

Ottmar John

Das christliche Abendland — Abschied von einer epochalen Vision

1. Zur Methode des theologischen Nachdenkens über Europa

Es ist evident, daß die Basis eines theologischen Europaverständnisses nicht allein das Selbstbewußtsein der Europäer sein kann. Die Katholizität der Kirche und die universale Bedeutung der Heilsgeschichte verbieten es der Theologie, sich allein auf eine wie auch immer geartete Identität Europas zu stützen. Theologisch kann Europa nicht allein aus sich selbst begriffen werden. Was Europa wirklich ist, können für die Theologie die Europäer unmöglich selbst, bzw. aus sich selbst wissen. Es bedarf dafür des «Blickes der Anderen» (*J.B. Metz*).

Für ein theologisches Europaverständnis sind die Opfer der europäischen Geschichte insgesamt, aber vor allem die Opfer seiner Universalisierungsbestrebungen durch Kolonisation und Imperialismus auskunftsfähige und unumgängliche Autoritäten. Ihre Auskünfte, ihre in Erinnerungen bewahrten Erfahrungen sind unverzichtbare Zeugenaussagen für das Urteil über die Stellung Europas in der Heilsgeschichte (was sollte eine Theologie Europas sonst sein?!).

Dieser Grundsatz jeder Theologie Europas soll nun in einer spezifischen Weise eingeholt und erläutert werden: nicht, was auf den ersten Blick näher zu liegen scheint, in einer Auseinandersetzung mit den Zeugnissen Lateinamerikas, Afrikas und Asiens, um so über Europa zu lernen und die Gegenwart zu verstehen. Statt dessen soll im folgenden die Frage nach dem «Täterbewußtsein» gestellt werden: Entspricht der faktischen Erfahrung der Opfer ein Bewußtsein der geschichtsmächtigen Subjekte und ihrer geschichtsprägenden Handlungen? Wie sieht das

Nachdenken der Europäer über sich und ihre Geschichte aus? Wie muß es theologisch beurteilt bzw. kritisiert werden?

Wegen der Komplexität dieses europäischen Europadenkens ist eine dreifache Reduktion notwendig: 1. Die Darstellung geht vorrangig von der Diskussion in Deutschland aus. 2. Der Rückblick in die Geschichte konzentriert sich auf jenes Europadenken, in das die Glaubensgeschichte der Christen mehr oder weniger direkt verwickelt ist: In der theologischen Auseinandersetzung mit der Vision eines christlichen Abendlandes soll der Grundsatz der Autorität der Anderen und der Opfer Europas für ein angemessenes Europaverständnis eingeholt werden. 3. Auch diese Abendlandvision kann unmöglich in ihrer materialen Fülle denkgeschichtlich erschöpfend dargestellt werden; die Darstellung muß sich mit einer groben Skizze begnügen; in ihr sollen lediglich die systematischen Essentials dieses Typs von Europadenken expliziert werden.

2. Das Abendlanddenken, von seinem Ende her betrachtet

a) Das Abendlanddenken hat eine deskriptive und eine normative Dimension: 1. In der Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts ist «Abendland» ein Name unter vielen für das, was heute Mittelalter genannt wird. Als Epochenbezeichnung ist es zwar ursprünglicher als Mittelalter, konnte sich aber nicht durchsetzen. Zuviel mittelalterliches Selbstverständnis steckte in dieser Bezeichnung¹. 2. Die Versuche des Katholizismus im 19. Jahrhundert, sich im aufstrebenden Nationalstaat und angesichts der sozialen Frage politisch Gehör zu verschaffen, waren von Anfang an begleitet von einem Geschichtsbewußtsein, für das «Abendland» eine normative Größe war. Es handelte sich dabei um einen Topos des Laienkatholizismus², dessen Anfänge vorsichtig bei *J. Görres* und der Romantik angesetzt werden dürfen. Einen Höhepunkt für dieses Denken stellt die Auseinandersetzung mit *O. Spenglers* kulturpessimistischer These vom Untergang des Abendlandes dar. Gegen diese partiell vom Katholizismus geteilte Befürchtung des endgültigen Verschwindens des Abendlandes noch vor der nationalsozialistischen Katastrophe entstanden eine Reihe von Restaurations- und Rettungsversuchen. Restauriert und

gerettet werden sollte gegen geistlosen Technizismus und Ökonomismus jene Einheit von Politik und Religion, deren Erfüllung man meinte im mittelalterlichen *corpus christianum* ansichtig werden zu können³. Seine Wirkungen reichen bis in den konservativen Widerstand gegen den Nationalsozialismus (*R. Schneider* u. a.) und/oder bis in die Adenauerära der fünfziger Jahre.

b) Die folgenden Überlegungen konzentrieren sich auf die normative politisch wirksame Dimension dieses Denkens (ob in geschichtswissenschaftlicher Hinsicht seine Bestimmungen und Unterscheidungen produktiv sind, sei hier dahingestellt). Das Abendlanddenken in diesem Sinne hat ein doppeltes Ende: ein faktisches in der beginnenden europäischen Integration, die in der Gründung der EWG bestand, und ein moralisches in der NS-Zeit (zum moralischen Ende siehe den nächsten Abschnitt).

Das Abendlanddenken geht seltsamerweise genau in dem Moment zu Ende, in dem Europa Wirklichkeit wird. Zum einen indiziert die europäische Realität in den fünfziger und sechziger Jahren das Ende eines Bewußtseins, das bis dahin nur Vision, nur Idee, nur Geist war. Zum anderen wird in der Gründung der EWG anfanghaft ein Europa sichtbar und wirklich, das sich inhaltlich von den Abendlandvorstellungen massiv unterscheidet. Gegenüber dem wirtschaftlich-technischen Entwicklungsschub, der seine Dynamik gerade durch Abstraktion von Geschichte und Geschichtsbewußtsein gewinnt, wird das Abendlanddenken faktisch funktionslos⁴. Das Abendlanddenken ist also eine Figur des geschichtlich wirksamen und relevanten Geschichtsbewußtseins, dessen normierende Kraft in der Vergangenheit liegt. Und dieses vergangene Bewußtsein wähnte sich selbst von der Vergangenheit, von der voraufgegangenen Epoche bestimmt.

