

ed

# Pastoral- Theologische Informationen

## Identität in Solidarität

Christlicher Glaube –  
ein Ferment für Europa?



# Pastoral- Theologische Informationen

## Identität in Solidarität

Christlicher Glaube – ein Ferment für Europa?

Impressum

Pastoraltheologische Informationen  
ISSN 0555-9308  
23. Jahrgang – 2003 – Heft 2

*Herausgeber*

Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e. V.  
Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

*Redaktion*

Reinhard Feiter, Dagmar Stoltmann, Anja Stadler, Reinhard Schmidt-Rost

*Anschrift der Redaktion*

Pastoraltheologische Informationen  
c/o Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost  
Evangelisch-Theologische Fakultät  
Abteilung für Praktische Theologie  
Am Hof 1, D - 53113 Bonn  
e-Mail: [pthi@pastoraltheologie.de](mailto:pthi@pastoraltheologie.de)

Inhalt	3
Editorial	5
In eigener Sache	7
Teil A	
Identität in Solidarität: Christlicher Glaube – ein Ferment für Europa? Beiträge zum Kongress der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen vom 22.09.-25.09.2003 in Schwerte	11
Staatskirchenrechtliche Regelungen und Problemlagen in der sich erweiternden Europäischen Union	12
Felix Bernard	
Wie steht es um Gott und die Kirchen in der Europäischen Union? Eine Bestandsaufnahme in den alten Mitgliedsstaaten und eine deutsche Sicht auf die Verfassungsdiskussion	13
Balázs Schanda	
Wie steht es um Gott und die Kirchen in der Europäischen Union? Eine Bestandsaufnahme in den alten Mitgliedsstaaten und eine ungarische Sicht auf die Verfassungsdiskussion	27
Fragen und Desiderate im Umkreis der Bischofssynoden 1991 und 1999	46
Walter Fürst	
Das Ringen um eine situations-adäquate christlich-kirchliche Handlungsperspektive auf der römischen Sondersynode für Europa (1991)	47
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?	51
Orientierungspunkte und Aufgabenstellungen in geschichtlicher Perspektive	64
Wilhelm Damberg	
Spuren christlicher Identität in der europäischen Geschichte	65
Gisela Muschiol	
Der Beitrag der Frauen zur christlichen Kultur Europas Thesen zu einem anderen Umgang mit der Geschichte des Christentums	77
Boleslaw Gumieniuk	
Christentumsgeschichte aus osteuropäischer Perspektive	79
Das Christentum als öffentliche Religion mit einer öffentlichen Theologie öffentlich kommunizieren	82

Karl Gabriel	
Zwischen Rom, Wittenberg und Genf: Religiöse Wurzeln des Europäischen Sozialmodells _____	83
Helmut Peukert	
Identität in Solidarität Reflexionen über die Orientierung humaner Bildungsprozesse und christlicher Praxis _____	101
Jacques Gaillot	
In dieser von Gott geliebten Welt Ökumenische Grundlagen einer zukunftsfähigen religiösen Identität _____	118
Vom Evangelium bewegt die Herausforderungen des dritten Jahrtausends annehmen _____	123
Michael Sievernich	
Das Beispiel des Ignatius von Loyola und der Societas Iesu in der frühen Neuzeit _____	124
Petr Slouk	
Plädoyer für eine unaufdringliche Zeugenschaft Überlegungen zur (Neu)Evangelisierung _____	137
Gerhard Kellner	
Identität in Solidarität? Zum Zusammenhang von Berufsprofilen, Gemeindeentwicklung und Identitätsbildung _____	144
Einen Zugang zur Lebendigkeit finden _____	148
Udo Fr. Schmälzle	
Chancen des Scheiterns: Fragmente zu einer Theologie der Inkulturation _____	149
Hadwig Müller	
Menschen machen sich auf den Weg _____	170
Teil B	
Forum _____	173
Herbert Poensgen	
Tourismus – Exerzium der Hoffnung In Erinnerung an den Pastoraltheologen Roman Bleistein SJ (1928–2000) _	174
Autorinnen und Autoren _____	187

Liebe Leserinnen! Liebe Leser!

Als am 21. November des Jahres beim European Banking Congress in Frankfurt unter dem Titel „Identify Europe“ Josef Ackermann und Joschka Fischer, Gianfranco Fini und Jean-Claude Trichet sprachen, hatten nur ausgewählte Gäste aus Politik, Wirtschaft und Finanzwesen Zutritt.

In der Katholischen Akademie Schwerte war dies vom 22. bis 25. 9. 2003 anders: Die Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen hatte zu einem öffentlichen Kongress geladen. „Identität“ und „Europa“ standen auch hier beisammen. Doch der Identität war die Solidarität zugesellt, und wo dies geschieht, da tritt an die Stelle eines sich selbst genügenden und behauptenden Selbstseins, ein „hoffendes Ausgespanntsein auf die Gewährung von Integrität für die anderen und erst darin auch für sich selbst“ (H. Peukert).

Stellte das Tagungsthema die Frage: „Identität in Solidarität“: Christlicher Glaube – ein Ferment für Europa?, könnte als Kongress-Ertrag insofern formuliert werden: Das christliche Erbe Europas wird auf Zukunft hin nur dann mehr darstellen als eine Gruppentradition, wenn es wirklich als *Ferment* gelebt wird – und die Kirchen folglich die Abenteuer der „Nicht-Identität“ nicht scheuen.

Das ist natürlich nur eine mögliche Zusammenfassung. Sie vermag auch nicht die Fülle der staatskirchenrechtlichen und historischen, der sozial-ethischen und pastoralen Aspekte wiederzugeben, die durch die Mitwirkenden und Teilnehmenden aus neun europäischen Ländern beigetragen wurden. Im Folgenden haben Sie, liebe Leserinnen und Leser, aber nun die Möglichkeit, selbst zu schauen, sich ein eigenes Urteil zu bilden, vielleicht auch schon Gehörtes nochmals nachzulesen.

Leider ist es uns nicht möglich, sämtliche Beiträge des Schwerter Kongresses zu dokumentieren. Wir haben uns deshalb entschlossen, uns in der Zusammenstellung der Beiträge von der Kongressstruktur zu lösen. Insgesamt ist diese Dokumentation dennoch so umfangreich geworden, dass wir im „Forum“ nur noch einen einzigen Beitrag aufnehmen konnten: eine Erinnerung an den Pastoraltheologen Roman Bleistein SJ.

So legen wir Ihnen diesmal zwar ein rein „katholisches“ Heft vor, sein Inhalt und die Anliegen, die es transportiert, sind freilich nicht „denominativ“, sondern „konsultativ“ katholisch (J. A. Comenius).

R. Feiter – D. Stoltmann – A. Stadler – R. Schmidt-Rost





## Neue Zusammensetzung der Redaktion

Durch das Ausscheiden von Wolfgang Schwens aus der Redaktion der „Pastoraltheologischen Informationen“ im vergangenen Jahr (vgl. PThI 22 [2002] 5) war eine Neubesetzung des katholischen Parts nötig geworden.

Dies ist in der Mitgliederversammlung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen am 24. 9. 2003 in Schwerte geschehen. Auf Vorschlag des Vorstandes wurden als neue Mitglieder der Redaktion gewählt: Dagmar Stoltmann, Hildesheim und Reinhard Feiter, Aachen.

Reinhard Schmidt-Rost wird weiterhin die Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie in der Redaktion vertreten, in dieser Aufgabe aber unterstützt werden durch Anja Stadler, Bonn.

Die neue Redaktion dankt Wolfgang Schwens für seine Arbeit: Er hat mit seinen Ideen und seinem Engagement das Gesicht der „Pastoraltheologischen Informationen“ nachhaltig geprägt.

## Redaktionsstatut

Anlässlich des Wechsels im Redaktionsteam hat der Vorstand der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen nach Beratung im Beirat ein Redaktionsstatut beschlossen. Dieses Statut regelt die Arbeit der Redaktion und die Beziehung zwischen der Redaktion und der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen.

## Korrektur der Folgenzählung

Bei den drei zuletzt erschienenen Heften hat sich in der Folgenzählung ein Fehler eingeschlichen:

Heft 1, 21. Jahrgang, 2001 (Kultur des Wortes. Anmerkungen zur Sprache der Pastoral) ist nicht Folge 45, sondern die *Folge 44*.

Heft 1/2, 22. Jahrgang, 2002 (Sensus fidelium / Praktische Theologie als Handlungs-, Kultur- und Wahrnehmungswissenschaft) ist nicht Folge 45, sondern die *Folge 46*.

Heft 1, 23. Jahrgang, 2003 (Seelsorge der Zukunft) ist nicht Folge 46, sondern die *Folge 47*.

Weil die zusätzliche Folgenzählung überdies eine bibliographische Komplikation darstellt, wird diese von 2004 an nicht mehr fortgeführt werden.

## Heft 2001-2

Die Folge 45 bzw. das Heft 2002-2 ist allerdings noch nicht erschienen. Das hat zu Reklamationen und verständlicherweise auch zu einigem Unmut geführt.

Das ausstehende Heft erscheint im Frühjahr 2004 und wird zusammen mit Heft 2004-1 übersandt werden. Es wird ein Register der Jahrgänge 14 bis 20 (1994– 2000) enthalten.

Weiterhin wird in diesem Heft eine Liste jener Ausgaben der „Pastoraltheologischen Informationen“ veröffentlicht werden, von denen noch ein Restposten vorhanden ist. Die Restexemplare werden zu einem günstigen Preis angeboten werden.

## Adressenangaben

Diesem Heft ist ein Formular beigelegt, das einer Überprüfung der Adressen und damit der reibungslosen Zustellung der „Pastoraltheologischen Informationen“ dient.

Wir bitten *alle* Bezieherinnen und Bezieher freundlichst, mit Hilfe dieses Formulars die vollständige gültige Adresse mitzuteilen. Bitte tragen Sie alle notwendigen Angaben ein und übersenden oder faxen Sie das ausgefüllte Blatt an die angegebene Anschrift.

Während wir alle Empfängerinnen und Empfänger der „Pastoraltheologischen Informationen“ um Ihre Adressenangaben bitten, betrifft das Folgende nur jene Bezieherinnen und Bezieher, die *nicht* Mitglieder der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen sind:

## Jahresabonnement und Einzugsermächtigung

Bisher erhielten diese Abonentinnen und Abonnenten für jedes Heft eine eigene Rechnung. Von 2004 an wird es einen festen Jahrespreis in Höhe von 30,- € geben.

Die Abonentinnen und Abonnenten können deshalb auf demselben Formular, mit dem um die gültigen Adressenangaben gebeten wird, die „Pastoraltheologischen Informationen“ ermächtigen, den Preis des Jahresabonnements künftig von ihrem Konto abbuchen zu lassen. (Dies gilt allerdings nur für Konten in Deutschland!)

## Beiträge

Da die „Pastoraltheologischen Informationen“ in einem besonderen Maße eine Zeitschrift von Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen für Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen ist, so ist die letzte Bitte der Redaktion ein „call for papers“.

Die Redaktion würde gerne wieder vermehrt Abstracts und Rezensionen veröffentlichen; sie ist interessiert an Habilitations-, Antritts- oder Abschiedsvorlesungen; und sie bittet auch, ihr Texte mit personenbezogenen Informationen (z. B. Nachrufe) oder zu längerfristigen Vorgängen und Entwicklungen auf dem Gebiet der Praktischen Theologie zukommen zu lassen.

Sicherlich wird die Redaktion immer wieder auch angebotene Beiträge ablehnen müssen oder sie nicht in kürzester Zeit veröffentlichen können. Trotzdem bittet die Redaktion, die Chance zu nutzen, die die „Pastoraltheologischen Informationen“ als ein ökumenisches Forum der Pastoraltheologie bzw. der Praktischen Theologie darstellen, und ihr Beiträge anzubieten.



# Wie passt es in die Kultur und die Kirchen?

## Beiträge zum Kongress der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen vom 22.09.-25.09.2003 in Schwerte

Teil A

### Identität in Solidarität: Christlicher Glaube – ein Ferment für Europa?

Beiträge zum Kongress der Konferenz der  
deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und  
Pastoraltheologen vom 22.09.-25.09.2003 in Schwerte

Berg Athos mit ganz eigenen religionsrechtlichen Strukturen. In Deutschland gibt es auf Grund der Kulturvielfalt der Bundesländer ebenfalls kein ganz einheitliches Bild des Kirche-Staat-Systems.

Trotz der großen Vielfalt der verschiedenen staatskirchenrechtlichen Systeme in Europa lassen sich aber in groben Zügen drei Grundtypen unterscheiden:

- das Staatskirchentum, in dem der Staat einer Kirche besondere rechtliche Privilegien einräumt (bis Anfang des Jahres 2000 galt dies immerhin noch für ein Drittel der jetzigen Mitgliedstaaten der Europäischen Union);
- die Trennung von Staat und Kirche;
- die rechtlich ausgebildete Kooperation zwischen Staat und Kirche;

Vgl. G. Robbins (Hg.), Staat und Kirche in der Europäischen Union, Baden-Baden 1995; F. Remond, Europäische Union – Buch für die Kirchen?, in: Diskordia 30 (1999) 253-259; 354-359; P.-C. Müller-Graff / H. Schneider (Hg.), Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Europäischen Union, Baden-Baden 2003.



# Wie steht es um Gott und die Kirchen in der Europäischen Union?

(( Eine Bestandsaufnahme in den alten Mitgliedsstaaten  
und eine deutsche Sicht auf die Verfassungsdiskussion

## 1 Die staatskirchenrechtlichen Systeme in der Europäischen Union<sup>1</sup>

Alle derzeitigen Mitgliedsstaaten der Europäischen Union, es sind 15, haben ihr je eigenes staatskirchenrechtliches System. Manche von ihnen kennen gleich mehrere sehr unterschiedliche Ordnungen. Bekannt ist der Unterschied der napoleonischen Verhältnisse in den östlichen Departements Frankreichs zu den laizistischen Grundsätzen, die sonst in Frankreich gelten und die eine strikte Trennung von Staat und Kirche fordern. Aber auch in den überseeischen Territorien Frankreichs bestehen manche Eigenheiten. Im Vereinigten Königreich ist die Situation ähnlich. Das Verhältnis von Staat und Kirche ist in Schottland anders geprägt als in England. In Wales sieht es wieder anders aus. In Griechenland ist das Verhältnis von Kirche und Staat auch nicht einheitlich. Dort gibt es einen Berg Athos mit ganz eigenen religionsrechtlichen Strukturen. In Deutschland gibt es auf Grund der Kulturhoheit der Bundesländer ebenfalls kein ganz einheitliches Bild des Kirche-Staat-Systems.

Trotz der großen Vielfalt der verschiedenen staatskirchenrechtlichen Systeme in Europa lassen sich aber in groben Zügen drei Grundtypen unterscheiden:

- das Staatskirchentum, in dem der Staat einer Kirche besondere rechtliche Privilegien einräumt (bis Anfang des Jahres 2000 galt dies immerhin noch für ein Drittel der jetzigen Mitgliedsstaaten der Europäischen Union),
- die Trennung von Staat und Kirche,
- die rechtlich ausgebildete Kooperation zwischen Staat und Kirche.

<sup>1</sup> Vgl. G. Robbers (Hg.), Staat und Kirche in der Europäischen Union, Baden-Baden 1995; F. Bernard, Europäische Union – auch für die Kirchen?, in: Diakonia 30 (1999) 253-259; 354-359. P.-C. Müller-Graff / H. Schneider (Hg.), Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Europäischen Union, Baden-Baden 2003.

## 1.1 Länder mit Staatskirchentum

### Dänemark

Die dänische Verfassung bestimmt in Art. 4, dass die evangelisch-lutherische Kirche die dänische Volkskirche ist. Diese Volkskirche ist neben dem Staatsgebiet, der Gewaltenteilung und der Monarchie eine der vier Grundlagen, auf denen das dänische Staatswesen beruht. Daneben gibt es auch andere Religionsgemeinschaften, die verfassungsrechtlich geschützt sind (vgl. Art. 67 der Verfassung). Circa 88 % der dänischen Bevölkerung gehören zur Volkskirche, 0,6 % sind Katholiken (ca. 34.000). Seit 1975 gibt es den Religionsunterricht als Pflichtfach an den Schulen, außer im 7. oder 8. Schuljahr. Diese Ausnahme soll den Schülerinnen und Schülern von 13 – 15 Jahren den Besuch des Konfirmandenunterrichts ermöglichen, den der Gemeindepfarrer erteilt. Kinder, die nicht konfirmiert werden, sind nicht verpflichtet, stattdessen am üblichen Religionsunterricht teilzunehmen.

Die Regierung und ein Parlamentsausschuss in Kopenhagen treffen grundlegende Entscheidungen der Volkskirche. Über geistliche Streitfragen kann das oberste staatliche Gericht entscheiden.

Für die Mitglieder der Volkskirche gibt es die Kirchensteuer. Außer der Kirchensteuer erhält die Volkskirche Zuschüsse für Gehälter, Pensionen und für die Restaurierung von Kirchen. Die Pfarrer sind quasi Staatsbeamte. Sie werden auf Vorschlag des Kirchenrates vom Minister bzw. der Ministerin ernannt und entlassen.<sup>2</sup>

Andere Religionsgemeinschaften haben kein Recht auf staatliche finanzielle Unterstützung. Sie sind unabhängig und normalerweise als private Vereinigungen organisiert und als solche müssen sie die erforderlichen Mittel und Gelder von ihren Mitgliedern erheben.

Über das bestehende Institut der Volkskirche gibt es zurzeit vor allem bei den Bischöfen und Pfarrern eine Diskussion, nicht zuletzt deshalb, weil trotz Pfarrermangels das Kultusministerium einen Einstellungsstopp für Pfarrer verordnet hat.

Kritik in manchen Teilen der Bevölkerung entzündet sich daran, dass alle Bewohner des Landes – ob nun Muslime, Baptisten oder Atheisten – bei den lutherischen Pfarrern Geburten und Todesfälle zwecks Registrierung melden müssen.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Vgl. R. v. Lucius, Pastoren als Staatsbeamte, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 19.8.2003.

<sup>3</sup> Vgl. ebd.



## Vereinigtes Königreich

Im Vereinigten Königreich gibt es mehrere Kirchen, z. B. die Kirche von England, die Kirche von Wales, die Kirche von Schottland, die lutherische und die reformierte Kirche, die Methodistenkirche. Die Kirche von England ist eng mit dem Staat verbunden. Der Monarch, d. h. gegenwärtig die Königin, ist Beschützerin des Glaubens. Kirchengesetze der General-synode bedürfen der Bestätigung durch das Parlament. Anglikanische Bischöfe haben Sitz und Stimme im Oberhaus. Sie werden von der Königin auf Vorschlag des Premierministers ernannt.

In Großbritannien sind Katholiken von der Thronfolge ausgeschlossen. Außerdem dürfen Monarchen weiterhin keine Katholiken heiraten. Selbst Tony Blair hat bisher eine Änderung dieser Bestimmung abgelehnt.

In Großbritannien gibt es seit 1870 einen nichtkonfessionellen Religionsunterricht in den staatlichen Schulen. Die Kirchen dürfen eigene Schulen unterhalten, in denen dann auch ein konfessioneller Religionsunterricht erteilt werden kann. Die kirchlichen Schulen werden vom Staat mitfinanziert. Ansonsten finanziert der Staat die Kirchen nicht sonderlich, wohl aber ihre historischen Gebäude.

## Griechenland

Das orthodoxe Bekenntnis ist offizielle Religion in Griechenland. Religion und Nation sind in Griechenland eng miteinander verbunden. Die dichte verfassungsmäßige Verbindung von Kirche und Staat zeigt sich zum Beispiel daran, dass die griechischen Minister im Beisein des Erzbischofs von Athen ihren Amtseid ablegen müssen und orthodoxe Bischöfe wiederum ihr Amt erst antreten können, nachdem sie dem Staatspräsidenten vorgestellt wurden. Die Gehälter der orthodoxen Geistlichkeit bezahlt der Staat, ebenso die Seminare, die Theologischen Fakultäten, den Bau und Unterhalt von Kirchen. In Griechenland gibt es keine Kirchensteuer. Jede Religion hat ihre eigenen Einkünfte aus Grundbesitz und beweglichem Vermögen sowie Spenden der Gläubigen.

Der Religionsunterricht in den Schulen wird in Übereinstimmung mit den Anschauungen der vorherrschenden (orthodoxen) Religion erteilt.

## Finnland

In Finnland sind die lutherische Kirche und die orthodoxe Kirche rechtlich privilegiert. Ihre inneren Strukturen und das Verhältnis zum Staat sind durch eigene Gesetze geregelt. Die beiden Kirchen sind selbstbestimmte öffentlich-rechtliche Einrichtungen. Sowohl die lutherische als auch die orthodoxe Kirche ist berechtigt, von ihren Mitgliedern Steuern zu erheben. An den staatlichen Schulen gibt es einen konfessionellen Religionsunterricht.

Von den ca. 5 Mio. Einwohnern Finnlands gehören ca. 4,3 Mio. der evangelisch-lutherischen Kirche, gut 50.000 der griechisch-orthodoxen und ca. 7.800 der katholischen Kirche an.

## Schweden

Bis zum Jahre 2000 war die evangelisch-lutherische Kirche Staatskirche in Schweden. Bereits 1996 wurde die mit der Geburt geltende Mitgliedschaft in der Staatskirche abgeschafft. Nunmehr wird man Schweden zum Kooperationsmodell zählen können, denn die Religionsgemeinschaften haben das Recht, über die staatliche Steuerbehörde Kirchenabgaben einziehen zu lassen.

## 1.2 Länder mit einer Trennung von Staat und Kirche

### Frankreich

Frankreich hat im Jahre 1905 die Trennung von Staat und Kirche per Gesetz proklamiert. Die Republik garantiert die freie Religionsausübung. Das Institut der „anerkannten Religionsgemeinschaft“ wird abgeschafft. Die Religionsgemeinschaften werden dem Bereich der privaten Angelegenheiten zugeordnet. In der Verfassung von 1958 gibt es denn auch keine Regelungen über die Kirchen, sondern es wird die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz sichergestellt, ohne Unterscheidung nach Rasse, Herkunft oder Religion. Die Verfassung achtet alle Glaubensrichtungen.

Trotz des Grundsatzes der Nichtanerkennung von Glaubensgemeinschaften besitzen Religionsgemeinschaften im französischen Recht einen besonderen Status, wenn es sich z. B. um Kultvereine oder um kirchliche Einrichtungen der Wohlfahrtspflege handelt.

An den staatlichen Schulen gibt es keinen Religionsunterricht, wohl aber in den konfessionellen Privatschulen. 90 % der Privatschulen sind in katholischer Trägerschaft. Eine Refinanzierung der Kosten übernimmt der Staat. Die katholischen Privatschulen haben in Frankreich derzeit einen enormen Zulauf.

### Niederlande

Die Kirchen als Organisationen sind in der niederländischen Verfassung nicht mehr erwähnt. Kirchen sind juristische Personen des Zivilrechts. Die niederländische Verfassung belässt es bei der reinen Anerkennung der Religionsfreiheit, indem sie jeder Bürgerin und jedem Bürger einräumt, ihre bzw. seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder in Gemeinschaft mit anderen frei zu bekennen.

Die Bestimmung, dass im öffentlichen Schulwesen „Respekt gegenüber jedermanns Religion und Glaube“ (Art. 23, Abs. 3 der Verfassung) zu herrschen hat, muss als Neutralitätsklausel ausgelegt werden, die ein positives Verhältnis zur Religion erfordert. Die Bildungsgesetze bestimmen, dass die verschiedenen Werte und Traditionen Berücksichtigung finden müs-

sen. Für Religionsunterricht in öffentlichen Schulen ist Sorge getragen. Dieser Unterricht wird auf freiwilliger Grundlage angeboten.

Eine ganze Reihe von Gerichtsentscheidungen bestimmen, dass Unterricht in nichtreligiösem (humanistischem) Glauben auf derselben Basis erteilt und finanziert werden muss wie Religionsunterricht.

Für die Kirchen gibt es keine allgemeine finanzielle Unterstützung. Die Seelsorge in Krankenhäusern und Altenheimen wird aus den Mitteln dieser Einrichtungen finanziert. Für die Denkmalpflege kirchlicher Einrichtungen gibt es öffentliche Zuschüsse.

## **Irland**

In Irland sind 95 % Prozent der Bevölkerung katholisch. Dennoch haben wir hier ein Land, in dem es eine Trennung von Staat und Kirche gibt. Zwar beginnt die Präambel der Verfassung mit einer klassischen „*invocatio dei*“: „Im Namen der allerheiligsten Dreifaltigkeit, von der jede Obrigkeit kommt und auf die als letztes Ziel alle Handlungen der Menschen wie der Staaten hingeeordnet sein müssen, anerkennen wir, das Volk von Eire, in Demut alle unsere Verpflichtungen gegenüber unserem göttlichen Herrn, Jesus Christus, der unseren Vätern durch Jahrhunderte der Heim-suchung hindurch beigestanden hat...“. Der irische Staat anerkennt aber nicht mehr „die besondere Stellung der heiligen, katholischen, apostolischen und römischen Kirche als Hüterin des von der großen Mehrheit der Bürger bekannten Glaubens“. Vom Staat wird garantiert, dass keine Religionsgemeinschaft privilegiert wird. Es findet – bis auf die Randerscheinung der Subvention kirchlicher Grundschulen – auch keinerlei finanzielle Unterstützung der Kirche durch den irischen Staat statt. Es gibt keine staatliche Mitwirkung bei der Besetzung höherer Kirchenämter.

## **Portugal**

Die Trennung von Staat und Kirche wird sehr deutlich auch in der Verfassung von Portugal, in der die Trennung zu einem Grundprinzip erhoben wird. Der Trennungsgedanke wird durch die Anordnung unterstrichen, dass das Schulwesen konfessionsfrei zu sein hat. Dennoch ist die katholische Kirche in Portugal durch ihr Konkordat von 1940 weiterhin mit einigen Rechten und Privilegien ausgestattet. Der Religionsunterricht kann in der Schule denjenigen erteilt werden, die formell um die Teilnahme ersuchen.

In Portugal gibt es keinerlei System öffentlicher Finanzierung von Religionsgemeinschaften. Dennoch hat die katholische Kirche in Portugal einige finanzielle Vorteile wie z. B. die Befreiung von Steuern und die Unterstützung von sozialen Initiativen der Kirche.

## 1.3 Länder mit einer Kooperation zwischen Staat und Kirche

### Belgien

Im kulturellen Leben Belgiens spielen die Kirchen, besonders die katholische Kirche, eine wichtige Rolle. 60 % der belgischen Schülerinnen und Schüler besuchen höhere Schulen, die in katholischer Trägerschaft sind. An den Schulen gibt es einen konfessionellen Religionsunterricht sowie einen Ethikunterricht.

Nach Art. 181 der Verfassung hat der Staat die Gehälter und Pensionen der Geistlichen zu tragen. Dieser Passus wurde am 5. April 1993 um folgende Klausel ergänzt: „Die Gehälter und Pensionen der Vertreter der durch Gesetz anerkannten Organisationen, die moralischen Beistand aufgrund einer nichtkonfessionellen Weltanschauung bieten, gehen zu Lasten des Staates.“ Diese Ergänzung zeigt eine gewisse verfassungsrechtliche Anerkennung der Säkularisierung, die in Belgien inzwischen einen erheblichen Grad erreicht hat.

### Spanien

Die Verfassung Spaniens verkündet die religiöse Gleichheit, die Religionsfreiheit, die Nichtstaatlichkeit jeder Religion sowie die Verpflichtung, mit den Konfessionen zusammenzuarbeiten. An den staatlichen Schulen gibt es einen konfessionellen Religionsunterricht.

Nur die katholische Kirche erhält vom Staat eine Direktfinanzierung. Das zu diesem Zweck geschaffene System hat formal Ähnlichkeiten mit einem System von Kirchensteuern. Es ist geregelt, dass der Staat der katholischen Kirche einen Prozentsatz des Ertrages der Einkommens-, Eigenkapital- oder einer anderen personenbezogenen Steuer zukommen lassen kann. Dafür ist es erforderlich, dass jeder Steuerzahler ausdrücklich in der jeweiligen Erklärung seinen Willen bezüglich des Verwendungszweckes des betroffenen Anteils kund tut. Fehlt eine solche Erklärung, wird die entsprechende Summe anderen Zwecken zugeführt.

Der Staat zahlt die Gehälter der Lehrer für katholische Religion, die Gehälter der Geistlichen bei den Streitkräften und Gefängnissen. Weitere finanzielle Mittel gibt es für soziale Aktivitäten der Kirchen.

### Österreich

Die rechtliche Ordnung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Österreich beruht auf zwei tragenden Prinzipien:

- dem Menschenrecht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit und
- der grundrechtlichen Absicherung des kooperativen Wirkens der Religionsgemeinschaften in der Öffentlichkeit.

Der konfessionelle Religionsunterricht ist in Österreich gesetzlich garantiert, ebenso die theologischen Fakultäten für die Heranbildung der Geistlichen. Die Kirchen haben die rechtliche Möglichkeit, Beiträge zu erheben, auch mit Hilfe des Staates.

## Luxemburg

In Luxemburg sind die katholische Kirche und zwei protestantische Gemeinden vom Staat anerkannt und haben den Rechtsstatus einer Körperschaft des öffentlichen Rechts. Staat und Kirche sind durch die Verfassung aufgefordert zusammenzuarbeiten. Dennoch sieht die Verfassung für den Religionsunterricht keine besondere Stellung im Schulwesen vor, schließt ihn aber auch nicht aus.

Die Finanzierung der Kirche erfolgt über den Staatshaushalt. So werden die Amtsträger der Kirchen, also Bischöfe, Priester und teilweise auch Laien, aus dem allgemeinen Staatshaushalt bezahlt. Die staatlich anerkannten Kirchen genießen darüber hinaus als Körperschaften des öffentlichen Rechts dieselben Steuerbefreiungen wie privatrechtliche Stiftungen.

## Italien

Die in der Verfassung enthaltenen Grundsatznormen des italienischen Staatskirchenrechts sind einerseits darauf gerichtet, Freiheit und Gleichheit der Individuen in religiösen Dingen zu sichern und andererseits ein System der Kooperation zwischen Staat und Konfessionen zu garantieren.

Auffallend ist, dass es in Italien keine theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten gibt.

Jedoch gibt es an den staatlichen Schulen den katholischen Religionsunterricht.

Interessant ist in Italien die Kirchenfinanzierung. Bei der Einkommensteuererklärung kann der Steuerpflichtige durch Ankreuzen wählen, wem er eine bestimmte Quote des Einkommensteueraufkommens zuweisen möchte:

- a) dem italienischen Staat für außerordentliche Maßnahmen gegen den Hunger in der Welt, Flüchtlingshilfe, Naturkatastrophen, Erhaltung von Kulturgütern,
- b) der katholischen Kirche für gottesdienstliche Zwecke, Unterhalt des Klerus, caritative Maßnahmen,
- c) einer anderen Konfession.

## Deutschland

In der Bundesrepublik Deutschland haben die Kirchen und auch die anderen Religionsgemeinschaften eine rechtlich stark gesicherte Stellung. Obwohl die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Deutschland überwiegend zur Kompetenz der Länder gehören, sind die Grundlagen des Religions- und Staatskirchenrechts durch das Grundgesetz geregelt. Die einander ergänzenden Fundamentalnormen des Grundgesetzes sind enthalten in dem Grund- und Menschenrecht des Art. 4 Abs. 1 und 2 des GG, der die Religionsfreiheit gewährleistet und in Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 3 der Weimarer Reichsverfassung, der das

Selbstbestimmungs- und Selbstorganisationsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften in ihren eigenen Angelegenheiten garantiert. Indem der Staat den Kirchen ein Selbstbestimmungsrecht einräumt, anerkennt er die Kirchen als Institutionen, die ihrem Wesen nach vom Staat unabhängig sind und ihre Gewalt nicht von ihm herleiten. Staat und Kirche stehen in der Bundesrepublik Deutschland in einem freien und unabhängigen Verhältnis, das aber nicht auf völlige Trennung hin angelegt ist. Das Grundgesetz enthält im Gegenteil eine Reihe von Bestimmungen, insbesondere über den Religionsunterricht in der Schule, die Seelsorge bei der Bundeswehr sowie in Krankenhäusern und Anstalten und über die Verleihung des Besteuerungsrechts an die Kirchen, die eindeutig ergeben, dass Staat und Kirche bei Wahrung gegenseitiger Freiheit und Unabhängigkeit auf Kooperation angelegt sind.

## **2 Das Kirche-Staat-Verhältnis im Amsterdamer Vertrag von 1997<sup>4</sup> und in der geplanten Europäischen Verfassung**

Die guten Erfahrungen mit dem deutschen Staat-Kirche-System haben den Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) dazu bewogen, sich in Anbetracht der Europäischen Union für die bestehende staatskirchenrechtliche Ordnung in der Bundesrepublik Deutschland zu engagieren. Nach Auffassung der katholischen und evangelischen Kirche in Deutschland sollten die typischen Staatskirchenverhältnisse in den einzelnen Ländern geschützt werden. Nach kontroversen und schwierigen Verhandlungen ist es der Regierungskonferenz gelungen, eine Kirchenformel in Form einer Erklärung zur Schlussakte in den Amsterdamer Vertrag von 1997 einzubringen. In der deutschen Fassung hat diese Erklärung folgenden Wortlaut: „Die Europäische Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedsstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht. Die Europäische Union achtet den Status von weltanschaulichen Gemeinschaften in gleicher Weise.“

Mit dieser Erklärung wurde erstmals der Begriff Kirche in den näheren Kontext des Vertragswerkes der Europäischen Union eingeführt. Die Mitgliedsstaaten der Europäischen Union sprechen nicht nur die Absicht aus, den Status der Kirchen zu achten, sondern sie stellen fest, dass sie ihn achten. Der Kirchenartikel ist also nicht nur eine Absichtserklärung. Zum anderen wird der Status der Kirchen in den EU-Mitgliedsstaaten „nach deren Rechtsvorschriften“ geachtet. Das heißt, die Mitgliedsstaaten achten die Rechtsstellung der Kirchen in der jeweils gültigen Form und schreiben damit keine einheitliche Rechtsstellung für die Kirchen oder andere Religionsgemeinschaften vor. Von der EU wird also weder das Modell der Staatskirche noch die strikte Trennung von Staat und Kirche präferiert.

<sup>4</sup> Vgl. F. Bernard, Europäische Union, a.a.O. 256-259; 354-356.

Im Vorfeld der Erarbeitung einer Europäischen Verfassung haben sich wieder der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und die Deutsche Bischofskonferenz dafür eingesetzt, dass es auch in der Verfassung einen Artikel zum Status der Kirchen in der Europäischen Union geben wird, und zwar mit Erfolg. In Artikel 51 der geplanten Europäischen Verfassung heißt es:

„(1) Die Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedsstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen und beeinträchtigt ihn nicht.

(2) Die Union achtet den Status von weltanschaulichen Gemeinschaften in gleicher Weise.

(3) Die Union pflegt in Anerkennung der Identität und des besonderen Beitrags dieser Kirchen und Gemeinschaften einen offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog mit ihnen.“

Mit diesem Verfassungsartikel dürften die jeweiligen Staatskirchenverhältnisse in den einzelnen Ländern gewahrt bleiben. Außerdem werden die Kirchen als wichtige Dialogpartner anerkannt.

### **3 Die Initiative der EKD und DBK für einen Gottesbezug in der Europäischen Verfassung**

Präses Kock und Kardinal Lehmann haben schon frühzeitig an die deutschen Konventsmitglieder und andere Politiker den Wunsch geäußert, dass eine Europäische Verfassung in der Präambel einen Gottesbezug enthalten solle. Um die Wertgebundenheit der Europäischen Union durch einen ausdrücklichen Transzendenzbezug zu unterstreichen, haben sie für die Präambel des Verfassungsvertrages folgenden Wortlaut vorgeschlagen:

„Im Bewusstsein der menschlichen Verantwortung vor Gott und ebenso im Bewusstsein anderer Quellen menschlicher Verantwortung sind die Völker Europas entschlossen, eine friedliche Zukunft zu gestalten. Eingedenk ihres geistigen, religiösen und sittlichen Erbes gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität.“

Der Gottesbezug in einer europäischen Verfassung könnte für die Europäer eine erinnernde Funktion haben. Es sollte nicht vergessen werden, dass in Auschwitz der Name Gottes millionenfach angerufen wurde. Gilt uns diese Anrufung Gottes etwa als millionenfache Privatsache? Oder war die Anrufung Gottes in Auschwitz nicht letzte Anrufung zukünftiger Humanität, von Recht und Freiheit im Namen Gottes? Was halten eigentlich unsere jüdischen Mitbürger heute in Paris, Warschau oder Berlin da-

von, wenn Gott in der Präambel einer zukünftigen europäischen Verfassung verschwiegen wird?

In dem jetzigen Verfassungsentwurf wird Gott nicht genannt, die Präambel hat folgenden Wortlaut:

„In dem Bewusstsein, dass der Kontinent Europa ein Träger der Zivilisation ist und dass seine Bewohner, die ihn seit Urzeiten in immer neuen Schüben besiedelt haben, im Laufe der Jahrhunderte die Werte entwickelt haben, die den Humanismus begründen: Gleichheit der Menschen, Freiheit, Geltung der Vernunft,

schöpfend aus den religiösen und humanistischen Überlieferungen Europas, deren Werte in seinem Erbe weiter lebendig sind und die zentrale Stellung des Menschen und die Unverletzlichkeit und Unveräußerlichkeit seiner Rechte sowie den Vorrang des Rechts in der Gesellschaft verankert haben,

in der Überzeugung, dass ein nunmehr geeintes Europa auf diesem Weg der Zivilisation, des Fortschritts und des Wohlstands zum Wohl aller seiner Bewohner, auch der Schwächsten und der Ärmsten, weiter voranschreiten will, dass es ein Kontinent bleiben will, der offen ist für Kultur, Wissen und sozialen Fortschritt, dass es Demokratie und Transparenz als Wesenszüge seines öffentlichen Lebens stärken und auf Frieden, Gerechtigkeit und Solidarität in der Welt hinwirken will,

in der Gewissheit, dass die Völker Europas, wiewohl stolz auf ihre nationale Identität und Geschichte, entschlossen sind, die alten Trennungen zu überwinden und immer enger vereint ihr Schicksal gemeinsam zu gestalten,

in der Gewissheit, dass Europa, ‚in Vielfalt geeint‘, ihnen die besten Möglichkeiten bietet, unter Wahrung der Rechte des Einzelnen und im Bewusstsein der Verantwortung gegenüber den künftigen Generationen und der Erde dieses große Abenteuer fortzusetzen, das einen Raum eröffnet, in dem sich die Hoffnung der Menschen entfalten kann,

in dankender Anerkennung der Leistung der Mitglieder des Europäischen Konvents, die diese Verfassung im Namen der Bürgerinnen und Bürger und der Staaten Europas ausgearbeitet haben,

sind die Hohen Vertragsparteien nach Austausch ihrer in guter und gehöriger Form befundenen Vollmachten wie folgt übereingekommen“.

Kardinal Lehmann hat sich noch einmal an den Bundesaußenminister Josef Fischer gewandt, um mit Blick auf die entscheidende Regierungskonferenz im Herbst dieses Jahres für eine gewissen Präzisierung der Präambel zu votieren. Kardinal Lehmann sieht dies als spezifisch deutsches



Anliegen für Europa. Mit Bezug auf den 3. Absatz der geplanten Präambel, der besagt: „(...)schöpfend aus den kulturellen, religiösen und humanistischen Überlieferungen Europas, deren Werte in seinem Erbe weiter lebendig sind und die zentrale Stellung des Menschen und die Unverletzlichkeit und Unveräußerlichkeit seiner Rechte sowie den Vorrang des Rechts in der Gesellschaft verankert haben...“, plädiert Kardinal Lehmann für folgende Änderung: „(...)schöpfend aus den griechisch-römischen, jüdisch-christlichen und humanistischen Überlieferungen...“.

In der ursprünglichen Fassung werden universalistische Gehalte der europäischen Kultur mit deren geschichtlichen Herkunft verknüpft. Das ist richtig, doch die Herkunft wird nur vage bezeichnet und sollte in einer konkreten und wirklich erinnernden Formulierung benannt werden. Gerade als Deutsche stehen wir im Blick auf die Katastrophen des letzten Jahrhunderts in der moralischen Pflicht gegenüber Europa, das kulturelle Gedächtnis jener jüdisch-christlichen Kultur, die auf dem „Friedhof Europa“ zerschlagen werden sollte, zu bewahren. Eine Präambel muss, will sie eine moralische sein, auch eine erinnernde sein.

Gewiss wird man politisch die vorgeschlagene Formulierung nicht zuletzt im Blick auf die „Türkeifrage“ abwägen müssen. Mit dem Aufruf der griechisch-römischen Tradition Europas sind auf jeden Fall jene menschen- und bürgerrechtlichen Standards benannt, die eine Brücke zum möglichen Beitritt der Türkei schlagen können.

#### **4 Zum Verhältnis von Staat und Religion in der Türkei<sup>5</sup>**

Seit Ende 1999 hat die Türkei offiziell den Beitrittskandidatenstatus. Von daher lohnt sich ein Blick auf die Situation des Verhältnisses von Staat und Religion in diesem Land.

Nach Art. 24 der türkischen Verfassung von 1982 gibt es keine kollektiven Rechte für Religionsgemeinschaften, sondern nur einzelne Individualrechte, wie z. B. zur Teilnahme an Gebeten, religiösen Zeremonien und Feiern.

Dieses sehr enge Verständnis von Glaubensfreiheit korreliert auf den ersten Blick mit dem in der Verfassung verankerten Prinzip des Laizismus, das der Staatsgründer Kemal Atatürk dem französischen Vorbild entlehnte. Zumindest seine Anhänger, die Kemalisten, verstehen dieses Prinzip bis heute als Trennung von Staat und Religion und verbinden es mit der Vorstellung, dass Religion ausschließlich Privatsache zu sein habe. So will es

<sup>5</sup> Vgl. W. E. Schönbohm, Probleme für die christlichen Minderheiten trotz Trennung von Kirche und Staat (Türkei), in: Welt-Report. Berichte aus dem Auslandsbüro der Konrad-Adenauer-Stiftung, Mai/Juni 2003, 27-30; H. Wiesmann, Situation der Religionsgemeinschaften in der Türkei, in: Salzkörner (Materialien für die Diskussion in Kirche und Gesellschaft) vom 24. 02. 2003, 4-5; T. Kossendey, Christen in der Türkei, Programmzeitschrift der Katholischen Akademie Berlin für 9/10/11 – 2003,5.

das offizielle türkische Selbstverständnis. Die Realität aber stellt sich anders dar, und zwar höchst unterschiedlich je nachdem, ob man den Blick auf das Verhältnis der Republik zur Mehrheitsreligion, dem sunnitischen Islam, oder ihr Verhältnis zu den religiösen Minderheiten richtet.

Für die religiösen Belange des sunnitischen Islam betrachtet sich der Staat selbst als zuständig. Wichtigster Akteur ist eine staatliche Religionsbehörde, das dem Ministerpräsidenten unterstehende Präsidium für religiöse Angelegenheiten. Es hat unterschiedlichen Angaben zufolge zwischen 90.000 und 123.000 staatlich besoldete Mitarbeiter (Religionsbeamte, Imame, Gebetsrufer, Muftis). Bau und Unterhalt von Moscheen, Ausbildung, Einsetzung und Abberufung der Muftis, der Moscheevorsteher, Prediger und Gebetsrufer, die Unterhaltung der 24 staatlichen islamischen Fakultäten, der Aufbau eines islamischen religiösen Schulsystems, die Wallfahrt nach Mekka: All dies zählt zu seinen Aufgaben. Hinzu kommt noch in der Verantwortung des Erziehungsministeriums die Durchführung von Religionsunterricht an allen weltlichen Schulen. Dieser stellte lange Zeit eine Religionskunde auf freiwilliger Basis dar, hat sich aber de facto zu einem sunnitisch geprägten Religionsunterricht entwickelt, der zudem seit 1982 für alle Schüler – auch für die Angehörigen der religiösen Minderheiten – dem Grundsatz nach verpflichtend ist.

Die Entfaltung der nichtsunnitischen Glaubensgemeinschaften wird unter Berufung auf das Laizismusprinzip staatlicherseits nicht nur nicht gefördert, sondern bestenfalls geduldet. Schlimmstenfalls wird das religiöse Leben der Minderheiten durch selektive Anwendung gesetzlicher Vorgaben, durch Verordnungen und behördliche Gewohnheiten unterbunden.

Dies gilt aber auch für die auf ca. 0,15 % der Bevölkerung geschrumpften christlichen Minderheiten. Die Zugehörigkeit zu einer christlichen Kirche wird im Personalausweis kenntlich gemacht – eine Praxis, die die Möglichkeit unterschiedlicher Formen von Diskriminierung im täglichen Leben eröffnet.

Auf Grund von Gesetzen aus den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts ist das Leben der Christen in der Türkei, aber auch der christlichen Gemeinden höchst kompliziert und nur sehr eingeschränkt möglich. So entsenden beispielsweise beide große Kirchen je einen Pfarrer nach Istanbul, der aber formal als Mitarbeiter des deutschen Generalkonsulats geführt werden muss, da ausländische Geistliche keine offizielle Aufenthalts- und Arbeitsgenehmigung erhalten. Sie haben daher einen völlig ungeklärten Rechtsstatus.

Gerade in den letzten Wochen hat das Türkische Parlament eine Reihe von Reformen beschlossen, die auch die nichtmuslimischen Religionen von vielen bürokratischen und ungerechtfertigten Fesseln befreien. Die Kirchen dürfen zum ersten Mal seit ca. 80 Jahren wieder Eigentum er-

werben und ihre eigenen vorhandenen Gotteshäuser renovieren. Es ist interessant, dass der Ministerpräsident der neuen Regierung, der von der islamisch-konservativen AKP gestellt wird, Tayyip Erdogan, diese Gesetze in den letzten Wochen und Monaten im Parlament durchgesetzt hat. Ein wichtiger Schritt auf dem Wege nach Europa – aber auch ein erster wichtiger Schritt zu einer fundamentalen Verbesserung des Verhältnisses zwischen dem Staat Türkei und den religiösen Gemeinschaften dort.

Wir werden sorgfältig zu beobachten haben, ob die Türkei nicht nur durch die Beschlussfassung über die Gesetze, sondern vor allen Dingen auch bei der Ausführung dieser Gesetze darauf achtet, dass religiöse Minderheiten fair und dem europäischen Standard entsprechend behandelt werden.

## 5 Die Bedeutung der Kirchen für die Europäische Union

Die Stellung der Kirchen im europäischen Kontext sollte nicht unterschätzt werden, denn sie können der Europäischen Gemeinschaft viel bieten. Sie wirken grenzüberschreitend und verbindend. Der ehemalige Präsident der Europäischen Kommission, Jacques Delors, forderte in Anbetracht einer primär wirtschaftsorientierten europäischen Politik in Anlehnung an R. Schuman, dass man Europa eine Seele geben müsse, und begründete unter der Schirmherrschaft der Europäischen Kommission die Initiative „Eine Seele für Europa – Ethik und Spiritualität.“ Die Kirchen haben sich aus ihrer Mitverantwortung für die Seele Europas an dieser Initiative beteiligt. Sie wollen mithelfen, dass Europa seine neue geistig-spirituelle und ethische Identität findet.

Es sei daran erinnert, dass die europäische Kultur aus vielen Wurzeln gewachsen ist. Europa war eigentlich von Anfang an eine Einheit in Vielfalt. Seine Kultur war aus griechischen, römischen, jüdischen, christlichen, arabischen und humanistischen Wurzeln entstanden. Immer wieder ging es um die zentralen Ideen der Freiheit, der Menschenwürde und der Verantwortung, die mehr und mehr von den Institutionen der Demokratie geschützt wurden. Auch wenn die Völker Europas vielleicht häufiger gegeneinander als miteinander gehandelt haben, so entstammen sie doch einer gemeinsamen kulturellen Überlieferung. Es gibt keine Epoche, die nicht an diesen geistigen Grundlagen weitergebaut hätte. Europa war immer ein Wagnis im Wandel und ist auch heute noch ein „unvollendetes Projekt“ (Jürgen Habermas).

Bei dem Selbstfindungsprozess Europas können die Kirchen ihre ethischen und spirituellen Kompetenzen einbringen. Deshalb dürfen sie sich in Europa nicht ins Abseits drängen lassen. Sie sind nicht nur Marktteilnehmer auf dem europäischen Binnenmarkt, sondern sie haben einen öffentlichen Auftrag.

Durch ihre Verkündigung und den Religionsunterricht, durch ihre Theologie und ihre vielfältige sozial-karitative Präsenz treten sie in der Gesellschaft für Werte ein, die auch in Europa nicht untergehen sollten: Menschenwürde, soziale Gerechtigkeit, Nächstenliebe, Einsatz für die Menschenrechte, Sorge um die Bewahrung der Schöpfung, Engagement für den Frieden.

