

Johannes A. van der Ven

„Ecclesia in Europa“ und die Haltung der katholischen Kirche in Bezug auf Menschenwürde, Demokratie und Menschenrechte //oder Wie europafähig ist die katholische Kirche?

Es wird erzählt, dass Jean Monnet, der zusammen mit Konrad Adenauer als einer der Gründer des „modernen Europa“ bezeichnet werden kann, am Ende seines Lebens mit folgendem Gedanken spielte: Wenn das europäische Haus erneut aufzubauen wäre, dann müsste man mit der Kultur anstelle der Wirtschaft und Politik beginnen. Was könnte die Grundlage für diese Kultur sein? Gibt es einen „Europäischen Wertekanon“? Welche Werte könnten das sein und haben sie wirklich transhistorische und transnationale Geltungskraft? Natürlich gibt es einen „Europäischen Wertekanon“, behaupten viele in Kirche und Theologie: der christliche Wertekanon. Aber dann muss die Frage wiederholt werden: Welche Werte könnten das sein und haben sie wirklich transhistorische und transnationale Geltungskraft, wenn man auf die Unterschiede achtet innerhalb des frühen Christentums, in und zwischen dem ersten und zweiten Millennium, in und zwischen Nord- und Südeuropa, West- und Osteuropa, der Türkei und dem Rest Europas? Es gibt Kulturhistoriker, die eine gewisse Verlegenheit nicht verbergen können, wenn es um einen europäisch-christlichen Wertekanon geht. Im übrigen: Ist die Suche nach einem europäisch-christlichen Kanon überhaupt legitim? Müsste Europa nicht gerade als Gegenmittel gegen den eigenen Kolonialismus und Neokolonialismus nach *weltweiten* Werten suchen? Müsste das Christentum nicht als Gegenmittel gegen die eigenen Kreuzzüge und heiligen Kriege nach *interreligiösen* Werten suchen?

Europa ist nicht durch eigene Kraft entstanden. Die Wiege Europas wird durch die kulturelle Interaktion zwischen Israel, Mesopotamien, Ägypten, Athen und Rom gebildet. Sie ist das Ergebnis der Wechselwirkung zwischen asiatischen, afrikanischen, jüdischen, griechischen, römischen und christlichen Subkulturen. Das zeigt bereits der Name „Europa“: Sie ist eine phönizische Prinzessin, die einer durch Herodot überlieferten Legende zufolge von Zeus, verummumt und in der Gestalt eines Stiers, nach Kreta entführt wurde, um dort ihr weiteres Leben zu verbringen. Im Mittelpunkt dieser kulturellen Interaktion liegt das Mittelmeer, das Europa mit Asien

und Afrika verbindet. Es hat in der Geschichte immer eine Brückenfunktion zwischen den Kontinenten innegehabt. Das zeigte und zeigt noch immer die Präsenz vieler Millionen Moslems am Rande Europas: in Spanien, Israel/Palästina, in der Türkei und auf dem Balkan. Wenn man einen europäischen Wertekanon finden möchte, dann müsste man die mediterranen Interaktionen damals wie heute gründlich studieren.

Die apostolische adhortatio „Ecclesia in Europa“ (2003) geht darauf ein. Dieser post-synodale Text nennt Europa zwar einen christlichen Kontinent, nicht aber ohne die asiatischen und afrikanischen sowie die jüdischen und später die islamitischen Interaktionen zu vermelden (Nummer 19). Im Vergleich damit fällt ein anderes europäisches Dokument, das in derselben Zeit erschienen ist, der „Entwurf eines Vertrages über eine Verfassung für Europa“ (2003), sehr mager aus. Die großen Traditionen sind mundtot gemacht.

Das Verschweigen der drei großen abrahamitischen Traditionen verweist nicht nur auf ein unzureichendes historisches Bewusstsein, sondern auch auf ein unzureichendes Zukunftsbewusstsein. Es ist mehr als deutlich, dass Europa immer stärker durch die Migration großer Bevölkerungsgruppen aus Afrika und Asien beeinflusst werden wird. Damit wird Europa einen Mix aus christlichen und islamitischen Gemeinschaften umfassen, die immer stärker miteinander konkurrieren werden, während wahrscheinlich daneben und quer hindurch von einer fortschreitenden Säkularisierung die Rede sein wird.

Das alles macht die Frage, ob es einen europäischen Wertekanon gibt, sowohl historisch als auch aktuell im Hinblick auf die Zukunft sehr komplex. Darauf kann man nicht eindeutig „Ja“ oder „Nein“ antworten, auch nicht mit einer einfachen, kürzeren oder längeren Liste von Werten.

