

Chancen des Scheiterns: // Fragmente zu einer Theologie der Inkulturation

Das Scheitern der Evangelisierung in Europa konstatieren der katholischen Kirche nicht Brunnen vergiftende „Karfreitagstheologen“ (Bischof Dyba†), sondern Papst Paul VI., der das konziliare Reformprogramm von Papst Johannes XXIII. rettete und das Konzil zu Ende brachte. Er hat in „*Evangelii Nuntiandi*“ (EN) von einem „Bruch zwischen Evangelium und Kultur“ gesprochen und sich damit zum Scheitern der Evangelisierung in Europa bekannt.¹ Gleichzeitig ist dies der Papst, welcher sich am differenziertesten mit den Konsequenzen dieses Scheiterns beschäftigte und mit einer bis heute interdisziplinär gültigen Begrifflichkeit die Koordinaten für ein neues Forschungsprogramm absteckte.

„Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche, wie es auch das anderer Epochen gewesen ist. Man muss somit alle Anstrengungen machen, um die Kultur, genauer die Kulturen auf mutige Weise zu evangelisieren. Sie müssen durch die Begegnung mit der Frohbotschaft von innen her erneuert werden. Diese Begegnung findet aber nicht statt, wenn die Frohbotschaft nicht verkündet wird.“ (EN 20)²

An anderer Stelle spricht er von einer „Synthese zwischen Evangelium und Kultur“, die „niemals ganz vollkommen“ sein kann (EN 7). Er anerkennt damit das Prinzip der „Fremdheit“ auch für das Verhältnis von Evangelium und Kultur, das Bernhard Waldenfels im Anschluss an Husserl

¹ Dieses Scheitern trifft nicht nur für Europa zu. In einem symbolischen Akt haben Vertreter der Ureinwohner Lateinamerikas 1992 dem Papst bei seinem Besuch zum fünfhundertsten Jahrestag der Landung von Christoph Columbus in Santo Domingo die Bibel zurückgegeben. Vertreter der Missionarischen Abteilung der Brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB) und des Indianermissionsrates (CIMI) stellten am 28.2.1987 fest: „Vom kulturellen Gesichtspunkt aus sahen wir, daß die Andersartigkeit der Indianer und Afrikaner nicht geachtet worden ist. Oft hielt man sie für zurückgeblieben und roh. Vielfalt galt als anstößiges Hindernis statt als Bereicherung für die Evangelisierung. Evangelisierung ging stets von den Machthabern aus, von der Kirche der Christenheit, vom Zentrum hin zur Peripherie.“ In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, Jg. 47, Bd. 185, März 1987, 186-187.

² „*Discidium inter Evangelium et culturam sine dubio detrimmentosus nostri temporis casus est, sicut etiam aliis aetatibus fuit. Proinde, oportet omnem opem operamque impendere, ut sedulo studio humana cultura, sive potius ipsae culturae evangelicentur. Rinasci eas necesse est ex sua cum Bono Nuntio coniunctione. Verumtamen, huiusmodi, coniunctio non eveniet, nisi Bonus Nuntius proclamabitur.*“ Heinrich Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Verb., erw., ins Dt. übertr. und unter Mitarb. von Helmut Hopping hrg. von Peter Hünermann. 38., aktualisierte Aufl., Freiburg i.Br.-Basel-Rom-Wien 1999, 4578, S. 1380.

als „bewährbare Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“³ beschrieben hat. Wer diese Fremdheit des Evangeliums unterschlägt, verfällt einer kolonialisierenden Transmissionslogik, wenn es um die Entwicklung von Vermittlungsmodellen zwischen Evangelium und Kultur geht. Wer diese Fremdheit verabsolutiert, verliert das Widerstandspotential des Evangeliums bei der Bewältigung der „Strukturen des Todes“ und „Strukturen der Sünde“, die nach Paulo Suess⁴ alle Kulturen durchziehen und sich nach John Galtung in „Gewalt, Krieg, Terrorismus, Drogenhandel, Euthanasie, Abtreibung, Ausbeutung der Arbeit, Ausgrenzung, Genozid, Ethnozid und Ökozid“ zeigen.⁵ Diese nie gelingende Synthese zwischen Evangelium und Kultur wirft die Frage auf, ob überhaupt und – wenn ja – wie es zu einer „Synthese zwischen Evangelium und Kultur“ kommen kann. Paul VI. hoffte auf eine Wiedergeburt (*renasci necesse est*) aus der Kraft des Evangeliums. Er lässt die Geschichte der Kirche mit ihren Bruchstellen hinter sich und sieht in einer neuen Evangelisierung die Chance, einen Beitrag zu „menschlicher Förderung bzw. Fortschritt und Befreiung zu leisten“ (EN 31). Wer die kirchlichen Stellungnahmen zur Zukunft Europas liest, begegnet auf Schritt und Tritt diesem Programm.⁶ Eine Kirche, die sich jedoch zu schnell zur Anwältin der Befreiung macht, vergisst die Opfer, an deren Schicksal sie beteiligt war, verdrängt die Frage nach den Ursachen, die zum Bruch zwischen Evangelium und Kultur geführt haben und verpasst damit die Chancen, die in einer echten Auseinandersetzung mit dem Faktum des historischen Scheiterns der Evangelisierung in Europa liegen.

Eine so genannte christliche Kultur kann zum Gefängnis für das Evangelium werden, wenn die Evangelisierung mit den Mitteln der Gewalt erzwungen wird. Umgekehrt muss das Scheitern der Evangelisierung in einer bestimmten Zeit und Kultur nicht identisch mit dem Tod des Evangeliums sein.

Wenn nach Sally McFagne⁷ die Geschichte Jesu zum Gleichnis Gottes und dieses inkarnatorische Apriori zum Schicksal all derer wird, die mit Taten und Wörtern „diese Geschichte“ Jesu weiter erzählen, dann signalisiert der Begriff des „Scheiterns“ die Tatsache, dass auch heute noch Evangelisierung nicht vom Schicksal dessen zu trennen ist, der selbst ge-

³ Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden: Studien zu einer Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt a. M. 1997, 86.

⁴ Vgl. Paulo Suess, *Apontamentos para a construção*. In: Ervino Schmidt / Walter Altmann (Hg.), *Inculturação e sincretismo*, São Leopoldo (IEPG-CONIC). Zit. nach Christoph F.W. Schneider-Harpprecht, *Interkulturelle Seelsorge*, Göttingen 2001, 114.

⁵ Vgl. John Galtung, *Friedensforschung in Deutschland: Stagnation oder Erneuerung*, in: J. Galtung / D. Kinkelbur / M. Nieder (Hg.), *Gewalt im Alltag und in der Weltpolitik*, Münster 1993, 41-59, 58.

⁶ Die Dokumente des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) sind zusammengefasst in: *Stimmen der Weltkirche (32): Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas*. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1991. Zitiert unter: *Die europäischen Bischöfe 1991*.

⁷ Vgl. Sally McFagne, *Metaphorical Theology. Models of god in religious language*, Philadelphia 1982, 46f.

scheitert ist und im Scheitern Spuren zu dem Gott freilegte, zu dem er als „Vater“ gebetet hat und dessen Wille im Gesetz war.

„Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein... Er erniedrige sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz.“ (Phil 2,5-11)

Ich möchte in drei Schritten zu den „Chancen“ führen, die theologisch und humanwissenschaftlich mit jedem Scheitern gegeben sind:

1. In einer Retrospektive geht es um die Offenlegung der historischen Bruchstellen, an denen sich die abendländische Kultur vom Evangelium verabschiedet hat. Wir treffen auf Phasen religiöser Intoleranz. Luhmann zeigt am Beispiel der Französischen Revolution, wie „die Intoleranz von Religion auf die Politik“ übergeht, Ideologien produziert, „deren Mehrzahl dann wieder als Merkmal einer historischen, in der Gegenwart situierten Kultur begriffen werden kann“⁸. Ich gehe von der These aus, dass bereits die historischen Fakten Einsichten vermitteln, die der Kirche helfen, sich in der gegenwärtig „sitierten Kultur“ zu verhalten.
2. Theologie und Lehramt haben nach dem II. Vatikanischen Konzil auf den Kulturbegriff zurückgegriffen, um sich in der Auseinandersetzung mit der Moderne zu positionieren und Zielvorgaben für eine neue Evangelisierung zu entwickeln. Die Kirche folgt damit dem Trend, der den Kulturbegriff „zur Leitwährung für intellektuellen Austausch macht“, zum „Dachbegriff für vergleichende Analysen“⁹. Was wird aus der Religion in dieser vergleichenden Analyse? Ist die von Papst Paul VI. anvisierte „Synthese“ (EN 7) zwischen Evangelium und Kultur überhaupt möglich? Es gibt Stimmen, die der katholischen Kirche prinzipiell diese Fähigkeit zu einer neuen Inkulturation des Evangeliums absprechen.
3. Im theologischen Diskurs um die Zukunft Europas hat sich die Einsicht durchgesetzt, dass wir nach 1945 mit einem Paradigmenwechsel in der Theologie konfrontiert sind. Die „Frage nach der Rationalität und Denkbarkeit des Glaubens“ wurde von Fragen „nach der Beziehung und Identität“¹⁰ abgelöst oder zumindest überlagert. Walldorf spricht von einer „apologetischen Plausibilitätsstruktur“. Ich möchte eher im Rückgriff auf Bernard Williams von einem Paradigmenwechsel, von einem Wahrheits- zu einem Wahrhaftigkeitsdiskurs sprechen.

