

Über die kulturellen Wurzeln Europas

von Daniel Zöllner

Die europäisch-abendländische Tradition hat eine besondere Antwort auf die universelle Frage nach dem Umgang mit der Spannung zwischen den Erfordernissen der Welt und überweltlichen Ansprüchen gefunden. Ihr Wesen besteht in einer auf christlicher Theologie begründeten Bejahung der Welt. Sie entstand im Mittelalter durch die Begegnung christlichen Denkens mit der Philosophie der griechischen Antike und beruht wesentlich auf der frühchristlichen Inkarnationslehre, ohne die die Kulturgeschichte Europas einen gänzlich anderen Verlauf genommen hätte. Diese Lehre verband erstmals die Vorstellung einer göttlichen Bejahung und Durchformung der Welt mit dem Anspruch einer Offenbarung, die dem Menschen von jenseits der Welt zukommt. Das christliche Mönchtum leistete im Mittelalter die praktische Aufgabe der Durchformung der Welt mit diesem Denken, was nur deshalb gelang, weil es selbst von der Synthese von Weltbejahung und überweltlichem Anspruch geprägt war und durch Mission, Predigt, Arbeit, Studium und Gebet tätig wurde. Dieses Denken bildet zudem der Ursprung der europäischen Freiheitstradition.

Seit der frühen Neuzeit erstarkte in Europa jedoch ein Denken, das nur die physische Wirklichkeit als real betrachtete und die Autonomie der Kultur von der Religion einforderte. Zu den praktischen Folgen der dadurch angestoßenen Entwicklung gehört der Verlust der Einheit Europas. Diese Entwicklung ist jedoch umkehrbar. Das Abendländische ist ein geschichtlicher Entwurf, der immer neu in geschichtliche Wirklichkeit umgesetzt werden muss. Die gegenwärtige Aufgabe der Bewahrer der europäisch-abendländischen Tradition ist es, die oben beschriebene Synthese wiederherzustellen und Europa dadurch eine Zukunft zu geben. Dabei geht es nicht um die Wiederherstellung überlebter Gesellschaftsstrukturen, sondern darum, das Geglaubte wieder mit dem Gewussten zu verbinden und die Verbindung der in Europa entwickelten Rationalität zu ihrem Urgrund in Gott wiederherzustellen.

„Theologisch gegründete Weltlichkeit“ als Grundprinzip Europas

Mit dem Titel eines Aufsatzes aus dem Jahr 1956 stellt Josef Pieper die Frage: „Was heißt ‚Christliches Abendland‘?“ Pieper beantwortet diese Frage in demselben Aufsatz mit einer kurzen, aber weitreichenden Formel: „*theologisch gegründete Weltlichkeit*“. Diese Antwort sei „des näheren so gemeint, daß dies die Quintessenz und das Unterscheidende des abendländischen Geistes sei: auf die christliche Theologie gegründete Weltlichkeit.“¹ Impliziert ist darin, dass die Kultur Europas, wie Pieper formuliert, auf einer „gespannten Fügung“² beruht, dass sie nämlich zwei Elemente miteinander verbindet, die beide die Tendenz haben, auseinanderzustreben oder das je andere Element in seiner Eigenständigkeit und in seinem Eigenrecht nicht gelten zu lassen: Weltlichkeit verlangt nach Autonomie und strebt danach, jeden Anspruch transzendenter Normen, also den überweltlichen Anspruch, den Religion und Theologie an sie stellen, abzuschütteln, um sich ungehindert entfalten zu können. Religion und Theologie hingegen haben die Tendenz, unweltlich zu werden, also Welt, Natur und den natürlichen Menschen mit seiner Leiblichkeit und Sinnlichkeit abzuwerten. Es ist nun nach Pieper typisch für Europa, dass der stets bedrohte Versuch unternommen wurde, diese beiden Elemente zu verbinden: mit einer Theologie, die das Weltliche bejaht und durchformt,

und mit einer Weltlichkeit, die bereit ist, auf einen überweltlichen Anspruch zu hören, sich von der Theologie in Anspruch nehmen zu lassen. Das heißt: Nichteuropäisch ist einerseits „eine von keiner Weltverpflichtung beunruhigte Religiosität“ und andererseits „eine von keinem überweltlichen Anruf beunruhigte Weltlichkeit“.³

Albrecht Dürers „Selbstbildnis im Pelzrock“ aus dem Jahr 1500 kann als eine Veranschaulichung des Prinzips der europäischen Kultur betrachtet werden. Auf diesem Selbstporträt hat sich der Künstler in der Weise einer Christusdarstellung gemalt. Die Pose des Mannes, seine Miene und die Geste seiner Hand zeugen von Christusähnlichkeit. Offenbar sah der Künstler sich selbst in einer gottähnlichen Rolle: Wie Gott die Welt erschuf, so erschafft der Maler in seinen Werken eine eigene Welt. Zudem sagt uns das Bildnis, dass Dürer als gewöhnlicher Mensch (und nicht nur als Künstler) gottebenbildlich ist und berufen zur Nachahmung Christi. Das Bild bringt somit die „theologisch gegründete Weltlichkeit“ Europas zum Ausdruck: „Weltlich“ ist das Bild in seinem Realismus, in seiner genauen Darstellung der Wirklichkeit, sodass etwa die Beschaffenheit des Pelzes für den Betrachter fast fühlbar wird und ein konkreter geschichtlicher Mensch mit individuellen Zügen vor uns tritt. Dieser „weltliche“ Mensch ist aber in der Art und Weise des menschengewordenen Gottes dargestellt,

1 Pieper 1963, S. 40.

2 Ebd.

3 Ebd., S. 46.

als dessen Ebenbild. Damit kommt ein überweltlicher Anspruch, ein transzendentes Ideal ins Spiel: Der Mensch soll Christus ähnlich, ja christusförmig werden – und zwar gerade dann, wenn er sich in seiner weltlichen Existenz voll verwirklichen möchte. Weltlichkeit und überweltlicher Anspruch sind somit in diesem Bild nicht getrennt und einander entgegengesetzt, sondern im Dargestellten *zugleich* präsent. Damit hat Dürer „ins Bild gesetzt“, was Europa ausmacht.

