

Spuren christlicher Identität in der europäischen Geschichte

1834 schrieb ein junger ägyptischer Gelehrter, der im Auftrag seines Vizekönigs eine mehrjährige Studienreise nach Paris unternommen hatte, ein kleines Büchlein über die „Religion der Pariser“. In dieser Studie, die den interessierten Muslimen lange Zeit die einzige Orientierung über den religiösen Charakter Europas bot, stellte er fest, dass „die Franzosen im allgemeinen mit dem Christentum nur den Namen gemein“ haben: „Sie laufen unter dem Namen der Anhänger der Buchreligionen, doch scheuen sie sich nicht um das, was ihnen ihre Religion verbietet oder als Pflicht auferlegt oder dergleichen“. Und er erläuterte seinen Lesern generalisierend weiterhin: „Man sagt, die meisten Länder der Franken, (d. h. der Europäer) glichen Paris im Hinblick auf die Religion“.²

Wie man sieht, war es um die christliche Identität Europas schon in früheren Jahrhunderten nicht so fraglos bestellt, wie es gelegentlich und gerade in der letzten Zeit in manchen Diskussionen den Anschein hat. Ein historischer Rückblick auf das Verhältnis von Christentum und Europa lässt vielmehr zurückhaltende Formulierungen geraten erscheinen, weshalb im Folgenden auch nur von *Spuren* christlicher Identität die Rede ist – ganz abgesehen davon, dass es historischem Größenwahn gleichkäme, diese an Komplexität kaum zu übertreffende Fragestellung hier in wenigen Sätzen zur Gänze erfassen zu wollen.

Freilich macht sich das Problem bereits auf einer grundsätzlicheren Ebene bemerkbar, denn: Was meinen wir überhaupt mit „Europa“? Wenn wir den christlichen Wurzeln der europäischen Geschichte nachgehen wollen, so müssen wir uns zunächst verständigen, wo wir suchen wollen.

1 Was ist Europa?

Schon diese geradezu überflüssig anmutende Frage ist allerdings unter historischer Perspektive alles andere als eindeutig zu beantworten. So formulierte Theodor Schieder, der als Editor des Handbuchs der Europäischen Geschichte eine historische Pionierleistung ersten Rangs vorlegte,

¹ Der Charakter des Vortrags bzw. des Gesprächsbeitrags ist bewusst beibehalten worden. An Stelle einzelner Nachweise werden deshalb am Ende im Sinne einer Leseempfehlung weiterführende Literaturhinweise gegeben.

² Zitiert nach: Hans Zirker, *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, Düsseldorf 1993, 262f.

als Voraussetzung jeder Beschäftigung mit europäischer Geschichte, „dass der Gegenstand dieser Beschäftigung, nämlich Europa, kein zu allen Zeiten mit sich selbst identischer Begriff gewesen ist, sondern in seiner inneren Substanz wie in seiner räumlichen Ausdehnung ständigen Wandlungen unterlag.“³

Die Geographie gibt jedenfalls keine klaren Grenzen vor: Europa ist in dieser Hinsicht ein verschachtelter, küstenreicher westlicher Subkontinent Asiens, der zugleich eng an Afrika angelagert ist. Vor diesem Hintergrund weist die Frage nach den Grenzen Europas eine starke historische Dynamik auf. Der Begriff „Europa“ ist also niemals nur ein rein geographischer Begriff, sondern immer zugleich mit kulturellen, religiösen und politischen Konnotationen verbunden gewesen. Dazu nur einige Stichworte:

Um 500 vor Christus begannen die antiken Geographen zwischen der Landmasse Asiens und einer gegenüber liegenden Weltgegend mit Namen „Europa“ zu unterscheiden. Diese Umschreibung bereitete aber schon damals dem Historiker Herodot Kopfzerbrechen: „Von Europa aber weiß kein Mensch, weder ob es von Meer umflossen noch woher es diesen Namen bekommen, auch ist nicht bekannt, wer ihm diesen Namen beigelegt, wenn wir nicht sagen wollen, dass das Land den Namen bekommen von der Europa aus Tyros.“ Letztere war die mythische phönizische Königstochter, die Zeus in Stiergestalt nach Kreta entführt hatte. Freilich sah Herodot auch darin keinen rechten Sinn: „Aber man weiß ja auch, dass jene aus Asien war und nicht in dieses Land gekommen, welches jetzt von den Hellenen Europa genannt wird, sondern nur von Phoinike nach Kreta, von Kreta aber nach Lykien“⁴ - also wieder nach Asien, der heutigen Türkei. Man sieht, Europa hat schon länger Rätsel aufgegeben... Aber folgen wir der Geschichte weiter: Bei Aischylos und Herodot wurde der Gegensatz der Weltgegenden „Europa“ und „Asien“ zugleich mit dem episch gestalteten Konflikt zwischen Griechen und Persern identifiziert; der Arzt Hippokrates entwickelte die Vorstellung von kollektiven Mentalitäten dieser beiden Erdteile (Freiheitsliebe, Aggressivität vs. Friedfertigkeit und Liebe zur Kunst, verbunden mit einer Tendenz zur Despotie). Ein Europa-Bewusstsein in unserem Sinne kannte die Antike allerdings nicht, weder bei den Griechen noch bei den Römern. Bestimmend blieb in jedem Falle die Abgrenzung des eigenen Kulturraumes zu den barbarischen Völkern.

