten Werte auch unter Berufung auf andere Traditionen begründet werden können, wie etwa Aufklärung und säkularen Humanismus. Dann besteht das Gemeinsame der europäischen Identität allerdings nicht im Christentum und diesen Traditionen, sondern in den universalen Werten, in die unterschiedliche Traditionen münden. Alternativ kann man eine christliche Identität Europas nur für jene annehmen, die zum christlichen Glauben ein affirmatives Verhältnis haben, sei dies nun in Gestalt eines religiösen Bekenntnisakts oder als kulturelle Wertschätzung.¹² Aus theologischer Sicht ist zu betonen, dass der Selbstanspruch des christlichen Glaubens über eine Wertschätzung als Kulturfaktor erheblich hinausgeht und zur existenziellen Entscheidung herausfordert. Für Christen ist die Botschaft des Christentums aber nicht ein Kulturfaktor oder ein Erbe, sondern ein persönlicher und gemeinschaftlicher Lebensweg. Als Christ gibt es viele Gründe, sich positiv als Europäer zu verstehen und die genannten Wertvorstellungen, die sich in der Geschichte Europas

David Miller, *Immigrants, Nations, and Citizenship*, in: *The Journal of Political Philosophy* 16 (4/2008), 371–390.

¹¹ Freilich sind die Mängel der EU-Asyl- und Migrationspolitik selbst eine Folge der widersprüchlichen Interessen der Mitgliedstaaten in diesem Bereich und ihrer inkonsequenten Umsetzung; vgl. Christof Mandry, *Die Migrationspolitik der Europäischen Union. Kritischer Blick auf ein transnationales Politikfeld*, in: *Amos international* 9 (1/2015), 20–26.

¹² Letzteres etwa im Sinne der „vicarious religion“, die Grace Davie soziologisch beschrieben hat: eine Wertschätzung des christlichen Glaubens und der gesellschaftlichen Präsenz der Kirche, ohne selbst gläubig zu sein; vgl. Grace Davie, *Is Europe an Exceptional Case?*, in: *The Hedgehog Review* 8 (1-2/2006), 23–34.

so mühsam durchsetzen mussten, hochzuhalten und zu verteidigen. Aus theologischer Sicht wird man sehr zurückhaltend damit sein, Europa christlich zu überhöhen oder gar zu vereinnahmen. Es ist viel eher weiterführend, ein Verständnis Europas zu vertreten, das keinem hegemonialen Deutungsanspruch dient, sondern der Verbreitung und Realisierung von Humanität in Europa verpflichtet ist. Jörg Bremer hat herausgearbeitet, dass die vor-neuzeitliche Einigung Europas unter dem Vorzeichen des lateinischen Christentums zwar eine Einheit hervorgebracht hat, dies aber mit dem Schisma mit dem byzantinischen Christentum bezahlt und zudem auf Kosten der marginalisierten europäischen Juden erreicht wurde.¹³ Europa ist „kein Ort, sondern eine Idee“ führt er mit Bernard-Henri Lévy aus, nämlich ein Konglomerat aus Lebensformen, Werten und Grundsätzen, die sich in der europäischen Geschichte herausgebildet haben und die kreativ-freiheitlich weiterentwickelt werden. Überall dort, wo sie verwirklicht werden, ist „Europa“.¹⁴ Einen ähnlichen Gedanken hat Rémi Brague entwickelt. Er zieht eine aufschlussreiche Parallele zwischen Europa und der christlichen Kirche: Beide zeichne ihre „romanitas“ aus, ihre von den Römern erlernte Fähigkeit, fremde Einflüsse und kulturelle Leistungen anzueignen und fortzuentwickeln. Er hat Europa daher als Kontinent der Zweitrangigkeit gezeichnet.¹⁵ Europa ist nämlich, so sein Gedankengang, kulturell gar nicht originell, sondern es ist vor allem rezeptiv – so wie das Christentum keine eigene Hervorbringung ist, sondern sich dem jüdischen Glauben verdankt. Die Frage nach einer kulturellen Mitte Europas führt ihm zufolge daher in die Irre, denn Europa hat sowohl seine Zivilisation als auch seinen Glauben von anderen übernommen, nämlich von den Griechen und den Juden, vermittelt durch Rom. Die Römer sind daher auch sein Modell für europäische Kultur, deren spezifische Rezeptionsweise darin besteht, die Originale zu bewahren, sodass eine erneuernde Rückwendung auf die Quellen stets möglich ist. Europas Identität sei daher wesentlich exzentrisch, offen für Fremdes und auf Rezeption aus. Kulturelle Vielheit wird in Bragues Europamodell also deshalb erträglich, weil sie auf ein einendes Strukturmoment, nämlich die exzentrische Aneignung des Fremden bei Wahrung seiner Originalität bezogen wird. Die Identität europäischer Kultur beruht damit nicht in spezifischen Ergebnissen, sondern gewissermaßen in ihrer Form, nämlich der besonderen Weise der Rezeption, für die bildlich das Palimpsest steht. Europäische Identität ist Bragues Vorschlag zufolge in diesem formalen Sinne „christlich“, dass damit der integrierende

¹³ Vgl. Jörg Bremer, *Was ist das eigentlich: Europa?*, in: *Ost-West. Europäische Perspektiven* 17 (1/2016), 2–12, hier 5.

¹⁴ Vgl. Bremer, *Europa?* (s. Anm. 13), 9.

