

Christliches Abendland – Historische Perspektiven auf einen politisierten Begriff

VON KLAUS UNTERBURGER

„Abendland“ - der Begriff war schon immer umstritten. Seit der Romantik, besonders in den Debatten um die Gestalt Europas nach den beiden großen Weltkriegen, wurden mit diesem Begriff Ordnungsmodelle und Ideale verhandelt, die mehr über die Bedürfnisse der jeweiligen Gegenwart verraten als über das mittelalterliche Europa. Dennoch kann man die Frage stellen: Welche besondere Prägung hat Lateineuropa durch das westliche Christentum erhalten? Gibt es ein gemeinsames abendländisches Erbe? Eine Lösung bietet sich an, die durchaus eine klar nach außen abgrenzbare Identität ausmacht, welche aber durch geistige Prinzipien konstituiert ist, die Integration und Aneignung möglich machen und helfen, die Antagonismen von Volks- bzw. Abstammungsgemeinschaften zu überwinden.

Über den Begriff des „christlichen Abendlandes“ sind heute selbst unsere Bischöfe nicht einig. Ist er geeignet, eine europäische Identität zu umschreiben, eine lebenswerte Tradition, auf die sich der Rekurs lohnt? Oder ist der Begriff ein Konstrukt, der mit Hilfe eines fragwürdigen und selektiven Umgangs mit der eigenen Geschichte andere ausgrenzen will, ein islamfeindliches Kampfinstrument, konstruiert von der Pegida-Bewegung? Kann man überhaupt so etwas wie eine lateineuropäische (abendländische?) Identität historisch sinnvoll be-

stimmen? Falls nicht, ist Europa dann nichts anderes als ein loser Zusammenschluss im Dienste ökonomischer Interessen?

1. Die Entstehung des Abendland-Diskurses

Der Abendland-Diskurs entstand in der Romantik. Aus einem geographischen Begriff wurde eine Idee, die affektiv aufgeladen wurde, faszinierte und polarisierte, und die ein Bekenntnis und ein Programm enthielt, einen Gegenentwurf zu Egoismus, Materialismus und Zersplitterung der Gegenwart. Sie verschmolz mit dem Begriff von „Europa“: „Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo Eine Christenheit diesen menschlich gestalteten Erdteil bewohnte; Ein großes gemeinsames Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses geistlichen Reichs“ (Novalis 1826, 189). Novalis (1772-1801) hatte mit diesen Worten 1799 seine berühmte Rede über Europa begonnen; in deren Geschichtsbild war das Mittelalter die Zeit der friedlichen Einheit unter dem Papst, der Herrschaft des geistigen Prinzips der Religion über das materielle Einzelinteresse, die „ächt-katholische“, „ächt christliche“ Zeit (Novalis 1826, 192). Mit dem Protestantismus hob die Neuzeit an mit ihrer egoistischen Auflehnung gegen die Religion

und alles Übernatürliche, die in die Französische Revolution mündete. Zurück also zum Mittelalter, zu Einheit und Harmonie, Religion und Poesie. Beim Konvertiten Friedrich Schlegel (1772-1829) vollzog sich die weitgehende Verschmelzung dieses inhaltlich gefüllten Europa-Begriffs mit dem in Anschluss an die Lutherbibel 1529 erstmals gebildeten Begriff „Abendland“ (Behrens 1984, v.a. 171-185).

Die große Zeit des hier anhebenden Abendlanddiskurses setzte dann aber nach dem I. Weltkrieg ein (Hürten 1985; Conze 2012). 1918 erschien Oswald Spenglers (1880-1936) kulturpessimistisches Werk „Der Untergang des Abendlandes“. Die Gestalt des europäisch-nordamerikanischen Abendlandes wird mit sieben anderen Hochkulturen verglichen. All diese Kulturen, angefangen vom Alten Ägypten, hätten einen Zyklus durchlaufen analog der Pflanze. Am Ende verwelkten sie wieder; auch das Abendland sei dabei unterzugehen, sei im Stadium von Erstarrung, Materialismus und dekadentem Luxus, anarchischer Sinnlichkeit und Traditionslosigkeit, so dass Spenglers Buch vor allem eine Kritik an seiner Gegenwart war, wie er sie wahrnahm.