In der römischen Spätantike gewann dann jedoch eine neue Unterscheidung Gewicht: Occident und Orient, d. h. lateinischer Westen und griechisch-byzantinischer Osten, wurden differenziert betrachtet, blieben jedoch beide auf den orbis romanum bezogen. Seit etwa 400 n. Chr. kommen dann schließlich unter dem Eindruck der Völkerwanderung ver-

³ Theodor Schieder, Vorwort zum Gesamtwerk, in: Theodor Schieffer (Hg.), Europa im Wandel von der Antike zum Mittelalter (Handbuch der Europäischen Geschichte, Bd. 1), Stuttgart 1979, 2.

⁴ Herodot, Geschichten. Auswahl von Hermann Strasburger, Frankfurt 1961, 95f.

änderte Begriffe von Europa auf. Teils bezeichneten sie die nördlich des Mittelmeers gelegenen römischen Reichsprovinzen, teils aber auch transalpine Regionen, die durch eigene christliche Heilige ihre besondere Weihe erhielten.

Unter Karl d. Gr. gewann „Europa“ dann erstmals eine politische Dignität: Man benötigte einen Terminus für den Herrschaftsbereich der Franken, der nicht mehr mit dem römischen Imperium zur Deckung zu bringen war, da er sich auf Gebiete bezog, die niemals zum römischen Imperium gehört hatten. Folglich wird Karl als „rex“ und „pater Europae“ bezeichnet, und fast schien es, als würde sich das Wort für das Frankenreich einbürgern, womit jedoch zugleich eine Distanzierung vom oströmischen Reich, welches eben nicht zu diesem karolingischen „Europa“ gehörte, Hand in Hand ging.

Diese „Europa-Konjunktur“ endete jedoch mit dem Zerbrechen des Frankenreiches, und fortan wurde der Begriff während des Mittelalters fast nur noch aufgenommen, wenn man sich ausdrücklich auf den Herrschaftsanspruch Karls d. Gr. bezog. „Europa“ konnte es offensichtlich mit dem mythisch aufgeladenen Begriff des „Reiches“ und „Kaisers“ nicht aufnehmen. Entscheidend war dabei wohl auch, dass die römische Kirche und das Papsttum, die in dieser Epoche zur eigentlichen Klammer des Gemeinschaftsbewusstseins im Occident heranwuchsen (wovon noch die Rede sein wird), den Begriff nicht übernahmen, sondern für diesen Raum vielmehr „Christianitas“ oder „Corpus christianum“ verwendeten.

Erst um 1500 erfuhr der Europa-Begriff dann einen neuen Aufschwung: Die Gründe waren vielfältig. Spätestens mit der Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen (1453) und der folgenden, ein halbes Jahrtausend andauernden Inbesitznahme des Balkans, die zeitweise bis nach Ungarn und Süd-Russland reichte, veränderte sich die kulturelle Geometrie des europäischen Raumes nachhaltig. Der Gegensatz von Occident, also christlichem Westen, und Orient, also dem *christlichen* Osten (Byzanz), der die Selbstbeschreibung seit der Antike bestimmte, trat ganz zurück. Während die mittelalterliche occidentale Christianitas also ihr östliches Pendant verlor, gewann sie umgekehrt im Westen durch die Reconquista, die zugleich den Beginn des Zeitalters der Entdeckungen markiert, an Gewicht. Über die nunmehr christlichen iberischen Königreiche kam es zu einer dramatischen Erweiterung des Horizontes der Christenheit über die kleine verwinkelte Welt des Subkontinents hinaus. Dies brachte eine neue Selbstbeschreibung im Gegensatz zu den Welten in „Übersee“ mit sich.