Oder gibt es vielleicht doch zumindest einen Wert, der gegen den Zahn der Zeit gewappnet ist und auch in Zukunft überleben wird, sowohl im europäischen als auch im weltumfassenden Verband, weil es hier – mit den Worten Kants – um einen universalen Wert geht: die Menschenwürde? Sie wird doch als die Quelle aller Werte angesehen, als der Wert aller Werte. Ihre Wurzeln gehen auf viele alte kulturelle und religiöse Strömungen zurück. Auch in der modernen Kultur spielt sie eine prominente Rolle, insbesondere im Denken über Demokratie und Menschenrechte. Ich möchte hinzufügen, dass ich diese Themen der Einsicht von Habermas entlehne. In seinem groß-angelegten Werk „Faktizität und Geltung“ und auch in „Die Einbeziehung des Anderen“ hat er deutlich gemacht, dass die soziale Kohäsion eines Landes und auch Europas nicht von ethnischen Werten abhängt, weil das in einer multi-ethnischen und multikulturellen Gesellschaft weder möglich noch moralisch legitim wäre, sondern von einer politischen Kultur, im besonderen einer demokratischen Kultur, die auf der Menschenwürde und den Menschenrechten basiert.

Deshalb komme ich in meinem ersten Teil auf die Menschenwürde zu sprechen und damit verbunden auf den Menschen als Bild Gottes. Der zweite Teil befasst sich dann mit der Demokratie und den Menschenrechten. Die bereits erwähnte *adhortatio* „*Ecclesia in Europa*“ dient mir dabei als Ausgangspunkt; ich sehe dieses Dokument als eine Widerspiegelung des aktuellen Standes der europäischen Kirche.¹

1 Die Menschenwürde und der Mensch als Bild Gottes

Menschenwürde

Ich möchte hier nur drei Autoren aus drei Epochen der Geschichte Europas nennen, die für die Entwicklung der Idee der Menschenwürde wichtig sind: aus der Römischen Zeit Cicero, aus der Renaissance Pico della Mirandola und aus der Epoche der Aufklärung Immanuel Kant.

Cicero hält noch an der Würde fest, die mit dem Amt des Politikers verbunden ist, und an der Ehre, die er wegen seiner Leistung verdient. Er fundiert den Begriff aber zugleich im Naturgesetz und entfaltet ihn von dort aus für jeden Menschen. Nicht nur der politische Amtsträger, sondern jeder Mensch besitzt Würde. Eine wichtige Frage lautet dabei: Wo im Menschen müssen wir sie suchen? Für Cicero ist es die Rationalität des Menschen, in der die Fähigkeit zur Unterscheidung von Gut und Böse begründet liegt.

In der Renaissance war es Pico della Mirandola, der der menschlichen Rationalität im Hinblick auf die Menschenwürde eine bedeutende Stellung zuerkannte. In seiner Abhandlung „*De hominis dignitate*“, die als Manifest der Neuzeit gilt, führt er Gott folgendermaßen als Schöpfer an: „Wir haben Dich nicht himmlisch oder irdisch, sterblich oder unsterblich gemacht, damit Du Dich selbst wie ein freier und unabhängiger Künstler in der Form, die Du selbst gewählt hast, modellierst.“ Diese Modellierkunst bildet die Quelle für den eigenen Lebensentwurf. Sie befähigt den Menschen, sein Leben in die eigene Hand zu nehmen.

Immanuel Kant unterscheidet in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ zwischen Preis und Wert. Preis ist etwas, das im Wirtschaftsverkehr beheimatet ist, in dem Güter gekauft und verkauft werden und der Preis entsprechend der Gesetze von Nachfrage und Angebot variiert. Aber das gilt nicht für den Menschen als Menschen, so Kant. Der Mensch hat keinen Preis. Er hat einen Wert. Er ist ein Wert, und zwar ein Wert in sich selbst, ein Zweck in sich selbst. Darauf basierend formuliert er eine der Varianten der dritten Formulierung des kategorischen Imperativs: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der

¹ Für die theoretische Fundierung dieses Beitrags und Literaturhinweise siehe: Johannes A. van der Ven, Jaco S. Dreyer, Hennie J.C. Pieterse, *Is There A God Of Human Rights?* Brill, Leiden 2004 (in Vorbereitung).

eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst." Das ist ein genialer Satz. Schließlich gibt es kein Handeln, in dem der Mensch, er selbst und der andere, nicht als Mittel gebraucht wird. Er braucht ihn immer als Mittel, aber man darf ihn nicht, so Kant, nur als Mittel gebrauchen.

Wie unübertroffen dieser Ansatz der Menschenwürde von Kant auch ist und obwohl seine Einsicht von vielen Interpreten der „Universal Declaration of Human Rights“ der Vereinten Nationen von 1948 als deren deontologische Grundlage gesehen wird, so können davon doch keine Richtlinien, keine Normen, keine Gesetze und keine Menschenrechte abgeleitet werden. Dieser Ansatz ist und bleibt abstrakt, formal und leer. Das gilt auch für die „Charta der Grundrechte der Union“ im zweiten Teil des bereits genannten „Entwurfs eines Vertrags über eine Verfassung für Europa“, in der die Menschenwürde genannt wird. Auch in diesem Dokument bleiben die Formulierungen zur Menschenwürde abstrakt, formal und leer.