Andere sahen den Zusammenbruch von 1918 auch als Chance, dass Liberalismus und Subjektivismus der Neuzeit an ein Ende gekommen seien. Einheit statt Zersplitterung, übernational statt national, katholisch-mittelalterlich statt neuzeitlicher Protestantismus und Subjektivismus. Als Beispiel für diese vorwiegend aus dem Milieu katholischer Intellektueller erwachsenden Strömung kann die Zeitschrift „Abendland“ dienen: Ihre Mitarbeiter propagierten seit Oktober 1925 die abendländische Idee in



Prof. Dr. Klaus Unterburger
lehrt Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Katholisch Theologischen Fakultät der Universität Regensburg

Monatsheften für europäische Kultur, Politik und Wirtschaft. Begründer war der Bonner Romanist Hermann Platz (1880–1945), der angesichts der französischen Besetzung des Rheinlands das Konzept eines abendländischen Miteinanders, das vom Rheinland als den historischen „Kernlanden des Abendlandes“ seinen Ursprung nehmen müsse, vertrat. Eine ganzheitlich-organische, christliche Gesellschaft sollte erneuert werden. Das Mittelalter galt wieder als ideale Epoche der Einheit und Katholizität, in der noch nicht subjektive und egoistische Partikularinteressen den materiellen Vorteil über das geistige Prinzip gestellt haben (Angenendt 1990, 28). Nicht nur kirchenhistorische Lehrbücher waren von dieser Geschichtssicht beeinflusst, sondern auch die nationaldeutsche Geschichtsschreibung. Schon für das Spätmittelalter bürgerte sich die Herbstmetapher ein; bunt, schrill, voller Gegensätze, eine Epoche letzter Übersteigerung und einsetzen den Verfalls (Huizinga 1969). Reformation und Gegenreformation hätten diese Spaltung weiter vertieft. Zur nationalsozialistischen Ideologie konnte es Berührungspunkte geben. Beide zielten auf ein Gesellschaftsmodell jenseits der westlichen liberalen Demokratien und des sowjetischen Bolschewismus, beide verwendeten korporative und organologische Metaphern, auch der Begriff ei-

nes „dritten Reichs“ konnte eine Brücke sein, die an die mittelalterliche Reichsvorstellung anknüpfte. Andererseits befanden sich viele Protagonisten einer christlichen Abendland-Idee im Widerstand oder in der inneren oder äußeren Emigration, galt die Abendland-Idee den Nationalsozialisten als konservativ-verstaubt.

Nach 1945 knüpfte deshalb erneut ein konservativer Abendland-Diskurs an die Strömung vor 1933 an. Noch stärker rückte der Antikommunismus ins Zentrum, die Angst vor der sowjetischen Gefahr, die alle Kultur und Religion zu vernichten drohe. 1955 fanden in Augsburg etwa die „Tage abendländischen Bekenntnisses“ statt: Die antikommunistische Ausrichtung war klar: wie 955 in der Schlacht auf dem Lechfeld die Ungarn aus dem Osten durch die christlichen Truppen und den hl. Ulrich als Bischof von Augsburg abgewehrt wurden, so gelte es heute, das Abendland gegen die kommunistische Gefahr aus dem Osten zu verteidigen, so auch ein programmatisches Grußwort des Papstes. Die Zeitschrift „Neues Abendland“ wurde 1946 vom katholischen Publizisten Johann Wilhelm Naumann (1897–1956) gegründet. Die Autoren knüpften an den Diskurs der 1920er Jahre an und identifizierten als langfristige Ursache für die Katastrophe der Jahre 1933–1945 die Abwendung von Gott und die Selbstvergottung der Moderne. Diese überwinden heiße, neu beim christlichen Abendland anzusetzen. Die deutsch-französische Versöhnung und somit auch die Westorientierung verbanden führende Protagonisten mit der Abendland-Idee. Ein mediävistisches Standardwerk wie Theodor Schieffers (1910–1992) „Winfrid Bonifatius und die christliche Grundle-

gung Europas“ schließt an diese Strömung an (Schieffer 1954).