¹⁵ Vgl. Rémi Brague, *Europa. Eine exzentrische Identität*, Frankfurt/M. 1993.

und zugleich bewahrende Umgang mit dem Anderen gemeint ist, eine Art der kreativen Bezogenheit bei bleibender Unterschiedenheit.¹⁶

5. Islam – das „ganz Andere“ Europas?

Vor dem Hintergrund einer solchermaßen differenzierten Auffassung von „christlicher Identität Europas“ sollte es leichter fallen, den Islam nicht einfachhin als das „ganz Andere“ Europas zu definieren und damit die in Europa lebenden Muslime dauerhaft auf eine marginale Rolle als „Fremde“ festzulegen. Dann kann auch nicht der Eindruck entstehen, Europa sei den Europäern gegenwärtig so fremd geworden, dass sie europäische Identität nur als Gegensatz zum Islam artikulieren könnten. Die gegenwärtige Stilisierung des Islams zum Inbegriff dessen, was Europäer nicht sein wollen – vormodern, undemokratisch, autoritär, anti-emanzipatorisch – übersieht nicht nur die enorme Pluralität dessen, was Muslimischsein für Muslime heute bedeutet und reduziert es auf jene programmatisch anti-westlichen Bewegungen in der islamischen Welt.¹⁷ Dass Europa und Muslime sich gänzlich fremd seien, kann in historischer Hinsicht jedenfalls nicht behauptet werden. Es trifft nicht nur auf die muslimischen Bevölkerungen und Herrschaftsgebiete in Europa zu, die es seit dem frühen Mittelalter gegeben hat, sondern unterschätzt auch die kulturellen, ökonomischen und religiösen Beziehungen, die es zwischen Christen, Juden und Muslimen sowohl innerhalb Europas als auch im Mittelmeerraum immer gegeben hat. Diese Beziehungen können nicht auf kulturelle und religiöse Ablehnung und politische und militärische Abwehr reduziert werden, sondern schließen ernsthafte theologische und religiöse Diskussionen und intensive technologische und kulturelle Austauschprozesse bei wechselseitiger Faszination ein.¹⁸ Obwohl das Christentum seit dem Mittelalter in Europa stärker als Judentum und Islam zur Geltung gekommen ist, folgert Borgolte aus den intensiven Befruchtungen der drei Religionen, man solle „eher vom monotheistischen als vom christlichen Mittelalter sprechen“.¹⁹ Freilich kann die historische Aufklärung geschichtlicher Prozesse allein keine Identifikationen verändern, da Identitäten nicht nur kognitive, sondern auch affektive

¹⁶ Vgl. Brague, Europa (s. Anm. 15), 120–143. Eine für Europa wesentliche Ausgestaltung betrifft Religion und Politik: „Geistliches“ und „Weltliches“ sieht eine klare Unterscheidung bei gleichzeitiger Bezogenheit vor, aber weder Inkorporation noch Unterordnung.

¹⁷ Übersehen wird zudem, dass gerade die vehemente Ablehnung „des Islam“ mitunter mit einer Geisteshaltung verbunden ist, die verstörende Nähe zu undemokratischem und autoritärem Gedankengut zeigt, vgl. Sonja A. Strube (Hg.), Rechtsextremismus als Herausforderung für die Theologie, Freiburg/Br. 2015.

¹⁸ Vgl. die monumentale Studie von Michael Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr., München 2006, sowie unter Einbeziehung von Aufklärung und Moderne Stefan Schreiner, Das „christliche Europa“ – eine Fiktion, in: Jürgen Micksch (Hg.), Vom christlichen Abendland zum abrahamischen Europa, Frankfurt/M. 2008, 126–144.

¹⁹ Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen (s. Anm. 18), 300.

und evaluative Aspekte umfassen. Aber sie sollte zur rationalen Kontrolle von Überzeugungen und normativen Einstellungen beitragen. Eine christliche Affirmation Europas erhebt keinen Ausschließlichkeitsanspruch, sondern orientiert sich an der genannten Formalität europäischer Identität und sollte somit kein Problem damit haben, anzuerkennen, dass Muslime in Europa heimisch sind und mit Recht heimisch sein können. Europäersein besteht darin, als Christ, Jüdin, Moslem, anders- oder nichtreligiöser Mensch die Ideale der Freiheit, Gleichheit, Solidarität und des Rechts anzuerkennen, hinter die gerade Europäer nicht mehr zurückkönnen sollten - das sind sie ihrer hell-dunklen Geschichte schuldig.

Das Christliche Europas ist kein Besitz. Es ist kein Erbgut, dessen Anteil an europäischer Geschichte ein Anrecht auf einen Anteil an der Gegenwart begründen würde. Es gehört vielmehr zur europäischen Erfahrungsgeschichte des christlichen Glaubens, die universalistische Dimension des Christentums deutlicher wahrzunehmen und für den Bereich des Politischen zu formulieren. Die Würde und der Wert eines jeden Menschen, die unveräußerlichen Rechte von Menschen, die Bedeutsamkeit gerade jener Menschen, die in elementarer Weise hilfsbedürftig sind, und die Relativierung politischer Macht - gerade auch der Macht des Nationalstaats - zu einer Dienstfunktion sind elementare Bestandteile dieser Erfahrungsgeschichte. Zu diesen Überzeugungen sollten alle Europäer stehen, gleich welchen weiteren Identitäten sie anhängen. Dann gelingt es auch, für Europa als einen Kontinent des Rechts, der Freiheit und der Hoffnung zu werben.