Der Mensch als Bild Gottes

Neben dem Thema der Menschenwürde gibt es noch eine zweite Tradition, die die spezifische Stellung des Menschen im Ganzen des Kosmos zur Diskussion gestellt hat: die biblische Metapher des Menschen als Bild Gottes. Ich sage zwar biblische Metapher, der Einfluss der mesopotamischen und ägyptischen Religionen auf P, die Priesterschrift, in Genesis, wo die Metapher dreimal vorkommt, ist aber in der heutigen alttestamentlichen Exegese unwidersprochen. Dort wird das Standbild, das für den König errichtet worden ist, Bild Gottes genannt und der König selbst wird bei seiner Inthronisierung als Bild Gottes angedeutet. P übernimmt den Königstitel, aber transformiert ihn gleichzeitig in einen schöpfungstheologischen Rahmen und wendet ihn auf den Menschen als geschaffenen durch Gott an. Auf jeden Menschen. Jeder Mensch ist ein Bild Gottes. Dieser schöpfungstheologische Rahmen ist wichtig, weil die meisten Exegeten P nicht mehr länger als eine Sammlung ritualistischer Texte betrachten, die schematisch und steril anmuten. Sie wird als eine Sammlung gesehen, die auf frühere Erzähltexte mit einer monotheistischen, schöpfungs- und worttheologischen Grundlage (P^G) und späteren Hinzufügungen (P^S) zurückgeht. Die letzteren prägten erst den Charakter eines rituellen Gesetzbuches.

Die Exegeten stimmen fast alle darin überein, dass Vers 26 von Genesis 1 in funktionseller Weise gelesen werden muss, dass nämlich der Mensch Gott vergegenwärtigt als sein Bild, sein Repräsentant, sein Stadthalter, das Sinnbild seiner Autorität und zwar im Hinblick auf all das, was auf dieser Welt geschaffen worden ist, und alle, die auf dieser Welt geschaffen worden sind. In diesem Zusammenhang wird von einigen auch noch eine relationale Bedeutung unterschieden, die beinhaltet, dass der Mensch mit Gott verwandt ist, ihm ähnelt, seine Züge hat. Alle sind sich darüber einig – im Gegensatz zur jahrhundertelangen theologischen

Spekulation –, dass das Bild-Gottes-Sein nicht verloren werden kann: Es zeichnet den Menschen als Menschen aus, sündig oder nicht-sündig, christlich oder nicht-christlich, religiös oder nicht-religiös. Eine Erklärung, was diese Funktion und diese relationale Beziehung aber im weiteren bedeuten, kann weder im Vers noch in dessen Kontext herausgearbeitet werden. Auch der Inhalt dieser Metapher bleibt - ebenso wie der der Menschenwürde - abstrakt, formal und leer.

Menschenwürde und Bild Gottes

Während die Spekulation um das Thema des Menschen als Bild Gottes in der Patristik und Scholastik hoch-spekulative Züge annimmt, nämlich christologische, soteriologische, pneumatologische, trinitäre und spirituell-mystische Züge, koppelt man es auch an das Thema der Menschenwürde. Diese Verbindung ist zum Greifen nahe. Das Verbindungsstück liegt im menschlichen Geist: In der Stoa wird die Menschenwürde sozusagen im Geist des Menschen verankert, seit der Patristik wird der Mensch als Bild Gottes ebenfalls sozusagen im Geist des Menschen lokalisiert. Es gibt aber auch wichtige verschiedene Akzentuierungen. In der Stoa hat der menschliche Geist als Verankerung der Menschenwürde eine mehr moralisch-praktische Konnotation: der menschliche Geist als die Leistung zur Unterscheidung von gut und böse; in der Patristik hat der menschliche Geist als Ortsbestimmung des Menschen als Bild Gottes eine trinitär-dogmatischere Konnotation: der menschliche Geist als die Leistung, Gott zu erkennen, zu wissen und zu lieben.

In der Zeit der Renaissance und der Aufklärung verliert diese Verflechtung aber allmählich an Kraft und fängt an, ihre Selbstverständlichkeit einzubüßen. Das ist die Folge der Entwicklungen in der Philosophie, die sich reflexiv und allmählich unabhängig von der Theologie mit der Menschenwürde auseinandersetzt, und das im Sinne des *liberum arbitrium*, der Freiheit, aus Alternativen wählen zu können, und dem Streben nach Glück unabhängig von Gott und Religion, was mit der Wahlfreiheit gegeben ist. Schleichend findet demnach eine Säkularisierung des Themas der Menschenwürde statt, und zwar in dem Sinne, dass sie von dem Thema „Bild Gottes“ abgekoppelt wird.

