

Oskar Köhler

Das „Abendland“ auf Intensivstation?

Anläßlich des Jubiläums der Schlacht vor Wien 1683

Das 300jährige Jubiläum der Schlacht gegen die Türken vor Wien (12. September 1683) kann die einen dazu reizen, dem mühsam um seine Selbstdeklaration ringenden Europa das „Abendland“ in seiner geistigen Einheit als Spiegel vorzuhalten, und die anderen zu einer geradezu nervösen Reaktion, als sei von den Feiernden eine Verherrlichung jener in der Schlacht vor Wien noch immer mittelalterlichen Welt zu befürchten, die doch ein für alle Mal als „dunkel“ zu gelten hat.

Daß das Jubiläum durch einen Besuch des „Papstes aus Polen“, Johannes Pauls II., in Österreich ausgezeichnet wird, hat seinen guten historischen Sinn. Denn es ist vor allem seinem großen Vorgänger Innozenz XI. (1676–1689) zu danken, daß der polnische König Sobieski das von Frankreich geschürte Mißtrauen gegen Habsburg zu überwinden vermochte. Daß aber solche diplomatischen und nicht zuletzt finanziellen Bemühungen des Heiligen Stuhls nötig waren, um ein Bündnis gegen die Türken zuwege zu bringen, ist ein weiterer Fall davon gewesen, wie bedenklich es um die Einheit des Abendlands stand, wenn sie politisch konkret werden sollte. Ist also der abendländische Rückspiegel, was dies angeht, allzu getrübt, um vorbildlich zu sein, so müssen sich die aufgeregten Warner vor einer „Abendländerei“ fragen lassen, ob sie da nicht einen Gespensterkampf aufführen.

So mag der Anlaß des Wiener Jubiläums dazu anregen, auf die drei Revivals des „Abendlands“ nach der Französischen Revolution zurückzublicken – auf diese Beschwörungen seiner Erinnerung, deren Vergegenwärtigung die einen vor Illusionen bewahren könnte, die anderen aber – da doch diese immer neuen Erinnerungen etwas über die Größe des Erinnerten sagen – verunsichern könnte, wenn sie nur noch mit herabgezogenen Mundwinkeln vom „Abendland“ reden.

Es ist freilich vorweg zu sagen: Diese „Nachgeschichte“ des Abendlands, dessen historische Wirklichkeit im 8. Jahrhundert mit der revolutionären Emanzipation des Papsttums von Byzanz und seinem Bündnis mit dem König der Franken beginnt und nach einem Jahrtausend einer „nachchristlich“ werdenden Zeit weicht, ist eine Peripetie der Erinnerung. Wenn Deutsche nach der Französischen Revolution und dem Ende des „Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation“ (1803 und 1806) ihre Geschichte ins Abendland zurückzubinden versuchten, dann war dies noch – entgegen aller Diskriminierung des deutschen Konservativismus –

Ausdruck eines durchaus lebendigen Geschichtsbewußtseins, das „romantisch“ genannt wird, eine Bezeichnung, welche freilich die generelle Problematik dieses Begriffs enthält. Davon unterscheiden sich wesentlich die beiden Erinnerungen der „Idee des Abendlands“ nach den Katastrophen des Ersten und des Zweiten Weltkriegs – beide *Erinnerungen der romantischen Erinnerung* während der Jahrzehnte nach der Französischen Revolution, von der Wirklichkeit des Abendlands getrennt durch eine Epoche politischer, sozialer und geistiger Entfremdung, Ursache jener bereits nach 1918 bemerkbaren und nach 1945 noch stärker werdenden Ideologisierung des Begriffs „Abendland“.

Liegt nun am Ende unseres Jahrhunderts das „Abendland“ auf Intensivstation, unfähig zu leben und unfähig zu sterben, dieweilen Pietät die noch immer Erinnernden hindert, „abzuschalten“, während die Spötter dafür halten, daß dort längst nichts mehr liegt?