Seit 1955 ging das Interesse an der Abendland-Idee jedoch spürbar zurück; Teile der Bewegung wurden als demokratiefeindlich kritisiert. Die Zeitschrift „Neues Abendland“ stellte ihr Erscheinen 1958 ein. Die Werte und Ideen, die in den bisherigen Trägerkreisen vertreten wurden, modifizierten sich. Das Abendland als das mittelalterliche, bessere Gegenmodell der Universalität, geistig-normativen Einheit und Einheitlichkeit zur Moderne schien weitgehend obsolet zu sein, ehe es in der Flüchtlingskrise seit einigen Jahren neu beschworen wurde. Das romantische Mittelalterbild, aus denen sich der Abendland-Diskurs der letzten 200 Jahre gespeist hat, kann heute freilich nur noch als Konstrukt, als die Rückprojektion moderner Ideale und Wünsche in das Mittelalter, interpretiert werden.

2. Kritik der romantischen Mittelalterprojektion im Abendlanddiskurs

A. Das alte Mittelalterbild geht von der universalen Reichsidee aus: Es habe ein Dualismus zweier Universalgewalten, Papst und Kaiser, geherrscht: Seit dem Spätmittelalter habe eine Partikularisierung und Zersplitterung auf Kosten dieser eingesetzt. Diese Sichtweise verbleibt einseitig auf einer ideengeschichtlichen Ebene. Eine starke territorialstaatliche Herrschaft gab es im Hochmittelalter aber noch nicht; Herrschaft konstituierte sich durch vielfältige und wechselseitige personalen Treue- und Loyalitätsbeziehungen. Es ist es ein Missverständnis zu meinen, die Entstehung von größeren, verdichteten Herrschaftszentren im Spätmittelalter sei

auf Kosten einer kaiserlichen Zentralgewalt gegangen (Reinhardt 1967, 167). Vielmehr setzte im Spätmittelalter ein Prozess der Herrschaftskonzentration und -verdichtung ein (Stichwort „Territorialisierung“), der in der Regel auf Kosten konkurrierender kleinerer Adelsgeschlechter ging (Schubert 1996, 1-49; Reinhard 2000, 125-209), und zum frühneuzeitlichen Flächen- und Behördenstaat führte (Reinhardt 1967). Diese Entwicklungen waren am Vorabend der Reformation schon weit fortgeschritten; die Kirchenhoheit war schon vorreformatorisch ein zentraler Teil der Landeshoheit. Der Prozess ging also in der Regel von der Vielheit und der lokalen Ebene zum Einheitsstaat und nicht umgekehrt (Unterburger 2016, 105-107).

B. Ähnliche Prozesse auf der Ebene der Erkenntnisse und Theorien: Die Theologie als Wissenschaft ist zu einem großen Teil Ergebnis des Bemühens der *magistri* seit dem 12. Jahrhundert, die durch Boethius und Aristoteles geprägte Logik und Sprachphilosophie auf die Rede von den christlichen Glaubensgeheimnissen anzuwenden (De Libera 1997, 113). Die Theologie erfuhr im 12. und 13. Jahrhundert einen enormen Professionalisierungsschub, der durch die Ausbildung der mittelalterlichen Universitäten institutionalisiert und abgesichert wurde (Leppin 2007, 54-57; 81-100). Die scholastische Theologie an den Universitäten war dabei allerdings alles andere als uniform. Vielmehr bildete sich eine Pluralität von theologischen Schulen, gerade seit der Identifikation der Dominikaner mit ihrem 1277 scheinbar verurteilten Pariser Professor Thomas von Aquin (1224-1274) aus, die den Fortgang der Theologie in den nächsten Jahrhunderten bestimmten.