Daraus ergibt sich nun die hermeneutische Anweisung: Die Tradition des christlichen Abendlanddenkens gibt es nicht ohne das Bewußtsein des Bruches, seines Endes. Abendlanddenken kann man nur verstehen, wenn man durch diesen Bruch hindurch, über diesen zeitlichen Graben hinweg sich ihm zu nähern versucht.

c) Das Abendlanddenken war im Kern visionär: Oben ist behauptet worden, daß es im Augenblick der ökonomisch-technisch weitgehend

autonomen Realisation Europas funktionslos wurde. Nun ist es aber erstaunlich und höchst klärungsbedürftig, daß ein derartiges visionäres Denken angesichts der Verwirklichung von etwas anderem fast vollständig verschwindet. Die Eigenart dieses Abschieds der epochalen Vision des christlichen Abendlandes wirft (entsprechend der oben unter b) formulierten hermeneutischen Anweisung, daß dieses Denken nur im Bewußtsein seines Bruches verstanden werden kann) ein Licht auf die Inhalte dieser Vision.

aa) Das Abendlanddenken hatte keinen oder nur einen geringfügigen analytischen Wert. Es war bloß geistige Vision, ohne Bewußtsein der Differenz von Vision und Wirklichkeit. Es war freischwebend — sonst hätte man kaum so schnell das Träumen und Phantasieren angesichts der Verwirklichung andersgearteter Inhalte aufgegeben.

bb) Das Abendlanddenken war eine rückwärtsgewandte Vision. Der Inhalt dieser Vision ist die verklärende und idealisierende Wertschätzung mittelalterlicher gesellschaftlicher und politischer Strukturen. Nicht umsonst war Karl der Große eine häufig beschriebene und erinnerte weltgeschichtliche Persönlichkeit. Wenn es nun einiges für sich hat, den Nationalsozialismus als Modernisierungsschub zu beschreiben⁵, dann kann gefolgert werden, daß nach dem NS-Regime und in der Zeit des wirtschaftlichen Aufschwungs in Deutschland die Macht der vergangenen Epoche endgültig gebrochen war. Erst jetzt war die Unmöglichkeit der Restauration mittelalterlicher Verhältnisse evident.

Abendlanddenken ist also gewissermaßen potenziert vergangen: Es zog seine Inspirationen, seine konstitutiven Inhalte aus der vergangenen Epoche und ist heute selbst vorbei.

cc) Die Zeit der beginnenden europäischen Einigung war für die BRD zugleich die Zeit der Stabilisierung einer demokratischen Gesellschaftsordnung und die Sicherung der wirtschaftlichen Entwicklung in einem bis dahin nicht gekannten Ausmaß. Möglicherweise war die Abendlandvision ein «Krisenphänomen»⁶. Sie konnte sich halten, solange die bürgerliche Gesellschaft sich noch nicht vollständig etabliert hatte. Für Deutschland kann man nun — in Bezugnahme auf eine andere Faschismustheorie, die These von der «verspäteten Nation» (*H. Plessner* u. a.) — behaupten, daß die bürger-

liche Revolution erst nach dem 2. Weltkrieg irreversibel jegliche Krisenhaftigkeit überwunden hatte⁷.

3. Das Abendlanddenken als Ersatznationalismus

a) Oben ist bereits auf den Ursprung des Abendlanddenkens im 19. Jahrhundert hingewiesen worden. Das Abendlanddenken war eine Art Grunddoktrin der Außenpolitik des «Zentrums». Diese katholisch orientierte Partei war nun das Produkt der krisenhaften Entwicklung von Kirche und Katholizismus in den großen Umwälzungen des 19. Jahrhunderts. Das Grundproblem des Zentrums bestand nun in der Integration der katholischen Bevölkerungsminderheiten in die preußische, protestantisch-bürgerlich bestimmte Gesellschaft, ohne Essentials der eigenen religiösen und gesellschaftlichen Identität preiszugeben.

Eines dieser Essentials war der Ultramontanismus. Zur Kirche gehörte man nur, wenn man sich dem römischen Papst unterwarf, und das nicht nur in grundsätzlichen Fragen der Lehre und der Moral, sondern bis in viele Einzelheiten der Gestaltung des kulturellen und politischen Lebens. Wenn man nun bedenkt, daß das 19. Jahrhundert vorrangig das Jahrhundert der Nationalstaaten und des aufkeimenden Nationalismus war (der — so *E. Durkheim* — gerade im verspäteten Deutschland para- bzw. surrogatreligiöse Züge trug), dann kann man sich das Ausmaß der Desintegration der katholischen Bevölkerung ungefähr vorstellen.

Die Funktion des Abendlanddenkens in dieser aporetischen Situation kann nun prinzipiell auf zweierlei Weise interpretiert werden: 1. als Gegenbegriff gegen den Nationalismus; danach kritisiert das christliche Abendlanddenken den sich selbst absolut setzenden Nationalstaat. 2. als Ersatzbegriff, als eine Verlegenheitslösung für die Katholiken des deutschen Reiches; danach sollten mit diesem Denken die ungeheuren nationalistischen Affekte, die der Nationalstaat an sich band, und der Ultramontanismus miteinander versöhnt werden.