In den ersten Jahrzehnten nach der Revolution

Die Behauptung, die „Nachgeschichte“ des „Abendlands“ sei schlechthin reaktionär, ist bestenfalls ein Mißverständnis. Diesem, nicht aber der Sache selbst folgte Goethe, als er den Brüdern Schlegel abriet, die Schrift des *Novalis* „Die Christenheit oder Europa“ (1799) im „Athenäum“ zu publizieren, weil sie zu katholisch sei. „Katholisch“ war sie insofern, als nach ihr den streitenden Staaten „den Palmzweig (des Friedens) alleine eine geistliche Macht darreichen kann“, wie früher im Mittelalter, als „Rom Jerusalem, die heilige Residenz der göttlichen Regierung auf Erden geworden war“. Aber nicht nur „liegt das alte Papsttum im Grabe“, sondern die Revolution ist für Novalis „eine zweite Reformation“, umfassender als die erste, die nicht wie diese „fixiert“ werden darf, soll sie, wofür sie „günstigste Zeichen“ gibt, zur „Regeneration“ führen; denn „wahrhaftige Anarchie ist das Zeugungselement der Religion“.

Bei J. G. Herder ist die „Nacht der mittleren Jahrhunderte“ ein „deutsch-römisches Chaos“, in dem sich die römische Hierarchie „auf Kosten der Nation“ ausbildete; daß diese „vielleicht ein notwendiges Joch“ war, charakterisiert das Abendland als Phase eines auf die Nationen zielenden Prozesses. Geschichtsnäher als J. G. Herder sieht *Leopold von Ranke* das deutsche Kaisertum als den „kriegerisch-christlichen Staat, der zugleich die Kirche war“, in dem „hauptsächlich die Einheit der abendländischen Christenheit erschien“. Da er „die Bedeutung seiner europäischen Würde“ nicht realisieren konnte, wurde in der „Emanzipation des Papsttums“ der Bischof von Rom „das Oberhaupt des germanisch-romanischen Gemeinwesens im Abendland“. Er konnte aber die auch von kirchlichen Ideen geförderte Entwicklung nicht verhindern, aus welcher der „Geist der Nationen“ hervorging, die miteinander „eine lebendige Gesamtheit ausmachen“. Da Ranke Geschichtsforschung betreibt „zur Erkenntnis des lebendigen Gottes,

des Gottes unserer Nationen und der Welt“, bleibt er abendländischer Tradition verpflichtet.

Folgenreich war *Hegels* These vom Gang der Weltgeschichte aus dem Osten der Menschheit nach dem Westen, über die Stufenfolge: altorientalischer Staat (incl. Ferner Osten) – griechisch-römisches Reich – christlich-germanischer Staat. „Das Abendland fängt damit an, daß es sich in Zufälligkeit, Partikularität und Verwicklung einhaust, und auch die Erscheinung einer vernünftigen Allgemeinheit tritt hier zuerst wie ein Zufall auf“, als ein Zufall freilich, der zur Basis der Höchstenfaltung des Geistes wird, welche nicht mehr wie bei Ranke als Werk des Schöpfergottes, sondern als göttlicher Prozeß verstanden wird.

Hegel näher als Ranke, charakterisiert *Gustav Droysen* das Abendland als den „Dualismus der Kirche und der Weltlichkeit“, welcher in der Verwerfung „jeder inneren Vermittlung“ die Sittlichkeit zerstört. „Im Abendland entartete der christliche Gedanke des Reiches, das nicht von dieser Welt ist, dahin, daß man diese Welt wirklich als das Nichtige... betrachtete.“ Die Reformation erst habe die „Durchdringung des Geistigen und des Leiblichen“, „die Verwirklichung des Idealen und die Vergeistigung des Wirklichen“ ausgebildet.

Kam hier eine protestantische, aber dialektisch dem Abendland noch immer verbundene Auffassung zur Sprache, so hatte *Friedrich Schlegel* in seiner zu Wien vorgetragenen „Philosophie der Geschichte“ (1828) dem Abendland das Epitheton „katholisch“ hinzugefügt, und dies in einer Gegenposition nicht nur zur „Zerstörungswut der arabischen Weltherrscher“, sondern zur „fast immer gleichförmigen Verderbnis des byzantinischen Hofes“. Mit der These, daß in karolingischer Zeit „das abendländische Reich als christliches Kaisertum wieder hergestellt“ wurde, wird die Kontinuität des Abendlands zum weströmischen Reich hervorgehoben und damit auch noch zur habsburgischen Monarchie. Man kann diese Interpretation dem Konservativismus zurechnen, stößt dann aber gerade hier auf die Problematik dieses Begriffs. Denn Schlegel hält die auf die Reformation folgende Zeit für ein „Interim“ und die Revolutionszeit für einen „fortwährenden Religionskrieg“, der in einer „Wiederherstellung“ mündet, welche aber – entgegen dem üblichen Verständnis von „Restauration“ und in einer gewissen Beziehung zur „Regeneration“ bei Novalis – nicht auf die „Formen“ des Mittelalters zurückgreift, sondern auf den „Ursprung des Christentums“. Denn alles, was früher in der „christlichen Weltgestaltung“ versäumt wurde, muß in der „vollendeten und wahren Wiederherstellung nachgeholt“ werden. Die Idee des Abendlands ist hier die Idee der Wieder-Holung ineins mit der Über-Holung.