⁸ Niklas Luhmann, Religion als Kultur, in: Otto Kallscheuer (Hg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 1998, 291-315, 295.

⁹ Ebd.

¹⁰ Friedemann Walldorf, Die Neu-Evangelisierung Europas, TVE Brunnen, 2002, 345.

Wahrhaftigkeit heißt für Bernard Williams die Bereitschaft zur rückhaltlosen Selbsterforschung und rückhaltloser Überprüfung von Geltungsansprüchen auf der Basis individueller Lebenspraxis.¹¹ Die Kirche wird die Entwicklungen der Moderne nicht im Rückgriff auf frühere Plausibilitätsstrukturen hintergehen können. Auch wenn sie nicht mehr über einen Monopolanspruch als Sinngebungsinstanz verfügt, wird sie an der Frage nach der Wahrheit festhalten. In der Auseinandersetzung mit den Alternativen – daran wird in der europäischen Evangelisierung kein Weg vorbei führen – wird sie jedoch nur Land gewinnen, wenn sie den Kriterien der „Wahrhaftigkeit“ genügt. Nach Williams gehört zur Wahrhaftigkeit „Vertrauenswürdigkeit“, die sich durch „accuracy“¹² (Exaktheit, Richtigkeit, Genauigkeit) und „sincerity“ (Aufrichtigkeit, Echtheit) zeigt. Diese Wahrhaftigkeit muss sich in der Begegnung mit anderen Konfessionen, Religionen und Sinnentwürfen bewähren. Theologisch münzt sich der angesprochene Paradigmenwechsel in der Weiterentwicklung einer letztbegründenden Hermeneutik der Denkbarkeit des Glaubens zu einer praktisch-theologischen Hermeneutik wahrhaftigen Handelns aus.

1 Bruchstellen zwischen Evangelium und Kultur

Die zentrale Vision in den offiziellen Verlautbarungen der katholischen und evangelischen Kirche zur Zukunft Europas zielt auf eine Neuevangelisierung Europas. Dabei wird offen von einer geistigen Überwindung der Moderne durch die Begegnung mit Gott gesprochen. Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen hat sich in den vergangenen Jahrzehnten mehrfach mit Fragen der Neuevangelisierung Europas beschäftigt. Die Arbeit begann 1979 mit einem Symposium zur Frage, wie weit Europa zum Missionskontinent geworden ist. Diesem Symposium folgte ein Treffen, das sich 1982 und 1985 analytisch mit den kulturellen und theologischen Grundlagen einer Neuevangelisierung befasste, um 1989 die pastoraletischen Konsequenzen zu diskutieren. Einen weiteren Höhepunkt nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Staatssysteme in Osteuropa bildete die Bischofssynode von 1991 mit ihrer Vision zu einer Kirche im Dienst an der Neuevangelisierung Europas. Papst Johannes Paul II. hat in seinem Brief an die Präsidenten der Europäischen Bischofskonferenz vom 2. Januar 1986 programmatisch festgestellt: „Die gemeinsamen Überlegungen vor allem auf den beiden letzten Synoden haben deutlich gemacht, dass die europäische Gesellschaft einen neuen Abschnitt ihres geschichtlichen Weges betreten hat. Auf die tiefen und vielschichtigen kulturellen, politischen und ethisch-geistigen Veränderungen, die schließlich der Struktur der europäischen Gesellschaft eine neue Gestalt gegeben haben, muss eine neuartige Evangelisierung antworten, die

¹¹ Bernard Williams, *Truth and Truthfulness*, Princeton/Oxford 2002. Williams erläutert, von wem Wahrhaftigkeit erwartet wird, z.B. von einer Regierung (209f.). Auch von einem Historiker erwartet man, dass er die Wahrheit schreibt, Tatsachen beschreibt, alles erwähnt, was er für wichtig hält (250f.). Auf die Wahrhaftigkeit der Kirche kommt er nicht zu sprechen. Was er für die Historiker fordert, gilt jedoch auch für Theologinnen und Theologen.

¹² Ebd. 94; vgl. ferner 57-60.

es versteht, dem heutigen Menschen die bleibende Heilsbotschaft in überzeugenden Formen neu vorzulegen.“¹³ Bei der Ausformulierung des Programms einer Neuevangelisierung zeichnen sich ganz unterschiedliche Tendenzen ab. Während die Europäische Bischofskonferenz keine Verurteilungen aussprechen will, entwerfen andere Horrorszenarien.

R. Spaemann bezeichnet die europäische Moderne als eine „Zivilisation der Banalität“, die nur durch eine „Kirche der Heiligen“ überwunden werden könne.¹⁴ Biblische Spiritualität, das Hören auf Gottes Reden in der Hl. Schrift, in der christlichen Gemeinde sind Wege, die zu einer neuen Evangelisierung führen sollen. Die Verlorenheit des Europäers beschreibt Walldorf folgendermaßen: „Er unterdrückt die Wahrheit über Gott und seine religiösen Sehnsüchte, die ihn als Geschöpf und Ebenbild Gottes umtreiben, sind oft zugleich Fluchtwege vor dem lebendigen Gott.“¹⁵ Die Notwendigkeit zu evangelisieren wird oft kontrasttheologisch mit einer negativen Beschreibung der geistigen Situation des modernen Europäers eingeläutet. M. Horx schreibt dazu: „Der persönliche Gott des Christentums kann dem individualisierten Menschentypus aber kein Angebot mehr sein - das große Ego müsste im personalisierten Gott gewissermaßen eine Konkurrenz akzeptieren, Autorität und Unterordnung annehmen, die ab einem gewissen Emanzipations- und Ichwerdungs-Grad kaum mehr in das psychische Weltbild zu integrieren ist. Anders ist es mit den fernöstlichen Religionen, da kann der Mensch an seinen Ego-Problemen arbeiten, ohne den Anspruch eines Gottes auf sein Leben.“¹⁶ Während Kulturhistoriker die humanistische Tradition Europas und den Geist der Antike beschwören¹⁷, werden in dem Grundtext zum Symposium der Europäischen Bischöfe 2002 in Rom die „Verfallserscheinungen der humanistischen Kultur“ angeprangert.¹⁸

¹³ In: Die europäischen Bischöfe, 1991, 282 – 285, 285.

¹⁴ Robert Spaemann, zitiert nach: Friedemann Walldorf, a.a.O. 339.

¹⁵ Friedemann Walldorf, a.a.O. 338.

¹⁶ M. Horx, zitiert nach Walldorf, 338.

¹⁷ „Tatsächlich reicht die Antike als historisch wirkende Kraft bis in unsere Gegenwart, ist also auch Neueste Geschichte, und zwar in erster Linie in Gestalt ihrer Verwandlungen, die sie im Laufe der Zeit in den Köpfen und Herzen der Menschen durchgemacht hat. Der Mythos als Maßstab, Rom und Hellas als leuchtende Gestirne, „Paradise lost“ und „Paradise regained“, Arkadien als unerreichbares, aber ständig lockendes Ziel: Das müssen wir als Historiker ernst nehmen.“ Hagen Schulze: Die Identität Europas und die Wiederkehr der Antike. ZEI Discussion paper (34/1999), 24.