Gegen die erste Interpretation spricht die durchgängig defensive Weise, in der die Auseinandersetzung mit dem preußischen Staat von seiten der Katholiken und des Zentrums geführt wurde. Ebenso spricht die Tatsache dagegen,

daß überhaupt Abendland als geopolitische Größe im Unterschied zur Kirche als institutioneller, gesellschaftlicher und sozialer Größe eingeführt wurde. Eine Kritik des Nationalismus war in der Thematisierung der Kirche und ihres Kennzeichens der Katholizität viel naheliegender⁸. Daraus kann geschlossen werden, daß die antinationalistische Implikation des Abendlanddenkens nicht explizit, nicht dominant geworden ist; vielmehr befand es sich in einer Art struktureller Affinität zum Nationalismus.

b) In diesem Sinne können auch die Überlegungen interpretiert werden, die *Walter Dirks*⁹ und *Reinhold Schneider*¹⁰ angestellt haben. Schneider war möglicherweise der letzte große intellektuelle Vertreter der Vision eines christlichen Abendlandes. Diese verliert im Strudel der Ereignisse während der NS-Herrschaft jedoch ihre Würde und ihre Authentizität, weil ihre Grundlage, ihre Voraussetzung schwindet¹¹. Obwohl die politischen Kräfte, zu deren Selbstverständnis das Abendlanddenken gehörte, von der aggressivsten und brutalsten Version eines Nationalismus, dem Nationalsozialismus, blutig verfolgt wurden, hatte die Abendlandkonzeption ihre Unschuld verloren¹². Der schonungslose Blick auf die jüngste deutsche Vergangenheit hatte die ideologische Fungibilität dieser Vision bloßgelegt. Eine Idee, die so wenig Widerspruch gegen ideologische Instrumentalisierung besitzt, ist allein deswegen schon un- wahr!

Das Abendlanddenken auf diese Weise als in die Verbrechen des Dritten Reiches verwickelt zu erachten, impliziert eine Auffassung von der faschistischen Herrschaft als tendenziell negativer Totalität. Mit den angestammten ideellen Mitteln konnte der Faschismus nicht bekämpft werden. Wer sich in seiner Gegnerschaft gegen den Nationalsozialismus mit ideologischen Mitteln und mit einer rein geistigen Auseinandersetzung begnügte, wurde selbst schuldig. Erst recht der, der durch Rückzug in die Privatheit oder durch sogenannte innere Emigration dem Schuldzusammenhang zu entkommen suchte, trug zur Universalisierung und Stabilisierung dieser Herrschaft bei.

Insofern gibt es nicht nur ein faktisches Ende, ein Überflüssigwerden der Abendlandvisionen durch die Realisierung Europas, sondern auch ein moralisches Ende aufgrund seines Charakters als Ersatznationalismus bzw. aufgrund sei-

ner fehlenden Resistenz gegen Instrumentalisierung.

5. *Abendlandvision als «go-east»-Ideologie?*

Vor allem *Richard Faber* weist auf den ideologischen Charakter des Abendlanddenkens hin. Besonders im Blick auf *Carl Schmitt* (der selbst zwar kaum ausdrücklich von Abendland geredet, aber aus dem Motivarsenal des Abendlanddenkens geschöpft hat) lehre, daß das Abendland zur Großraum- und zur Herrschaftsideologie, zu einem «Kampfbegriff» avanciert sei¹³.

Als Kampfbegriff, so muß Fabers Darstellung und Wertung des Abendlanddenkens verstanden werden, ist Abendland nicht nur ein ideologisch fungibler politischer Begriff, sondern aus sich selbst Ideologie. Denn das Freund-Feind-Schema und der Expansionismus, die Weltmachts- und Unterwerfungsattitüde sind Substanz dieses Denkens. Etwas als Abendland zu bezeichnen heißt — so belegt Faber mit einer Fülle von Hinweisen und Zitaten —, das so Bezeichnete als im Gegensatz zu anderen Völkern und Kulturen befindlich zu verstehen.

b) Die Zielrichtung dieser Expansionsideologie — so wird bei Faber weiterhin deutlich — geht vorrangig gegen Osten. Darin unterscheidet sich das Abendlanddenken vom Nationalismus. Dessen Expansionismus, dessen Aggressivität ging gegen alle anderen, geographisch gesprochen: in alle Himmelsrichtungen. Der deutsche Nationalismus war sowohl antigallisch als auch antislawisch. Das Abendlanddenken vermag sich nur gegen Osten, gegen Morgen zu wenden. Vor allem die Unmöglichkeit eines antifranzösischen Abendlanddenkens für Deutschland, sein Vorkommen in allen westeuropäischen Ländern (Spanien, Frankreich, England, Österreich — um nur die wichtigsten zu nennen) und in den Vereinigten Staaten, und seine Austauschbarkeit mit US-amerikanischen Expansionsideologien¹⁴ verdeutlichen, daß das Abendland monoteleologisch den Osten anzielt.

Wenn man nun nach Gründen für diesen von Faber belegten Expansionismus des Abendlanddenkens fragt, so muß die geschichtliche Herkunftigkeit des Abendlandbegriffs in Rechnung gestellt werden. Seine Wurzeln reichen möglicherweise bis in die Spaltungsprozesse zurück, die im großen Abendländischen Schisma 1054

historisch definitiv geworden sind. Das große Abendländische Schisma bedeutete den Verlust der Einheit der Christenheit¹⁵. In dieser memorialen Blickweise ist «Abendland» die Bezeichnung eines Lebensraumes als eines Teiles; wer das Bewußtsein hatte, im Abendland zu leben, wußte implizit, daß es ihm am Ganzen mangelte¹⁶. Aufgrund seiner inneren Logik drängt das Abendlanddenken zur Wiedergewinnung des Ganzen, zur Vereinigung mit dem Osten.