Zwischen den Schulen strittig waren dabei nicht scholastische Spitzfindigkeiten, sondern grundsätzliche Fragen der Gotteserkenntnis, des Menschenbilds, der theologischen Methode und des Verhältnisses von Vernunft und Glaube und damit von Wesen und Methode der Theologie. Noch im Spätmittelalter waren somit wesentliche Glaubenslehren der heutigen katholischen Kirche Gegenstand der freien Schuldebatte. Das Mittelalter unterschied das pastorale Lehramt der Päpste und Bischöfe von demjenigen der Theologen; letzterem kam es zu, den Glauben zu durchdenken, zu begründen und gegen Angriffe zu verteidigen (Unterburger 2010, 107-111). Im Vergleich zur Neuzeit gab es also noch enorme Freiheitsspielräume. Gerade erst die Glaubensspaltung in der Reformationszeit hat als Gegenreaktion die Verengung des kirchlichen Pluralismus zur Folge, Bekenntnisse der Abgrenzung und Identitätsvergewisserung wurden aufgestellt. Ergebnis war einerseits eine forcierte Internalisierung einer christlichen Identität, auf der anderen Seite aber von konfessioneller Differenz.

C. Wie geschlossen christlich war die Gesellschaft im Mittelalter? Auch hier geht die Tendenz von der Vielheit zur Einheit und Exklusion. Im Mittelalter war die *convivencia* mit Juden und Muslimen vielerorts die Regel. Dieses Zusammenleben bedeutete nicht gesellschaftliche Gleichheit und tendenziell wuchs die Unduldsamkeit im Spätmittelalter. Dennoch gab es in Spanien und Süditalien große Kontaktzonen zu Muslimen und lebten in vielen Gemeinwesen jüdische Minderheiten. Vertreibungen mit dem Ziel religiös homogener Gesellschaften verweisen auf die Schwelle zur

Neuzeit (Borgolte 2006). Doch abgesehen davon, wie christlich war die Gesellschaft der Christen im Mittelalter? „Christliches Mittelalter – diese Überschrift führt nur dann nicht in die Irre, wenn man aus ihr nicht eine Verwurzelung christlicher Glaubenslehren in den Köpfen der meisten Menschen ableitet. Eine solche Verwurzelung hätte einen systematisch ausgebildeten Pfarrklerus vorausgesetzt – den aber hat erst die Reformation bzw. in der katholischen Kirche die Gegenreformation geschaffen“, so der Göttinger Mediävist Hartmut Boockmann (2007, 118).

Ein Urteil über die Glaubensvorstellungen der überwiegend illiteraten Bevölkerung ist nicht einfach. Analysiert man die Vorstellungswelten und Selbstzuschreibungen der Opfer der Inquisitionsprozesse, so konnte Carlo Ginzburg (1980) zeigen, wie im Friaul noch im 17. Jahrhundert in der ländlichen Vorstellungswelt alte magische Praktiken, Vorstellungen von Hexerei und dem notwendigen nächtlichen Kampf gegen den Teufel und zahlreiche agrarisch-kultische Praktiken Realität waren und sich mit der katholischen gottesdienstlichen Praxis synkretistisch mischten. Andere Studien arbeiteten heraus, wie sehr die Frömmigkeit in Süditalien zur selben Zeit noch von agrarisch-magischen Vorstellungswelten durchdrungen war (De Rosa 1971). Forschungen zu Hexenverfolgungen haben vielfach gezeigt, dass es meist der Druck der Bevölkerung war, der zu Verfolgungswellen führte. Neben der Strafverfolgung gab es aber auch vielfache Formen der Koexistenz mit Personen, denen magische Fähigkeit zugeschrieben wurden oder die selbst glaubten, über magisches Wissen zu verfügen, so dass die vormodernen Gesell-

schaften die Magie meist selbst regulierten, Schadenszauber etwa mit Gegenzauber und Abwehrmagie in Bann hielten (Behringer 2002, 27).