Im ersten Jahrhundertdrittel nach der Revolution wird das „Abendland“ in allen Brechungen der mit ihm vorgestellten Idee noch einmal unmittelbar erinnert. Im zweiten Teil des „Faust“ hat Goethe „eine wahre Geologie aller Schichten des europäischen Geistes“ (H. Freyer) vorgeführt, dies aber in einer Rückschau, ähnlich der Dantes auf die Welt des abendländischen Hochmittelalters. Diese

Erinnerung verändert sich aus vielerlei Gründen im weiteren 19. Jahrhundert tiefgreifend. Jetzt erst wird das „katholische Abendland“ Schlegels zur konfessionellen Berufungsinstanz gegen den Protestantismus (Johannes Janssen) und gegen die preußische Lösung der „deutschen Frage“ (Kontroverse zwischen J. von Ficker, 1852–1877 Professor in Innsbruck, und H. von Sybel, Mitglied des preußischen Abgeordnetenhauses, in der Bewertung der Italienpolitik der Kaiser).

Die Rückbesinnungen im 20. Jahrhundert

Es ist ein Indiz für die Anziehungskraft der „Idee des Abendlands“, daß sie nach den Katastrophen des Ersten und des Zweiten Weltkriegs als ein Moment der Besinnung aufzutauchen vermag. Da in der allgemeinen Wirkung des Historismus das abendländische Mittelalter als Gegenstand historischer Betrachtung objektiviert war, wurde jetzt „Abendland“, sollte es in gegenwärtiger Bedeutung begriffen werden, nicht in seiner geschichtlichen Gestalt erinnert, wurde es vielmehr als ein universalgeschichtliches Symbol gedeutet. Wo aktuelle Konkretisierungen erstrebt werden und in politische Programme eingehen, setzt sich der Begriff „Abendland“ einer Diskriminierung als Ideologie aus. So kann ihn der protestantische Theologe Ernst Wolf als „ideologisches Leitwort einer ‚christlichen‘ und ‚europäischen‘ Politik“ bezeichnen. Ist ein solch ideologisierender Umgang mit dem Wort „Abendland“ auch nicht zu bestreiten, so ist die weitere Behauptung, der Begriff sei „weder als historische noch als kulturphilosophische Kategorie wirklich brauchbar“, schon deshalb fragwürdig, weil er in seiner Rückübersetzung in den geschichtlichen „occidens“ des Römischen Reiches unentbehrlich ist – ganz abgesehen davon, was diese geschichtliche Wirklichkeit noch immer bedeuten kann.

Nach dem Ersten Weltkrieg

Dem Aufsehen, das *Oswald Spenglers* Buch „Untergang des Abendlandes“ provozierte, entspricht – in konträrer Stimmung freilich – das Aufsehen, das *Arnold Toynbees* „Study of History“ nach dem Zweiten Weltkrieg bewirkte. Der wirksame Titel des Buchs von O. Spengler hatte insofern ein Mißverständnis zur Folge, als es hier um die These geht, daß die Zeit *aller* Hochkulturen zu Ende ist. Indem O. Spengler das Abendland kulturmorphologisch als „faustisch“ charakterisiert (im Unterschied zu „magisch“ und „apollinisch“), ist er extrem beispielhaft für eine Symbolisierung des Abendlands, in welcher die geschichtliche Wirklichkeit entschwindet. Arnold Toynbees Polemik gegen Spenglers geschichtsphilosophischen Determinismus geht insofern ins Leere, als er selbst ein Modell von den

Stadien der Kulturen entwirft. Der „Western Civilization“ erkennt er – gegen Spenglers „Pessimismus“ – ein Stadium zu, das Aussicht auf das Überleben bietet.