Genau hier setzte nun eine neue Konjunktur der alten Formel Europa ein. Dazu trugen wesentlich die Humanisten bei, die eine Vorliebe für den antiken mythischen Namen entwickelten, dies aber durchaus auch aus sachlichen Gründen. Die alte umfassende Formel wie „Corpus

Christianum“ war in der Tat nicht mehr recht geeignet. Vielleicht, weil nun einmal viele Christen unter der Herrschaft des Sultans lebten und man zugleich das antike Epos vom Kampf Europas gegen die asiatische Despotie aktivierte (so bei Papst Pius II., der in einem Traktat über den Türkenkrieg ein europäisches Heimatgefühl evozierte). Spätestens aber seit der Glaubensspaltung war der Begriff nicht mehr ohne weiteres eindeutig benutzbar.

Allerdings wurde der Begriff „Europa“ im 16. Jahrhundert vielfach zunächst noch als eine Fortschreibung für „Christianitas“ verwandt. Es verband sich damit die Hoffnung auf eine Neuschöpfung der innerlich zerrütteten abendländischen Christenheit, wie bei Grotius oder bei Leibniz, wobei letzterer die Frage der kirchlichen Einigung als „Union Europas“ diskutierte. Dann aber löste sich der Begriff im 18. Jahrhundert mehr und mehr von seinen christlichen Konnotationen.⁵ Es entstand ein säkularisierter Europa-Begriff, der freilich in durchaus verschiedenartigen geistigen und politischen Bezügen stand. Vor allem das Staatsrecht nahm Einfluss auf die Popularisierung der Europa-Idee, als sich die Idee eines europäischen Völkerrechtes entwickelte. Sie kreiste vielfach um die Frage, wie die Beziehungen der europäischen Staatenwelt zu gestalten seien, wobei das Prinzip des Gleichgewichts entdeckt wurde. Das entsprechende Europabewusstsein bewegte sich dabei stets zwischen dem Interesse an der Nation und einer universalistischen Perspektive, die sich zugleich nach „Übersee“ ausrichtete. Dabei war durchweg unstrittig, dass Europa in dieser Hinsicht eine Vorbildfunktion für die gesamte Welt wahrzunehmen habe.

Der aufgeklärte Europa-Begriff einer Staatenfamilie erleichterte zugleich die Integration Russlands. Im 18. Jahrhundert intensivierten sich dessen Beziehungen zu (West-)Europa rasch, und das Land wurde selbstverständlicher Akteur auf der Bühne der europäischen Politik. Der Begriff der occidentalen Christianitas hätte für diesen Integrationsprozess schwerlich eine Grundlage geboten, denn dem stand das Selbstverständnis des Moskauer Patriarchats entgegen, nach dem Untergang von Byzanz als „drittes Rom“ zu agieren, während die dortige Orthodoxie umgekehrt aus der Perspektive des Westens nur als asiatisches Ketzertum betrachtet wurde. Es kann nicht unerwähnt bleiben, dass im Hintergrund der hier entfalteten Überlegungen ein latentes Problem schlummert: Wer nach den, wie auch immer gearteten, christlichen Wurzeln des Europa-Gedankens fragt, muss immer zugleich auch die Existenz westeuropäisch-lateinischer oder byzantinisch-griechisch-slavischer Perspektiven in Rechnung stellen.

Die Vorstellung, dass das Christentum eine Klammer der europäischen Staatenwelt darstellen solle, ist aber auch in dieser Epoche niemals ganz

⁵ Die Entwicklung seit der Aufklärung wird im Folgenden – unter Verweis auf den Beitrag von Helmut Peukert – nur noch cursorisch gestreift.

untergegangen. Gerade in Verbindung mit der Rolle Russlands muss deshalb die sog. „Heilige Allianz“ erwähnt werden, die 1815 von dem romantisch beeinflussten russischen Zaren Alexander I. initiiert worden war, um nach Revolution und napoleonischer Diktatur eine Neuordnung der Völker Europas auf christlicher, aber nicht konfessioneller Grundlage zu begründen – die entsprechend zwar von fast allen europäischen Staaten, aber nicht vom Papst signiert wurde. Die „Heilige Allianz“ mutierte dann allerdings faktisch unter der Federführung Metternichs zu einem reaktionären Beistandsbund der ostmitteleuropäischen Monarchien, und der Zar verlor das Interesse an seinem Projekt.