Die christlichen Kirchen haben aber natürlich in Europa keine Monopolstellung. In der Europäischen Union leben gut 12 Millionen Moslems sowie etwa eine Million Menschen jüdischen Glaubens, und es gibt eine große Vielfalt weiterer Religionen.

In Europa gibt es auch viele Menschen, die bei der Gestaltung des menschlichen Lebens von der Beziehung zu Gott völlig absehen und allein den eigenen Kräften, der menschlichen Vernunft, der Wissenschaft und der Technik vertrauen wollen. Und man darf nicht vergessen, dass viele Menschen religiöser Erfahrung entfremdet sind. Auch sie stellen in ihrer Gesamtheit einen kulturellen Faktor dar. Die Christen werden deshalb die offene Auseinandersetzung und den geistigen Wettbewerb mit jenen aufnehmen, die das neue Europa unter Ausschluss christlicher Wirkkräfte gestalten möchten. Die Kirchen sind gefordert, ihr christliches Gedankengut in den Bereichen der Kultur und Bildung wie auch in denen von Ethik und Politik weiterzuentwickeln und in den europäischen Dialog einzubringen. Dabei ist es sicher notwendig, dass die Kirchen dieses – soweit das möglich ist – gemeinsam tun.

Für den Europäischen Einigungsprozess hat vor allem auch die Jugend Europas mit ihren Wertvorstellungen eine entscheidende Bedeutung bekommen. Es geht nicht nur darum, das christliche Erbe Europas zu bewahren, sondern auch darum, Europa eine christliche Zukunft zu geben. Hier könnte auch ein besonderer Auftrag der Pastoraltheologinnen und -theologen sowie der Religionspädagoginnen und -pädagogen liegen.

Folgende Begebenheit auf dem Ökumenischen Kirchentag in Berlin sollte jedenfalls nicht symptomatisch und repräsentativ für die Jugend Europas sein. In Halle 26a auf dem Berliner Messegelände diskutierte Bundeskanzler Schröder mit Jugendlichen aus Dänemark, Polen, Frankreich, Ungarn und Deutschland über die Zukunft Europas. In dieser Veranstaltung warf der Kanzler auch die Frage auf, welches die Rolle der Kirchen und Religionen bei der Gestaltung der Europäischen Verfassung sein könne. Er bekam keine Antwort.<sup>6</sup> Vermutlich hatten die Jugendlichen nicht damit gerechnet, dass der deutsche Bundeskanzler eine solche Frage stellen würde. Aber dennoch: Die geistig-spirituelle Zukunft Europas hängt entscheidend von der Jugend Europas ab.

<sup>6</sup> Vgl. reformiert 4/2003,9.

# Wie steht es um Gott und die Kirchen in der Europäischen Union?

U Eine Bestandsaufnahme in den alten Mitgliedsstaaten  
und eine ungarische Sicht auf die Verfassungsdiskussion

## 1 Staat und Kirche in Europa

### 1.1 Modell bzw. Modelle

Es ist eine Frage des Blickwinkels, ob wir von *einem* europäischen Modell sprechen, einem Modell mit vielen Unterschieden im Detail<sup>1</sup>, oder von *verschiedenen* historisch gewachsenen Modellen, die bestimmte gemeinsame Merkmale haben und eine Art Konvergenz aufweisen<sup>2</sup>.

Gemeinsam ist den Regelungen, die das Verhältnis von Staat und Kirche in Europa gefunden hat, der Respekt der Religionsfreiheit. Europa hat für diese Erkenntnis einen hohen Preis bezahlt. Als Bedingung für die Gewährleistung der Religionsfreiheit aller Bürger wird durchgehend die weltanschauliche Neutralität des Staates betrachtet. Was die Details angeht, sind die Unterschiede jedoch auffällig:

Es bestehen in Europa weiterhin Staatskirchen – so in England und in Schottland, in Dänemark, Norwegen und Finnland. Diese Staaten beschränken die Religionsfreiheit aber nicht. Es ist im Gegenteil meist die Staatskirche, die – sei es bei Bischofsernennungen, sei es in liturgischen Fragen – an einem Mangel an Bewegungsfreiheit leidet, in Griechenland nennt die Verfassung die orthodoxe Kirche „herrschende“ Kirche. Eine Reihe von Fällen, in denen der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte die Verletzung der Religionsfreiheit in Griechenland feststellte, zeigt jedoch, dass die Stellung der religiösen Minderheiten in Griechenland nicht unproblematisch ist. Das orthodoxe Konzept einer Symphonie von Staat und Kirche ruff bei seiner praktischen Umsetzung zweifellos Schwierigkeiten hervor. Unter den Verfassungen der Beitrittsländer kennt nur die Verfassung von Malta Ähnliches: Sie anerkennt die katholische Religion als die Religion von Malta; es handelt sich aber um eine Tatsachenfeststellung und nicht um eine Vorschrift, die Religionsfreiheit der Bürger wird gewährleistet.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Wie u. a. Silvio Ferrari.

<sup>2</sup> Wie viele deutsche Autoren, u. a. Joseph Listl.

<sup>3</sup> Art. 2. bzw. Art. 40.

Als Gegenpol zum Staatskirchentum ist die laizistische Trennung von Staat und Kirche zu nennen. Die Grundintention der Trennung von Staat und Kirche in Frankreich, die mit dem Trennungsgesetz im Jahre 1905 vollzogen wurde, war nicht die Gewährleistung der Religionsfreiheit, sondern die Beschränkung des Lebensraums der katholischen Kirche: Der Gesetzgeber wollte die Gesellschaft vor der Kirche verteidigen. Religion wird seither als Privatsache betrachtet und ist aus dem öffentlichen Raum weitgehend verdrängt. Zwar haben sich die Rechtswirklichkeit und die gesellschaftliche Rolle der Kirche im vergangenen Jahrhundert geändert, die laizistische Grundidee geht jedoch nicht von der Neutralität des Staates aus, dass dieser sich in religiöse Fragen nicht einmische, sondern davon, dass der Staat sich jeglicher Beziehung zur Religion und zu Religionsgemeinschaften enthalte, also von der – oft feindlichen – Indifferenz des Staates. Negative Religionsfreiheit (die Freiheit von Religion) wird gegenüber positiver Religionsfreiheit (Freiheit zur Religion) privilegiert.

Zwischen den beiden Polen können zwei weitere Modelle unterschieden werden. Im Kooperationsmodell – ausgeprägt in Deutschland – gibt es keine Staatskirche, aber auch keine (scharfe) Trennung von Kirche und Staat: Die (großen) Kirchen sind Körperschaften des öffentlichen Rechts; der Religionsunterricht ist verpflichtender Unterricht und insofern eine gemeinsame Angelegenheit von Staat und Kirche; die theologischen Fakultäten sind in die staatlichen Universitäten integriert; die Kirchensteuer der großen Kirchen wird von den staatlichen Steuerämtern eingezogen usw. – Umstände, die im laizistischen Frankreich unvorstellbar wären.

Sowohl von der laizistischen (feindlichen) Trennung als auch vom Kooperationsmodell ist die „freundliche Trennung“ zu unterscheiden, die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Italien und Spanien vollzogen wurde. Es handelt sich dabei um ein vertraglich abgesichertes Einvernehmen von Staat und Kirche. Staat und Kirche sind institutionell getrennt, aber in vielen Hinsichten gibt es eine Zusammenarbeit zur Förderung des Gemeinwohls und der Religionsfreiheit.

## 1.2 Tendenzen bzw. Konvergenzen

Seit der Säkularisation sind in Europa die konfessionellen und konfessionell bedingten kulturellen Grenzen nicht mehr die Bruchlinien in der politischen Gemeinschaft und mit wenigen Ausnahmen sind konfessionelle Unterschiede in den europäischen Gesellschaften nicht mehr die Quelle für erhebliche Spannungen: Für einen Kulturkampf sind weder das Interesse noch die Grundlage gegeben. Nord-Irland und Bosnien sind tragische Ausnahmen: Die konfessionellen und ethnischen Bruchlinien fallen hier zusammen. So wenig allerdings behauptet werden kann, dass die Feindseligkeiten hier religiöse Wurzeln haben, so sehr muss zugegeben werden, dass die Religionsgemeinschaften nicht in der Lage sind, die Konflikte zu entschärfen.

Was die staatskirchenrechtlichen Modelle angeht, ist eine Konvergenz zu beobachten. Weder das Staatskirchentum noch die laizistische Trennung bedeuten heute noch, was sie früher einmal bedeutet haben. In Schweden wurde sogar das Staatskirchentum mit den 1. Januar 2000 abgeschafft (wenn auch die evangelische Kirche verschiedene Sonderrechte behalten hat).

Es kann festgestellt werden, dass in keinem der ehemaligen Ostblockländer ein Staatskirchenwesen wiederhergestellt worden ist – weder in Polen, wo die katholische Kirche, noch in Bulgarien, wo die orthodoxe Kirche in der Verfassung beim Namen genannt wird. Andererseits folgte auch keines dieser Länder dem Weg der radikalen Separation. Die gesellschaftliche Rolle von Religion hat nirgends zu scharfen Konflikten geführt. Umstrittener war da schon die Frage, wie weit der Staat in der Wiedergutmachung kommunistischen Unrechts gehen sollte. In der stark säkularisierten Tschechischen Republik zeigte sich eher ein Mangel an Verständnis für kirchliche Belange denn eine kulturkämpferische Feindseligkeit; und Ähnliches gilt auch für Lettland. Die EU-Beitrittsländer folgen dem europäischen Mittelweg, der durch die Kooperation von Staat und Kirche gekennzeichnet ist; man könnte auch von einer für eine Zusammenarbeit offene Trennung von Staat und Kirche sprechen.

## 2 Religiöse Dimensionen der Erweiterung

Mit der Osterweiterung der Europäischen Union geht eine Verschiebung der religiösen bzw. konfessionellen Verhältnisse in der Union einher. Von den zehn Beitrittskandidaten der ersten Erweiterungsrunde sind mit Ausnahme von Zypern alle Staaten vom westlichen Christentum geprägt und weichen insofern nicht von der Mehrheit der heutigen EU-Mitgliedsstaaten ab.

Die Aufnahme von Bulgarien und Rumänien wird die gegenwärtige Lage jedoch deutlich ändern, insofern das östliche Christentum nach ihrer Aufnahme nicht mehr allein durch Griechen vertreten sein wird. Der Protestantismus ist in den Beitrittsländern nicht bestimmend: Eine evangelische Mehrheit gibt es nur in Estland; stark etablierte protestantische Minderheiten gibt es außerdem in Lettland, Ungarn und der Slowakei. Die Orthodoxie ist in den baltischen Staaten die Konfession der russischen Minderheit; auch in Siebenbürgen decken sich konfessionelle und ethnische Grenzen (hier ist die rumänische Mehrheitsbevölkerung orthodox). Eine nennenswerte muslimische Bevölkerung gibt es nur in Bulgarien und Zypern: In beiden Ländern handelt es sich um die türkische Minderheit; soziologisch unterscheidet sich ihre Religion stark vom durch Gastarbeiter und Immigranten bestimmten westeuropäischen Islam. In Polen, Litauen, Malta, Slowenien und der Slowakei ist die römisch-katholische Kirche prägend. Mit der Aufnahme dieser Länder wird der Anteil der Katholiken in der gesamten Union zunehmen.

Diese Umstände könnten auch mit dafür verantwortlich sein, dass im Unterschied zu den heutigen EU-Mitgliedsstaaten, von denen nur eine Minderheit Verträge mit dem Heiligen Stuhl geschlossen hat, unter den EU-Beitrittsländern allein die Staaten mit orthodoxer Tradition keine konkordatsrechtlichen Vereinbarungen eingegangen sind: Es sind dies Bulgarien, Rumänien und Zypern. Von den heutigen EU-Mitgliedsstaaten haben Belgien, Dänemark, Griechenland, Finnland, Irland, Luxemburg, die Niederlande, Schweden und das Vereinigte Königreich keine konkordatsrechtlichen Vereinbarungen.

Die Lage in den einzelnen EU-Beitrittsländern ist wie folgt: Im Fall von Malta haben konkordatsrechtliche Lösungen eine lange Tradition.<sup>4</sup> Ein Konkordat – einen ausdrücklich so bezeichneten, auf die Dauer gerichteten, umfassenden und feierlichen Vertrag – hat nur Polen abgeschlossen.<sup>5</sup> Die Slowakei hat einen Grundlagenvertrag,<sup>6</sup> Litauen hat (wie auch Spanien und Kroatien) drei, in ihrer Gesamtheit umfassende Verträge geschlossen.<sup>7</sup> Lettland<sup>8</sup> und Slowenien<sup>9</sup> haben mit dem Heiligen Stuhl einen umfassenden Vertrag geschlossen. Estland hat die Lage der kleinen katholischen Gemeinschaft in einem Notenwechsel geregelt.<sup>10</sup> Nach der Verabschiedung des neuen Gesetzes hat auch die Tschechische Republik einen Vertrag mit dem Heiligen Stuhl abgeschlossen; die Ratifizierung steht hierbei allerdings noch aus. Auch Ungarn hat drei Teilabkommen mit dem Heiligen Stuhl geschlossen.

Für die generelle Bevorzugung konkordatsrechtlicher Lösungen in den EU-Beitrittsländern können verschiedene Gründe namhaft gemacht werden. In manchen Staaten, die schon vor der kommunistischen Zeit ein Konkordat mit dem Vatikan geschlossen hatten, spielte die Tradition eine Rolle. In einigen neuen Staaten, wie etwa der Slowakei, stellt die Beziehung zur katholischen Kirche einen bedeutenden Faktor der nationalen Identität dar. Ein wichtiger Faktor war auch die den gesamten Raum kennzeichnende Übergangslage mit der damit teils einhergehenden

<sup>4</sup> So zum Beispiel über den katholischen Religionsunterricht an staatlichen Schulen vom 16. 11. 1989: AAS (1998) 30-41; über die katholischen Schulen und über immobilienrechtliche Fragen (diese beiden Vereinbarungen wurden am 28. 11. 1991 unterzeichnet und am 18. 2. 1993 ratifiziert): AAS (1993) 558-568; AAS (1993) 569-588; über das Eherecht (unterzeichnet am 3. 2. 1993 und ratifiziert am 25. 3. 1995): AAS (1997) 679-694.

<sup>5</sup> Das Konkordat wurde im Jahre 1993 unterzeichnet, doch erst in der nachfolgenden Legislaturperiode, im Jahre 1998, ratifiziert: AAS (1998) 310-329.

<sup>6</sup> Der Grundlagenvertrag wurde am 24. 11. 2000 unterzeichnet und bereits am 18. 12. ratifiziert: AAS (2001) 136-155.

<sup>7</sup> Getrennte Verträge wurden über rechtliche Fragen, über die Zusammenarbeit im Unterrichtswesen und im Bereich der Kultur sowie in der seelsorgerischen Betreuung von Soldaten geschlossen. Alle drei Verträge wurden am 5. 5. 2000 unterzeichnet und am 16. 9. ratifiziert: AAS (2000) 783-794; 795-808; 809-816.

<sup>8</sup> Das Abkommen wurde am 8. 11. 2000 unterzeichnet.

<sup>9</sup> Das Abkommen wurde am 14. 12. 2001 unterzeichnet; gegenwärtig wird es durch das slowenische Verfassungsgericht geprüft.

<sup>10</sup> Vgl. AAS (1999) 414-418.



mangelnden Rechtssicherheit. Der Heilige Stuhl suchte keine Privilegien, sondern versuchte, die Kirche vor tagespolitischer Unsicherheit zu verschonen und off auch nur, bereits gesetzlich zugesicherte Rechte vertragsrechtlich zu sichern.

Die Entkirchlichung betrifft die Gesellschaften der einzelnen Beitrittsländer in unterschiedlichem Ausmaß. Tschechien wird (neben den neuen Bundesländern Deutschlands) der am meisten säkularisierte Staat der Union sein: Die Mehrheit der Bevölkerung ist hier konfessionslos. Auch die bulgarische, die estnische und die lettische Gesellschaft kann nicht als überwiegend religiös betrachtet werden. Die Entwicklung der Religiosität bzw. der Kirchengelassenheit unterscheidet sich von den Prozessen Westeuropas: In Ungarn beispielsweise ist seit den 70er Jahren – nach einer raschen und erzwungenen Entkirchlichung – eine Tendenz zu langsam zunehmender Religiosität zu beobachten; die zwei bevölkerungsstärksten Beitrittskandidaten, Polen und Rumänien, gelten als stark religiös geprägte Länder.<sup>11</sup>

### 3 Staatskirchenrechtliche Dimensionen der Erweiterung

#### 3.1 Europäisches Staatskirchenrecht

In der Erklärung zum Status der Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften, die dem Amsterdamer Vertrag am 2. 10. 1997 hinzugefügt worden ist, heißt es: „Die Europäische Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedsstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht. Die Europäische Union achtet den Status von weltanschaulichen Gemeinschaften in gleicher Weise.“ Das Staatskirchenrecht ist stark geschichtlich geprägt, und die Geschichte und Vielfalt sollen geachtet werden. Die Union strebt nicht an, das gewachsene Staatskirchenrecht der einzelnen Mitglieder und Regionen gleichzuschalten.

Wenn auch die Union grundsätzlich keine Kompetenzen für staatskirchenrechtliche Fragen hat, die verschiedensten Bereiche, die heute von sekundärem Gemeinschaftsrecht durchgedungen sind, tangieren nichtsdestoweniger die Religionen und Kirchen: Arbeitsrecht (Sonntagsschutz), Diskriminierungsverbot, Datenschutz, Tierschutz (Schächten), Medienrecht und verschiedenste finanzielle Angelegenheiten (Steuern, Abgaben usw.) gehören zu den Bereichen, in denen schon heute im Leben der Kirchen und Religionsgemeinschaften das sekundäre Gemeinschaftsrecht eine Rolle spielt.

Die allgemeine Entwicklung wirft auch eine Reihe von Fragen auf. Kann z. B. von den Bischöfen und Pfarrern in Deutschland weiterhin die deut-

<sup>11</sup> Tomka, Miklós – Zulehner, Paul: Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas, Ostfil-den 1999, 27.

sche Staatsangehörigkeit gefordert werden, wenn die Freizügigkeit sich in Richtung auf eine europäische Staatsbürgerschaft entwickelt?

## 3.2 Staat und Kirche in den neuen Mitgliedsstaaten

### 3.2.1 Die rechtliche Stellung der Religionsgemeinschaften

Die meisten EU-Beitrittsländer gewähren den Religionsgemeinschaften eine besondere Rechtsstellung. In manchen Staaten, so in Polen, Slowenien und Ungarn, haben alle Religionsgemeinschaften grundsätzlich gleiche Rechte. In diesen drei Staaten können bereits hundert Personen eine Religionsgemeinschaft registrieren lassen. Ein wichtiger Unterschied zwischen diesen Staaten ist jedoch, dass die Eintragung in Ungarn als formeller gerichtlicher Registrierungsakt erfolgt, während in Polen und Slowenien die Exekutive über die Anerkennung der jeweiligen Religionsgemeinschaft entscheidet.<sup>12</sup> Auch in der Tschechischen und der Slowakischen Republik<sup>13</sup> sowie in Lettland<sup>14</sup> liegt diese Kompetenz bei der Exekutive. In Estland wurde die Registrierungskompetenz vor kurzem von der Exekutive an die Gerichte übertragen. Die Mindestzahlen zur Gründung einer Religionsgemeinschaft sind in Estland auf zwölf und in Lettland auf 25 Personen festgesetzt.

In Litauen wird zwischen traditionellen und nicht-traditionellen Religionsgemeinschaften unterschieden. Als traditionelle Religionsgemeinschaften gelten die auf litauischem Boden seit über dreihundert Jahren heimischen neun Religionsgemeinschaften. Die neueren Religionsgemeinschaften können nur als Vereine eine Rechtspersönlichkeit erlangen. Nach Auffassung des litauischen Verfassungsgerichts handelt es sich dabei um eine Tatsachenfeststellung und nicht um die Privilegierung der traditionellen Kirchen.<sup>15</sup>

Das geltende rumänische Gesetz (1948) unterscheidet zwischen anerkannten Kulturen und religiösen Vereinen. Ein neues Gesetz ist seit Jahren in Vorbereitung; im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen steht die Anerkennung der orthodoxen Kirche als Nationalkirche und die Gleichstellung verschiedener Religionsgemeinschaften. Eine mittlerweile zurückgezogene Regierungsvorlage vom Februar 2001 sah zur Anerkennung eine Mitgliederzahl von 0,5% der Bevölkerung vor.

Auch in der Tschechischen Republik und der Slowakei wird zwischen anerkannten Kirchen und auf Weltanschauungen basierenden Vereinen

<sup>12</sup> Siehe Art. 9 Abs. 33 des Gesetzes vom 17. 5. 1989 über die Freiheit des Gewissens und der Religion.

<sup>13</sup> Wieshaider, Wolfgang - Mulík, Peter (Hg.): *Recht und Religion in Mittel- und Osteuropa*, Bd. 1: Slowakei, Wien 2001, 57.

<sup>14</sup> Balodis, Ringolds: *State and Church in Latvia*, in: ders. (Hg.): *State and Church in the Baltic States: 2001*, Riga 2001, 13; 25.

<sup>15</sup> Žiliukatė, Rūta – Glodenis, Donatas: *State and Church in Lithuania*, in: Balodis, Ringolds (Hg.): *State and Church in the Baltic States: 2001*, Riga 2001, 67; 76.

unterschieden. Um eine neue Religionsgemeinschaft als solche registrieren lassen zu können, müssen dieser in der Slowakei mindestens 20.000 Mitglieder angehören.<sup>16</sup> In der Tschechischen Republik genügen einem neuen Gesetz zufolge zur Gründung 300 volljährige Staatsbürger (zuvor waren 10.000 bzw. für Mitgliedskirchen des Weltkirchenrates 500 Personen erforderlich). Zur Anerkennung einer Religionsgemeinschaft muss dem Kultusministerium eine detaillierte Dokumentation vorgelegt werden. Nach dem zehnjährigen Bestehen einer eingetragenen Kirche oder Religionsgemeinschaft kann diese – wenn sie jährlich einen Tätigkeitsbericht vorlegt hat, ihren Verpflichtungen gegenüber dem Staat sowie gegenüber Dritten nachgekommen ist und eine Mitgliederzahl von mindestens einem Tausendstel der Bevölkerung aufweist – Trägerin besonderer Rechte werden (z. B. die Trägerschaft von Schulen, das Erteilen schulischen Religionsunterrichts, der Erhalt finanzieller Mittel vom Staat und die Anerkennung der kirchlichen Eheschließungen durch den Staat).<sup>17</sup> Mit dieser neuen, zweistufigen Regelung ist man hinsichtlich der Rechtslage der Religionsgemeinschaften in Tschechien zu einer Lösung gekommen, die der in Österreich praktizierten ähnlich ist.

Für die Eintragung müssen die Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften üblicherweise folgende Daten angeben:

- ein (bisher nicht durch andere Religionsgemeinschaften benutzter) Name,
- die grundlegende Doktrin, Beschreibung der Ausübung des Kultes, die heiligen Schriften,
- Erklärung über die Rechtstreue und den Respekt der Menschenrechte,
- Beschreibung der internen Organisationsstruktur,
- Sitz und Vertreter der Organisation,
- Beschreibung etwaiger wirtschaftlicher bzw. finanzieller Tätigkeiten der Organisation,
- Bestimmungen für den Fall der Auflösung.

Die ungarische (und seit neuem auch in Estland praktizierte) Lösung der formellen gerichtlichen Eintragung von Religionsgemeinschaften ist einzigartig in Europa. Die meisten Staaten, die einen besonderen Rechtstatus anbieten, gewähren dies durch die Exekutive (wie dies einst nach dem Gesetz XLIII/1895 auch in Ungarn gehandhabt wurde). Gegen die Entscheidung der Exekutive steht der Gerichtsweg offen. In mehreren Ländern ist das Ministerium für Kultur Organ der Kultusverwaltung,<sup>18</sup> in manchen Ländern ist hingegen das Justiz-<sup>19</sup> oder Innenministerium<sup>20</sup> oder

<sup>16</sup> Wieshaider, Wolfgang – Mulík, Peter (Hg.): Recht und Religion in Mittel- und Osteuropa, Bd. 1: Slowakei, Wien 2001, 51.

<sup>17</sup> Gesetz Nr. 3/2002; das Parlament der Tschechischen Republik hat das Gesetz am 27. 11. 2001 verabschiedet.

<sup>18</sup> In der Tschechischen Republik, der Slowakei und seit kurzem auch in Rumänien.

<sup>19</sup> In Litauen.

<sup>20</sup> In Estland.

aber eine Behörde mit einer eigenen besonderen Rechtsstellung zuständig.<sup>21</sup> Eine weitere Besonderheit der ungarischen Regelung ist, dass die zu registrierende Organisation ihre religiöse Doktrin nicht kundgeben muss, sondern allein zu erklären hat, dass sie gemeinsame Glaubenssätze habe, zum Zwecke der Religionsausübung gegründet werde und gesetzes-treu handle.

Hinsichtlich der Anerkennung der internen rechtlichen Einheiten der Kirchen sind die EU-Beitrittsländer im Allgemeinen großzügig. In vielen Ländern sind alle Einheiten, die nach eigenem Kirchenrecht (dem kanonischen Recht) eine kirchenrechtliche Rechtssubjektivität haben, auch durch das staatliche Recht anerkannt. Einige Staaten verlangen die Eintragung dieser Einheiten, um ihnen Rechtspersönlichkeit zu gewähren (so etwa Lettland oder Litauen von den „nichttraditionellen“ Religionsgemeinschaften), in anderen Staaten müssen diese bekannt gegeben werden (so etwa in Polen, Slowenien, der Slowakei oder in Litauen im Fall der traditionellen Religionsgemeinschaften). Über Anerkennung oder Eintragung entscheidet die staatliche Kultusverwaltung. Zu Konflikten in diesem Zusammenhang ist es in der Tschechischen Republik gekommen, wo die neue gesetzliche Regelung es nicht ermöglicht, dass kirchliche Verbände wie z. B. die Caritas weiterhin als solche anerkannt werden, so dass diese zukünftig als Zivilverbände tätig werden müssen.

### 3.2.2 Fragen des Kirchenvermögens und der Kirchenfinanzierung

In allen ehemaligen sozialistischen Staaten ist die Lage des Kirchenvermögens eine heikle Frage. In Polen und in der Slowakei wurde praktisch das gesamte zuvor enteignete Eigentum an die Kirchen zurückgegeben. In anderen Ländern – wie etwa in Ungarn – wurden Kompromisse gefunden. Zur Spannungen hat die Frage des Kirchenvermögens in der Tschechische Republik und Rumänien geführt, in Rumänien besonders gegenüber den Minderheitskirchen: Vor kurzem ist hier zwar eine gesetzliche Regelung zur Restitution ehemaligen kirchlichen Eigentums verabschiedet worden, die mangelnde Rechtssicherheit gibt jedoch hinsichtlich ihrer Implementierung Anlass zu Zweifeln.

In keinem der osteuropäischen EU-Beitrittsländer ist zur Finanzierung der Kirchen ein Kirchensteuersystem eingeführt worden. Ungarn hat – mit einigen Abweichungen – das in Spanien und Italien praktizierte System der Teilzweckbindung der Einkommensteuer übernommen.

In Rumänien, der Slowakei und der Tschechischen Republik wird den Seelsorgern der anerkannten Kirchen ein staatliches Gehalt gewährt. In mehreren Staaten werden die Kirchen auch vom Staat unmittelbar finanziell unterstützt.

In praktisch allen osteuropäischen EU-Beitrittsländern erhalten die kirchlichen Schulen staatliche Subventionen. Das Prinzip der gleichen Finan-

<sup>21</sup> In Lettland und Slowenien.

zierung gilt in Litauen, Polen, der Slowakei, Tschechien und Ungarn, aber auch Lettland trägt zum kirchlichen Schulwesen finanziell bei. In mehreren Staaten wurden die theologischen Fakultäten in die staatlichen Universitäten ein- bzw. wiedereingegliedert; die entsprechenden Kosten werden dort vom jeweiligen Staat getragen. Ähnliches gilt für den Religionsunterricht, der in den meisten Ländern als ordentliches Schulfach gilt.

Weiterhin werden die Kirchen in den meisten der hier betrachteten Länder auch dadurch vom Staat unterstützt, als dieser einen finanziellen Beitrag zum Erhalt des kulturellen Erbes leistet, was vor allem die im kirchlichen Eigentum befindliche Bausubstanz betrifft.

Da die staatlichen und kirchlichen Budgets in den einzelnen Ländern unterschiedliche Kategorien umfassen, können über den Umfang der Kirchenfinanzierung in den EU-Beitrittsländern kaum vergleichende Aussagen getroffen werden. Einige Kosten etwa werden in manchen Ländern überhaupt nicht bei den Kirchen verbucht, da diese unmittelbar vom Staat getragen werden (so etwa die theologische Bildung und den Religionsunterricht betreffend). Die katholische Kirche in Malta bzw. die orthodoxe Kirche in Zypern verfügen über erhebliches Vermögen. In den ehemaligen Ostblockländern ist die Ausgangslage davon deutlich verschieden; daher ist die finanzielle Unterstützung der Kirchen durch den Staat praktisch zur Notwendigkeit geworden, um die Religionsfreiheit zu gewährleisten. In Polen kann die katholische Kirche ihre Funktionen traditionell auch finanziell unabhängig vom Staat ausüben.

### 3.2.3 Religionsunterricht

Die Anerkennung des Rechts der Eltern zur Erziehung ihrer Kinder entsprechend ihrer Weltanschauung bedeutete für alle ehemaligen Ostblockstaaten eine große Herausforderung, da ja in den kommunistischen Diktaturen die Verbreitung ihrer Ideologien gerade zu den Aufgaben der Schulen bzw. Lehrkräfte zählte.

Gegenwärtig können die Kirchen in der Tschechischen Republik und in Ungarn Religionsunterricht in den Schulen auf freiwilliger Basis – zusätzlich zum ordentlichen Schulunterricht – erteilen. In der Tschechischen Republik erhält der Religionslehrer sein Gehalt von der Schule;<sup>22</sup> in Ungarn steht er jedoch in einem Arbeitsverhältnis mit seiner Kirche, immerhin erhalten die Kirchen hier eine staatliche Subvention zur Vergütung des Lehrpersonals. In den anderen Ländern wird der Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach anerkannt, aber er ist fakultativ (die Schüler müssen an-, aber nicht abgemeldet werden). In Estland wird auf fakultative Basis Religionskunde unterrichtet; Religionsunterricht findet dort in den öffentlichen Schulen nicht statt.<sup>23</sup> Auch in Slowenien findet an den öffentlichen Schu-

<sup>22</sup> Tretera, Jiří Rajmund: Church Autonomy in the Czech Republic, in: Robbers, Gerhard (Hg.): Church Autonomy. A Comparative Survey, Frankfurt am Main 2001, 633; 640.

<sup>23</sup> Kiviorg, Merilin: State and Church in Estonia, in: Messner, Francis (Hrsg.), Le statut des confessions religieuses des états candidats à l'Union Européenne, Milano 2002, 115, 133.

len kein Religionsunterricht statt – es sei denn, die Kirche hätte keine geeigneten Räume für die Durchführung des Unterrichts.<sup>24</sup>

In denjenigen Ländern, wo der Religionsunterricht ordentliches Lehrfach ist – so etwa in Malta, Lettland, Litauen, Polen, Rumänien und der Slowakei – müssen die kirchlichen Befugnisse im Hinblick sowohl auf die Lehrkräfte als auch auf das Lehrmaterial sehr genau umschrieben werden. In Bezug auf die katholische Kirche enthält das Vertragsrecht üblicherweise folgende Regelungen:

- der Staat anerkennt die Rechte der Eltern bzw. der Erziehungsberechtigten auf die Erziehung ihrer Kinder gemäß ihrer Überzeugung (ab einem gewissen Alter wird dem Kind teilweise ein eigenständiges Recht eingeräumt),
- die Teilnahme (oder Nichtteilnahme) am Religionsunterricht darf nicht zu einer Benachteiligung führen (da die Vereinbarungen die Möglichkeit des katholischen Religionsunterrichts betreffen, werden Alternativen nicht erörtert),
- die Vereinbarungen bestimmen den Status des Religionslehrers; normalerweise soll er dem Status anderer Lehrer entsprechen,
- das Recht der Kirche, einem Lehrer die Lehrbefugnis (*missio canonica*) zu entziehen, wird anerkannt; dadurch wird der Kirche ermöglicht, die betreffende Person, obwohl sie nicht in einem arbeitsvertraglichen Verhältnis zur Kirche steht, aus ihrem Amt zu entfernen,
- die Lehrpläne und Lehrmaterialien werden normalerweise von den Bischofskonferenzen festgelegt; sie müssen den staatlichen Stellen (dem jeweiligen Unterrichtsministerium) zur Billigung vorgelegt werden,
- der Staat beteiligt sich an der Finanzierung der Lehrmaterialien,
- der Religionsunterricht gilt als gemeinsame Angelegenheit von Kirche und Staat, wobei ihr Inhalt ausschließlich unter kirchlicher Aufsicht steht.

### 3.2.4 Theologische Bildung

In Ungarn gibt es der verfassungsrechtlich gebotenen Auffassung der Neutralität zufolge an staatlichen Universitäten keine theologischen Fakultäten. Religionswissenschaft kann an staatlichen Einrichtungen,<sup>25</sup> Religion aber nur an nichtstaatlichen Institutionen gelehrt werden. Daher sind die theologischen Hochschulen und Fakultäten notwendigerweise in kirchlicher Trägerschaft. Um die Gleichbehandlung aller Studierenden zu gewährleisten, trägt der Staat die Kosten einer gewissen Anzahl von Studienplätzen. Mit dieser strikten Auslegung der Trennung steht Ungarn allein unter den EU-Beitrittsländern und auch in der gesamten mitteleuropäischen Region.

<sup>24</sup> Šturm, Lovro: *The State and Church Relationship in Slovenia*, in Messner, Francis (Hrsg.), *Le statut des confessions religieuses des états candidats à l'Union Européenne*, Milano 2002, 157, 178.

<sup>25</sup> So unterhält die Universität Szeged einen Lehrstuhl für Religionswissenschaft (siehe <http://www.vallastudomány.hu>).

In den anderen Ländern wurden die theologischen Fakultäten in die staatlichen Universitäten (re-)integriert, so etwa an der Prager Karlsuniversität (hier gibt es eine katholische, eine lutherische und eine hussitische Fakultät), in Olmütz und Budweis, in Laibach (katholisch), Pressburg (katholisch und evangelisch) und Tartu (evangelisch). An manchen Universitäten wurden neue Fakultäten gegründet: So gibt es in Polen neben den kircheneigenen Einrichtungen mehr als zehn neu gegründete katholisch-theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten. In Klausenburg gibt es an der Babeş-Bolyai-Universität neu gegründete Fakultäten der römisch-katholischen, griechisch-katholischen, rumänisch-orthodoxen und protestantischen Kirche. Auch an der Universität Bukarest gibt es eine orthodoxe und eine katholische Fakultät (dieses Institut ist als Hochschule akkreditiert). An der St. Kliment-Ohridski-Universität in Sofia wurde 1991 die im Jahre 1950 abgetrennte theologische Fakultät wieder eingegliedert. An der Universität von Klaipeda gibt es eine evangelische, an der Vytautas-Magnus-Universität in Kanuas eine katholische Fakultät. An der Universität von Lettland ist die theologische Fakultät überkonfessionell. Die kircheneigenen katholischen, evangelischen und orthodoxen Einrichtungen wurden hier nicht akkreditiert, den am Großen Seminar in Riga belegten Kursen und erworbenen Diplomen verspricht das Abkommen mit dem Heiligen Stuhl aber die Anerkennung<sup>26</sup>; ferner sieht dieses Abkommen weitere Verhandlungen über die Errichtung einer katholisch-theologischen Fakultät an der Universität vor.<sup>27</sup> Auch der Universität von Malta wurde die theologische Fakultät eingegliedert.<sup>28</sup>

Eine bedeutende Frage ist, ob auch die kircheneigenen Institutionen vom Staat anerkannt werden: In Tschechien<sup>29</sup> und Rumänien ist dies nicht der Fall, in Polen dagegen stellt dies kein Problem dar. Im Hinblick auf die Stellung der theologischen Fakultäten in den osteuropäischen Beitrittsländern ist die Konkurrenz verschiedener staatskirchenrechtlicher Modelle auffällig: In den lateinischen Staaten Westeuropas sind die katholischen Hochschuleinrichtungen grundsätzlich unabhängig vom Staat, während im deutschen Sprachraum die theologische Bildung der Volkskirchen in die staatlichen Universitäten eingegliedert bzw. nicht ausgegliedert worden ist. Es scheint, dass sich die zentraleuropäischen Länder eher am deutschen Modell orientiert haben.

### 3.2.5 Anerkennung der kirchlichen Eheschließung

Nach den neuen Vereinbarungen des Heiligen Stuhls mit Litauen, der Slowakei und Kroatien<sup>30</sup> hat die kanonische Ehe von der Eheschließung

<sup>26</sup> Art. 20. Abs. § 4.

<sup>27</sup> Art. 21.

<sup>28</sup> Die betreffende Übereinkunft wurde 1988 unterzeichnet, doch erst im Jahre 1995 ratifiziert. AAS (1998) 24-30.

<sup>29</sup> Tretera, Jiří Rajmund: Church Autonomy in the Czech Republic, in: Robbers, Gerhard (Hg.), Church Autonomy. A Comparative Survey, Frankfurt am Main 2001, 633; 639.

<sup>30</sup> Eine Vereinbarung mit dem Heiligen Stuhl wurde durch Kroatien am 19. 12. 1996, durch Litauen am 5. 5. 2000 und durch die Slowakische Republik am 24. 11. 2000 geschlossen.

an zivilrechtliche Wirkungen und können auch Ehenichtigkeiturteile der kirchlichen Gerichte sowie eine kirchliche Auflösung des Ehebandes zivilrechtliche Folgen haben.<sup>31</sup> In dieser Hinsicht ähnelt die Rechtslage der italienischen<sup>32</sup> und der spanischen.<sup>33</sup> Das slowakische nationale Recht bestimmt die staatliche Registrierung kanonischer Ehen; auch die Rechtsfolgen der Ehenichtigkeitserklärung werden zivilrechtlich geregelt. Die kirchliche Eheschließung wird seit der Wende auch in Ländern ohne katholische Mehrheit wie Lettland<sup>34</sup> oder Tschechien<sup>35</sup> anerkannt. Ausnahmen sind Rumänien und Ungarn, wo schon vor der kommunistischen Machübernahme die obligatorische Zivilehe galt.

In Polen hat das Eherecht zu großen Auseinandersetzungen im Zusammenhang mit der Ratifizierung des Konkordats geführt. Nach Konkordatsrecht müssen die zivilrechtlichen Folgen einer Eheschließung von den Brautleuten ausdrücklich gewünscht sein, und die standesamtliche (rückwirkende) Registrierung stellt ein Gültigkeitserfordernis dar. Hinsichtlich des weiteren möglichen Verlaufs der Ehe werden kirchliche Entscheidungen staatlicherseits nicht mehr anerkannt: Ehenichtigkeitserklärungen entfalten keine Wirkung im staatlichen Recht, so dass unabhängig vom kirchlichen Prozess ein Scheidungsverfahren geführt werden muss.<sup>36</sup>

Wie bereits gesagt, fügen sich die neuen Mitglieder der Union in den europäischen Mittelweg gut ein. Zwar ist in der Tschechischen Republik und in Lettland das Verständnis für kirchliche Belange eher gering und sind auch in Slowenien die rechtlichen Rahmenbedingungen nicht gerade kirchenfreundlich, doch in Polen, Litauen, der Slowakei, Ungarn und auch in Kroatien wurden Bedingungen geschaffen, die ein weitgehendes Engagement der Kirchen in der Gesellschaft ermöglichen und fördern. Trotz aller Unterschiede im Detail kann von diesen Ländern gesagt werden, dass sie die Trennung von Kirche und Staat verbinden mit einer starken und vielfältigen Kooperation von Staat und Kirche.

## 4 Fragen zur Europäischen Verfassung

Eine Verfassung ist mehr als nur die Geschäftsordnung einer politischen Gemeinschaft. Eine Verfassung stellt auch ein Bekenntnis zu bestimmten

<sup>31</sup> AAS 89 (1997) 283-284.

<sup>32</sup> Ferrari, Silvio: Staat und Kirche in Italien, in: Robbers, Gerhard (Hg.): Staat und Kirche in der Europäischen Union, Baden-Baden 1995, 185; 205-208.

<sup>33</sup> Navarro-Vals, Rafael: L'efficacité civile du mariage religieux dans le droit espagnol, in: Marriage and Religion in Europe, Milano 1993, 25-59.

<sup>34</sup> Balodis, Ringolds: State and Church in Latvia, in: ders. (Hg.): State and Church in the Baltic States: 2001, Riga 2001, 13, 39.

<sup>35</sup> Tretera, Jiří Rajmund: Church and State in the Czech Republic, in: European Journal for Church and State Research 7 (2000), 299; 313.

<sup>36</sup> Zubert, Bronisław: Az állam és az egyház viszonya Lengyelországban az új konkordátum alapján, in: Forrai, Tamás (Hg.): Az állam és az egyház elválasztása, Budapest 1995, 71, 77-79.



Werten dar, sie ist Ausdruck geschichtlicher Erfahrungen, sie formuliert einen gesellschaftlichen Grundkonsens. Verfassungen haben für die betreffende politische Gemeinschaft insofern eine hohe symbolische, manchmal sogar eine nahezu sakrale Bedeutung.

Mit Blick auf die Europäische Verfassung wäre deshalb auch die Frage zu stellen, ob bzw. inwiefern es überhaupt eine politische Gemeinschaft, eine für die Verfassungsgebung unabdingbare Gemeinschaft, also ein europäisches Volk gibt; und so unterschiedlich die Antworten auf diese Frage ausfallen mögen, eines wird festgehalten werden müssen: Bei der Verfassung der Europäischen Union handelt es nicht um eine Verfassung im klassischen Sinne, die von einem Volk angenommen wird. Die Verfassung der Europäischen Union wird ein völkerrechtlicher Vertrag, also um ein Instrument des primären Europarechts sein. Die Verfassung wird von Staaten und nicht von einem Volk oder von mehreren Völkern angenommen werden.

Der gegenwärtig vorliegende Verfassungsentwurf nun, von dem hier zu handeln ist, ist ein Dokument, das vom Europäischen Konvent unter der Leitung von Valérie Giscard d'Estaing erarbeitet und dem Präsidenten des Europäischen Rates in Rom am 18. Juli 2003 überreicht wurde. Es ist wiederum umstritten, ob es sich dabei um einen Text handelt, der noch weiterer Diskussion und Veränderung unterliegen kann, oder ob man davon ausgehen muss, dass wichtige Änderungen nicht mehr möglich sein werden. Änderungsvorschläge gibt es in großer Zahl, aber es ist eine heikle Angelegenheit, einen erreichten Kompromiss nochmals infrage zu stellen. Die italienische Regierung bemüht sich jedenfalls, noch im Laufe des Jahres, also während der italienischen Ratspräsidentschaft in einer Regierungskonferenz den Vertrag annehmen zu lassen.

Es gibt fünf Fragen, die bei der Verfassungsgebung von besonderem Interesse für die Kirchen sein können bzw. die eine besondere Relevanz hinsichtlich der Stellung des Christentums und der Religion im Allgemeinen haben.

#### **4.1 Präambel – invocatio oder nominatio Dei**

Bemerkenswerterweise bezogen sich von den Wortmeldungen, die den Verfassungsgebungsprozess begleiteten, die meisten auf die Präambel. Das ist insofern bemerkenswert, als Präambeln keine normative Kraft haben, sondern eher von symbolischer Natur sind. Sie sind deshalb nicht unwichtig oder vernachlässigenswert, ihre Wichtigkeit liegt jedoch nicht im rechtstechnischen Detail. Insofern sollten auch die Stimmen nicht überhört werden, die vor einer Überbewertung der Präambel warnen und zu bedenken geben, dass die Inhalte wichtiger sind als die „Verpackung“. Es ist deshalb auch möglich, dass der Inhalt stärker von christlichen Werten geprägt ist, als es die Präambel zu erkennen gibt.

wieder aufzunehmen, sondern auf den schon ausgehandelten und angenommenen Text der Charta der Grundrechte aufzupreisen.

Formulierungen, die – wie in verschiedenen europäischen Verfassungen – Gott ansprechen, fanden in den vorliegenden Verfassungsentwurf jedenfalls keinen Eingang. Bei diesen Formulierungen ist unterscheiden: Eine klassische invocatio Dei ist in der irischen Verfassung zu finden. Im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland spricht das verfassungsgebende Volk dagegen im Bewusstsein seine Verantwortung vor Gott; und die polnische Verfassung (1997) wurde im Namen aller, die an Gott glauben und die universellen Werte aus anderen Quellen ableiten, verabschiedet. Solche Formulierungen, bei denen es sich nicht um eine invocatio, sondern eine nominatio und handelt, wurden in die Diskussion gebracht. In den Entwurf gelangten sie jedoch nicht. Es ist allerdings auch nicht ohne weiteres klar, wer unter „Gott“ in einem Vertragstext verstanden wird: Handelt es sich um Gott, den Herrn und Schöpfer, oder um unsere Schöpfung, um einen Gott oder eine Göttin?

Was letztlich in der Frage einer invocatio bzw. nominatio Dei verhandelt wird, ist die Frage, inwieweit das positive Rechtssystem eine höhere Autorität kennt und anerkennt. Eine derartige Andeutung wäre nicht unwichtig. Denn eine solche Öffnung des Textes könnte dem Schutz des Menschen dienen.

## 4.2 Präambel – Benennung des christlichen Erbes

Der Präambelentwurf spricht von Europa als „ein Träger der Zivilisation“, sie erwähnt „Werte, die den Humanismus begründen“ und benennt als Quellen der Wertorientierung „religiöse und humanistische Überlieferungen“. Demgegenüber dringen zahlreiche Änderungsvorschläge auf die ausdrückliche Benennung des Christentums bzw. der jüdisch-christlichen Tradition. Die Vorschläge sind gekennzeichnet von einer spürbaren Vorsicht, andere Religionen bzw. Agnostiker nicht auszuschließen oder zu beleidigen.

Doch auch hier gilt, was bezüglich der Anrufung Gottes gesagt wurde, dass nämlich die konkreten Bestimmungen der Verfassung in einem höheren Maße aus der jüdisch-christlichen Tradition schöpfen können, als der Präambeltext erkennen lässt. Im Vergleich zur Präambel der Charta der Grundrechte ist der Präambelentwurf zur Verfassung übrigens viel klarer und dezidierter. Die Rolle der Religion wird also im Verfassungsentwurf viel deutlicher anerkannt als noch vor wenigen Jahren.

Die Benennung von Religionen und Weltanschauungen verlangt gewiss eine delikate Abwägung und muss in gerechter Weise geschehen. Doch so wenig eine Nostalgie des christlichen Abendlandes angebracht wäre, so sehr müsste doch den Tatsachen Genüge getan werden: Ohne das Christentum ist Europa nicht zu definieren. Wenn also in der Präambel Werte beim Namen genannt werden, wäre es insofern erklärungsbedürftig, das Christentum nicht beim Namen zu nennen.

### 4.3 Werte und Prinzipien der Union

Wenn es um Inhalte geht, sind vor allem die Werte in den Blick zu nehmen, auf die die Union aufgebaut ist, und nach denen sie sich zu richten verpflichtet; und hier sind vor allem die Artikel 2 und 9 zu berücksichtigen:

„Die Werte, auf die sich die Union gründet, sind die Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte; diese Werte sind allen Mitgliedstaaten in einer Gesellschaft gemeinsam, die sich durch Pluralismus, Toleranz, Gerechtigkeit, Solidarität und Nichtdiskriminierung auszeichnet.“ (Artikel 2)

Als Grundprinzip für die Zuständigkeiten der Union gilt „der Grundsatz der begrenzten Einzelermächtigung. Für die Ausübung der Zuständigkeiten der Union gelten die Grundsätze der Subsidiarität und der Verhältnismäßigkeit“ (Artikel 9 [1]). „Nach dem Grundsatz der begrenzten Einzelermächtigung wird die Union innerhalb der Grenzen der Zuständigkeiten tätig, die die Mitgliedstaaten ihr in der Verfassung zur Verwirklichung der darin niedergelegten Ziele zugewiesen haben. Alle der Union nicht in der Verfassung zugewiesenen Zuständigkeiten verbleiben bei den Mitgliedstaaten.“ (Artikel 9 [2]) „Nach dem Subsidiaritätsprinzip wird die Union in den Bereichen, die nicht in ihre ausschließliche Zuständigkeit fallen, nur tätig, sofern und soweit die Ziele der in Betracht gezogenen Maßnahmen von den Mitgliedstaaten weder auf zentraler noch auf regionaler oder lokaler Ebene ausreichend erreicht werden können, sondern vielmehr wegen ihres Umfangs oder ihrer Wirkungen auf Unionsebene besser erreicht werden können.“ (Artikel 9 [3])

Zwar wird der Kernbegriff der christlichen Soziallehre, das Gemeinwohl, nicht beim Namen genannt, wesentliche Elemente dieses Begriffs werden jedoch aufgezählt. Schließlich kann nicht geleugnet werden, dass die Menschenwürde grundsätzlich im christlichen Menschenbild wurzelt oder die Subsidiarität geradezu einen Eckstein der katholischen Soziallehre bildet. Gleiches gilt für die Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Nichtdiskriminierung; sie erfahren gegenwärtig zwar eine sehr breite Auslegung, vielleicht werden diese Konzepte bisweilen auch missverstanden oder sogar missbraucht, es kann aber nicht geleugnet werden, dass auch diese Werte christliche Grundlagen haben und christliche Inhalte bergen.