Christianisierung im Mittelalter bedeutete so ein Verschmelzen mit einer archaischen Kultur und Religiosität (Angenendt 1997, 1-44). Dieser Synkretismus hatte zur Folge, dass viele Handlungen und Verhaltensweisen, die in der Neuzeit eindeutig-christliche Identitätsmarker wurden, mehrdeutig (*ambiguus*) konnotiert waren. Eine Reinigung des Christentums von solchen als magisch empfunden, vorchristlichen Elementen, von einer solchen Mehrdeutigkeit, erfolgte forciert erst im Zeitalter der Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert.

Gerade als somit in der frühen Neuzeit 1) christliche Staaten entstanden waren, 2) eine christliche Identität reflexiv und distinkt ausgebildet war und 3) eine christliche gereinigte Glaubenspraxis der Bevölkerung vorherrschte, zerfiel die glaubensmäßige Einheit des von der lateinischen Kirche geprägten Europa. Ein einheitliches christliches Abendland im strengen Sinn hat es also weder vor noch nach der Glaubensspaltung gegeben; vorher nicht, weil eine christliche Identität und Exklusivität in jenem Sinn, den man seit der Romantik damit verbindet, dem Mittelalter noch fremd war; danach nicht, weil eine solche Konzeption und die zu deren Umsetzung nötigen Mittel erst dann ausgebildet waren, als es zur konfessionellen Spaltung kam und Einheit wegen dieser unrealisierbar wurde (Unterburger 2016).

3. Der Erfolg Lateineuropas: Abendländische Identität?

Auf der anderen Seite bleibt die Frage, warum es in West- und Mitteleuropa, also jenem Gebiet, das man seit dem 19. Jahrhundert als das Abendland bezeichnete, zum Durchbruch der Moderne, zu technischer Innovation, Modernisierung und Fortschritt gekommen ist, warum man dort der berühmten Falle des Thomas Robert Maltus (1766-1834) entkommen ist (mehr Nahrungsmittel führen zu mehr Menschen, nicht zu mehr Wohlstand, so dass der Überschuss wieder aufgehoben wird) und nicht andernorts. Max Weber (1864-1920) hat den Ursprung der Moderne vor mehr als 100 Jahren im Geist des Protestantismus, näherhin des calvinistischen Puritanismus, gesehen. Nach dieser vielfach kritisierten Theorie habe dieser innerweltliche Askese, die Grundhaltung des modernen Kapitalismus propagiert, so dass man nach Geld, das man nicht sofort wieder ausgeben wollte, gestrebt und sich selbst diszipliniert hat, die Zeit gemessen und mit der Zeit gespart hat, um ein ethisches vollkommenes Berufsleben vor Gott zu führen (Weber 2016). Die Frage etwas anders formuliert hat Joseph Needham (1900-1995), ein britischer Biochemiker, Sinologe und Historiker; sie wird deshalb auch als die Needham-question bezeichnet (Needham 1969). Obwohl China und Indien zunächst in Wissenschaft und Technik einen Fortschritt gegenüber dem Westen hatten, wurden sie von diesem überrundet. Warum war dies so? Man könnte die Frage auch auf den islamisch-arabischen Kulturraum ausweiten, von dem ja ähnliches gilt. Warum also West- und Mitteleuropa? Schießpulver, Papier, die

Druckerpresse und der magnetische Kompass haben letztlich in China ihren Ursprung.