Thomas von Aquin als beispielhafter Denker Europas

Die Leistung des Thomas von Aquin ist paradigmatischer Art, also eine beispielhafte, Maßstäbe setzende Errungenschaft. Mit seiner Synthese von Philosophie und Theologie hat Thomas die Einheit der europäischen Weltanschauung zum Ausdruck gebracht und begründet.⁴ Diese Synthese war dem Christentum seit seiner Begegnung mit der griechischen Philosophie, seit der frühen Apologetik aufgegeben. Um nur einige besonders wichtige Namen zu nennen: Justin der Märtyrer, Augustinus, Boethius, Anselm von Canterbury und Albertus Magnus, der Lehrer von Thomas – sie alle versuchten den überweltlichen Anspruch des christlichen Glaubens mit dem Eigenrecht der Welt, der Natur, der Vernunft zu versöhnen und wurden damit prägend für die europäische Kultur. Das Werk des Thomas von Aquin ist deshalb Vollendung einer langen Entwicklung, es markiert einen Moment der Fülle, der auch für uns heute noch beispielhaft sein kann. Papst Paul VI. hat aus Anlass des 700. Todestages von Thomas 1974 das Schreiben *Lumen Ecclesiae* verfasst. Darin hebt er hervor, Thomas' Leistung bestehe in einer „Versöhnung zwischen der säkularen Diesseitigkeit der Welt und der Radikalität des Evangeliums; damit entzog er [Thomas] sich der widernatürlichen Tendenz zur Leugnung der Welt und ihrer Werte, ohne allerdings die höchsten und unbeugsamen Ansprüche der übernatürlichen Ordnung zu vernachlässigen.“⁵

Um Thomas' Leistung verstehen und würdigen zu können, muss man die Zeitumstände kennen, unter denen sein Werk entstanden ist. Anfang des 13. Jahrhunderts, also nicht lange vor Thomas' Geburt, war der Bettelorden der Dominikaner gegründet worden, dem Thomas mit etwa zwanzig Jahren beitrat. Dieser Orden war geprägt durch ein erneutes Ernstnehmen der Botschaft des Evangeliums, durch eine konsequente Nachahmung und Nachfolge Christi, der selbst arm war und sich den Armen besonders zuwandte. Thomas hat sich die Ideale dieses Ordens entschieden zu eigen gemacht und damit den überweltlichen Anspruch der Bibel radikal ernst genommen.

Das 13. Jahrhundert war aber nicht nur die Zeit der Armbewegung und der Bettelorden, also vor allem der neu gegründeten Dominikaner und Franziskaner und somit einer Rückbesinnung auf den biblischen Anspruch –

das 13. Jahrhundert war auch die Zeit, in der das Werk des Philosophen Aristoteles zum ersten Mal voll ins Bewusstsein der europäischen Intellektuellen trat, und zwar durch Übersetzungen aus dem Arabischen und aus dem griechischen Original ins Lateinische. Thomas von Aquin war an der Quelle dieser neuen und das geistige Leben Europas umwälzenden Aristoteles-Rezeption, weil er in Paris (und später in Köln) bei Albertus Magnus studierte. Thomas hat zudem mit seinem eigenen Werk wesentlich zur Aufnahme und Einarbeitung des aristotelischen Werkes in die Weltsicht des christlichen Europas beigetragen. Aristoteles aber verkörpert neben dem biblischen Anspruch das zweite Element der europäischen Synthese: Sein Werk bringt das Ernstnehmen, die Bejahung der Welt und die Eigenständigkeit der forschenden Vernunft zum Ausdruck.

Das Besondere an Thomas' Leben und Werk ist nun, dass er darin den biblischen Anspruch und die Philosophie des Aristoteles vereinigt hat. Dieses Spannen des Bogens mit den zwei auseinanderstrebenden Enden erforderte fast übermenschliche geistige Kräfte. Denn, wie bereits gesagt: Beide Pole tendieren dazu, auseinanderzustreben und den je anderen nicht gelten zu lassen. Und es war ja im 13. Jahrhundert auch tatsächlich so, dass sowohl die Aristoteles-Rezeption als auch der Anspruch der Bibel häufig einseitig übersteigert wurden. Schon im 13. Jahrhundert strebten Glaube und Vernunft, die Bibel und Aristoteles auseinander. Umso erstaunlicher ist die geistige Kraft des Thomas von Aquin, der mit seinem Werk eine europäische Aufgabe zur Vollendung brachte.

Thomas' Integration des aristotelischen Werkes in die christliche Weltsicht ist dabei nicht so zu verstehen, als ob etwas völlig Fremdes von außen ins christliche Europa eingedrungen wäre. Das Ernstnehmen der Welt ist vielmehr schon im christlichen Glauben angelegt. Schon im biblischen Schöpfungsbericht findet sich mehrfach die Aussage, dass die neu geschaffene Welt „gut“, ja „sehr gut“ sei. Diese Aussage bewahrt ihre prinzipielle Gültigkeit auch nach der Korruption der Welt durch die Ursünde. In den Lehren von der Inkarnation und von den Sakramenten hat der christliche Glaube die Bejahung der Welt als Schöpfung bekräftigt. Bibel und Aristoteles stehen somit in einer Entsprechungsbeziehung zueinander, ebenso wie Glaube und Vernunft. Dennoch bedurfte es eines Thomas', um diese Entsprechungsbeziehung auch wirklich voll zu realisieren. Im Folgenden soll die Vorgeschichte der Synthese des Thomas beleuchtet werden, um die Entstehung der europäischen Kultur verständlich zu machen.

4 Vgl. Hoeres 1987, S. 10.

5 Zitiert nach Johannes Paul II. 1998, S. 47.

Die „Achsenzeit der Weltgeschichte“ und der christliche Glaube

Der Philosoph Karl Jaspers hat kurz nach dem Zweiten Weltkrieg den Begriff einer „Achsenzeit der Weltgeschichte“ geprägt. In der Zeit zwischen 800 und 200 v. Chr. habe sich, so Jaspers, in den Hochkulturen der Welt ein bewusstseinsgeschichtlicher Durchbruch ereignet. Als Ursprungsorte dieses Durchbruchs nennt Jaspers China, Indien, das antike Griechenland und Israel. Bedeutsam für Europa sind insbesondere die letztgenannten Traditionen, die Philosophie der Griechen und die prophetische Überlieferung Israels. Auch das Christentum kann als achsenzeitliche Religion verstanden werden. Zwar ist es nicht in der Zeit zwischen 800 und 200 v. Chr. entstanden, speist sich aber aus der neuartigen Denkweise, die in dieser Periode der Weltgeschichte aufgekommen ist.