Der Inhalt der Europäischen Verfassung scheint stärker christlich geprägt zu sein, als es die Diskussion um die Präambel vermuten lässt.

### 4.4 Religionsfreiheit

Verfassungen enthalten neben bzw. vor den Grundprinzipien und dem Aufbau der Machtorgane meistens einen Grundrechtskatalog. Insofern lag es für den Konvent nahe, die Debatte um die Grundrechte nicht wieder aufzunehmen, sondern auf den schon ausgehandelten und angenommenen Text der Charta der Grundrechte aufzugreifen.

Die Charta der Grundrechte war als nicht bindendes Instrument durch den Europäischen Rat in Nizza angenommen worden. Das sollte zum Ausdruck bringen, dass die Union den Menschenrechten verpflichtet ist. Diese Charta wird nach dem vorliegenden Entwurf zum Teil II der Verfassung:

„Die Grundrechte, wie sie in der Europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten (EMRK) gewährleistet sind und wie sie sich aus den gemeinsamen Verfassungsüberlieferungen der Mitgliedstaaten ergeben, gehören zu den allgemeinen Grundsätzen des Unionsrechts.“ (Artikel 7 [3])

Die Union selbst strebt den Beitritt zur EMRK an.

Bemerkenswert ist diesem Zusammenhang Folgendes: In der Präambel der Charta, die – wie gesagt – in die Verfassung aufgenommen werden soll, wird das Bewusstsein des „geistig-religiösen und sittlichen Erbes“ angerufen. Für „geistig-religiös“ aber steht im englischen Text „spiritual“, und im französischen ist von „patrimoine spirituel et moral“ die Rede. Die verschiedenen sprachlichen Versionen des Präambelentwurfs kennen solche Unterschiede nicht mehr. Binnen drei Jahren hat die europäische Verfassungssprache also, was Religion betrifft, ihre Scheu abgelegt.

Die Charta legt fest, dass die Union die Vielfalt der Kulturen, Religionen und Sprachen achtet (vgl. Artikel 22). Zur Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit heißt es in Artikel 10:

„(1) Jeder Mensch hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht, Bräuche und Riten zu bekennen.

(2) Das Recht auf Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen wird nach den einzelstaatlichen Gesetzen anerkannt, welche die Ausübung dieses Rechts regeln.“

Artikel 10, Absatz 1 der Charta gleicht dem Artikel 9, Absatz 1 der EMRK. Die Aufzählung der eventuellen Grundlagen einer Beschränkung von Artikel 9, Absatz 2 der Charta fehlt jedoch im Verfassungsentwurf, insofern dieser in Artikel 52 eine allgemeine Wesensgehaltsgarantie kennt:

„(1) Jede Einschränkung der Ausübung der in dieser Charta anerkannten Rechte und Freiheiten muss gesetzlich vorgesehen sein und den Wesensgehalt dieser Rechte und Freiheiten achten. Unter Wahrung des Grundsatzes der Verhältnismäßigkeit dürfen Einschränkungen nur vorgenommen werden, wenn sie notwendig sind und den von der Union aner-

kannten dem Gemeinwohl dienenden Zielsetzungen oder den Erfordernissen des Schutzes der Rechte und Freiheiten anderer tatsächlich entsprechen.

(2) Die Ausübung der durch diese Charta anerkannten Rechte, die in anderen Teilen der Verfassung geregelt sind, erfolgt im Rahmen der in diesen einschlägigen Teilen festgelegten Bedingungen und Grenzen.

(3) So weit diese Charta Rechte enthält, die den durch die Europäische Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten garantierten Rechten entsprechen, haben sie die gleiche Bedeutung und Tragweite, wie sie ihnen in der genannten Konvention verliehen wird. Diese Bestimmung steht dem nicht entgegen, dass das Recht der Union einen weiter gehenden Schutz gewährt

(4) Soweit in dieser Charta Grundrechte anerkannt werden, wie sie sich aus den gemeinsamen Verfassungsüberlieferungen der Mitgliedsstaaten ergeben, werden sie im Einklang mit diesen Überlieferungen ausgelegt.

(5) Die Bestimmungen dieser Charta, in denen Grundsätze festgelegt sind, können durch Akte der Gesetzgebung und der Ausführung der Organe und Einrichtungen der Union sowie durch Akte der Mitgliedsstaaten zur Durchführung des Rechts der Union in Ausübung ihrer jeweiligen Zuständigkeiten umgesetzt werden. Sie können vor Gericht nur bei der Auslegung dieser Akte und bei Entscheidungen über deren Rechtmäßigkeit herangezogen werden.

(6) Den einzelstaatlichen Rechtsvorschriften und Gepflogenheiten ist, wie es in dieser Charta bestimmt ist, in vollem Umfang Rechnung zu tragen.“

#### **4.5 Stellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften, Bewahrung des Religionsverfassungsrechts, strukturierter Dialog**

Das Verhältnis von Staat und Kirche bietet in Europa ein buntes Bild. Die bereits erwähnte Erklärung zum Status der Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften im Amsterdamer Vertrag versichert, dass diese historisch gewachsene Vielfalt geachtet werden soll.

Als es 1997 zu dieser Ergänzung kam, wurde es als eine wichtige Errungenschaft gefeiert, dass die Kirchen, die lange Zeit von dem Gemeinschaftsrecht ignoriert worden waren, nun durch das primäre Gemeinschaftsrecht erstmals wahrgenommen wurden. Es ist nicht zu leugnen, dass dies in einem erheblichen Ausmaß auf die erfolgreiche Lobbytätigkeit der beiden deutschen Kirchen zurückzuführen ist, die ihre Stellung als Körperschaften des öffentlichen Rechts in der Bundesrepublik (und das damit verbundene Kirchensteuersystem) im sich dynamisch entwickelnden europäischen Kontext absichern wollten. Dass die Formulierung des Kirchenprotokolls in den Verfassungsentwurf aufgenommen wurde, ist

wiederum der erfolgreichen Interessensvertretung vieler Religionsgemeinschaften und ihnen nahe stehender Politiker zu danken.

Der genaue Wortlaut von Artikel 51, der den Status der Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften betrifft, lautet:

„(1) Die Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedsstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht.

(2) Die Union achtet den Status von weltanschaulichen Gemeinschaften in gleicher Weise.

(3) Die Union pflegt in Anerkennung der Identität und des besonderen Beitrags dieser Kirchen und Gemeinschaften einen offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog mit ihnen.“

Die Formulierung des Kirchenprotokolls von 1997 macht also Karriere. Das ist nicht weiter verwunderlich. Verfassungsverhandlungen sind politische Prozesse, in denen oft zu schon in anderen Zusammenhängen erstellten und angenommenen Texten gegriffen wird. Artikel 51 wurde im Teil VI, „Das demokratische Leben der Union“, platziert – nach einer Reihe von Bestimmungen verschiedener Natur (Grundsätze der Gleichheit, der repräsentativen und der partizipativen Demokratie, Sozialpartnerschaft, europäische Bürgerbeauftragte [Ombudsmann/-frau], Transparenz der Arbeit der Organe der Union und Datenschutz).

Man kann sich natürlich fragen, ob die Absicherung der geltenden Rechtslage und die Zusicherung des Dialogs tatsächlich von großer Bedeutung sein werden. Einerseits ist die Bestrebung verständlich, genossene Rechte zu verteidigen. Andererseits können solche Absicherungen zur Bildung von Reservaten führen, die sich von der allgemeinen Entwicklung abkoppeln. Klar ist jedoch, dass der Union keinerlei Kompetenz zur Gleichschaltung staatskirchenrechtlicher Regelungen hat. Mit den gegebenen, historisch gewachsenen Unterschieden wäre dies auch kaum möglich (wenn man etwa an die gewaltigen Unterschiede zwischen Deutschland und Frankreich oder auch zwischen Bayern einerseits und Bremen oder Brandenburg andererseits denkt).

Es ist letztlich eine Konsequenz der Rechtssprechung des Europäischen Menschenrechtsgerichtshofes und der sozialen Entwicklung in Europa, dass auch die staatskirchenrechtlichen Modelle eine unbestreitbare Konvergenz zeigen, es handelt sich also um eine Nebenwirkung der europäischen Integration. Der Wille bzw. die Bereitschaft zum Dialog kann insofern auch hinterfragt werden. Subjekte dieses Dialogs sind natürlich die institutionellen Kirchen. Was dieser „Dialog“ tatsächlich bedeuten wird, ist abzuwarten. Jedenfalls handelt es sich um eine Grundlage, auf die man sich berufen kann.

Für eine Bewertung ist es zu früh. Es handelt sich um einen dynamischen Prozess. Kaum ein Tag vergeht ohne neue wichtige Aussagen und Entwicklungen. Die Freiheit des religiösen Phänomens scheint, was die werdende Union angeht, nicht besonderen Bedrohungen ausgesetzt zu sein. Es gibt freilich Gefahren, die leise und schleichend sind, die nicht in offener und direkter Feindschaft gründen, sondern sich aus mangelnder Sensibilität für religiöse Belange ergeben. Deshalb ist Aufmerksamkeit weiterhin angebracht. Staatskirchenrechtler werden auch künftig gefragt sein. Doch die Herausforderungen für die Christinnen und Christen im heutigen Europa sind in erster Linie nicht von staatskirchenrechtlicher, sondern von existenzieller und pastoraler Natur.

## Die Vorbereitung der Europäischen Synode 1991/1992/1993/1994/1995/1996/1997/1998/1999/2000

Die genaue Reihenfolge der verschiedenen vorbereitenden Synodenkonferenzen (CCEE) bereits zu einem sehr frühen Zeitpunkt der Vorbereitungsphase kam daher die Befürchtung auf, dass der „Landpunkt“ der römischen Vorbereitungskommission und des Synodensekretariats von der pastoralen Linie des Rates der CCEE abweichen werde. So war es denn auch. Als es auf die Realisierung der Europa-Synode zugeht, wurde der CCEE weiterhin von den Vorbereitungen ausgeschlossen; und nach Abschluss der Beratungen wurde nicht etwa der CCEE, sondern eine unter dem bestimmenden Einfluss der Bewegung „Communione e liberazione“ stehende Kommission mit der Verwirklichung der Beschlüsse beauftragt.

Dieser bemerkenswerte Gang der Dinge war keineswegs zufällig. Er ist der genaue Ausdruck eines Konfliktes, der sich in gegensätzlichen ekklesiologischen und pastoralen Grundpositionen manifestiert: Hierarchischer Zentralismus steht gegen Mitverantwortung der Ortskirchen, das Prinzip der ekklesiologischen Unterordnung (unter das weltkirchliche Zentrum) gegen das Prinzip der kollegialen Kooperation.<sup>1</sup> Dahinter steht ein Dissens in der Interpretation dessen, was heute christliche Freiheit meint und erfordert.

<sup>1</sup> Überarbeitete Textfassung aus: W. Fürst, Eine Pastoral für Europa? Perspektiven des theologischen Handelns und des gesellschaftlichen Engagements der Kirche(n) im pluralistisch-demokratischen Europa, in: W. Storz/O. Nöcker (Hg.), Die Einigung Europas als Herausforderung für die Kirche, Badenweiler 2000, 71-95; hier 74f.

<sup>2</sup> Vgl. dazu O. Senner, Europa-Synode, in: HerKon 44 (1990) 233-256.

<sup>3</sup> Vgl. P. Hebbelthwaite, Was bleibt von der Synodenynode über Europa?, in: Orientierung 56 (1999) 58-60.

<sup>4</sup> Zu den Positionen des CCEE vgl. Chr. Thiede, Bischöfe – kollegial für Europa. Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen im Dienst einer sozialistisch-kontextuellen Evangelisierung, Münster 1997.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu auch O. Nöcker, Kirchenhierarchische Gebotshierarchien oder sozialistisch orientierte Ökumenen?, in: Die Kirchen und Europa, Herausforderungen – Perspektiven. Mit Beiträgen von P. Heiler u.a., Luzern 1993, 31-56.

## Fragen und Desiderate im Umkreis der Bischofssynoden 1991 und 1999

Das ist nicht weiter verwunderlich. Vielfach sind die Synoden und die Bischofssynoden in Deutschland in der Tat nicht nur als wichtige Organe der Kirche, sondern auch als wichtige Organe der Gesellschaft zu sehen. In der Tat sind die Synoden und die Bischofssynoden in Deutschland in der Tat nicht nur als wichtige Organe der Kirche, sondern auch als wichtige Organe der Gesellschaft zu sehen. In der Tat sind die Synoden und die Bischofssynoden in Deutschland in der Tat nicht nur als wichtige Organe der Kirche, sondern auch als wichtige Organe der Gesellschaft zu sehen.

Man kann sich natürlich fragen, ob die Bedeutung der Synoden und der Bischofssynoden in Deutschland in der Tat nicht zu groß ist. Die Bedeutung der Synoden und der Bischofssynoden in Deutschland ist in der Tat nicht zu groß. Die Bedeutung der Synoden und der Bischofssynoden in Deutschland ist in der Tat nicht zu groß. Die Bedeutung der Synoden und der Bischofssynoden in Deutschland ist in der Tat nicht zu groß.

Es ist letztlich eine Konsequenz der Entwicklung der Europäischen Menschenrechtsgerichtsbarkeit und der Europäischen Union, dass auch die Bischofssynoden in Deutschland eine gewisse Konvergenz zeigen. Es handelt sich um eine Konvergenz der europäischen Integration. Die Bischöfe sind in der Tat nicht nur als wichtige Organe der Kirche, sondern auch als wichtige Organe der Gesellschaft zu sehen. In der Tat sind die Synoden und die Bischofssynoden in Deutschland in der Tat nicht nur als wichtige Organe der Kirche, sondern auch als wichtige Organe der Gesellschaft zu sehen.



# Das Ringen um eine situations-adäquate christlich-kirchliche Handlungsperspektive auf der römischen Sondersynode für Europa (1991)

Wenige Monate nach dem Fall der Berliner Mauer und noch vor der deutschen Wiedervereinigung 1990 wurde von Johannes Paul II. auf Herbst 1991 eine Sondersynode über Europa einberufen<sup>2</sup>.

Merkwürdigerweise gab es im Vorfeld dieses Bischofstreffens nur mangelhafte Konsultation mit dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE).<sup>3</sup> Bereits zu einem sehr frühen Zeitpunkt der Vorbereitungsphase kam daher die Befürchtung auf, dass der Standpunkt der römischen Vorbereitungskommission und des Synodensekretariats, von der pastoralen Linie des Rates der CCEE<sup>4</sup> abweichen werde. So war es denn auch. Als es auf die Realisierung der Europa-Synode zugeht, wurde der CCEE weithin von den Vorbereitungen ausgeschlossen; und nach Abschluss der Beratungen wurde nicht etwa der CCEE, sondern eine unter dem bestimmenden Einfluss der Bewegung „*Communione e liberazione*“ stehende Kommission mit der Verwirklichung der Beschlüsse beauftragt.

Dieser bemerkenswerte Gang der Dinge war keineswegs zufällig. Er ist der genaue Ausdruck eines Konfliktes, der sich in gegensätzlichen ekklesiologischen und pastoralen Grundpositionen manifestiert: Hierarchischer Zentralismus steht gegen Mitverantwortung der Ortskirchen, das Prinzip der ekklesiologischen Unterordnung (unter das weltkirchliche Zentrum) gegen das Prinzip der kollegialen Kooperation.<sup>5</sup> Dahinter steht ein Dissens in der Interpretation dessen, was heute christliche Freiheit meint und erfordert.

<sup>1</sup> Überarbeitete Textfassung aus: W. Fürst, Eine Pastoral für Europa? Perspektiven des seelsorglichen Handelns und des gesellschaftlichen Engagements der Kirche(n) im pluralistisch-demokratischen Europa, in: W. Błoz/G. Höver (Hg.), Die Einigung Europas als Herausforderung für die Kirche, Baden-Baden 2000, 71-99; hier 74f.

<sup>2</sup> Vgl. dazu D. Seeber, Europa-Synode, in: HerKorr 44 (1990) 253-255.

<sup>3</sup> Vgl. P. Hebblethwaite, Was bleibt von der Sondersynode über Europa?, in: Orientierung 56 (1992) 58-60.

<sup>4</sup> Zu den Positionen des CCEE vgl. Chr. Thiede, Bischöfe – kollegial für Europa. Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen im Dienst einer sozialetisch konkretisierten Evangelisierung, Münster 1991.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu auch O. Noti, Kirchenintegralistische Eroberungsmentalität oder sozialetisch orientierte Ökumene?, in: Die Kirchen und Europa. Herausforderungen – Perspektiven. Mit Beiträgen von P. Beier u.a., Luzern 1993, 31-56.

## Die Stellungnahme des CCEE

Trotz der Restriktionen hatte der CCEE unter Federführung ihres Vorsitzenden, Erzbischof Carlo Martini von Mailand, eine ausführliche Stellungnahme für die Synode erarbeitet<sup>6</sup>: Unter der Überschrift „Überlegungen“ geht der Text induktiv vor und bewegt sich in der Perspektive der europäischen Freiheitsgeschichte samt deren Ambivalenz.

Er empfiehlt nicht nur eine „dankbare Anerkennung der Geschichte Europas“<sup>7</sup>, die vom Christentum durchdrungen ist (einschließlich der europäischen Aufklärung), sondern spricht auch eine „Bitte um Vergebung“ für das vielfach auch von den Kirchen und den Christen zu verantwortende Versagen aus, sofern nämlich „die Autonomie und Würde dieser Geschichte in den Christen und den Kirchen Europas oft missachtet und verraten wurde“ (N. Klein)<sup>8</sup>. Die „doppelte Sehnsucht nach Gemeinschaft und Freiheit“, so sagte das Dokument weiter, sei die Grundlage der Dynamik der europäischen Kultur.<sup>9</sup>

Angesichts dieser Entwicklung, so heißt es, könnten die Kirchen aber ihrer Aufgabe der Verkündigung des Evangeliums nur dann glaubwürdig nachkommen, „wenn sie die gewünschte Einheit von Freiheit und Gemeinschaft in ihnen selber zu realisieren suchen“.<sup>10</sup> Der CCEE plädierte damit für einen Standpunkt, der eine Verwandlung der in Europa vorherrschenden individualistischen Freiheitsauffassung vom zeichenhaften Zeugnis der – die Wahrheit Christi glaubwürdig lebenden – „Communio“ im Sinn von „kommunionaler Freiheit“<sup>11</sup> erhofft. Die kulturelle Situation des modernen Europa, so hieß es in der Eingabe des CCEE, fordere die Kirche nicht zur Verurteilung heraus, vielmehr zur umkehrbereiten Solidarität und damit zur Lösung der je neu gestellten Aufgabe auf dem Weg der Unterscheidung der Geister.<sup>12</sup>

Evangelisierung wird hier nicht als unilaterale, vielmehr als eine in dialogisch-kritischer Auseinandersetzung mit den Trägern der heutigen Kultur zu lösende Aufgabe verstanden, als ein ökumenisch dimensionierter Vorgang *neuer Inkulturation des Christentums in die europäische Gesellschaft und ihre Freiheitsgeschichte*.

<sup>6</sup> Überlegungen des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) zur Spezialsynode für Europa, St. Gallen, 5. Juli 1991 (Manuskriptdruck).

<sup>7</sup> Ebd., 3.

<sup>8</sup> N. Klein, Sondersynode über Europa, in: Orientierung 56 (1992) Nr. 1, 1-4 und Nr. 2, 14-16. Vgl. dazu: Überlegungen CCEE, 2ff.

<sup>9</sup> Vgl. Überlegungen CCEE (siehe unsere Anm. 13), 5.

<sup>10</sup> Vgl. Klein, Sondersynode über Europa, 2.

<sup>11</sup> Überlegungen CCEE, 6.

<sup>12</sup> Ebd.

## Das Schlussdokument der Synode

Vergleicht man damit das spätere Schlussdokument<sup>13</sup>, dann ist unverkennbar, dass sich letztlich ein anderer Standpunkt, nämlich der des römischen Synodensekretariats, durchgesetzt hat: Im Gegensatz zur Linie des CCEE geht das Schlussdokument in seiner Argumentation deduktiv vor. Der kulturelle, soziale und politische Weg des europäischen Humanismus wird unter dem Kriterium eines normativen Freiheitsbegriffes beurteilt.

„Wahre Freiheit“, so wird bereits in dem vom Synodensekretariat erarbeiteten „Summarium“ gesagt, gibt es nur in Verbindung mit der christlichen Wahrheit und damit, so muss man aus dem Gesamtzusammenhang folgern, letztlich nur in Unterordnung unter die kirchliche Lehrautorität. Freiheit ohne Gott und Kirche ist „leere Freiheit“.<sup>14</sup> Dementsprechend werden Humanismus und Moderne nur in ihren Verfallsformen, nicht aber positiv in ihren Beiträgen zur Freiheitsgeschichte gesehen.<sup>15</sup> Man hat den Eindruck, hier werde im Grunde der Freiheitsbegriff der geläuterten europäischen Aufklärung hintergangen, der eine Autonomie meint, die in der Hoffnung auf endliche, gottgegebene Glückseligkeit gründet.

Entsprechend wird die Neu-Evangelisierung Europas als einliniger Vorgang und einseitige Aufgabe der Kirche verstanden: als Rechristianisierung, wenn nicht sogar als Rekatholisierung.

## Zwei verschiedene Auffassungen von Evangelisierung und Pastoral

Am Beispiel der Sondersynode für Europa zeigt sich: Hinter den Kämpfen um die künftige Gestaltung der Pastoral in Europa stehen grundsätzlich verschiedene Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis der Kirche zur Freiheitsgeschichte und damit eine je andere Einstellung zur europäischen Aufklärung.<sup>16</sup>

Es geht bei den aktuellen Auseinandersetzungen zwischen Rom und den europäischen Ortskirchen nicht um Nebensächliches, vielmehr um zwei *grundverschiedene Auffassungen von Evangelisierung* (P. M. Zulehner spricht von „Indoktrination versus Inkulturation“)<sup>17</sup> und bei genauer Betrachtung um zwei *gegensätzliche Kirchenbilder*: Eine hierarchistische Kirchenvorstellung (im Sinn der „societas perfecta“) konkurriert mit einem kollegialen Kirchenmodell (im Sinn der „communio sanctorum“).

<sup>13</sup> Synodus episcoporum. Coetus specialis pro Europa: Ut testes simus Christi, qui nos liberavit. Declaratio. Übersetzung in: Bischofssynode. Sonderversammlung für Europa. Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit hat. Erklärung mit lateinischem Originaltext, Bonn 1991 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Nr. 103).

<sup>14</sup> Vgl. dazu Klein, aaO. 2; ähnlich im Schlussdokument (Ut testes simus Christi, Declaratio) aaO. 16.

<sup>15</sup> Vgl. Klein, Sondersynode über Europa.

<sup>16</sup> Vgl. O. Noti, Kirchenintegralistische Eroberungsmentalität, 82ff.; 91 ff.

<sup>17</sup> Vgl. P. M. Zulehner/H. Denz, Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie, Düsseldorf 1993 (Kommentarband; insbes. V.: Positionen und Optionen, 230-264.)

Von daher leiten sich faktisch zwei konträre Pastoralkonzeptionen ab: Der *autoritativen Pastoralkonzeption*, die der europäischen Freiheitsgeschichte und letztlich dem Menschen überhaupt misstraut, steht eine *communional-dialogische Pastoralkonzeption* gegenüber, die, auf Gottes zuvorkommende Gnade bauend, sich kritisch-konstruktiv an der Ausgestaltung der europäischen Freiheitsgeschichte zu beteiligen sucht<sup>18</sup>.

## Ausblick

Die Frage bleibt: Für welche Option von Europa-Pastoral entscheidet sich die Kirche, für die hierarchistische oder die communionale? Welche der beiden Positionen wird schließlich als evangeliumsgemäß und situationgerecht erkannt und als Richtschnur der Praxis anerkannt? Im nachsynodalen Schreiben Papst Johannes Paul II. zu der 1999 erfolgten Zweiten Sonderversammlung der Bischofsynode für Europa<sup>19</sup> (2003) jedenfalls, auf das hier nur hingewiesen werden kann, scheint erneut ein eher ‚christomonistisch‘ fundiertes Kirchenbild zu prävalieren.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Dass mit den verschiedenen Pastoralkonzeptionen zugleich je andere Grundauffassungen von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung einhergehen, kann hier nur angemerkt werden.

<sup>19</sup> Nachsynodales Apostolisches Schreiben ECCLESIA IN EUROPA von Papst Johannes Paul II. „Jesus Christus, der in seiner Kirche lebt – Quelle der Hoffnung für Europa“, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003.

<sup>20</sup> Die in diesem Schreiben gebrauchte bemerkenswerte Formulierung, „die Kirche ist der Kanal“, durch den die Gnade Christi in die Welt strömt (vgl. S. 22), erinnert an eine ähnliche Formulierung im Gründonnerstagsbrief Papst Johannes Paul II. an die Priester (1997), wo gesagt wird, der Heilige Geist komme „durch den Kanal des Amtes“.

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.<sup>1</sup>

## 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

<sup>1</sup> 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<sup>G</sup>) und späteren Hinzufügungen (P<sup>S</sup>) zurückgeht. Die letzteren prägten erst den Charakter eines rituellen Gesetzbuches.

Die Exegeten stimmen fast alle darin überein, dass Vers 26 von Genesis 1 in funktioneller 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 schludrig 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 Scherer-Rath.

## „Die christliche Identität der Europäer in der europäischen Geschichte“

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

„und wir können nicht leugnen, dass die christliche Identität der Europäer in der europäischen Geschichte eine historische Pionierleistung ersten Ranges verleiht.“

europäer] gleichen 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 Ranges verlegte,

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Zitiert nach: Hans Zeller, Islam, Theologische und gesellschaftliche Heranbildung, Düsseldorf 1993, 362f.

## Was muss die Kirche tun, um europafähig zu werden?

...ein? Ich bin im Gespräch mit dem Papst, um zu sehen, ob ich mit ihm Klagegesänge zu verfassen, erlaube ich mir den Untertitel dieses Buches 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 bil-

## Orientierungspunkte und Aufgabenstellungen in geschichtlicher Perspektive

[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 Frechhof oder zum ewigen Frieden der Universalität des Reiches 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 73% 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 strafflos verstreichen lassen dürfen. Um mit Karl Barth zu sprechen: Es ist ein Gebot der Stunde.

# Spuren christlicher Identität in der europäischen Geschichte

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

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

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

## 1 Was ist Europa?

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>4</sup> Herodot, Geschichten. Auswahl von Hermann Strasburger, Frankfurt 1961, 95f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2 Spuren des Christentums

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

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

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

## 2.1 Die Egalisierung personaler Beziehungen

### a) Das Ende der Sklaverei

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

### b) Neuordnung der Geschlechterbeziehungen

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

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



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

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

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

### c) Politische Herrschaft

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

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

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

#### **d) Caritas**

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

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

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

## 2.2 Die Ausbildung spezifischer religiöser Sozialformen

### a) Kirche

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

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

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

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

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

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

## b) Kloster

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

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

tivität und Vielfalt religiöser und sozialer Gemeinschaftsformen und -ideen, andererseits eine Rivalität, die in blutige Religionskriege und Verfolgungen einmünden sollte. Der Eifer hatte also eine ebenso destruktive Seite der Intoleranz.

Auch hier führt uns also unsere Leitfrage erneut zu dem Befund, dass die europäische Geschichte ganz wesentlich von der gegenseitigen Durchdringung eines seit jeher politisch, sozial, wirtschaftlich und kulturell vielfältig geformten, ja fragmentierten Erdteils mit dem vom Christentum proklamierten Imperativ einer Völker, Geschlechter und Stände egalisierenden, also übergreifenden Gemeinschaft bestimmt war und ist. Freilich: So wie die Karolinger oder später Napoleon mit der politischen *renovatio imperii* scheiterten, schuf auch das mittelalterliche Papsttum aus der „Christianitas“ keine religiöse Einheitskultur. Die Vielfalt der Lebensformen blieb für Europa und auch die europäische Christenheit bestimmend, und es bleibt zu hoffen, dass die Erinnerung an den daraus resultierenden schöpferischen Reichtum, aber auch die oft schmerzhaften historischen Lernprozesse nicht verblasst.

### Lesempfehlungen

Als Einführung in den Begriff und die Problemstellung der „Europäischen Geschichte“ empfiehlt sich das oben erwähnte Vorwort von Theodor Schieder zum „Handbuch der Europäischen Geschichte“ (vgl. Anm. 2, dort die S. 1-17). Als Klassiker zur Thematik ist auf Heinz Gollwitzer, *Europabild und Europagedanke. Beiträge zur deutschen Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*, 2. neu bearb. Aufl., München 1964, zu verweisen, insbesondere die Kapitel I und II (Geschichtliche Grundlegung). Zu den oben ausgeführten Beobachtungen aus der Kirchengeschichte des Mittelalters kann auf die umfassende Darstellung von Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997 (mit umfangreicher weiterführender Literatur), verwiesen werden. An neueren Erscheinungen wäre zu ergänzen: Hubertus Lutterbach, *Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts*, Köln u. a. 1999; Sigrid Schmitt (Hg.), *Frauen und Kirche*, Wiesbaden 2002. Der Sammelband: Walter Fürst / Martin Honecker (Hg.), *Christenheit – Europa 2000. Die Zukunft Europas als Aufgabe und Herausforderung für Theologie und Kirchen*, Baden-Baden 2001, enthält auch eine Reihe von Beiträgen mit starker historischer, insbesondere auch neuzeitlicher Perspektive, die hier nicht im Vordergrund stand.

# Der Beitrag der Frauen zur christlichen Kultur Europas

// Thesen zu einem anderen Umgang mit der Geschichte  
des Christentums

1. Frauen in der Geschichte des Christentums nur einen „Beitrag“ zur Kultur zuzusprechen, reproduziert traditionelle Vorstellungen von Geschlechterrollen: „Männer machen Kultur und Frauen tragen etwas bei.“ Eine solche Vorstellung greift einzig die historische Forschungsperspektive des 19. Jahrhunderts auf, entspricht aber nicht den rekonstruierbaren historischen Wirklichkeiten.
2. Zu fragen ist daher nicht in erster Linie nach dem „Beitrag“ der Frauen, sondern wie wir Kultur definieren und angemessen formulieren, um Geschichte vollständiger als bislang wahrzunehmen und zu erschließen. Darüber hinaus ist die Frage der Definition von Klassifizierungsbegriffen des Christentums beliebig erweiterbar: Was ist Seelsorge in geschlechterdifferenter Perspektive, was ist Frömmigkeit, was ist Mystik, was schließlich ist Theologie?
3. Christliche Frauen und Männer haben in jeder Phase der Geschichte des Christentums in geschlechterdifferenter Weise ihren Teil zur Christianisierung Europas geleistet. Es ist einzig und allein unsere Perspektive, die dieses Tun auf Männer reduziert hat (Beispiele: Chrodehilde und Chlodwig, Bonifatius und Lioba, Ignatius und Angela Merici/Mary Ward).
4. Schriftlichkeit als eines der wesentlichen Merkmale europäischer Kultur ist ursprünglich, neben mönchischer Tradierung, eine Domäne der Frauen gewesen. Noch im Sachsenspiegel, einem Rechtsbuch des 13. Jahrhunderts, gehören Bücher zur rechtlich definierten Erbmasse der Frauen und können nur an Frauen vererbt werden.

Schriftbildung gilt für lange Jahrhunderte – um es in polemischer Diktion festzuhalten – als „weibisch und pfäffisch“.

5. Die Übernahme aristotelischer Philosophie durch die Scholastik und die gleichzeitige Entwicklung der Universitäten haben Frauen von jener (Schrift-)Bildung ausgeschlossen, die ursprünglich von ihnen tradiert worden ist. Möglicherweise haben bestimmte spirituelle Bewegungen wie die Mystik Ersatzfunktionen im Bildungsbereich übernommen.
6. Christliche Frauen haben Lebensnormen und Lebensformen für sich selbst anders formuliert als gleichzeitig lebende Männer solche Normen für sie entworfen haben. Es ist eine Frage der Überlieferung und der Rezeption, dass diese Differenzen bislang wenig beachtet worden sind.



## Christentumsgeschichte aus osteuropäischer Perspektive

Die vorliegende Einführung für die Arbeitsgruppe „Christentumsgeschichte aus osteuropäischer Perspektive“ stützt sich vor allem auf die gemeinsame Arbeit von ca. zwanzig Pastoraltheologinnen und -theologen aus den ehemaligen Ostblockländern, die in einem Projekt des Pastoralen Forums – Wien „Unterwegs zu einer Pastoraltheologie der nachkommunistischen Länder Europas“ mitgearbeitet haben.<sup>1</sup>

Am Anfang dieses Prozesses stand ein „Austausch der Gaben“ zwischen den sogenannten ost-mittel-europäischen Pastoraltheologinnen und -theologen (1), um dann zu einem „Austausch der Gaben von Ost und West im kirchlichen Bereich“ kommen zu können (2).

1. Der „Austausch der Gaben“ zwischen den ost-mittel-europäischen Pastoraltheologinnen und -theologen fand in drei Symposien in Ungarn statt,<sup>2</sup> wobei klar wurde, dass die kommunistischen Diktaturen zwar in diesen Ländern eine Verfolgung der Lokalkirchen organisiert hatten, man aber nicht von einer einheitlichen Intensität der Repressionen in der Kirchenbekämpfung sprechen kann. Nach der kommunistischen Machtübernahme waren fast alle kirchlichen Einrichtungen verboten. Die Arbeit der Kirche wurde streng kontrolliert und die Gläubigen oft benachteiligt. In so einer Atmosphäre musste es zu den verschiedenen Deformationen kommen. Die Kirche wurde aus dem öffentlichen Leben ausgeschlossen, deswegen ist durchaus von einer „Gettoisierung der Kirche“ zu sprechen. Die Folge davon war die Privatisierung des Glaubens, was bedeutet, dass das religiöse Leben der Menschen in dieser Zeit auf die Privatsphäre der Familien und Freundeskreise beschränkt war.

---

<sup>1</sup> Diese Arbeit wurde in drei bereits erschienen Bänden dokumentiert: Pastorales Forum e.V. Unterwegs zu einer Pastoraltheologie der nachkommunistischen Länder Europas. Wien-Szeged Bd.1 1998. Bd.2 1998. Bd. 3 2000. Vgl. auch Publikationen in Sprachen der Teilnehmer (Kroatien, Polen, Rumänien, Slowakei, Slowenien, Tschechei, Ungarn), u.a.: A. Mate-Toth / P. M. Zulehner, Art.: Pastoraltheologie „Ost“. In: PThl 2/1998, 367-385. A. Mate-Toth, /P. Micluscak, Nicht wie Milch und Honig. Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost (Mitte) Europas, Ostfildern 2000. Auch in polnischer Sprache sind Veröffentlichungen erschienen: B. Gumieniuk, Art.: Wiedenskie Forum Pastoralne. Znaczenie jego prac dla Teologii Pastoralnej okresu postkomunistycznego. In: Studia Paradyskie. Poznan-Paradyz 2001, 51-78.

<sup>2</sup> 1. Alsopahok (28.9.-1.10.1997); 2. Szombatheley (17.-20.5.1998); 3. Szombatheley (28.2.-3.3.1999).

Da die gläubigen Laien eher passiv aus dem Schatz der Kirche (Sakramente, Katechese,...) schöpften, zeigten sie konsequenterweise weniger Verantwortung für die Kirche. Dies hatte zur Folge, dass sich eine Klerikalisierung im positiven wie im negativen Sinn entwickelte. Die Bischöfe und Priester stellten sich den Repressionen, um die Laien stärker schonen zu können. Diese Situation führte einerseits dazu, dass die Kleriker viel kollektiver miteinander umgingen, doch aus Angst, verraten zu werden, Kontakte zu Nicht-Klerikern mieden.

Die Kirchenverfolgung brachte andererseits auch positive Entwicklungen mit sich. Sehr viele tiefgläubige Laien unterstützten die Arbeit der Priester. Dadurch sind viele sehr interessante Gemeinschaften entstanden, die eine Glaubenserneuerung aus dem Leiden gesucht und vertieft haben.

Die künstlich von den Kommunisten erzeugte Isolation der Lokalkirchen hat den Wunsch nach stärkerer Bindung an Rom und den Papst hervorgerufen und zu einer Annäherung der christlichen Kirchen untereinander geführt.

Die Kirche – als geistliche Gemeinschaft, wie auch als heiliges Gebäude – wurde unter den Kommunisten letztendlich zu einem Ort der Freiheit für alle Menschen, die die kommunistische Ideologie und das kommunistische Regime ablehnten.

Auf diesem Hintergrund hat sich eine spezielle Art der Theologie entwickelt, die sich vornehmlich mit den praktischen Fragen beschäftigte und die spekulativ-theologische Reflexion zurückdrängte. Durch die staatliche Zensur und die Unterbrechung der internationalen Kontakte wurde dies noch verstärkt.

2. Heute kann man sich fragen, ob es überhaupt möglich wäre, eine reine „Ost-Pastoraltheologie“ zu formulieren, um dann mit der „West-Pastoraltheologie“ ins Gespräch zu kommen und einen „Austausch der Gaben von Ost und West“ im kirchlichen Bereich zu erreichen. Die ost-mittel-europäischen Pastoraltheologinnen und -theologen haben allerdings während der Symposienreihe schnell festgestellt, dass jeder von ihnen von der westlich-theologischen Reflexion in einer bestimmten Form beeinflusst wurde. Aus diesem Grund wäre es schwer oder sogar fast unmöglich, eine reine „Ost-Pastoraltheologie“ zu entwickeln.

Die Erlebnisse der Vergangenheit könnten einerseits zu einer Lähmung des Denkens führen. Aber die gleiche Vergangenheit mit ihrer Verfolgung und ihrer Deformation kann sich auch zu einem Objekt des „Gaben-Austausches“ entwickeln und dann auch die westlich-theologische Reflexion bereichern.

Um einen „Gaben-Austausch-Weg“ gemeinsam zu gehen, muss man zunächst dialogfähig und offen sein. Jedes „Über“ und jede Abgrenzung schadet nicht nur dem sich selbst Abgrenzenden und dem „Über“, sie schaden auch einem gemeinsamen europäischen Haus.

„Die soziale Idee als zentraler Bezugspunkt europäischer Identität und normativer Triebkraft europäischer Integration“

Sphäre des Friedens zu etablieren und zu erhalten. In ihrem gemeinsamen Selbstverständnis als Hort und Bollwerk der Freiheit können sie auf schmerzhaft wie beschämende Erfahrungen mit den totalitären Herrschaftssystemen des 20. Jahrhunderts und ihrer Überwindung rekurrieren (Ott 1998: [19-132]). Die europäische Identität kann aber auch ihren Kristallisationspunkt in einem Gesellschaftsmodell finden, das Freiheit und bürgerliche Rechtsgleichheit wie nirgendwo sonst auf der Welt mit sozialer Gerechtigkeit, Solidarität und sozialem Ausgleich verbindet.

Die Frage nach der sozialen Idee als zentralem Bezugspunkt europäischer Identität und normativer Triebkraft europäischer Integration soll im Zentrum der folgenden Ausführungen stehen. Obwohl dies keineswegs unumstritten ist, werde ich zu zeigen versuchen, dass es ein spezifisches Europäisches Sozialmodell gibt (Ostner u.a. 2001; Aust u.a. 2002). Es bedarf – so möchte ich weiter verdeutlichen – seine normativen und ethischen Grundlagen in einer spezifischen Ausgestaltung der Idee der Menschenrechte, die dem gleichen Wert der bürgerlichen Freiheits- und politischen Partizipationsrechte für alle entscheidende Bedeutung beimisst. Will man das Europäische Sozialmodell und seine Variationen besser verstehen, muss man meines Erachtens mehr als dies bisher geschieht den religiösen Wurzeln des Europäischen Sozialmodells Beachtung schenken. Heute sieht sich das Europäische Sozialmodell und seine Variationen von Entwicklungen herausgefordert, die an den Kern seiner Existenz heranziehen. Für die Kirchen – so möchte ich argumentieren – wird es heute darum gehen, ihren Beitrag zum Erhalt und zur Weiterentwicklung der sozialen Idee in Europa und des Europäischen Sozialmodells zu leisten.

Da die Kirchen in Ost und West über das gesamte 20. Jahrhundert hinweg nicht zum Handeln im öffentlichen Raum gekommen sind, haben sich die Kirchen in Ost und West im 20. Jahrhundert nicht als öffentliche Institutionen etabliert. In Ost und West haben sich die Kirchen nicht als öffentliche Institutionen etabliert. In Ost und West haben sich die Kirchen nicht als öffentliche Institutionen etabliert.

Die Kirchenverfolgung brachte andererseits auch positive Entwicklungen mit sich. Sehr viele tiefgläubige Laien unterstützten die Arbeit der Priester. Dadurch sind viele sehr interessante Gemeinschaften entstanden.

## Das Christentum als öffentliche Religion mit einer öffentlichen Theologie öffentlich kommunizieren

Die Kirche – als geistliche Gemeinschaft, wie auch als heiliges Gebäude – wurde unter den Kommunisten letztendlich zu einem Ort der Freiheit für die Menschen, die die kommunistische Ideologie und das kommunistische Regime ablehnten.

Auf diesem Hintergrund hat sich eine spezielle Art der Theologie entwickelt, die sich vornehmlich mit den praktischen Fragen beschäftigte und die spekulativ-theologische Reflexion zurückdrängte. Durch die staatliche Zensur und die Unterbrechung der internationalen Kontakte wurde dies noch verstärkt.

2. Heute kann man sich fragen, ob es überhaupt möglich wäre, eine reine „Ost-Pastoraltheologie“ zu formulieren, um dann mit der „West-Pastoraltheologie“ ins Gespräch zu kommen und einen „Austausch der Gaben von Ost und West“ im kirchlichen Bereich zu erreichen. Die ost-mittel-europäischen Pastoraltheologinnen und -theologen haben allerdings während der Symposienreihe schnell festgestellt, dass jeder von ihnen von der westlich-theologischen Reflexion in einer bestimmten Form beeinflusst wurde. Aus diesem Grund wäre es schwer oder sogar fast unmöglich, eine reine „Ost-Pastoraltheologie“ zu entwickeln.

Die Erlebnisse der Vergangenheit könnten einerseits zu einer Lähmung des Denkens führen. Aber die gleiche Vergangenheit mit ihrer Verfolgung und ihrer Deformation kann sich auch zu einem Objekt des „Gaben-Austausches“ entwickeln und dann auch die westlich-theologische Reflexion bereichern.

# Zwischen Rom, Wittenberg und Genf: Religiöse Wurzeln des Europäischen Sozialmodells

## 1 Einführung

Fragt man nach normativen Triebkräften europäischer Identität, so kommen eine Reihe von Leitideen in den Blick. Die europäischen Länder können sich auf gemeinsame historische Wurzeln in antiker Philosophie, christlicher Religion und europäischer Aufklärung beziehen. (Huber 2002: 65-70). Sie können sich auf die Notwendigkeit berufen, nach Jahrhunderten erbitterter Kriege den europäischen Kontinent irreversibel als eine Sphäre des Friedens zu etablieren und zu erhalten. In ihrem gemeinsamen Selbstverständnis als Hort und Bollwerk der Freiheit können sie auf schmerzhaft wie beschämende Erfahrungen mit den totalitären Herrschaftssystemen des 20. Jahrhunderts und ihrer Überwindung rekurren (Offe 1998: 119-132). Die europäische Identität kann aber auch ihren Kristallisationspunkt in einem Gesellschaftsmodell finden, das Freiheit und bürgerliche Rechtsgleichheit wie nirgendwo sonst auf der Welt mit sozialer Gerechtigkeit, Solidarität und sozialem Ausgleich verbindet.

Die Frage nach der sozialen Idee als zentralem Bezugspunkt europäischer Identität und normativer Triebkraft europäischer Integration soll im Zentrum der folgenden Ausführungen stehen. Obwohl dies keineswegs unumstritten ist, werde ich zu zeigen versuchen, dass es ein spezifisches Europäisches Sozialmodell gibt (Ostner u.a. 2001; Aust u.a. 2002). Es besitzt – so möchte ich weiter verdeutlichen – seine normativen und ethischen Grundlagen in einer spezifischen Ausgestaltung der Idee der Menschenrechte, die dem gleichen Wert der bürgerlichen Freiheits- und politischen Partizipationsrechte für alle entscheidende Bedeutung beimisst. Will man das Europäische Sozialmodell und seine Variationen besser verstehen, muss man meines Erachtens mehr als dies bisher geschieht den religiösen Wurzeln des Europäischen Sozialmodells Beachtung schenken. Heute sieht sich das Europäische Sozialmodell und seine Variationen von Entwicklungen herausgefordert, die an den Kern seiner Existenz heranreichen. Für die Kirchen – so möchte ich argumentieren – wird es heute darum gehen, ihren Beitrag zum Erhalt und zur Weiterentwicklung der sozialen Idee in Europa und des Europäischen Sozialmodells zu leisten.

## 2 Menschenrechte als normative Grundlage sozialstaatlichen Ausgleichs in Europa

Auf der Ebene der Vereinten Nationen enthält die 1948 auf dem Hintergrund der Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs entstandene Erklärung der Allgemeinen Menschenrechte das „Leitbild eines soziale Teilhaberechte gewährleistenden politischen Gemeinwesens“ (Kaufmann 2003:39). In den Artikeln 22 bis 27 der Erklärung sind soziale und kulturelle Teilhaberechte verankert. Es dauerte weitere 18 Jahre, bis 1966 nach langwierigen Auseinandersetzungen nicht nur der Bürgerrechtspakt über bürgerliche und politische Rechte, sondern auch der Sozialpakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte verabschiedet wurde (Senghaas 2002:127). Inzwischen haben 141 Staaten die Konvention ratifiziert, bis heute fehlt die Unterschrift der Vereinigten Staaten von Amerika.

Sozialethisch lassen sich Menschenrechte auf die Grundbedingungen des Mensch- bzw. Personseins beziehen (Anzenbacher 1997:188ff.). In ihnen kommt die Herausforderung für die Menschen zum Ausdruck, sich jene Rechte wirksam einzuräumen, die sie zur Realisierung ihres Menschseins benötigen. In ihrer modernen, am autonomen Individuum ansetzenden Form sind die Menschenrechte nicht älter als 250 Jahre. Sie sind nicht einfach vom Himmel gefallen. Auch im europäischen kulturellen Kontext mussten sie gegen Tendenzen in der eigenen Tradition mühsam erkämpft und durchgesetzt werden (Senghaas 2002:131). Ihrer inneren Logik nach umfassen sie bürgerliche Freiheitsrechte, politische Mitbestimmungsrechte und soziale Teilhaberechte (Marshall 1992; Kaufmann 2003:41f.).

Freiheits- und politische Partizipationsrechte können wirksam erst dann den menschenrechtlichen Status der Person sichern, wenn und insofern die Menschen die Rechte auch faktisch und konkret in Anspruch nehmen können. Sozialrechte sollen dies ermöglichen und zielen deshalb auf die konkrete Realisierbarkeit der Freiheits- und Bürgerrechte. Unabdingbar erscheint, dass die Menschen- und Grundrechte nicht nur Abwehr- und Teilhaberechte, sondern diese erst faktisch in Kraft setzende Leistungsrechte implizieren.

Angetrieben durch konkrete Unrechtserfahrungen sind die Menschenrechte in Europa schrittweise von den Freiheits- bis zu den Sozialrechten zur Durchsetzung gelangt. Ihrer inneren Logik nach zielen sie auf eine öffentliche Verantwortung und politische Intervention zu Gunsten der Teilhabe aller am gesellschaftlichen Leben. Die Erfahrung des Krieges, des rassistischen Unrechts und des zivilisatorischen Zusammenbruchs im Herzen Europas hat einen letzten Impuls gegeben, politisch-staatliche Strukturen der Teilhabe zu entwickeln und Ausschlusstendenzen jedweder Art entgegenzutreten.