Und diese Wiedergewinnung des Ganzen hat sich in der Geschichte fast ausschließlich in aggressiver Weise vollzogen. Wiedereroberung war der mehr oder weniger exklusive Modus der Wiedergewinnung¹⁷.

c) Ist dieser Blick nach Osten nicht ein wichtiger Hinweis für die Kontinuitäten des Abendlanddenkens bis in die Gegenwart? Wenn oben vom Bruch, vom Ende der Abendlandvisionen geredet wurde, so scheint sich im Kalten Krieg und in den Ost-West-Gegensätzen jeglicher Art doch noch Abendländisches konserviert zu haben. Und gerade im christlichen und kirchlichen Kontext konzentrierte sich die Kritik an östlichen sozialistischen Gesellschaften auf deren Atheismen, auf deren Feindschaft gegen den Glauben. Und diese Kritik implizierte immer auch den Anspruch auf Rechristianisierung und Reevangelisierung. Kann es hier nicht zu einer funktionalen Identifizierung von orthodoxer, schismatischer Christenheit und Kommunismus gekommen sein? Ist dieses Abendlanddenken möglicherweise nicht nur als Ideologie gegen den Kommunismus benutzt worden, sondern muß es als eine Art ideeller Ursache von Antikommunismus überhaupt erachtet werden? Weil der Kommunismus sich im Osten, in Rußland und seinen Satellitenstaaten, zuerst etablierte, verfiel er dem gleichen Verdikt wie die orthodoxe Christenheit. Reproduziert sich im Antikommunismus die «go-east»-Mentalität des Abendlanddenkens?

Eine solche Verkettung von Antikommunismus und Abendlanddenken hieße, den Ideologien und Mentalitäten, die durch den Einfluß von Religion über Jahrhunderte gewachsen sein mögen, einen exklusiv bestimmenden Einfluß auf die weltgeschichtlichen Prozesse einzuräumen. In diesem Sinne vom ideologischen Charakter des Abendlanddenkens per se zu sprechen und es als Hauptursache für den Ostexpansionismus namhaft zu machen, hieße so etwas

wie einen idealistischen Ideologiebegriff zu unterstellen und für sinnvoll zu erachten. Eine solche Rückfrage relativiert zumindest das Urteil Fabers.

6. Die geschichtstheologische Auseinandersetzung mit Europa

a) Mit *Erich Przywara* und den Gebrüdern *Hugo* und *Karl Rahner* wird Europa erstmals Gegenstand spezifisch theologischer Reflexionen. Zwei Basisbegriffe nachscholastischer Theologie sind sowohl für die Möglichkeit eines theologischen Europaverständnisses überhaupt als auch für seine inhaltliche Tendenz bestimmend: 1. Heilsgeschichte und 2. Menschheit als Singular.

ad 1) Der Basisbegriff der Heilsgeschichte wird aus einem spezifischen Offenbarungsverständnis entwickelt: Offenbarung ist nicht bloß eine *locutio Dei*, ein Aussprechen des ewigen, gleichbleibenden Wortes, in dem Gott etwas über sich mitteilt bzw. über sich informiert, sondern Offenbarung ist selbst mitteilendes Handeln Gottes am Menschen und in der Geschichte. Das Heil ist Geschichte und es hat für uns Geschichte. Und wenn so theologisch von einer Heilsgeschichte geredet werden muß, dann müssen die verschiedenen Phasen der Profangeschichte dem zuzuordnen sein.

Sowohl *Przywara* als auch *Rahner* blicken auf das Ende des Abendlandes zurück: Hat für *Schneider* und *Dirks* mit dem Abendlandbewußtsein ein bestimmtes *Motiv* zum politischen Handeln seine Unschuld verloren, so sieht *Przywara* in den Zerstörungen, die der Zweite Weltkrieg mit sich brachte, eine Zerschlagung des Abendlandes als profanen und sakralen «Bezirk» Gottes¹⁸. An anderer Stelle geht er noch weiter: Dort ist das Abendland für *Przywara* nicht nur der Raum, in dem Gottes geschichtliches Handeln wirksam wurde, sondern «Werkzeug» göttlichen Handelns.

*Przywara*s These vom Ende des Abendlandes und der aufgehenden Idee Europa kann so als geschichtstheologische Verarbeitung der nationalsozialistischen Katastrophe verstanden werden. Der Nationalsozialismus war für ihn das geschichtlich logische Resultat einer Säkularisierung des Göttlichen in der Selbstapothese des Menschen. Jedoch besteht das Ergebnis des Krieges nicht darin, daß diese Form der Säkula-

risierung sich selbst dispensiert und Christentum wie Abendland in ihrem Bestandsrecht bestätigt habe, sondern sein geschichtliches Resultat ist die *Zerstreuung* der Christen¹⁹, die *Diaspora* des Weltchristentums²⁰.

ad 2) Das Ende des Abendlandes wird von *Przywara* aber nicht nur negativ gesehen, sondern sein Ende ist auch Befreiung des Christentums von seiner europäischen Partikularität. Das Ende des Abendlandes eröffnet den visionären Blick auf das Weltchristentum. Und dieser Aufbruch zu einer konkreten Universalität des Christentums hat nun zwingenden Charakter, weil die Menschheit von Anfang an *eine* war. D.h. die Einheit der Menschen untereinander²¹ gründet in der Singularität der Menschheit, letztlich im Monogenismus, den *Rahner* gegen alle modernen Verständnisbarrieren und gegen den Darwinismus verteidigt. Weil die Christen an diese Glaubenswahrheit, von einem Menschenpaar abstammen, gebunden sind, müssen sie alle Menschen in ihrer kulturellen und auch religiösen Vielfalt anerkennen und achten.²² Der Monogenismus bewahrheitet sich in der Auffassung, daß Menschwerdung nicht erst mit der abendländischen Realisationsweise des Evangeliums geschieht. Z.B. nicht etwa nur das Leben der von ihrer Kultur entfremdeten und in das europäische Christentum durch die Taufe eingegliederten Indianer ist schützenswert, sondern die abendländische militärische wie missionarische Expansion traf auf Menschen und versündigte sich an ihnen, weil die Europäer mit ihnen in einer ursprünglichen Einheit verbunden waren.