¹⁸ „Die Hypertrophie des Subjekts (Auftauchen der psychologischen Frage, Narzissmus und Prometheismus...), die metaphysische Erschöpfung (nicht der Wahrheit entsprechende, sondern subjektive und zweckmäßige Behauptungen (als einziges Sinnkriterium gilt nicht das Wahre, sondern der praktisch-pragmatische Zeitgeist oder das praktisch-existenzielle des individuellen ‚Geschmacks‘); kulturelle Anämie (Kulturauffassung ohne Wertinstanz, ohne visionäre Kraft hinsichtlich Welt und Leben: Die Aushöhlung der Kultur ist der Hintergrund, auf dem die verbreitete Aushöhlung der Demokratie, der Erziehung, usw. Form annimmt); die öko-naturalistische und „musikalische“ Annäherung an die Wirklichkeit; die Zersplitterung der Sprache (Deonstruktion des Sinnes, Grammatiken des Nichts), die Vorherrschaft der Technik (keine Ziele, sondern nur Resultate)... . Im Mittelpunkt des Dramas der Verdunklung des Gottesbegriffes steht das Ende des Menschen: „Das Geschöpf sinkt ohne den Schöpfer ins Nichts... . Überdies wird das Geschöpf selbst durch das Vergessen Gottes unverstündlich“ (GS 36).“ Symposium der Europäischen Bischöfe, Rom 24. – 28. April 2002: Junge Menschen Europas im Wandel. Laboratorium

Von solchen Analysen hebt sich die Stimme von Paul VI. in Evangelii Nuntiandi geradezu revolutionär ab. Paul VI. richtete den Blick auf die Kirche und forderte eine Selbstevangelisierung. Dieser selbstkritische Ton wurde von den Europäischen Bischofskonferenzen auf den Symposien in den 80er Jahren aufgegriffen. Das Symposium von 1985 stellt wegweisend fest: „Wir evangelisieren durch das, was wir sind, nicht so sehr durch das, was wir reden. Die Zeichen, die das Wort begleiten, sind oft der Schlüssel zu einer wirkungsvollen Evangelisierung. Gewisse Zeichen sprechen heute in Europa eine starke Sprache: z.B. die praktische und wirkungsvolle Hilfe bei allen möglichen Notlagen, die Arbeit für Gerechtigkeit und Frieden. Andere Formen christlichen Betragens sind Zeichen, die eine Evangelisierung behindern: Hier ist vor allem die Fortdauer der Uneinigkeit der Christen zu nennen, die wohl das größte Hindernis bei der Arbeit der Kirche ist, die Frohe Botschaft zu verbreiten. Man muss zuerst unter allem anderen den Auftrag der Kirche, das Evangelium zu predigen, als eine Einladung sehen, den gekreuzigten und auferstandenen Jesus im Inneren des Lebens der Gemeinschaft seiner Gefährten zu finden.“¹⁹

Die offiziellen Verlautbarungen der katholischen Kirche greifen bis heute auf die These von Paul VI. zurück und bestätigen den Bruch zwischen Evangelium und Kultur in Europa. Dabei fällt auf, wie zurückhaltend die Dokumente mit der Frage nach den Ursachen dieses Bruches umgehen, die im Dokument des Symposiums 1986 zumindest auftauchen: „Man fragt sich ebenso, ob die Distanz zwischen Kirche und Gesellschaft in Europa nicht teilweise von der Kirche selbst dadurch ausgelöst wurde, dass sie zu sehr an überholten wirtschaftlichen, sozialen und politischen Positionen festhielt, die sich notwendigerweise weiter entwickeln mussten.“²⁰ Es bleibt in den meisten Entwürfen, die sich mit dem Verhältnis von Evangelium und europäischer Kultur beschäftigen, beim Postulat der Neuevangelisierung, ohne sich historisch und handlungsanalytisch mit den Phasen und Prozessen auseinander zu setzen, in denen sich die Kultur des Abendlandes vom Christentum getrennt hat, Phasen und Prozesse, die letztlich die Ursache dafür sind, dass Religion in Politik, Philosophie und Humanwissenschaften immer noch als Risikopotential bewertet und nicht als zentrales Element personaler Subjektwerdung und interpersonaler Solidarität und Anerkennung verstanden werden. Worin liegen die Auslöser für diese Hermeneutik des Verdachts gegenüber dem Christentum und speziell gegenüber der katholischen Kirche, ein Verdacht, der uns bis heute auf Schritt und Tritt immer noch begegnet und sich politisch beim Ringen um die Präambel zur Charta der Grundrechte der Europäischen Union im Konflikt um das Verständnis der „religiösen Ursprünge Europas“ niedergeschlagen hat? Es ist fraglich, ob sich die Kräfte durchsetzen, die wie Filadelfio Guido Basile zumindest einen Text fordern, der

des Glaubens. Grundtext, Leitlinien Abschnitt 3. Im Netz abrufbar unter: <http://www.google.de/Neuevangelisierung-Europas.Symposium>

¹⁹ Die europäischen Bischöfe und die Neuevangelisierung Europas, 1991, 230.

²⁰ Ebd. 254.

direkt „the religious and Judaic – Christian traditions of Europe“²¹ anspricht. Was sind die Ursachen für den Widerstand einer Mehrheit im Konvent gegen Formulierungen in der Präambel, die sich direkt auf die jüdisch-christlichen Wurzeln und Traditionen Europas beziehen? Die Bruchstellen zwischen Evangelium und Kultur bleiben virulent und „bluten“ bis heute. Dieser Verdacht signalisiert eine Glaubwürdigkeitskrise, die bis heute nicht gelöst ist.

Diese Frage beschäftigt Comblin, der sich von Formen einer Inkulturation des Evangeliums absetzt, die eine Einbahnstraße darstellten, auf der die liturgischen Formen des christlichen Abendlandes mit dem gesamten Komplex sozialer und rechtlicher Strukturen den Teilkirchen in anderen Kulturen übergestülpt wird. Comblin unterbricht den Marsch auf dieser Einbahnstraße und blickt zurück in die Geschichte. Er hat Recht, wenn er das Christentum als Einheitskultur des Abendlandes für das massenhafte Sterben von anders denkenden Gruppen, für die Opfer von Kreuzzügen, der Vernichtung von Ketzern, der blutigen Unterwerfung und Zwangsbekehrung fremder Völker verantwortlich macht.²²

Wenn wir die These von Papst Paul VI. ernst nehmen, dass die größte Tragödie der Moderne in dem Bruch zwischen Evangelium und Kultur besteht, dann sind Formen einer Pastoral und Glaubenspraxis zu entwickeln, die solche Brüche vermeiden. Wer dieses Ziel verfolgt, muss sich den Fakten der Geschichte stellen. Das Zweite Vatikanische Konzil legt selbst die Spuren in die Geschichte, wenn es sich von Formen der Glaubensvermittlung und Glaubensverteidigung in der Geschichte abgrenzt, die dem Geist des Evangeliums widersprechen (DH 12). Dies betrifft den Umgang mit Häretikern, Ketzern und Hexen, aber noch mehr die Mittel, welche die Kirche im Schulterschluss mit der Politik nach der Reformation zur Verteidigung des „wahren“ Glaubens“ eingesetzt hat.

Nach der Pest im 14. Jh. und dem abendländischen Schisma bildeten die europäischen Glaubenskämpfe (1556-1660) das zentrale Krisenereignis, das den Verfall der geistlichen Macht eingeleitet und die Suche nach alternativen Welt- und Menschenbildern provoziert hat. Diese Glaubenskämpfe brachten unsägliches Leid über die Länder des christlichen Abendlandes. Andreas Gryphius lebte in der Zeit des Verfalls. Er spricht in dem Sonett „Tränen des Vaterlandes“ (1636) die verheerenden Folgen der Konfessionskriege für den christlichen Glauben an:

„Hier durch die Schanz und Stadt rinnt allzeit frisches Blut.
Dreimal sind schon sechs Jahre, als unser Ströme Flut,
Von Leichen fast verstopft, sich langsam gedrunen.

²¹ Filadelfio Guido Basile, Beitrag zu „Die religiösen Ursprünge Europas“. Dokumente des Europäischen Konvents, 9.4.2003 (14.4.), S.2, CONV 678/03/CONTRIB 301.

²² Vgl. José Comblin, *Aporias da inculturação* (I). In: *Revista ecclesiastica Brasileira* (REB) 56, 1996, 59.

Doch schweig ich noch von dem, was ärger als der Tod,
Was grimmer denn die Pest und Glut und Hungersnot,
Dass auch der Seelenschatz so vielen abgezwungen.“²³

Mit erstaunlicher Tiefenschärfe diagnostiziert Andreas Gryphius die Grauen von Pest, Tod und Hungersnot. Am meisten leidet er unter dem Verlust des „Seelenschatzes“. Damit spricht er eine Tatsache an, die erst viel später voll in das Bewusstsein rückte, dass nämlich die Stabilitätsgarantien und Plausibilitäten des christlichen Welt- und Menschenbildes ihre Gültigkeit verloren hatten. Der Glaube an die Gegenwart Gottes in der Schöpfung und an die erlösende, heils-, lebens- und friedensstiftende Kraft des sakramentalen Handelns der Kirche ging verloren und mit ihm das Vertrauen in all die Instanzen der Kirche, die für die Gräueltaten der Glaubenskriege mit verantwortlich waren.²⁴

Dazu nur ein Beispiel: Der mittelalterliche Theologe Thomas von Aquin (1225-1274) rechtfertigt in seinem Hauptwerk, der *Summa Theologica*, die Hinrichtung von Ketzern. Sein Vergleich der Ketzer mit Falschmünzern zeigt, wie aus der Wahrheit ein Rechtsgut gemacht wurde, das mit Mitteln der Angst und des Zwangs verteidigt wurde.