### 3 Grundstrukturen des sozialstaatlichen Gesellschaftsmodells

Im Anschluss an Franz-Xaver Kaufmann lässt sich auf einer ersten Ebene das sozialstaatliche Gesellschaftsmodell, wie es in Westeuropa zur Durchsetzung gelangte, durch besondere Strukturentscheidungen in der Produktions-, Verteilungs- und Reproduktionssphäre kennzeichnen (Kaufmann 1997: 27-33): In hoher Verdichtung lässt sich folgende Skizze zeichnen:

(1.) In der Produktionssphäre bleibt das privat-kapitalistische Wirtschaftssystem mit dem Privateigentum an Produktionsmitteln und der unternehmerischen Dispositionsfreiheit prinzipiell bestehen. Beide werden allerdings einschränkenden Bedingungen unterworfen, um die strukturelle Machtdifferenz zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern, zwischen Kapital und Arbeit auszugleichen und um die Externalisierung sozialer Kosten betrieblicher Arbeit entgegen zu wirken. Staatliche Regelungen der Betriebsverfassung und Mitbestimmung gehören in diese Sphäre, wie auch die Arbeiterschutzgesetzgebung. Die historisch gewachsenen Sozialstaaten lassen sich danach unterscheiden, welcher Typus der Einschränkungen jeweils dominiert.

(2.) In der Verteilungssphäre wird die primäre Einkommensverteilung, die sich ausschließlich am Entgelt für die Produktionsfaktoren Kapital und Arbeit orientiert, durch eine sekundäre Einkommensverteilung ergänzt bzw. korrigiert. Die zweite Einkommensverteilung soll auch den aktuell nicht Erwerbstätigen – Kindern, Älteren, Arbeitslosen, Behinderten etc. – und unvermögenden Bevölkerungsteilen ein Einkommen sichern. Nationale Wohlfahrtsstaaten unterscheiden sich in der Finanzierung der Transfereinkommen über Steuern oder Beiträge sowie in der Ausgestaltung der Transfersysteme nach den Prinzipien von Versicherung, Fürsorge und Versorgung.

(3.) In der Reproduktionssphäre erfahren die privaten Haushalte Ergänzung und Unterstützung ihrer Leistungen durch öffentliche Dienstleistungen des Sozial- Bildungs- und Gesundheitswesens. Nationale Wohlfahrtsstaaten unterscheiden sich nach dem Mix zwischen staatlichen, kommunalen, frei-gemeinnützigen und privatwirtschaftlichen Trägern der Dienstleistungen und nach Art und Umfang ihrer politisch-rechtlichen Steuerung.

Das sozialstaatliche Gesellschaftsmodell lässt sich nach zwei Seiten hin in seiner Identität abgrenzen. Es unterscheidet sich von einem libertären, rechtsstaatlich-marktwirtschaftlichen Typus auf der einen Seite und vom sozialistischen auf der anderen Seite (Kaufmann 2002:54-124). Vom rein marktwirtschaftlichen Typus der Vereinigten Staaten differiert das Modell vornehmlich durch das Faktum und das Ausmaß der Verpflichtung und Legitimation des Staates zur Intervention in die gesellschaftlichen Ver-

hältnisse und die Existenz und den Umfang der sekundären Einkommensverteilung. Vom sozialistischen Gesellschaftsmodell der Sowjetunion unterscheidet es sich in erster Linie durch den rechtlichen Schutz des Privateigentums an den Produktionsmitteln und die prinzipielle Unabhängigkeit der Unternehmerfunktion.

#### **4 Die institutionelle Ausformung des Europäischen Sozialmodells**

In den europäischen Sozialstaaten hat die Grundstruktur des sozialstaatlichen Gesellschaftsmodells eine spezifische Ausformung erfahren. Die Idee der Teilhabe bzw. der Inklusion aller durch die Gewährung von Freiheits-, Partizipations- und Sozialrechten durch politisch-staatliches Handeln hat in der Nachkriegsentwicklung der westeuropäischen Staaten zu einem in sich vielfältigen, aber durch ein gemeinsames Grundmuster gekennzeichneten Europäischen Sozialmodell geführt (Aust u.a. 2002; Kaufmann 2003:324). Vom liberal geprägten amerikanischen Modell unterscheidet es sich insbesondere durch zwei Kennzeichen: Strukturelle Vielfalt und sozialen Ausgleich (Aust u.a. 2002:274-284). Wenn man die europäischen Sozialstaaten als Varianten einer Familie betrachtet, so kommen unter den Stichworten gesellschaftliche Vielfalt und sozialer Ausgleich die folgenden Charakteristika in den Blick:

Die spezifische gesellschaftliche Vielfalt findet ihren Ausdruck in einer den Wettbewerb begrenzenden, koordinierten Marktökonomie, wie sie in den Begriffen von sozialem Kapitalismus oder sozialer Marktwirtschaft zur Sprache kommt. Der Konflikt zwischen Kapital und Arbeit ist durch vielfältige institutionelle Regelungen und korporatistische Absprachen gezügelt und eingehegt. Der Vielfalt der Konfliktregelungen entsprechen die Formen einer Verhandlungs- und Konsensdemokratie. Sie ist darauf ausgelegt, möglichst viele Interessen und Konfliktlinien zu integrieren. Dies schließt auch die in den einzelnen Ländern unterschiedlich ausgeprägte Konfliktlinie zwischen Staat und Kirche ein. In der Gestaltung der gesellschaftlichen Beziehungen spielt der Grundsatz der Subsidiarität eine prominente Rolle. Sie wird im Sinne der „unterstützten Selbstbestimmung gesellschaftlicher Gruppen und sozialer Einheiten“ interpretiert (Aust u.a. 2002: 278).

Die Institutionalisierung sozialen Ausgleichs findet ihre spezifisch Kristallisation in folgenden Ausprägungen: Die Verantwortung und der Eingriff des Staates gehen über ein residuales Maß hinaus und enthalten zumindest quasi-universalistische, am Bürgerstatus anknüpfende Elemente. Einen zweiten Aspekt macht die Regulierung der Märkte, insbesondere des Arbeitsmarktes aus. Der Staat interveniert zum Schutz der Arbeitnehmer und sucht das Machtgefälle zwischen Kapital und Arbeit am Arbeitsmarkt auszugleichen. Gleichzeitig räumt er verbandlich-autonomen Entscheidungen wie im Fall der Tarifautonomie einen breiten Spielraum



ein. Zum Europäischen Sozialmodell gehört drittens ein bestimmtes Ausmaß an Umverteilung durch den Ausgleich der marktbedingten Einkommensdifferenzen durch eine sekundäre, sozialpolitisch hergestellte Einkommensverteilung; und schließlich folgt viertens das Modell dem Leitbild sozialstaatlich vermittelter Solidarität (Aust u.a. 2002: 279-282). Wie Franz-Xaver Kaufmann betont, hat sich „das Leitbild eines Gemeinwesens, das auf Freiheit, rechtlicher Gleichheit und zugleich marktwirtschaftlich wie sozialstaatlich vermittelter Solidarität seiner Bürger beruht, „...ausschließlich im Horizont der kulturell von Christentum und Aufklärung geprägten westeuropäischen Gesellschaften herausgebildet“ (Kaufmann 1997:41). Damit sind die religiösen Wurzeln des Europäischen Sozialmodells angesprochen.

## 5 Die religiösen Wurzeln des Europäischen Sozialmodells

Nachdem das wissenschaftliche Interesse hinsichtlich der Frage nach den normativen Ideen und Triebkräften des modernen Sozialstaats sich lange Zeit auf den Beitrag der Arbeiterbewegung konzentrierte, kommen seine religiösen Wurzeln erst in jüngster Zeit stärker in den Blick. Nach wie vor spielt aber zum Beispiel in der am meisten beachteten Typologie europäischer Sozialstaaten von Esping-Andersen der religiöse Faktor nur eine sehr untergeordnete Rolle (Esping-Andersen 1990; 1998). Der Hauptgrund dafür ist wohl darin zu suchen, dass der indirekte, schwer zurechenbare Einfluss des Christentums auf die sozialstaatliche Entwicklung größer einzuschätzen ist als unmittelbare Wirkungszusammenhänge.

Auf einer ersten Ebene hat das Christentum den kulturellen Horizont und die Ideenwelt mitgeprägt, auf der es zu einer Wertdynamik in die Richtung von Inklusion und Teilhabe aller und der Fokussierung auf die staatliche Gemeinschaft als verantwortlicher Träger und Garant entsprechender Handlungsstrukturen gekommen ist. Im Horizont des Glaubens an einen Schöpfergott, der vor allen Differenzen die Menschen unterschiedslos als Gleiche geschaffen hat und an einen Erlösergott, der für alle Menschen in gleicher Weise gestorben ist, lagen kulturelle Muster der Problematisierung und des Protests gegen Exklusion und Missachtung Einzelner und Gruppen stets bereit. Dass sie in den 1500 Jahren, in denen das Christentum die europäische Kulturwelt dominierend prägte, häufiger von christlichen Dissidenten als von den offiziellen Trägern des Christentums in Anspruch genommen wurden, kann nicht weiter überraschen. Der christliche Einspruch gegenüber dem offiziellen Gebrauch des Christentums zur Legitimation politischer Herrschaft, Unterdrückung und Exklusion konnte aber nie gänzlich still gestellt werden. Davon zeugt der gelebte Protest von christlichen Dissidenten von Franz von Assisi bis Las Casas im Kampf gegen die religiös legitimierte koloniale Unterdrückung und Ausbeutung durch die spanischen Eroberer. Wie keine andere kulturelle Tradition wirkte die christliche Prägung in die Richtung einer exzeptionellen Stellung der individuellen Autonomie als Teil des westlichen Moderni-

sierungspfads (Rieger/Leibfried 1999). Darin ist wohl der Hauptgrund zu suchen, dass es nur im kulturellen Kontext des westlichen Christentums zu Entwicklungen in die Richtung eines sozialstaatlichen Gesellschaftsmodells gekommen ist.

Nimmt man die breiten Volksschichten in den Blick, so hat sich die eigentliche Christianisierung Europas zu einem erheblichen Teil als Konfessionalisierung durchgesetzt (Schilling 1988). Will man auf einer zweiten Ebene den religiösen Wurzeln des Europäischen Sozialmodells und seiner Varianten nachgehen, muss man deshalb die Aufmerksamkeit auf Wittenberg, Genf und Rom als Repräsentanten der konfessionellen Hauptströmungen des europäischen Christentums richten. Als der deutsch-amerikanische Soziologe Arnold Heidenheimer Anfang der achtziger Jahre als einer der ersten der Frage nach den religiösen Hintergründen der Sozialstaatsentwicklung nachging, kleidete er seine These in einen fiktiven Dialog zwischen Max Weber und Ernst Troeltsch anlässlich der Weltausstellung in St. Louis 1904, die beide auf ihrer gemeinsamen Amerikareise tatsächlich besuchten (Heidenheimer 1983; Kaufmann 1989: 89-92). Heidenheimer lässt Weber und Troeltsch fragen, ob nicht die erste Einrichtung eines staatlich regulierten Sicherungssystems weltweit in Deutschland und seine frühe Nachahmung in den skandinavischen Ländern etwas mit der dominierenden Prägung dieser Länder durch das lutherische Staatskirchentum zu tun habe. Umgekehrt sei es auffällig, dass – so Heidenheimer – in den Ländern, in denen der Calvinismus und freikirchliche Strömungen Dominanz besäßen, eine sozialstaatliche Verantwortung sich nicht – wie in den USA – oder nur verspätet und gebremst – so in England und Holland – durchgesetzt hätte.

Die neuere Forschung hat diese Perspektive Heidenheimers weiter vertieft und zur Kritik und Erweiterung der vergleichenden Sozialstaatsforschung genutzt (Kaufmann 1989; Kersbergen 1995; Manow 2002). Dabei wurde klar, dass nicht nur die jeweils dominierenden konfessionellen Traditionen in einem Land eine Rolle spielen, sondern gerade auch das jeweilige konfessionelle Mischungsverhältnis. Ebenso wurde deutlich, dass der konfessionelle Einfluss nicht nur den direkten Weg über die Programmatik konfessioneller Parteien nahm, sondern sich auch auf die jeweilige Arbeiterbewegungen und die Art, wie der Klassenkonflikt ausgetragen wurde, auswirkte. So trugen und tragen bis heute die anti-staatliche Programmatik der lange Zeit dominierenden reformierten und freikirchlichen Strömungen in den USA dazu bei, dass es bei einem liberalen System des reinen Kapitalismus weitgehend ohne sozialstaatliche Verantwortung geblieben ist. Von Bedeutung ist hier ein Staatsverständnis, das den Staat aus religiösen Gründen „auf die Stufe reiner menschlicher Zweckmäßigkeit“ (Troeltsch 1954:954) herabdrückt – so Troeltsch –, während Hilfe und Fürsorge in die Hand der gemeindlichen Selbsthilfe gelegt sind. Hemmend für die Sozialstaatsprogrammatik haben sich in der calvinistisch-freikirchlichen Tradition die strikte Trennung von Staat und Kirche, die Betonung der an die innerweltliche Askese anknüpfenden Selbstverant-

wortung des Einzelnen und die freiwillige Hilfe für die Notleidenden durch Wohltätigkeitsorganisationen ausgewirkt. Philip Manow hat zeigen können, dass im europäischen Kontext Länder mit einem starken Einflussbereich des reformierten bzw. freikirchlichen Protestantismus eine Reihe von Gemeinsamkeiten in der sozialstaatlichen Entwicklung aufweisen (Manow 2002: 206-216). So sind die Schweiz, die Niederlande und England Nachzügler in der Sozialstaatsentwicklung gewesen, haben ihn vergleichsweise spät fortentwickelt, weisen von Anfang an Elemente des Kapitaldeckungsverfahrens auf und kombinieren eine universalistisch ausgerichtete Versorgung auf basalem Niveau mit der Notwendigkeit eigenverantwortlicher Vorsorge. Manow spricht von „'protestantisch gezügelten' Wohlfahrtsstaaten“ (Manow 2002: 210) und ordnet sie einem eigenen Typus zu.

Im Einflussbereich des lutherischen Protestantismus erleichterte die Verbindung von Staatskirchentum mit einem individualistisch geprägten und verinnerlichten Glauben die frühe Übernahme staatlicher Verantwortung im sozialpolitischen Bereich. Der skandinavische Sozialstaat mit seiner universalistischen, an den Bürgerstatus gebundenen Ausrichtung und hohen Staatszentrierung steht in dieser Perspektive in der Tradition des lutherischen Staatskirchentums.

In Deutschland überschneiden und überlagern sich historisch wie in keinem anderen Land zwei gegensätzlich Einflusslinien. Zum einen ist es die für die lutherische Tradition kennzeichnende Staatsnähe, die es in den vom Luthertum geprägten Regionen nicht zum Ausbruch von Kulturkämpfen hat kommen lassen und die – zusammen mit einer starken Arbeiterbewegung und sozialdemokratischen Parteien – für die Ausbildung eines universalistisch ausgerichteten, starken Wohlfahrtsstaats weitgehend ohne staatsunabhängige, gesellschaftliche Kräfte in der Wohlfahrtspflege verantwortlich zeichnet. Modell steht hier – wie schon angesprochen – das nordeuropäische Modell eines universalistisch an der Staatsbürgerrolle orientierten Wohlfahrtsstaats weitgehend ohne korporativ oder intermediär ausgeprägte Wohlfahrtsverbände. Die zweite Einflusslinie ist die auf Überordnung bzw. Eigenständigkeit gegenüber dem modernen Staat bedachte religiös-kirchliche Tradition, die sowohl in der calvinistisch-reformierten und freikirchlichen Variante wie im Katholizismus des 19. Jahrhunderts vorzufinden ist. Der erbittert geführte Kulturkampf zwischen der katholischen Kirche und den Selbstorganisationsformen des katholischen Bevölkerungsteils mit dem preußisch-deutschen Staat und die Stilllegung bzw. Institutionalisierung dieser Konfliktlinie gehören deshalb zu den historischen Wurzeln des deutschen Sozialstaats mit seiner ausgeprägt dualen, von Gesellschaft und Staat getragenen Wohlfahrtspflege (Sachße 1995; Schmid 1996; Gabriel 2003). Zusammen mit der Konkurrenzsituation zwischen katholischer und sozialistischer Arbeiterbewegung und christ-demokratischen und sozialdemokratischen Parteien hat diese Konstellation zur Ausprägung eines quasi-universalistischen,

versicherungsstaatlich ausgeprägten Sozialstaats mit einer starken Stellung kirchlicher Wohlfahrtsverbände in Deutschland geführt.

Es lohnt sich, einen näheren Blick auf die katholische Tradition zu werfen. Wo der Katholizismus allein herrschend blieb, wie in den katholischen Ländern Südeuropas, hat er sich kaum als sozialstaatlich produktive Kraft erwiesen. Es waren gewerkschaftliche Kräfte mit antiklerikaler Stoßrichtung, die in Südeuropa erste Gesetze zum Schutz der Arbeiter auf den Weg brachten. Die Konkurrenzsituation mit dem lutherischen Staatskirchentum wie zur sozialistischen Arbeiterbewegung bildete die Voraussetzung für die sozialpolitische Produktivität des deutschen Katholizismus. Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts war der caritative Aufbruch der Katholiken in Deutschland in eine Deutung der sozialen Frage als ausschließlich religiös-caritatives Problem (Görner 1987; Gabriel 2003; Stegmann 1999:685) eingebettet. Daran konnten auch die frühen Stimmen aus dem katholischen Raum wie die des Ritter von Buß wenig ändern, die auf gesellschaftsstrukturelle Ursachen der sozialen Frage hinwiesen (Buß 1976: 54-86). Allgemeingut war unter den Katholiken die Vorstellung, die neue Massenarmut habe ihre Ursache im sittlichen Verfall des Volkes und in seinem Abfall von Christentum und Kirche. Die religiöse Erneuerung und die Rückkehr des Volkes zum gelebten Christentum stelle das entscheidende Heilmittel zur Lösung der sozialen Frage dar. Die Kirche besitze deshalb allein den entscheidenden Schlüssel zur Bewältigung der die Gesellschaft bedrohenden Verwerfungen. Auf den ersten Katholikentagen verwies man einhellig auf den stürmischen Aufbruch des caritativen Engagements der Katholiken als angemessener und entscheidender Beitrag des Katholizismus zur Lösung der sozialen Frage. Noch 1859 verstieg man sich zum Beispiel auf dem Freiburger Katholikentag in die Vorstellung, die Kirche werde dem Spuk der Industrialisierung bald ein Ende bereiten (Stegmann 1969:342).

Auch Ketteler, die bischöfliche Leitfigur des katholischen Aufbruchs, sah zunächst in der verfehlten inneren Gesinnung den eigentlichen Kern des sozialen Elends, nicht in der äußeren Not. Entsprechend setzte er auf Gesinnungsänderung und Liebestätigkeit und ging an allen Orten seines Wirkens mit gutem Beispiel voran. Ketteler hat sich in der Folgezeit schrittweise von dieser Position gelöst. Zum caritativen Engagement, so seine Meinung in den 60er Jahren, müsse für die Arbeiter die Möglichkeit kommen, über Produktivassoziationen dem „ehernen Lohngesetz“ und dem stets drohenden Hunger entrinnen zu können. Erst Ende der 60er Jahre, am Vorabend des aufbrechenden Kulturkampfes, stieß Ketteler zu einem neuen Verständnis im Umgang mit der sozialen Frage vor: die Zähmung des Kapitalismus durch Zusammenschlüsse und Interessendurchsetzung der Arbeiter und durch gesetzliche Intervention des Staates in die Arbeitsverhältnisse. Das Todesjahr Kettelers 1877 ist gleichzeitig das Jahr des ersten sozialpolitischen Antrags im deutschen Reichstag, den der Zentrumsabgeordnete Graf von Galen – ein Neffe Kettelers – einbrachte (Iserloh 1975:21). Erst den Erben Kettelers nach den Wirren des

Kulturkampf gelang es, den caritativen wie den sozialpolitischen Katholizismus in ein einheitliches, gesellschaftspolitisch erfolgreiches Konzept einzubinden. Strategische Bedeutung kam dabei dem Verband Arbeiterwohl zu, von dem entscheidende Impulse sowohl zur Gründung des Volksvereins für das katholische Deutschland als der Kadenschmiede katholischer Sozialpolitik in Deutschland als auch zur Gründung des Deutschen Caritasverbands ausgingen. War die Zentrumsfraktion in den 80er Jahren über den Reichszuschuss zu den Sozialversicherungen noch so zerstritten, dass nur eine Minderheit dem Gesetz zur Invaliden- und Alterssicherung zustimmte und ihm damit erst zur Annahme verhalf (Aschoff, 1997:75), so wurde in den folgenden Jahren das Zentrum in unterschiedlichen Koalitionen zum kontinuierlichsten Befürworter einer sozialstaatlichen Lösung der sozialen Frage (Kaufmann, 1989:108-115). In deutlicher Revision seiner frühen Ideen eines Art „Stände-Sozialismus“ schrieb Hitze 1887: „Als von Gott gesetzter 'Träger der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt' hat der Staat 'die persönliche Integrität des Arbeiters' zu schützen und seine 'wirtschaftliche Existenz' zu sichern. 'Der Schutz der Persönlichkeit ist die Aufgabe der sogenannten Arbeiterschutz-Gesetzgebung', die Sicherung der wirtschaftlichen Existenz ist das Ziel der Arbeiterversicherungs-Gesetzgebung“ (Stegmann 1994:34).

Fassen wir zusammen: In den europäischen Nationalstaaten hat die Mischung der christlichen Konfessionen von Luthertum, Calvinismus und Katholizismus zur Ausbildung sozialstaatlicher Strukturen beigetragen, die durch eine innere Vielfalt und durch die Verpflichtung zum sozialen Ausgleich gekennzeichnet sind. Der jeweilige spezifische Mix der Konfessionen spiegelt sich bis heute in unterschiedlichen Ausformungen der sozialstaatlichen Idee wider.

## 6 Herausforderungen und Gefährdungen des Europäischen Sozialmodells

Sechs Faktoren gesellschaftlicher Entwicklung lassen sich hervorheben, die heute an die konstitutiven Grundlagen des Europäischen Sozialmodells heranreichen und seine Zukunft akut gefährdet erscheinen lassen (Kaufmann 1997:49ff. ; Ostner u.a. 2001: 9ff.):

Zunächst ist ein Bedeutungsverlust der industriellen Produktion im Sinne von Massenproduktion, Massenkonsum und einheitlichen Formen von Beschäftigung zu konstatieren. An deren Stelle treten flexible Formen der Produktion, diversifizierte Konsumwünsche, Arbeitsformen, die den einzelnen zum ‚Unternehmer seiner eigenen Arbeitskraft‘ machen sollen. Entsprechend wächst in Europa die Zahl derer, die für flexiblere Formen sozialer Sicherung eintreten.

Mit dem Bedeutungsverlust der industriellen Produktion entstehen zweitens neue Interessen- und Konfliktslagen: Zwischen herkömmlicher Indust-

riearbeiterschaft einerseits und der wachsenden Zahl der Dienstleistungsbeschäftigten andererseits, zwischen kontinuierlich Vollzeitbeschäftigten einerseits und prekär Beschäftigten und Arbeitslosen andererseits. Nach wie vor sind die Geschlechter unterschiedlich von den Veränderungen betroffen. Sicherungssysteme, die Flexibilität und Sicherheit zugleich ermöglichen, erscheinen als das Gebot der Stunde.

Die ökonomische Globalisierung schwächt drittens den national begrenzten Sozialstaat und führt zu einem über Steuern und Sozialabgaben geführten Standortwettbewerb. Die internationale Verflechtung der Waren- und Dienstleistungsmärkte, insbesondere aber der Geld- und Kapitalmärkte schwächt die Fähigkeit der Nationalstaaten, eine eigenständige Wirtschafts- und Sozialpolitik zu betreiben. Erstarkte wirtschaftsliberale Strömungen drängen die Kräfte, die bisher den Sozialstaat getragen haben, in die Defensive. Wie sich in den letzten Jahren dramatisch gezeigt hat, droht die Steuerbasis des Sozialstaats ihre Grundlage zu verlieren.

Die demographische Entwicklung verändert viertens die Relation zwischen der Zahl der älteren, nichtbeschäftigten Personen und den Erwerbstätigen dramatisch. Was für Deutschland gilt, hat Parallelen in allen europäischen Staaten. In der Zeitspanne eines heutigen Lebensalters – zwischen 1960 und 2040 – wird sich nach den gegenwärtigen Prognosen der Anteil der Kinder und Jugendlichen um die Hälfte reduzieren und der Anteil der Älteren um das Doppelte steigen. Auch bei einer Abminderung des Prozesses durch Zuwanderung muss mit einer schrumpfenden Gesamtbevölkerung und mit einer erheblichen Verschiebung des zahlenmäßigen Verhältnisses der Jüngeren zu den Älteren und Alten gerechnet werden. In allen entwickelten Ländern des OECD-Bereichs geht man für den Zeitraum von 1960 bis 2030 von einer Verdoppelung bis zu einer Vervierfachung – so in Japan – des Anteils der Bevölkerung der über 60-Jährigen aus.

Der erfolgreiche Sozialstaat hat fünftens die Tendenz, durch Individualisierung, Schwächung der (familiären) Solidarität, Pluralisierung und Polarisierung der Lebensformen seine eigenen Grundlagen zu schwächen. In den letzten Jahren ist deutlicher in das öffentliche Bewusstsein getreten, dass die sozialstaatliche Wohlfahrtsproduktion von sozialen Voraussetzungen lebte und lebt, die künftig nur noch in einem schwindenden Ausmaß zur Verfügung stehen werden. Bis heute bilden die größtenteils unentgeltlichen Leistungen der Frauen im familiären Kontext die Basis, auf der die Wohlfahrtsproduktion gewissermaßen erst aufbaut. Im Zuge nachgeholter Modernisierungsprozesse der Frauenrolle haben wir es gegenwärtig mit dramatischen Veränderungen in den sozialen Voraussetzungen der Wohlfahrtsproduktion zu tun. Hinter der Fassade des Wohlfahrtsstaats werden die Umriss der Wohlfahrtsgesellschaft sichtbar und die Zuordnung beider werden zum entscheidenden Problem (Kaufmann 1997: 99ff).

Schließlich ist zu konstatieren, dass die ethisch-moralischen Voraussetzungen des Sozialstaats im Schwinden begriffen sind. Festmachen lässt sich dies an abnehmendem Sozialvertrauen, wachsender Trittbrettfahrermentalität, Phänomenen des Leistungsmissbrauchs und abnehmender Bereitschaft zu teilen. Im Kern geht es beim Sozialstaat immer auch um moralisch-ethische Fragen (Kersting 2000). Es stellt alles andere als eine Selbstverständlichkeit dar, wenn sich eine staatlich organisierte Gemeinschaft explizit darauf festlegt, für alle ihre Mitglieder menschenwürdige Lebensbedingungen herzustellen und sich zum „Ausgleich der sozialen Gegensätze“ und zur Herstellung „einer gerechten Sozialordnung“ verpflichtet (Zacher 1995:1045). Sozialer Ausgleich, Solidarität und Gerechtigkeit als moralische Grundlagen des Sozialstaats erscheinen im Alltagsethos wie in ethischen Orientierungen auf fundamentale Weise fraglich geworden zu sein. „Der sozialen Idee im Kapitalismus gegen den Kapitalismus“ – wie Eduard Heimann formulierte – Geltung zu verschaffen, ist offensichtlich schwerer geworden (Heimann 1980:167). Von sich aus ist der Sozialstaat nicht in der Lage, seine eigenen sozio-moralischen Grundlagen herzustellen und zu sichern. „Nur eine soziale Bewegung“ – so Franz-Xaver Kaufmann im Anschluss an Heimann – „die im Namen der ‚sozialen Idee‘ -(...)- mit politischen Mitteln die gesellschaftlichen Verhältnisse zu ändern sich anschickt, kann die sozialpolitische Potenzialität des Staates aktivieren“ (Kaufmann 1989:116).

## 7 Der Anfang vom Ende des Europäischen Sozialmodells?

Überall in Europa steht die Neujustierung der Sicherungssysteme als Antwort auf die angesprochenen Herausforderungen an vorderster Stelle der politischen Agenda. Mit Blick auf die deutschen Reformpläne lassen sich folgende Tendenzen hervorheben (Ostner u.a. 2001:44f.):

Deutlich zeigt sich eine stärkere Pluralisierung der Risikogemeinschaften und ein Auseinanderdriften der „guten“ und „schlechten“ Risiken. Wahlleistungen in der Gesetzlichen Krankenversicherung und die Notwendigkeit privater Zusatzversicherungen in der Gesetzlichen Rentenversicherung haben eine gemeinsame Konsequenz: Über lang oder kurz führen sie zu unterschiedlichen Versorgungskategorien und Versorgungsniveaus der Bürger.

Überall werden die Elemente einer „bedingten Leistungsgewährung“ gestärkt. Es ist eine wachsende Betonung der Pflichten der Leistungsempfänger gegenüber einem Rechtsanspruch auf Leistungen zu beobachten. In der Missbrauchsdiskussion und in der Frage, ob Leistungen gestrichen werden sollen, wenn keine aktive Mitarbeit der Leistungsempfänger erkennbar wird, kommt diese Tendenz deutlich zum Ausdruck.

Die Entwicklung tendiert hin zu Grundversorgungsmodellen bzw. der Minimalabsicherung in den gesetzlichen Sicherungssystemen, die durch

Eigenleistungen bzw. weitere Leistungen aufgestockt werden müssen. Unverkennbar sind die Verstärkung der Elemente der privaten Risikoabsicherung und des Einbaus von Marktsteuerung und privater Dienstleister in den „welfare-mix“ des Sozialstaats (Evers/Olk 1996).

Sicherlich erhalten die angesprochenen Veränderungen gegenwärtig vornehmlich durch die Wirtschaftskrise ihre bisher nicht gekannte Dynamik. Heute und in naher Zukunft kommt der Veränderungsdruck aber auch verstärkt aus einer neuen europäischen Sozial- und Integrationspolitik (Aust u.a. 2002:290ff.). Lässt sich an der europäischen Integrationspolitik unter der Kommissionspräsidentschaft Delors noch das Bemühen ablesen, den genannten Elementen des Europäischen Sozialmodells in der politischen Programmatik Rechnung zu tragen und sie ansatzweise auf europäischer Ebene als Gegengewicht zur Marktintegration zu realisieren, so ist seit den späten 90er Jahren eine Umstellung in der europäischen Integrationspolitik zu beobachten. Nun betrachtet man von Brüssel aus eine grundlegende Reform des Sozialstaats als unvermeidlich. Als entscheidende Handlungsebene dafür gelten die jeweiligen Nationalstaaten, die im Wettbewerb der europäischen Sozialstaaten untereinander zur Realisierung eines neuen Sozialmodells gewissermaßen gezwungen werden sollen. Das neue Modell rückt von den Dimensionen sozialen Ausgleichs im klassischen Europäischen Sozialmodell deutlich ab. Die wohlfahrtsstaatlichen Institutionen sollen „wettbewerbsorientierter, beschäftigungsfreundlicher und rationeller“ ausgestaltet werden (Aust u.a. 2002:290). Angezielt ist ein stärker residualer Sozialstaat, der seine Leistungen nur noch jenen anbietet, die auch *wirklich* Hilfe benötigen. Die sozialstaatlichen Interventionen in den Arbeitsmarkt sollen sukzessive zurückgenommen werden, um mit den Mitteln der Flexibilisierung des Arbeitsmarktes dem Ziel der Vollbeschäftigung näher zu kommen. Die Ungleichheit am Arbeitsmarkt gilt weniger als Belastung denn, als produktivitäts- und wettbewerbsfördernd. Dies findet insbesondere in der Bejahung einer stärkeren Lohnspreizung und der Ausbildung eines Niedriglohnsektors seinen Niederschlag. Die Elemente solidarischer Umverteilung werden auf die Gewährung von Chancengleichheit reduziert. Universalistisch orientierte Rechtsansprüche erhalten den Charakter bedingter Leistungen. Mit Blick auf das Europäische Sozialmodell und die neue europäische Integrationspolitik legt sich Schluss nahe, „dass das Zusammenwachsen der europäischen Gesellschaften auf eine bestimmte Form der Konvergenz hinausläuft, die der Ausdehnung spezifischer Merkmale des amerikanischen Modells entspricht“ (Aust u.a. 2002:296). Auf dem Hintergrund unserer Überlegungen drängt sich folgende Einsicht auf: Offensichtlich sind es die lange außer acht gelassenen Einflüsse der freikirchlichen Strömungen des Protestantismus und des Calvinismus auf den Sozialstaat, die sich in den Tendenzen des neuen Sozialmodells widerspiegeln (Manow 2002:204-225).



Die europäischen Nationalstaaten stehen heute vor der historischen Herausforderung, Konsequenzen aus ihren sozialen Traditionen zu ziehen und sie als bevorzugte Quelle differentieller Identität in der Welttriade von Europa, Asien und den Vereinigten Staaten zu nutzen. Was den europäischen Staatenverbund in der globalen Triade vom amerikanischen wie asiatischen Pfad der Modernisierung am nachhaltigsten unterscheidet, ist sein spezifischer gemeinsamer Weg eines sozial eingeebneten Kapitalismus (Albert 1998). Möglicherweise sind heute die Chancen gewachsen, dass die europäischen Staaten das Gemeinsame ihres Modells der Sozialstaatlichkeit erkennen und sich darüber in den globalen Verflechtungen zu identifizieren beginnen. Es gehört zu den zentralen ethischen Lernerfahrungen Europas im 20. Jahrhundert, die auch im 21. Jahrhundert ihre Gültigkeit behält: der „Zivilpakt“ bürgerlicher und wirtschaftlicher Freiheiten steht ohne einen „Sozialpakt“ auf tönernen Füßen. In den Wirbel großräumiger Marktvergesellschaftung hineingezogene Lebensformen lassen sich nur dann vor katastrophalen Regressionen schützen, wenn auch der Raum wechselseitiger Anerkennung elementarer Lebensrechte wächst (Gabriel 2000:87-89). Nachdem die nationalen Sozialstaaten dafür zu klein geworden sind, wird heute die Entwicklung einer europäischen Sozialstaatlichkeit zur unabdingbaren Notwendigkeit. Dabei darf es im Zuge der europäischen Integration nicht zu einem Prozess kommen, der Schritt für Schritt auf der Leiter zurückführt, auf der sich die europäischen Sozialstaaten aus einer inneren Dynamik heraus entwickelt haben: von der Sprosse der den Wert gleicher Freiheits- und Partizipationsrechte garantierenden sozialen Rechte zurück bis auf die alleinige Geltung abstrakter bürgerlicher und wirtschaftlicher Freiheitsrechte.

In der globalisierten Wirtschaftsgesellschaft hat aber auch eine europäische Sozialstaatlichkeit nur dann eine Chance, wenn sie die Kosten ihres eigenen sozialen Ausgleichs nicht länger auf andere Weltregionen zu externalisiert sucht. Die Exklusion von wachsenden Teilen der Weltbevölkerung aus allen Dimensionen gesellschaftlicher Teilhabe, Migrationsprozesse und Umweltzerstörung sind globale soziale Probleme, die von keiner Nation und Weltregion allein mehr lösbar erscheinen (Stiftung Entwicklung und Frieden 1999:77-120). Allen festungsartigen Abschottungsversuchen zum Trotz dringen die Folgewirkungen der globalen sozialen Probleme zunehmend in den lokalen Alltag auch der reichsten Länder ein. Die steigende Fremdenfeindlichkeit der um ihren prekär gewordenen Wohlstand Bangenden in den reichen Ländern macht unmissverständlich darauf aufmerksam, wo heute das Zentrum regressiver Gefährdungen zu suchen ist. Es gehört zu den konstitutiven Merkmalen des Globalisierungsprozesses, dass sich der Kreis der Gefährdungen weltweit unausweichlich schließt und die Differenz zwischen Innen und Außen sozialer Probleme ihre Anhaltspunkte verliert. Ohne zumindest elementare Formen wirksamer globaler Wohlfahrt - wie immer gestaltet - lässt sich ein

Ausweg aus den Risiken und Gefährdungen globalisierter Modernisierung nicht mehr finden.

Worin könnte der Beitrag der Kirchen in Deutschland bestehen? Für den Erhalt und die Weiterentwicklung des Europäischen Sozialmodells kommt den Kirchen in Deutschland sicherlich eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu. Mit dem Sozialwort beider Kirchen „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ aus dem Jahr 1997 ist es den Kirchen bisher wohl am stärksten gelungen, einen öffentlichen Diskurs über Massenarbeitslosigkeit, Krise des Sozialstaats, die ökologische Krise und Fragen der globalen Herausforderungen in Gang zu bringen und Kriterien von Solidarität und der Gerechtigkeit als Recht der Schwachen ins Spiel zu bringen (Heimbach-Steins/Lienkamp 1997; Wolf 2002). Das weitgehende Scheitern der Folgeunternehmungen haben gezeigt, wie voraussetzungsvoll sich heute die Herstellung einer spürbaren öffentlichen Resonanz für Themen der Gerechtigkeit mit Wirkungen bis in die Politik hinein darstellt. Erfolg scheinen die Kirchen nur dann zu haben, wenn sie sich auf eine lebendige innerkirchliche Öffentlichkeit stützen können und in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit schon eine gewisse Aufnahmebereitschaft für ihre Themen vorhanden ist. Auf längere Sicht wirksamer könnte sich das Handeln kirchlicher Akteure herausstellen, die sich in den letzten Jahren gewissermaßen als zivilgesellschaftliche Vorhut der Kirchen auf öffentliche Kampagnen im Interesse des Rechts der Schwachen spezialisiert haben und sich die notwendige Infrastruktur und das entsprechende „Know-how“ verschafft haben. Zu denken ist hier insbesondere an die kirchlichen Hilfswerke Misereor und Brot für die Welt im Bereich der Nord-Süd-Problematik und Diakonie und Caritas auf dem Feld der nationalen Armutspolitik (Angel 2002; Lehner/Manderscheid 2001). Wie die Erlassjahrkampagne aus dem Jahr 2000 exemplarisch verdeutlicht, kommt es hier entscheidend auf die Breite der Bündnisse an, die zu schmieden die kirchlichen Akteure in der Lage sind.

Die Kirchen und ihre zivilgesellschaftlichen Akteure benötigen Perspektiven einer den gegenwärtigen Herausforderungen gewachsenen wohlfahrtspolitischen Konzeption. Sie könnte sich meines Erachtens an folgenden Punkten orientieren (Gabriel 2003: 90-92):

(1.) Es bedarf einer engeren Kooperation und Bündnispolitik all jener gesellschaftlichen Kräfte und Gruppen – der historisch älteren wie der jüngeren –, die sich der „sozialen Idee“ verpflichtet wissen. Von den Bündnissen der gesellschaftlichen Kräfte und sozialen Bewegungen innerhalb Deutschlands und Europas wird es abhängen, ob die integrierende und legitimierende Kraft eines gerechten sozialen Ausgleichs im nationalstaatlichen Rahmen und darüber hinaus auch künftig noch eine Chance besitzt. Hier sind die Kirchen und ihre Bewegungsorganisationen im Bündnis mit anderen Kräften des sozialen Ausgleichs gefordert. Ohne eine europäische politische Öffentlichkeit, die dem Europäischen Sozial-

modell politischen Rückhalt verleiht, wird es wenig Überlebenschancen besitzen.

(2.) Die Machtüberlegenheit global agierender wirtschaftlicher Interessen über die Fähigkeit der weiterhin nationalstaatlich organisierten Politik und die daraus resultierende Unfähigkeit der Einzelstaaten, den Wirtschaftsakteuren einen ihrer Leistungsfähigkeit entsprechenden Beitrag zum Gemeinwohl abzuverlangen, muss als augenblicklich wohl größte strukturelle Ungerechtigkeit in einer gemeinsamen Anstrengung der Staaten in Europa und darüber hinaus überwunden werden. Ohne einigermaßen gleiche Augenhöhe von Wirtschaft und Politik ist schon auf mittlere Sicht kein Staat zu machen, weder ein sozialer noch ein demokratischer. Nur wenn viele soziale Gruppen und Akteure immer wieder dieses Grundproblem in der Gesellschaft wach halten, wird es sich einer Lösung zuführen lassen.

(3.) Der Sozialstaat muss gewissermaßen vom Kopf auf die Füße der Wohlfahrtsgesellschaft gestellt werden. Es wird darum gehen, dass im Wohlfahrtsmix den selbstorganisierten gesellschaftlichen Kräften jenseits der Dichotomie von Staat und Markt mehr Aufmerksamkeit und Raum gegeben wird. Von der Fähigkeit lebendiger und kompetenter intermediärer Akteure, der Wohlfahrtsproduktion an der Basis von Familie, Selbsthilfe und bürgerschaftlichem Engagement die nötige Unterstützung zu geben und gleichzeitig den schlecht organisierbaren Interessen und benachteiligten Gruppen in der Gesellschaft nach oben hin anwaltlich Gewicht zu verleihen, wird die Zukunft des sozialstaatlichen Gesellschaftsmodells entscheidend abhängen. Die Stärkung der wohlfahrtsgesellschaftlichen Perspektive stellt ein wichtiges Element einer wohlfahrtspolitischen Konzeption der Kirchen dar.

(4.) Die bornierte Enge des auf Erwerbsarbeit beschränkten Arbeitsverständnisses wird zu überwinden sein, wie auch die exklusive Bindung der sozialen Sicherungssysteme an die Erwerbsarbeit - ohne allerdings den Anspruch aller auf einkommenssichernde Erwerbsarbeit aufzugeben. Als ein wichtiger Akteur auf den sogenannten Übergangsmärkten zwischen ehrenamtlicher Arbeit und Erwerbsarbeit kommt den Kirchen als einer der größten Arbeitgeber in Europa eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu.

(5.) Das notwendige Maß sozialer Sicherheit angesichts wachsender wirtschaftlicher und sozialer Unsicherheiten wird sich nicht realisieren lassen, ohne die Stärkung der Elemente universalistisch orientierter Grundversicherung, zu deren Finanzierung alle solidarisch nach ihrer Leistungsfähigkeit beitragen und aus der alle ein Anrecht auf jene Mittel beziehen können, ohne die ein Leben in Anerkennung nicht möglich erscheint. Seit längerem gehört die Zielsetzung, die sozialen Sicherungssysteme armutsfest zu machen, zu den bevorzugten sozialpolitischen Optionen der Kirchen. Hier werden die kirchlichen Wohlfahrtsverbände ihre aus der sozia-

len Praxis gewonnene Kompetenz für Problemlösungen auch im europäischen Kontext noch stärker als bisher einzubringen haben.

Der Blick auf die konfessionellen Wurzeln der europäischen sozialstaatlichen Traditionen hat gezeigt, dass sie auf unterschiedliche Weise und nicht selten gegen die Intentionen von formeller kirchlicher Lehre und theologischer Reflexion an der Sozialstaatsbildung und -entwicklung mitgewirkt haben. Es gehört meines Erachtens zu einer wichtigen Aufgabe der Kirchen und der Theologie, diesen Prozess zu reflektieren und sich ihm verantwortlich zu stellen. An den Katholizismus ergeht zum Beispiel die Frage, inwieweit er bis heute die Tendenz hat, mit seiner sozialpolitischen Konzeption konservativen ständischen und patriarchalen Interessen Vorschub zu leisten und damit nicht selten sich selbst in seinen eigenen sozialpolitischen Intentionen im Wege steht. Gegenüber der lutherischen Tradition ist zu fragen, in welchen Nischen des Protestantismus bis heute eine Tendenz zum sozialen Paternalismus überlebt und einer am Subjekt orientierten sozialpolitischen Konzeption und praktischen Hilfe entgegensteht. Die reformierte Tradition ist angefragt, wie sie der Gefährdung, zur Legitimation eines durch neoliberale Ideologien gespeisten Entstaatlichungs- und Entsolidarisierungsprogramms nicht nur in Amerika, sondern auch in Europa, missbraucht zu werden, stärker entgegenwirken will.

## Literatur

- Albert, M., Die Zukunft der Sozialmodelle des Europäischen Kontinents, in: W. Streeck (Hrsg.), Internationale Wirtschaft, Nationale Demokratie. Herausforderungen für die Demokratietheorie, Frankfurt a. M. 1998, 195-209.
- Angel, H.-G., Christliche Weltverantwortung. Zur Rolle des bischöflichen Hilfswerkes MISEREOR als Agent kirchlicher Sozialverkündigung, Münster 2002.
- Anzenbacher, A., Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn u.a. 1997.
- Aust, A. / Leitner, S. / Lessenich, S., Konjunktur und Krise des Europäischen Sozialmodells. Ein Beitrag zur politischen Präexplantationsdiagnostik, Politische Vierteljahresschrift 43 (2002), 272-301.
- Buß, F. J. Ritter von, Wortlaut der Rede vom 25. April 1837 über das soziale Problem. In: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) (Hrsg.), Texte zur katholischen Soziallehre II 1. Halbband. Kevelaer 1976, 54-86.
- Cox, O. C., Caste, Class, and Race. A Study in Social Dynamics, New York 1948.
- Esping-Andersen, G., The Three Worlds of Welfare Capitalism, Cambridge 1990.
- Esping-Andersen, G., Die drei Welten des Wohlfahrtskapitalismus. Zur Politischen Ökonomie des Wohlfahrtsstaats, in: Lessenich, S./Ostne, I.r (Hrsg.), Wel-

ten des Wohlfahrtskapitalismus. Der Sozialstaat in vergleichender Perspektive, Frankfurt/Main/New York 1998, 19-56.

- Evers, A./Olk, Th. (Hrsg.), Wohlfahrtspluralismus. Vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlfahrtsgesellschaft, Opladen 1996.
- Gabriel, K., Soziale Kohäsion im Globalisierungstest. Christliche Sozialethik vor den Herausforderungen der Globalisierung, in: ders. (Hrsg.), Globalisierung. (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 41. Band), Münster 2000, 87-104.
- Gabriel, K., Wohlfahrtsregime und Religion: Der Beitrag des Katholizismus zur dualen Wohlfahrtspflege in Deutschland, in: Bocker, M. u.a. (Hrsg.), Religion – Staat – Politik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik, Opladen 2003, 187-197.
- Görner, R., Die deutschen Katholiken und die soziale Frage im 19. Jahrhundert. In: Rütger, G. (Hrsg.), Geschichte der christlich-demokratischen und christlich-sozialen Bewegungen in Deutschland, 2. Aufl. Bonn 1987, 145-198.
- Habermas, J., Die postnationale Konstellation. Politische Essays, Frankfurt a. M. 1998.
- Heckmann, F., Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen, Stuttgart 1992.
- Heidenheimer, A. J., Secularization Patterns and the Westward Spread of the Welfare State, 1883-1983. Two dialogues about how and why Britain, the Netherlands, and the United States have differed, in: The Welfare State, 1883-1983. Comparative Social Research 6(1983), 3-38.
- Heilmann, E., Soziale Theorie des Kapitalismus – Theorie der Sozialpolitik (1929), Frankfurt a. M. 1980.
- Heimbach-Steins, M./Lienkamp, A., Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, eingeleitet und kommentiert von Heimbach-Steins/Lienkamp, München 1997.
- Huber, W., Europa als Wertegemeinschaft. Seine christlichen Grundlagen gestern heute und morgen, in: H. Münkler u.a. (Hrsg.), Der demokratische Nationalstaat in den Zeiten der Globalisierung. Politische Leitideen für das 21. Jahrhundert. FS Iring Fetscher, Berlin 2002, 57-70.
- Iserloh, E., Die soziale Aktivität der Katholiken im Übergang von caritativer Fürsorge zu Sozialreform und Sozialpolitik, dargestellt an den Schriften Wilhelm Emmanuel v. Kettlers, Mainz 1975.
- Kaufmann, F.-X., Religion und Modernität, Tübingen 1989.
- Kaufmann, F.-X., Herausforderungen des Sozialstaats, Frankfurt a. M. 1997.
- Kaufmann, F.-X., Sozialpolitik und Sozialstaat, Opladen 2002.
- Kaufmann, F.-X., Varianten des Wohlfahrtsstaats. Der deutsche Sozialstaat im internationalen Vergleich, Frankfurt a. M. 2003.
- Kersting, W., (Hrsg.), Politische Philosophie des Sozialstaats, Weilerswist 2000.
- Kersbergen, K. van, Social Capitalism. A Study of Christian Democracy and the Welfare State. London 1995.
- Lehner, M./Manderscheid, M. (Hrsg.), Anwaltschaft und Dienstleistung. Organisierte Caritas im Spannungsfeld, Freiburg i. Br. 2001.
- Leibfried, S./Rieger, E., Grundlagen der Globalisierung. Perspektiven des Wohlfahrtsstaates, Frankfurt a. M. 2001.
- Lessenich, S. / Ostner, I. (Hrsg.), Welten des Wohlfahrtskapitalismus. Der Sozialstaat in vergleichender Perspektive, Frankfurt a. M. 1998.