Daß es ein deutscher Romanist war, der in den 20er Jahren in hervorragender Weise die „Idee des Abendlands“ vertrat, ist deshalb bedeutsam, weil unter diesem Zeichen eine konkrete politische Aufgabe verfolgt wurde, die Versöhnung der Franzosen und der Deutschen, also ein Ziel, das dann, freilich ein Vierteljahrhundert später nach einer neuen Katastrophe, annähernd verwirklicht werden konnte, gewiß nicht allein dank dieser Idee, aber doch auch nicht ohne sie. *Hermann Platz* (1880–1945), 1921 auf Vorschlag des Romanisten Ernst Robert Curtius zum Honorarprofessor in Bonn ernannt, hat in seinem Hauptwerk „Geistige Kämpfe im modernen Frankreich“ (1922) und in seiner Flugschrift „Deutschland–Frankreich und die Idee des Abendlandes“ (1924) zwischen der Geistesgeschichte beider Nationen vermittelt, den von Fichte und Charles Maurras spiegelbildlich vertretenen nationalen Erwählungsglauben zugleich gewürdigt und kritisiert, um ihn einzubringen in „das Wesensbild des neuen Europa“, das „langsam, aber sicher aus dem Nährboden des Abendlandes wächst“. Was H. Platz als wesentlich eigenes einbringt, ist die Erkenntnis des „renouveau catholique“, zu dessen Verständnis ihn seine theologischen Studien bei Sebastian Merkle und Herman Schell vorbereitet hatten. Es ist durchaus kein Konfessionalismus, der ihn von den „besonderen Aufgaben der Katholiken“ in der abendländischen „Wiedervergeistigung“ sprechen läßt. Indem er jedoch die Verbindlichkeit der „abendländischen Idee“ nicht nur für das (vorsowjetische) Rußland, sondern (durchaus zu Recht) auch für England auf ein „gewisses geistiges Anlehnungsinteresse“ relativiert, zeigt er die Problematik seiner Konzeption. In den 50er Jahren wurden die katholischen Politiker Robert Schumann, Alcide de Gasperi und Konrad Adenauer mehr oder weniger hämisch „die Karolinger“ genannt.

H. Platz gehörte zum Kreis um Carl Muth und war ständiger Mitarbeiter im „Hochland“, wo auch *Theodor Haecker* nach seiner Konversion (1921) wichtige Essays veröffentlichte. Sein Buch „Vergil. Vater des Abendlandes“ (1931) ist ein Bekenntnis zu dem einen, heilsgeschichtlich ausgezeichneten Imperium Romanum, nach dem es ein zweites oder „Drittes Reich“ nur als Perversion geben kann („wir alle sind noch Glieder des Imperium Romanum, ob wir es wahr haben wollen oder nicht“). Eine Enthistorisierung des Abendlands macht sich auch geltend in peinlichen Urteilen Th. Haeckers über Martin Luther. Der Maria-Laacher Erzabt *Ildefons Herwegen* trug in Salzburg (1931) eine christliche Synthese von Antike als dem Absolut-Objektiven und Germanentum als dem Dynamisch-Subjektiven vor, sich dabei auf seinen Ordensbruder Damasus Winzen beziehend, einen der führenden Vertreter der „Reichstheologie“ in den Jahren 1933/34.

Hatte *Wolfram von den Steinen* in seiner geistvollen Schrift „Vom heiligen Geist des Mittelalters“ (1926) versucht, die christliche Spiritualität im Sinn des Kreises um Stefan George auszudeuten, so bezeichnete *Theodor Steinbüchel* in seinem

„Christlichen Mittelalter“ (1935) den Katholizismus als den „Hüter der abendländischen Geistigkeit“, welche das Mittelalter in seiner Synthese von antikem Humanismus und Christentum hervorgebracht hat. „Wer an die geistigen Gehalte glaubt“ (hier hervorgehoben), übernimmt aus dem Mittelalter „noch Lebendes“, das aber nur in einem „dynamischen Konservativismus“ lebendig bleiben kann.