Diese Annahme der Einheit der Menschheit verbietet jede Überlegenheitsmentalität und jedes metaphysische Bewußtsein von einer Höherwertigkeit Europas gegenüber anderen Kontinenten. Damit ist ein weiteres Argument dafür gegeben, daß die geschichtliche Phase des Abendlandes und der abendländischen Kultur aus theologischen Gründen als vorübergehend begriffen werden muß. Weiterhin am Abendland als universaler und geschichtlich endgültiger Gestalt festzuhalten und diese für verbindlich zu erklären, hieße, gegen die Tendenz der Heilsgeschichte zu opponieren. Das Abendland war und ist endliches und zeitlich begrenztes «Werkzeug Gottes unendlicher Liebe»²³.

An seiner Dominanz festzuhalten hieße, das Werkzeug über seinen Benutzer zu erheben.

Abendland in seiner endzeitlichen Selbstimplikation war nach Rahner und Przywara ein gigantisches Mißverständnis. Nach dem Abend kommt in ihrer letztlich optimistischen Geschichtstheologie alles andere als die Nacht — ihnen zeigt sich, daß das, was erst als Abend verstanden war, bestenfalls der Nachmittag war. «Mittelalter» ist auch theologisch die angemessenere Bezeichnung.

b) Während Przywara den Abschied vom Abendland in der geschichtstheologischen Deutung der NS-Katastrophe vollzieht, begreift Rahner das Ende dieser weltgeschichtlichen Epoche europäisch-abendländischer Dominanz von seiner Theologie des Todes her²⁴. Weil der Mensch in einer theologischen Anthropologie nie bloß als isoliertes Individuum begriffen werden kann, sondern immer auch seine Sozialität wesenskonstitutiv ist, deswegen kann nach Rahner das Ende des Abendlandes letztlich als «Tod» begriffen werden. Vom Tod Europas zu reden ist dann nicht bloß Metapher, sondern geschichtstheologischer Begriff.

Obwohl diese Übertragung und Anwendung des an der individuellen Lebensgeschichte gewonnenen Todesverständnisses auf die epochale Großsozialität Europa von Rahner problematisiert und reflektiert wird und er überzeugende Argumente aus seiner Anthropologie anführt²⁵, verursacht sie doch Ambivalenz und Unklarheit. Einerseits kann Rahner mit dieser Ausweitung des Todesbegriffs geschichtliche Untergänge und epochale Umwälzungen begreifen und theologisch ernst nehmen. Andererseits schwimmt das Verständnis dessen, was im Sterben und im Tod geschieht: Im individuellen Tod wird der Mensch *von* seiner Partikularität und Endlichkeit erlöst in eine aktuelle nicht-individuelle Allgegenwart. Das Abendland dagegen wird in seinem Tod von seinen falschen Universalansprüchen *zur* realitätsangemessenen Partikularität und Endlichkeit befreit. Für einzelne Menschen ist der Tod der Verlust von leiblich-empirischer Präsenz, Europa bleibt nach seinem Tod eine geschichtlich und kulturell erfahrbare Größe. Diese europäische Kultur in ihrer inneren Vielfalt wird zu ihrer Eigenheit und Besonderheit erst durch den Tod europäischer Weltherrschaft entlassen. Und parallel zum Tod der profanen Weltherrschaft Europas offenbart sich in der *ars moriendi*, im Sterbenkönnen der abendländisch exklusiven Gestalt des Christen-

tums der wahre heilsgeschichtliche «Wert» des Abendlandes.

Es stirbt die kulturelle Exklusivität, die Dominanz, die Absolutheit des abendländischen Geistes. Dieser wird von seiner Selbsthypostase befreit zu dem, was er eigentlich immer schon war: Werkzeug (Przywara), *abendländisch* und nicht das Ganze umgreifend, nicht Einheit von Morgen und Abend. Und, so kann gefolgt werden, eine solche Befreiung zu einer relativen und metaphysisch adäquaten Selbsteinschätzung, d. h. zur Erkenntnis der eigenen Begrenztheit und Endlichkeit, ist Umkehr.

Der Tod Europas bewirkt seine Umkehr zur befreiten Endlichkeit, Einfügung in die vielfältige Gemeinschaft der Völker, Kulturen, Erdteile und Religionen. Damit wird deutlich, daß die Rahnersche Rede vom Tod Europas in erheblichem Maße Kritik Europas ist. Das, was in einem profanen Verständnis als sterbend diagnostiziert wird, nämlich die Epoche der abendländisch-europäischen Weltherrschaft, wird theologisch als überwindungsbedürftige Selbsthypostase *einer* Geschichteperiode erachtet — und damit der Tod Europas affirmiert.

c) Diese Kritik wird gegenwärtig in zwei Modellen realisiert, in zwei Argumentationsfiguren vollzogen:

aa) Es gibt eine spezifisch gegenwärtige Figur der Selbstverabsolutierung Europas, eine Gestalt der Vergesslichkeit gegenüber der eigenen Relativität: das ist die nur technische und wirtschaftliche, die profane Europäisierung der Welt. Vor allem *Johann Baptist Metz* hat auf diesen Zusammenhang hingewiesen²⁶. Eine kulturelle Vielfalt bzw. das Bewußtsein der erhaltenswerten Vielfalt der einen Menschheit ist faktisch bedroht durch die Universalisierung eines Gesellschaftsmodells, das sich vor allem dem Europa des 19. Jahrhunderts verdankt. Diese Universalisierung ist ein faktischer Prozeß, so wie die europäische Einigung. Er läuft, ohne daß ihn jemand wollen muß, er läuft ohne ideologische Tarnung und Täuschung. Er setzt sich faktisch überall durch, ohne daß er seine Opfer mit falschen Versprechungen und durch Weckung falscher Hoffnungen wehrlos machen müßte. Weil er kein eigenes Selbstbewußtsein, keinen Geist hat, scheint er alles andere als universal zu sein — der Prozeß der profanen Europäisierung der Welt ist *nur* technisch. Aber gerade weil er keinen Geist braucht, gerade wegen

der faktischen Bewußtlosigkeit, in der sich dieser Prozeß durchsetzt, erweist er seine faktische Allgemeinheit.