Der Glaube an die sinnstiftende Kraft des christlichen Menschenbildes ging jedoch bereits in den Konfessionskriegen nach der Reformation verloren. Das Vakuum wurde von der Philosophie besetzt und provozierte Thomas Hobbes zu einer alternativen Anthropologie, seiner „Homo-homini-lupus-Theorie“, die den Menschen vom Kampf ums Überleben aus definierte. Erst heute kommt es zur kritischen Auseinandersetzung mit den Folgen dieser Anthropologie.

Glaubenszwang und die christlich legitimierte Gewalt sind mit Ursachen dafür, dass Gott in der Moderne nicht mehr gedacht, Religion unter Verdacht gestellt wurde und die Vordenker zum Projekt der Moderne ihre eigenen religiösen Wurzeln gekappt und den Tod Gottes angesagt haben. Für den Analytiker Giegerich ist der Mensch seit dieser Zeit auf sich selbst zurückgeworfen. „Wenn der noch gegenständlich, als Gegenüber vorgestellte höchste Gott ganz verdampft ist,... blickt man in eiskalte Leere. Die ganze Welt ist entgöttert und ordinär geworden.“²⁵ Dabei bleibt jedoch die Frage, was die Theologie als Alternative zum Blick „in die eiskalte Leere“ bieten kann. Eines ist sicher: Es muss um eine Synthese von Evangelium und Kultur gehen, die nicht „Seele“ zerstört und entseelt, sondern „Seele“ zum Leben bringt, also beseelt. Wir wollen im Folgenden

²³ Andreas Gryphius, Gesamtausgabe der deutschsprachigen Werke. Bd. 1: Sonette. Hg. von Marion Szyroki, Tübingen 1963, 19.

²⁴ Vgl. Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg, 3., vollständig überarb. Aufl. 2000, 219ff.

²⁵ Wolfgang Giegerich: *Tötungen. Über Gewalt aus der Seele*. In: Peter Michael Pflüger (Hg.): *Gewalt – warum? Der Mensch: Zerstörer und Gestalter*. Olten 1992, 184–243, hier 220.

die Frage nach dem Verständnis der Seele aufgreifen, die Giegerich gestellt hat:

- Gibt es eine Gottesbeziehung, die eine Alternative zur „eiskalten Leere“ darstellt, in die in der Tat heute viele Menschen blicken?
- Gibt es eine Theologie, die es auf der Grundlage des biblischen Gottesgedankens ermöglicht, entseelte Formen von Seelsorge neu mit Atem zu füllen und eine neue theologische Logik pastoraler Praxis zu entwickeln?
- Wie sieht eine pastorale Praxis aus, die nicht entseelt, sondern beseelt und in der der Geist Gottes ein entscheidendes Werkprinzip bleibt?

2 Fragen an das Inkulturationskonzept der katholischen Kirche

Papst Paul VI. forderte in „*Evangelii Nuntiandi*“ nach der Konstatierung des Scheiterns und des Bruches für die Zukunft eine neue „Synthese zwischen Evangelium und Kultur“ und stellte fest, dass diese „Synthese nie ganz vollkommen sein kann“ (EN 2). Der Weg der lateinamerikanischen Kirche nach dem II. Vatikanum ist ohne dieses Projekt einer neuen Inkulturation des Evangeliums gar nicht verständlich. Eine differenzierte Darstellung des befreiungstheologischen Inkulturationskonzeptes, wie es in den Dokumenten der lateinamerikanischen Bischofskonferenz grundgelegt und in den Schriften von Comblin und Paulo Suess systematisch weiter entwickelt wurde, kann an dieser Stelle nicht erfolgen.²⁶ Stichworte wie „Dekolonialisierung“ der Evangelisation, Alterozentrismus statt Ekklesiozentrismus und Inkulturation als Befreiung charakterisieren seine Position. „Der Maßstab der Inkulturation ist die Befreiung und der Weg der Befreiung ist die Inkulturation.“²⁷ Dieses Modell einer inkulturierten Evangelisation, die in der Nachfolge Jesu Christi den Weg der Umkehr, der Erniedrigung und der Kenosis geht – der Inkarnations- und Kenosisbegriff bestimmten den Code dieser Theologie des Scheiterns –, hat sich in den Dokumenten von Santo Domingo durchgesetzt und zu klaren pastoralen Prioritäten geführt.

Suess integriert die Forschungen der Kulturanthropologie und entwickelt einen Kulturbegriff, der der Pluralität von Kulturen und ihrer Fremdheit gerecht wird. Kultur ist die Gesamtheit der Aktivitäten, in denen der einzelne Mensch und menschliche Gruppen ihr Verhältnis zur Natur gestalten (Anpassungssystem), ihr Zusammenleben regeln (System der Assozia-

²⁶ Vgl. Udo Schmälzle, *Bekehrung oder Neurose? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum unter dem Anspruch der Selbstevangelisierung*, in: *Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche*. Hg. von Klemens Richter, Mainz 1991, 119-139.

²⁷ „A meta da inculturação é a libertação e o caminho da libertação é a inculturação“ Paulo Suess: *Apontamentos para a construção do paradigma da inculturação*. In: Ervino Schmidt, Walter Altmann (Hg.): *Inculturação e sincretismo*. São Leopoldo: IEPG – CONIC, 1994, 29. Zitiert nach: Christoph F.W. Schneider-Harpprecht: *Interkulturelle Seelsorge*. Göttingen 2001, 119.

tion), die Welt verstehen und künstlerisch gestalten (interpretierendes System).²⁸ Christoph Schneider-Harpprecht, Professor für evangelische Theologie an der Hochschule in Bethel, hat sich mit den Entwürfen von Comblin und Suess auseinandergesetzt. Obwohl er zugeben muss, dass sich in Santo Domingo das kenotische Inkulturationskonzept gegen das koloniale durchgesetzt hat, in dem in der Vergangenheit eine so genannte christliche Kultur normativ und hegemonial den Subjekten anderer Kulturen Symbole, Riten, Sitten und Gebräuche aufgezwungen hat, kommt Schneider-Harpprecht am Ende zu folgendem Ergebnis: Suess postuliert das kritische Potential des Evangeliums in der Auseinandersetzung mit den Kulturen. Dabei ist zu klären, wer diese Kritik artikuliert und wie sie eingebunden ist in eine Haltung egalitärer Solidarität, die Anderen ihre Würde als Subjekt nicht raubt. Dabei sind die Fremdheit und das Anderssein des Anderen anzuerkennen und sein Freiheitsanspruch nicht zu hintergehen. Fraglos kann dabei die Probe des Evangeliums an der Freiheit des Subjektes scheitern. Hier beginnen die Fragen von Schneider-Harpprecht an Suess:

„Auch wenn er sich absetzt von der Übersetzung des Evangeliums in eine augustinische Ontologie des Reiches Gottes und es als historisch zu artikulierendes Projekts versteht, solange er festhält am katholischen Konzept der Inkulturation, geht er aus vom Evangelium als einer universalen Substanz, die durch das Handeln der Vertreter der Kirche in historische Formen gegossen wird. Das Evangelium ist für Suess eine vorgegebene universale Wahrheit, die historisch Gestalt gewinnt und von der katholischen Kirche repräsentiert wird. Es scheint, als könne es ihm auf dem Fundament der jetzigen katholischen Lehre noch nicht gelingen, einen wirklich fairen Dialog zwischen der Überlieferung des Evangeliums und den Traditionen oder Werten der Kulturen herzustellen.“²⁹

Ist die katholische Kirche tatsächlich so fixiert auf einen universellen Wahrheitsbegriff und verabsolutiert sie ihr Kirchenverständnis und Konzept der Evangelisierung so radikal, dass sie unfähig ist zum „fairen Dialog“ und damit in ihrer heutigen Gestalt kein Ferment für eine neue Synthese zwischen der europäischen Kultur und der „frohen Botschaft vom Reiche Gottes“ (Lk 4,43) sein kann? Noch schärfer: Ist die Kirche immer noch so etwas wie ein Gefängnis für das Evangelium? Muss sie die Frage nach einer universal gültigen Wahrheit überhaupt aufgeben? Diese Fragen sind in ihrer ganzen Radikalität zu stellen, wenn wir dem Kriterium der Wahrhaftigkeit genüge leisten und dem biblischen Rechenschaftspostulat über die Gründe unseres Glaubens genügen wollen.

Papst Johannes Paul II. hat in seiner Botschaft an Kardinal Miloslav Vlk, den Präsidenten der Bischofskonferenzen Europas, zum neunten Sympo-

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

sium der europäischen Bischöfe in Rom aufgefordert, „die christlichen Wurzeln seiner Jahrtausende alten Geschichte wieder zu entdecken, mit der Zielrichtung auf eine Zukunft in Frieden und Wohlstand“. Er moniert den Irrtum der „Moderne“, „eine Welt ohne Gott aufzubauen“ mit der Konsequenz, dass „eine Gesellschaft gegen den Menschen errichtet wurde“. Er fordert von der Kirche, die sich in einer pluralistischen Gesellschaft konstituiert, dass sie „aufmerksam denen zuhört, die auf der Suche nach der Wahrheit sind“. Er fordert eine Intensivierung des „ökumenischen und interreligiösen Dialogs“, um gemeinsam mit „Christen anderer Konfessionen und Gläubigen der anderen Religionen ein klares Zeugnis für die transzendenten Werte zu vermitteln“³⁰.