Ebenso gewann nach 1945 die Idee des „Christlichen Abendlandes“, vor allem mit Blick auf Nationalsozialismus und Kommunismus, neue politische Bedeutung und wurde zu einer der wichtigsten Triebfedern der europäischen Einigung – wohl bis zum Entwurf der Europa-Fahne mit Sternenzweig auf blauem Grund, die ihre Anleihen bei den Attributen der Marien-Ikonographie kaum verleugnen kann. Dieses Feld der Nachkriegsgeschichte, zu dem etwa auch die Ideenwelt Konrad Adenauers reiches Anschauungsmaterial bietet, ist aber an dieser Stelle nicht weiter zu verfolgen.

Offenkundig ist in jedem Fall, dass die historische Dynamik des Begriffs „Europa“ zu großer Vorsicht mahnt, wenn die Frage nach einer christlichen Identität „der“ europäischen Geschichte gestellt wird.

2 Spuren des Christentums

Unumstritten ist freilich in der Forschung, dass das Christentum in der historischen Genese des europäischen Subkontinents eine konstitutive Rolle gespielt hat. Ebenso unumstritten dürfte sein, dass das Fundament dieser Entwicklung im Mittelalter gelegt wurde, und zwar durch die komplexe Verschmelzung dreier Kulturen: der Antike, des Christentums und archaischer Lebensformen germanischer, keltischer und slawischer Stämme. Im Mittelalter entstand daraus eine neuartige, eben die „europäische“ Kultur, die ihrerseits eine Dynamik entfaltete, die wir mit dem Aufstieg des rationalen Denkens, der Wissenschaften, der Aufklärung, der industriellen Revolution sowie innovativer Waffentechnik und dem dadurch ermöglichten Ausgreifen über den Erdteil hinaus umschreiben können. Durchaus unterschiedlich ist allerdings in der Vergangenheit die Frage nach der Gewichtung der drei genannten Elemente im Prozess dieser kulturellen Verschmelzung beantwortet worden, und zwar wiederum – wenig überraschend – in Verbindung mit jeweils aktuellen politischen oder religiösen Konnotationen.

Wenn deshalb im Folgenden theseartig Spuren benannt werden, die das Christentum in dieser außerordentlich vielfältigen und komplexen Geschichte hinterlassen hat, so sollen in besonderer Weise historische

Beobachtungen herangezogen werden, die aus meiner Sicht in hohem Maße konsensfähig sind, wobei besonders darauf abgehoben wird, dass sie sich in anderen Kulturkreisen nicht in gleicher Weise ausfindig machen lassen. Als exemplarische Spuren von besonderem Gewicht möchte ich erstens die Egalisierung personaler Beziehungen und zweitens die Ausbildung spezifischer religiöser Sozialformen (Kirche und Kloster) benennen.

2.1 Die Egalisierung personaler Beziehungen

a) Das Ende der Sklaverei

Ein bekanntes und in der Forschung unstrittiges Phänomen ist das frühe Ende der klassischen „Sklaverei“ in Europa im Vergleich zu anderen Kulturräumen. In der Antike und den archaischen Gesellschaften der Völkerwanderungszeit war die Sklaverei eine alltägliche soziale Erscheinung, aber um das Jahr 1000 herum verschwand sie im europäischen Kernland. Das bedeutete nicht das Ende von schwersten Formen persönlicher Abhängigkeit, aber dennoch ist die Praxis, etwa Kriegsgefangene auf Dauer als Gegenstände ohne Persönlichkeitsrechte zu betrachten, im Laufe der Zeit aufgegeben worden. Das Christentum dürfte faktisch – entsprechend der Bitte des Paulus für Onesimus im Philemon-Brief – entscheidend dazu beigetragen haben, allen Menschen ein Mindestmaß an Persönlichkeitsrechten zu ermöglichen: Ohne die Abschaffung der Sklaverei zu proklamieren, vertrug sich schon der gleichberechtigte Zugang zum religiösen Kult schwerlich mit dem herkömmlichen Status eines Sklaven. Befremdlich bleibt allerdings aus unserer Sicht, dass diese Beseitigung der Sklaverei in Europa über Jahrhunderte hin die Christen keineswegs daran hinderte, in Übersee Sklavenhandel zu betreiben und Sklaven zu halten – denn was für den europäischen Christenmenschen galt, galt noch lange nicht für den bekehrten Indianer oder Schwarzen.

b) Neuordnung der Geschlechterbeziehungen

Zur Egalisierung personaler Beziehungen gehören auch Veränderungen in den Beziehungen der Geschlechter, die im Laufe der europäischen Geschichte vom Christentum stark beeinflusst und vorangetrieben wurden. In den Berichten der Evangelien ist freilich zunächst noch von einer besonderen Auseinandersetzung mit der Rolle der Frau in ihrem Verhältnis zu dem (Ehe-)Mann und im gesellschaftlichen Kontext wenig zu spüren. Im Laufe der Spätantike wurde das Thema der Ehe und der Eheführung jedoch in Verbindung mit der Frage nach dem christlichen Umgang mit Sexualität zu einem immer wichtigeren Thema der christlichen Theologie. Diese Disposition sollte einen weitreichenden Einfluss auf die europäische Zivilisation des Mittelalters und darüber hinaus gewinnen.