Diesen Prozeß einer profanen Europäisierung der Welt *muß* die Theologie kritisieren, weil er dem spezifisch christlichen Verständnis der Einheit der Menschheit zuwiderläuft. Die Einheitlichkeit, die das Ergebnis der profanen Europäisierung sein wird, ist Einerleiheit, Vernichtung oder zumindest Relativierung und Folklorisierung kultureller und religiöser Vielfalt.²⁷

bb) Deckt die Kritik der politischen Theologie die faktische Universalität bzw. Totalität der profanen Europäisierung auf und führt sie auf deren Ideologielosigkeit und die Abwesenheit von Kritik zurück, so gibt es andererseits eine gedankenlose Negation Europas: Die Sehnsucht nach fremden Völkern und Kulturen, die Romantisierung ihrer Situation, ihrer Geschichte und ihrer Kräfte ist bisweilen begleitet von dem Versuch, Europa gänzlich aus dem Bewußtsein zu streichen und seine faktische Macht durch Wahrnehmungsverweigerung zu übersehen. Eine solche abstrakte Negation Europas unterscheidet sich von der bestimmten Kritik dadurch, daß sie die Geschichte letztendlich affirmiert. Europa gibt es und soll es geben — seine Schuldgeschichte und auch seine Fähigkeit zur Selbstkritik sind ein bleibendes Erbe, ohne das es die Einheit der Menschen nicht gibt.

d) Inwiefern führt die kritische theologische Auseinandersetzung mit der Vision eines christlichen Abendlandes und dem Gedenken seines Endes zu dem theologischen Apriori eines jeden Europaverständnisses, zu den Augen der Anderen, zur Anerkennung der Autorität der Opfer Europas für dessen Selbstverständigung? Eine kritische Analyse des Abendlandbegriffs und eine Identifizierung seiner theologisch relevanten Gehalte konnte zeigen, daß in ihm das Bewußtsein von Endlichkeit und Relativität — wie verschüttet und verborgen, wie mißverstanden und ideologisch mißbraucht auch immer — enthalten ist. Diejenigen, die ihren Raum, ihr Land als Abendland bezeichneten, wußten, daß sie sich mit ihm einem Ereignis außerhalb ihrer selbst verdankten. So ist z. B. für Hugo Rahner das Abendland das Land, auf das im Aufgehen der Sonne der Schatten des Kreuzes fällt.²⁸

Kreuzzüge waren demnach der Versuch, das Geheimnis des Ursprungs, die Fremdheit und Andersheit dieses Ursprungs zu zerstören. Das

Geheimnis sollte verwaltet und politischer Herrschaft unterworfen werden. Es handelt sich möglicherweise um eine geistgewirkte Realität, daß dieses damals nicht gelang und auch heute keine christliche Partei die Stadt Gottes kontrollieren kann. Diese Exterritorialität des Ursprungs wird darin sichtbar und geographisch vermeßbar, daß Golgotha, Bethlehem, Jerusalem . . . jenseits der Grenzen des Abendlandes liegen.

Insofern ist sowohl bei Karl Rahner als auch bei Erich Przywara die heilsgeschichtliche Parallelisierung des Abendlandes mit Israel zu kritisieren. Das Abendland war für sie eine ähnliche Phase der Heilsgeschichte wie Israel. Beide sind vorbei und bleibendes Erbe²⁹.

Ist die aufgehende Sonne, der Morgen für das Abendland das Gleiche wie das Abendland für die Eine Welt? In bezug auf das Heilsereignis kann das Abendland als der Ort und die Zeit qualifiziert werden, in der es nicht stattfand; davon unterscheiden sich sowohl das Morgenland wie die Eine Welt — beiden ist das, was vor fast 2000 Jahren auf dem Boden Israels geschah, innerlich.

e) Schließlich soll noch einmal an die Bedeutung des Abendlandes als Zeitmetapher erinnert werden. Für Karl Rahner schien das Selbstverständnis eines Erdteils als Abendland ein schlichter Irrtum einer falschen identifizierenden und terminierenden Eschatologie zu sein. Statt dessen skizziert er einen theologischen Europabegriff, in dem einerseits westliche und östliche Christenheit wieder in ihrem Zusammenhang und in ihrer Bezogenheit aufeinander betrachtet werden können und in dem andererseits Europa in seiner Partikularität, im Tod seiner falschen Absolutheit zu sich selbst kommt. Das Ende falscher Absolutheit führt nun, wie oben gezeigt, zur Kritik der profanen Europäisierung; wenn jedoch in Bezugnahme auf Metz in Rechnung gestellt wird, daß es sich hier um einen weitgehend autonomen materiellen Prozeß handelt, dann wird deutlich, daß die Rahnersche kritische Rede vom Tod Europas weniger einen bereits wirklichen Zustand beschreibt, als Anforderungen an politisch-moralisches Handeln fundiert.