Der Religionssoziologe Hans Joas fasst in einer Arbeit aus dem Jahr 2017 den von Jaspers festgestellten Durchbruch wie folgt zusammen:

„Während zuvor, im mythischen Zeitalter, das Göttliche in der Welt und Teil der Welt war, also keine wirkliche Trennung zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen bestand [...], tat sich mit den neuen Erlösungsreligionen und Philosophien der Achsenzeit eine erhebliche Kluft auf zwischen beiden Sphären. Das Göttliche – so der zentrale Gedanke – wurde in dieser Zeit zum Eigentlichen, dem Wahren, dem ganz Anderen, dem gegenüber das Irdische nur defizitär sein kann.“⁶

Wir sehen an der Formulierung von Hans Joas, warum man Europa als „achsenzeitliche Kultur“ ansehen kann: Auch in Europa war (und ist) die Spannung zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen ein zentraler Faktor. In den hier bereits verwendeten Begriffen handelt es sich um die Spannung zwischen Weltlichkeit und überweltlichem Anspruch. Man muss allerdings Hans Joas in Bezug auf die europäische Kultur widersprechen, wenn er eine „Trennung zwischen Irdischem und Göttlichem“ konstatiert, ja sogar von einer „Kluft zwischen beiden Sphären“ spricht. Wesentlich für Europa ist ja, dass die beiden Sphären zwar *unterschieden*, aber nicht *getrennt* wurden. In der Synthese des Thomas von Aquin sind sie in eine enge Entsprechungsbeziehung zueinander gebracht worden. Dies hat seine Grundlage darin, dass das Christentum zwar – wie alle achsenzeitlichen Religionen – Welt und Gott voneinander *unterscheidet*, sie dann aber in der Lehre von der Inkarnation wieder eng miteinander *verbindet*, ohne damit in den vorachsenzeitlichen „Pantheismus“ zurückzufallen. Von der Formulierung und Verteidigung der Inkarnationslehre im Frühchristentum ist deshalb nun zu sprechen.

6 Joas 2017, S. 297.

7 Das Zitat stammt aus Gregors *Oratio de deitate Filii et Spiritus*

Die Formulierung der Inkarnationslehre im Frühchristentum

Die Lehre von der Inkarnation, der Menschwerdung Gottes, wurde auf den frühen Konzilien der Antike formuliert und von der Kirche entschieden gegen einseitige Abweichungen, also gegen Häresien, verteidigt. Nach einem griechischen Sprichwort, das auch von Platon und Aristoteles überliefert wurde, ist „der Anfang die Hälfte des Ganzen“. Dies gilt auch für die Anfänge der Inkarnationslehre: Hier werden die Fundamente für den christlichen Glauben und für die Entwicklung der europäischen Kultur gelegt. Es handelt sich bei den frühen Konflikten keineswegs, wie man heute meinen könnte, um bloße Spiegelfechtereien, sondern um entscheidende Auseinandersetzungen und Weichenstellungen. Wenn diese anders erfolgt wären, hätte die Kulturgeschichte Europas einen völlig anderen Verlauf genommen.

Vermutlich war im Frühchristentum ein Bewusstsein dafür vorhanden. Jedenfalls hat man im 4. Jahrhundert nach dem Bericht des Gregor von Nyssa über die zentralen Fragen des Glaubens selbst im Alltag von Byzanz mit großer Anteilnahme diskutiert. Gregor schreibt: „Wenn du jemanden nach dem Preise einer Ware fragst, hält er dir einen Vortrag über gezeugt und ungezeugt. Wenn du Brot kaufen willst, hörst du, der Vater sei größer als der Sohn und der Sohn sei dem Vater untergeordnet. Fragst du, ob das Bad fertig sei, so antwortet der Bademeister: Der Sohn Gottes ist aus nichts geschaffen.“⁷

Eine zentrale Streitfrage der frühen Konzilien war das Verhältnis der beiden Naturen in Jesus Christus. Etwas vereinfachend kann man sagen: Eine Abirrung auf der einen Seite war die Auffassung der Arianer, die die Gottheit Jesu bestritten und Jesus als Geschöpf des einen Gottes ansahen. Auf der anderen Seite lag der Irrtum der Monophysiten, für die die göttliche Natur Jesu seine menschliche Natur vollständig „aufgesogen“ hat. Arianer und Monophysiten leugneten somit die Lehre von der Verbindung der beiden Naturen, von göttlicher und menschlicher Natur, in Jesus Christus. Die Grundlegung dieser Lehre und ihre Verteidigung gegen Abirrungen verschiedener Art verdanken wir unter anderem den Konzilien von Nicäa im Jahr 325 und von Chalcedon im Jahr 451.

Das Glaubensbekenntnis von Nicäa sagt über Jesus: „Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, wesensgleich mit dem Vater.“ Das war natürlich gegen die Arianer gerichtet, die die Gottheit Jesu und seine Wesensgleichheit mit dem Vater bestritten, den Sohn also dem Vater unterordneten. Man muss sich klar machen, was passiert wäre, wenn nicht die Vertreter der Lehre von den zwei Naturen, sondern die Arianer als Sieger aus diesen Konflikten hervorgegangen

sancti (Patrologia Graeca, Bd. 46, S. 557 B). Zitiert nach Demandt 2008, S. 475.

wären. Dazu hat der katholische Schriftsteller Hilaire Belloc in seinem Buch „Die großen Häresien“ festgestellt:

„Hätte diese Bewegung für die Leugnung der vollkommenen Gottheit unseres Herrn [also der Arianismus] den Sieg davongetragen, dann wäre unsere gesamte Zivilisation heute eine völlig andere, als sie sich von jenem Tag bis heute tatsächlich entwickelt hat. Wir wissen alle, was in jedweder Gesellschaft passiert, wenn ein Versuch Erfolg hat, die Mysterien des Glaubens zu vereinfachen und zu rationalisieren. Wir haben vor uns den vererbenden Versuch der Reformation; die gealterte, aber immer noch sehr dynamische mohammedanische Häresie, die vielleicht in der Zukunft mit erneuerter Stärke wieder auftauchen wird. Solche rationalistischen Bemühungen gegen den Glauben haben einen schrittweisen gesellschaftlichen Verfall zur Folge, bedingt durch den Verlust der direkten Verbindung zwischen der menschlichen Natur und Gott, die die Inkarnation bietet. Die menschliche Würde wird geschmälert. Die Autorität unseres Herrn geschwächt. Er erscheint mehr und mehr als Mensch – vielleicht ein Mythos. Die Substanz des christlichen Lebens wird verdünnt. Sie schwindet. Was als Unitarismus begann, endet im Heidentum.“⁸