- Marshall, T. H., *Social Class and Citizenship* (1949), deutsch in: ders., *Bürgerrechte und soziale Klassen. Zur Soziologie des Wohlfahrtsstaates*, Frankfurt/New York 1992, 33-94.
- Manow, P., 'The Good, the Bad, and the Ugly'. Esping-Andersens Sozialstaats-Typologie und die konfessionellen Wurzeln des westlichen Wohlfahrtsstaats, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 54 (2002), 204-225.
- Offe, C., *Demokratie und Wohlfahrtsstaat: Eine europäische Regimeform unter dem Streß der europäischen Integration*, in: W. Streeck (Hrsg.), *Internationale Wirtschaft, Nationale Demokratie. Herausforderungen für die Demokratietheorie*, Frankfurt a. M. 1998, 99-136.
- Ostner, I./ Leitner, S./Lessenich, S., *Sozialpolitische Herausforderungen*. Hans-Böckler-Stiftung Arbeitspapier 49, Düsseldorf 2001.
- Polanyi, K., *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen* (1944), Frankfurt a. M. 1978.
- Rieger, E./ Leibfried, S., *Wohlfahrtsstaat und Sozialpolitik in Ostasien. Der Einfluss von Religion im Kulturvergleich*, in: Schmidt, G./Trinczek, R. (Hrsg.), *Globalisierung. Ökonomische und soziale Herausforderungen am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts*, Baden-Baden 1999, 413-499.
- Sachße, C., *Verein, Verband und Wohlfahrtsstaat: Entstehung und Entwicklung der „dualen“ Wohlfahrtspflege*. In: Rauschenbach, T./Sachße, C./Olk, T. (Hrsg.), *Von der Wertgemeinschaft zum Dienstleistungsunternehmen. Jugend- und Wohlfahrtsverbände im Umbruch*, Frankfurt a. M. 1995, 123-149.
- Schilling, H., *Reformation und Konfessionalisierung in Deutschland und die neuere deutsche Geschichte*, in: Kaufmann, F.-X./Schäfers, B. (Hrsg.), *Religion, Kirchen und Gesellschaft in Deutschland. Gegenwartskunde Sonderheft 5*, Opladen 1988, 11-29.
- Schmid, J., *Wohlfahrtsverbände in modernen Wohlfahrtsstaaten. Soziale Dienste in historisch-vergleichender Perspektive*, Opladen 1996.
- Senghaas, D., *Der aufhaltssame Sieg der Menschenrechte*, in: H. Münkler u.a. (Hrsg.), *Der demokratische Nationalstaat in den Zeiten der Globalisierung. Politische Leitideen für das 21. Jahrhundert*. FS Iring Fetscher, Berlin 2002, 127-135.
- Stegmann, F. J., *Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus*. In: Grebing, H. (Hrsg.), *Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Deutsches Handbuch der Politik* 3, München/Wien 1969, 325-560.
- Stegmann, F. -J., *Franz Hitze und die katholisch-soziale Bewegung. Gesellschaft im Test*. *Zeitschrift des Sozialinstituts Kommende* 34 (1994), 34-43.
- Stegmann, F. J., *Ansätze und Entwicklungen der modernen wirtschaftsethischen Fragestellung in den christlichen Kirchen. Wirtschaftsethische Ansätze im Kontext der Sozialen Frage*. *Katholische Kirche*, in: Korff, W. u.a. (Hrsg.), *Handbuch der Wirtschaftsethik Bd. 1. Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik*. Gütersloh 1999, 683-712.
- *Stiftung Entwicklung und Frieden* (Hrsg.), *Globale Trends 2000. Fakten, Analyse, Prognosen*, Frankfurt a. M. 1999.
- Wolf, J., *Kirche im Dialog. Sozialethische Herausforderungen der Ekklesiologie im Spiegel des Konsultationsprozesses der Kirchen in Deutschland (1994-1997)*, Münster 2002.
- Zacher, H. F., *Das soziale Staatsziel*, in: *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, hrsg. von Isensee, J./Kirchhof, P., Bd. 1, Heidelberg 1995, 1045-1111.

# Identität in Solidarität

## Reflexionen über die Orientierung humaner Bildungsprozesse und christlicher Praxis

### 1 Universale Bildung für alle und Krieg aller gegen alle

Die Fragestellung unseres Kongresses „Identität in Solidarität: Christlicher Glaube - ein Ferment für Europa?“ erinnert mich an das monumentale, unvollendet gebliebene Spätwerk von Jan Amos Comenius, an dem er seit den letzten Jahren des dreißigjährigen Krieges bis zu seinem Tode arbeitete. Es trägt den Titel „De rerum humanarum emendatione consultatio catholica: Allgemeine Beratung über die Verbesserung der menschlichen Dinge“.<sup>1</sup> Es ist gerichtet an die „Gelehrten, Theologen und Machthaber in Europa“, die in einem Vorwort ausdrücklich angesprochen werden; zugleich ist es dem „ganzen Menschengeschlecht“ gewidmet. Es ist ein Aufruf, in einer gemeinsamen, umfassenden Beratung von Wissenschaft, Theologie und Politik Wege zu finden, um sicherzustellen, dass ein so mörderischer Krieg, der Europa verwüstet und seine Bevölkerung dezimiert hatte, sich nicht wiederholen könne.

Jan Amos Komensky, bekannt unter seinem Gelehrtennamen Comenius, 1592 in Mähren geboren, hat die Schrecken dieses europäischen Religions- und Bürgerkrieges in allen seinen Dimensionen kennen gelernt. Er gehörte nach seinem Studium in Heidelberg als Prediger, Lehrer und schließlich als Bischof der böhmischen Brüdergemeinde an, einer der spätmittelalterlichen, an universaler Brüderlichkeit orientierten radikal-demokratischen christlichen Bewegungen, die von den Großkirchen ausgeschieden und verfolgt und während dieses Religionskrieges fast ausgerottet wurden. Bald nach dem Beginn des Krieges verlor er seine Frau und seine Kinder durch die Pest, also eine der Kriegsfolgen, und irrte, auf der Flucht vor den kaiserlichen Truppen und auf der Suche nach Unterstützung für seine verfolgte Gemeinde, durch ganz Europa, über Polen, England, Holland, Schweden, Ungarn schließlich wieder nach Holland, nach Amsterdam. International berühmt geworden war er durch seine Sprachlehrbücher, die auch von den Fürsten Europas als Instrument der Qualifizierung ihrer analphabetischen Bevölkerungen geschätzt wurden. Die Entwürfe von Comenius jedoch reichten weiter; er griff insge-

---

<sup>1</sup> Jan Amos Komensky, Allgemeine Beratung über die Verbesserung der menschlichen Dinge. Ausgewählt, eingeleitet und übersetzt von Franz Hofmann, Berlin 1970; vgl. Hans Scheuerl, Johann Amos Comenius. In: ders. (Hrsg.), Klassiker der Pädagogik, 2. überarbeitete Auflage, München 1991, 67-82 (Lit.).

samt zurück auf jene neuplatonisch-mystischen Traditionen, deren Wirkungsgeschichte bis Hegel und Ernst Bloch reicht, und setzte sie um in ein umfassendes Bildungsprogramm, dessen Prinzipien er mit der Formel „omnia omnibus omnino“ umriss: „alles allen ganz“.<sup>2</sup> Sie kann als eine der klassischen, theologisch inspirierten Bestimmungen von Bildung verstanden werden, die nur als Allgemeinbildung begreifbar ist. Danach zielt Bildung auf einen umfassenden Einblick in das Ganze der Wirklichkeit und ihre Zusammenhänge (omnia); diese Bildung muß ausnahmslos jedem - vor allem beiden Geschlechtern - zugänglich gemacht werden (omnibus) und zwar so, daß auf jeder Stufe eines notwendig gestuften Bildungsganges jedem die allseitige (omnino) Entfaltung seiner Fähigkeiten ermöglicht wird. Erst diese Art der Bildung eröffnet für Comenius die Möglichkeit, den Krieg aller gegen alle zu beenden. 1645, als das Ende des Krieges absehbar wurde, beschloss er, alle seine Kräfte auf die Ausarbeitung seiner „consultatio catholica“ zu verwenden. Comenius versucht darin seine theologischen Intuitionen in ihren Konsequenzen auszubuchstabieren, und zwar für die Wissenschaften und die Philosophie (pansophia), für eine umfassende Bildungstheorie (papaedia) und schließlich für eine globale politische Neuordnung (panorthosia), für die er vorschlägt, ein „dicasterium pacis“, einen Weltfriedensgerichtshof, einzurichten.

Sind wir bei unseren Bemühungen, eine Orientierung für ein erweitertes vereinigtes Europa zu finden, in einer ähnlichen Lage wie Comenius? Auch wir kommen aus einem „Jahrhundert der Extreme“, wie der jüdische Historiker Eric Hobsbawm es genannt hat, mit zwei mörderischen Weltkriegen, die beide von Europa ausgingen, mit der Erfahrung totalitärer Systeme, mit der methodisch geplanten und bis zum Ende durchgeführten Vernichtung der Juden. Die Ansätze zur Vereinigung Europas waren ebenso wie die Gründung der Vereinten Nationen mit ihrer Erklärung der allgemeinen Menschenrechte von dem Willen bestimmt, zu verhindern, dass sich solches noch einmal wiederholen könne.

Freilich sind die Hoffnungen von Comenius, die weitere Entwicklung würde sich an einer christlich inspirierten Brüderlichkeit orientieren, nicht in Erfüllung gegangen. Dazu war die Erfahrung, dass Religion selbst sich als polemogen, als kriegsverursachend erwiesen hatte, ein zu tief gehender Schock. Man kann die ganze nachfolgende Bewegung der Aufklärung auch als Versuch verstehen, mit der Konzeption einer autonomen Vernunft, die das Handeln sich selbst bestimmender, mit unveräußerlichen Menschenrechten ausgestatteter Subjekte anleiten kann, eine andere, neue, von Religion unabhängige, für alle einsichtige Basis für das Zusammenleben und eine Orientierung für menschliches Handeln zu finden. Dabei entstanden freilich neue Probleme.

<sup>2</sup> Vgl. Jan Amos Komenský, a. a. O., 233-247.



Am radikalsten setzte Thomas Hobbes seine Ernüchterung über Religion als orientierende Größe in seinem politischen Denken um. Hobbes, ein Zeitgenosse von Comenius, der als zeitweiliger Sekretär von Francis Bacon die Prinzipien der modernen empirischen Wissenschaften originär kennen gelernt hatte, gilt als Begründer der modernen politischen Theorie, und seine Wirkungsgeschichte reicht bis in die Ansätze gegenwärtigen ökonomischen und politischen Denkens.<sup>3</sup> Die Erfahrungen mit den Religionskriegen und mit der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft Englands, das wirtschaftlich und politisch in eine globale Rolle hineinzuwachsen begann, führten ihn in seinem Buch „Leviathan“<sup>4</sup> von 1651 dazu, in äußerster Nüchternheit in gedanklich experimenteller Konstruktion von einer gesellschaftlichen Situation auszugehen, die er als den „Naturzustand“ eines „Kriegs aller gegen alle“ bezeichnete. In diesem Zustand ist es für jeden „vernünftig ... nach Kräften jedermann zu unterwerfen, und zwar so lange, bis er keine andere Macht mehr sieht, die groß genug wäre, ihn zu gefährden.“ Wissen ist in diesem Krieg zunächst nur ein „Instrument zum Erwerb von mehr Macht“.<sup>5</sup> Die Sätze, die das Leben in diesem Krieg beschreiben, gehören zu den bekanntesten und am meisten zitierten der angelsächsischen philosophischen und sozialwissenschaftlichen Literatur. Nach Hobbes ist dieses Leben beherrscht „von ständiger Furcht und von der Gefahr eines gewaltsamen Todes“; „...the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short“<sup>6</sup>; „das Leben des Menschen ist vereinsamt, arm, ekelhaft-widerwärtig, viehisch und kurz.“<sup>7</sup> Die „Vernunft“ der Machtsteigerung gerät jedoch dann in eine Krise, wenn auch andere, die sich bedroht fühlen, aufrüsten und wenn schließlich die Kosten der Aufrüstung den möglichen Gewinn durch Unterwerfung oder Vernichtung des Gegners übersteigen. Nach der Grundlogik dieser Situation ist es dann wiederum „rational“, sich darauf zu verständigen, eine zentrale Macht, den Leviathan, einzurichten, der die alleinige Befugnis hat, das gegenseitige Sich-Umbringen mit Gewalt zu verhindern und bestimmte Grundrechte des einzelnen zu sichern hat. Eine Friedenspolitik der „mutually assured destruction“ entspricht durchaus der Logik dieses Modells.

Natürlich ist man in der nachfolgenden politischen Geschichte über viele vereinfachte Annahmen von Hobbes hinausgegangen, vor allem bei der Entwicklung des modernen demokratischen Verfassungsstaates und bei der Definition individueller Grundrechte. Dennoch sind viele Politologen und Ökonomen ebenso wie viele Politiker davon überzeugt, dass sich eine Reihe von Grundproblemen moderner Gesellschaften wie unserer gegenwärtigen Situation von Hobbes her beleuchten lassen.

<sup>3</sup> Vgl. Wolfgang Kersting, Thomas Hobbes zur Einführung, 2. überarb. Auflage, Hamburg 2002 (Einleitung).

<sup>4</sup> Thomas Hobbes, Leviathan - oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates, hrsg. und eingel. von I. Fetscher, Frankfurt a. M. 1976.

<sup>5</sup> Thomas Hobbes, a. a. O., 96.

<sup>6</sup> Thomas Hobbes, Leviathan, London 1651, Teil I, Kap. 13.

<sup>7</sup> Thomas Hobbes, Leviathan, Frankfurt a. M. 1976, 66.

## 2 Ein neuer Aggregatzustand der Menschheit?

Die Dynamik der Entwicklung moderner Massengesellschaften wurde vor allem durch das Zusammenspiel von modernen Wissenschaften und kapitalistischer Marktwirtschaft vorangetrieben.<sup>8</sup> Dadurch scheint ein neuer Aggregatzustand der Menschheit entstanden zu sein, zuletzt mit der Beschleunigung aller Vorgänge durch die Informationsverarbeitungs- und Kommunikationstechnologie. Auf einer bestimmten Ebene gibt es eine fast augenblickliche, erfahrbare Kopräsenz der Menschheit in ihrer Interdependenz. Ein hervorstechendes Kennzeichen der neuen Art von Interdependenz ist, dass vor allem durch die ökonomische Entwicklung über gegenwärtige und langfristige Folgen und Nebenfolgen von Handlungen Gewinner und Verlierer produziert werden, und zwar historisch in mehreren Schüben: von der frühneuzeitlichen Globalisierung der Warenmärkte mit Lieferanten von Rohstoffen auf der einen Seite und Lieferanten von industriell hergestellten Waren auf der anderen Seite, über die Globalisierung der Kapitalmärkte im 20. Jahrhundert, die den Export von Kapital und dadurch von Produktionsanlagen vor allem in Schwellenländer erlauben, was den Druck auf Arbeitnehmer in den Industrieländern erhöht, bis hin zum globalen Einkauf und globalen Einsatz technischen und organisatorischen Spezialwissens durch weltweit operierende internationale Konzerne. In dieser jüngsten, sich weiter intensivierenden Globalisierungswelle bleiben die bisher entstandenen Folgen in den sogenannten Entwicklungsländern bestehen und werden verstärkt, aber auch in den Industrieländern entstehen neue Verlierer, zu denen vor allem die immobilen weniger Qualifizierten gehören, während als Gewinner immer deutlicher die Besitzer von Kapital sowie die mobilen Hochqualifizierten auftreten. Eine Familie zu gründen und langfristige Verpflichtungen einzugehen bedeutet unter diesen Bedingungen ein Armutsrisiko.

Diese Entwicklung führt insgesamt sowohl in den Entwicklungsländern wie in den Industrieländern zu einer Spaltung der Gesellschaften. Sie bringt „Entbehrliche“ oder „dispensübles“ hervor, „Ausgeschlossene“, die als Kunden ausfallen, über keine im ökonomischen System verwertbaren Qualifikationen verfügen und damit auch über kein organisierbares Störpotential innerhalb des Systems, etwa durch Streiks. Ralf Dahrendorf hat ihre Lage kürzlich eindringlich analysiert. Bei den Ausgeschlossenen wachsen unter dem Gefühl von Demütigung zugleich die Aggressionspotentiale und unter den Bedingungen globaler Kommunikation und global verfügbarer Technologien zugleich die Fähigkeit, Protest durch Terrorakte

<sup>8</sup> Vgl. Helmut Peukert, Die Erziehungswissenschaft der Moderne und die Herausforderungen der Gegenwart. In: ZfPäd, 27. Beiheft, (1992) 113-127; ders., Pädagogik. In: LThK, 3. Aufl., Bd. 7, Freiburg i. B. 1998, 1257-1264; ders., Beyond the Present State of Affairs. „Bildung“ and the Search for Orientation in Rapidly Transforming Societies. In: Journal of Philosophy of Education 36 (2002) 421-435; ders., Die Logik transformatorischer Bildungsprozesse und die Zukunft von Bildung. In: E. Arens / J. Mittelstraß / H. Peukert / M. Riess, Geistesgegenwärtig. Zur Zukunft universitärer Bildung, Luzern 2003.

spürbar zu machen.<sup>9</sup> Schon nach allen bisherigen Erfahrungen scheint es ausgeschlossen, dass es gelingen könnte, etwa - um nur einen Aspekt zu nennen - die Millionen junger Männer, die sich benachteiligt und verachtet fühlen, mit ihren Energien durch „global governance“, durch die zentrale Gewalt eines einzigen „Leviathan“ in Schach zu halten. Manche Sozialwissenschaftler sehen uns in einer Situation angelangt, die in der Entwicklung moderner Gesellschaften zwangsläufig angelegt war und irgendwann erreicht werden musste. Jacques Derrida interpretiert sie unter Einschluss der Reaktionen der betroffenen Staaten in dem gemeinsam mit Jürgen Habermas veröffentlichten Buch „Philosophy in a Time of Terror“ als eine Art Immunerkrankung des globalen Gesellschaftssystems, bei der sich die Abwehrkräfte des gesellschaftlichen Organismus schließlich gegen ihn selbst richten und er selbstdestruktiv entgleist.<sup>10</sup>

Wenn eine Lösung der Probleme unserer bisherigen Weise des Zusammenlebens nicht einfach durch Stärkung militärischer Macht und rigorosere Überwachung zu erreichen ist, geht es dann nicht um eine neue Stufe humanen Bewusstseins, das geprägt ist von dem Willen, sich auf einem endlichen Globus mit seinen endlichen Ressourcen unter Anerkennung von Differenzen gegenseitig Leben zu ermöglichen? Welche Aufgaben und welche Ziele stellen sich dann für ein geeintes Europa nach innen wie nach außen?

Die Klärung dieser Fragen setzt auch eine Selbstreflexion Europas über seine historische Rolle in den Prozessen der Globalisierung voraus, deren Rückwirkungen wir jetzt erfahren. Und dabei ginge es ebenso um eine Selbstreflexion des Christentums auf seine historische Rolle, etwa über den Zusammenhang von Christianisierung und Kolonialisierung. Viele Sozial- und Politikwissenschaftler stimmen darin überein, dass nach den Weltkriegen und nach dem Holocaust die Orientierung am Ziel einer „Einheit unter Anerkennung von Differenz und unter Vermeidung von Exklusion“ am ehesten einen Weg in die Zukunft eröffnen könnte. Ein so geartetes Projekt könnte paradigmatische Bedeutung auch für andere Regionen gewinnen, in kritischem Kontrast zu gegenläufigen globalen Tendenzen. Könnte die Maxime einer nach extremen Erfahrungen reinterpretierten geschichtlichen Identität Europas dann tatsächlich lauten: „Identität in Solidarität“?

Welche Aufgabe stellt sich unter dieser Maxime dann für Religion und speziell für das Christentum in Europa? Deutlich dürfte auf jeden Fall sein, dass Christen, die zur Realisierung einer solchen Konzeption beitragen wollen, nicht mehr auf die Etablierung religiöser Zwangsinstitutionen im caesaro-papistischen Zusammenspiel mit dem Staat, auch nicht mehr primär auf bestimmte Institutionen der politischen Gesellschaft, also etwa

<sup>9</sup> Vgl. Ralf Dahrendorf, Was von Dauer ist. Klassen ohne Kampf, Kampf ohne Klassen. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 9. März 2002, Nr. 58, S. 8.

<sup>10</sup> Jacques Derrida / Jürgen Habermas, Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida, Chicago 2003.

konfessionelle Parteien, setzen dürften. Aber wenn die Theologie sich auf ihre eigenen Möglichkeiten besinnt, ist sie nicht inzwischen selbst in der Gefahr, sozial ortlos und unter dem kognitiven Legitimationsdruck der Wissenschaften und insgesamt einer aufgeklärten Gesellschaft sprachlos zu werden? Treffen die religionssoziologischen Analysen zu, dann ist die kennzeichnende Tendenz der religiösen Entwicklung in Europa nicht die Säkularisierung, sondern die Individualisierung von Religion:<sup>11</sup> Die einzelnen versuchen sich im Umgang mit individuellen und gesellschaftlichen Kontingenzen so viel innere Stabilität zu sichern, daß sie in der ihnen abgeforderten Hochgeschwindigkeitsexistenz überleben können, und dazu greifen sie auf dem wachsenden Markt der Religionen nach denjenigen Bestandsstücken der unterschiedlichen angebotenen religiösen Traditionen, die Hilfe versprechen, auch wenn dabei etwa die asiatischen Religionen auf Stabilisierungstechniken reduziert und aller ethischen und aller weiterreichenden kognitiven Gehalte beraubt werden.

Die Aufgabe für Christen und für die Kirchen bestünde aber gerade darin, die eigene Tradition als „öffentliche Religion“ mit einer „öffentlichen Theologie“ (public theology) der Öffentlichkeit einer Zivilgesellschaft angesichts der globalen Probleme verständlich zu machen.<sup>12</sup> Das dürfte nur möglich sein, wenn das öffentliche Reden und das Selbstverständnis von Christen sich im Durchgang durch Aufklärung neu artikuliert, also auch im Durchgang durch die Diskussion der Grundlagenfragen der Wissenschaften und die Diskussion der dabei auftretenden ethischen Probleme. Also geht es auch heute um eine „consultatio catholica“, um eine allgemeine, umfassende Beratung über die Verbesserung der jetzt uns Menschen anvertrauten Dinge?

Ich möchte im folgenden wenigstens versuchen, in kursorischem Durchgang durch diese Diskussionsfelder zu klären, was eine humanwissenschaftlich, philosophisch-ethisch und theologisch verantwortbare Orientierung an „Identität in Solidarität“ bedeuten könnte. Es scheint mir jedoch sinnvoll, zuvor noch auf die Risiken der Verwendung des Begriffs Identität aufmerksam zu machen

### 3 Zur Ambivalenz des Identitätsbegriffs

Um den Identitätsbegriff ist in den letzten drei Jahrzehnten eine zunehmend sich erhitzende Debatte geführt worden, in der die vertretenen Positionen sich gegenseitig in oft schon beinahe grotesker Weise verzerr-

<sup>11</sup> Vgl. Karl Gabriel, (Post-)Moderne Religiosität zwischen Säkularisierung, Individualisierung und Deprivatisierung. In: Hans Waldenfels (Hrsg.), Religion. Entstehung – Funktion – Wesen, Freiburg – München 2003, 109-132.

<sup>12</sup> Vgl. José Casanova, Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. In: Otto Kallscheuer (Hrsg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 1996, 181-210.

ten.<sup>13</sup> Der sozialwissenschaftliche Identitätsbegriff war entstanden auf dem Hintergrund der Einwanderergesellschaft der USA mit ihrer Konfrontation unterschiedlicher ethnischer und kultureller Gruppen, mit ihrer hohen Mobilität und dem raschen Wandel aller Lebensverhältnisse. George Herbert Mead entwarf mit seiner Konzeption des Selbst, das zwischen den unterschiedlichen Ansprüchen an das Ich, die mich zugleich von außen definieren (Me), und den eigenen spontanen Reaktionen, die solche Festschreibungen durchbrechen (I), vermittelt, einen theoretischen Rahmen, den Erving Goffman präzierte. Er untersuchte - unabhängig von und gleichzeitig zu den historischen Untersuchungen Michel Foucaults - extreme Situationen in „totalen Institutionen“, wie psychiatrischen Kliniken, Gefängnissen und Konzentrationslagern, in denen gesellschaftliche Verhaltenserwartungen vollständig durchgesetzt werden und in denen die „Insassen“ nur dann nicht zerbrechen, wenn sie noch eine minimale Chance finden können, sich in ihrer Eigenständigkeit darzustellen und wenigstens für sich zu Erwartungen an sie noch einmal Stellung zu nehmen.<sup>14</sup> Goffman führte den Begriff der „Ich-Identität“ ein als Bezeichnung für das nie vollendbare Bemühen, zwischen einer zugeschriebenen „sozialen Identität“ und einer von der eigenen Lebensgeschichte bestimmten „persönlichen Identität“ eine immer störanfällige Balance zu finden. Damit war eine soziale Dialektik des Selbstseins entworfen, die ihre Herkunft aus der dialektischen europäischen Philosophie weder verbergen konnte noch wollte.

Die Kritik entzündete sich an den beiden Polen dieser Dialektik, dem Verständnis gesellschaftlicher Definitionsmacht und dem sich bestimmenden Subjekt. Horkheimer und Adorno formulierten schon 1943 in der „Dialektik der Aufklärung“: „Fürchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt.“<sup>15</sup> Vernunft regrediert zum Herrschaftsinstrument und spannt alle Wirklichkeit in den Schraubstock von Identitätsdefinitionen. Demgegenüber will etwa Adorno das „Nicht-Identische“, das einer eindeutigen Definition sich Entziehende von innerer und äußerer Wirklichkeit zugänglich machen.

Zugleich geriet der Identitätsbegriff unter den Verdacht, das abendländische Herrschaftssubjekt, das sich mit seiner technologischen Rationalität alle Wirklichkeit zu unterwerfen versucht, zu restituieren. Der von Nietzsche und Heidegger inspirierte Poststrukturalismus verstand sich auch als Bewegung der Dekonstruktion sowohl solcher Zuschreibungen

<sup>13</sup> Vgl. Helmut Peukert, Identität / Differenz. In: Peter Eicher (Hrsg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe, 3. Aufl., München 2004 (in Vorb.); Norbert Mette, Identität. In: ders. / Folkert Rickerts (Hrsg.), Lexikon der Religionspädagogik, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 2001, 847-854.

<sup>14</sup> Vgl. Erving Goffman, Asylums. Essays on the Situation of Mental Patients and Other Inmates, New York 1961; Michel Foucault, Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique, Paris 1961.

<sup>15</sup> Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1944, 69.

wie des Herrschaftssubjekts und versuchte aufzuweisen, dass die innere Zeitlichkeit sowie die sprachliche Offenheit menschlichen Existierens den Versuch eindeutiger Identifizierungen zu Gewaltakten werden lässt.<sup>16</sup> Differenz wurde zum Kampfbegriff gegen so verstandene Identität. Die feministische Kritik griff viele dieser Motive auf, um verständlich zu machen, wie unter der Dominanz eines männlichen herrschaftlichen Subjekt- und Identitätskonzepts das Verhältnis der Geschlechter als Unterwerfung der Frau gestaltet wird.

Damit sind wichtige Differenzierungen angebracht, die eine naive Verwendung des Identitätsbegriffs verhindern sollten. Sie scheinen mir aber seine kritisch reflektierte Verwendung nicht einfachhin zu verbieten, denn von seiner sozialgeschichtlichen und sozialwissenschaftlichen Entstehung her geht es bei ihm gerade um das menschliche Selbst in seiner nicht aufhebbaren Bezogenheit auf andere, einer Grundspannung, welche die Frage nach der Möglichkeit solidarischer Existenz erst in ihrer ganzen Schärfe offen legt. „Wie kann ‚Identität in Solidarität‘ dann begriffen werden?“

#### 4 Subjektivität und Intersubjektivität in den Humanwissenschaften

Wenn man versucht, die Struktur intersubjektiven Existierens aufzuklären, stößt man in den gegenwärtigen Humanwissenschaften auf eine hochkomplexe Diskussionslage. In den letzten Jahrzehnten hat die rasche Entwicklung in der Genetik und in der mit ihr verbundenen evolutionären Biologie sowie in der Neurophysiologie, speziell der Hirnforschung, zu Ergebnissen geführt, deren Interpretation in sich selbst wie in ihrem Verhältnis zur traditionellen Psychologie, Anthropologie und zur sozialwissenschaftlichen Grundlagenforschung kontrovers diskutiert wird. Gegenüber der Tendenz zu monokausalen Reduktionismen, die vielfach provokativ vorgetragen werden, ist, solange wir über keine ausgearbeitete übergreifende Theorie verfügen, wohl schon aus methodischen Gründen eine Interdependenz von genetischen und neurophysiologischen Faktoren mit interpretierenden sozial-kulturellen Prozessen anzunehmen.

Klar ist, dass die Flut der aufgenommenen sensorischen Daten in unserem Nervensystem von Anfang an vorbewusst interpretiert, bewertet und ausgewählt und das Ergebnis einer nächsten Stufe zur erneuten Interpretation und Bewertung weitergereicht wird. Plausibel erscheint die Hypothese, dass in der Abfolge neuronaler Interpretationsstufen schließlich „Metarepräsentationen“ entstehen, die sich nicht mehr auf ein „Draußen“ richten, sondern in denen wir „uns dessen auch bewusst sein können, dass wir uns gewahr sind, Wahrnehmungen und Empfindungen zu

<sup>16</sup> Jacques Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a. M. 1972.

haben“.<sup>17</sup> Freilich ist schon dieser Schritt zu menschlichem Bewusstsein, zu der elementaren Erfahrung, bewusst bei sich zu sein, noch ungeklärt. Wir verfügen noch nicht über eine schlüssige und detaillierte „theory of mind“, eine Theorie menschlichen Bewusstseins. Mit dem Schritt zum Bewusstsein ist aber noch nicht geklärt, wie Ich-Bewusstsein entsteht, also das Bewusstsein, Autor eigener Absichten und eigener Handlungen sein zu können. Umstritten ist, ob diese entscheidende Schwelle nur eine weitere Stufe der Selbstwahrnehmung ist oder ob sie - und das erscheint nach der Forschungslage die wahrscheinlichere Hypothese<sup>18</sup> - nur überschritten wird in Interdependenz mit der Wahrnehmung, dass auch andere Intentionen haben, und zwar solche, die sich von den eigenen unterscheiden. Der entscheidende Schritt ist dann also, dass die anderen als andere und doch als mir gleich wahrgenommen werden. Dieser Schritt schließt den Erwerb der Fähigkeit ein, die Intentionen der anderen rekonstruieren und zu ihnen Stellung nehmen zu können. Die Entwicklungspsychologie geht davon aus, dass etwa im Alter von neun Monaten, mit der „Neun-Monats-Revolution“, diese ausdrückliche Wahrnehmung des anderen als intentional Handelndem beginnt und daraus sich immer komplexere Stufen des gegenseitigen Austauschs ergeben.

Einen weiteren entscheidenden Schritt stellt der Erwerb der Fähigkeit zu sprachlicher Interaktion mit anderen dar. Sprache ermöglicht nicht nur, Dinge zu benennen; sie eröffnet vielmehr einen intersubjektiv-kommunikativen Raum, in dem es möglich wird, Sachverhalte in ihrem Kontext unterschiedlich zu akzentuieren und in der sprachlichen Konstruktion in ihren offenen, prinzipiell unendlichen Möglichkeitsspielräumen so auszuleuchten, dass sie als explizite individuelle Wirklichkeitskonstruktionen für andere verständlich dargestellt und zugleich in ihrer Unterschiedlichkeit so deutlich werden können, dass den Beteiligten die Möglichkeit eröffnet wird, sich jeweils dazu verhalten können. Es entsteht ein intersubjektiv-kommunikativer Raum, in dem das Ich als singuläres und unverwechselbares gerade in seiner Beziehung zu dem unverwechselbaren anderen ein eigenes Selbstverständnis, und zwar als bezogene Identität, erwerben kann. Dieser intersubjektiv-kommunikative Raum ist es, der erst individuelle Entwicklung wie strukturelles soziomoralisches Lernen über Stufen zulässt.

Vertreter einer evolutionären Anthropologie, die sich mit den Stufen der Humangenese in der Evolution beschäftigen, sehen in diesem Schritt zur Wahrnehmung des Anderen als Anderen den entscheidenden Schritt in der Evolution zum modernen Menschen vor etwa 200.000 bis 250.000 Jahren, der die sich ständig beschleunigende kulturelle Entwicklung in

<sup>17</sup> Wolf Singer, Vom Gehirn zum Bewußtsein. In: ders., Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Gehirnforschung, Frankfurt a. M. 2002, 60-76.70.

<sup>18</sup> Vgl. Michael Tomasello, Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition, Frankfurt a. M. 2003.

Gang setzte, und zwar schließlich auf einer seit etwa 40.000 Jahren unveränderten genetischen Basis.<sup>19</sup>

Verstehen in sprachlich-symbolischer Interaktion unterscheidet sich dann eben elementar von der einfachen Rezeption sensorischer Daten und reflexartiger Reaktion darauf. Verstehen eines anderen verlangt die Rekonstruktion seiner Weltkonstruktion in ihrem Sinn für ihn und ist ein notwendig kreativer Akt, in dem ich versuchen muss, gerade die unaufhebbare Andersheit des anderen so rekonstruieren, dass ich sie nicht durch mein Vorverständnis mir angleichend nivelliere. Wenn ich dem anderen im Gespräch mein Verstehen wiederum zurückspiegele, kann ihm dies neue Verständnismöglichkeiten erschließen, und das kooperative Gespräch kann so gegenseitig kreative Erweiterungsprozesse in Gang setzen. Diese Form dialogischer, sich auf die Andersheit anderer einlassender Kooperation bildet den Quellgrund für die unerschöpfliche Kreativität menschlicher kultureller Entwicklung in ihren Differenzen und in ihrer Einheit.<sup>20</sup>

Erläutern lässt sich die Grundstruktur dieser Vorgänge an elementaren Erziehungs- und Bildungsprozessen. Die Entwicklungspsychologie hat herausgearbeitet, dass das Kind an seiner Entwicklung von Anfang an aktiv beteiligt ist und in der Interaktion mit Erwachsenen sein Verhältnis zur sachlichen Welt, zu anderen und zu sich selbst erst jeweils konstruierend zu finden und sich dabei in seinem Selbstverständnis, seiner Identität, je erst und immer wieder neu zu erfinden hat. Und gerade wo Erwachsene als Repräsentanten einer historisch gewachsenen Kultur auftreten, müssen sie beim Kind nicht nur diese kreativ-konstruierende Fähigkeit voraussetzen, sondern ihm auch die Spielräume eröffnen, von überkommenen kulturellen Interpretationen wie vom eigenen Selbst immer wieder Abstand zu gewinnen und ein neues Selbstverständnis im Verhältnis zur sachlichen und sozialen Welt aufzubauen. Das kann nur im Raum eines vertrauensvollen, absichtslosen Wohlwollens gelingen. Denn es geht nicht

<sup>19</sup> Vgl. Michael Tomasello, a. a. O. 13.

<sup>20</sup> Vgl. Helmut Peukert, Bildung als Wahrnehmung des Anderen. Der Dialog im Bildungsdenken der Moderne. In: Ingrid Lohmann / Wolfram Weiße (Hrsg.), Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung, Münster – New York 1994, 1-14.

Die Entgegensetzung einer theologisch dimensionierten Theorie kommunikativen Handelns und einer theologischen Ästhetik scheint mir die komplexe Struktur sprachlicher Kommunikation ebenso wie die künstlerischen Handelns zu unterschätzen. Die linguistische Pragmatik hat gerade herausgearbeitet, dass sprachlich-kommunikatives Handeln immer auf eine Situation bezogen ist, die wahrgenommen werden muss, wenn ein Sprechakt gelingen soll, und dass dieses Handeln auf das Situationsverständnis des Sprechers und des Hörers in der Weise wirken kann, dass es die gesamte Situationskonstellation verändert (vgl. Austins „How to do things with words“). Das kann so weit gehen, dass verfremdend neue semantische und syntaktische Sprachregeln und Weltkonstruktionen eingeführt werden. Ohne diese Radikalität künstlerischen Handelns sind weder die moderne bildende Kunst noch die moderne Lyrik verstehbar, also etwa Texte von Nelly Sachs und Paul Celan. Aber dasselbe gilt schon für biblische Texte, vor allem für die „Logik“ der Gleichnisse Jesu. Zur Ästhetik moderner Literatur vgl. Renate Homann, Theorie der Lyrik, Frankfurt a. M. 2001.



nur um die Anerkennung des Kindes oder überhaupt eines anderen als eigenständige Person, sondern auch um die Förderung seines autonomen, strukturtransformierenden Identitätsfindungsprozesses auf der Suche nach einer gemeinsamen Welt, in der Differenzen möglich sind und geachtet werden.<sup>21</sup> Jerome Bruner hat dies in seinem Buch „Actual Minds, Possible Worlds“ unübertroffen formuliert: „The power to recreate reality, to reinvent culture, we will come to recognize, is where a theory of development must begin its discussion of mind.“<sup>22</sup> Die Humanwissenschaften insgesamt, die den Charakter bewussten menschlichen Lebens aufzuklären versuchen, müssten nach ihm also bei der Frage ansetzen, wie wir als Menschen in unserem kreativen Zusammenhandeln Wirklichkeit neu schaffen - „to recreate reality“ - und eine Kultur jeweils neu erfinden - „to reinvent culture“. Solche Prozesse haben normative Implikationen. Wie lässt sich eine entsprechende „Ethik intersubjektiver Kreativität“, wie ich sie nennen möchte, als eine Ethik reziproker Solidarität, genauer bestimmen?

## 5 Ethik der Solidarität

Man kann wohl die Grundfragen wie die Grenzfragen von Ethik, die sich in der Moderne in der Auseinandersetzung mit den empirischen Wissenschaften ergeben, wie an einem Modell an der Ethik Kants studieren. Sie ist vielfach nur als Prototyp einer Ethik verstanden worden, die sich an abstrakten Prinzipien orientiert, während die Fürsorge für das konkrete Individuum in seiner singulären Situation außer acht bleibe. Eine genauere Analyse zeigt jedoch, dass Kant etwa seine dritte Formulierung des kategorischen Imperativs als Gerechtigkeits- und Fürsorgeethik in einem versteht. Diese Formulierung lautet: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“<sup>23</sup> Die Anerkennung des einzelnen in seiner Freiheit und daher in seiner Würde ist der grundlegende ethische Vollzug, und aus dieser wechselseitigen Anerkennung folgt, dass ich die Maximen meines Handelns zunächst einmal darauf überprüfen muss, ob sie auch als für alle annehmbare Regeln einer gemeinsamen Lebensform gelten können.

Der Imperativ, jeden Menschen, auch sich selbst, als Zweck in sich selbst zu achten, verlangt nach Kant jedoch als Konsequenz noch mehr. Jeder müsse auch danach trachten, „die Zwecke anderer, soviel an ihm ist, zu

<sup>21</sup> Vgl. Ursula Peukert, Gemeinsam eine Welt aufbauen. Lernen und Bildung in der frühen Kindheit. In Wege zum Menschen 55 (2003) 2-14; dies., Der demokratische Gesellschaftsvertrag und das Verhältnis zur nächsten Generation. Zur kulturellen Neubestimmung und zur gesellschaftlichen Sicherung frühkindlicher Bildungsprozesse. In: Wege zum Menschen 55 (2003) 48-67.

<sup>22</sup> Jerome Bruner, Actual Minds, Possible Worlds, Cambridge, Mass. 1996, 149.

<sup>23</sup> Immanuel Kant, Werke in zwölf Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1968, VII, 61; die im Text folgenden Stellenangaben zu Kant beziehen sich auf diese Ausgabe.

befördern (...) Denn das Subjekt, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung bei mir alle Wirkung tun soll, auch soviel möglich, meine Zwecke sein.“ (Kant VII, 63) Da vorauszusetzen ist, dass zu den Zwecken des anderen als einem endlichen, sinnlichen Bedürfniswesen gehört, die Befriedigung seiner elementaren Bedürfnisse ebenso zu erlangen wie moralisch gerechtfertigte Ziele zu verfolgen, gehört sein Zweck, gut und glücklich zu sein, in Kants Terminologie: „glücklich“ zu sein, auch zu meinen Zwecken. Die „Glückseligkeit“ des anderen zu verfolgen wird nach Kant kategorisch meine Pflicht (Kant VIII, 529)<sup>24</sup> Ein fürsorgliches „Wohltun“, das nur aus „Mitleid“ ohne Beachtung der „Glückswürdigkeit“ des anderen geschieht, ist für Kant allerdings „eine beleidigende Art des Wohltuns“ (Kant, VIII, 594.) Eine so konzipierte Ethik ist universalisierend, weil sie in unbegrenzter Wechselseitigkeit für alle gilt, und zugleich radikal individualisierend, sofern sie auf das Glück eines jeden einzelnen zielt.

An einem Detail lässt sich der Weg Kants zu dieser Konzeption verfolgen. Ein Satz des altrömischen Dichters Terenz hat Kant offensichtlich lang beschäftigt. Er lautet: „Homo sum. Humani nihil à me alienum puto“. „Ich bin ein Mensch. Nichts Menschliches, glaube ich, ist mir fremd.“ In seiner späten Tugendlehre, in der er die Verpflichtung auf das Glück des anderen entwickelt, übersetzt er „Ich bin ein Mensch; alles, was Menschen widerfährt, das trifft auch mich“ (Kant VIII, 598). Man könnte diesen Satz als Kurzfassung einer kategorischen Ethik unbegrenzter, universaler Solidarität verstehen. Kant selbst versteht dieses „Prinzip der Teilnehmung“ (Ebd.) als Interpretation des Gebots der Nächstenliebe.

## 6 Grenzfragen

Aber treten in einer solchen Konzeption nicht noch weitere Fragen auf? Ist darin nicht die fundamentale Ambivalenz menschlichen Existierens, ja die Tragik des Versuchs, seine Identität an das Glück aller anderen zu binden, verdeckt? Die grundlegende Ambivalenz besteht ja darin, sich einfach in seiner faktischen, konkreten Existenz gegeben zu sein, ohne über den Grund und die Bedingungen dieses Gegebenseins verfügen zu können, und doch bei allen Beschränkungen des eigenen Bewusstseins und der eignen Situation sich unbedingt, wie durch einen Bruch hindurch, zu dieser eigenen Existenz verhalten zu müssen. Es war Soeren Kierkegaard, der dies am schärfsten als die verzweifelte Aporetik des Selbstseins analysiert hat. Sie kann zu den Versuchen führen, entweder überhaupt kein Selbst sein zu wollen, also die Situation des Sich-zu-sich-verhalten-müssens-und-könnens zu leugnen, oder verzweifelt nicht man selbst sein zu wollen, also der eigenen endlich-konkreten Existenz auszu-

<sup>24</sup> Vgl. dazu insgesamt Rudolf Langthaler, *Kants Ethik als System der Zwecke*, Berlin-New York 1991.

weichen, oder schließlich verzweifelt man selbst sein zu wollen und sich zu behaupten.<sup>25</sup>

Die Erfahrung, sich in seiner kontingenten Freiheit selbst gegeben zu sein als etwas, das schlechthin vorgegeben ist, sich aber dennoch frei dazu verhalten zu müssen und zu können, ohne sich selbst als Ganzes einholen zu können, kann in ihrer verzweifelten Dialektik jedoch auch zur Frage nach einer voraussetzenden absoluten, vollkommenen schöpferischen Freiheit werden, die aus dem Nichts ins Dasein ruft und in die Freiheit des Sich-verhalten-könnens einsetzt.

Der Handelnde, der sich an der Freiheit des anderen als Zweck in sich selbst und an dessen Glück als verpflichtenden Zweck übernimmt, muss jedoch zugestehen, dass das eigene Handeln weder notwendig zum eigenen Glück noch notwendig zum Glück des anderen führt. Die „Antinomie der praktischen Vernunft“ Kants liegt darin, dass Freiheit selbst und gerade aus dem unbedingten Interesse an der Realisierung der Freiheit und des Glücks des anderen das Risiko ihrer Vergeblichkeit, ja der Vernichtung des anderen und ihrer selbst eingehen muss. Ist dann das Selbst-sein-wollen in Solidarität und überhaupt eine Ethik der Freiheit nur „phantastisch und auf leere, eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch“ (Kant VII, 243)? Der Holocaust erweist sich dann noch einmal als extreme und zugleich paradigmatische Herausforderung.<sup>26</sup> Erinnerung daran erschöpft sich nicht in der moralischen Forderung, solches dürfe sich nicht wiederholen. Vielmehr bricht mit der Erinnerung radikal die Frage nach der Rettung der vernichteten Opfer auf.

In einem Aufsatz „Zu Theodor Haecker. Der Christ und die Geschichte“ hatte Max Horkheimer 1936 geschrieben, die Jenseits-Hoffnung der Katholiken erscheine ihm ebenso wie das Handeln der bürgerlichen Materialisten wesentlich auf das Wohl der eigenen Person bezogen. Dazu schrieb ihm Adorno in einem Brief vom 25. Januar 1937: „... die verzweifelte Hoffnung, in der allein das an Religion mir zu sein scheint, worin sie mehr ist als verhüllend, ist nicht sowohl die Sorge um das eigene Ich als vielmehr die, daß man Tod und unwiederbringliches Verlorensein des geliebten Menschen - oder Tod und Verlorensein derer, denen Unrecht geschah, nicht denken kann, und selbst heute kann ich oft nicht verstehen, wie man ohne Hoffnung für jene auch nur einen Atemzug zu tun vermöchte.“<sup>27</sup> Hier bricht offensichtlich die Frage nach einer absoluten,

<sup>25</sup> Vgl. S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, übers. v. E. Hirsch, Düsseldorf 1954.

<sup>26</sup> Vgl. Helmut Peukert, *Unbedingte Verantwortung für den Anderen. Der Holocaust und das Denken von Emmanuel Levinas*. In: Helmut Schreier / Matthias Heyl (Hrsg.), „Daß Auschwitz nicht noch einmal sei...“, Hamburg 1995, 233-246 (Vortrag auf einer internationalen Konferenz aus Anlaß des 50. Jahrestages der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz).

<sup>27</sup> Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, Bd. 16: *Briefwechsel 1937-1940*, Frankfurt a. M. 1995, 34f.; zu der Diskussion zwischen Walter Benjamin und Max Horkheimer über die Abgeschlossenheit oder Unabgeschlossenheit der Geschichte aus dem Jahre 1937 vgl. Helmut Peukert, *Wissenschafts-*

vollkommenen Freiheit auf, die sich nicht nur als schöpferischer Ursprung alles Gegebenen erweist, sondern die im Tode rettet.

## 7 Das Zeugnis der jüdischen und der christlichen Tradition

### a) Das Zeugnis der jüdischen Tradition

Welche Antwort gibt die biblische, die jüdische und christliche Tradition auf diese Fragen angesichts der praktischen Antinomien und Aporien des Versuchs, solidarisch zu leben? Wie wird in dieser Tradition die Frage nach Gott und die Gottheit Gottes bestimmt?

Die archäologische, kultur- und religionsgeschichtliche Forschung der letzten Jahrzehnte hat gezeigt, wie stark die Religion des biblischen Israel bis in die Mitte des ersten Jahrtausends vor Christus mit der polytheistisch dominierten altorientalischen Religionsgeschichte verwoben ist. Mit großer Vorsicht hat man die Phasen bei der Erklärung JHWHs als des Gottes Israels zum einzigen zu verehrenden Gott und damit die Entstehung des Monotheismus zu rekonstruieren versucht. Ihren klassischen Ausdruck hat die entstehende ausschließliche JHWH-Verehrung in dem „Shema“ Israels am Anfang des Dekalogs gefunden: „Ich bin JHWH dein Gott, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus befreit hat. Darum sollst du keine anderen Götter haben neben mir.“ (Ex 20,1f = Dtn 5,6f). „Ägypten“ steht hier als Chiffre für alle Formen gesellschaftlicher und religiöser Entwürdigung und Unterdrückung. JHWH definiert in diesem Text seine göttliche Einzigartigkeit, ja das Gott-sein schlechthin durch die Antithese von Freiheit und Sklaverei. Die Gebote des Dekalogs explizieren diesen Anspruch weiter: „In und mit den Zehn Geboten wird der Raum der Freiheit, der Gerechtigkeit und der Solidarität gestiftet und geschützt - von einem Gott, der sich darin als der wahre Gott erweist.“<sup>28</sup>

Psalm 82 ist eine dramatische szenische Explikation dieses Anspruchs und zugleich des Übergangs zum Monotheismus. Erich Zenger sieht in diesem Psalm einen „der spektakulärsten Texte des Alten Testaments, der in seiner Bedeutung bislang wenig erkannt ist“. Er hat wohl recht mit der Behauptung: „Mit seiner 'Definition' des wahren Gottes, der sein Gott-sein an das Schicksal der Armen und Entrechteten gebunden hat, ist der Psalm sowohl religionsgeschichtlich als auch systematisch-theologisch originell und singulär.“<sup>29</sup>

Der Psalm gibt sich als Vision und Audition einer Götterversammlung nach kanaanischem und altorientalischem Muster, die zugleich ein

---

theorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt a. M., 2. Auflage 1988, 305-310; vgl. dazu jetzt auch Jürgen Habermas, Glauben und Wissen, Frankfurt a. M. 2001, 24f.