Was wird aber aus diesem Dialog, wenn selbst aus dem Lager der evangelischen Kirche einem Theologen wie Paulo Suess diese Dialogfähigkeit abgesprochen wird, der sicher für die progressivsten Inkulturationskonzepte in der katholischen Theologie steht? Diesen Dissonanzen müssen wir uns stellen und theologisch bewältigen. Mit Recht verweist Schneider-Harpprecht auf den „Normalfall in der kulturellen Kommunikation“, der identisch ist mit dem Aufeinanderprallen von Geltungsansprüchen. „Die Frage ist dann, wie die Reziprozität der Perspektiven der Interaktionspartner, die ihre Freiheit und Gleichberechtigung garantiert und jeden in seiner Eigenheit als Fremden bestätigt, bewahrt werden kann. Wie also kann die Verständigung über Geltungsansprüche daran gehindert werden, zur einseitigen Bemächtigung zu missraten, die den Geltungsanspruch des Anderen reduziert, negiert, totschweigt oder unterdrückt?“ Schneider-Harpprecht will also Geltungsansprüche nicht aufgeben und die Frage nach der Wahrheit nicht stilllegen. Wie kann jedoch von den christlichen Konfessionen ein glaubwürdiger Beitrag zur kulturellen Kommunikation im interreligiösen Dialog geleistet werden, wenn sich diese Konfessionen untereinander die Dialogfähigkeit absprechen? Der Verdacht gegenüber der katholischen Kirche hat in der evangelischen Theologie Geschichte.

Oskar Pfister – der erste Tiefenpsychologe und Theologe – machte noch 1944 auf die Diskrepanz zwischen dem „Evangelium der Liebe“ und der Behandlung der „Irrgläubigen“ aufmerksam.³¹ Nach Pfister blieb im Katholizismus „von der Freiheit der Persönlichkeit“ nicht viel übrig.³² Im Gegensatz zu Karl Adam, dem Tübinger Theologen, der in seinem Buch „Wesen des Katholizismus“ bereits im Vorgriff auf das Pastoralkonzil das von „Furcht und Zwang“ determinierte „sittliche Handeln“ ablehnte, stellte Pfister radikal in Frage, ob sich der Katholizismus jemals vom traditionellen Teufels- und Dämonenglauben ablösen könne.³³ Er sprach von den

³⁰ Johannes Paul II., Botschaft an Kardinal Miloslav Vlk zum IX. Symposium der europäischen Bischöfe, Rom 1992, vgl. <http://www.cdee.ch/EuropäischeBischofskonferenz1992.Symposium>.

³¹ Oskar Pfister, *Das Christentum und die Angst*, (Zürich 1944), Olten 1975, 240.

³² Ebd. 252.

³³ Ebd. 243.

„Liebesmängeln des Katholizismus gegenüber Mensch und Welt“ und forderte eine religiöse Praxis, die gemäß „dem Evangelium die Verwirklichung des Liebesbedürfnisses an Gott“³⁴ zum Ausdruck bringt.

In seinen historischen Analysen hat Wim Damberg gezeigt, dass es der Kirche im Laufe der Jahrhunderte tatsächlich gelungen ist, im Bereich der personalen Beziehungen (Sklaverei) und der geschlechtlichen Beziehungen Geltungsansprüche durchzusetzen, aber noch mehr zeigt die Geschichte des Bruches zwischen Evangelium und Kultur, dass sich Gewalt und zwangsbezogene Formen bei der Durchsetzung von Geltungsansprüchen für die Institutionen, von denen sie ausgehen, kontraproduktiv auswirken. Haben die Kirchen aus der Geschichte gelernt, sind sie dialogfähiger geworden? F.G. Basile, der als stellvertretendes Mitglied des Europäischen Konventes seinen bereits zitierten Alternativvorschlag zur Präambel der Verfassung eingebracht hat, indem er ausdrücklich die „judaic-christian traditions“ anspricht, sieht in diesen Traditionen neben dem griechisch-römischen Erbe die Seele Europas, und das nicht nur in der Retroperspektive auf die vergangenen Jahrhunderte. Er wendet sich gegen die Tendenz, Religion nur im Kontext personal-individueller Gewissens- und Religionsfreiheit zu diskutieren. Er sieht in der Religion ein ethisches Potential. „Religion can thus become the driving force behind a more humane civil society that constructively opposes an institutional configuration acting exclusively within the framework of a globalized economic market, thereby depersonalizing daily existence. Religion, in particular the Judaic-Christian tradition specific to our Europe, takes on a new significance as the spiritual qualification of a project of civilization that in any case sets out to oppose the growing dehumanization of social, economic and cultural life and thus give rise to a humanism that respects the rights, solidarity and creativity that will allow each man to attain his loftiest aspiration. And it is this 'shared' challenge that now awaits both Europe and the Church and the other religious confessions.“³⁵

Es gibt in der gegenwärtigen Verfassungsdiskussion Stimmen in der Politik, die an die christlichen Konfessionen in Europa mit Erwartungen herantreten und von den Kirchen einen positiven Beitrag zum Projekt Europa erwarten. In der Tat gibt es in der Geschichte Europas durchaus Phasen, in denen sich nicht nur die verschiedenen christlichen Konfessionen zumindest in friedlicher Koexistenz gegenseitig mit Achtung begegneten, sondern auch mit anderen Religionen im Frieden zusammen lebten. Selbst in der dunklen Zeit der Kreuzzüge ist es einzelnen Christen und Muslimen gelungen, den anderen Religionen mit Respekt zu begegnen. Als der Kaiser Friedrich II. nach dem Friedensvertrag mit dem Sultan am 18. Februar 1229 in Jaffa, nachdem der Kaiser den Tempelberg in Jerusalem mit dem Felsendom und die Moschee al-Aqsa in die Obhut der Muslime gab, selbst nach Jerusalem kam und dort Quartier neben dem Tem-

³⁴ Ebd. 253.

³⁵ Filadelfio Guido Basile, Beitrag zu „Die religiösen Ursprünge Europas“, a.a.O. 3-4.

pelberg nahm, berichtet Ibn Wasil von dem Befehl des Sultans, den Gebetsruf des Muezzin in der Nacht auszusetzen: „Ich empfahl dem Muezzin, aus Rücksicht auf den Herrscher in dieser Nacht nicht zum Gebet zu rufen. Als ich morgens bei ihm eintrat, fragte er mich: ‚Qadi, warum haben die Muezzine nicht wie sonst zum Gebet gerufen?‘ Ich antwortete: ‚Dieser niedrige Sklave hat es ihnen verboten aus Rücksicht und Achtung vor Eurer Majestät.‘ ‚Das hast du falsch gemacht‘, erwiderte der Kaiser, ‚ich habe vor allem in Jerusalem übernachtet, um dem Gebetsruf der Muslime und ihrem Lobe Gottes in der Nacht zu lauschen.‘“³⁶ In dem Werk von Gabrieli wird weiter berichtet, wie sich die Gelehrten des Kaisers trafen, um über „Fragen der Philosophie, Geometrie und Mathematik“ zu diskutieren. Eine ähnliche Begegnung mit dem Sultan wird auch von Franz v. Assisi berichtet, der in das Hl. Land aufbrach, um als Märtyrer zu sterben oder im Gespräch mit dem Sultan einen Weg zum Frieden zu finden. Auch diese Ereignisse gehören zur Geschichte der Kirche in Europa.

Wenn Basile mit seiner Forderung, die verschiedenen Religionen in Europa nicht nur aus privatrechtlicher Perspektive, sondern auch von ihrem Öffentlichkeitscharakter her zu betrachten und in den Religionen ein Potential „for dialogue and principled tolerance among positions“³⁷ sieht, kann er sich auf solche Phasen und Begegnungen in der Geschichte Europas berufen, die bislang kaum erforscht und entsprechend gewürdigt sind.

Wie steht es aber nun mit der Dialogfähigkeit der katholischen Kirche und ihrer Theologie? Wie können Politiker wie Basile mit dem positiven Potential der christlichen Kirchen rechnen, wenn sich die Kirchen und ihre Theologen gegenseitig die Dialogfähigkeit absprechen? Wo steht die katholische Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in dieser Frage?