Um die Frage zu beantworten, bedarf es problematischer, kontrafaktischer Überlegungen. Welche von allen Faktoren lassen sich als so entscheidend identifizieren, dass es ohne sie kein Auseinandertriften zwischen dem Westen und dem Rest der Welt gegeben hätte? Theorien, dass es rein zufällige Faktoren gewesen seien oder nur günstige materielle Bedingungen, sind wenig plausibel. Needham selbst hat die chinesische Religiosität, den Konfuzianismus und den Daoismus, dafür verantwortlich gemacht, dass Entdeckungen nicht zu nachhaltigem Fortschritt geführt haben. Man muss aber die Frage vor allem ins Positive wenden: Was macht das Gepräge Lateineuropas aus, der diverse Entdeckungen in eine einzigartige und analogielose nachhaltige Fortschritts-geschichte hat münden lassen?

Der in Zürich lehrende Historiker Bernd Roeck (2017) hat in seiner monumentalen Gesamtdarstellung über die Renaissance „Der Morgen der Welt“ vor kurzem versucht, diese Faktoren herauszuarbeiten: In Stadtkulturen, ermöglicht durch klimatische Erwärmung und landwirtschaftliche Innovationen, entwickelten sich mobile städtische Schichten, die als Kaufleute, Händler und Handwerker Bildung und Wissen benötigten. Eine spezifisch bürgerliche Schicht entstand, die vielfach Verantwortung für das Gemeinwesen übernahm, untereinander aber in ausgeprägter Konkurrenz stand. Dabei war Europa ein großer, weit ausgedehnter Kultur- und Kommunikationsraum mit zahlreichen kleinen Herrschaftszentren und Städten. Diese standen untereinander

wieder in ausgesprochenem Wettbewerb. Konkurrenzsituation, aber auch rechtliche und wirtschaftliche Freiräume, ermöglichten und beförderten Dialog und Aneignung fremder Wissenskulturen, vor allem der Antike, aber auch, im Rahmen der europäischen Expansion, von außereuropäischen Kulturen. Die Größe und die Vielfalt des Kommunikationsraumes ermöglichten eine lange Dauer. Damit Entdeckungen technisch fruchtbar werden konnten, mussten viele Fertigkeiten und Elemente entwickelt werden, wozu es langer Zeiträume bedurfte. Europa schuf aber seit dem Mittelalter stabile Institutionen und stabile Staaten, die Rechtssicherheit gewährten, dazu eine relativ stabile Geldwirtschaft. Die Medienrevolution des Buchdrucks verbreitete nun das Wissen und vernetzte die Kommunikation zusätzlich, so dass sie als enormer Katalysator wirkte, die aber selber wieder auf das lesehungrige Publikum und zahlreiche ausgebildete handwerkliche Fähigkeiten angewiesen war. So entstand in Europa gerade mit seiner inneren Differenziertheit, mit seinem städtischen Bürgertum, das den Geist des Wettbewerbs und der Freiheitlichkeit verinnerlicht hatte, seinem umfassenden Kommunikationsraum und seinen relativ stabilen staatlichen Institutionen eine Bewegung, die in einzigartiger Breite und Dauer nach Wissen strebte, die somit einzigartig gewesen sei. Im ständigen Dialog mit der Antike als Katalysator sei so ein Möglichkeitsraum entstanden, in dem immer neue Entdeckungen und Innovationen andere hervorgebracht haben, was schließlich zum großen Auseinanderdriften zu Beginn des 19. Jahrhunderts geführt habe.

Welche Rolle hat das Christentum dabei gespielt? Musste Fortschritt im Wesentlichen gegen die Herrschaft der Religion errungen werden? Solche Vorurteile entstammen den kulturkämpferisch-laizistischen Milieus des 19. Jahrhunderts und sind nicht haltbar, egal wie populär sie heute immer noch sind. An drei Beispielen lässt sich zeigen, wie das westliche Christentum im Gegensatz dazu als Katalysator des Fortschritts gewirkt hat:

- (a) Die archaischen Gesellschaften des Frühmittelalters waren Stammesgesellschaften: Die *lineage*, die Abstammung, und damit der Clan und die Familie waren die entscheidenden Bezugsfaktoren. *In-group* und *out-group* hingen an der Abstammungsgemeinschaft. Das Christentum mit seinem Eherecht, das persönliche Konsens forderte, das geistliche Verwandtschaft kannte und elaborierte Inzestverbote, trug erheblich dazu bei, dass die *lineage* aufgebrochen wurde; auch Herrscher mussten trotz ihrer Abstammung untereinander erst noch gesalbt werden (Mitterauer 2004, 70-108).
- (b) Das westliche Christentum besaß mit dem Papsttum einen Faktor über den Stämmen; während im Osten der Ethnosreligion, dem Ethnophiletismus, die Zukunft gehören sollte, wollte das lateinische Christentum bei allen parallelen Tendenzen doch eine Instanz, die dafür sorgte, dass das Christentum nicht nur das Stammesrecht stabilisierte. Das Papsttum als Rechtsinstanz setzte sein geschriebenes Recht gegen das Gewohnheitsrecht der Herrscher (Berman 1991; Leyer 1994).

(c) Gerade die christlichen Glaubensgeheimnisse haben sich als Motor des Wissensantriebs erwiesen, da sie sich gegenüber der griechischen Logik und Philosophie als sperrig erwiesen. Die aristotelische Bewegungslehre etwa wurde früh von Theologen kritisiert, die den Glauben durch den Aristotelismus in Gefahr sahen. Dies ermöglichte Denkformen und Möglichkeitsräume, Alternativen anzudenken, die für naturwissenschaftliche Neukonzeptionen bereitstanden (Blumenberg 1981).

Das lateinische Christentum hat so vielfach als Faktor gewirkt, der zu Wissenwollen, Ethisierung und Verinnerlichung antrieb. Man braucht es nicht wie Rodney Stark (2005) als den einzig entscheidenden Faktor für den Aufgang der modernen Welt in Europa auffassen. Es ist vielmehr das produktive Spannungsverhältnis der skizzierten Pole, das Möglichkeitsräume für Entdeckungen und Erkenntnisse eröffnete. Dabei geht es zunächst einmal um eine Erklärung und noch nicht um eine Wertung, ob dieser europäische Weg auch besser als die anderen Wege gewesen ist und welche Kollateralschäden er angerichtet hat.

Was heißt das für die Rede vom Abendland? Es gab, geprägt vom lateinischen Christentum und vom Dialog mit der Antike, einen gemeinsamen Kulturraum, aus dem heraus sich der Siegeszug Europas entwickelt hat. Ob man dies Abendland nennen sollte, ist eine andere Frage, die damit zusammenhängt, ob man diesen Begriff neu füllen kann. Das Abendland war kein einheitliches, denkerisch uniformes, christliches Reich, sondern ein Kulturraum, in dem es eine

ausgesprochene Konkurrenz gab von Staaten, Städten und Bürgern. Neben stabilen Rechtsinstitutionen zeichnete es sich dadurch aus, dass eine breite Partizipation und Mitbestimmung vielfach gepflegt wurde, dass Bildung immer mehr zunahm, da sie für immer mehr Menschen immer nötiger wurde. Gerade das Spannungsverhältnis zwischen Christentum und Antike erwies sich als produktiv, ebenso die Neugierde, von fremden Kulturen lernen zu wollen. Pluralität und Rechtssicherheit, bürgerlicher Ethos und eine immer breitere Bildungsbewegung, der Bezug zur Antike und zu einem Christentum, das gerade zu Familie, Stamm und Ethos die strengen Bande gelockert hat und das Denken im Dialog mit der Antike stets erneut herausgefordert hat: Die einzigartige kulturelle Tradition Europas lässt sich durchaus nach außen klar konturieren, nicht nur gegen ein Morgenland, sondern auch gegenüber anderen Kulturräumen. Aber diese Tradition hat nicht nur eine große Ausstrahlungskraft, sondern kann gerade Fremde, die sie rezipieren wollen, integrieren. Dank des Christentums wurden Blut, Sippe und Volk relativiert; der Geist ist es, der verbinden kann und eine neue Identität schafft. So einer in Christus ist, ist er eine neue Schöpfung, wusste schon der Apostel Paulus (2 Kor 5,17).