<sup>28</sup> Erich Zenger, Thesen zum Proprium des biblischen Monotheismus. In: Jahrbuch Politische Theologie, Bd.4 (2003) 160-163.162.

<sup>29</sup> Erich Zenger, Psalm 82. In: Frank-Lothar Hoßfeld / Erich Zenger, Psalmen 51-100 (HThKAT), Freiburg, 2. Aufl, 2001, 479-492.492.

Gerichtsverfahren darstellt. In der Anklagerede Vers 2 wird zunächst der bestehende Zustand benannt: „Wie lange noch wollt ihr ungerecht richten / und das Angesicht der Frevler erheben?“ Es geht nicht nur um einzelne Verfehlungen, sondern um ein Rechtssystem, das Recht zu Unrecht pervertiert und Unrecht als Recht erklärt: Die Schuldigen bleiben straffrei, sie werden noch begünstigt und sogar geehrt (ihr Angesicht wird erhoben). Angeredet werden irdische Richter, die Verantwortung für die Praxis dieses Rechtssystems wird aber gleichwohl den Göttern für ihr Territorium angelastet.

Vers 3 und 4 fordern von den Richtern wie von den Göttern, die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse grundlegend zu ändern: „Rettet den Geringen und die Waise, dem Armen und dem Bedürftigen schafft Gerechtigkeit! Befreit den Geringen und den Elenden, aus der Hand der Frevler reißt ihn heraus!“ Schon von seiner Terminologie her gehört Psalm 82 in den Kontext der radikalen nachexilischen prophetischen Religions- und Gesellschaftskritik. Die Waise und der Geringe, der Bedürftige, der Arme, der Verelendete sollen Gerechtigkeit erfahren und aus der Hand der Gewalttäter herausgerissen, gerettet werden. Es geht in einem umfassenden Sinn um Befreiung aus „Unterdrückung, Ausbeutung und Entwürdigung durch die herrschenden und die besitzende 'Klasse'“, (Erich Zenger, a. a. O. 488). Die Theologie von Psalm 82 erweist sich wie die Theologie des Exodus und die der nachexilischen Propheten als Theologie der Befreiung.

Auch angesichts dieser Mahnung sehen die Gewalttäter und mit ihnen die Götter ihr Unrecht nicht ein. Vers 5 konstatiert die kosmische Dimension ihres Versagens: „So geraten alle Grundfesten der Erde ins Wanken.“ Ihr Verhalten gefährdet die Fundamente der Erde, d.h. die Berge, die die Erde tragen, geraten ins Wanken. Das Lebenshaus der Schöpfung, der gesamte Kosmos ist vom Chaos bedroht.

Angesichts dieser äußersten Gefährdung wird Gott aufgefordert wird, sich in seiner Gottheit zu zeigen und zu handeln.

Vers 6 und 7 formulieren zunächst seinen Urteilsspruch gegenüber den Göttern. „Ich erkläre hiermit: Götter seid ihr zwar und Söhne des Höchsten ihr allesamt. Jedoch: Wie ein Mensch werdet ihr sterben, und wie einer der Fürsten werdet ihr fallen!“ Die Götter können nicht mehr Götter sein, weil sie den Kriterien des Gottseins, nämlich dem Schaffen von Gerechtigkeit gegenüber den Geringen, nicht entsprechen; sie müssen sterben.

Vers 8 formuliert die abschließende Bitte der Gemeinde an Gott, sein Gottsein nun endlich weltweit, für alle Völker zu realisieren: „Steh auf, Gott, regiere doch du die Erde, ja du, du sollst dein Erbe übernehmen bei allen Völkern.“

## b) Das Zeugnis der christlichen Tradition

Diese Bitte erinnert an die Bitte aus dem Kernstück der Bergpredigt Jesu, dem Vaterunser: „Dein Reich komme. Dein Wille geschehe im Himmel wie auf Erden.“ Und diese Herrschaftsübernahme wird in den Seligpreisungen schon als Realität verkündet. In der ersten Seligpreisung „Selig die Armen“ meint das Wort *ptochoi* die wirklich Mittellosen und Verelendeten. Um die Provokation dieser Seligpreisung deutlich zu machen, übersetzt etwa Crossan das „Selig die Hungernden“: „Only those who have no bread have no fault“<sup>30</sup>. Nur wer kein Brot hat, ist in dieser Gesellschaft ohne Schuld.

In den Forschungen zum historischen Jesus hat man in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten versucht, methodisch und sachlich neu einzusetzen. Es werden nicht nur neben den bisherigen Quellen, die kritisch reinterpretiert werden, die neu aufgefundenen Texte berücksichtigt, so dass sich ein wesentlich differenzierteres Bild der religiösen Welt des damaligen Judentums ergibt, der Ansatz ist darüber hinaus entschieden sozialgeschichtlich und sozial-anthropologisch orientiert.<sup>31</sup> Das römische Reich mit seinen Provinzen muss danach als vorindustrielle Agrargesellschaft von ausgeprägter gesellschaftlicher Ungleichheit gelten. Den städtischen Eliten, die etwa zehn Prozent ausmachen, steht die im wesentlichen bäuerliche Bevölkerung gegenüber sowie die Klasse derer mit Berufen, die als unrein gelten, und die „entbehrliche Klasse“ (*expendables*), also *outlaws* und *outcasts*.

Dass Jesus die Armen und Hungernden selig preist, bedeutet im Rahmen seiner Verkündigung und seiner Praxis, dass er die unbedingte, unmittelbare Zuwendung Gottes zu ihnen schon voraussetzt und für sie in Anspruch nehmen kann und muss. Es geht um eine Zuwendung, die nicht durch ein gesellschaftliches Mittlersystem zu vermitteln ist, um ein Reich ohne alle Patrone und Mittler, „*a brokerless kingdom*“, „*a kingdom of nobodies*“ (Crossan), um ein Reich der gesellschaftlichen Niemande, denen sich Gott selbst als die vollkommene Liebe unmittelbar zugewandt hat. In der Praxis Jesu wird Gott als diese vollkommene Liebe offenbar. Jesus wirbt dafür, ihm in dieser Praxis nachzufolgen. Sie gilt dem Nächsten, der auch der Fremdeste und der Feind sein kann. Die Theologie Jesu ist die Theologie seiner befreienden Praxis. Sie ist als solche der originäre Ansatzpunkt für eine systematische Christologie, welche die Offenbarkeit Gottes als der vollkommenen Liebe im Existenzvollzug dieses Menschen „für die anderen“ auslegt. Sie ist als solche zugleich der originäre Ansatzpunkt für eine Analyse der Struktur christlicher Praxis.

<sup>30</sup> John Dominic Crossan, *The Essential Jesus*, San Francisco 1994, 63.

<sup>31</sup> Vgl. Tim Schramm, *Die dritte Runde. Der historische Jesus im Spiegel der neueren Forschung*, in: Ernst Brand u.a. (Hg.), *Gemeinschaft und Evangelium* (FS Wiard Pokes), Leipzig 1996, 257-280; John Dominic Crossan, *Der historische Jesus*, 2. Auflage, München 1995; Gerd Theißen / Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, 3. Aufl., Göttingen 2001.

Angesichts der Hinrichtung Jesu musste in aller Schärfe die Frage aufbrechen, ob die unmittelbare Zuwendung Gottes, die Jesus „für die vielen“ verkündet hatte, auch für ihn, und zwar in seinem Tod, galt. Das Zeugnis der Jünger und der christlichen Tradition ist eindeutig: Gott hat ihn im Tod gerettet und als nicht vernichtet erwiesen, und er hat damit seine Praxis bestätigt und gerechtfertigt.

Die christliche Tradition geht in der anamnetisch-solidarischen<sup>32</sup> Erinnerung an Jesus von Nazareth aus von Erfahrung von Vernichtung und von Rettung im Tod. Sie versucht solche Erfahrung und das Zeugnis von ihr auszulegen als Einweisung in eine Existenzform und eine Praxis, in der das Abhängigmachen der eigenen Identität vom Glück der anderen zugleich gelebt wird als das hoffende Zugehen auf den Gott, der - wie es in Röm 4,17 im Anschluss an das Achtzehngebet des jüdischen Synagogengottesdienstes heißt - „die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft“, an den Abraham „gegen alle Hoffnung, auf Hoffnung hin, glaubte“ (Röm 4,18). Identität in einer solchen Existenzform ist nicht das Behaupten einer schon erreichten Ganzheit, sondern hoffendes Ausgespanntsein auf die Gewährung von Integrität für die anderen und erst darin auch für sich selbst. Sie ist gegenüber einem sich selbst genügenden und behauptenden Selbstsein sich offen haltende, hoffende „Nicht-Identität“.

Auszulegen, was solche Existenz in unserer geschichtlichen Situation im einzelnen für unsere gesellschaftlichen Handlungssysteme bedeutet, das ist „Arbeit“; sie besteht nicht zuletzt darin, unbedingte Solidarität als zentrales Motiv der jüdischen wie der christlichen Tradition wie als Motiv in der Tradition der Weltreligionen öffentlich und damit auch im Gespräch mit den Wissenschaften auszulegen und auf ihr gerade dann zu insistieren, wenn Tendenzen bestehen, Solidarität schon im ersten theoretischen wie praktischen Ansatz unserer gesellschaftlichen Systeme auszuschließen.

<sup>32</sup> Zum Begriff der anamnetischen Solidarität vgl. Helmut Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, a. a. O. 308-311; den Hinweis auf den Begriff der anamnetischen Solidarität, wie ihn Christian Lenhardt von der York University in Kanada entwickelt hat, verdanke ich Jürgen Habermas bei einem Gespräch im Januar 1975 in Starnberg. Zu den Dimensionen einer solchen Konzeption von fundamentaler und praktischer Theologie vgl. Helmut Peukert, *Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften. Anfragen an die praktische Theologie*. In: Ottmar Fuchs (Hrsg.), *Theologie und Handeln*, Düsseldorf 1984, 64-79. – Zum Verhältnis von Handlungstheorie und Ästhetik vgl. oben Anm. 20.

## In dieser von Gott geliebten Welt<sup>1</sup> Ökumenische Grundlagen einer zukunftsfähigen religiösen Identität

Vier Punkte, die mir für die Zukunft der Kirche in Europa wichtig erscheinen, möchte ich nennen. Doch ich richte mich damit nicht an „die Kirche“, sondern an Sie persönlich.

*In dieser von Gott geliebten Welt, in der so viel Ungerechtigkeit herrscht, sind Christinnen und Christen aufgerufen, solidarisch zu sein mit den Schwachen.*

Ich erinnere an das 25. Kapitel des Matthäusevangeliums (V. 31–46): Nicht nach unserer „religiösen Praxis“ werden wir dort gefragt, sondern wie wir uns unseren Schwestern und Brüdern gegenüber verhalten. Nicht, ob wir „praktizierende Katholikinnen und Katholiken“ sind, werden wir gefragt, sondern wie wir zu jenen stehen, die von der Gesellschaft ausgegrenzt werden. Von der Liebe zu den Schwestern und Brüdern ist niemand befreit.

Und werden wir nicht überrascht von der Tiefe der Geste, die uns im Matthäusevangelium vorgeschlagen wird? – Eine Zuwendung, die nicht geschieht, um Gott zu gefallen, eine Zuwendung, die die Armen nicht instrumentalisiert. Denn die Zuwendung zu ihnen hat ihren Grund nicht darin, dass sie Arme, sondern dass sie Menschen sind. Gott und die Menschheit gehören zusammen. Unsere Treue zu Gott darf nie zum Vorwand werden, als ob wir damit der Treue zu den Menschen enthoben wären. Christinnen und Christen sind aufgerufen, den Armen und dem Leben gegenüber gehorsam zu sein.

Und ist diese Geste, die uns im Matthäusevangelium vorgeschlagen wird, nicht auch die wahre Sprache von Pfingsten? – Denn die Sprache unseres Lebens und Verhaltens ist doch eine Sprache, die alle verstehen können.

In Paris leben viele „sans-papiers“ (Menschen ohne Dokumente), Ausländer ohne gültige Ausweispapiere und Aufenthaltsgenehmigungen. Diese Menschen sind ein Test für die Kirche.

Sie klopfen an die Türen unserer Kirchen. Sie besetzen sie, sie suchen dort einen Schutzraum. Sie ahnen, dass die Kirche eine wichtige Bot-

---

<sup>1</sup> Bei dem hier dokumentierten Text handelt es sich um eine Zusammenfassung der frei vorgetragenen Ausführungen durch Dagmar Stoltmann und Reinhard Feiter.



schaft hat. Sie tun uns die Ehre an, zu unseren Kirchen zu kommen, und erinnern uns damit auch neu an die Botschaft des Evangeliums.

Die Bischöfe von Paris haben sich an diese Menschen gewandt und ihnen gesagt: „Wir haben euch wirklich gern, aber wir bitten euch, die Kirchen nicht mehr zu besetzen.“ So kam es vor dem letzten Weihnachtsfest in Paris zu einer Demonstration von Menschen ohne Papiere. Sie fand in der Nähe der Galerie Lafayette, einem bekannten Kaufhaus, statt. Die sans-papiers kamen mit Spruchbändern. Auf einem stand: „Jesus empfängt die Fremden, er heißt die Ausländer willkommen, die Kirche aber verschließt die Türen.“ Ein starkes Wort, aber ein wahres!

Nochmals: Diese Menschen, die aus der Fremde zu uns kommen, sind ein Test für die Kirche.

Zwar werden die Einwanderungsgesetze immer repressiver, dennoch werden diese Menschen weiterhin zu uns kommen. So lange Menschen im Elend leben, werden sie dorthin zu gelangen suchen, wo Reichtum ist. Kein Gesetz, keine Polizei wird sie daran hindern. Sie werden kommen wie die Menschen, die bei Gibraltar des Nachts das Meer überqueren.

Wer aber nicht aufnahmebereit ist, kann sich nicht auf das Evangelium berufen. Es ist schwer, diese Leute aufzunehmen. Es geht nicht ohne Leidenschaft für die Gerechtigkeit.

*In dieser von Gott geliebten Welt, in der so viel Gewalt herrscht, sind Christinnen und Christen aufgerufen, auf die Gewalt zu verzichten.*

Befragt in einer europäischen Umfrage, beantworteten viele Menschen die Frage, ob die Kirche einen Beitrag zur Gewalt leiste, mit Ja! Zu den Faktoren, die in unserer Welt zur Gewalt beitragen, wird nicht nur die Religion, sondern auch die Kirche gezählt.

Dabei ist ihr eine so starke Botschaft anvertraut wie das 5. Kapitel des Matthäusevangeliums mit den Seligpreisungen (V. 5–12) und Jesu Aufruf zur Gewaltlosigkeit und zur Feindesliebe (V. 38–48); darin werden wir doch gerade aufgerufen, Böses nicht mit Bösem zu vergelten, sondern im Gegenteil den Kreislauf der Gewalt zu durchbrechen.

Ich denke, wir müssen uns dessen bewusst sein, dass und wie sehr wir selber Gewaltbereitschaft in uns tragen. Denn nur ein entwaffnetes Gesicht kann einem anderen Gesicht wirklich begegnen. Jesus fordert uns auf, dem, der uns auf die rechte Wange schlägt, auch noch die andere hinzuhalten. Müssen wir uns also nicht zuerst von der inneren Angst vor dem Anderen und seiner Gewaltbereitschaft befreien?

Ich möchte Ihnen eine Begebenheit erzählen, die sich an der Peripherie von Paris in einer ziemlich unsicheren Gegend abgespielt hat:

In der Metro wird eine junge Frau von einem jüngeren Mann mit einem Messer bedroht. Er verlangt ihr Geld und ihr Handy. Sie sieht ihn an und sagt: „Geld bekommst du von mir nicht, denn ich habe keins. Und das Handy gebe ich dir nicht, weil ich es noch brauche.“ Warum, wozu sie

das Handy noch brauche, will der Angreifer wissen. „Um eine Freundin anzurufen“, sagt sie, „um gemeinsam mit ihr einen Abend für den Frieden vorzubereiten!“ Da steckt der Mann das Messer weg und geht. Er geht, macht dann jedoch nochmals kehrt und gibt ihr einen Kuss auf die Wangen.

Gewiss passiert solches nicht jeden Tag. Nicht immer geht es so aus. Aber das Entscheidende war wohl: Die junge Frau hatte keine Angst vor dem Mann.

Meine Erfahrung ist, dass Frieden möglich ist, dass es möglich ist, Frieden zu wirken. Frieden ist teilbar wie Brot. Denn der Friede geht aus von Menschen, die selbst vom Frieden bewohnt sind.

Es gibt nicht viele solcher Menschen, aber es gibt sie. Weil sie mit sich selber im Frieden sind, fühlt man sich wohl bei ihnen, und weil sie ohne Angst sind vor der Gewaltbereitschaft anderer, gelingt es ihnen auch, Misstrauen abzubauen.

In unseren Gesellschaften zerreißt gegenwärtig das soziale Geflecht. Während der großen Hitzewelle im vergangenen Sommer starben tausende Menschen in Frankreich, besonders in den großen Städten völlig allein; und als man wegen der Beerdigung nach Angehörigen fahndete, blieb bei vielen die Suche erfolglos. Menschen leben und sterben allein. Frieden heißt: Miteinander leben, in Beziehung leben.

*In dieser von Gott geliebten Welt, in der ein tief greifender Verlust an Sinn grassiert, sind Christinnen und Christen aufgerufen, Trägerinnen und Träger der Hoffnung zu sein.*

Wir durchleben gegenwärtig einen tief greifenden Verlust an Sinn, an Bezugspunkten. Es ist, wie wenn der Grund von allem wegrutscht. Veränderung, die sich immer mehr beschleunigt, Entzauberung, die nichts unbehelligt lässt, Fortschritt, der kein Glück bringt: das sind die Signaturen der Gegenwart. Angesichts dessen sind Christinnen und Christen aufgerufen, eine Hoffnung zu bezeugen.

Jesus sagt: „In der Welt seid ihr in Bedrängnis; aber habt Mut: Ich habe die Welt besiegt.“ (Joh 16,33) Wir glauben, dass es eine neue Erde und einen neuen Himmel, dass es Zukunft geben wird; und so dürfen wir getrost sein, dass unser Einsatz nicht umsonst ist.

Christinnen und Christen lehnen jeglichen Fatalismus ab, Resignation ist nicht ihr Fall ihre Sache.

Ein Rechtsanwalt und Schriftsteller, engagiert in der Gewaltlosenbewegung, der von sich sagt, er sei Atheist, meinte mir gegenüber einmal: „Du hast Glück, du kennst einen Sinn!“ Ich erwiderte überrascht: „Aber du kämpfst doch für den Frieden!“ Er wisse das alles nicht mehr so recht, war seine resignierte Antwort. Ja, er habe sich schon als Student sehr engagiert, damals gegen den Vietnamkrieg. Aber habe das denn viel genutzt? Was sei nach dem Ende dieses Krieges anders geworden!

Vielen Aktivisten, vielen Linken ergeht es gegenwärtig ähnlich. Sie sind enttäuscht und resigniert. Sie fragen sich, ob nicht aller Einsatz und Kampf letztlich umsonst ist.

Die Bedeutung der Frage nach der Zukunft, nach anderen Möglichkeiten nimmt immer mehr zu. Wo sind Träger der Hoffnung? Wo sind Träger der Hoffnung der Armen? Wo brennt noch die „Leidenschaft des Möglichen“ (Jürgen Moltmann)?

Allerdings ist die Hoffnung immer mit Prüfung verbunden. Die Hoffnung durchquert die Trümmer und die Niedergeschlagenheit. Doch am tiefsten Punkt kann sich alles wieder öffnen.

Die Hoffnung wird in der Nacht, in der Not geboren. Zeugen der Hoffnung sind jene, die Verletzungen tragen, es sind jene, die – wie es in der Offenbarung heißt – aus der großen Bedrängnis kommen (7,14). Wie jene tunesischen politischen Aktivisten, die zehn, fünfzehn Jahre im Gefängnis waren und sagen: „Wir haben keine Angst mehr vor dem Gefängnis, vor den Folterern und Henkern. Wir wissen, dass sie uns unsere Würde nicht nehmen können.“

Wie Christus Träger der Hoffnung ist, so sind Christinnen und Christen aufgerufen, Zeuginnen und Zeugen der Hoffnung zu sein, auch wenn die Mächtigen sich nicht um unsere Proteste scheren. So habe ich zusammen mit Théodore Monod, dem bekannten französischen Saharaforscher, im Gedenken an den Atombombenabwurf auf Hiroshima vor der nuklearen Kommandozelle in Taverny demonstriert. Théodore Monod hatte auf ein Plakat geschrieben: „Die Vorbereitung eines Verbrechens ist bereits ein Verbrechen.“ Monod sagte auch: „Das wenige, was man tun kann, muss man tun.“

*In dieser von Gott geliebten Welt, in der es so viel Aggression gegenüber der Natur gibt, sind Christinnen und Christen aufgerufen zu einer Geschwisterlichkeit unter den Menschen, die kosmische Geschwisterlichkeit einschließt.*

Des Menschen Stellung ist nicht außerhalb oder oberhalb, sondern an der Seite der Schöpfung. Uns ist aufgetragen, das Band wieder zu finden, das uns mit der Natur verbindet.

Wir sind Sternenstaub, Wesen des Kosmos, Töchter der Erde. Die Erde ist nicht Objekt, sie ist Subjekt. Daher nennen die Indianer sie Mutter, nennt Franziskus sie Schwester.

Ich erlebe immer wieder das Erstaunen der Atomkraftgegner, wenn sie mich in ihren Demonstrationen finden. „Das ist nicht Ihr Ort“, sagen sie, „Sie sind doch für die Seelen da, die Menschen. Kümmern Sie sich um die. Da haben Sie genug zu tun.“

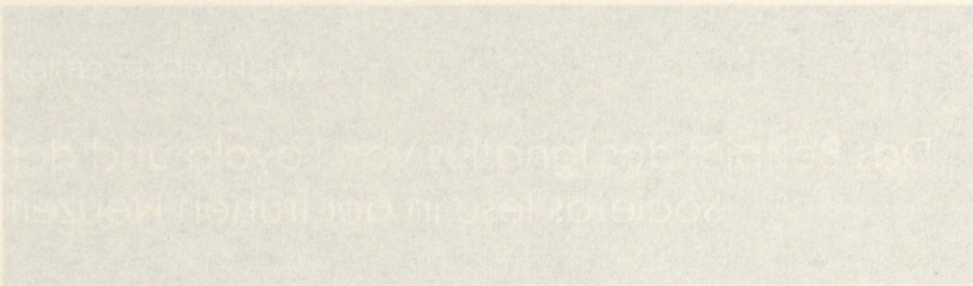
Doch die Verantwortung ist unteilbar. Franziskus hat es immer wieder betont: Wir sind nicht Schwestern und Brüder, wenn wir es nicht allen Geschöpfen sind.

Die Verantwortung für die Seelen der Menschen ist nicht zu trennen von der Sorge um die Zukunft und die kommenden Generationen, wenn für Tausende von Jahren Atommüll eingelagert wird und wenn die lukrativen Geschäfte ebenso wie die Arbeitsplätze, die damit heute entstehen, den Blick auf die Zukunft versperrt.

Christinnen und Christen haben hier sogar in besonderer Weise ihren Ort. Schließlich ist ihnen aufgetragen, das Evangelium „allen Geschöpfen“ (Mk 16,15) zu verkünden. Die Auferstehung betrifft die ganze Schöpfung, und die Kirche ist dazu da, Ferment für die ganze Schöpfung zu sein.

Das Evangelium schließt uns nicht ein, sondern sendet uns in diese Welt – in dem Bewusstsein, dass es eine Zukunft gibt und dass Christus mit dem Werden dieser Zukunft verbunden ist.

Danken wir dem Herrn für die Verantwortung, die er uns anvertraut hat.



## Vom Evangelium bewegt die Herausforderungen des dritten Jahrtausends annehmen

Die Herausforderungen des dritten Jahrtausends sind vielfältig und erfordern eine neue Herangehensweise an das Evangelium. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gab es eine große Erneuerungsbewegung, die sich auf die Erneuerung der Kirche und der Welt bezog. Diese Bewegung war von der Verkündigung des Evangeliums und der Suche nach einer tieferen Spiritualität geprägt. Sie hat die Kirche in vieler Hinsicht erneuert und die Welt verändert. Heute stehen wir vor neuen Herausforderungen, die ebenfalls eine Erneuerung erfordern. Wir müssen uns fragen, wie wir das Evangelium in der heutigen Welt verkünden können und wie wir die Kirche erneuern können, die den Herausforderungen des dritten Jahrtausends gewachsen ist.

### 1. Erneuerungsbewegung in Europa

Als weitere Erneuerungsbewegung in Europa im 19. Jahrhundert gab es die Bewegung der „Evangelischen Bewegung“. Diese Bewegung war von der Verkündigung des Evangeliums und der Suche nach einer tieferen Spiritualität geprägt. Sie hat die Kirche in vieler Hinsicht erneuert und die Welt verändert. Heute stehen wir vor neuen Herausforderungen, die ebenfalls eine Erneuerung erfordern. Wir müssen uns fragen, wie wir das Evangelium in der heutigen Welt verkünden können und wie wir die Kirche erneuern können, die den Herausforderungen des dritten Jahrtausends gewachsen ist.

# Das Beispiel des Ignatius von Loyola und der Societas Iesu in der frühen Neuzeit

Die Geschichte des Christentums in Europa ist von Aufbrüchen und Bewegungen einer Evangelisierung bestimmt, die einerseits eine Selbstevangelisierung in Form einer wie immer gearteten „Bekehrung“ umfasst und andererseits einen missionarischen Impetus zum Zeugnis und zur „Bekehrung“ anderer. Das dramatische Werden des europäischen Kulturraums und sein Einfluss auf die anderen Kontinente ist von dieser doppelten Dynamik geprägt. Dabei spielten immer wieder neu entstehende Gruppen eine wesentliche Rolle, die vom Evangelium inspirierte Antworten auf die Herausforderungen der jeweiligen Zeit gaben.

Ein einleitender Blick auf solche Bewegungen soll den Blick schärfen für eine in der frühen Neuzeit entstehende relativ kleine Gruppe von Christen, die durch Selbst- und Fremdevangelisierung eine nachhaltige Wirkung in Europa und auf den anderen Kontinenten ausüben sollte und den Prozess jener Globalisierung des Evangeliums prägte, der für die Kirchen Europas die große Herausforderung darstellt.

## 1 Bewegungen der Selbstevangelisierung in Europa

Fragt man nach solchen spirituellen und missionarischen Bewegungen in Europa, sind an erster Stelle wohl die Orden zu nennen, deren „apostolisches“ Wirken immer auf einer Art Selbstevangelisierung gründet.

Nehmen wir zunächst im frühen Mittelalter unter den monastischen Bewegungen das Beispiel des ältesten abendländischen Mönchsordens und seines Gründers Benedikt von Nursia (480-547). Bevor Benedikt, aus wohlhabender Familie stammend, Mönche um sich sammelte und eine Klosterregel verfasste, verbrachte er mehrere Jahre als Eremit in einer Höhle ein Leben der Askese und des Gebets, typische Zeichen der inneren Bekehrung und der Selbstevangelisierung. Sein aus Einzelklöstern bestehender Orden sollte in seiner ersten Phase (530-900) hervorragenden Anteil an der Christianisierung und Kultivierung Europas haben, insbesondere in England (Canterbury, York, Winchester, Whitby,...), aber auch in Gallien (Luxueil, Corbie, Lérin,...), Italien und Deutschland; es sei nur an die Namen Willibrord, Bonifatius und Ansgar erinnert und an die Bedeutung des Mönchtums für die karolingische Renaissance.

War die monastische Bewegung des frühen Mittelalters als ortsgebundene „Kontrastgesellschaft“ an ländlichem Ort an Regularität und Stabilität des Lebens orientiert, so reagiert die Bewegung der Bettelorden im hohen Mittelalter auf die neu entstehenden Städte, bildet genossenschaftliche Personalverbände, die pastoral mobil vornehmlich in urbanen Räumen wirken. Nehmen wir daher als zweites Beispiel Franziskus von Assisi (1181-1126) und seinen Orden der Minderbrüder. Auch hier treffen wir zunächst die Selbstevangelsingierung eines jungen Mannes, der, ebenfalls aus wohlhabendem Hause stammend, im Alter von 25 Jahren seine Bekehrung erfährt und mit seinen Gefährten ein Leben nach dem Ideal der „apostolischen Armut“, d.h. des biblischen Wanderpredigers (Mt 10, 5-16), führt, auch wenn diese Laienbewegung radikaler Wanderprediger sich bald klerikalisierte und sesshaft wurde.

Die Sesshaftigkeit vollzog sich allerdings in den Städten, wo die urbane Seelsorge, insbesondere unter den neuen Armen, dauerhafte Präsenz verlangte. Über Jahrhunderte entfaltete diese franziskanische Bewegung, ausgehend von der Selbstevangelsingierung (*sequi vestigia Christi*), eine evangelisierende Tätigkeit in den urbanen Zentren, auch wenn Spaltungen und Streit um die Radikalität der Nachfolge an der Tagesordnung waren. Ihre missionarische Hochform erlebten die Minderbrüder in der frühen Neuzeit, als sie in der Neuen Welt Amerika die größte Gruppe unter den Missionaren (über 50% mit fast 8000 Missionaren in der Kolonialzeit) bildeten und gewissermaßen eine Neugründung der Kirche vornehmen wollten, um so zu kompensieren, was die Zeitumstände (Reformation) der Kirche Europas geraubt hatten.

Als weiteres typisches Beispiel aus der Geschichte Europas kann die religiöse Erneuerungsbewegung der *Devotio Moderna* gelten, die im späten Mittelalter gegenüber der rituellen Verobjektivierung auf eine mehr innerliche persönliche Frömmigkeit abhob, wie sie exemplarisch Thomas a Kempis in seinem Andachtsbuch *De imitatione Christi* mit großer Wirkung beförderte. Ein weiteres Beispiel aus der frühen Neuzeit ist die Gründung der Gesellschaft Jesu, die im folgenden eigens zur Sprache kommen wird.

Für das 19. Jahrhundert sind die neu entstehenden religiösen Frauengemeinschaften als Beispiele von Selbstevangelsingierungsbewegungen zu erwähnen. Bis ins 18. Jahrhundert war der vorherrschende Typus der Ordensschwester die kontemplativ in Klausur lebende Nonne. Das Bild wandelte sich im 19. Jahrhundert grundlegend, als vor allem in Frankreich Hunderte von „Kongregationen“ neu gegründet werden, motiviert durch die Verfolgungszeiten der Französischen Revolution (Sophie Barat, *Sacré Coeur*), vor allem aber auch durch die „soziale Frage“ der Zeit. Die religiöse Frauenbewegung antwortete auf die Verwahrlosung von Kindern, auf Bildungsnotstand unter der einfachen Leuten, auf mangelnde Gesundheitsfürsorge und praktizieren daher ambulante Krankenpflege auf dem Land (Klara Wolff, Graue Schwestern der hl. Elisabeth) oder

Schulbildung für die einfache und die ländliche Bevölkerung (Karolina Gerhardinger, Schulschwestern Unserer Lieben Frau).

Solche Frauengruppen der Selbstevangelisierung entstehen spontan, orientieren sich an den sozialen Notlagen und haben als ursprünglichen spirituellen Impuls den Dienst an den Armen. Dieser Impuls ist in allen Schichten vertreten, vom Adel bis zur einfachen Landbevölkerung; zum Beispiel bei ungebildeten Dorf Mädchen wie Katharina Kasper (Dernbacher Schwestern), die auf die Landarmut reagiert, oder bei gebildeten höheren Töchtern wie Franziska Schervier (Arme Schwestern vom hl. Franziskus), die das Elend der Frühindustrialisierung (Arbeitslosigkeit, niedrige Löhne, Kinderarbeit, soziale Entwurzelung) vor Augen hat.

Zur neuen Präsenz von religiösen Frauengruppen in Bildung, Krankenpflege und sozialen Welten in Europa tritt - ein neues Phänomen - die Präsenz von Schwestern in den Missionen durch Gründung eigener Kongregationen (Marie-Anne Javouhey, Josephsschwestern von Cluny). Auch hier wird deutlich, wie die Selbstevangelisierung bei den Gründerinnen und Mitgliedern der neuen Kongregationen zu neuen Formen der Evangelisierung führt, sei es das Zeugnis der Diakonie in Europa oder der missionarischen „Entwicklungshelferin“ in Übersee.

Typische Bewegungen der Selbstevangelisierung dürften schließlich auch die katholischen Vereine und Verbände sein, die im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts in großer Zahl gegründet wurden. Ihre Motivation der konfessionellen Identitätsbildung im preußisch-protestantisch dominierten Staat verband sich mit sozialer Sensibilität und der Inanspruchnahme moderner Errungenschaften wie der Versammlungsfreiheit und führte zu einem Verbandskatholizismus, der sich durch viele Wandlungen hindurch bis heute behauptet (Zentralkomitee der Deutschen Katholiken, Kolping, Jugendverbände). In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in der die sozialen Verhältnisse Europas weitgehend konsolidiert sind und die soziale Frage im Prozess der Globalisierung neue Dimensionen annimmt, entstehen einerseits vornehmlich in den romanischen Ländern Europas (Spanien, Frankreich, Italien) neue geistliche Bewegungen, die auf spirituelle Defizite antworten, während andererseits in außereuropäischen Räumen (Lateinamerika, Afrika, Asien) kleine kirchliche Gemeinschaften (Small Christian Communities) oder Kirchliche Basisgemeinden (Comunidades eclesiales de base) entstehen, die auf typische soziale und pastorale Notlagen dieser Länder und Kontinente antworten.

In diesem breiten Spektrum wird bei aller Verschiedenheit der Epochen und Bewegungen doch eine Dialektik von Selbst- und Fremdevangelisierung deutlich, oder anders gesagt: Wer anderen Zeugnis vom Evangelium geben will, muss zunächst selbst sein Leben daran orientieren. Nur ein Glaubender kann authentisch vom Glauben reden. Die Bewegungen der Selbstevangelisierung zeigen eine doppelte Sensibilität für den „Text“



des Evangeliums und für den „Kontext“ ihrer Zeit. Das gilt auch für eine hier exemplarisch vorzustellende Bewegung der frühen Neuzeit, deren Inspiration und Vorgehensweise nicht nur von historischem Interesse ist, sondern zum geistlichen Schatz der Kirche gehört, von dem bis heute viele einzelne und viele Gruppen Anregung und Orientierung erhalten.

## 2 Die Selbstevangelisierung des Ignatius von Loyola

Im Prozess der Selbstevangelisierung bei Ignatius von Loyola lassen sich fünf Schritte unterscheiden, die nicht nur für die Biographie des Heiligen von Bedeutung sind, sondern als Schritte auf dem Glaubensweg generalisierbar erscheinen.

Iñigo de Loyola, als 13. Spross einer alten baskischen Adelsfamilie im Jahr 1491 geboren, wurde in Arévalo höfisch erzogen, lernte also Reiten und Fechten, Verwaltung und Korrespondenz, höfische Sitten und hohe Minne. Nach dem Doppelideal von *armas y letras* versteht er sich als kämpferischer Ritter (*caballero*) und feinsinniger Edelmann (*gentilhombre*) in einem, der geistig in der Welt der Ritterromane wie *Amadís de Gaula* (1508) zu Hause. Als junger Offizier im Dienst des spanischen Vizekönigs erlitt er bei der Verteidigung Pamplonas eine schwere Beinverletzung. 1521 wurde für ihn (wie für Luther) zu einem Schicksalsjahr, denn der Traum von Ruhm und Karriere schien ausgeträumt. Er verliert die äußere Bewegungsfreiheit, gewinnt aber die innere. Verfolgen wir anhand seiner Biographie fünf zentrale Dimensionen, die einen Prozess der Autoevangelisierung ausmachen und auf irgendeine Weise jede Biographie prägen können.

Subjektive Erfahrung. Die Verwundung zwingt den jungen Iñigo aufs schmerzhafteste Krankenlager in der Wohnburg Loyola (Baskenland). Er macht Grenzerfahrungen und die Erfahrung seines Lebens. Um die Langeweile zu vertreiben, greift er mangels Ritterromanen zu frommen Erbauungsbüchern wie der erwähnten *Imitatio Christi*, der *Vita Christi* Ludolf von Sachens und der *Legenda Aurea*, eine Sammlung von Heiligenviten des Jacobus de Voragine. Dabei entdeckt er die „Unterscheidung der Geister“. In seiner Autobiographie schildert er, wie er sich einerseits vorstellte, als Ritter große Taten zu vollbringen und Minnedienste zu erweisen. Er schwelgte in Männerphantasien. Doch ebenso hungerig war er von der Lektüre des Lebens Jesu und der großen Heiligen. Er schwelgte in Heiligenphantasien. Doch allmählich fand er den Unterschied zwischen beiden Tag-Träumereien heraus und beschreibt ihn folgendermaßen: Nach den Männerphantasien fühlte er sich trocken und unzufrieden, während er nach den asketischen Heiligenphantasien sich getröstet, zufrieden und froh wiederfand. Er lernte also durch Erfahrung (*por experiencia*) und Abwägung der inneren Stimmungen, die Geister zu unterscheiden (Bericht des Pilgers =BP, Nr. 8), und zwar am Kriterium der „Tröstung“ (*consolación*).

Erste Einsicht: Der eigenen spirituellen Erfahrung trauen und so in Unmittelbarkeit Subjekt vor Gott werden.

(2) *Apostolische Mobilität*. Nach seiner Genesung bricht Iñigo auf, nunmehr leicht hinkend, um seine neuen Einsichten auf dem Montserrat und in Manresa in Katalonien mystisch zu vertiefen. Dabei wird er „ein anderer Mensch“ (BP Nr. 30). Dieser „andere Mensch“, gleichsam ein geistlicher Don Quijote, versteht sich als „Pilger“ (peregrino), in der Grundsituation des nach Gott suchenden, aber auch missionarischen Menschen (homo viator). Das geistliche Ideal der Pilgerschaft (peregrinatio) führt zum Aufbruch, Gott in allen Dingen zu suchen und zu finden, nicht in der monastischen Stabilität eines Klosters, sondern in apostolisch motivierter Mobilität. Er entdeckt dabei eine „Mystik der Weltfreudigkeit“ (K. Rahner). Das berühmt-berüchtigte, oft missdeutete vierte Gelübde des Papstgehorsams der Jesuiten beinhaltet als Bereitschaft sich dem jeweiligen Papst hinsichtlich von Sendungen (*circa missiones*) zur Verfügung stellen, nichts anderes als das Versprechen zu globaler Mobilität, zur Globalisierung des Evangeliums; denn es verpflichtet, überall dorthin zu gehen, wo es zur größeren Ehre Gottes und zum größeren Wohl der Menschen erforderlich scheint.

Zweite Einsicht: Mobil werden, um Gott in allen Dingen zu finden und sein Evangelium in aller Welt zu verkünden.

(3) *Intellektuelle Bildung*. Als Iñigo de Loyola sich die klassische Frage stellt, die sich alle intelligenten jungen Leute stellen: „Was tun?“, sieht er ein, dass es mit religiöser Erfahrung und Mobilitätsbereitschaft allein nicht getan ist. Daher entschließt er sich im relativ hohen Alter von 33 Jahren zu studieren, „um den Seelen helfen zu können“ (BP Nr. 50). Er will die beste Ausbildung der damaligen Zeit erwerben; also lernt er in Barcelona Latein, erwirbt in Alcalá de Henares die humanistische Bildung (*artes*), studiert in Salamanca, wo ihn freilich „Fußeisen und Ketten“ (BP Nr. 69) der Inquisition erwarten, da einem Laien damals keine spirituelle Kompetenz zubilligt wird. Daher geht er ins freiere Paris und macht dort den *Magister Artium* (1535), ein akademischer Titel, auf den der „Magister Ignatius“ immer besonderen Wert legte. Aus diesem biographischen Detail versteht man auch besser, warum gymnasiale und universitäre Bildung zu einem der Hauptarbeitsfelder des Ordens werden konnten.

Dritte Einsicht: Gründlich lernen und studieren, um eigene geistlichen Erfahrungen reflektieren und professionell wirken zu können.

(4) *Spirituelle Methode*. Überzeugt davon, dass jeder seinen spirituellen Weg finden kann, begleitet Ignatius interessierte Frauen und Männer auf ihrem Weg, ermuntert zur Gewissensforschung, gibt ihnen Ratschläge zur Unterscheidung der Geister im Wechselspiel von Trost und Trostlosigkeit. Durch diese „Geistlichen Übungen“ (*Ejercicios espirituales*) finden

viele Geschmack an geistlichen Dingen (BP Nr. 57). Damit hat er an seinen Studienorten solchen Erfolg, auch wenn einige der Frauen bisweilen ohnmächtig werden, dass er als „Verführer der Studenten“ (BP Nr. 78) gilt und in den Verdacht gerät, häretischer Alumbrado zu sein, der die geistliche Erleuchtung der Vermittlung von Bibel und Sakramenten vorzieht. Zu den Kommilitonen, die sich ihm in Paris anschlossen, gehört auch Franz Xaver. Später systematisierte er die Übungen zum methodisch gegliederten Exerzitienbuch, einem „unlesbaren Buch“ (S. Neumeister), denn es ist wie ein Kochbuch: Vom Lesen wird man nicht satt. Erst wenn man die dort beschriebenen Übungen macht, erlangt man geistliche Frucht. Ziel der Exerzitien ist es, in Freiheit und im Zwiegespräch mit Christus eine persönliche Lebensentscheidung zu treffen. In den vier Phasen (Wochen) der Exerzitien geht es um Konflikt (Sünde) und Entscheidung (Wahl), um Leiden (Passion) und Leben (Auferstehung) und darin letztendlich um die „Erlangung der Liebe“.

Vierte Einsicht: In der Betrachtung des Evangeliums seine eigene Spiritualität methodisch ausbilden, um vor Gott und den Menschen eine bewusste Lebensentscheidung fällen und durchtragen zu können.

(5) Kirchliche Bindung. Loyola hatte sich zunächst „allein und zu Fuß“, sólo y a pie, (BP Nr. 73) auf den Weg gemacht. Das ändert sich in Paris, wo er seinen Zimmergenossen und anderen Kommilitonen Exerzitien gibt und sich eine kleine internationale Gruppe von „Freunden im Herrn“ bildet. Sie hätte nicht heterogener ausfallen können, was geographische Herkunft, sozialen Ort, Alter und charakterliche Prägung angeht. Doch Freundschaft, das Studium an derselben alma mater und die Erfahrung der Exerzitien verbinden die Gefährten so, dass sie am 15. August 1534 auf dem Montmartre in Paris gelobten, sich „dem Stellvertreter Christi in Rom anzubieten, zur Ehre Gottes und zum Nutzen der Seelen“ (BP Nr. 85). Tatsächlich setzten sie ihr Gelübde um und banden sich in einem entschiedenen „sentire cum ecclesia“ an die römisch-katholische Kirche als „wahre Braut Christi“ (EB Nr. 353) und den jeweiligen Papst.

Fünfte Einsicht: Eine ausdrückliche „Kirchlichkeit“ ausbilden, um in dieser Bindung die Freiheit eines Christenmenschen und den Auftrag zu Evangelisierung zu realisieren.

Diese fünf ignatianischen Einsichten können auch als Kriterienkatalog für die Selbstevangelisierung gelten: Innere Erfahrung des Subjekts (Unterscheidung der Geister), das sich auf den Weg des Evangeliums macht (Mobilität), um sich in der Schule der Vernunft (Bildung) und der Freiheit (Spiritualität) auszubilden und sich bewußt an die Glaubensgemeinschaft der Kirche bindet, um im Licht des Evangeliums die Herausforderungen der jeweiligen Epoche anzunehmen.

### 3 Evangelisierung der jungen Societas Jesu

Wie geht nun die selbstevangelierte Gruppe der Compañía de Jesús bei ihrer Bemühung um Evangelisierung voran? Dabei ist zu beachten, dass Ignatius zwar schon - ungewöhnlich für seine Zeit - von „Evangelisieren“ spricht („evangelizar la divina palabra“, Satzungen = SA Nr. 30), doch allgemein die Formel „ayudar a las almas“, „den Seelen helfen“ (iuvare animas) gebraucht.

Elemente einer evangelisierenden Pastoral umschreibt die Gründungsbulle von 1540: Die Gesellschaft Jesu sei vornehmlich dazu errichtet worden, „um besonders auf den Fortschritt der Seelen in Leben und christlicher Lehre und auf die Verbreitung des Glaubens abzielen, und zwar durch öffentliche Predigten und den Dienst am Wort Gottes, die Geistlichen Übungen und Liebeswerke und namentlich durch die Unterweisung von Kindern und einfachen Menschen im Christentum und die geistliche Tröstung der Christgläubigen durch Beicht hören, sowie durch Stiften von Frieden, Versöhnung unter Zerstrittenen und Dienst an Kranken und Gefangenen.“ (Ignacio de Loyola 1963, 410) Dabei wird ersichtlich, dass „den Seelen helfen“ die ganze Person meint, den Menschen mit Leib und Seele. Die Sorge um Nahrung für den Leib gehört ebenso dazu wie die Sorge um die Bildung des Geistes und die spirituelle Ausbildung.

Charakteristikum dieser Seelsorge ist nicht die Angst, gar Heiden- oder Höllenangst, sondern der erwähnte „Trost“ (consolación). Damit ist jene Erfahrung im geistlichen Prozeß der Unterscheidung der Geister gemeint, den Ignatius so beschreibt: „Ich nenne es Trost, wenn in der Seele eine innere Regung sich verursacht, bei welcher die Seele in Liebe zu ihrem Schöpfer und Herrn zu entbrennen beginnt und demzufolge kein geschaffenes Ding auf dem Antlitz der Erde mehr in sich zu lieben vermag, denn im Schöpfer ihrer aller. Desgleichen: Wenn einer Tränen vergießt, die ihn zur Liebe seines Herrn bewegen, sei es aus Schmerz über seine Sünden oder über das Leiden Christi Unseres Herrn oder über andere unmittelbar auf Seinen Dienst und Lobpreis hingearbeitete Dinge. Und endlich nenne ich Trost jede Zunahme von Hoffnung, Glaube und Liebe, und jede innere Freudigkeit, die ihn zu den himmlischen Dingen ruft und - zieht und zum eigenen Heil seiner Seele, indem sie ihn besänftigt und befriedet in seinem Schöpfer und Herrn.“ (EB Nr. 316) Das Gegenteil nennt Ignatius „Trostlosigkeit“.

Es geht bei diesem „trostvollen“ Evangelisierungsprogramm der frühen Neuzeit also darum, „den Seelen zu helfen“, ohne sich geographisch oder politisch einengen zu lassen. Daher entwickelte Ignatius Kriterien für die Auswahl der zu leistenden Arbeiten, die sich schematisch so darstellen lassen:

## „Mission“ in der Gesellschaft Jesu

### Spirituelle Dimension:

Sendung des „universalen Herrn“ in die „ganze Welt“

Disponibilität des Subjekts zur Sendung

(EB Nr. 95, 97, 145)

### Institutionelle Dimension:

Sendungen des Papstes

Sendungen des Generaloberen

(SA Nr. 622, 623)

### Generelles Ziel:

Grösserer Dienst für Gott und

grösseres universales Wohl

(SA Nr. 622 u.ö)

### Kriterien zur Auswahl:

(Sa Nr. 622)

Grössere Not

\* Mangel an Mitarbeitern

\* Not der Nächsten

Grössere Frucht

\* Offenheit

\* Disposition

Grössere Verpflichtung

\* Wohltäter

Universalität

Geeignete Personen

\* Fürsten

\* Bischöfe

\* Gelehrte

### Vorzugsregeln (caeteris paribus)

(SA Nr. 623)

Vorzuziehen sind Werke nach:

Bedeutung (geistliche Werke)

Dringlichkeit

Notwendigkeit

Sicherheit und Zugänglichkeit

Nachhaltigkeit

### Präferenz für Orte (SA Nr. 622):

#### Allgemein:

Orte, wo mehr Personen zusammenkommen,

denen man helfen kann

und die ihrerseits anderen helfen können

#### Konkret:

\* große Nationen wie „Indien“

\* bedeutende Städte

\* Universitäten

Damit sind die privilegierten Räume im Blick, in denen sich entscheidende Ereignisse der frühen Neuzeit abspielten: die alteuropäischen Städte und die außereuropäischen Kontinente. In den Städten verrichteten die Jesuiten die gewöhnlichen Seelsorgsdienste und errichteten zur Bildung der Jugend Kollegien. Auf den drei außereuropäischen Kontinenten begannen sie im Zuge der europäischen Expansion zu missionieren. Damit ist das dreifache Evangelisierungsprogramm umschrieben: Seelsorge, Bildung, Mission. Wir beschränken uns hier auf die beiden ersten Säulen des Programms, auf Pastoral und Bildung in den Städten Europas.