Vor diesem Hintergrund ist es eigentlich sehr bemerkenswert, dass die Verbindung zwischen der Menschenwürde und dem Menschen als Bild Gottes in unserer Zeit erneut zu verspüren ist, und zwar in aktuellen Dokumenten der Kirche. Das Thema der Menschenwürde war schon früher in den offiziellen kirchlichen Sprachgebrauch eingedrungen, insbesondere in der Soziallehre der Kirche seit der Enzyklika „*Rerum Novarum*“ von Papst Leo XIII. im Jahre 1891. Es besteht die Vermutung, dass die Koppelung der beiden Themen mit dem Aufkommen der Patrologie Mitte des vorigen Jahrhunderts zu tun hat und hier insbesondere mit dem Einsatz von Patrologen wie Yves Congar und Jean Daniélou beim Zustandekommen der Konstitution „*Gaudium et Spes*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils.

In dieser Konstitution wird explizit eine Verbindung zwischen der Menschenwürde und dem Menschen als Bild Gottes im ersten Kapitel hergestellt, das den Titel trägt: „De humanae dignitate“. Darin wird auf Vers 26 von Genesis 1 verwiesen: „Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich“ und auf Psalm 8, Vers 5-7: „Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott“. Die Dogmatik in heilshistorischer Perspektive, „Mysterium salutis“, die kurz nach dem Zweiten Vatikanum erschien, aber seit dem Ende der 50er Jahren vorbereitet wurde, ist auch von den Dokumenten dieses Konzils mit beeinflusst worden, so wie beide wieder von der Entwicklung der Patrologie in dieser Periode beeinflusst worden sind. Das verdeutlicht die Tatsache, dass dieses Handbuch ausdrücklich die Verbindung zwischen der Menschenwürde und dem Menschen als Bild Gottes betont.

Ein letztes Faktum muss hier noch genannt werden. Durch das Aufkommen der Bild-Gottes-Theologie, erst in der Patrologie und danach in der Theologie seit Mitte des vorigen Jahrhunderts, sind eine Reihe von Deltaströmungen aus dieser Quelle zu verspüren. Die feministische Theologie legitimiert damit die Einheit und Gleichheit des männlichen und weiblichen Geschlechts und plädiert von daher für einen ungeschlechtlichen oder übergeschlechtlichen Gottesbegriff. Die Befreiungstheologie fundiert damit ihre Kritik der menschenunwürdigen Armut. Die ökologische Theologie schließlich legitimiert damit ihre Kritik an der anthropozentrischen Schöpfungstheologie.

Menschenwürde und Bild Gottes in *Ecclesia in Europa*

Wenn man jetzt die apostolische adhortatio „*Ecclesia in Europa*“ betrachtet, dann zeigt sich, dass darin zwar die Menschenwürde an mehreren Stellen zur Sprache kommt (Nr. 98, 99, 109), aber nie in Verbindung mit dem Menschen als Bild Gottes. In den Paralleldokumenten, „*Ecclesia in Africa*“ von 1995, „*Ecclesia in America*“ und „*Ecclesia in Asia*“, beide aus dem Jahr 1999, ist das sehr wohl der Fall (Nr. 69, 57, 33). Warum wird dies in „*Ecclesia in Europa*“ unterlassen? Hängt dies mit der Tatsache zusammen, dass die genannten Kirchendokumente und theologischen Publikationen aufzeigen, wie unsystematisch und willkürlich die Metapher vom Bild Gottes im Zusammenhang mit der Menschenwürde fungiert?

Was bleibt übrig von dem theologischen Sinn des Themas der Menschenwürde ohne diese religiöse Metapher? Ist das Thema der Menschenwürde ausschließlich in der kirchlichen Soziallehre beheimatet, in der es, wie bereits gesagt, zum ersten Mal angewandt wurde? Oder gehört das Thema der Menschenwürde mit der Metapher des Menschen als Bild Gottes wirklich zum Proprium der Theologie? Bilden sie beide zusammen wirklich das Grundthema (sic!) der theologischen Anthropologie, wie es in „*Mysterium Salutis*“ gesagt wird? Gehört es in diesem Sinne zum Credo der Kirche? Aber das würde heißen: In dem Maße, wie die Verbindung zwischen Menschenwürde und dem Mensch als Bild Gottes

fehlt, verringert sich auch das theologische Gewicht des Themas Menschenwürde.

Ist die Kirche europafähig?

Mittels einer Schlussfolgerung dieses ersten Teils möchte ich diese Frage zu beantworten versuchen.