3 Die kopernikanische Wende: die Axiomatik des Konzils zu einer interkulturellen Kommunikation des Evangeliums

Die Dialogfähigkeit der katholischen Kirche und ihrer Theologie im Blick auf das Zusammenleben verschiedener Religionen und christlicher Konfessionen wird von Schneider-Harpprecht manifest bezweifelt. Was viele denken, spricht er offen aus. Eine katholische Theologie, die sich an der Entwicklung von Visionen für ein zukünftiges Europa beteiligen will, muss sich diesen Fragen stellen. Dabei genügt es nicht – wie dies Oestreicher versucht³⁸ –, auf den Riss zu verweisen, der im Verständnis eines exklusiven

³⁶ Ibn Wasil, fol. 253, r^o, 120^r-121^r. Zit. nach Gabrieli, F. (1), Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, (genehmigte Lizenzausgabe), Augsburg 1999, 329.

³⁷ Vgl. F.G. Basile, a.a.O. 3-4.

³⁸ P. Oestreicher: Kirchen pflegen ihre Eigenarten. Sind sie noch up to date? Die Zeichen stehen auf Einheit. In: *chrismon* 12/2001, 40-41, 40.

Wahrheitsanspruchs auf der Grundlage des Evangeliums durch alle christlichen Konfessionen geht und nur dadurch zu überwinden ist, dass diese verschiedenen Gruppen und Bewegungen global kooperieren und sich solidarisieren. Nachhaltig wirksam und langfristig bestimmend sind die Positionsbestimmungen in der Doktrin und dem Selbstverständnis der einzelnen christlichen Konfessionen. Setzen sie sich glaubwürdig mit ihrer Gewaltgeschichte auseinander? Nehmen sie Stellung zu früheren handlungsleitenden Axiomen in der Lehre? Haben sie den Mut, sich abzugrenzen, um für eine zukünftige Entwicklung glaubwürdig zu werden?

Der Blick in die Geschichte des Bruchs zwischen Evangelium und Kultur hat deutlich gemacht, dass Formen pastoraler Glaubenspraxis theologisch zu verantworten sind und damit zum Ernstfall theologischer Forschung überhaupt werden müssen. Wer mit dieser Praxis das Evangelium instrumentalisiert und reine „Inkulturation“ erzwingt, trägt langfristig zu dessen Zerstörung oder Verschüttung bei. Die Folge ist, dass der christliche Glaube seine sinnstiftende und kulturbildende Kraft verliert, menschliche Wirklichkeit nicht mehr im Lichte des Glaubens erschlossen und gedeutet wird und alternative Selbst- und Weltentwürfe entstehen. Die Ursachen für das Auseinanderbrechen von Evangelium und Kultur sind damit vorab in einer defizitären Glaubenspraxis zu suchen. Die Überwindung des Bruchs, Uranliegen und fundamentales Programm des Konzils, ist damit für die Theologie nicht nur eine begründungstheoretische, sondern viel eher eine orthopraktische Herausforderung.

Es ist ein Faktum, dass durch die Jahrhunderte hindurch den Menschen im sog. Christlichen Abendland nicht das Recht zugebilligt wurde, sich in Freiheit und ohne jeglichen Zwang für eine Religion zu entscheiden. Pietro Pavan geht in seinen Erläuterungen zur Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis Humanae“ (DH) ausführlich darauf ein, wie es überhaupt dazu kommen konnte, dass die Religionsfreiheit, die in den ersten Jahrhunderten von Christen und Christinnen im Martyrium erkämpft wurde, Jahrhunderte später von der Kirche selbst wieder mit Füßen getreten wurde. Er führt diese verhängnisvolle Entwicklung auf das die Pastoral bestimmende Axiom zurück: „Die Wahrheit hat alle Rechte, der Irrtum hat kein Recht.“ In diesem Axiom werden geistige Werte wie das Wahre und Gute zu Rechtstiteln erklärt und in der Folge über die Glaubens- und Gewissensfreiheit gestellt. Dieser Rechtstitel wurde wichtiger als der konkrete Mensch. Dieses Axiom wird zum Schlüssel für das Verständnis des Wahnsystems aus Angst, Verfolgung, Unterdrückung und Menschenvernichtung, zu dem das konfessionell verfasste Christentum in bestimmten Phasen degenerierte, ein Wahnsystem, das den Bruch zwischen Evangelium und Kultur provozierte und zur Geburtsstunde für eine säkularisierte Kultur wurde, die sich wieder an der Antike orientierte.

Es ist den Konzilsvätern nur nach langen Diskussionen gelungen, sich mit eindeutiger Mehrheit von diesen Rechtskonstruktionen zu lösen und sich auf ein neues Rechtsverständnis zu verständigen, nach dem die Subjekte

dieses Titels immer Personen sind und die Grundrechte der Person, ihre Freiheit vom äußeren Zwang zunächst einmal das Recht schlechthin darstellen. So ist es zu verstehen, wenn in Art. 12 der Erklärung über die Religionsfreiheit zunächst erläutert wird, dass „der Grundsatz der religiösen Freiheit der Würde des Menschen und der Offenbarung Gottes entspricht“ und damit im Evangelium begründet ist. Das Konzil stellt im letzten Satz klärend fest:

„Gewiss ist bisweilen im Leben des Volkes Gottes auf seiner Pilgerfahrt – im Wechsel der menschlichen Geschichte – eine Weise des Handelns vorgekommen, die dem Geist des Evangeliums wenig entsprechend, ja sogar entgegengesetzt war; aber die Lehre der Kirche, dass niemand zum Glauben gezwungen werden darf, hat dennoch die Zeiten überdauert.“ (DH 12)

Die „Weise des Handelns im Laufe der Geschichte der Kirche“, „die dem Geist des Evangeliums... entgegengesetzt war, ist bereits hinreichend angesprochen worden. Gegen diese Klarstellung des Konzils gab es massiven Widerstand aus den Reihen der Bischöfe und Kardinäle, die sich um die Gestalt von Kardinal Ottaviani sammelten. Die Vertreter der Religionsfreiheit haben sich durchgesetzt, weil durch alle Jahrhunderte hindurch in der sakramentalen Praxis nach dem Kirchengesetz die Spendung eines Sakramentes nur im Rahmen eines freien personales Willensaktes gültig war, was eine Anerkennung der Gewissensfreiheit darstellt. Das Konzil hat diese implizite Lehre explizit gemacht. Mit dem klaren Bekenntnis zur Religions- und Gewissensfreiheit beginnt eine neue Phase in der Geschichte des Katholizismus. Die Konzilsväter besinnen sich auf die Lehre der Theologie zur Freiheit des Glaubensaktes:

„Gott ruft die Menschen zu seinem Dienst im Geist und in der Wahrheit, und sie werden deshalb durch diesen Ruf im Gewissen verpflichtet, aber nicht gezwungen. Denn er nimmt Rücksicht auf die Würde der von ihm geschaffenen menschlichen Person, die nach eigener Entscheidung in Freiheit leben soll.“ (DH 11)

Daraus resultiert, dass die Freiheit vom Zwang Grundlage für den Vollzug der Gottesbeziehung im Glaubensakt ist und damit auch in Staat und Kirche niemand gezwungen werden darf, gegen sein Gewissen zu handeln und niemand daran gehindert werden darf, entsprechend seinem Gewissen zu handeln. Der einzelne Mensch in seiner Entscheidungsfreiheit ist der absolute Wert und die universale Wahrheit schlechthin. Ausdrücklich bestätigt das Konzil „das Recht auf religiöse Freiheit“ für diejenigen, „die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen“ (DH 2).

Der Mensch wird nach dem 2. Vatikanischen Konzil zum Weg der Kirche, mit seinem Suchen und Fragen, mit seinen Zweifeln und seiner Sehnsucht, der ganze Mensch mit dem unauflöslichen Geheimnis von geleb-

ter und ungelebter Freiheit. Die Konzilsväter betonen: „Die Wahrheit muss auf eine Weise gesucht werden, die der Würde der menschlichen Person und ihrer Sozialnatur eigen ist“. (DH 3) Die Kriterien der Wahrheitssuche, die hier angesprochen und anthropologisch verankert werden, geben den universalen Wahrheitsbegriff nicht auf, setzen sich jedoch von jeder zwangs- und gewaltbezogenen Vermittlung ab.