Pastoral den Städten Europas. In der frühen Neuzeit sind es die beiden Reformatoren Luther und Loyola, die die Bedeutung des urbanen Raums für die Reform der Kirche erkannten. Nachdem beide 1521 bewegungsunfähig auf einer Burg verbrachten, verließen beide 1522 ihre Burg, um wieder in die Städte zu gehen. Beide kamen herum: Luther eher kleinstädtisch im deutschsprachigen Raum, in Eisleben, Erfurt, Wittenberg, Leipzig, Worms, Augsburg, Eisleben, mit der Ausnahme einer Reise in das von ihm so gescholtene „Rattennest“ Rom (WA 41, 222); Ignatius, eher großstädtisch im europäischen Raum, in Pamplona, Barcelona, Alcalá, Salamanca, Paris, London, Venedig, Jerusalem, Rom.

Luther verfasst viele Sendschreiben an die Städte, fordert sie zur Reformation auf und betont den Wert der Bildung und des Schulwesens. Loyola verfasst keine Sendschreiben, sondern schickt Mitglieder der jungen Gesellschaft Jesu in die Städte, zunächst zur „Auferbauung und zum geistlichen Gewinn der Städte“, später zum Aufbau von Kollegien. Wie sieht die ignatianische Option für die Städte genauerhin aus? (Sievernich 2000)

Die Stadt, in der Ignatius seine Aktivitäten systematisch entfaltet, ist zunächst und vor allem Rom. Rom war damals längst nicht mehr die stolze Metropole des römischen Reichs mit rund einer Million Einwohnern, sondern eine Stadt, die im Zuge der mittelalterlichen Enturbanisierung Europas zu einer relativ kleinen Ansiedlung von etwa 20.000 Einwohnern im weiten Rund der aurelianischen Mauern zusammengeschrumpft war und erst durch die Bauprogramme der Renaissancepäpste eine neue Blüte, wenn auch mit Rückschlägen (Sacco di Roma 1527), erlebte.

Angeichts der städtischen Probleme folgte das pastorale Konzept der Jesuiten einer Triade von Aufgaben, die „gewöhnliche Dienste“ (*consuetata ministeria*) genannt werden (O'Malley 1995, 106-112): (1) Dienst am Wort Gottes; (2) Dienst am Sakrament und (3) Werke der Barmherzigkeit.

Unschwer wird man in dieser Triade pastoraler Dienste jene drei Grundfunktionen der Kirche wiedererkennen können, die seit dem II. Vatikanischen Konzil die pastoraltheologische Diskussion bestimmen: Glaubensdienst (*Martyria*), Gottesdienst (*Leiturgia*) und Nächstdienst (*Diakonia*).

Im damaligen Kontext hieß dies für die frühen Jesuiten: Sie beschränken sich nicht auf bestimmte soziale Schichten, sondern beziehen sich auf das gesamte Spektrum der städtischen Gesellschaft Roms, von den Päpsten bis zu den Prostituierten, von den Gelehrten bis zu den unmündigen Kindern, von den Adligen bis zu den Juden und Armen.

Angesichts der verbreiteten Ignoranz in Glaubensdingen und der disziplinarischen Verwilderung widmen sich Ignatius und die Gefährten dem Dienst am Wort: Sie predigen in Kirchen und auf Plätzen. Sie geben den Kindern Katechismusunterricht. Sie bemühen sich um das spirituelle und menschliche Wohl der Juden: Ignatius richtet ein Haus für jüdische Katechumenen (Taufbewerber) ein. Sie geben „Geistliche Übungen“ und betonen dabei vor allem die Übungen der „Ersten Woche“, die sich um Sünde und Erlösung drehen. Und schließlich bemühen sie sich als Ratgeber von Fürsten und Kardinälen.

Dazu kommt der sakramentale Dienst, insbesondere die Messe und die Förderung der (damals seltenen) Kommunion und als angemessene Vorbereitung die Gewissensbildung und die Beichte. Auch die musikalische Gestaltung der Gottesdienste sowie die Sterbebegleitung und Spendung der „Letzen Ölung“ spielten eine große Rolle.

Zu diesen Aktivitäten gesellen sich die sozial-karitativen, mit denen Ignatius und seine Gefährten in den römischen Jahren auf die sozialen Nöte der Stadt antworten. Sie gehen in die Hospitäler der Stadt, um den Kranken geistlichen Beistand zu gewähren. Im strengen Hungerwinter 1538/39 beherbergen und versorgen sie Hunderte von Notleidenden im Frangipani-Hof, dem 1538 bezogenen Quartier. Später richten sie die *Casa Santa Marta* ein, eine Art „Frauenhaus“ für „bekehrte“ Prostituierte. Ein weiteres Hilfswerk war die um 1545 begründete Bruderschaft, die *Compagnia delle Vergini Miserabili* die sich der gefährdeten Töchter von Kurtisanen annahm. Unter Beteiligung des Ignatius entstehen in der Stadt zwei Waisenhäuser für die „Straßenkinder“ des Cinquecento, Hospize für jene verwaisten Opfer von Krieg, Hunger und Pest, die im Überlebenskampf durch die Städte streunten. Es darf nicht unerwähnt bleiben, dass die Jesuiten bei all diesen caritativen Werken eng mit engagierten Laien kooperierten, die als Geldgeber, Mitglieder von Bruderschaften und Helfer tätig wurden. Alle Einrichtungen machen die Bedeutung sichtbar, die die Werke der leiblichen und geistlichen Barmherzigkeit für die jesuitischen Seelsorge hatten.

Diese Vision des städtischen Apostolats visualisiert ein 1610 in Antwerpen entstandener Stich, der eine Sicht auf die Stadt Rom und auf die von Ignatius begründeten Häuser und Werke (*domus et opera pietatis*) der Gesellschaft Jesu bietet. Im Zentrum der Stadt befindet das Hauptquartier (Professhaus und Kirche // *Gesù*), dem radial die anderen Werke zugeordnet sind. In „heiliger Strategie“ (Thomas M. Lucas) hatte Ignatius

sehr bewusst die Mitte des Stadtkörpers, bei der kleinen Kirche *Santa Maria de la Strada*, als endgültigen Hauptsitz der Gesellschaft Jesu gewählt und im Lauf der Zeit ausgebaut (Abb. In: Lucas 1990, 133).

(2) *Schulen für die Städte Europas*. Neben die *consueta ministeria* in den Städten gesellte sich im Lauf der Zeit eine neue Aufgabe: die Kollegien. Zunächst als Kollegien zur Unterkunft der Scholastiker (Jesuiten im Studium) in Universitätsstädten begründet, entwickelten sie sich bald zu Gymnasien und Universitäten für jedermann, wenn nötig, auch für Lutheraner und Hussiten, jedoch ausschließlich für die männliche Jugend.

Das erste auf Bitte und mit Finanzierung der Stadt gegründete Kolleg war das von Messina (1548), dem bald weitere folgten. Immer mehr Städte oder Fürsten und Bischöfe baten für ihre Residenzstädte um ein Jesuitenkolleg, so dass der Orden der Nachfrage kaum nachkommen konnte. Nicht nur in Rom entstand also ein Kolleg, sondern auch in anderen europäischen Städten; mit einer atemberaubenden Frequenz von durchschnittlich vier Kollegsgründungen pro Jahr. Zu Lebzeiten des Ignatius unterhielten die Jesuiten schon 35 Kollegien, davon 19 in Italien und 18 in Spanien. Auch im deutschsprachigen Raum sprossen sie nur so hervor: Wien (1553), Ingolstadt (1556), Köln (1557), München (1559), Trier und Mainz (1561), Innsbruck (1562), Dillingen (1564), Würzburg (1567), Fulda (1572), Graz (1573), Augsburg (1582), Paderborn (1585), Münster (1588), Regensburg (1589).

Die Studienordnung dieser Kollegien (Hengst 1981, 55-66) zeichnete sich dadurch aus, dass sie den Fächerkanon modernisierte. Zum klassischen Kanon der *Studia inferiora* der Sprachenfakultät, an der die *Humaniora* (Grammatik, Rhetorik, Historie und Poesie) gelehrt wurden, und der *Studia superiora* der Artisten- und Theologischen Fakultät, an der die *Artes* (Logik, Physik, Mathematik, Metaphysik und Ethik) und die Theologie (Scholastik, Kontroverstheologie, Casus, Kanonistik und Hl. Schrift) gelehrt wurden, kamen folgende Fächer hinzu: Geographie, Geschichte und Naturwissenschaften (*scientiae naturales*). Neben diesen modernen Wissenschaften wurden auch die Volkssprachen gepflegt, eine Neuerung gegenüber der Vorherrschaft des Latein als Gelehrtensprache.

Überdies wurde nach einer Lehrmethode unterrichtet, die Schüler und Studenten durch aktive Teilnahme (*modus Parisiensis*) einbezog. All dies wurde 1599 in einer für alle Kollegien gelten Studienordnung festgelegt (*Ratio Studiorum*), die ein einheitliches Schulwesen auf der Basis eines christlichen Humanismus garantierte und Wissenschaft mit religiös-sittlicher Persönlichkeitsbildung, sprachlicher Kompetenz und Übernahme von Verantwortung verband. Auch das Schultheater sollte durch Erbauung und Belehrung der Bildung dienen, die imaginativen Kräfte entfalten, die Frömmigkeit fördern. Der pädagogische Zweck des jesuitischen Schultheaters, das in deutschsprachigen Ländern seinen Höhepunkt fand, war die sittliche Besserung und die religiöse Bekehrung.



Zum Schulprogramm der Wissensaneignung und Bildung kam die Vermittlung einer humanen Kultur und einer tragfähigen Spiritualität. Diese charakterliche und spirituelle Bildung war vor allem Aufgabe der „Marianischen Kongregationen“, deren Frömmigkeit der Selbsteheiligung immer auch an die Hilfe für die Nächsten (Katechese für Kinder, Krankenbesuche) gebunden war. Wichtige Momente der Persönlichkeitsbildung waren auch die Pflege demokratischer Elemente (Wahl), bürgerlicher Tugenden und der Selbstverwaltung.

Insgesamt sollten die unentgeltlich arbeitenden Kollegien von ausschlaggebender Bedeutung sein für die Integration sozialer Klassen, für die Ausbildung von Eliten, für die „Bildung eines modernen katholischen Bewußtseins“ (Batllori 1990) und nicht zuletzt für die immer wieder betonte „Auferbauung“ der Städte.

Dazu kommt, dass die Kollegien für den dritten Typ evangelisatorischer Aktivitäten in der frühen Neuzeit wichtig wurden. Denn in den Kollegien wuchs die Begeisterung für die auswärtigen Missionen, aus denen die begeisterten Briefe und Berichte der Missionare eintrafen. Das religiöse Bewusstsein zog mit der Erweiterung des geographischen Wissens gleich. Die dritte Säule des frühneuzeitlichen Evangelisierungsprogramms, die außereuropäische Mission ist eine eigene „große Erzählung“, die hier nur erwähnt werden kann (Überblick: Lécrivain 1991).

Zusammenfassend lässt sich sagen: Durch die verschiedenen Phasen der Autoevangelisation entsteht jenes Subjekt, das sich in der Schule der Freiheit (Exerzitien) und der Vernunft (Bildung) methodisch ausbildet und in bewußter Bindung an die katholische Kirche und den Papst international organisiert, um angesichts der zeitgenössischen Herausforderungen (urbane Not, Kirchenkrise, Bildungsmisere, Fremdkulturen) flexibel sowie unter Einsatz aller geeigneten Mittel den „Seelen zu helfen“, d.h. zu evangelisieren, wobei sich die Höhen der „größeren Ehre Gottes“ mit den Niederungen des „größeren allgemeinen Wohls“ verbinden. Was für die frühe Neuzeit galt, das gilt mutatis mutandis auch für die kirchlichen Bewegungen im postsäkularen Zeitalter, die vom Evangelium bewegt die Herausforderungen des dritten Jahrtausends annehmen. Die ignatianische Spiritualität und Krieriologie kann bei der Bilanzierung, Bewertung und Förderung von großem spirituellen und pastoralen Nutzen sein.

## Quellen

- Ignacio de Loyola, Obras completas (BAC), ed. Ignacio Iparraguirre, Madrid 1963.
- Ignatius von Loyola, Die Exerzitien, übertr. von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1965.
- Ignatius von Loyola, Bericht des Pilgers, übers. und komment. von P. Knauer, Leipzig 1990.
- Ignatius von Loyola, Briefe und Unterweisungen (Deutsche Werkausgabe Bd. 1), Würzburg 1993.

## Literatur

- Batllori, Miquel, Der Beitrag der Ratio Studiorum für die Bildung des modernen katholischen Bewußtseins, in: Sievernich, Michael / Switek, Günter (Hg.), Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg Basel Wien 1990, 2. Aufl. 1991, 314-323.
- Fischer, Heinz-Joachim, Der heilige Kampf. Geschichte und Gegenwart der Jesuiten, München Zürich 1987.
- Hengst, Karl, Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung, Paderborn 1981.
- Lécivain, Philippe, Pour une plus grande gloire de Dieu. Les missions jésuites, Paris 1991.
- Lucas, Thomas M. (ed.), Saint, site, and Sacred Strategy. Ignatius, Rome, and Jesuit Urbanism. Rom 1990.
- Neumeister, Sebastian, Das unlesbare Buch. Die Exerziten des Ignatius aus literaturwissenschaftlicher Sicht, in: Geist und Leben 59 (1986) 275-293.
- O'Malley, John W., Die ersten Jesuiten, Würzburg 1995.
- Rahner, Hugo, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, Freiburg Basel Wien 1964.
- Sievernich, Michael / Switek, Günter (Hg.), Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg Basel Wien 1990, 2. Aufl. 1991.
- Sievernich, Michael, Ignatius von Loyola und die Städte der Welt, in: Geist und Leben 73 (2000) 164-178.
- Stierli, Josef (Hg.), Ignatius von Loyola. Gott suchen in allen Dingen, München Zürich 1987.

# Plädoyer für eine unaufdringliche Zeugenschaft Überlegungen zur (Neu)Evangelisierung

Im Rahmen des Kongresses in Schwerte fanden jeweils nachmittags Arbeitskreise statt. Einer von ihnen stellte sich die (oder der) Frage: „Missionskontinent“ Europa? Können wir gegenwärtig von Europa als einem „Missionsgebiet“ sprechen? Ein aktuelles Thema mit einem Schuss Provokation: Müssen wir wirklich unsere altbewährten Denk- und Handlungsmuster überdenken oder sogar ändern?

Da ich die wertvolle Möglichkeit, über die Stellung der Kirche in der heutigen Gesellschaft mit Kolleginnen und Kollegen aus dem deutschsprachigen Raum ins Gespräch zu kommen, nutzen wollte, nahm ich an diesem Arbeitskreis teil. Meine Erwartungen an diesen Nachmittag wurden weit übertroffen; die Arbeit im internationalen Kreis (mit Vertreterinnen und Vertretern aus Deutschland, Österreich, Slowenien und der Tschechischen Republik) war sehr interessant, es wurde angeregt und engagiert diskutiert, viele Fragen blieben auch offen (wohl zum persönlichen Weiterdenken).

Von Anmerkungen zur Begrifflichkeit und zu verschiedenen Missionstypen ausgehend, wird hier versucht, auf Grund der Erfahrung der Kirche in der Tschechischen Republik Beiträge zur Problematik „Mission“/“(Neu)Evangelisierung“ zu formulieren.

## 1 Inhalte weitgehend unbestritten

Ursprung und Gehalt der Begriffe „Mission“ und „(Neu)Evangelisierung“ sind allgemein anerkannt und unbestritten: Die Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch, Mission gehört zum Auftrag - ja: ist die „Sendung“ der Kirche.

„Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach ‚missionarisch‘ (d. h. als Gesandte unterwegs), da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters“ (AG 2).

„Da die ganze Kirche missionarisch und das Werk der Evangelisation eine Grundpflicht des Gottesvolkes ist, lädt die Heilige Synode alle zu einer tiefgreifenden, inneren Erneuerung ein, damit sie im lebendigen Bewusst-

sein der eigenen Verantwortung um die Ausbreitung des Evangeliums ihren Anteil am Missionswerk bei den Völkern übernehmen“ (AG 35).

## 2 Terminologie irreführend bzw. Inhalte missverstanden

Dennoch werden Begriffe, wie „Mission“, „missionieren“, „Evangelisierung“, „evangelisieren“, oft auch gedankenlos, automatisch verwendet. Es stellt sich aber die Frage, wie diese Termini verstanden werden. Sind sie wirklich hilfreich für die Umsetzung unserer Sendung oder werden sie zum „Stein des Anstoßes“?

In der Gruppe in Schwerte merkten wir bald nach dem Einstieg in die Diskussion, wie die Terminologie missverständlich sein kann. Einige von uns hatten das Gefühl, dass diese Begriffe eine aggressive Komponente beinhalten und sehr „machtvoll“ wirken (können). Für unsere Diskussionsrunde war dies jedoch kein Problem, weil wir ja wussten, was „Mission“ theologisch heißt, was also mit dem Auftrag / der Sendung der Kirche gemeint ist.

Wie aber gehen unsere nicht kirchlich sozialisierten Zeitgenossinnen und Zeitgenossen mit unserer Missionstätigkeit um? Wie reagieren sie darauf? Man konnte etwa hören: Die Kirche mache wieder einmal breite Schulter, sie wolle alles beherrschen und uns ideologisieren, es gehe ihr nur um Macht. Stellen Sie sich vor, dass jemand zu Ihnen kommt und sagt (oder den Eindruck vermittelt!): Ich werde Sie jetzt missionieren! Ich werde Sie evangelisieren! Wie würden Sie reagieren?

In den Reihen der engagierten Katholikinnen und Katholiken, Priester und Bischöfe wird schmerzlich der Rückgang der „Gottesdienstbesucher“ zur Kenntnis genommen. Dieser Trend könnte zum Bemühen führen unter dem Motto: Wie bringen wir die Mitmenschen dazu, wieder in die Kirche zu gehen? Das wäre doch eine falsche, irreführende Einstellung: Unsere Mission ist nicht, unsere Kirchen zu füllen, sondern das Evangelium zu verkünden, mit den Frauen und Männern unserer Zeit Dialog zu pflegen, unterschiedliche Wege zu respektieren und sie einladend neugierig zu machen. Erfüllte Mission, verwirklichte Sendung der Kirche kann nicht in Zahlen ausgedrückt werden.

Beim Mitwirken an der Sendung, am Auftrag der Kirche sind nicht nur die Inhalte allein wichtig, sondern auch die Wortwahl - und vor allem die Einstellung, mit der Worte verwendet und Mission gelebt wird, sowie die Einstellung, die dadurch vermittelt wird. Angemessene Wortwahl, kombiniert mit einer missionarischen Einstellung, kann wahre Wunder tun und die Herzen der uns Begegnenden berühren.

### 3 Aber WIE?

„Mission“ und „Evangelisierung“ sind in unseren Kirchen in Europa geflügelte Worte. Sie gehören zum unabdingbaren Bestandteil des Daseins als Christin und als Christ. Ursprung und Inhalt dieser Begriffe sind unter den Katholikinnen und Katholiken weitgehend anerkannt. Spannend wird es erst, wenn man über die Art und Weise der Mission oder der (Neu)Evangelisierung spricht. Wie kann ich mich/können wir uns an der Sendung, Mission der Kirche beteiligen?

Drei Missionsweisen können wir beobachten, die sich nicht ausschließen, sondern ergänzen. Jede Art spricht andere Personen an.

#### Spenden

Eine Art Mission ist das Spenden z. B. im Rahmen der jährlichen Missionsammlung am Sonntag der Weltkirche. Einmal im Jahr wird verdeutlicht, dass diese konkrete feiernde Gottesdienstgemeinde ein Teil der Weltkirche ist und am Leben und Leiden der Gemeinden in der ganzen Welt Anteil hat – ideell, materiell oder finanziell. Durch jedes Gebet, Geschenk oder jede Spende nimmt das Gemeindeglied am Missionsgeschehen teil.

Solche finanziellen Sammlungen haben schon sehr viel Gutes in den sog. „Missionsländern“ ermöglicht und sind zugleich ein Ausdruck der Zugehörigkeit, des Interesses und der Solidarität der reichen Länder der Welt mit denen, die bedürftig sind.

Eine Gefahr könnte sein, dass man sich dadurch den eigenen Wohlstand rechtfertigen oder ein gutes Gewissen kaufen bzw. die Aufmerksamkeit von den Problemen und „Verlierern“ vor der Haustür ablenken will.

#### Großveranstaltung(en)

In Wien fand im Mai dieses Jahres der „Internationale Kongress für eine Neue Evangelisation“ gemeinsam mit der „Stadtmission 2003“ statt. Hinter dieser internationalen Großveranstaltung stehen vier Kardinäle (aus Wien, Brüssel, Lissabon und Paris), die diesen Kongress einberufen und die Gemeinschaft Emmanuel mit der Projektkoordinierung betraut hatten.<sup>1</sup> Die Kardinäle stellten sich die Frage, wie geht die Verkündigung des Evangeliums in den europäischen Großstädten von heute. Diese Initiative sucht in Form von Großveranstaltungen nach neuen Wegen von Mission oder Evangelisierung in den Großstädten; es werden Events als Orte der Begegnung der (neuen) Missionare mit den Menschen moderner Städte (oder zumindest Gleichgesinnten aus mehreren Ländern) inszeniert, es

<sup>1</sup> Vgl. Willam Beate, Internationaler Kongress für eine neue Evangelisation & Stadtmission in Wien, in: <http://www.emmanuel.at/webmembers/BeateWillam/nachrichten/icne>, 29.10.2003. Mehr dazu unter <http://www.stadtmission.at/> oder <http://www.icne-info.org/>.

wird versucht, die Frohe Botschaft in der Sprache der meist jungen Menschen unseres Zeitalters zu transferieren.

Die Initiatorinnen und Initiatoren von solchen Evangelisierungsveranstaltungen sind von großem missionarischen Geist erfüllt, wollen aktiv auf die Menschen zugehen, wählen innovative Wege und wagen es, die Botschaft Jesu zeitgerecht auf dem Markt der Angebote anzubieten.

Solche Missionen sind logistisch aufwendig und führen zur Bildung eines Expertinnen- bzw. Expertenteams; es werde Profimissionarinnen und -missionare ausgebildet. Dies könnte aber zur Verlagerung der Verantwortung und Zuständigkeit auf eine kleine Gruppe („das betrifft mich nicht, dafür haben wir die dort“) und zu einem puren Aktionismus führen („ohne Aktion ist es nichts“).

### **Authentisches Leben aus dem Glauben**

Ein drittes Gesicht von Mission bleibt ein wenig im Schatten, wird heute fast nicht mehr erwähnt und oft als Selbstverständlichkeit abgetan: Authentisches Leben aus dem Glauben. Es klingt einfach und unspektakulär. Authentisches Leben aus dem Glauben. Es handelt sich um eine Haltung, um eine Lebenseinstellung, die unkompliziert ist, einen Tiefgang und weitreichende Konsequenzen hat. Diese Haltung liegt den beiden oben besprochenen Missionsarten zugrunde, ist aber auch selbst Mission.

Dieser dritte Typus von Mission wird nun am Beispiel der Christinnen und Christen in der Tschechischen Republik verdeutlicht.

## **4 Fallbeispiel Tschechische Republik**

Tschechien ist ein interessantes Land, nicht nur wegen der Hauptstadt Prag oder der Bierkultur, sondern wegen der kirchenpolitischen Lage, was für Praktische Theologinnen und Theologen aus angrenzenden Ländern von besonderer Bedeutung sein könnte. Die Tschechische Republik ist in dieser Hinsicht ein Laboratorium der Zukunft: Die Kirchen leben in der Minderheit, in einem relativ kleinen Land gibt es einerseits Landstriche mit einer volkstümlichen, traditionellen Religiosität, andererseits Teile, die man „Missionsgebiete“<sup>2</sup> nennen kann.

Wie sich die katholische Kirche in so einer Situation positionieren und welchen Weg sie in die Zukunft einschlagen wird, bleibt abzuwarten und ist jedenfalls für Forscherinnen und Forscher interessant und relevant; denn die im sog. Westen beobachtete Entwicklung (Entchristlichung oder Entkirchlichung) ist in Teilen Tschechiens harte Realität. Vielleicht wäre ein Erfahrungsaustausch sinnvoll.

<sup>2</sup> Es gibt fast keine spürbare christliche Tradition, Gottesdienste werden in einer kleinen Gemeinschaft gefeiert (10-15 Menschen), Gotteshäuser sind im desolaten Zustand.

Die katholische Kirche in der Tschechischen Republik befindet sich zur Zeit voll in einem synodalen Prozess, der im Jahr 1997 begann und sich mit unserer Thematik beschäftigt (im Geist des II. Vatikanischen Konzils die Zeichen der Zeit zu erkennen, zu deuten und Konsequenzen für die Zukunft zu ziehen). Nach einer Phase der Kleingruppenarbeit fand vom 6.-12.7.2003 die erste Plenarsitzung in Velehrad statt, die durchaus positiv bewertet wurde. Die Synode wird nun in acht Fachkommissionen fortgesetzt. Der synodale Prozess ist eine große Chance für die Kirche in Tschechien und wird den tschechischen Weg durch die Zeit entscheidend beeinflussen.

Auf der Homepage des Pastoralzentrums der Diözese Brno (Brünn) werden Interviews mit den Teilnehmerinnen und Teilnehmern für die Brünner Diözese an der Plenarsitzung in Velehrad veröffentlicht. Zwei Gesprächspartner führen eine indirekte Diskussion zum Thema unserer Überlegungen. Für Herrn Mag. Kolek ist die Evangelisation und die Suche nach einer missionarischen Gestalt der Kirche das Hauptthema. „Denn unser Land ist – sozusagen vor unseren Augen – zum Missionsland geworden, und wenn es uns nicht gelingt, in kürzester Zeit auf diese Situation angemessen zu reagieren, könnten wir Zeugen des Verlustes ihres [der Kirche] Einflusses auf das gegenwärtige Leben bei uns sein.“<sup>3</sup> Kolek zieht daraus folgende Konsequenzen: Wir müssen hinausgehen, aktiv werden, alles im Sinne der Evangelisierung machen, die Missionsgestalt der Pfarren fördern und entwickeln.<sup>4</sup> Diese Position liegt sehr nahe am Beispiel der „Stadtmission“.

Herr Prof. Dr. Smékal blickt auf die Verhandlungen der Synode zurück: „Ich halte die Synode für einen guten Beginn auf der Suche nach jenen Lebensbereichen der Menschen, in denen die Rolle der Kirche auch für den säkularisierten Menschen unverzichtbar ist. Und das ist, denke ich, der Bereich der Ethik des Alltags, die Kultivierung des Bewusstseins der Mitverantwortung jedes Menschen für den Zustand der Welt. Vor allem aber die Erweckung und Erneuerung der geistlichen Kultur der Persönlichkeit.“<sup>5</sup> Smékal sieht die Aufgabe der Kirche weiter in der aktiven Evangelisierung durch die Lebensführung der Christen.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Nešpor Petr, První zasedání Plenárního sněmu a brněnská diecéze (IV.) [Die erste Plenarsitzung der Synode und die Brünner Diözese], in:

<http://pastorace.biskupstvi.cz/aktualita.php?aktualita=12>, 30.10.2003. Zitat im Original: „Vždyť naše země se stala – tak říkajíc před našima očima – misijním územím a kdyby se nám nepodařilo přiměřeně zareagovat v době co nejkratší na tuto situaci, můžeme se stát svědky ztráty jejího vlivu na současný život u nás.“

<sup>4</sup> Vgl. ebd.

<sup>5</sup> Ebd. Zitat im Original: „Považuji sněm za dobrý začátek pro hledání oblastí života lidí, kde úloha církve je nezastupitelná i pro sekulárního člověka. A to je, myslím, oblast etiky všedního dne, kultivace svědomí spoluodpovědnosti každého člověka za stav světa. Především však probouzení a obnova duchovní kultury osobnosti.“

<sup>6</sup> Vgl. ebd.

In diesen zwei Statements kann zum einen die Diskussion zwischen der zweiten und der dritten Missionsart gut beobachtet werden. „Wir müssen handeln, sonst verlieren wir den Einfluss und werden unbedeutsam“ gegenüber „für jeden Menschen, durch das eigene Leben, durch das Engagement in Staat, Politik und Kultur die Botschaft Jesu zu verkünden“.

Zum anderen sind hier zwei Konzepte der Entwicklung nach der politischen Wende im Jahr 1989 zu erkennen. Nach den Jahren der Unfreiheit, Unterdrückung, der dürren Jahrzehnte kam die Möglichkeit, sich zu entfalten und voll zu wirken. Leider wurde mit der Sicherung der Positionen, des Einflusses und des eigenen Lebensraumes begonnen, und die Menschen mit den neuen Problemen der Umbruchsituation und Transformation blieben fast unbeachtet. Dies brachte der Kirche bei der ideologisierten, religiös ungebildeten und mit Vorurteilen vollbeladenen Bevölkerung einen eindeutig schlechten Ruf. Die Kirche, die sich nur um Macht, Geld und Besitz sorgt, die unmoralische Praktiken deckt und scheinheilig ist, hat hier nichts verloren. Die gescheiterte Ratifizierung des Vertrages zwischen der Tschechischen Republik und dem Vatikan im Mai 2003 beweist, dass es der katholischen Kirche noch nicht gelungen ist, die Öffentlichkeit von der Berechtigung ihrer Existenz zu überzeugen.

Vor 14 Jahren sah die Situation noch ganz anders aus. Die Christinnen und Christen hatten einen moralischen Kredit, genossen oft Respekt, hohe Wertschätzung und Bewunderung, alles selbstverständlich im Stillen, inoffiziell.

Wie kam es zu so einer Stellung inmitten einer kirchen- und religionsfeindlichen Gesellschaft? Die Kirche und ihre Gläubigen waren in der Tat Staatsfeind Nr. 1 gewesen. Aber auch die größte organisierte (politische) Opposition, was für viele Menschen sympathisch war; denn sie haben alternativ zum Mainstream gelebt, hatten ihre festen Sitten und Grundsätze, strebten keine Macht an (da dies ohnehin unmöglich war), setzten sich für mehr Gerechtigkeit, Glaubens- und Religionsfreiheit und de facto für eine bessere Zukunft ein. In dieser Einstellung und Bemühung schlossen sie Koalitionen über alle Grenzen hinweg. Die Echtheit der Protagonisten wurde durch Leid und Verfolgung geprüft. Der Verlust des Vertrauensvorschlusses kann m. E. nicht nur mit den Veränderungen in der Gesellschaft erklärt werden; er müsste zur Gewissensforschung und Änderung der Haltung innerhalb der Gemeinschaft der Kirche führen.

Neben den aktiven, Nachteile, Verfolgung und eigenes Leben riskierenden Christinnen und Christen gab (und gibt) es unzählige Gläubige, die nichts „Besonderes“ aufweisen können. Sie lebten nur (!) authentisch ihren Glauben: Sie wagten es, an Gottesdiensten teilzunehmen und ihre Kinder zum Religionsunterricht zu schicken, sie standen dazu, wenn sie jemand gefragt hatte, ob sie gläubig sind, sie waren ehrlich in Familie, Beruf und Öffentlichkeit.



Eine besondere Gruppe wiederum waren Priester ohne die Möglichkeit, öffentlich zu wirken, ohne sog. Bewilligung zur Ausübung des Priestertums. Solche Priester gingen einem gewöhnlichen Beruf nach; in dieser Situation waren sie mit den Menschen besonders solidarisch und authentisch.

Ein authentisch gelebter Glaube und das stille Zeugnis der Hoffnung, die mich trägt, sind auch missionarische Handlungen. „Das Licht der Welt“ zu sein (Mt 5,14) bedeutet nicht, mit dem Leuchter die anderen zu blenden, sondern im Stillen zu leuchten, und Freude daran zu haben, wenn die anderen mehr sehen. Über die Erfahrung mit Gott, über die Begegnung mit Jesus zu sprechen, und sei es nur, wenn ich gefragt werde, weil ich so komisch oder einfach anders bin, gehört auch zur Mission (vgl. 1 Petr 3,15).

## 5 Zum Schluss

„Diese Leidenschaft wird es nicht versäumen, ein neues missionarisches Engagement in der Kirche zu wecken, das nicht einer kleinen Schar von ‚Spezialisten‘ übertragen werden kann, sondern letztendlich die Verantwortung aller Glieder des Gottesvolkes einbeziehen muss. Wer Christus wirklich begegnet ist, kann ihn nicht für sich behalten, er muss ihn verkündigen. Ein neuer apostolischer Aufbruch tut Not, der als *tägliche Verpflichtung der christlichen Gemeinden und Gruppen* gelebt werden soll. Das wird jedoch mit dem gebührenden Respekt vor dem jeweils unterschiedlichen Weg eines jeden Menschen und mit Aufmerksamkeit gegenüber den verschiedenen Kulturen geschehen, in die die christliche Botschaft eingebettet werden soll, so dass die spezifischen Werte jedes Volkes nicht verleugnet, sondern gereinigt und zu ihrer Fülle gebracht werden.“<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Johannes Paul II, *Novo Millennio Ineunte* vom 6.1.2001, 40.

# Identität in Solidarität?

Zum Zusammenhang von Berufsprofilen,  
Gemeindeentwicklung und Identitätsbildung

## 1 Rahmenbedingungen, in denen sich christliche Identität entwickeln kann

In Anlehnung an Verena Kast<sup>1</sup> sollen Rahmenbedingungen benannt werden, in denen eine Identitätsentwicklung stattfinden kann. Es wird dabei von der Annahme ausgegangen, dass sich christliche Identität in den gleichen Kontexten entwickelt, in denen sich auch psychologisch die Identitätsentwicklung vollzieht. Identitätsbildung findet als Prozess statt, der vor allem in den nachfolgenden Räumen erfahrbar wird.<sup>2</sup>

### 1.1 Der Körper als Grundlage des Identitätserlebens

„Der Körper ist nicht nur der Ort meines Befindens. Mit ihm und durch ihn drücke ich mein Befinden aus, und die anderen Menschen können mein Befinden wahrnehmen und deuten. Innenwelt und Außenwelt treffen sich. Ich fühle, und die Gefühle drücken sich im Körper aus.“<sup>3</sup> Auch die Erfahrungen mit dem alternden oder auch mit dem kranken Körper sind nach Kast zentrale Selbsterfahrungen. So können Erfahrungen mit dem Körper, der nicht dem üblichen Schönheitsideal entspricht, zu einer Identitätsunsicherheit führen. Verändert sich unser Körper, muss sich auch das Bild von unserem Körper verändern und somit ist wieder unser Identitätserleben betroffen. Der Körper wird somit zum Ort der Freude, des Leidens, zum Ort der Schmerzen und auch zum Ort des zukünftigen Todes.

Es stellt sich nun die Frage, ob die pastoralen MitarbeiterInnen in der Pfarrgemeinde in ihrem jeweiligen Aufgabenfeld in der Lage sind, Menschen in der (körperlichen) Identitätsentwicklung zu begleiten. Gerade für den Bereich der Krankenpastoral, der Sterbebegleitung und der Trauerpastoral lässt sich eine zunehmende Spezialisierung feststellen. Die Kranken und Sterbenden werden aus den Gemeinden ausgelagert, Krankenpastoral wird zunehmend zur Krankenhauseelsorge, und Sterbebeistand findet in eigens dafür eingerichteten Palliativstationen oder in Hospizen statt. Der Auftrag, Kranke zu besuchen (Mt 25,36) und zu heil-

<sup>1</sup> Verena Kast, *Trotz allem ich. Gefühle des Selbstwerts und der Erfahrung von Identität*, Freiburg 2003.

<sup>2</sup> Die Gender-Perspektive ist im Folgenden nicht berücksichtigt, da ihr auf dem Kongress ein eigener Arbeitskreis gewidmet war.

<sup>3</sup> Kast, *Trotz allem ich*, 27.

len (Mt 10,7) gehört zu den Kernaufgaben in der Nachfolge Jesu und muss im Kontext der Verkündigung des Reiches Gottes gesehen werden. Werden diese Bereiche von der alltäglichen Pastoral abgekoppelt, verarmt die Pastoral in den Pfarreien.<sup>4</sup>

## 1.2 Das Netz von Beziehungen

Die Entwicklung der Identität findet nach Kast vor allem im sozialen Nahraum statt und in den Beziehungen, die gepflegt werden.

Dies gilt auch für den Aufbau der christlichen Identität. Das Modell der Pfarreiengemeinschaft als Seelsorgeeinheit versucht dieser Tatsache Rechnung zu tragen, indem die einzelnen Pfarreien in ihrer Selbstständigkeit erhalten und gefördert werden sollen. Wenn die hauptamtlichen pastoralen Mitarbeiter allerdings nicht mehr in den kleinen Pfarreien wohnen und die Pfarrhäuser an Privatpersonen vermietet werden, wird es zunehmend schwerer, soziale Beziehungen im Nahraum zu pflegen. Es ergeben sich keine Begegnungsmöglichkeiten im alltäglichen Leben mehr, Beziehungen und Kontakte müssen eigens organisiert und geplant werden. In der pluralen und individualisierten Gesellschaft bietet die neue gemeine Struktur der Pfarreiengemeinschaft allerdings auch die Chance zu differenzierteren, gemeindeübergreifenden pastoralen Angeboten und eröffnet neue Begegnungsmöglichkeiten.

## 1.3 Arbeit und Leistung

„Arbeit im Sinne von etwas herstellen, aktiv sein, sich verwirklichen und sich in der Verwirklichung erkennen und anerkannt werden, ist ein Pfeiler unseres Identitätslebens.“<sup>5</sup>

Zu Arbeit und Leistung gehört auch die Berufsidentität. Die pastoralen Berufe können Identität vermitteln. Es besteht allerdings die Gefahr, dass die Arbeit das Leben nicht nur ausfüllt, sondern zu viel Raum einnimmt und auf Kosten anderer Aspekte der Identität, wie z. B. der Beziehungsidentität, gelebt wird. Die neuen Gemeindestrukturen erfordern ein hohes Maß an Managementqualitäten und kommunikativer Kompetenz. Nicht alle pastoralen MitarbeiterInnen sind diesen Anforderungen gewachsen.

## 1.4 Werthaltungen

„Werte zu verwirklichen, die wir als verpflichtend für unser Leben verstehen, gibt uns das Gefühl, ein wertvolles Leben zu führen, es gibt uns ein gutes Selbstwertgefühl.“<sup>6</sup>

In der heutigen Gesellschaft, in der es einen Wertpluralismus gibt und jeder gefordert ist, zwischen verschiedenen Werten zu unterscheiden und

<sup>4</sup> Vgl. A. Dexelmann, Kranke begleiten, Freiburg 2000.

<sup>5</sup> Kast, Trotz allem ich, 30.

<sup>6</sup> Kast, Trotz allem ich, 32.

zu wählen, gibt das christliche Menschenbild und die Zusage, dass der Mensch das Ebenbild Gottes ist, eine klare Orientierung. Sind die pastoralen Räume und die Berufsprofile geeignet, Werte zu transportieren und überzeugend darzustellen? Wenn die Pfarrgemeinden und die in ihr tätigen MitarbeiterInnen nicht durch zu hohe Leistungsanforderungen und Reformprozesse überfordert werden, kann Selbstwertgefühl und christliche Identität in der Pastoral aufgebaut werden.

### 1.5 Kreativität und Phantasie

Kreativität wird hier als Fähigkeit verstanden „sich umfassend ausdrücken zu können, kommunizieren zu können, was einem in der jeweiligen Situation einfällt, Kreativität aber auch im Sinne des schöpferisch Veränderen-Könnens von Lebenssituationen enthält Aspekte der Identität.“<sup>7</sup>

Sowohl die Pfarrgemeinden als auch die neuen Seelsorgeeinheiten bieten gute Möglichkeiten, Kreativität zu entwickeln. In Bezug auf die Planung und Umsetzung neuer Gemeindemodelle muss allerdings darauf geachtet werden, dass die Betroffenen selbst in den Entwicklungs- und Entscheidungsprozess mit einbezogen werden, damit sie sich selbst als handelnde Personen erleben können und nicht nur auf den Priesterangel oder auf theoretisch entwickelte Konzepte reagieren müssen.

## 2 Thesen

- Die neue Vernetzung und Zusammenfassung der Pfarreien zu Pfarreiengemeinschaften bzw. größeren Seelsorgeeinheiten halten den „status quo“ als Volkskirche aufrecht, sie können aber keine entscheidend neuen Impulse für die Evangelisierung in Westeuropa geben.
- Besonders die Berufe PfarrhelferIn und GemeindeferentIn sind sehr stark auf die Unterstützung des kirchlichen Amtes ausgerichtet und haben wenig Eigenständigkeit.
- Bei den PastoralreferentInnen in Deutschland, die es in den neuen Bundesländern überhaupt nicht gibt, lässt sich in den einzelnen Diözesen eine große Bandbreite im Berufsbild feststellen, von BildungsreferentInnen über Kategorie-seelsorgerInnen bis hin zu GemeindeleiterInnen.
- Der Pluralisierung und Individualisierung in der Gesellschaft werden durch einzelne Projekte wie City-Pastoral, Personalgemeinden und geistlichen Zentren Rechnung getragen.

<sup>7</sup> Kast, Trotz allem ich, 34.



## Einen Zugang zur Lebendigkeit finden

### 2. Thesen

- Die neue Vernetzung und Zusammenfassung der Pfarreien zu Pfarreiengemeinschaften bzw. größeren Seelsorgeeinheiten halten den „statu quo“ als Volkskirche aufrecht, sie können aber keine entscheidend neuen Impulse für die Evangelisierung in Westeuropa geben.
- Besonders die Berufe PfarrhelferIn und GemeindeferienIn sind sehr stark auf die Unterstützung des kirchlichen Amtes ausgerichtet und haben wenig Eigenständigkeit.
- Bei den PastoralreferentInnen in Deutschland, die es in den neuen Bundesländern überhaupt nicht gibt, lässt sich in den einzelnen Diözesen eine große Bandbreite im Berufsbild feststellen, von BildungsreferentInnen über Kategorie-seelsorgerInnen bis hin zu GemeindepfarrnerInnen.
- Der Pluralisierung und Individualisierung in der Gesellschaft werden durch einzelne Projekte wie City-Pastoral, Personalgemeinden und geistlichen Zentren Rechnung getragen.

# 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.<sup>1</sup> 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)<sup>2</sup>

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

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> „*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“<sup>3</sup> 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 Suess<sup>4</sup> alle Kulturen durchziehen und sich nach John Galtung in „Gewalt, Krieg, Terrorismus, Drogenhandel, Euthanasie, Abtreibung, Ausbeutung der Arbeit, Ausgrenzung, Genozid, Ethnozid und Ökozid“ zeigen.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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 McFague<sup>7</sup> 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-

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

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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*.

<sup>7</sup> Vgl. Sally McFague, *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“<sup>8</sup>. 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“<sup>9</sup>. 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“<sup>10</sup> 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.

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> 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“<sup>12</sup> (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

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> Ebd. 94; vgl. ferner 57-60.

es versteht, dem heutigen Menschen die bleibende Heilsbotschaft in überzeugenden Formen neu vorzulegen.“<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup> 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.“<sup>15</sup> 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.“<sup>16</sup> Während Kulturhistoriker die humanistische Tradition Europas und den Geist der Antike beschwören<sup>17</sup>, werden in dem Grundtext zum Symposium der Europäischen Bischöfe 2002 in Rom die „Verfallserscheinungen der humanistischen Kultur“ angeprangert.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> In: Die europäischen Bischöfe, 1991, 282 – 285, 285.

<sup>14</sup> Robert Spaemann, zitiert nach: Friedemann Walldorf, a.a.O. 339.

<sup>15</sup> Friedemann Walldorf, a.a.O. 338.

<sup>16</sup> M. Horx, zitiert nach Walldorf, 338.

<sup>17</sup> „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.

<sup>18</sup> „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 unverstänlich“ (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.“<sup>19</sup>

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.“<sup>20</sup> 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](http://www.google.de/Neuevangelisierung_Europas.Symposium)

<sup>19</sup> Die europäischen Bischöfe und die Neuevangelisierung Europas, 1991, 230.

<sup>20</sup> Ebd. 254.

direkt „the religious and Judaic – Christian traditions of Europe“<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup>

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.

<sup>21</sup> 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.

<sup>22</sup> 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.“<sup>23</sup>

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.<sup>24</sup>

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.“<sup>25</sup> 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

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

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

<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup> 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.“<sup>27</sup> 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-

<sup>26</sup> 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.

<sup>27</sup> „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).<sup>28</sup> 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.“<sup>29</sup>

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-

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> 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“<sup>30</sup>.

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.<sup>31</sup> Nach Pfister blieb im Katholizismus „von der Freiheit der Persönlichkeit“ nicht viel übrig.<sup>32</sup> 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 Dämonenglaube ablösen könne.<sup>33</sup> Er sprach von den

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

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

<sup>32</sup> Ebd. 252.

<sup>33</sup> Ebd. 243.

„Liebesmängeln des Katholizismus gegenüber Mensch und Welt“ und forderte eine religiöse Praxis, die gemäß „dem Evangelium die Verwirklichung des Liebesbedürfnisses an Gott“<sup>34</sup> 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.“<sup>35</sup>

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-

<sup>34</sup> Ebd. 253.

<sup>35</sup> 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.‘“<sup>36</sup> 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“<sup>37</sup> 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 versucht<sup>38</sup> –, auf den Riss zu verweisen, der im Verständnis eines exklusiven

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

<sup>37</sup> Vgl. F.G. Basile, a.a.O. 3-4.

<sup>38</sup> 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 unauflöselichen 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 Schuldbekenntnis von Papst Johannes Paul II. am ersten Fastensonntag des Jahres 2000<sup>39</sup> 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“.

<sup>39</sup> 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.“<sup>40</sup>

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

<sup>40</sup> 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.“<sup>41</sup> 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.“<sup>42</sup>

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.<sup>43</sup> Solche Positionen füttern bis heute den Vorbehalt gegen die Integration des Gottesbegriffs in die Präambel einer zu-

<sup>41</sup> Niklas Luhmann, Religion als Kultur, a.a.O., 1996, 296.

<sup>42</sup> Wolfgang Giegerich, Tötungen, 1992, 220.

<sup>43</sup> „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.<sup>44</sup> 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.“<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Vgl. Bernard Williams, *Truth and Truthfulness*. a.a.O.

<sup>45</sup> 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.“<sup>46</sup> 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.<sup>47</sup> 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“.<sup>48</sup> 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,

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

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

<sup>48</sup> 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.“<sup>49</sup>

<sup>49</sup> Ch.F.W. Schneider-Harpprecht, *Interkulturelle Seelsorge*, a.a.O., 147.

## Menschen machen sich auf den Weg

Unterwegs sein? „Ich will aufbrechen. Auf den Straßen und Plätzen will ich suchen, den mein Leben liebt.“ Sich auf den Weg machen und einander suchen, sich finden, um wieder auf die Suche zu gehen: davon singt das Hohelied.

Ganz anders das Evangelium. Die beiden Jünger, die von Jerusalem nach Emmaus gehen, sind unterwegs, aber nicht um auf ihr Glück zuzugehen, sondern um von ihrem Unglück wegzugehen, um Abstand zu ihrem Leben zu gewinnen, das sie umsonst auf eine Hoffnung, auf einen Menschen gebaut hatten.

Gern erkennen wir uns in den mutlosen oder auch missmutigen Jüngern wieder. Es ist wie wenn wir endlich Recht bekämen, wenn wir resignieren: „Man muss die Dinge so nehmen wie sie sind.“ Auch wenn es anstrengend ist, ohne Hoffnung zu leben. Zumindest täuschen wir uns nicht selber!