1. Die Verbindung zwischen der Menschenwürde und dem Menschen als Bild Gottes wird von der Kirche im Dokument „Ecclesia in Europa“ nicht hergestellt. Das ruft, wie gesagt, die Frage hervor: Was ist das Thema „Menschenwürde“ der Kirche gerade im theologischen Sinne wert? Übrigens können weder aus dem Thema „Menschenwürde“ noch aus dem des Menschen als Bild Gottes Richtlinien, Normen, Gesetze oder Rechte abgeleitet werden, auch keine Menschenrechte. Beides sind formale, abstrakte und leere Begriffe.
2. Die einzige, aber sehr wichtige Funktion, die beide haben, ist, dass sie als regulatives Prinzip wirksam sein können oder, schärfer, als Gegenbegriff, Kontrastkategorie, kontrafaktische Indikation. Sie können nur effektiv sein, wenn konkrete Erfahrungen und empirische Analysen von Verletzungen der Menschenwürde beschrieben werden. Ohne Beschreibungen und Analysen menschenunwürdigen Leidens bleiben beide Begriffe abstrakt, formal und leer. Sie funktionieren dann nur als eine „figure of speech“.
3. In „Ecclesia in Europa“ kommen diese Beschreibungen und Analysen nicht vor. Das Dokument gibt zahlreiche moralisierende Seufzer über das Europa dieser Zeit als eine Zeit voller Verzweiflung, existentieller Fragmentierung, Abschwächung der gegenseitigen Solidarität, Hedonismus, Konsumismus, Drogen, New Age, Horizontalismus, vage Religiosität, Humanismus, Atheismus und voll Unvermögen sich selbst als Sünder zu betrachten. Ich möchte die Präsenz dieser Phänomene nicht ohne weiteres leugnen, eine analytische Beschreibung der Skala. Das Maß, in dem sie auftreten, die Sektoren, die Gruppen innerhalb derer sie erscheinen, die Bedingungen unter denen und die Faktoren durch die sie auftreten: Das alles fehlt. Darum bleibt ein Plädoyer für die Menschenwürde im luftleeren Raum stecken und leistet somit keinen Beitrag für eine tatsächliche Lösung der wirklichen Probleme in Europa. Kurzum: eine rituelle Sprachfigur, eine verpasste Chance.

2 Menschenwürde, Demokratie und Menschenrechte

Soeben habe ich gesagt, dass aus der Menschenwürde und, a fortiori, aus dem Menschen als Bild Gottes keine Richtlinien, Normen, Gesetze und Rechte abgeleitet werden können. Das bedeutet aber nicht, dass

sie nicht bedeutsam wären für das zweite Thema dieses Vortrages, nämlich die Demokratie und die Menschenrechte.

Demokratie in *Ecclesia in Europa*

Die Frage, mit der ich mich nun befassen möchte, lautet: In wiefern ist die Idee der Demokratie in der apostolischen Adhortatio „*Ecclesia in Europa*“ wiederzufinden? Diese Frage ist aus zwei Gründen wichtig. Zualtererst führt die Demokratie aus intrinsischen Gründen ein prekäres Dasein. Der Grund ist der, dass sie ständig in einen fortdauernden „Kampf um Anerkennung“ verwickelt ist, um nicht noch mehr von Ökonomie und Staatsbürokratie abhängig zu werden. Des weiteren basiert sie auf einer institutionell-schwachen öffentlichen Meinung, in der die deliberative Demokratie, die Beratschlagung des Volkes, zur Geltung kommt. Sie braucht demzufolge strukturellen Respekt, intensive soziale Unterstützung, ständige Wartung: Sie muss sozusagen jeden Augenblick aufs Neue erfunden werden. Zudem ruft die apostolische Adhortation selbst die Bischöfe, Religiösen und Laien – in dieser Reihenfolge: Die Kirche ist eine Ständegesellschaft! – dazu auf, die Demokratie wie auch die Menschenrechte in Europa zu ehren und den nötigen Beitrag dazu zu leisten. Die Kirche hat hier eine wichtige Aufgabe zu erfüllen, wie „*Ecclesia in Europa*“ selbst sagt.