Für Przywara hat die Zerschlagung des Abendlandes durch den Nationalsozialismus zumindest auch eine produktive Funktion gehabt: Der Schock des Zweiten Weltkrieges und

seine Verheerungen lehrten die Menschen sehen, daß mit dem Ende der Vorherrschaft des Abendlandes nicht das Ende der Geschichte erreicht ist. Die Geschichte geht weiter und wird nach dem Zweiten Weltkrieg durch die Systemkonkurrenz der Sowjetunion und der USA abgelöst. Gegen Przywara muß nun gefragt werden, ob die Auffassung der NS-Katastrophe als Katharsis, die die Katholiken von falschem Denken, von der Vergangenheitsfixierung befreit hat, theologisch angemessen ist. Kann ein Verbrechen heilsökonomisch produktiv sein?

Die Schwierigkeiten, die es offensichtlich mit den beiden hier angedeuteten theologischen Positionen zum Abschied des Abendlandes gibt, können möglicherweise durch eine kritische Inversion des Abendlandbegriffs behoben werden: Hier soll vorsichtig behauptet werden, daß es sich bei dem eschatologischen Mißverständnis, das Rahner und Przywara dem Abendlandbegriff vorwerfen, zumindest um ein analytisch produktives Mißverständnis handelt: Das Ende des Abendlandes zu diagnostizieren, ohne einfach diesen Befund als heilsgeschichtlich neutral oder positiv zu affirmieren, kann zu wichtigen zeitdiagnostischen Einsichten gegenüber den herrschenden Entwicklungstendenzen führen. Diese unterscheiden sich grundsätzlich von dem Interesse an einer faden und phantasielosen Restauration. Die Einsicht in das Ende der abendländischen Epoche kann das Interesse wecken, die verborgene Negativität der siegreichen Kräfte aufzudecken. Wer sollte hermeneutisch eher in der Lage sein, hinter dem Glanz des Neuen Weltzeitalters, der Postmoderne, der Weltzivilisation oder welche Namen ihr sonst gegeben werden, die Realität der Unterdrückung und des Hungers, der Ausbeutung

und der ökonomischen Konzentration zu sehen? Diejenigen, die dem historischen Prozeß unterlegen sind, können im Augenblick der realistischen Einsicht in ihre Niederlage eine hohe Sensibilität für die Situation der Marginalisierung der Mehrheit der Weltbevölkerung erlangen. Der geschichtliche Augenblick der Niederlage ist zugleich der der Bekehrung — wie Rahner sagt: Ein beendetes Abendland ist heilsgeschichtlich etwas qualitativ völlig anderes als eines, das seine einstige Selbstverkenning seines Wesens in der Selbsthypostase zu reprimieren trachtet.

Auf das Ende des Abendlandes zurückzublicken, beruht auf einem Gegenwartsbewußtsein, in dessen Zentrum das zeitkritische Prädikat «Nacht» steht. Ein solches Denken stellt die Frage (etwas, das geschichtlich abgelöst ist, kann noch fragen: die Urteile werden von denen gesprochen, die sich durchgesetzt haben), ob nicht die vielen Leidenssituationen der Welt eine Theologie der Nacht erforderlich machen. Dabei könnte eine Theologie der Nacht anknüpfen an jene mystischen Erfahrungen und Traditionen, in denen der Zusammenhang von Nacht und Leidenserfahrungen auf der einen Seite und andererseits der darin gesteigerten Hoffnung auf das Licht gespürt wird. Anknüpfen hieße freilich, mystische Erfahrungen streng gesellschaftlich bezogen und empirisch transparent zu artikulieren. Vielleicht könnte eine Theologie der Nacht, eine solche kritische Inversion des christlichen Abendlanddenkens, die Wahrheit jener Texte ermessen, in denen verschiedene jüdische Überlebende des Holocaust sich an die Grauen der jüngsten Geschichte erinnern und die sie mit jenem Zeitwort betitelt haben, das die Zeit benennt, die dem Abend bereits gefolgt ist³⁰.

¹ So kann das einhellige Urteil der Unbrauchbarkeit und geschichtswissenschaftlichen Unschärfe des Epochenbegriffs Abendland interpretiert werden — umfangreiche Belege bei E. Wolf, Art. Abendland, in: RGG.

² Der spezifische «Laiencharakter» zeigt sich darin, daß z.B. die Kurie 1870 gegen diese Position Stellung bezog — siehe dazu F. Heer, Römische Kirche in Europa, in: H. Uhl (Hg.), Europa — Herausforderung für die Kirchen (Frankfurt 1973) 100ff.

³ Dazu C. Schmitt, Römischer Katholizismus und politische Form (München 1925).

⁴ Dem scheint zu widersprechen, daß Schumann, de Gaspari und Adenauer, die Väter der europäischen Einigung nach der Katastrophe des Zweiten Weltkrieges, 1. die Einigung

des Westens im Auge hatten und 2. das Christentum, insbesondere den Katholizismus für eine fundamentale, weltanschaulich dimensionierte Systemkonkurrenz mit dem Kommunismus in Anspruch nahmen. Beides scheint eher auf eine Kontinuität der politischen Wirksamkeit des Abendlanddenkens hinzuweisen denn auf sein Ende. Dazu ist zu sagen: Die Tatsache, daß der Westen Europas sich in der EWG zu formieren begann, reicht nicht aus, um hier Abendlandbewußtsein als spezifisches Welt- und Geschichtsverständnis des Katholizismus in der aufbrechenden Moderne wirksam zu sehen. Der substantielle Antikommunismus der Adenauerära (der Gründungs- und Aufbauphase der Bundesrepublik Deutschland) muß nicht notwendigerweise als Wirkung katholischen Denkens erklärt

werden. Es gibt auch andere Antikommunismen und Motive für eine Gegnerschaft gegen die UdSSR als den Widerspruch zwischen Religion und staatlich verordnetem Atheismus. Statt der Annahme, daß das Abendlanddenken die Aufbauphase und den Kalten Krieg (mit-)bewirkte, soll hier in Rechnung gestellt werden, daß die ersten großen Europäer sich einzelner Elemente des Abendlanddenkens bedienten, bei denen es sich aber um ideologische Versatzstücke und beliebige ideelle Anleihen bei einer zu diesem Zeitpunkt bereits vergangenen Denkfigur gehandelt haben konnte.