Aber was für eine Spur hat das Christentum auf diesem Feld in der europäischen Geschichte hinterlassen? Es hat in der äußerst heterogenen – romanischen, germanischen, keltischen, slawischen – Völkerwelt des europäischen Raumes in zäher Beharrlichkeit durchgesetzt, dass die Vielfalt von Geschlechterbeziehungen, wie wir sie in diesen Gesellschaften zunächst beobachten können, durch das Ideal einer monogamen Ehe auf

Dauer ersetzt wurde. Das Problem lässt sich schon sprachlich erkennen, denn weder im germanischen noch im keltischen Sprachschatz gab es zunächst einen adäquaten Begriff. Erst um das Jahr 1000 herum begegnet uns z. B. in der deutschen Sprache der aus der Sprachwurzel *e* = Regel, Gesetz abgeleitete Begriff „Ehe“. In der Tat begann sich damals das Kirchenrecht verstärkt mit den Geschlechterbeziehungen zu befassen. Aus heutiger Sicht hat dieser Prozess ein doppeltes Gesicht.

Zunächst einmal wurde Sexualität in der europäischen Kultur, bis dahin primär Gegenstand von familiärer Übereinkunft, nunmehr Gegenstand von öffentlicher religiöser Regulierung. Woher stammte dieses Bedürfnis? Im Neuen Testament, wie wir gesehen haben, gibt es dazu nur wenige Hinweise, vielmehr scheint die Spätantike mit ihrem starken Einfluss der Stoa und des dualistischen Denkens der Manichäer auf das Christentum von Bedeutung gewesen zu sein. Die Regulierung des Triblebens wurde fortan als Ausweis philosophisch-religiöser Qualität der Lebensführung verstanden und entsprechend wurde die mönchische Existenz immer mehr zum quasi engelgleichen Idealzustand der christlichen Existenz. Im Laufe des Mittelalters setzte sich so offenbar zugleich die Vorstellung durch, dass eine regulierte sexuelle Betätigung in einer Ehe und zwar einer Ehe mit einer Frau auf Dauer die unheilvollen Folgen unkontrollierter Sexualität für das religiöse Leben zumindest einschränkte. Ansatzweise nahmen also die Christen in ihrer nunmehr regulierten Ehe an dem mönchischen Ideal der Christenheit teil. Allerdings setzte sich der Prozess in den einzelnen Regionen nur sehr allmählich und nach sozialen Ständen differenziert durch: Im Adel des „katholischen“ Irland war noch bis zum Ende des Mittelalters die Polygynie gang und gäbe.

Genau in dieser regulierten Ehe und in diesem Gefüge von dauerhafter Zuordnung von Mann und Frau gewann nun die Rolle der Frau gegenüber den Männern oder genauer: in den von Männern bzw. Kriegern geführten Familienverbänden an Gewicht. Dies galt zwar zunächst wiederum nur theoretisch, aber die Forschung ist sich heute wohl überwiegend einig, dass im Laufe der Zeit die Frauen von dieser Regelung deutlich profitierten. Kontrollierte Sexualität in der kirchlich-legitimierte Ehe schränkte also die Männer stärker ein als die Frauen, die ohnehin in archaischen Gesellschaften in besonderer Weise der Kontrolle der Familien und ihrer Männer unterworfen waren. Dies fügte sich zum neuen Ideal höfischer Minne, dem der Adel verpflichtet wurde. Faktisch wirkten diese Prozesse langfristig auf ein, in unserer Sprachlichkeit, „partnerschaftliches“ Modell von Ehe hin; zugleich bewirkten sie möglicherweise, dass die Beziehungen der Geschlechter nicht auf der Ebene einer Seklusion der Geschlechtergruppen geregelt wurden, wie wir dies im Islam und in anderen Kulturen kennen.

c) Politische Herrschaft

Inwiefern zählen Menschenrechte und Demokratie zu den Spuren des Christentums in der europäischen Geschichte? In der kaum mehr über-

schaubaren Forschung sind entsprechende Ableitungen zumeist aus sämtlichen Quellen der europäischen Kultur vorgenommen worden – aus antikem Gedankengut, aus mittelalterlichen Volksrechten und ebenso aus christlichem Gedankengut. Wiederum stellt sich das letztlich nur schwer lösbare Problem der Gewichtung.