Steinbüchel versteht „Abendland“ als eine umfassende geistige Größe, innerhalb deren das Mittelalter nur eine Epoche ist. Dessen Ende markiert er scharf: Im Nominalismus und der ihm zugehörigen Theologie ist die Welt nicht mehr „Gottes Ordo“; das Bürgertum beendet die hierarchische Einheitskultur; der frühkapitalistische Geist ist aus dem „thomistischen Rationalismus“ nicht abzuleiten. Aber er sieht auch die Problematik der mittelalterlichen Synthese, der nicht nur von sektiererischen Bewegungen widersprochen wird, sondern auch im Mißtrauen eines Bernhard von Clairvaux gegen die rationale Theologie. Die Kirche läßt in der Ablehnung des Konziliarismus die „Organismustheorie“ in sich selbst nicht gelten, sie ist „herrschaftlich“ (Gregor VII. ging es nicht nur um die Freiheit für den Heilsauftrag der Kirche, sondern um die „einheitlich-christlich-kirchliche Kultur“ unter päpstlicher Autorität). Steinbüchel bezeichnet deutlich „die Krisis des abendländischen Menschen“, die entstand, als das „geschlossene Weltbild“ des Mittelalters und der mit ihm eng verbundene Gottesglaube aufbricht, kann aber, wie andere auch, nur andeuten, was das „Abendland“ als übergreifende Größe noch darstellen kann.

Nach dem Zweiten Weltkrieg

Die Katastrophe des Zweiten Weltkriegs bedeutete eine Veränderung der politischen und geistigen Realität Europas in einem Ausmaß, welches das Bewußtsein von einer auch noch so unbestimmten Kontinuität zum „Abendland“ tief beeinflussen mußte.

Die von dem Verleger Johann Wilhelm Naumann gegründete Zeitschrift „Neues Abendland“ (1946–1958) ist exemplarisch für die im Contra zu dieser Zäsur unternommenen Versuche, aus der „Idee des Abendlands“ ein politisches Aktionsprogramm zu entwickeln. In einer der ersten Nummern schrieb *Reinhold Schneider* im Blick auf die Trümmer: „Wir wissen, der Geist ist hingeschwunden, der diese Dinge geschaffen hat – und es hat keinen Sinn, ein Haus wieder herzustellen und bereit zu halten für einen Geist, der nimmer einkehren wird.“ Welches Haus aber zu bauen ist, konnte in den einzelnen Beiträgen in Kontradiktionen eher angedeutet werden: Für den Föderalismus gegen das Preußentum – für die romantische Sozialtheorie (Vogelsang) gegen die Sozialpolitik Mönchen-Gladbachs – für eine „organische Demokratie“ gegen die „westliche Formaldemokratie“. Gegen die These „Europa wird christlich sein oder wird nicht sein“ steht die

These, daß ein generelles Christsein nicht mehr zu erhoffen, aber geblieben ist „das humanistische Bildungserlebnis... als letzte historische Grundlage“, das Ideal der „freien sittlichen Persönlichkeit“. Chefredakteur Emil Franzel stellt 1956 fest, die an die Erfahrung zweier Weltkriege geknüpften Hoffnungen hätten sich nicht erfüllt.

Wird um diese Zeit das Wort „Abendland“ im öffentlichen Gerede zum kenntnislosen Schema der Beschimpfung, so entfaltete sich eine bedeutende historische Literatur, in der die Reflexion auf das *geschichtliche* Abendland in eine neue, gerade von der epochalen Zäsur des Zweiten Weltkriegs provozierte Dimension kam.

In seiner „Weltgeschichte Europas“ (1948), die „insgeheim von der Gegenwart des Abendlandes und seiner Zukunft handelt“, hält *Hans Freyer* dafür, daß das von Jesus verkündete Reich Gottes „das entscheidende Ereignis“ ist und daß die „ursprüngliche Substanz“ des Christentums immer „neu und unverbraucht ist, als sei sie noch nie in eine Form ausgeprägt, noch nie in einer Kultur vertan worden“. Dennoch kann es sich so verhalten, daß zwar „Gläubige des Abendlandes“ in den „Gärten“ der abendländischen Kultur leben, dieses Leben aber nur noch ein „Nachklang“ ist.

„Noch hat das Abendland sein letztes Wort nicht gesprochen“, schrieb *Hugo Rahner* 1945, weil „wir glaubende Menschen sind“ und weil „Gottes ewiges Wort sich gewürdigt hat, in diesen Raum der abendländischen Kultur herabzusteigen, um von da aus die Geister der ganzen Erde an sich zu ziehen“. Im gleichen Sinn entwickelte *Karl Rahner* 1957 eine „Theologie des Abendlandes“, indem er „die apriorisch zu erwartenden Strukturen des Daseinsraums des Christentums und der Kirche“ in den geschichtlichen Momenten des Abendlands verifiziert sieht, was jedoch einschließt, daß dieser Daseinsraum als ein geschichtlicher „im ganzen zweideutig“ ist und „unabgeschlossen“, also „mit der Tendenz begabt, sich... mit dem Daseinsraum der Menschheit überhaupt wachsend zu identifizieren“. Die Probleme dieser Identifizierung sind inzwischen schwieriger geworden, und Hugo Rahner erinnerte 1956 an die Kirche nicht nur der „Dynamik“, sondern auch der „Schwäche“, an die „zerbrochene Kirche“ und an die Gnade des „erlittenen, enttäuschten und weisen Glaubens“. Gegen einen wohl allzu konventionellen Vortrag der These von Europa als der Einheit von Humanismus und Christentum beim „Internationalen Gelehrtenkongreß“ 1955 in Mainz wies der evangelische Kirchenhistoriker *Heinrich Bornkamm* darauf hin, „was ein mißverständener christlicher Glaube den Völkern Europas an Leid angetan hat“.