Die Frage aber ist: Ist das in einer Kirche, die selber alles andere als demokratisch sondern monokratisch strukturiert ist, und davon sogar im Laufe des zweiten Millenniums eine Glaubenswahrheit gemacht hat, überhaupt möglich? Ist das den Leitern der Kirche möglich, deren Autorität, wie alle Autorität in einer demokratischen Gesellschaft eine intrinsisch angefochtene Autorität ist, die in der Kirche aber als Ausdruck einer *indefectibilitas* und *infallibitas* gesehen wird? Ist das den Kirchenmitgliedern möglich, die in der Demokratie zum öffentlichen Gebrauch der Vernunft im öffentlichen Diskurs aufgerufen werden, sich aber in der Kirche gehorsam mit der kirchlichen Autorität abfinden müssen, sogar wenn sie Aussagen macht, die sie selbst nicht als definitiv versteht, (CIC 752; Ad tuendam fidem Nr. 2) und wodurch die Kirchenmitglieder in die dunkle Dialektik von Rationalität und Glaubensgehorsam verfallen? Ist das möglich für Theologen, die einerseits in den Universitäten nach der Wahrheit suchen und dazu intrinsisch-fallible Schritte zur Überprüfung ihrer Nullhypothesen unternehmen, und von denen andererseits gefordert wird, dem Magisterium voll und ganz zu gehorchen? Ist der Aufruf der Kirche an Europa, diese europäischen Werte ernst zu nehmen, unter anderem die Demokratie, nicht ein Zeichen, wie ich Kollegen anderer Fakultäten habe sagen hören, blinder Arroganz? Diese Fragen sind umso bitterer, weil in Europa sogar von einem demokratischen Defizit die Rede ist. Wie kann das Defizit des einen beim Abbau des Defizits des Anderen helfen? Das bedeutet aber nicht, dass das demokratische Ethos unter den Menschen hinsichtlich Europa fehlen würde. Im Gegenteil: In der niederländischen Bevölkerung sind mehr als 80% Befürworter eines Referendums über das Grundgesetz für Europa. Genauso wenig fehlt das

demokratische Ethos in der Kirche selbst, wie in einer vergleichenden Untersuchung unter deutschen, belgischen und niederländischen Theologiestudenten – der zukünftige Kader der Kirche – deutlich wurde: Sie lehnen die monokratische Kirche ab und stimmen nur einer demokratischen Kirche zu. Gibt es einen anderen Weg, wenn man sich nicht aufreiben will zwischen einer monokratischen Kirche und einer demokratischen Gesellschaft?

Menschenrechte in *Ecclesia in Europa*

Der Fragen sind genug gestellt. Ich komme zum Rechtsstaat mit seinen Menschenrechten.

Im globalen Sinne kann man fünf Gruppen von Rechten unterscheiden: zuerst bürgerliche Freiheiten, die in der Tradition der Freiheit beschlossen liegen und die im 18. Jahrhundert aufgekommen sind; dann die politischen Rechte, die sich auf die Teilnahme am Staat beziehen, und die juristischen Rechte, die Bezug nehmen auf den Rechtsschutz des Bürgers und die zusammen mit den politischen Rechten im 19. Jahrhundert fixiert worden sind; die sozial-ökonomischen Rechte, die für den Sozialstaat des 20. Jahrhunderts charakteristisch sind; und schließlich die kollektiven Rechte, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts insbesondere durch die Entwicklungsländer das Licht der Welt erblickten.

Wie steht es mit den Menschenrechten in „*Ecclesia in Europa*“? Zuvor habe ich bereits angemerkt, dass das Dokument keine Beziehung herstellt zwischen der Menschenwürde und dem Menschen als Bild Gottes. Noch bemerkenswerter ist es, dass es ebenso wenig eine Beziehung zwischen der Würde des Menschen und den Menschenrechten gibt, und auch nicht zwischen der Bild-Gottes-Metapher und den Menschenrechten, mit einer Ausnahme, nämlich bezüglich der Behandlung der Rechte von Immigranten, wenn auch sehr flüchtig. Ist das europäische Dokument schluderig konzipiert? Oder spielen weder die Metapher vom Menschen als Bild Gottes noch das Thema der Menschenwürde eine ernsthafte theologische Rolle, wenn es um Menschenrechte geht? Etwas ironischer und gemeiner formuliert: Sind die Menschenrechte für die Kirche kein Ausdruck des göttlichen Naturgesetzes und Naturrechts mehr sondern eines positiven Rechts, das keiner näheren Legitimierung mehr bedarf?

Die Frage ist: Welche Menschenrechte werden überhaupt expliziert? Nun, eigentlich gibt es nur eine Gruppe, die ausdrücklich, wenn auch nur teilweise, behandelt wird, nämlich die erste Gruppe der bürgerlichen Freiheiten. Von den anderen vier Gruppen, den politischen, juristischen, sozioökonomischen und kollektiven Rechten, ist in einem ausdrücklichen Sinne nichts zu erkennen. Wieder kommt die Frage auf, ob es sich um ein schludriges Dokument handelt, und ob die Kirche überhaupt interessiert an Europa, an ihrer Demokratie, an ihren Menschenrechten ist?

Auf einige Menschenrechte der ersten Gruppe, nämlich die bürgerlichen Freiheiten, die der liberalen Tradition entstammen, geht das Dokument näher ein, weil es Rechte sind, die der Kirche am Herzen liegen. Ich nenne drei: das Recht auf Leben, die Rechte der Familie, der Erziehung, der Unterrichtung und schließlich das der Religionsfreiheit. Ich lasse nun, aus zeitlichen Gründen, das Recht auf Leben und die familiären und erzieherischen Rechte außer Acht und beschränke mich auf die Religionsfreiheit.