Dass der christliche, Stände, Klassen und Völker übergreifende Kultverband durch sein Menschenbild – wie am Beispiel der Sklaverei aufgezeigt – einer Formulierung fundamentaler Personenrechte und damit auch der Egalisierung politischer Partizipation entscheidend vorgearbeitet hat, dürfte kaum bestreitbar sein, vor allem, da bis in die Neuzeit hinein Politik und Religion nicht zu trennen waren. Deutlich lässt sich dies an der Debatte des 16. Jahrhunderts aufzeigen, als der spanische Theologe Francisco de Vitoria den Staaten und Bewohnern der Neuen Welt gegen heftige Widerstände den Status von Rechtssubjekten zuerkennt. Freilich: Ebenso wenig, wie die Kirche die Abschaffung der Sklaverei dekretiert hat, hat sie bekanntlich in Christianitas oder Europa eine Demokratisierung von Herrschaft eingefordert – was noch einmal die Besonderheit der hartnäckigen Bemühungen im Eherecht hervorhebt, wo eine Vielfalt von Rechtskulturen erfolgreich überformt wurde. Vielmehr haben sich Kirche und Christen in unterschiedlichster Weise mit den politischen Gegebenheiten arrangiert oder eben nicht arrangiert, bis hin zu den Päpsten, die im 19. Jahrhundert Volkssouveränität und Gewissensfreiheit als fieberhaften Wahn bekämpften, und erst im Laufe des 20. Jahrhunderts einen Orientierungswechsel vornahmen. Das schließt wiederum nicht aus, dass christliches Gedankengut auch auf die konkrete politische Praxis der Demokratisierung in Europa eingewirkt hat. Dazu nimmt es allerdings zunächst einen Umweg über die Vereinigten Staaten, deren revolutionäre Kolonisten erstmals eine neuartige politische Praxis der Herrschaftsausübung ausdrücklich aus gottgegebenen Menschenrechten ableiten, und so wiederum die Theoretiker Europas beeinflussen. Und selbst die Katholiken des 19. Jahrhunderts, denen die Päpste an sich eine strikte Distanz zu den Prinzipien des liberalen Rechtsstaates auferlegt hatten, haben faktisch vielfach den inneren Demokratisierungsprozess ihrer Staaten vorangetrieben – von der Belgischen Revolution bis hin zur Deutschen Zentrumspartei.

d) Caritas

Zweifellos zählt eine bestimmte Form caritativen Engagements zu den nachhaltigsten Spuren, die das Christentum in der europäischen Geschichte hinterlassen hat. Selbst die in anderen Bereichen so hoch entwickelte Antike kannte die Vorstellung einer caritativen Verpflichtung nicht; noch viel weniger galt dies für die Gesellschaftsformationen, die sich nach dem Zusammenbruch des weströmischen Reiches in den europäischen Regionen gebildet hatten. Gerade vor diesem Hintergrund ist eine tiefe Spur des Christentums besonders deutlich zu erkennen. Exemplarisch auszumachen ist der Umschwung an den Veränderungen im Totenkult, die sich mit dem Vordringen des Christentums in Europa in der Zeit-

spanne zwischen dem 6. und 10. Jahrhundert vollzogen. In den archaischen Gesellschaften war die Existenz im Jenseits im wesentlichen durch den sozialen Status und die Todesart, die der Betreffende im Diesseits erfahren hatte, disponiert. Entsprechend investierten die Menschen dieser Kulturen in einem hohen Maße in die Versorgung ihrer Toten für das Jenseits: Die höchsten Aufwendungen konnte der Krieger-Adel erbringen, der sich neben Waffen, Pferden, Vorräten auch mit Frauen und Sklaven für das Totenreich ausstatten ließ. Mit der Christianisierung brach diese Tradition schlagartig ab. Den christlichen Toten wurden keine Grabbeigaben mehr mitgegeben, weil sich ihre nachmalige Existenz nun an der ethischen Lebensführung im Diesseits ausrichtete, sodann aber ersatzweise an den Aufwendungen der zurückgebliebenen Lebenden für das Seelenheil der Verstorbenen. Sie bestanden erstens im Gebet, das am besten durch die Klöster und Gebetsgemeinschaften sichergestellt wurde, und zweitens in der Erleichterung des Loses der Armen und der Kranken. Diese Wendung ist in ihrer zivilisationsgeschichtlichen Tragweite kaum zu überschätzen.