Für die Kirche begann nach dem Konzil jedoch erst die eigentliche Arbeit. Es sind „Weisen des Handelns“ in der Pastoral zu finden, die dem Geist des Evangeliums widersprechen. Wie Pfister und Adam richten auch die Konzilsväter den Blick auf die Gestalt des historischen Jesus. An ihr klärt sich die Beziehung des Menschen zu Gott und die Beziehung zum Nächsten. Gleichzeitig hilft die Orientierung am Handeln des historischen Jesus, sich mit der historischen Gestalt der Kirche in der Geschichte auseinander zu setzen. In der Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“ finden wir dazu folgende wegweisende Sätze:

„Deshalb ist sie (die Kirche, d. Red.) in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich... Wie aber Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte, so ist auch die Kirche berufen, auch wenn sie zur Erfüllung ihrer Sendung menschlicher Mittel bedarf, nicht gegründet, um irdische Herrlichkeit zu suchen, sondern um Demut und Selbstverleugnung auch durch ihr Beispiel auszubreiten. Christus wurde vom Vater gesandt, ‚den Armen die frohe Botschaft‘ zu bringen, ‚zu heilen‘, die ‚bedrückten Herzens sind‘ (Lk 4,18), zu ‚suchen und zu retten, was verloren war‘ (Lk 19,10)... Während aber Christus heilig, schuldlos, unbefleckt war..., umfasst die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoß. Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung. Von der Kraft des auferstandenen Herrn wird sie gestärkt, um ihre Trübsale und Mühen, innere gleichermaßen wie äußere, durch Geduld und Liebe zu besiegen und sein Mysterium, wenn auch schattenhaft, so doch getreu in der Welt zu enthüllen, bis es am Ende im vollen Licht offenbar wird.“ (LG 8)

Das siebenfache Schuldbekennnis von Papst Johannes Paul II. am ersten Fastensonntag des Jahres 2000³⁹ bestätigt und konkretisiert das Reformprogramm des 2. Vatikanischen Konzils. Der Papst prangert die nicht dem Evangelium entsprechenden Methoden an, auf die im Namen des Glaubens und der Moral „zum Schutz der Wahrheit zurückgegriffen wurde“ und beklagt die dem Volk Israel, „Einwanderern“, „Zigeunern“ und „Frauen“ zugefügten „Leiden“.

³⁹ Vgl. Johannes Paul II., *Ansprache und Vergebungsbitten*. In: Internationale Theologenkommission, *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und ihre Verfehlungen in der Vergangenheit*. Freiburg-Einsiedeln 2000, 111 – 127; hier 121ff.

Auch dieses Schuldbekenntnis bleibt jedoch in den Fragen, wer personal schuldig geworden ist und wie es um die Verantwortung von Gremien und Räten steht, eine letzte Antwort schuldig. Es spricht von „Menschen in der Kirche“, „Christen“, die Schuld auf sich geladen haben. Die Tatsache, dass sich der Papst zum Sprachrohr dieser „Menschen in der Kirche“ und dieser „Christen“ macht, unterstreicht die Verantwortung der Entscheidungsträger in der Kirche. Die Tragweite dieser kopernikanischen Wende in der katholischen Kirche können wir 50 Jahre später immer noch nicht voll ermessen. Wenn Papst Paul VI. vom Bruch zwischen Evangelium und Kultur sprach, dann hat sich sein Blick weniger auf die Vergangenheit gerichtet. Er wollte den Kurswechsel der katholischen Kirche ansprechen, die mit einem zwangsbestimmten und freiheitsberaubenden Konzept der Evangelisierung in Europa und der Welt gescheitert ist und sich mitten in der Suche nach einer tragfähigen und freiheitsbestimmten Kommunikation des Evangeliums befindet. Mit diesem Weg der Kirche in Europa hat sich bereits Alfred Delp beschäftigt. Er schreibt:

„Es wird kein Mensch mehr an die Botschaft vom Heil und Heiland glauben, solange wir uns blutig geschunden haben im Dienst des physisch, psychisch, sozial, wirtschaftlich, sittlich oder sonst wie kranken Menschen. Rückkehr in die Diakonie habe ich gesagt, damit meine ich das Sichgesellen zum Menschen in allen seinen Situationen mit der Absicht, sie ihm meistern zu helfen, ohne anschließend irgendwo eine Spalte oder Sparte auszufüllen. Damit meine ich das Nachgehen und Nachwandern auch in die äußersten Verlorenheiten und Verstiegenheiten des Menschen, um bei ihm zu sein. Genau und gerade dann, wenn Verlorenheit und Verstiegenheit ihn umgeben.“⁴⁰

Auf solchen Wegen wird die stillgelegte Gottesfrage aktualisiert und provoziert Glaubenspraxis eine neue Offenheit für die Gottesbeziehung. Der Mensch, der sich von Gott geliebt weiß und nicht in die „eiskalte Leere“ eines entgötterten Himmels schaut, findet zu sich selber und zum Anderen zurück und wird fähig, den Hass, der aus ihm kommt und der ihm entgegenschlägt zu überwinden.

4 Chancen im Scheitern

Schneider-Harpprecht ist zuzustimmen, dass „das Evangelium“ für die katholische Kirche und ihre Theologinnen und Theologen mit einem universalen Anspruch verknüpft ist, der – das ist meine Überzeugung – nicht zu hintergehen ist. Die Kirche hat sich jedoch in ihrer Doktrin ganz klar von Formen der Glaubensvermittlung in ihrer Geschichte distanziert, in denen sie selbst sich am Evangelium versündigt hat. Andreas Gryphius hat luzide und konzis beschrieben, wie durch die Glaubenskämpfe unter Christen in

⁴⁰ Alfred Delp: Das Schicksal der Kirchen. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. IV. Hg. von Roman Bleistein. Frankfurt a. M. 1984, 318 – 323; hier 319f.

Europa die Glaubwürdigkeit der Botschaft des Evangeliums gelitten hat und die Menschen im damals christlichen Europa ihren „Seelenschatz“ verloren haben. Wir haben die Geschichte der Evangelisierung bis zu den Bruchstellen der Konfessionskriege verfolgt und kurz die Konsequenzen für die weitere Entwicklung der abendländischen Kultur, losgelöst vom christlichen Bekenntnis, angesprochen. Für N. Luhmann springt der Funke der Gewalt von der Religion auf die Politik über. „Wie die Französische Revolution allen vor Augen führt, geht die Intoleranz von der Religion auf die Politik über.“⁴¹ Der Tiefenpsychologe W. Giegerich ging noch einen Schritt weiter, wenn er auf dem Kongress der Tiefenpsychologen zum Thema „Gewalt und Religion“ feststellte, dass sich die Seele des christlichen Abendlandes selbst „ertötet“ hat und damit „seelische Wirklichkeit“ von der Psychologie aus neu definiert werden muss. Für Giegerich gibt es kein Zurück hinter dieses „traumatische Geschehen“. Die „Götter“ sind umzugießen in Psychologie, Soziologie und die Logik menschlicher Rationalität. Nach ihm verkommt der Mensch, der die Gottesbeziehung denkt, zum „Rezeptakulum“, das sich mit fremdem Sinn abfüllen lässt.

„In dem Maße, wie aus den Sinnträgern draußen der Sinn gewichen ist, um in die logische Form des Bewusstseins selbst überzugehen, steht der Mensch zwangsläufig einer nihilistischen Welt gegenüber – solange wenigstens, solange wie er noch in der Erwartungshaltung des unschuldigen Aufblicks nach einem ihn als bloßes Rezeptakulum von Sinn erfüllenden Sinnträger draußen verharrt.“⁴²

Für Atheisten hat sich das Christentum als Inkulturationsinstanz an diesen Bruchstellen selbst ad absurdum geführt. Nach H. Schulze, der sich mit der Identität Europas beschäftigt, hat Fr. Nietzsche auf seine Weise viel von den Päpsten gelernt. Nietzsche sah in dem Papst Cesare Borgia den Prototypen für ein Konzept der „Umwertung aller Werte“, d.h. der Papst, der sich selbst über das Evangelium stellte und damit alle Prinzipien der Doktrin und Moral des Christentums hinter sich ließ, um seine Macht auszuüben, hat nach Fr. Nietzsche als einer der Ersten das Programm der Umwertung vollzogen.⁴³ Solche Positionen füttern bis heute den Vorbehalt gegen die Integration des Gottesbegriffs in die Präambel einer zu-

⁴¹ Niklas Luhmann, Religion als Kultur, a.a.O., 1996, 296.

⁴² Wolfgang Giegerich, Tötungen, 1992, 220.