Eine weitere Vervollkommnung erfuhr die Inkarnationslehre auf dem Konzil von Chalcedon im Jahr 451. Von diesem Konzil stammt die folgende bekannte Formel:

„Wir lehren alle einstimmig einen und denselben Sohn, unseren Herrn Jesus Christus, vollständig der Gottheit und vollständig der Menschheit nach; in zwei Naturen, unvermischt und unverwandelt, ungetrennt und ungesondert, die beide in einer Person zusammenkommen.“

Im Zentrum des christlichen Glaubens steht somit der inkarnierte Gott, der in sich zwei Naturen unabgeschwächt und unvermischt vereinigt. Schon damit ist dem christlichen Glauben und dem christlichen Europa aufgegeben, was schließlich Thomas von Aquin vollendete: Die Bejahung und Durchformung der Welt zu verbinden mit dem Hören auf den Anspruch einer Offenbarung, die uns von jenseits der Welt zukommt.

Es wäre eine lohnende Aufgabe, dieses europäische Grundprinzip im Kulturvergleich zu prüfen. Hierzu läge beispielsweise in den Forschungen Shmuel N. Eisenstadts zu den „Kulturen der Achsenzeit“ reiches Material vor. Die Frage ist, ob die Synthese aus Weltlichkeit und überweltlichem Anspruch tatsächlich ein Spezifikum des christlichen Europas ist (wie Pieper es darstellt) oder ob vergleichbare Synthesen auch in anderen achsenzeitlichen Kulturen gefunden werden können.

Die Christianisierung der Germanen und das Mittelalter

Der Schwerpunkt der frühen Kirche lag im Osten. Nicäa und Chalcedon, die Orte der frühen Konzilien, die erwähnt wurden, liegen nicht im Bereich des heutigen Europas, sondern in der heutigen Türkei. Rom hatte zwar schon in der Spätantike als Sitz des Papstes und als ehemalige Hauptstadt des Römischen Reiches eine wichtige Stellung inne, dennoch war der lateinische Westen insgesamt kulturell und machtpolitisch dem griechischen Osten unterlegen. Nur schrittweise verlagerte sich der Schwerpunkt des Christentums vom Osten in den Westen, in das heutige Europa. Mit der Christianisierung der Germanen entstand, was wir heute als „christliches Europa“ bezeichnen. Eine Darstellung der geschichtlichen Vorgänge würde den Rahmen sprengen. Markante Weichenstellungen waren etwa die folgenden Ereignisse: Im Jahr 497 erfolgte die Konversion des Frankenkönigs Chlodwig I. zum katholischen Christentum; im Jahr 800 ließ sich der Frankenkönig Karl der Große in Rom vom Papst zum Kaiser krönen. Das von Karl dem Großen begründete karolingische Reich war die Urform europäischer Einheit.

Man muss sich aber vor Augen halten, welche Schwierigkeiten mit der Christianisierung der Germanen verbunden waren. Diese waren kein einheitliches Volk, sondern in zahlreiche Stämme gegliedert, die sich häufig untereinander bekriegten. Zudem mussten bei der Vermittlung des christlichen Glaubens an die Germanen gewaltige sprachliche und kulturelle Barrieren überwunden werden. Bereits die Übersetzung der Bibel in die Sprachen der missionierten Stämme war eine große Herausforderung. Die missionierenden Mönche leisteten fast Übermenschliches. Ihnen ist nicht nur die Christianisierung der Germanen zu verdanken, sondern auch die Tradierung des weltlichen antiken Erbes, der Schriften griechischer und römischer Autoren.

Überhaupt erwies sich das christliche Mönchtum, besonders die Leistung der irischen Mönche und der Benediktiner, als entscheidend für die Geschichte Europas. Es ist erhellend, hier einen Vergleich mit dem Mönchtum der Ostkirche anzustellen: Die Mönche auf dem Berg Athos beispielsweise lebten ganz zurückgezogen, von allem städtischen Leben entfernt, dem Studium und der Meditation hingegeben. Im Gegensatz dazu waren die Klöster und Abteien im Westen, also in Europa, Zentren des kulturellen Lebens und der sozialen Aktivität. Die Mönche rodeten Wälder und machten das Land urbar. In Mission, Predigt, Arbeit, Studium und Gebet verwirklichten sie die europäische Synthese von Weltbejahung und überweltlichem Anspruch.

Diese Synthese kommt auch darin zum Ausdruck, dass es im Karolingerreich erstmals gelang, die verschiedenen

8 Belloc 2020, S. 50 f.

Stämme und Völker Europas zu einer Einheit zu verbinden. Dieses Ziel konnte erreicht werden, weil sie einen gemeinsamen Glauben, ein gemeinsames transzendentes Ideal annahmen. Dazu stellt der Kirchenhistoriker Arnold Angenendt fest:

„Dank des Christentums hat im Mittelalter Europa insofern eine Einheit erhalten, daß es hinfort über eine gemeinsame religiöse und auch kulturelle Basis verfügen konnte.“⁹

Wir sehen hier wieder das europäische Grundprinzip am Werk. Dieses Prinzip führt die Völker und Stämme – in all ihrer Partikularität und Eigenheit – einem höheren Ideal, einem transzendenten Anspruch zu und gestaltet sie auf diese Weise tiefgreifend um. Es ereignet sich hier eine Wechselwirkung zwischen der Vielfalt der Völker und der Einheit des Gottesvolks, dem die Völker durch ihre Konversion eingegliedert werden, ohne deshalb auf ihre Eigenheiten vollständig verzichten zu müssen. Diese Eigenheiten werden vielmehr vom christlichen Glauben in Anspruch genommen und so neu durchformt. Joseph Ratzinger, der emeritierte Papst Benedikt XVI., schreibt dazu: „Immer wieder muß die Überschreitung ins Ganze, ins Universale eingeübt werden, das nicht empirisches Volk, sondern eben Volk Gottes und daher der Raum aller Menschen ist. Immer wieder muß umgekehrt dieses Gemeinsame ins Eigene hereingeholt und am konkreten Ort der Geschichte gelebt oder auch gelitten werden.“¹⁰

In Kol 3,11 schreibt Paulus: „Da ist weder Grieche noch Jude, Beschneidung noch Unbeschnittensein, Barbar, Skythe, Sklave, Freier, sondern Christus alles und in allen.“ Im karolingischen Reich wurde dieses Pauluswort herangezogen, um die Einheit der verschiedenen Stämme und Völker zu begründen. So formulierte Agobard von Lyon, ein karolingischer Gelehrter, im Reich Karls des Großen gebe es „nicht mehr Aquitanier und Langobarden, Burgunder und Alemannen“.¹¹ Nach Agobard sprechen alle diese Völker im Gebet einen gemeinsamen Vater an und sind deshalb Teil einer großen Familie. Diese Einheit ist das Fundament einer gemeinsamen europäischen Kultur.