Einen bezeichnenden Wandel in der Qualifizierung des Abendlands seit den 60er Jahren dokumentierte *Albert Mirgeler*, der zwar bereits in seiner „Geschichte Europas“ (1953) bemerkt hatte, daß seit der Mitte des 17. Jahrhunderts der christliche Glaube „im überkommenen Sinn“ für Europa nur „ein Element seiner Tradition oder das Programm traditioneller Gruppen“ ist, aber 1961 unter dem

signifikanten Titel „Rückblick auf das abendländische Christentum“ einen Traditionalismus kritisierte, der die glaubensgeschichtliche Problematik des Abendlands in ahistorische theologische Systematik einebnet. In seiner „Revision der europäischen Geschichte“ (1971) relativiert A. Mirgeler nachdrücklich die Christlichkeit des Abendlands unter Betonung vor allem seiner „ethnischen Komponenten“.

Nicht weniger als das Christentum des Abendlands erwies sich in einer geschichtlich fundierten Besinnung die *humanistische Rationalität* des Abendlands als Gegenstand des Bedenkens. Wenn die Vernunft „das innerste Anliegen des abendländischen Geistes und die echte Fortsetzung seiner Christlichkeit“ ist (H. Freyer), so konnte gefragt werden, ob die in der abendländischen Theologie entfaltete und vom Humanismus weitergetragene Rationalität als das verbindende Moment zwischen dem Abendland und der „Neuzeit“ anzusprechen ist. Noch 1945 konnte Hugo Rahner sagen, die Theologie werde die Sprache der Griechen und das Latein nicht vergessen; dies läßt sich so heute kaum wiederholen. Zwar ist die Absage an die „sogenannte klassische Einheit“ des Humanismus und die Bezeichnung der Antike als „Barbarei“, die erst von der „caritativen Moral“ des Abendlands überwunden worden sei (Ch. d. Guttenberg, 1952), eine extreme Äußerung, aber doch ein Indiz dafür, wieviel die alte Formel für das „Wesen des Abendlands“ an Gültigkeit verloren hat.

Zwar versteht *Hans Freyer* die „Aufklärung“ nicht als eine Periode, sondern als „Trend der europäischen Geschichte überhaupt“, meldet jedoch im Sinn der historischen Aufklärung selbst die Skepsis an. Die Vernunft, „von Natur selbstherrlich“ und deshalb auf Dauer nicht „dienstbare Stütze“ des Glaubens, hat ihre eigenen Dogmen, in ihnen aber „keine haltenden Kräfte“ wie die Religion, hinsichtlich deren sie ein „sekundäres Produkt“ ist. Ihr Reich ist nicht wie die Religion „säkularisierbar“, es „zerstört sich selbst“.

Der englische katholische Kulturphilosoph *Christopher Dawson*, dessen Werk stark auf die deutsche Abendland-Literatur einwirkte, bemerkt zwar, daß die Intellektuellen, „als Nachfolger der Priester die Hüter des überlieferten Kulturgutes des Abendlandes“, vornehmlich negative Kritik übten (1947), und daß das Bürgertum Thron und Altar nur stürzte, um an ihre Stelle „nichts als sich selbst“ und seinen „Eigennutz“ zu setzen, bewertet aber dennoch den Liberalismus positiv als eine Verbindung von Humanismus und christlichen Moralbegriffen, deren Schwinden die Primitivität heraufführen muß.