Das Ende des alten Totenbrauchtums versetzte die Gesellschaften des frühen Mittelalters erstmalig in die Lage, materiellen Besitz für die Nachkommen bereitzustellen, ohne sie jeweils der faktischen Vernichtung für das Totenreich preiszugeben, und so sukzessive Wohlstand zu akkumulieren. Darüber hinaus trug das christlichen Totenbrauchtum dazu bei, einen Teil des sozialen Elends zu lindern und mit den Klöstern Institutionen zu fördern, die gleichzeitig von besonderer Bedeutung für den kulturellen Transfer waren. Die Klöster werden uns im folgenden noch weiter beschäftigen.

2.2 Die Ausbildung spezifischer religiöser Sozialformen

a) Kirche

Gerade die gegenwärtig zugespitzten Diskussionen um das Verhältnis der islamischen zur „westlichen“ Welt führen uns immer wieder vor Augen, dass die Ausbildung einer „Kirche“ ein Unikum der christlich-europäischen Religionsgeschichte ist, welches in anderen Kulturkreisen und Religionen keine Parallele hat. Gerade aufgrund der alltäglichen Selbstverständlichkeit dieses Phänomens ist es umgekehrt für Europäer immer wieder nur schwer zu begreifen, dass der Islam als Religion ohne eine „Kirche“ auskommt. Allerdings entstand diese „Kirche“ in der uns vertrauten Gestalt in der ausgehenden Antike, als der christliche Kultverband in seiner Führung und inneren Organisation praktisch die römische Provinzialverwaltung und seinen Beamtenapparat kopierte und dann mit dem Zusammenbruch des Westreiches vielfach eine Ersatzfunktion für die Regelung öffentlicher Angelegenheiten und Bedürfnisse übernahm, derer sich auch germanische oder slawische Kriegsfürsten gerne bedienten. So vermochte die römische Kirche die antike Kultur, der sie entstammte, in den veränderten Kontext sozialer Wirklichkeit zu transportieren, wie er in den Gesellschaften der Völkerwanderungszeit entstanden war, und

zugleich als Erbin der römischen Reichsidee zur einzigen kulturellen Klammer eines Raumes wurde, der politisch nach dem Scheitern der Ambitionen der Karolinger heillos zersplittert war und bis in die Gegenwart auch zersplittert blieb. Nicht das Kaisertum, sondern das Papsttum sicherte im westlichen Teil des heutigen Europas ein Gemeinschaftsbewusstsein: Es habe den Grund gelegt, „alle christlichen Staaten in Umgang und Verbindung unter sich und in ein System zu bringen“, wie der protestantische Historiker August Ludwig Schlözer (*1735) formulierte.⁶ Die führende Rolle, die das Papsttum für die Völkerfamilie des westeuropäischen Mittelalters gewann, machte sich dann besonders bei den Kreuzzügen bemerkbar; eine internationale Armee musste im Mittelalter unter der Führung des Papstes oder seiner Legaten stehen. Als historischer Ausklang dieser Tradition verteidigte die aus allen europäischen Nationen rekrutierte päpstliche Söldnertruppe der Zuaven (in türkischen Uniformen!) den Kirchenstaat bis zu dessen Untergang im Jahre 1870 – die letzte internationale Armee vor der Erfindung der Blauhelme.

Ein Einschnitt von wahrhaft epochaler Bedeutung, der das Verhältnis von Religion, Gesellschaft und Herrschaftsausübung nachhaltig und bis in die Gegenwart prägen sollte, war in diesem Kontext der Investiturstreit. Während im Denken der archaischen Gesellschaften des frühen Mittelalters Herrschaftsausübung und Heilsvermittlung fast unentwirrbar verflochten waren, setzten die Mönchs-Reformpäpste des 11. Jahrhunderts in Europa einen inneren Differenzierungsprozess in Gang, der mit dem Auseinandertreten von Herrschaft und Religion bzw. Staat und Kirche im Grunde bis in die Gegenwart fortgesetzt worden ist. Im Kern ging es darum, dass die Kirche ein für alle Mal und gegenläufig zu der karolingisch-ottonischen Reichsauffassung signalisierte, dass Herrschaft und Religion zwar aufeinander bezogen bleiben sollten, aber nicht identisch waren. In den benachbarten Kulturräumen ist dieser Differenzierungsprozess nicht oder mindestens nicht in dieser Intensität zu beobachten: Nicht in Byzanz – mit dem praktisch gleichzeitig die Kircheneinheit zerfiel – und ebenso wenig in der „Umma“ des Islam, wo die Einheit von Herrschaft, sozialer Ordnung und Religion wesentlich enger als im Christentum fortgesetzt wurde. Die andersartige, spezifische Form der gesellschaftlichen Verankerung von Religion als „Kirche“ in der „Welt“, aber nicht „von der Welt“, wird man so zweifellos als ein christliches Proprium der europäischen Geschichte betrachten dürfen. Dieses Prinzip wirkt in doppelter Weise fort: Innerhalb der Kirche, aber auch darüber hinaus.