Für die folgende mittelalterliche Geschichte möge ein weiterer Hinweis genügen. Diese Geschichte war geprägt vom Konflikt zwischen Kaiser und Papst. Während der Papst (zumindest prinzipiell) den überweltlichen Anspruch des christlichen Glaubens verkörperte, war der Kaiser Repräsentant der weltlichen Macht. Man kann diesen europäischen Gegensatz zweier gleichrangiger Prinzipien

in Kontrast zur Einheitlichkeit des Ostens sehen.¹² Im Bereich der griechisch-orthodoxen Kirche fehlte der weltlichen Macht nämlich ein geistliches Gegengewicht, ein Widerpart vom Kaliber des Papstes. Die Kirche war im Osten keine eigenständige Macht, sondern im Wesentlichen Staatskirche. Dies hatte nicht nur politische, sondern auch kulturelle Auswirkungen: Europa war niemals ein monolithischer Block, sondern musste seine Einheit durch eine komplizierte Balance gegensätzlicher Strebungen, durch Druck und Gegendruck wahren.¹³

Der Weg in die Neuzeit

Der Weg in die Neuzeit begann im 14. Jahrhundert, also nicht lange nach dem Tod des Thomas von Aquin im Jahr 1274. Bereits zu Lebzeiten Thomas' begannen die beiden Pole der europäischen Synthese auseinander zu driften. Schon Thomas hatte diese Pole ja aus einer gewissermaßen „extremistischen“ Einseitigkeit in jene von ihm erreichte „Zweieinigkeit“ von Theologie und Philosophie hineingenommen. Diese Lösung hatte nicht lange Bestand, auch wenn sie, wie gesagt, als maßstabsetzendes Paradigma in Erinnerung blieb.

Vom späten Mittelalter an ging die Tendenz mehr und mehr in die Richtung, Theologie und Philosophie nicht nur zu unterscheiden, sondern voneinander zu trennen.¹⁴ Die Neuzeit führte schließlich zum Auseinanderbrechen der beiden Hälften, die im Werk des Thomas noch ein Ganzes gebildet hatten. So betonten bereits einige Denker der Renaissance einseitig die Autonomie des Menschen. Sie wollten den Menschen befreien, ihn „emanzipieren“ von jeder religiösen Inanspruchnahme, oder – wie man polemisch formulieren könnte – von jeder religiösen Bevormundung. Das Wort „Emanzipation“ stammt von einem lateinischen Begriff ab, der die Entlassung des Sohnes aus der väterlichen Gewalt oder auch die Freilassung eines Sklaven bezeichnete. Wer von einer Emanzipation des Menschen von Gott spricht, geht also stillschweigend davon aus, dass Gottes Gebote den Menschen einschränken und beengen.

Thomas von Aquin war der Ansicht, dass sich gerade in der der Eigenständigkeit und Eigenwirksamkeit der Kreatur, gerade in ihrer Freiheit also, die wahrhaft schöpferische Kraft Gottes erweist.¹⁵ Es ist also – unter dieser Prämisse – eigentlich falsch, die Souveränität Gottes und die menschliche Freiheit so einander entgegenzusetzen, dass das eine das andere einschränken würde. Gerade weil Gott souverän ist, kann er den Menschen freigeben. Die

9 Angenendt 2012, S. 375.

10 Ratzinger 2003, S. 57.

11 Zitiert nach Angenendt 2012, S. 198.

12 Vgl. etwa Rassow 1960, S. 10 f. und Müller-Sternberg 1966, S. 5.

13 Christopher Dawson schreibt hierzu: „In contrast to the monolithic simplicity of the great oriental cultures, the civilization of

the West is like a Gothic cathedral, a complex mechanism of conflicting pressures which achieves its unity by the dynamic balance of thrust and counterthrust.“ www.catholiceducation.org/en/education/catholic-contributions/the-study-of-western-culture.html

14 Vgl. Johannes Paul II. 1998, S. 49.

15 Vgl. Pieper 2014, S. 130.

menschliche Freiheit ist geradezu die schönste Frucht göttlicher Allmacht. Und gerade weil der Mensch frei ist, kann er sich Gott zuwenden, indem der Mensch die transzendenten Forderungen nicht als Einschränkungen, sondern als Weisungen zu einem erfüllten Leben betrachtet. Bei den neuzeitlichen Denkern werden die Souveränität Gottes und die menschliche Freiheit aber zunehmend als Gegensätze aufgefasst. In seinen Konsequenzen führt dieses Denken zu der Auffassung, dass die menschliche Freiheit nur emanzipatorisch, *gegen* Gott und nicht *mit* Gott, errungen werden kann. Hier liegt die Wurzel des modernen Atheismus. Denn ein Gott, der die menschliche Freiheit einschränkt, muss, mit Friedrich Nietzsche gesprochen, „getötet werden“.

Richard Weaver hat in dem Buch „Ideas Have Consequences“ (erschienen 1948) die moderne Kulturkrise auf die Weichenstellungen des späten Mittelalters zurückgeführt. Seine Kritik richtet sich dabei – vielleicht zu Unrecht – vor allem gegen die Philosophie des Franziskaners William von Ockham, der von 1286 bis 1347 lebte. Nach Weaver führt Ockhams Philosophie, der sogenannte Nominalismus, zur Bestreitung einer Wahrheit, die unabhängig vom Menschen ist. Das praktische Resultat einer solchen Philosophie sei die Leugnung jeder höheren, transzendenten Wirklichkeit, die nicht mit den Sinnen, sondern nur mit Hilfe der Vernunft oder im Glauben zugänglich ist. In der Konsequenz dieser Entwicklung liegt nach Weaver die Entstehung des Empirismus, letztlich des atheistischen Materialismus, für den alles Geistige nur ein Nebenprodukt materieller Konfigurationen und Prozesse ist.¹⁶

Der evangelische Theologe Friedrich Gogarten hat in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts versucht, die Neuzeit gegen christlich-konservative Verdammungsurteile wie das von Richard Weaver zu verteidigen und sie als legitime Konsequenz aus dem christlichen Glauben zu verstehen.¹⁷ Gogartens zentrales Argument lautet: Die Eigenständigkeit der Welt und des Menschen sei bereits in den Ursprüngen des christlichen Glaubens angelegt. Denn im vierten Kapitel des Galaterbriefs werden die Christen als Söhne und Erben Gottes bezeichnet und als solche für befreit und mündig erklärt. Ist also das neuzeitliche Beharren auf einer autonomen Entfaltung der Kreatur – gegen jede Einschränkung „von oben“ – nicht geradezu eine Folge christlichen Glaubens und Denkens? Muss man die Säkularisierung deshalb nicht geradezu als etwas genuin Christliches ansehen?