Als ein beständiges Moment des Abendlands betrachtet Ch. Dawson nach der katholischen Kirche die „abendländische Tradition der *Wissenschaft*“, eine Hoffnung „für die Entstehung einer neuen Weltzivilisation“ (1954). *Alois Dempf*, der in seinem bedeutenden Werk „*Sacrum Imperium*“ (1929) die geschichts- und staatsphilosophischen Grundlagen des Hochmittelalters dargestellt hat, entwickelte 1957 einen Begriff der „*Geisteswissenschaft*“, die eine Lösung des der Aufklärung entstammenden Konflikts zwischen Glaube und Wissen „anbahnt“, weil sie die

Kultur des Abendlands nicht mehr nur wie der Historismus „nachkonstruiert“, sondern „empirisch-soziologisch“ in ihren „religiös-sittlich verpflichtenden Lebensmächten“ erfaßt; mit der „Einsicht in die Überlegenheit ‚charismatischer Entscheidungen‘ in der Geschichte über die rationalen Lösungen eröffnet sie den Blick auf die Offenbarungswirklichkeit auch für solche Denker, die nicht an die Offenbarung glauben“ (1957).

Das Problem der „Neuzeit“

Diese Konzeption von A. Dempf deckt sich zwar nicht mit der These von *Alexander Rüstow*, heute sei „der europäisch-abendländische Geist in einem Stadium der Reife“, nicht mehr bloße „Proklamation“, sondern zur „Verwirklichung“ aufgerufen. Aber alle diese Versuche, das „Abendland“ zu vergegenwärtigen, sind der Frage ausgesetzt, ob in ihnen nicht trotz aller geschichtlichen Unterscheidungen eine problematische Kontinuität zum Abendland postuliert wird.

A. Mirgeler diagnostizierte bereits 1953 das 19. Jahrhundert als einen „Grabenbruch“, der „die Täuschung einer ohne weiteres fortdauernden Tradition verbietet“. Betonte er hier den „entschlossenen Willen, die gültige Tradition Europas in einer neuen Weltepoche nicht preiszugeben“, so kritisierte er 1971 sowohl die Restauration wie den Liberalismus, die sich um eine „bildungsmäßige Aneignung des europäischen Erbes“ bemühen, als ob nichts Neues geschehen sei. Bedenklicher noch sind die Versuche, in positiver oder negativer Tendenz im Anschluß an den der Welt der Bauern und Hirten zugehörigen Auftrag in der Genesis (1,28) die *moderne Technik*, wie sie im 19. Jahrhundert entfaltet und im 20. Jahrhundert zum atomaren Zeitalter gesteigert wird, ohne Vorbehalte aus dem christlichen Glauben herzuleiten.

Eine kontinuiertsstiftende Brücke war (und ist noch weithin) der Begriff „*Säkularisierung*“, wonach die Ideen der Aufklärung und der Revolution Umsetzungen der christlich-abendländischen Ideen ins Innerweltliche sind. Daran konnten die Hoffnungen auf eine Reintegration im „Neuen Abendland“ geknüpft werden, auf eine Wiedervereinigung dessen, was in der Enteignung des Abendlands durch die Neuzeit getrennt worden ist. „*Säkularisierung*“ als Bezeichnung für den Reichsdeputationshauptschluß von 1803, „Begriff illegitimer Emanzipation von Gütern aus kirchlicher Sorge und Aufsicht“ (Hermann Lübke), führt den Charakter der Illegitimität so in sich, daß er in den geistesgeschichtlichen Gebrauch für die Bezeichnung der Neuzeit als „*Verweltlichung*“ übertragen werden konnte. *Hans Blumenberg* hat gegen den Säkularisierungsvorwurf die theologiegeschichtlich argumentierende These gesetzt, daß die Neuzeit „nicht Verweltlichung, sondern Weltlichkeit ist“, worin ihre „Legitimität“ besteht (1966).

Für *Ernst Troeltsch* war die „hieratisch-theokratische Einheitskultur“ eine der geschichtlichen Ausprägungen des Christentums, das in universalem Verständnis „Ausgangspunkt einer neuen Phase der Religionsgeschichte ist, in der bisher nichts Neues und Höheres hervorgetreten ist und in der ein solches auch für uns heute nicht denkbar ist“. Gerade aber weil E. Troeltsch den Beginn der Neuzeit nicht mit der Reformation ansetzt, unterließ er es auch, „in jener verschleiernenden Zweideutigkeit zu reden, der gemäß man... die moderne europäische Kultur unbeirrt eine christliche nennt, weil diese Kultur christlicher Herkunft ist“ (H. Lübke). Gewiß ist die Herkunft in der „Säkularisierungs“-Debatte ungebührlich vernachlässigt worden. Für die Gegenwartsbestimmung des christlichen Glaubens aber ist es von eminenter Bedeutung, inmitten der Erinnerung seiner trotz aller „Zweideutigkeit“ großartigen Weltwerdung im Abendland zugleich die Diskontinuität zum Christentum des Abendlands wahrzunehmen und wahr zu haben.