Was sagt das Dokument über die Religionsfreiheit? Dabei gehe ich davon aus, dass dieses Recht im allgemeinen Sinne nicht nur zwei Dimensionen umfasst, eine individuelle und eine kollektive Dimension, wie man gewöhnlich sagt, sondern drei, nämlich neben und im Zusammenhang mit der individuellen und kollektiven Dimension: eine interreligiöse Dimension.

Nun, die individuelle Dimension, das Recht des Einzelnen, um - wie in der Literatur zur Menschenrechtsfrage gesagt wird - im Hinblick auf Religion und Kirche eine eigene Wahl zu treffen, diese Wahl auch zu propagieren, aber auch Zweifel innerhalb der eigenen Religion zum Ausdruck zu bringen, eigene religiöse Interpretationen zu erstellen, von einer Religion zur anderen überzutreten, sich für den Atheismus zu entscheiden und auch diese Wahl zu propagieren: dies alles fehlt im Dokument und fehlt auch in der Erklärung der Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanum.

Im Gegensatz dazu wird in dem Dokument die kollektive Dimension der Religionsfreiheit verhältnismäßig ausführlich behandelt. Sie wird anhand dreier religiöser Rechte ausgearbeitet, die alle Bezug nehmen auf das Verhältnis zwischen Kirche und Staat bzw. Kirche und Europa: das Recht auf Selbstorganisation der Kirchen; das Recht auf die spezifische Identität der Kirchen; und schließlich das Recht auf Respekt vor dem juristischen Status, den die Kirchen aufgrund der nationalen Gesetzgebung genießen.

Und schließlich: Die interreligiöse Dimension der Religionsfreiheit wird im gesamten Text nicht behandelt. Für mich ist diese Dimension von großer Bedeutung, weil wir durch den Prozess der Globalisierung das Zeitalter des liberalen, nationalen und souveränen Staates, in dem die Trennung von Kirche und Staat im Mittelpunkt stand und steht, hinter uns lassen. Die Frage lautet nicht nur, was die Religionsfreiheit für das Individuum oder für die religiöse Kollektivität im Verhältnis zum Staat bedeutet, sondern auch, was sie für die Beziehung und den Verkehr zwischen den religiösen Gemeinschaften untereinander bedeutet. Was bedeutet die Religionsfreiheit der einen Religion für die andere? Was bedeutet die Anerkennung der Forderung nach Orthodoxie durch die eine Religion für die Anerkennung der Forderung nach Orthodoxie durch die andere? Was bedeutet es, dass „very church is orthodox to itself“, wie John Locke sagte? Mir scheint, dass in Theologie und Kirche hart daran gearbeitet werden

muss, um die „Politik der Anerkennung“ im Hegelschen Sinne von Alex Honneth tiefer zu durchdenken. Was bedeutet die Anerkennung der Identität und Differenz der einen Religion für die andere? In einer solch gegenseitigen Anerkennung liegt notwendigerweise das Prinzip des Perspektivwechsels und der Perspektivkoordination impliziert. Dieses Prinzip verträgt sich weder mit dem christlichen Exklusivismus und Inklusivismus, von dem das Dokument Zeugnis gibt, noch mit dem Gedanken, dass der Dialog zwischen den Religionen eine Ausdrucksform der Mission ist. Man kann nicht den anderen in seiner Identität und Differenz anerkennen und zugleich daran festhalten, dass der andere nur insofern Wahrheit besitzt, wenn darin Elemente, Strahlen der christlichen Wahrheit enthalten sind, wie die Kongregation der Glaubenslehre einige Jahre zuvor behauptete. Aus empirischer Forschung geht immer wieder hervor, dass die Einstellungen des Exklusivismus und Inklusivismus von den Befragten als religiös inadäquat betrachtet werden, sowohl in europäischen Ländern wie Deutschland und den Niederlanden als auch in einem religiös gemischten Land wie Südafrika, und auch dass solche Einstellungen zu weniger effektiven religiösen Lernprozessen führen als Einstellungen des dialogischen Pluralismus.