Auf den ersten Blick haben Gogartens Thesen eine gewisse Überzeugungskraft. Eine genauere Betrachtung zeigt jedoch, dass Gogarten nicht genügend differenziert zwischen einer *Unterscheidung* von Welt und Gott und ihrer *Trennung*. Gott und Welt zu *unterscheiden* ist durchaus

christlich, und insofern hat ja auch Thomas von Aquin der Welt (und besonders dem Menschen) Eigenständigkeit und Eigenwirksamkeit zuerkannt. Gott und Welt zu *trennen* und *einander entgegenzusetzen*, wie es zahlreiche neuzeitliche Denker taten, führt hingegen in den Atheismus. Eben dies ist aber der Vorgang der neuzeitlichen Säkularisierung: das Auseinanderbrechen der europäischen Synthese durch die Entgegensetzung von Welt und Gott.

Zwar prägt Gogarten auch den kritisch gemeinten Begriff des „Säkularismus“. Damit bezeichnet er eine neuzeitliche Selbstermächtigung des Menschen, welche dessen Kreatürlichkeit und Endlichkeit nicht akzeptiert und sich *gegen Gott* wendet; Gogarten bejaht also keineswegs die Neuzeit in all ihren Formen. Der von Gogarten geprägte kritische Begriff „Säkularismus“ ist durchaus sinnvoll – er bezeichnet aber nicht nur eine Randerscheinung der Neuzeit, sondern das dominierende Merkmal dieser Epoche. Die verheerendste Folge des neuzeitlichen „Säkularismus“ war: Der Glaube an eine jenseitige Erlösung durch Gott wurde verdrängt von der Hoffnung auf eine Selbsterlösung des Menschen im Diesseits – durch die Verwirklichung von Programmen, Plänen, Utopien. Blaise Pascal hat schon im 17. Jahrhundert erkannt, dass derjenige, der den Menschen zum Engel machen will, ihn letztlich zum Tier macht. Das Blutbad der Französischen Revolution hat Pascal auf erschreckende Weise bestätigt. Und die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts war einer der schlimmsten Abschnitte der europäischen Geschichte, weil er durch zwei atheistische Utopien, den Kommunismus und den Nationalsozialismus, geprägt wurde.

Europas Einheit in der Neuzeit

Es muss noch die Frage nach dem Schicksal der europäischen Einheit in der Neuzeit beantwortet werden. Wie bereits gesagt, hatte Karl der Große – zusammen mit dem Papst als dem Oberhaupt der europäischen Christenheit – die Grundlage für eine gemeinsame europäische Kultur geschaffen. Das heißt natürlich nicht, dass es von da an keine Konflikte und kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den europäischen Völkern mehr gegeben hätte. Doch, wie der Historiker Peter Rassow schreibt: „[D]ie politischen Kämpfe der kleinen Staaten in Italien, der Slawen, Ungarn und Deutschen im Osten, ja selbst der hundertjährige Krieg zwischen Engländern und Franzosen [waren] vom abendländischen Gesichtspunkt aus nur leidenschaftliche Bewegungen, die das geglaubte und bejahte Einheitsgefühl aller Nationen der römisch-christlichen Gemeinschaftskultur nicht in Frage stellten.“¹⁸

Für dieses europäische „Einheitsgefühl“ war die Konfessionsspaltung im Zuge der Reformation ein schwerer Schlag. Die Konfessionsspaltung hat die religiöse Einheit

¹⁶ Vgl. Weaver 2013, S. 3–5.

¹⁷ Vgl. Gogarten 1966.

¹⁸ Rassow 1960, S. 17.

Europas zerstört. Von da an war die europäische Christenheit zersplittert in verfeindete Gruppen. Hinzu kam noch der erwachende Souveränitätsanspruch der Fürsten, die die Chance einer Emanzipation von der Oberhoheit von Kaiser und Papst gekommen sahen.

Es ist kein Zufall, dass hier der Begriff der Emanzipation erneut auftaucht, der vorhin bereits im Zusammenhang mit den Denkern der Renaissance gebraucht wurde: Die Weltlichkeit und die Eigenständigkeit der forschenden Vernunft forderten in der Renaissance ihr Eigenrecht gegen den Anspruch aus dem Glauben. Ebenso forderte im Zuge der Reformation auch die Partikularität der Völker und der lokalen Gemeinschaften erneut ihr Recht gegen die Einheit, die durch einen gemeinsamen Glauben und durch die gemeinsame Orientierung an Kaiser und Papst sichergestellt worden war. Die Folge waren endlose und verheerende Kriege, von denen sogar der Dreißigjährige Krieg nur einen Abschnitt bildete. Die Religionskriege und die Koexistenz der Konfessionen führten schließlich zur Idee der Toleranz, die das beherrschende Thema der Epoche der Aufklärung war.

Die Aufklärung erneuerte das Bewusstsein von der Einheit Europas. Die führenden Denker der Aufklärung kamen aus allen europäischen Nationen. Man konnte Europa jetzt als Reich der Aufklärung bezeichnen.¹⁹ Dietrich Bonhoeffer sieht mit der Französischen Revolution eine „neue Einheit“ des Abendlandes entstehen; diese neue Einheit sei aber „die abendländische Gottlosigkeit.“²⁰ Napoleon versuchte, dieser kulturellen Einheit auch politische Gestalt zu geben, scheiterte jedoch letztlich am erstarkenden Nationalbewusstsein in Europa.