⁵ Siehe dazu D. Schoenbaum, *Die braune Revolution. Eine Sozialgeschichte des Dritten Reiches* (München 1980); R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland* (München 1971 u.ö.).

⁶ Vgl. den Beitrag von Gesine Schwan in: P. Haungs (Hg.), *Europäisierung Europas? Veröffentlichungen der deutschen Gesellschaft für Politikwissenschaft*, Bd. 6 (Baden-Baden 1991).

⁷ Die Gegenprobe für diese These bestünde in dem Nachweis, daß das Abendlanddenken in Ländern, in denen die Moderne eine gewisse Stabilität früher erreicht hatte, auch früher vorbei war. Dies kann hier jedoch nicht im einzelnen ausgewiesen werden.

⁸ Kirche war in der Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts durchaus eine relevante Gegengröße zum Staat; denn die neuscholastische Kirchenlehre betonte die Visibilität der Kirche, ihren Charakter als Institution bzw. Gesellschaft.

⁹ Der restaurative Charakter der Epoche, in: *Frankfurter Hefte* 5 (1959), 942-954.

¹⁰ Macht und Gnade. Gestalten, Bilder und Werte in der Weltgeschichte (Leipzig 1940).

¹¹ «Langsam haben sich Vater und Ahne vom Glauben entfernt.» — aaO. 81.

¹² Siehe aaO. 77.

¹³ Siehe dazu R. Faber, *Abendland. Ein Kampfbegriff* (Hildesheim 1979) 201.

¹⁴ Euroamerika oder — «Atlantis», siehe dazu Faber, aaO. 91-107; ebenso für Brasilien A. Moreira, «... doch die Armen werden das Land besitzen» (Ps 37,11). Eine theologische Lektüre der Landkonflikte in Brasilien (Mettingen 1990) 266ff, in bezug auf Schmitt und 274ff in bezug auf die «Ideologie der Nationalen Sicherheit» in lateinamerikanischen Militärdiktaturen, die er als Rezeption des Schmittschen «Großraumprinzips» interpretiert.

¹⁵ Auf die traumatische und identitätsirritierende Bedeutung des Abendländischen Schismas, auf die Bedeutung des Verlustes der im Papsttum garantierten eindeutigen innerweltlichen Heilsmittlerschaft hat jüngst Verweyen, in anderem Zusammenhang, hingewiesen — siehe J. Verweyen, *Gottes letztes Wort* (Düsseldorf 1991) 218-220.

¹⁶ Karl Rahner formuliert, daß das Abendland sich als heilsgeschichtliche Größe selbst aufzuheben, prinzipiell

sich selbst zu überbieten habe — Art. *Abendland*, Herders theologisches Taschenlexikon 1,22.

¹⁷ Das mag der Grund dafür sein, daß Rahner von einer Aufhebung des Abendlandes «in Schuld» spricht und nach dem «Wegfall des Gegenbegriffs Byzanz ... von Abendland wachsend nur noch Europa» übrigbleibe (ebd.).

¹⁸ E. Przywara, *Logos. Logos-Abendland-Reich-Commercium* (Düsseldorf 1964) 100.

¹⁹ Ebd.

²⁰ AaO. 101.

²¹ *Lumen Gentium* 1.

²² Der Monogenismus impliziert, daß Verschiedenheit der Menschen untereinander auf «Zeugung», nicht auf mehrfache «Setzung» zurückgeführt wird. Das heißt, Monogenismus impliziert «Arteinheit». Vgl. K. Rahner, *Theologisches zum Monogenismus*, in: ders., *Schriften zur Theologie I* (Einsiedeln-Zürich-Köln 1962) 315, Abschn. 3g. Diese «Einheit des Menschengeschlechts» wird «nicht bloß im transzendenten, einen göttlichen Ursprung gefunden», sondern in der realen «Ursprungseinheit» und der «Ordnungseinheit der materiellen Welt» (aaO. 320).

²³ Przywara, *Logos*, aaO. 101.

²⁴ Siehe K. Rahner, *Die Frage nach der Zukunft Europas*, in: ders., *Schriften zur Theologie XVI* (Einsiedeln-Zürich-Köln 1984) 66ff und 85.

²⁵ AaO. 69.

²⁶ Siehe dazu z.B. F.X. Kaufmann/J.B. Metz, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum* (Freiburg 1987) 138.

²⁷ Hier zeigt sich eine strukturelle Parallelität vom Abendlandgedanken und der ekklesiologischen These vom kulturellen Polyzentrismus der Weltkirche von Metz: War der katholische Abendlandgedanke zumindest auch der Versuch des Katholizismus, sich dem Nationalismus erfolgreich zu widersetzen, so widersetzt sich der Metz'sche Polyzentrismus der profanen Europäisierung der Welt.

²⁸ Siehe dazu H. Rahner, *Abendland* (Freiburg-Basel-Wien 1966) 6.

²⁹ Siehe K. Rahner, *Die Frage nach der Zukunft Europas*, in: ders., *Schriften zur Theologie XVI* (Einsiedeln-Zürich-Köln 1984) 72 und 74; Przywara, *Logos*, aaO.

³⁰ Z.B. Elie Wiesel und Edgar Hilsenrath

OTTMAR JOHN

1953 in Herford (Westfalen) geboren. Theologische Promotion 1983 in Münster, Magister der Philosophie 1985 in Münster. Derzeit wissenschaftlicher Assistent am fundamentaltheologischen Seminar der Universität Münster. Anschrift: Heideweg 54, 4530 Ibbenbüren, BRD.