Die Bedeutung einer solchen interreligiösen Interpretation der Religionsfreiheit beschränkt sich meines Erachtens nicht auf Religionen, weil Europa heute und gewiss in Zukunft eine globale Verantwortung zu tragen hat für Freiheit, Gleichheit, Sicherheit und Frieden. In ihrem Essay über die Identität Europas, das in der FAZ abgedruckt wurde, verwiesen sowohl Jacques Derrida und Jürgen Habermas als auch Ralf Dahrendorf und Timothy Garton Ash auf das Schriftstück „Zum ewigen Frieden“, in dem Kant seine Utopie einer Konföderation der Staaten skizzierte. Dabei entlehnte er, so Kant, den Titel einem Aushang an einem holländischen Café, unter dem die Skizze eines Friedhofes zu finden war. Mit anderen Worten: Europa wird ein Kontinent der Weltbürger sein oder es wird nicht sein. Wenn es kein Kontinent der Weltbürger sein wird oder sein will, wird es sein eigenes Grab graben und mit diesem Grab das Grab der ganzen Weltgemeinschaft, die sich nach „September 11“ (2001) sozusagen in der Phase des letzten Gerichts befindet als Folge des drohenden „clash of civilizations, of cultures, and of religions“. Nach den Worten des spanischen Philosophen Fernando Savater, der ebenfalls an den genannten Essays beteiligt war, passen zum konstruktiven Streben nach „ewigem Frieden“ keine feindlichen Stämme, die von unversöhnlichen Göttern geführt werden. Es würde zu weit gehen, die heutige katholische Kirche einen feindlichen Stamm mit einem unversöhnlichen Gott zu nennen, aber ist die Frage nicht gerechtfertigt, ob sie – gerade auf dem Gebiet der Religionsfreiheit – nicht mehr auf ihre eigenen Belange und ihr eigenes Überleben gerichtet ist als auf einen uneigennütigen, authentischen Dialog mit den anderen Religionen und damit auf das Überleben der Menschheit?

Was muss die Kirche tun, um europafähig zu werden?

Um nicht mit der Frage „Ist die Kirche europafähig?“ in eine Litanei der Klagegesänge zu verfallen, erlaube ich mir den Untertitel dieses Beitrags einmal umzudrehen: Was muss die Kirche tun, um europafähig zu werden?

1. Das erste, was nötig wäre, ist die Entwicklung einer adäquaten theologischen Theorie der Menschenwürde auf Basis der Metapher des Menschen als Bild Gottes, übrigens im breiteren Rahmen der eschatologischen Perspektive des Reiches Gottes. Diese Theorie müsste dann die Basis für eine Theologie der Menschenrechte bilden.
2. Eine Theologie der Menschenrechte kann nur glaubwürdig funktionieren, wenn die Kirche ihre monokratische Struktur in eine demokratische Struktur verwandelt, was sicherlich im Sinne Hegels konstitutionell gebundene Ämter in der Kirche mit sich bringen könnte.
3. Bei den Menschenrechten muss es der Kirche um das Wohlergehen der Bürger Europas gehen, die als Weltbürger betrachtet werden (müssen). In diesem Lichte ist es an der Zeit die Interpretation der Religionsfreiheit wesentlich neu zu formulieren oder zumindest zu ergänzen. Dabei geht es nicht nur um die Freiheit der Religion als Kollektivität sondern auch um das Individuum: Es ist nicht nur frei in der Wahl seiner Religion, sondern es ist auch frei innerhalb seiner Religion, sowohl was sein Gewissen und Denken als auch Sprechen und Handeln betrifft. Das gilt auch und ganz besonders für Theologen. Aber noch stärker bedarf die Religionsfreiheit einer wesentlichen Neuinterpretation hinsichtlich der Beziehung der Religionen untereinander. Exklusivismus und Inklusivismus vertragen sich nicht mit der Politik der Anerkennung gegenseitiger Identität und Differenz im Hegelschen Sinne. Das Dilemma lautet: Wo geht es hin? Zum ewigen Frieden feindlicher Stämme mit unversöhnlichen Göttern auf den Friedhof oder zum ewigen Frieden der Universalität des Reich Gottes.
4. In welchem Maße kann die Kirche effektiv die „Geister“ der Europäer in diese Richtung beeinflussen? Das kann sie nur, wenn die christlichen Kirchen in Sachen Menschenwürde, Demokratie und Menschenrechte zusammenarbeiten. Aus der aktuellen europäischen Forschung geht hervor, dass durchschnittlich 75% der Bevölkerung in 30 europäischen Ländern Mitglied einer Kirche sind, und mehr als 30% monatlich an Gottesdiensten teilnehmen. Dieser Partizipationsgrad übersteigt die Partizipation aller anderen Institutionen oder Vereine in der Zivilgesellschaft. Hier stehen wir gemeinsam sowohl vor einer heiligen Pflicht als auch vor einer opportunen Gelegenheit, die wir nicht so einfach straflos verstreichen lassen dürfen. Um mit Karl Barth zu sprechen: Es ist ein Gebot der Stunde.

Aus dem Niederländischen ins Deutsche übertragen von Michael Scherrer-Rath.

Europa und die christliche Identität in der europäischen Geschichte

1834 schrieb ein junger ägyptischer Gelehrter, der im Auftrag seines Vizekönigs eine mehrjährige Studienreise nach Paris unternommen hatte,

und sich für die Identität
des christlichen Europas
interessierte, folgendes:

„Europäer! Gleich Paris im Hinblick auf die Religion“

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 verlegte,

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

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