Bei der Bewertung der Aufklärung kann man den wissenschaftlichen Fortschritt und die Idee der Toleranz in den Vordergrund stellen, oder man kann (wie Bonhoeffer oder der vorhin erwähnte Richard Weaver) den wachsenden Verlust des Glaubens, den Atheismus und den „Säkularismus“ mit seiner Tendenz zu letztlich destruktiven Utopien kritisieren. Doch wie immer die Wertung ausfällt, es bleibt dabei, dass die Synthese des Thomas von Aquin nicht wieder erreicht wurde und dass stattdessen die „extremistischen“ Vereinfachungen und Einseitigkeiten dominierend wurden. Auf der einen Seite war dies ein biblizistischer Fundamentalismus mit einer Tendenz zur Isolierung, zum Rückzug aus der Welt und zur Privatisierung der Religion; diesem Fundamentalismus schien alle weltliche Vernunft (also auch die Philosophie und besonders die Wissenschaften) unerheblich oder gar schädlich für den Glauben zu sein. Auf der anderen Seite unternahm die weltliche Vernunft den Versuch, alle religiösen Inhalte für sich zu vereinnahmen, sie einer reinrationalen Vernunftreligion einzugliedern, einer „Religion innerhalb

der Grenzen der bloßen Vernunft“, wie der Titel eines Buches von Immanuel Kant aus dem Jahr 1793 lautet. Doch wenn die Synthese des Thomas von Aquin in der Neuzeit auch zerbrochen war, so blieb sie dennoch als Aufgabe in Erinnerung. Dies beweisen die Anstrengungen jener neuzeitlichen Denker, welche die zunehmend emanzipierte weltliche Vernunft erneut mit dem Glauben zu verknüpfen versuchten (wie Pascal, Leibniz und Hegel). Ihre Anstrengungen zeigen, dass auch sie immer noch unter dem Anspruch des Grundproblems der europäischen Kultur dachten und lebten. Auch diesen Denkern hat die Offenbarung der Heiligen Schrift zu denken gegeben, wie etwa Peter Henrici in seiner Abschiedsvorlesung „Das Christentum gibt zu denken“²¹ vor allem anhand von Hegel eindringlich nachgewiesen hat. Henrici hat damit implizit die Tragweite von Piepers Bestimmung des europäischen Geistes gezeigt.

Die europäische Aufgabe in der Gegenwart

Was Europa ausmacht, jene Verbindung von Glauben und Wissen, Vernunft und Religion, Weltlichkeit und überweltlichem Anspruch, war niemals einfach gegeben, sondern stets eher eine Aufgabe, eher ein Entwurf als etwas voll Realisiertes. Josef Pieper schreibt in dem anfangs erwähnten Aufsatz, die Verknüpfung von Weltlichkeit und überweltlichem Anspruch könne „nicht ein für allemal geleistet sein“, sie sei vielmehr eine Zielvorstellung, die „in jeder Epoche neu zu konkretisieren und zu verwirklichen ist“. Und weiter schreibt Pieper: „Das Abendländische ist ein geschichtlicher Entwurf, der unter stets sich verändernden Bedingungen immer neu in geschichtliche Wirklichkeit umgesetzt werden muß.“²² Aus dieser Aussage Piepers kann man schließen, dass es auch heute wieder die Aufgabe der Europäer ist, die beiden Seiten der Synthese zusammenzubringen. Dies ist jedenfalls dann ihre Aufgabe, wenn sie das europäische Erbe aufnehmen und weiterführen wollen.

In seinem Buch über Thomas von Aquin schreibt Pieper:

„[E]s läßt sich in der Tat zeigen, daß wir [...] noch immer tatsächlich unter der Nötigung jenes Richtbildes stehen, das Thomas formuliert hat: Es gelingt uns einfach nicht, ohne Beunruhigung eine gegen jeden überweltlichen Anruf isolierte Weltlichkeit zu leben; wie es uns gleichfalls nicht möglich ist, ohne Beunruhigung eine gegen jede Weltverpflichtung isolierte ‚religionistische‘ Religiosität zu leben. Wir bringen es nicht fertig (heißt das), konsequent gegen das Prinzip zu leben, das die Essenz des christlichen Abendlandes ausspricht.“²³

Diese Feststellungen erscheinen heute veraltet. Wohlstand, Konsum und Massenmedien tragen dazu bei, dass das Christentum mit seinem Anspruch zunehmend in

19 Vgl. Rassow 1960, S. 19.

20 Bonhoeffer 1992, S. 113.

21 Vgl. Henrici 2008.

22 Pieper 1963, S. 45f.

23 Pieper 2014, S. 132.

Randbereiche abgedrängt oder mehr und mehr verweltlicht wird bzw. sich selbst verweltlicht. Die damit verbundene Gefahr besteht darin, dass die Überlieferung der abendländischen Kultur abreißt, weil die Aufgabe, die sich Europa – über die Generationen hinweg – gestellt hatte, nicht mehr zu bewältigen versucht wird. An die Stelle einer Synthese aus zwei Elementen (transzendenter Anspruch und Immanenz), die in Spannung zueinander stehen, tritt die langweilige, spannungslose Diesseitigkeit, wie sie beispielsweise in einem theoretischen und praktischen Materialismus zum Ausdruck gebracht wird.

Doch es gibt auch Anzeichen dafür, dass die Weltlichkeit erneut bereit wird, auf einen religiösen Anspruch zu hören. Im intellektuellen Diskurs steht dafür eine jüngere Wendung des bekannten Philosophen Jürgen Habermas. Vor rund zwanzig Jahren, im Jahr 2001, hielt Habermas seine Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels über das Thema „Glauben und Wissen“. Darin äußerte er sein Ungenügen an einer materialistischen Erklärung des Geistes und mahnte eine Übersetzung religiöser Inhalte in die Sprache säkularer Vernunft an. Diese Übersetzung sei nicht nur Aufgabe der Gläubigen, sondern auch derjenigen, die der Religion fernstehen. Im Gespräch mit Joseph Ratzinger hat Habermas seine neuere Position wie folgt auf den Punkt gebracht: „Die Philosophie hat Gründe, sich gegenüber religiösen Überlieferungen lernbereit zu halten“.²⁴ Auch wenn dies noch sehr vorsichtig formuliert ist und aufgrund der „religiösen Überlieferungen“ im Plural natürlich nicht als Bekenntnis zur christlichen Tradition Europas verstanden werden kann, so handelt es sich doch um eine vorsichtige *Öffnung* säkularer Vernunft für den Anspruch der Offenbarung, die uns in Jesus Christus begegnet. Ja, die Vernunft sollte lernbereit sein, sie sollte deshalb *hörbereit* sein für das, was ihr in der Offenbarung gesagt wird. Und letztlich trifft zu, was Paulus im Römerbrief (10,17) formuliert hat: „Der Glaube kommt aus dem Hören“. Eine hörbereite Vernunft ist deshalb nicht allzu weit vom Glauben entfernt. Vielleicht lässt sich Habermas' *Öffnung* für die christliche Religion als ein Spalt verstehen, der weiter aufgehen oder auch schnell wieder verschlossen werden könnte.