Literatur:

Angenendt, Arnold (1990): Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900, Stuttgart u.a.

Angenendt, Arnold (1997): Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt.

Behrens, Klaus (1984): Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie (1794-1808). Ein Beitrag zur politischen Romantik (= Studien zur deutschen Literatur 78), Tübingen.

Berman, Harold J. (1991): *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition*, Frankfurt am Main 1991.

Behringer, Wolfgang (2002): *Hexen. Glaube, Verfolgung, Vermarktung*, München 3. Aufl.

Blumenberg, Hans (1981): *Die Genesis der kopernikanischen Welt. I-III*, Frankfurt am Main.

Boockmann, Hartmut (2007): *Einführung in die Geschichte des Mittelalters*, München 8. Aufl.

Borgolte, Michael (2006): *Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr.*, München.

Conze, Vanessa (2012): *Abendland*, in: EGO. Europäische Geschichte Online, <http://ieg-ego.eu/de/threads/crossroads/politische-raeume/politische-raumvorstellungen/vanessa-conze-abendland> (erschienen 9. März 2012).

De Libera, Alain (1997): *Die Rolle der Logik im Rationalisierungsprozess des Mittelalters*, in: Flasch Kurt, Jeck, Udo Reinhold (Hg.): *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, München, S. 110-122.

De Rosa, Gabriele (1971): *Vescovi, popolo e magia del Sud. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*, Neapel.

Ginzburg, Carlo (1980): *Die Benandanti. Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert*, Frankfurt am Main.

Hürten, Heinz (1985): *Der Topos vom christlichen Abendland*, in: Langner, Albrecht (Hg.): *Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800*, Paderborn, 131-154.

Huizinga, Johan (1969): *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, Stuttgart 10. Aufl.

Leppin, Volker (2007): *Theologie im Mittelalter (= Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/11)*, Leipzig.

Leyser, Karl (1994): *On the Eve of the First European Revolution*, in: Ders., *Communication and Power in medieval Europe. I-II*, hg. von Reuter, Timothy, London/Rio Grande, 1-19.

Mitterauer, Michael (2004): *Warum Europa. Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs*, München, 3. Aufl.

Needham, Joseph (1969): *The Grand Titration. Science and Technology in East and West*, London.

Novalis (von Hardenberg, Friedrich) (1826): *Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment*,

in: *Novalis. Schriften*, hg. von Ludwig Tieck und Friedrich Schlegel, Bd. 1, Berlin, 187-208.

Reinhard, Wolfgang (2000): *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München, 2. Aufl.

Reinhardt, Rudolf (1967): *Bemerkungen zum geschichtlichen Verhältnis von Kirche und Staat*, in: *Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817-1967*, München-Freiburg i.Br., 155-178.

Roeck, Bernd (2017): *Der Morgen der Welt. Geschichte der Renaissance*, München.

Schieffer, Theodor (1954): *Winfried-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Freiburg.

Schubert, Ernst (1996): *Fürstliche Herrschaft und Territorium im späten Mittelalter (= Enzyklopädie Deutscher Geschichte 35)*, München.

Spengler, Oswald (1918): *Der Untergang des Abendlandes – Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Wien.

Stark, Rodney (2005): *The Victory of Reason. How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*, London.

Unterburger, Klaus (2010): *Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ und die Reform der Universitätstheologie*, Freiburg i. Br.

Unterburger, Klaus (2016): *Von der Ambiguität zur Eindeutigkeit. Die frühneuzeitliche Konfessionalisierung*, in: Ansonge, Dirk (Hg.): *Pluralistische Identität. Beobachtungen zu Herkunft und Zukunft Europas*, Darmstadt, 103-119.

Weber, Max (2016): *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus. Neuausgabe der ersten Fassung von 1904-05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920*, hg. und eingeleitet von Klaus Lichtblau und Johannes Weiß (= *Klassiker der Sozialwissenschaften*), Wiesbaden.