Die „abendländische Idee“ und der Konservatismus

Die nach dem Ersten und nach dem Zweiten Weltkrieg erfolgte Vergegenwärtigung der abendländischen Idee hat ihre politische Relevanz darin, daß sie in einer gewissen Selbstverständlichkeit mit dem Konservatismus verbunden ist. Aber dieser ist, wie *A. Dempf* bemerkt, „an die Auseinandersetzung mit Liberalismus und Sozialismus gebunden und daher in sich gespalten und geschwächt“, wodurch „die Rückbesinnung auf die Kräfte der Überlieferung“ irritiert werden kann. Dies zeigt sich deutlich in der atheistischen Variante des Konservatismus.

H. Freyer nennt es die „Paradoxie alles Konservativen“, daß dieses um so mehr zum „sekundären System“ wird, je eifriger das Erbe gesichert werden soll. *Hans Blumenberg* hält die „Säkularisierungs-Kategorie“ für geeignet, eine „kulturkritische Betriebsamkeit“ zu begründen, die ihr Unbehagen an der Gegenwart in „Schuldsprüchen“ über die „Begründung der Neuzeit“ abreagiere. Aber es gibt auch eine Beschimpfung des Abendlands und der „Abendländer“, in der verdeckt werden soll, was das „Ende der Neuzeit“ anzeigt. Kaum irgendwo läßt sich dies deutlicher ablesen als an der schwindenden Geltung des Verständnisses von Ehe und Familie, wie es das Abendland hervorgebracht hat – eine seiner bedeutendsten Institutionen, die es noch der Neuzeit vermacht hat.

Dennoch: Erbe des Abendlands

Das Abendland kann am Ende dieses Jahrhunderts nicht mehr erinnert werden wie in seinem Anfang. „Es erscheint derzeit unwahrscheinlich, daß es Europa gelingen wird, seine kulturelle Tradition... weiterzugeben“ wie einstmals Rom die

Antike an das Abendland (Ch. Dawson). Die epochale Zäsur hat eine andere Qualität. Aber in diesem weltgeschichtlichen Hiatus kann das geschichtliche Abendland ein gestalthaftes Zeichen sein, an dem achtlos vorüberzugehen einen gefährdenden Verlust großer geschichtlicher Erfahrung bedeutet. Auf der Intensivstation liegt nur jenes „Abendland“, dessen Erinnerungsgeschichte zu Ende gegangen ist – eine Geschichte, die trotz aller Vergeblichkeit Zeugnis ablegt von der Größe des Erinnerten. Daß es für das so Erinnerte keine Fortsetzung gibt, auch nicht in irgendwelchen Anpassungen, keine „continuatio“, wird vielleicht gerade das Jubiläum der Schlacht vor Wien verdeutlichen. Sie in aktuellen Umbenennungen zu vergegenwärtigen, kann niemand verantworten. Aber sie war eine Bekundung des Willens zur Selbstbehauptung – und sie kann als eine solche exemplarisch sein, sofern das Selbst lebendig ist, das sich behaupten will.

Literatur: O. Spengler, *Untergang des Abendlandes* (München 1918); H. Platz, *Deutschland – Frankreich und die Idee des Abendlandes* (Köln 1924; dazu: H. Platz, hrsg. v. V. Berning, Düsseldorf 1980); Th. Haecker, *Vergil. Vater des Abendlandes* (München 1931); I. Herwegen, *Antike, Germanentum und Christentum* (Salzburg 1932); Th. Steinbüchel, *Christliches Mittelalter* (Leipzig 1935); H. Freyer, *Weltgeschichte Europas* (Stuttgart 1948); A. Mirgeler, *Geschichte Europas* (Freiburg 1953); ders., *Rückblick auf das abendländische Christentum* (Mainz 1961); ders., *Revision der europäischen Geschichte* (Freiburg 1971); H. Rahner, *Abendland. Reden und Aufsätze* (Freiburg 1966); K. Rahner, *Theologie des Abendlandes*, in: LThK 1 (1957) 18ff.; A. Dempf, Art. „Abendland“, in: StL 6 (1957); H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt 1966).