Wenn heute in Europa nach einem neuen Gemeinschaftsgefühl gerufen wird, nach Solidarität über die Grenzen der Nationen hinweg, dann wäre es wahrscheinlich gut, sich erneut an jene Aufgabe zu erinnern, die in diesem Aufsatz als *die europäische Aufgabe schlechthin* dargestellt wurde, die Verbindung des Geglaubten mit dem Gewussten. Dabei geht es nicht um die rückwärtsgewandte Sehnsucht nach einem neuen christlich-europäischen Reich, sondern schlicht um die Aufnahme und Fortführung dessen, was uns durch unsere kulturelle Tradition überliefert und aufgegeben ist. Es kann also nicht um die

Wiederherstellung historisch überlebter Gesellschaftsstrukturen gehen, sondern vielmehr darum, der Rationalität, die in Europa entwickelt worden ist, eine Verbindung zu ihrem Urgrund, zu Gott zu erhalten.²⁵

Welche Forderungen ergeben sich aus dem europäischen Grundprinzip für die Gegenwart? Das religiöse Dasein der europäischen Christen muss entschieden auf Gott ausgerichtet sein, der den Menschen seine Offenbarung von jenseits der Welt zuspricht. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“, sagt Jesus im Johannesevangelium (18,36). Die Kirchen müssen wirkliche Orte der Transzendenz, des überweltlichen Anspruchs an die Welt sein und bleiben. Man darf diesen überweltlichen Anspruch nicht als beengende Einschränkung missverstehen, sondern muss ihn vielmehr – im Sinne von Joh 8,32 – als befreiende Wahrheit erkennen. Aber weil Gott Mensch geworden ist, dürfen sich die europäischen Christen auch nicht vor der Welt verschließen. Sie haben die Aufgabe, eine Weltverpflichtung und Weltverantwortung zu übernehmen, sich zwar nicht an die Welt zu verlieren, diese aber zu gestalten im Sinne des Anspruchs, den Gott an sie stellt.

Literatur

Angenendt, Arnold: Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert. Nachdruck der 5., aktualisierten Aufl. 2009. Münster 2012.

Belloc, Hilaire: Die großen Häresien. Der Kampf gegen Europa. 3. Aufl. Bad Schmiedeberg 2020.

Bonhoeffer, Dietrich: Ethik. Hrsg. v. Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green. Gütersloh 1992.

Demandt, Alexander: Geschichte der Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr. 2. Aufl. München 2008.

Gogarten, Friedrich: Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem. München und Hamburg 1966.

Habermas, Jürgen: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? In: ders. / Joseph Ratzinger: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. 3. Aufl. Freiburg i. Br. 2005. S. 15–37.

Henrici, Peter: Das Christentum gibt zu denken. In: *Communio* 37 (2008), S. 515–529.

Hoeres, Walter: Der Aufstand gegen die Ewigkeit. Kirche zwischen Tradition und Selbstzerstörung. 2., erw. Aufl. Stein am Rhein 1987.

24 Habermas 2005, S. 30.

25 Vgl. Müller-Sternberg 1966, S. 13.

Joas, Hans: Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung. Berlin 2017.

Johannes Paul II.: Glaube und Vernunft (Enzyklika „Fides et ratio“). Stein am Rhein 1998.

Müller-Sternberg, Robert: Das Abendland als Idee und Schlagwort. In: Zeitschrift für Ganzheitsforschung, 10. Jahrgang (I/1966), S. 1–15.

Pieper, Josef: Was heißt „Christliches Abendland“? In: ders.: Tradition als Herausforderung. Aufsätze und Reden. München 1963. S. 36–47.

Ders.: Thomas von Aquin. Leben und Werk. Kevelaer 2014.

Rassow, Peter: Die geschichtliche Einheit des Abendlandes. In: ders.: Die geschichtliche Einheit des Abendlandes. Reden und Aufsätze. Köln und Graz 1960. S. 3–34.

Ratzinger, Joseph: Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen. Freiburg i. Br. 2003.

Weaver, Richard M.: Ideas Have Consequences. Chicago 2013.

Zum Autor

Daniel Zöllner, Jahrgang 1985, studierte Philosophie und Neuere deutsche Literatur in Tübingen. Einen Schwerpunkt seiner Studien bildete das Werk des Kulturphilosophen Jean Gebser, mit dem sich Zöllner in seiner Magisterarbeit im Fach Philosophie intensiv auseinandersetzte. Aus Überlegungen zum Verhältnis zwischen christlichem Glauben und Naturwissenschaften entstand die gemeinsam mit einem Mathematiker verfasste Monographie „Evolution – Geist – Gott. Beiträge zu einer christlichen Philosophie“ (Dresden: Text & Dialog 2015). Mit den kulturellen Wurzeln Europas befasste sich Daniel Zöllner bereits in dem Aufsatz „Das christliche Europa – Kontinent der Säkularisierung; in: Felix Dirsch et al. (Hrsg.): *Nation, Europa, Christenheit. Der Glaube zwischen Tradition, Säkularismus und Populismus*, Graz 2019; sowie in dem Beitrag „Das Abendland und die Ursprungsgeschichte des Bewußtseins. Eine christliche Lektüre Erich Neumanns“ aus dem Lepanto-Almanach 2021.



Impressum

Herausgeber: Renovatio-Institut für kulturelle Resilienz
Anschrift: St. Michael-Gesellschaft
Werner-Haas-Str. 8
86353 Augsburg
E-Mail: info@renovatio.org
Telefon: 0821/455564-850

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung, Verbreitung sowie Übersetzung, sind vorbehalten. Kein Teil dieses Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der St. Michael-Gesellschaft reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden. Davon ausgenommen sind Teile, die als Creative Commons oder als gemeinfrei gekennzeichnet sind. Das Copyright für diese Publikation liegt bei dem Autor. Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht unbedingt die Ansicht des Herausgebers wieder.