Nehmen wir zunächst die sekundären, äußeren Folgen dieses Differenzierungsprozesses als Prinzip gesellschaftlicher Selbstorganisation in den Blick. Soziologisch betrachtet ist die fortschreitende funktionale Differenzierung das Kennzeichen moderner Gesellschaften überhaupt, und insofern gab die Neuorientierung des 11. Jahrhunderts das zugleich durch

⁶ Zitiert n. Heinz Gollwitzer, *Europabild und Europagedanke. Beiträge zur Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*, 2. Neubearb. Auflage München 1964, 65.

die Scholastik markierte Startsignal für den Aufbruch in die Moderne, wobei sich die Verselbstständigung von gesellschaftlichen Teilbereichen nach ihren immanenten Logiken im Laufe der Jahrhunderte als ein hoch effizientes und dynamisches Organisationsprinzip erwies – sehr bald allerdings auch in der Kirche selbst für viel Skepsis und Sprengstoff sorgte. Kaum eine Weltreligion dürfte entsprechend die innere Rationalisierung der Theologie so weit vorangetrieben haben wie das westeuropäische Christentum. Gerade der Vergleich mit der Entwicklung der islamischen Welt macht die gegensätzliche Entwicklung deutlich, denn dort setzte sich spätestens im 12./13. Jahrhundert eine theologische Orthodoxie durch, die sich dem Prinzip funktionaler Differenzierung und Rationalität konsequent widersetzte – was offenbar, zusammen mit dem Einfall der Mongolen, allmählich zum Verlust ihres kulturellen Vorsprungs gegenüber der Christenheit führte.

b) Kloster

Mit der im Zeitalter des Investiturstreites intensivierten Selbstreflexion der „Kirche“ im Gegenüber zur „Welt“ verstärkte sich zugleich eine schon länger angelegte, innere Dynamik der Christenheit. Seit der ausgehenden Antike und gerade als Gegenmodell zur Etablierung der christlichen Reichskirche entstand bekanntlich das Mönchswesen. Die weitgehende Vernichtung der Klosterkultur in Deutschland durch die Säkularisation von 1803 verstellt oft den Blick für das historische Gewicht dieser quer zur Territorialstruktur der römischen Kirche liegenden „Parallelkirche“ von in Mönchs- und Nonnengemeinschaften zusammengeschlossenen Christen. Das klösterliche Mönchswesen schuf seinem Selbstverständnis nach eine zwar kleine, aber doch im Prinzip bessere Kirche, die unmittelbar das Vorbild der Urgemeinde nachahmte. Entsprechend galt der Mönch und nicht der Kleriker im Mittelalter als das Ideal des Christenmenschen.

Insoweit wollten die Reformpäpste des 11. Jahrhunderts mit der Betonung der Freiheit der Kirche gegenüber Herrschaft und Feudalgesellschaft, aber auch der Forderung des Zölibats für alle Kleriker die Kirche ein Stück weit zum Kloster machen. Das dadurch geweckte Gespür für Differenz weckte freilich Geister, die in der Folgezeit auch den Päpsten selbst zu schaffen machten: Die vielgestaltige Armutsbewegung radikalisierte die Kritik an den Verhältnissen in der Christianitas, und wandte sie unter Berufung auf das Evangelium unter Umständen auch gegen die Kirche selbst. Die Bettelorden agierten fortan in Konkurrenz zur feudalen Bischofskirche als „global players“ der mittelalterlichen Christenheit, andere Gruppen – äußerlich wohl oft kaum zu unterscheiden – gingen den Weg in die Ketzerei. Offensichtlich kam damals ein Prozess in Gang, der nun die Geschichte der Christen in Europa im zweiten Jahrtausend auf Dauer prägen sollte. Immer neue Anläufe suchten die empfundene Differenz der eigenen Lebensform zum Evangelium zu überwinden, und auch die großen sozialen Bewegungen der Neuzeit wird man in dieser „utopischen“ Tradition sehen müssen. Die Dynamik gewann so ein doppeltes Gesicht: Einerseits entstand in Europa eine außerordentliche Krea-