⁴³ „Wenn Nietzsche eine „Umwertung aller Werte“ verlangt, dann hat er einen konkreten historischen Bezug vor Augen: „Cesare Borgia als Papst... das wäre der Sieg gewesen, nach dem ich heute allein verlange: damit war das Christentum abgeschafft.“ Doch dieser exaltierte, gelegentlich ans Hysterische streifende Renaissancismus als konservativ-elitärer Widerstand gegen die Moderne, gewissermaßen die Meta-Mythisierung der Antike, überstand die Ernüchterung in den Schützengräben des Ersten Weltkrieges nicht, verlief auf sozialpsychologischer Ebene in einer banalen Führersehnsucht, die gleichwohl gesamteuropäische Züge besaß; erfolgreicher waren jene populären Nationallegenden, die sich auf Germanisches, Keltisches oder Slawisches beriefen, sofern sie die Deckung ihres Vergangenheitsbedarfs nicht, wie die Erben der russischen Oktoberrevolution, aus einer klassenlosen Urgesellschaft bezogen.“ Hagen Schulze, Identität Europas, a.a.O. 1999, 22. Vgl. Friedrich Nietzsche, Der Antichrist, in: Werke, hrsg. von G. Colli/M. Montinari, Bd. VI, München-Berlin 1980. 251.

künftigen Verfassung Europas. H. Schulte rekurriert bei seiner Definition der Identität Europas auf die Wiederkehr der Antike. Wenn er am Ende seines Artikels konstruktivistisch auf Europa als „Rezeptionsgeschichte“ verweist, die als „imagined community“ vor allem „in den Köpfen der Menschen“ existiert, dann kommen in seiner Rezeption Menschen in Europa, die sich als Christinnen und Christen verstehen und weiter an die Inkulturationskraft des Evangeliums und der Kirchen glauben, nicht vor. Wer in dieser selektiven Weise historische Wirklichkeit konstruiert, wird von der Kriteriologie der „Wahrhaftigkeit“ von B. Williams eingeholt, der fordert, dass alles zu erwähnen ist, was wichtig ist.⁴⁴ Dies trifft für den Theologen zu, der die historischen Bruchstellen des Evangeliums verschweigt, aber auch für den Religionskritiker, der die Präsenz des Christlichen in Europa verdrängt und die Phasen ausblendet, die nicht unter dem Diktat religiös legitimierter Gewalt standen. Das Inkulturationspotential christlicher Spiritualität und Glaubenspraxis kam immer dann zum Tragen, wenn Christinnen und Christen selbst Opfer von Hass und Gewalt wurden oder sich zum Anwalt von diesen Opfern gemacht haben. Erinnerung sei an die ersten christlichen Jahrhunderte, an das Wirken von Ordens-, Bruder- und Schwesterngemeinschaften, an viele soziale Bewegungen in der Gegenwart.

Das Scheitern einer gewalt- und zwangsfermentierten Evangelisierung in der Geschichte ist jedoch nicht identisch mit dem Ende, dem Untergang und „Tod“ des Evangeliums schlechthin. Mit der kopernikanischen Wende des Zweiten Vatikanums beginnt eine neue Phase in der Evangelisierung. Die Kirche setzt nicht mehr auf Zwang und Gewalt. Damit ist jedoch noch nicht garantiert, dass sich diese Doktrin auch im pastoralen Kontext durchsetzt. Die Kirche leugnet auch nicht ihr Festhalten an einem universalen Geltungsanspruch. Sie entgiftet jedoch ihre Evangelisierung, indem sie die gottgegebene Freiheit des Menschen bei der Suche nach der Wahrheit in den Mittelpunkt stellt. Der universale Geltungsanspruch und Wahrheitsbegriff bekommt ein Gesicht und korreliert mit dem Postulat der Menschenrechte. Es wäre jedoch gut, wenn Stimmen aus der Kirche, die im Rückgriff auf Horrorszenarien in der Postmoderne vollmundig eine Neuevangelisierung fordern, dem Impuls zur Selbstevangelisierung erste Priorität einräumen würden, wie es die europäischen Bischöfe auf dem Symposion 1986 noch gefordert haben.

„Um evangelisieren zu können, muss man selbst evangelisiert sein und zugleich den Herrn bitten, dass er bedeutende Künder seiner Botschaft sende. Dabei darf die Kirche nicht übersehen, dass ihre Aufgabe nicht allein darin besteht, andere zu evangelisieren. Sie muss sich auch selbst evangelisieren. Deshalb müssen die Glieder der Kirche ermutigt werden, ein richtig verstandenes Kirchenbewusstsein zu vertiefen.“⁴⁵

⁴⁴ Vgl. Bernard Williams, *Truth and Truthfulness*. a.a.O.

⁴⁵ CCEE, *Die europäischen Bischöfe und die Neuevangelisierung Europas*, 1991, 274.

Ich habe eingangs bereits auf die Untersuchungen von Bernhard Waldenfels zur „Topographie des Fremden“ verwiesen. Er geht ausführlich auf das Problem ein, wie in einer pluralistischen Gesellschaft aufeinander prallende Geltungsansprüche in ihrem Gewalt- und Aggressionspotential entschärft werden können. Dies betrifft vor allem religiös fermentierte Geltungsansprüche, die Niklas Luhmann kurz und bündig mit dem Satz kommentiert hat: „Religion liegt immer nahe an der Gewalt“. Im Anschluss an Levinas führt Waldenfels die Figur des „Dritten“ ein. Er schreibt dazu: „Der Dritte bedeutet einen Gesichtspunkt oder Standpunkt, den ich dir und mir gegenüber einnehme, indem ich uns implizit oder explizit als jemanden betrachte und behandle. Diesem Jemand wird eine bestimmte Rolle, eine bestimmte Funktion, ein bestimmtes Werk zugewiesen Im Dritten verkörpert sich jenes Mittelglied, dass sich uns kooperativ oder kompetitiv auf bestimmte Ziele ausrichtet, unser Verhalten gemeinsamen Regeln unterwirft und auf diese Weise ein soziales Band zwischen uns knüpft.“⁴⁶ Dieses Modell des „Dritten“ bekommt in den Religionen das Vorzeichen der Gewalt, wenn der „Dritte“ ein göttliches Prädikat bekommt und einer von den beiden anderen Personen sich zum Anwalt des göttlichen Dritten macht. Das Resultat sind „Gottesvergiftungen“, vor denen keine Religion gefeit ist.

Wenn wir mit diesem Modell jedoch den eingangs zitierten Christushymnus im Brief an die Philipper (Phil 2,5-11) analysieren, in dem Paulus die Gemeinde in Philippi von religiöser Gewalt entgiften wollte, zeichnen sich tragfähige Konvergenzen zwischen einer theologischen und philosophischen Hermeneutik zu diesem Modell ab. Nach Karl Barth schlägt Christus „aus seinem Gottgleichsein“ kein Kapital in dem Sinne, dass Menschen zu seiner „Beute“ werden.⁴⁷ Dieser Jesus ruht so sehr in Gott, „er ist so sehr Gott gleich, dass er aus seinem Gottgleichsein in keiner Weise einen Gegenstand krampfhafter Behauptung machen muss ..., weil sein Besitz ... außer Frage steht“.⁴⁸ Jesus sichert seine göttliche Identität nicht durch Abgrenzung ab. Er nimmt Knechtsgestalt an. Sein Gottsein löst sich im „Inkognito“ auf. Profillos falsifiziert er ein Konstrukt von Göttlichkeit, um dem wahren Gott, der wahren Dritten Macht, sprich dem Geist Gottes ein Schlupfloch zu schaffen. Christinnen und Christen, ja alle Menschen, die in Gott ruhen, stellen nicht nur ein Entgiftungspotential dar. Sie mobilisieren eine dritte Macht, die – so paradox es klingen mag – erst im Scheitern zur Wirkung kommt.

Die Schaffung eines „Zwischen“ im Verzicht auf die Verabsolutierung von Geltungsansprüchen, die Akzeptanz des Scheiterns bei der Durchsetzung von Geltungsansprüchen durch den Verzicht auf Macht, die Anerkennung der personalen Würde und Unverfügbarkeit des Anderen,

⁴⁶ Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden: Studien zu einer Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt a. M. 1997, 124.

⁴⁷ Vgl. Karl Barth, *Erklärung des Philipperbriefes*, Zollikon, 6. Aufl. 1947, 58ff.

⁴⁸ Ebd. 60.

all dies beinhaltet auf der einen Seite eine Entgiftung des angesprochenen Gewaltpotentials bei der Klärung von Geltungsansprüchen in der interkulturellen Kommunikation, aber nicht nur das, der Verzicht der Konfliktpartner auf die Macht, das Bejahen der Ohnmacht schafft im „Zwischen“ der Kommunikation ein Schlupfloch für eine dritte Macht. Die Anerkennung dieser dritten Macht schützt die Unzugänglichkeit und die Fremdheit des Anderen und macht ihn nicht zum verfügbaren Objekt für einen anderen Menschen. Interkulturelle Kommunikation bekommt damit eine „pneumatische Dimension“. Schneider-Harpprecht schreibt dazu: „Wenn wir sagten, dass die Interpretation des Evangeliums in dem Maße zum pneumatischen Geschehen wird, als der Interpret durch sie in einem Prozess des glaubenden Verstehens gerät, das ihn selbst verändert, so können wir dies auf die Auslegung des Evangeliums im interkulturellen Gespräch ausdehnen. Sie ist eine Gabe des Geistes Gottes Jesu Christi, wenn sie die Gesprächspartner in eine Bewegung glaubenden Verstehens bringt, so dass jeder für sich mit den Mitteln seiner Kultur und in der Offenheit für und partiellen Übernahme der Kultur des Anderen auf den vom Evangelium formulierten Anspruch des Glaubens antwortet und sich von der Antwort des kulturell Anderen bei seinem eigenen Versuch den Glauben zu artikulieren, inspirieren lässt.“⁴⁹

⁴⁹ Ch.F.W. Schneider-Harpprecht, *Interkulturelle Seelsorge*, a.a.O., 147.