Aber was wissen wir wirklich von uns? „Was sind das für Reden, die ihr da im Gehen miteinander wechselt?“ Vielleicht kann man diese Frage auch anders hören: „Was wisst ihr von euch selber?“

Die Jünger wussten nicht, dass in ihrem eigenen Inneren noch etwas anderes war als müde und bittere Ratlosigkeit. Nach dem Gespräch mit dem Auferstandenen gestehen sie einander, dass ihre „Herzen brannten“. Unter der Asche ihrer Resignation war Glut, die nur entfacht werden wollte: Bereitschaft, sich von einem anderen anrühren, auferwecken zu lassen. Vor dem Gespräch mit dem Auferstandenen wussten sie nichts davon.

Auch wir wissen oft nichts von der verborgenen Lebendigkeit in unserem eigenen Inneren, wenn Müdigkeit und Missmut sich in uns ausbreiten wie ein schnell steigendes Wasser, das alles überschwemmt. Wir wissen dann meistens im Gegenteil mit einer Art trotzigem Sicherheit, dass nichts Neues mehr möglich ist. Gerade diese Sicherheit täuscht. Wir dürften ihr nicht trauen. Aber nur ein anderer kann sie ins Schwanken bringen!

Von Trauer und Enttäuschung geleitet, sind wir – in der Sprache des Evangeliums – solche, die nichts verstehen und träge Herzen haben, Her-

---

<sup>1</sup> Predigt im Gottesdienst am 23. 9. 2003, biblische Lesungen: Hld 3,1-4 und Lk 24,13-35.

zen, mit denen wir gerade nicht mehr „gut sehen“, Herzen, die also ihrer ureigensten Funktion nicht mehr nachkommen – wenn es stimmt, dass wir nur mit dem Herzen gut sehen! Und „gut sehen“ heißt: Neues wahrnehmen, sich eine ungeahnte Zukunft eröffnen lassen, die eigene Lebendigkeit spüren und ihr vertrauen!

Wie können wir Zugang zu dem Leben finden, das unter unserer Hoffnungslosigkeit schläft?

Die Jünger finden Zugang zu dem Leben, das wie eine Glut in ihnen verborgen ist, als der Fremde das Gespräch mit ihnen beginnt. Sie waren wie Gestorbene, ohne Zukunft. Es gab nichts mehr zu begehren. Das Gespräch hat die Glut in ihnen entfacht, ihr Begehren ist wach geworden. Es bringt sich wie von selber zu Wort, in der Bitte, mit der sie den Fremden drängen: „Bleib bei uns!“

Das ist die Bitte von Menschen, die in diesem Augenblick ganz und gar hingegeben sind an das Gespräch, an die Begegnung, in einer ähnlichen Selbstvergessenheit wie die Liebenden im Hohenlied, die sehnlichst eine Bleibe für ihre Liebe suchen.

Und der Auferstandene ging hinein – so heißt es – ein Ort ist nicht genannt. Es muss kein Haus, keine Herberge – es kann auch das Innere, das Herz der Jünger gemeint sein. Dort trat er ein – und blieb bei ihnen. Gott verbindet sich uns in dem, worin wir am meisten selbstvergessen sind, am meisten hingegeben. Und das Leben ersteht von Neuem. „Brannten nicht unsere Herzen, als er auf dem Weg mit uns redete?“

Der Auferstandene bewirkt Auferstehung – und diese Bewegung setzt sich bis heute fort. Nur in der Begegnung mit einem anderen können wir Zugang zu unserer Lebendigkeit, zu unserem Begehren, finden. Wenn wir uns ansprechen lassen auf dem Weg, den wir ohne Hoffnung gehen. Wenn wir uns fesseln lassen von dem Gespräch, in das uns ein Fremder, eine Fremde, verwickelt. Wenn wir dabei unsere Müdigkeit und Enttäuschung – wenn wir dabei vor allem uns selbst vergessen. Dann kann es geschehen, dass wir, hingegeben an die Begegnung, uns selber bitten hören: „Bleib bei uns!“

Wir hatten nichts mehr erwartet, „wunschloses Unglück“ war unser Los. Jetzt sind wir nichts wie Erwartung, geben uns selbstvergessen in unsere Erwartung hinein. „Bleib bei uns!“

In der Selbstvergessenheit dieser Bitte ist der Auferstandene gegenwärtig und schenkt Auferstehung. Wir erwachen zu unserem Begehren, der Quelle unserer Lebendigkeit. Unser Herz „brennt“, es tut seine Arbeit. Wir beginnen wieder, „mit dem Herzen zu sehen“, „gut zu sehen“, Neues wahrzunehmen – und machen uns auf den Weg, bewohnt von dem lebendigen Gott, der Leben schenkt, aber keine Sicherheiten.





## Tourismus – Exerzitium der Hoffnung

(In Erinnerung an den Pastoraltheologen  
Roman Bleistein SJ (1928–2000))

Roman Bleistein ist es zu verdanken, dass der Themenbereich Freizeit und Tourismus Gegenstand praktisch-theologischen Denkens und Handelns in der deutschsprachigen Pastoral und Pastoraltheologie wurde. Seit den 60er Jahren begleitete er die rasante Entwicklung des Tourismus im Nachkriegsdeutschland mit kritischer Sympathie und pastoraltheologischer Aufmerksamkeit. Denn der Tourismus war für ihn kein Randphänomen, sondern stellte im Gegenteil einen wichtigen Einstieg in das Verständnis des heutigen Menschen dar.

Sein Engagement scheint allerdings außerhalb der katholischen Kirche und der Pastoraltheologie stärker wahrgenommen worden zu sein als innerhalb. Der Würdigung seines Schaffens beim renommierten Tourismuswissenschaftler Jost Krippendorf<sup>1</sup> und in zahlreichen tourismuswissenschaftlichen Abhandlungen lässt sich jedenfalls keine vergleichbare praktisch-theologische Rezeption an die Seite stellen – dabei hat Bleistein durch seine transdisziplinäre Kompetenz die Praktische Theologie in die Gesellschaft hinein kommunikationsfähig gemacht.

Im Wintersemester 2000/2001 war an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt a. M. im Rahmen des Studienprogramms „Kultur und Tourismus“ ein Seminar zur Freizeit- und Tourismuspastoral mit Roman Bleistein geplant. Doch dazu kam es nicht mehr. Am 17. August 2000 ist er während seines Urlaubs auf der Insel Borkum gestorben. Anstelle des Studientags wurde im November 2000 in einer Vorlesung an die Person und das Werk Bleisteins erinnert, um seine tourismuspastoralen Überlegungen und Impulse wach zu halten. Denn Bleistein hat Fragen an die Pastoral und an das Verständnis von Kirche formuliert, die bis heute größtenteils unbeantwortet geblieben sind.

---

<sup>1</sup> Jost Krippendorf, *Die Ferienmenschen*, München 1986 (zitiert hier nach: Bern 1996, 10). – Es wundert deshalb nicht, dass Bleistein auch in anderen wissenschaftlichen Kontexten veröffentlicht hat, vgl. etwa den Beitrag: Themen der Tourismuskritik, in: *Touristik und Verkehr* 3 (1987) 5-9.



## 1 Tourismus als Thema der Praktischen Theologie?

Bleisteins Bemühen um die Freizeit- und Tourismuspastoral ist alles andere als eine Anbiederung an modische und oberflächliche Trends. Vielmehr entspringt sein Interesse am Tourismus einem dezidiert theologischen Ansatz. Dieser speist sich, wie bei einem Schüler Rahners nicht anders zu erwarten, aus dessen Grundlegung der Pastoraltheologie. Bleistein versteht die Pastoraltheologie als „theologische Wissenschaft, die aus einer theologischen Reflexion und Deutung der je jetzt gegebenen Situation der Kirche heraus auf den je jetzt gegebenen Selbstvollzug der Kirche (als gegebenen und seinsollenden) reflektiert.“<sup>2</sup> Im Rahner'schen Konzept findet Bleistein eine Dynamisierung der Pastoral und eine konkrete und aktuelle Anweisung, die den Heildienst der Kirche am Menschen operationalisiert.

Deshalb wehrt sich Bleistein aber gegen ein Verständnis der Tourismuspastoral, wie es etwa von Karl Gastgeber im *Handbuch der Pastoraltheologie* formuliert wird: „Die Pastoral in besonderen Lebenssituationen versucht jenen Menschen zu helfen, die durch Arbeitsplatz, Diaspora, Tourismus, Krankheit und Süchtigkeit einer außerordentlichen Belastung ausgesetzt sind“<sup>3</sup>. Tourismuspastoral erscheint hier als eine Pastoral, die allein die individuellen und gesellschaftlichen Defizite ins Zentrum ihrer Bemühungen stellt. Daran aber setzt die grundsätzliche Kritik Bleisteins an: „Eine Pastoraltheologie, die den arbeitenden Menschen als Normalmenschen sieht und den Menschen in der Freizeit, auf der Ferienreise, im Urlaub als abnorme Wirklichkeit nimmt, wird weder dem Selbstverständnis des modernen Menschen noch der Tatsache gerecht, dass bei der Dreißig- oder Vierzig-Stunden Woche die Arbeit längst nicht mehr die bestimmende Wirklichkeit – zumindest was die Zeitdauer angeht – im Lebensvollzug des modernen Menschen ausmacht.“<sup>4</sup>

Hinter der pastoraltheologisch und kirchlich zu beobachtenden Herabsetzung des Tourismus verbirgt sich für Bleistein einerseits die alte Dichotomie von Arbeit und Freizeit und andererseits die überkommene und weit verbreitete Konzeption, wonach der Mensch Gott in der Arbeit wohlgefälliger sei als in der Freizeit.<sup>5</sup> Durch diese Interpretation sieht Bleistein jedoch einen Großteil menschlicher Existenz jenseits der Heilszeit angesiedelt und dies kollidiert mit seinem Theologieverständnis. Deshalb

<sup>2</sup> Karl Rahner, Art. Pastoraltheologie, in: *Handbuch der Pastoraltheologie* V, Freiburg 1972, 393–395, hier: 394.

<sup>3</sup> Karl Gastgeber, Art. Pastoral, in: *Handbuch der Pastoraltheologie* V, 374–378, hier: 377.

<sup>4</sup> Roman Bleistein, Pastoraltheologische Überlegungen zum Tourismus, in: ders., *Tourismuspastoral. Situationen – Probleme – Modelle*, Würzburg 1973, 104.

<sup>5</sup> Man bezog sich in dieser Einstellung gleichermaßen auf den Tugendkatalog des Bürgertums wie auf eine protestantische Ethik im Sinne Max Webers. Vgl. Max Weber, *Die protestantische Ethik*, München/Hamburg 1965.

fordert er eine „Analyse der Gegenwartssituation...“, um von ihr her das Verhältnis von Pastoraltheologie und Tourismus neu zu bestimmen“.<sup>6</sup>

Bleistein beruft sich dabei auf Paul VI. Dieser hatte in den Jahren 1964 und 1966 richtungweisende Überlegungen hinsichtlich des expandierenden Tourismus' im industrialisierten Europa angestellt:<sup>7</sup> Der Tourismus sei „ein unersetzlicher Faktor der Kultur und des Humanismus“, er trage nämlich zu dem hohen Ziele bei, „besser zu erkennen, was ein Mensch ist“. Aus diesen und ähnlichen Ausführungen zieht Bleistein den Schluss, dass der Papst den Tourismus nicht nur äußerst positiv bewerte, sondern ihn gleichsam als Einstieg in die Gegenwartsanalyse, als Zugang zur modernen Existenz des Menschen verstehe.

Bleistein scheut auch nicht die Auseinandersetzung mit dem schärfsten Tourismuskritiker außerhalb des kirchlichen Kontextes, mit H. M. Enzensberger. „Gerade weil Enzensberger in dieser sozialökonomischen, neo-marxistischen Deutung des Tourismus literarisch so gekonnt und suggestiv mit dem Spätkapitalismus abrechnet, muss seine ‚Theorie des Tourismus‘ ebenso wie die ressentimentgeladene Erbauungspastoral hinterfragt werden. Auch sie ist in Gefahr, eine tiefere Einsicht in den Menschen, der doch mehr ist als ein pures Produkt der sozialen Verhältnisse, zu versperren.“<sup>8</sup>

Die Zuwendung zum Tourismus verbindet sich bei Bleistein denn auch mit einer hohen Sensibilität für die sozialen Probleme wie auch für den möglichen Missbrauch von Freizeit und Tourismus. Wenn er den Motivationen und dem Hunger nach Freizeit bei den Menschen der 70er Jahre nachspürt, bezieht er sich gerade auf die zentralen Herausforderungen, denen Menschen in der Industriegesellschaft konfrontiert sind. Denn: „Je mehr sie (die Kirche, H. P.) sich ... des Zusammenhangs zwischen Arbeit und Freizeit bewusst bleibt, um so größer wird die Chance sein, über die Behandlung von Symptomen hinauszukommen und zu einer Humanisierung der Industriegesellschaft beizutragen.“<sup>9</sup> Nur kann dies nicht mehr bedeuten, die Freizeit weiterhin allein von der Arbeit her und auf diese hin zu betrachten. Vielmehr sind Arbeit und Freizeit je in ihrer eigenen Wirklichkeit und ihrem eigenen Recht zu bejahen und in einen übergeordneten Zusammenhang einzubeziehen.

<sup>6</sup> Bleistein 1973, 104.

<sup>7</sup> Paul VI. im Osservatore Romano vom 13. 12. 1964 sowie vom 16. und 17. 7. 1966.

<sup>8</sup> Bleistein 1973, 106. – Auch heute zeigt sich die fehlende praktisch-theologische Auseinandersetzung mit dem Tourismus darin, dass Urlauberseelsorge und Tourismuspastoral nicht über den Status einer vielfach esoterisch ausgerichteten Erbauungspastoral hinausgehen. Dies ist Konsequenz einer fehlenden theoretischen Auseinandersetzung.

<sup>9</sup> Bleistein 1967, 162. – In diesem Zusammenhang sei auf die schon lange währende Auseinandersetzung um die Freizeit hingewiesen, in der die Freizeit aber auf ihren Bezug zur Arbeit fixiert blieb, etwa bei Leo XIII. in *Rerum Novarum* vom 15. 5. 1891: „Allgemein aber gelte das Gesetz: Man muß den Werk tätigen soviel Ruhe gönnen, als sie brauchen, um die ausgegebenen Kräfte wieder zu ersetzen. Freizeit soll ja die abgenutzten Kräfte wieder herstellen.“

Dass es kirchlicherseits die Sensibilität für das Phänomen des Tourismus fehlt und an Bereitschaft zu neuer Bewertung mangelt, daran hat sich Bleistein zeit seines Lebens gerieben. 1986 schreibt er enttäuscht: „Es lässt sich in der Tat nur schwer erklären, wieso sich in kirchlichen Kreisen eine solche Beziehungsangst dem Phänomen Freizeit gegenüber zeigt. Liegt es am Phänomen selbst, das sich so undeutlich und vage präsentiert? Liegt Freizeit jenseits einer nach Territorien und Arbeitswelten konzipierten Seelsorgestrategie? Zeigt sich in dieser Distanz auch ein Mangel an Reflexion über die gesellschaftlichen Bedingungen der Seelsorge? Wirkt sich jene um sich greifende Leistungsmentalität aus, die bei Klerus und pastoralen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen weithin vorhanden ist? Zwingt die Personalsituation, die Prioritäten in der Pastoral sakramental zu fixieren und vor der Wirklichkeit die Augen zu verschließen?“<sup>10</sup> Und sein anthropologischer Ansatz lässt ihn zugleich fragen: „War die Option für jenseitiges Heil so vorherrschend, daß die diesseitigen Glückserwartungen des Menschen in der Freizeit nicht realisierbar waren, da die Korrelation zwischen Glück und Heil nicht mehr gelingen wollte? Weltflucht am ungewohnten Ort?“<sup>11</sup>

Dreizehn Jahre später lautet sein Befund nicht anders, aber bedrängender und bedrückender klingt er in Bleisteins Stellungnahme aus dem Jahr 1999: „Da die Menschen vor allem in diesem Lebensraum (in Freizeit und Tourismus, H. P.) ihre erfüllende Zeit verbringen, verwundert es eigentlich nicht wenig, daß die Kirche auf diesen Lebensraum so wenig wissenschaftliche Aufmerksamkeit verwendet und die angemessene pastorale Sorgfalt und Strategie bei diesem Lebensfeld nicht aufbringt. Offensichtlich liegt auf der Freizeit immer noch das Odium jener Geringschätzung, das in dem alten Sprichwort enthalten ist ‚Müßiggang ist aller Laster Anfang‘. Doch diese Norm stammt aus einer ständischen Arbeitsgesellschaft und einem sparsamen Bürgertum, deren Grundsätze die moderne Industriegesellschaft längst als antiquiert und kontraproduktiv hinter sich gelassen hat.“<sup>12</sup> Und Bleistein fragt, wann die Kirche endlich beginne, sich selbst als Teil dieser Freizeitgesellschaft verstehen zu lernen, da die Probleme der Freizeit sie doch zunehmend bedrängen würden. Die Freizeitgesellschaft als Lebensraum des modernen Menschen und die

<sup>10</sup> Roman Bleistein, Freizeit und Tourismuspastoral in der Bundesrepublik Deutschland, in: Stimmen der Zeit 204 (1986) 75–83, hier: 77. – Geprägt sind seine Überlegungen von einer kritischen Sicht von Vergangenen und Gegenwärtigem: „Wer kritisch die Gegenwart betrachtet, wird ihre Nachteile nicht übersehen; wer aus romantischem Idealismus an der Vergangenheit haftet oder in einer moralischen Utopie der Zukunft lebt, wird ihre Vorteile nicht wahrnehmen.“ Bleistein: Kirche und Tourismus, in: Stimmen der Zeit 180 (1967) 154–166, 155.

<sup>11</sup> Bleistein 1986, 77.

<sup>12</sup> Roman Bleistein, Menschen in Bewegung, Entwurf zu einem Lehrbrief der Würzburger Domschule, unveröffentlichtes Manuskript 1999. Das Manuskript wurde mir dankenswerterweise von der Domschule Würzburg zur Verfügung gestellt. Da es keine einheitliche Nummerierung enthält, verzichte ich hier auf Seitenangaben. Dafür bitte ich um Nachsicht.

Kirche selbst als Teil dieser Freizeitgesellschaft sind nicht hintergehbare Fakten einer innovativen Pastoral.

## 2 Tourismus und Freiheit

Fragend, was der moderne Mensch in Freizeit und Tourismus suche und wie sich die Sendung der Kirche in diesem Kontext verwirkliche, trifft Roman Bleistein auf die Grundkategorie der Freiheit. „Der Tourismus mag, wie sozialempirisch erhoben wird, vielerlei Motivationen haben; er steht aber gewiß unter dem Imperativ der Freiheit, wenn man die allgemeinste übergreifende Motivation nennen will.“<sup>13</sup>

Die Wesensbestimmung des Menschen in seiner Hinordnung auf Freiheit offenbart den Tourismus als eine Ausgestaltung dieser Freiheit in Muße, als Freiheit in Freizeit, wie Bleistein resümiert. „Wenn man also sagt, daß ein Selbstvollzug des Menschen, der nicht schon durch die äußeren physischen und sozialen Zwänge versperrt ist, nicht von vorne herein weiß, wohin er zielt, also den Charakter des Experimentes, des Abenteurers, der Reise ins Unbekannte hat, so trifft dies für den Tourismus zu, zeigt aber gerade erst, was es mit diesem Reise-Abenteuer auf sich hat. Was hinter diesem unbekanntem Ziel eigentlich theologisch gesehen, steckt, müßte noch weiter bedacht werden. Allzu schnell diese Dynamik als ‚Suche nach Gott‘ zu deklarieren, wie es bereits geschah, verstellt dem modernen Menschen eher die Möglichkeit ‚transzendentaler Erfahrungen‘ als daß zu ihnen eröffnet wird.“<sup>14</sup>

Letzterer Gedanke begegnet schon in der ersten umfangreichen Abhandlung Bleisteins über Kirche und Tourismus aus dem Jahr 1967. Dort warnt er vor einer vorschnellen und kurzschlüssigen Vereinnahmung des Tourismus für eine christliche Weltdeutung: „Wenn die Kirche jede Praxis des heutigen Menschen, die entfernt einer religiösen Übung – etwa der Wallfahrt – ähnelt, religiös verstehen und jedes schwer erklärbare Verhalten, z. B. den Massentourismus, bis auf seine letzte Ursache zurückverfolgen will, macht sie sich unglaublich, denn sie realisiert weder die

<sup>13</sup> Bleistein 1973, 106.

<sup>14</sup> Bleistein 1973, 109. Bleistein erinnert hier an den Bericht der KNA vom 22. 4. 1967 ‚Internationaler Kongreß über die geistigen Werte des Tourismus‘ mit dem Titel: Tourismus – Symbol für die Suche nach Gott. Bleistein dazu: „So wenig anstößig für einen Gläubigen diese Symbolisierung sein mag, so ärgerlich ist sie für den modernen Menschen; er empfindet es als unfair, wenn unversehens sein natürliches Verlangen und Tun religiös interpretiert wird. Was als Aufwertung gemeint war, wird als Abwertung aufgefaßt: die Kirche verliert an Kredit“. Bleistein 1967, 154. Nun bedeutet diese Kritik nicht ein grundsätzliches Verbot, touristisches Handeln in den Kontext religiöser Erfahrungen zu stellen. Wichtig ist, wie dies geschieht. „Eine sachgerechte Beurteilung müßte auf die Ergebnisse der Soziologie und Sozialpsychologie schauen, um in ihnen die Wirklichkeit zu ergreifen, die sich dann anthropologisch oder gar religiös deuten läßt. Wer diesen zweiten Schritt vor dem ersten tun will, mißachtet die Logik seines Denkens, wie gläubig und fromm er auch sein mag. Indem er auf die Analyse des Phänomens verzichtet, kommt er wohl zu handlichen Resultaten, deren Fragwürdigkeit aber in dem Maße wächst, als sie in Prinzipien umgestellt werden.“ Bleistein 1967, 154.

komplexe Situation des Menschen im 20. Jahrhundert, die sich jeder monokausalen Erklärung entzieht, noch wird sie den Dingen in sich selbst gerecht. Daß die Dinge in der Welt ihre Eigenwirklichkeit und ihren Eigenwert besitzen, zählt zu den erfreulichsten Aussagen des II. Vatikanischen Konzils. Die Massenphänomene unserer Tage wie Freizeit, Urlaub, Tourismus sollte man ohne viel Aufhebens diesen Dingen der Welt hinzu-rechnen.“<sup>15</sup> Andererseits nimmt er sehr wohl wahr, dass die Freizeit eine Aura des Religiösen und Heiligen erhalten hat: „Erfahrungen von Verwunderung, Staunen, Ergriffenheit, ganzmenschlicher Erhebung, die früher einem religiösen Umfeld zugeordnet waren, also den Kirchen, wurden von Welten aufgesogen, die eher geringschätzig als künstliche Freizeitwelten qualifiziert werden.“<sup>16</sup>

In seinem eigenen Ansatz versucht Bleistein stets, die Sehnsucht des Menschen nach Freiheit nicht von seiner konkreten Lebenswirklichkeit zu trennen. Er nimmt den Menschen in seinem Verlangen nach konkreter und lebendiger Erfahrung ernst: dass dieser die „einmalige Freiheit und freiheitsbestimmende Individualität“<sup>17</sup>, die ihm allenthalben von der Predigt Kanzel zugesagt würde, erfahren möchte. Und weil er dies radikal ernst nimmt, kann Bleistein in den Motiven touristischen Handelns nicht nur nichts entdecken, was der christlichen Botschaft im Geringsten widersprechen würde, sondern im Gegenteil sagen: „Sie warten darauf, durch die Frohbotschaft und durch den Dienst der Kirche ‚aufgehoben‘, d. h. bewahrt und vollendet zu werden.“<sup>18</sup>

Bleistein versucht, diese Überlegungen biblisch zu fundieren. Er greift dazu auf die Motive der ‚Wandlung‘, des ‚Neuen‘ und der ‚Freiheit‘ vor allem in den paulinischen Texten des Neuen Testaments zurück und kommt so zu einer dreifachen Sinngebung der Freizeit:

<sup>15</sup> Bleistein 1967, 154.

<sup>16</sup> Roman Bleistein, Kathedralen der Freizeitgesellschaft, in: Stimmen der Zeit 213 (1995) 637.

<sup>17</sup> Bleistein 1973, 107. Bleistein argumentiert gegenüber den (kirchlichen) Kritikern des Tourismusphänomens (vor allem ihrer Werbeslogans), die an der Vordergründigkeit der versprochenen Freiheit im Tourismus Anstoß nehmen: „Bei all diesen ‚Paradiesen‘, die als ‚letzte‘ der touristische Werbejargon reißerisch anpreist, stehen keine abwehrenden Engel mehr an den Toren.“, wie dies in der katholischen Verkündigung vielfach über Jahrzehnte anzutreffen war. AaO., 107 f.

<sup>18</sup> Bleistein 1973, 113 f. Bleistein beschreibt hier einen ideengeschichtlichen Paradigmenwechsel: „Die Humanität, die sich im Horizont solcher Erlebnismöglichkeiten abzeichnet, steht unter dem Gesetz des ‚Neuen‘ und des Abenteuers. ... Jeder Mensch ein kleiner Christoph Kolumbus, jeder entdeckt sein eigenes Amerika, jeder erlebt sich selbst als ein Wesen der selbstmächtigen Freiheit. Auch hier bringt der Kontrast zu früheren Menschenbildern das Moderne zu Gesicht: früher der Mensch als ‚Hieronymus im Gehäuse‘, Mensch als ‚Wesen der Versuchung‘, Mensch als kleine Stifterfigur am großen Geschehen von Tod und Auferstehung Jesu, Mensch als Untertan in einem durch ‚Reichsideologien‘ mißverstandenen Reich Gottes. Das Selbstverständnis des modernen Menschen zwingt auch hier zur Korrektur einer Spiritualität des Christen, die sich mehr von Mönchen als von Menschen schlechthin, mehr von zeitbedingten Akzentuierungen des Christlichen als vom Christentum schlechthin herleitete.“ Und der Autor fragt weiter: „Ist das nicht gut so?“ 110f. Vgl. auch Roman Bleistein: Kultur des Alltags. Reflexionen über Freizeit und Freizeitpolitik, in: Stimmen der Zeit 206 (1988) 471–481.

- Freizeit hat zu tun mit Gott, der am Anfang alles erschafft und am Ende seines Schöpfungswerkes ruht und der sein Volk anleitet, mit ihm und in ihm zu ruhen.
- Freizeit hat auch zu tun mit der Neuschöpfung im Heilswerk Jesu (2 Kor 5,17), in dem dem Menschen neue Lebensmöglichkeiten eröffnet und neue Dimensionen seiner Verwirklichung aufgetan werden.
- Schließlich hat Freizeit zu tun mit der endzeitlichen Erfüllung, in der Gott „alles neu machen wird“ (Offb 21,5) und darin den Menschen und die Welt vollendet.

„Das von allen erwartete ‚Happy-End‘ ist den Christen – wenn auch auf dem Weg Jesu durch Tod und Auferstehung – zugesagt.“<sup>19</sup> Deshalb hat eine Freizeitpastoral keine andere Aufgabe als die Pastoral schlechthin, nämlich dem Menschen – wie es die Würzburger Synode sagt – zu helfen, „dass sein Leben gelingt, indem er auf den Anspruch und Zuspruch Gottes eingeht.“<sup>20</sup>

Später, in *Menschen in Bewegung*, führt Bleistein diese Überlegungen weiter aus.<sup>21</sup> Anknüpfend an den biblischen Schöpfungsbericht, in welchem Gott nicht nur die Welt schafft, sondern sie auch für gut befindet und schließlich ausruht von seinem Tun, benennt er nun zwei normsetzende biblische Grundaussagen:

- Der Mensch ist das Ebenbild Gottes,
- und zwar eines Gottes, der schafft und ruht, der sich kreativ und rekreativ verhält.

Die Ebenbildlichkeit des Menschen werde vor allem in seiner Freiheit und Liebe sichtbar und erlebbar, erläutert Bleistein. Denn die größte Wahl seiner Freiheit bestehe darin, dass er lieben kann und tatsächlich liebt und sich in letzter Freiheit ungeteilt weggeben könne – an ein Werk, an einen Menschen, an Gott. Und Bleistein fährt fort: „Auch der Mensch ruht gemäß diesem Schöpfungsprogramm immer wieder. Entsprechend seiner Natur ruht er nicht nur – rein physiologisch-psychisch – von seiner Arbeit aus, sondern er ruht – transzendental und gesamt menschlich – auch und vor allem in Gott, in einem höheren Sinn, in seiner Enthobenheit, die ihn wieder auf sein Werk und auf den mitschaffenden Gott zurückblicken lässt. So wird Freizeit – ob Feierabend, ob Sonntag, ob Urlaub – zu jenem großen und seligen Intervall der Ruhe, das notwendig zum ganzen Schöpfungswerk dazugehört. Infolgedessen geht der Zugang zur Freizeitpastoral nur über eine Reflexion der Schöpfung, etwa im Buch Genesis 1:

<sup>19</sup> Roman Bleistein, *Die Freizeit und das Alter*, in: *Stimmen der Zeit* 216 (1998) 75-83, 82 f.

<sup>20</sup> Bleistein 1998, 82.

<sup>21</sup> Bleistein 1999.

Dort sind die Maßstäbe des christlichen Freizeitverhaltens zu finden, als Ganzes und im einzelnen.“<sup>22</sup>

### 3 Tourismuspastoral als Offerte

Diese Überlegungen führten bereits 1973 zu der Erkenntnis: „Bei einer solchen Sicht und Bewertung des Tourismus gewinnt die Tourismuspastoral einen zentraleren Ort innerhalb der gesamten Pastoral, als man erwartet hatte.“<sup>23</sup> Doch bereits 1986 tritt Ernüchterung bei Bleistein ein, was sowohl die pastoraltheologische als auch die innerkirchliche Perspektive betrifft: „Eine Bilanz in der Veränderung des innerkirchlichen Bewußtseins, was Freizeit und Tourismus betrifft, bringt leider rote Zahlen zum Vorschein.“<sup>24</sup> Der Impuls, der die deutsche Pastoraltheologie näher an das Phänomen Freizeit und Tourismus heranbringen wollte, war ins Leere gelaufen.<sup>25</sup>

Trotzdem hält Bleistein an seinem Engagement fest, und er wird nicht müde in immer wieder in neuen Variationen zu betonen: Die Tourismuspastoral betrifft den Dienst der Kirche an der Humanität des Menschen und an seiner menschlichen Verwirklichung, welche erfahrbar wird in Freude, Glück und Heil. „Wenn die Kirche eine, und zwar frohe Botschaft hat, dann muß sie in diesen Bezugsrahmen der Humanität einzubringen sein, allein schon deshalb, weil keine Autorität und kein soziales Milieu diesen ‚touristischen‘ Menschen zwingen kann, sich langweilige Predigten, unverständliche Gottesdienste und nicht vollziehbare Wahrheiten anzuhören. Die Wahrheit, die dienen soll, muß einen Sitz im Leben des Menschen haben, der das als menschliche Fülle verstandene Heil sucht.“<sup>26</sup>

Den spezifischen Dienst der Kirche sieht Bleistein in der Offenhaltung des Menschen für die „Totalität seiner Wirklichkeit“ entgegen einer Absolutsetzung des Fragmentes bzw. der Ausschnitte des Lebens und der partiellen Beglückung. Und in dieser Totalität des Menschen „zählt Transzendenz, Gott als letztgültiges Ziel des Überschreitens“.<sup>27</sup> „Die Annahme der endlichen Existenz, die uns in ihrer Endlichkeit gerade durch die innere transzendente Dynamik deutlich zum Bewußtsein kommt, wird uns in der Hoffnung auf den Gott des Heiles ermöglicht, der als Schöpfer zu seinem Geschöpf steht, weil er ihm als Erlöser (in Jesus Christus) die Treue

<sup>22</sup> Bleistein 1999. Im Gegensatz zu seinen grundsätzlichen Überlegungen zur Tourismuspastoral des Jahres 1973 rückt hier der schöpfungstheologische Aspekt wesentlich stärker ins Zentrum der theologischen Argumentation. Die Überlegungen der 70er Jahre sind stärker vom Freiheitsgedanken geprägt. Vgl. etwa: „Der Begriff Freiheit macht bei Paulus die ‚Mitte des Evangeliums‘ aus.“ Bleistein 1973, 113.

<sup>23</sup> Bleistein 1973, 114.

<sup>24</sup> Bleistein 1986, 76.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Bleistein 1973, 115.

<sup>27</sup> Bleistein 1973, 116. Vgl. auch Roman Bleistein, Therapie der Langeweile, in: Heilbad und Kurort 23 (1971) 280–291.

hielt. Aus dieser Hoffnung wächst jener frohmachende Sinn, der das ‚Unglück‘ aushalten läßt und der auch als Angeld immer wieder im ‚kleinen‘ Glück erlebt wird, das auch ein Abglanz des ‚großen‘ Glücks ist“.<sup>28</sup>

Bleisteins Quintessenz, dass der innere Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung eine Theorie und Praxis der Tourismuspastoral erfordere, „die einerseits die menschliche Wirklichkeit voll ernst nimmt, die andererseits aber für eine Offenhaltung der menschlichen Totalität plädiert“<sup>29</sup>, führt zu vier Kriterien:

- Tourismuspastoral ist Offerte. – Denn sie ist Einladung der Menschen zur Wahl und Entscheidung aufgrund erfahrener Liebe. Das stellt die Tourismuspastoral einerseits in die Situation der Konkurrenz der Lebensweisen und verlangt von ihr andererseits in Inhalt und Methode faszinierend zu wirken.<sup>30</sup>
- Die Tourismuspastoral ist Dienst am Heil der Menschen. – Weshalb die Tourismuspastoral aber auf die konkreten Erfahrungen der Menschen verwiesen bleibt – die Erfahrungen von Glück, Lust und Freude bzw. deren Verheißung, von Sehnsucht und Heimweh, von Wagnis, Verantwortung und Risiko, von Heimatlosigkeit und Geborgenheit, von Angenommensein und Einsamkeit, von Liebe und Enttäuschung, von Freiheit und Schuld, von Toleranz und Respekt –, und weshalb sie eine emotional sensitive Aufgabe darstellt.
- Tourismuspastoral ist Diakonie. – Was für die Tourismuspastoral jedoch heißt: „Der Kirche geht es nicht zuerst um Rekrutierung von Mitgliedern, sondern sie will nur jenen selbstlosen Dienst am Menschen leisten, der gerade dadurch für die Gültigkeit ihrer Wahrheit wirbt, daß er nicht das eigene sucht.“<sup>31</sup>
- Tourismuspastoral ist liturgischer und sakramentaler Dienst. – Womit, was in der derzeitigen, den traditionellen pastoralen Aspekten eines Milieukatholizismus verhafteten Tourismuspastoral an erster Stelle steht,<sup>32</sup> in Bleisteins Konzept erst an letzter erscheint.

Die Tourismuspastoral ist eine Chance für die Kirche: „Die neue Umwelt des Tourismus eröffnet einen neuen Zugang zur Kirche und bietet der Kirche eine Chance, sich selbst in neuer, unverstellbarer Gestalt zu präsentieren.“<sup>33</sup> Eine Tourismuspastoral im Sinne Bleisteins wird aber auch „zur kritischen Instanz jeder Pastoral, zumal der Gemeindepastoral in den überkommenen territorialen Strukturen; denn das Lebensgefühl des Menschen, wie es im Tourismus durchbricht, durchzieht all seine Lebensbereiche. Dadurch wird nur bestätigt, daß eine richtig entworfene Tourismus-

<sup>28</sup> Bleistein 1973, 117.

<sup>29</sup> Bleistein 1973, 132.

<sup>30</sup> Bleistein bezieht sich auf W. Wilken, Werbung der mobilen Kirche, Berlin 1971.

<sup>31</sup> Bleistein 1973, 119.

<sup>32</sup> Vgl. Der Sehnsucht ein Gewand geben. Leitbild der katholischen Urlauberseelsorge. Hrsg. vom Katholischen Auslandssekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2001.

<sup>33</sup> Bleistein 1973, 127.



pastoral in der Mitte der Pastoral ihren Platz hat, weil sie allein dem heutigen ‚touristischen‘ Menschen gerecht wird und weil sie besser der genuin-christlichen Botschaft entspricht.“<sup>34</sup>

#### 4 Von der Tourismus- zur Mobilitätspastoral?

Über 30 Jahre lang hat Roman Bleistein die Fragen von Freizeit und Tourismus in Variationen verfolgt; und seine Äußerungen dazu aus den 60er Jahren sind pastoraltheologisch auch unserer Zeit noch immer voraus. Es ist beeindruckend und überzeugend, wie die Tourismuspastoral bei Bleistein zum zentralen Modell und Paradigma avanciert. Tourismuspastoral wird zum Zentrum einer Pastoral, die sich radikal mit dem Menschen, seinen Hoffnungen, Sehnsüchten und Freuden auseinandersetzt (vgl. *Gaudium et spes*, 1).

In der Rückschau ist bemerkenswert, dass Bleistein bereits 1973 das Territorialprinzip der Seelsorge in Frage stellte. Jedenfalls wird eine Pastoral, die in ihrer Theorie und Praxis aufmerksam ist für die „Zeichen der Zeit“ und sich an ihnen orientiert, an der Mobilität als Grundbefindlichkeit des heutigen Menschen nicht vorbeigehen wollen und können. Nach Bleistein stellt die gegenwärtig nach einer Jahrtausende währenden Sesshaftigkeit wieder zurückkehrende nomadische Lebensweise des Menschen, „nicht mehr überhörbare Fragen an ein Pastorkonzept, das als ‚Territoriale Seelsorge‘ bezeichnet wird. Die darin enthaltene Kategorie des Raumes, ein ‚Territorium‘, wird durch die Mobilität radikal aufgebrochen“.<sup>35</sup>

Mobilität wird bei Bleistein zum Prinzip der Kirche selbst. „Die Sensibilität für diese neuartigen Phänomene wird auch durch die geistige Beweglichkeit der Kirche gefördert, wie sie im Konzil und in den Synoden (...) zum Ausdruck kommt. Geistige Beweglichkeit wird immer auch eine Voraussetzung für die lokale Beweglichkeit bleiben. Jener Mut zum Wagnis und zum Risiko, jene Faszination durch das Neue und Fremde setzt sich am Ende auch in lokale Mobilität um. Wer sich auf ein Ziel hin bewegen will, muss zuvor bereits mit Geist und Herz dort gewesen sein. Insoweit scheint der derzeitige kirchengeschichtliche Zeitpunkt für die Reflexion über die Mobilität günstig.“<sup>36</sup> Allerdings erfordert dies noch eine stärkere theologische Reflexion.

Die Überlegungen Bleisteins erhalten auch in der gegenwärtigen Diskussion um die strukturelle Gestalt der Pastoral in den deutschen Diözesen neue Brisanz. Sie ermutigen zum Abschied von Aporien der Gemeinde-

<sup>34</sup> Bleistein 1973, 120.

<sup>35</sup> Bleistein 1999.

<sup>36</sup> Bleistein 1999. Bleistein unterscheidet in diesem Beitrag zwischen sozialer (auch vertikal genannter) und kultureller Mobilität, schließlich benennt er auch die in diesem Kontext vor allem beachtenswerte horizontale Mobilität.

pastoral, d. h. der alleinigen und primären Verortung pastoralen Handelns in räumlich-pfarrgemeindlichen Kontexten (auch wenn diese jetzt Seelsorgeeinheit, Pastoraler Raum oder ähnlich benannt werden). Die Überlegungen „Gemeinde in mobiler Gesellschaft“ von Franz-Peter Tebartz-van Elst sind dabei ein wichtiger Beitrag zu einer neuen Perspektive einer zukunftsfähigen Pastoral, in ihrer Konsequenz aber nicht mutig genug. Denn Gemeindereformen allein greifen in einer (freizeit-)mobilen Gesellschaft zu kurz.<sup>37</sup>

Welche Konsequenzen sind zu ziehen? – „Auf der pastoralen Ebene drängt das touristische Erscheinungsbild all jene, die sich für das geistige Wohl der Menschen interessieren, besonders die Seelsorger, ihre Pastoralmethoden und ihre Sprache neu zu überdenken. Die Seelsorge ist heute schon und wird morgen noch mehr eine Touristenseelsorge sein – das Wort im weitesten Sinn genommen, nämlich als Dimension des zeitgenössischen Menschen im ständigen Umherziehen von einem Ort zum anderen.“<sup>38</sup> Hinsichtlich der Tourismuswirtschaft aber mahnt Bleistein entsprechende Ausbildungsgänge, tarifliche Vereinbarungen, vor allem geregelte Sozialleistungen und eine Urlaubsregelung an. Für Freizeitpädagogen verlangt er eine größere Professionalisierung. „Denn es reicht für Berufe, die so hautnah mit Menschen arbeiten nicht aus, ihnen einige Grundtechniken der Kommunikation und Kreativität und eine alles rechtfertigende Theorie zu vermitteln.“<sup>39</sup>

So sehr Bleistein die Bemühungen und das Engagement einzelner Seelsorger in der Tourismusseelsorge positiv bewertet und relevante Arbeitsbereiche benennt (Kurseelsorge, Tourismusseelsorge an Fest- und Feiertagen, die positiven Erfahrungen in der europäischen Zusammenarbeit), so sieht er doch das Problem, welche marginale Rolle Freizeit und Tourismus in der Ausbildung von Priestern, PastoralreferentInnen und Diakonen spielen. Er fragt, „ob diese neuen Welten von Pastoral- und Moraltheologie erkannt seien“<sup>40</sup>, und resümiert: „Angesichts der Ängste, in denen die Menschen heute leben, müßte eine Gemeinschaft, der eine frohe Botschaft aufgetragen ist, auch Lebensfreude und spielerischen Lebenssinn pflegen. Also: Viele Aufgaben an viele Adressaten.“<sup>41</sup>

Zwar bin ich auch über das eine oder andere in Bleisteins Ausführungen gestolpert. So über den Satz: „Das Äußere – wie z. B. der Massentourismus – kann nur durch die Anrufung des Innersten im Menschen bewältigt werden.“<sup>42</sup> Angesichts der rasanten Entwicklungen in diesem Wirtschaftszweig, angesichts enormer Zerstörungen menschlicher Kulturen, Ökosys-

<sup>37</sup> Vgl. Franz-Peter Tebartz-van Elst, *Gemeinde in mobiler Gesellschaft. Kontexte – Kriterien – Konkretionen*, Würzburg 1999, 614.

<sup>38</sup> Bleistein 1967, 165 f.

<sup>39</sup> Roman Bleistein, *Tourismuskritik*, in: *Stimmen der Zeit* 201 (1983) 505-506, 506.

<sup>40</sup> Bleistein 1986, 83.

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> Bleistein 1967, 163.

teme und Lebensbedingungen, angesichts von Sextourismus, radikaler Alpenerschließung und Golfplätzen in der Wüste und angesichts der globalisierten Tourismusökonomie hege ich Zweifel, dass dies bereits eine hinlängliche Antwort ist. Trotzdem bleibt als Vermächtnis Bleisteins die Herausforderung, das Evangelium auch in einer touristisch ausgerichteten Freizeitgesellschaft zu verkünden. „Auf die Frage: Hat die Kirche für den Urlauber und Touristen eine Botschaft, lautet die Antwort: Ja, sie hat die Botschaft des Heils, das – in Wort und Sakrament – dem ganzen Menschen gilt. Wo Unruhe, Unerfülltheit, Unfriede, Unglück, Unheil ist, kann weder eine lokale Fortbewegung (wie schnell auch immer) noch eine intensive Ablenkung (wie laut und faszinierend auch immer) Erholung bringen. (...)Das Heil Gottes heiligt und heilt.“<sup>43</sup>

In einer Zeit, in der die kleinmütige Angst um die Zukunft, um Finanzen und Strukturen oft zur Agonie führt und die den frohmachenden Dienst der Kirche an der Welt vermissen lässt, ist nur zu hoffen, dass Roman Bleisteins Engagement fortgeführt wird, und zwar in der Art und Weise, wie er es verstanden hat: als Entwurf eines positiven Menschenbildes, begleitet von einem menschenfreundlichen Gottesbild, ohne Angst um die Kirche und ihre Pastoral.

„Wo die Kirche sich in der Touristenseelsorge diskret präsentiert, nimmt sie den unruhigen und erlebnishungrigen Menschen unserer Zeit ernst, obgleich sie sein ‚Unterwegs-sein‘ nicht vorschnell als ‚Suche nach Gott‘ interpretiert und sich vielmehr dem Problem eines christlichen Berufsethos zuwendet. Es genügt schon, in dem organisierten Großtourismus etwas von der Tatsache zu entdecken, daß der Mensch unterwegs ist, selbst wenn er das ‚Wohin‘ und ‚Warum‘ seiner Reise vermutlich nicht kennt. Darf man sagen, daß der Tourismus auch ein Exerzitium der Hoffnung ist? Wo Hoffnung zum Prinzip geworden ist, läßt der Mensch mit sich reden. Eine eschatologische Kirche, die als wesentlichen Teil ihres Selbstverständnisses die Hoffnung erkannt hat, wird den modernen Menschen ernst nehmen, sie selbst wird vom modernen Menschen ernst genommen werden.“<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Bleistein 1967, 164.

<sup>44</sup> Bleistein 1967, 166.



## Autorinnen und Autoren

Prof. Dr. Felix Bernard

Leiter des Katholischen Büros Niedersachsen  
 Professor für Kirchenrecht  
 Universität Osnabrück  
 Katholisches Büro Niedersachsen  
 Nettelbeckstraße 11  
 D-30175 Hannover  
 eMail: Kath.BueroNds@t-online.de

Prof. Dr. Wilhelm Damberg

Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters  
 und der Neuzeit  
 Ruhr-Universität Bochum  
 Universitätsstr. 150, GA 6/142-144  
 D-44780 Bochum  
 Fon: +49 (0) 234 32-28109  
 Fax: +49 (0) 234 32-14257  
 eMail: wilhelm.damberg@ruhr-uni-bochum.de

Prof. Dr. Walter Fürst

Professor für Pastoraltheologie,  
 Universität Bonn  
 Am Hof 1  
 D-53113 Bonn  
 Fon: +49 (0) 228 73-3901  
 Fax: +49 (0) 228 73-7673  
 eMail: w.fuerst@uni-bonn.de

Prof. Dr. Karl Gabriel

Professor für Christliche Sozialwissenschaften  
 Universität Münster  
 Hüfferstr. 27  
 D-48149 Münster  
 Fon: +49 (0) 251 83-25052  
 Fax: +49 (0) 251 83-30041  
 eMail: gabrielk@uni-muenster.de

Bischof Jacques Gaillot

Titularbischof von Partenia  
 c/o Katharina Haller  
 Vorderzelgstr. 6  
 CH-8700 Küsnacht  
 eMail: khaller@partenia.org

Dr. Boleslaw Gumieniuk

Post Netzwerk  
 Theologisches Studium Zielona Gora  
 ul. Koscielna 3  
 PL-66-211, Otobok  
 Fon: +48 (0) 68 3812118  
 Fax: +48 (0) 68 3812118  
 eMail: bgumieniuk@zgora-gorzow.opoka.org.pl

Dr. Gerhard Kellner

Leiter des Instituts für theologisch-pastorale  
 Fortbildung  
 Bischöfliches Ordinariat Augsburg  
 Thommstr. 24a  
 D-86153 Augsburg  
 Fon: +49 (0) 821 319893-653  
 Fax: +49 (0) 821 319893-679  
 eMail: kellner.gerhard@bistum-augsburg.de

Dr. Hadwig Müller      Leiterin des Referates Missionarische Prozesse in Europa  
 Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V.  
 Goethestr. 43  
 D-52064 Aachen  
 Fon: +49 (0) 241 7507-238  
 Fax: +49 (0) 241 7507-335  
 eMail: hadwig.mueller@mwi-aachen.org

Prof. Dr. Gisela Muschiol      Professorin für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte  
 Universität Bonn  
 Am Hof 1  
 D-53113 Bonn  
 Fon: +49 (0) 228 73-7431  
 Fax: +49 (0) 228 73-7848  
 eMail: muschiol@uni-bonn.de

Prof. Dr. Helmut Peukert      Professor (em.) für Pädagogik  
 Universität Hamburg  
 Rudolf-von-Langen-Str. 36  
 D-48147 Münster  
 Fon: +49 (0) 251 2393-749  
 Fax: +49 (0) 251 2393-753  
 eMail: hpeukert@t-online.de

Dr. Herbert Poensgen      Dozent am Theologisch-Pastoralen-Institut Mainz  
 Lehrbeauftragter für Kultur und Tourismus  
 an der Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen  
 Pfarrer-Bensheimer-Str. 12  
 D-55129 Mainz  
 eMail: poensgen.tpi@gmx.de

Balázs Schanda      Mitarbeiter des Verfassungsgerichts der Republik Ungarn,  
 Lehrbeauftragter für Staatskirchenrecht  
 Katholische Universität Pázmány Péter Szentkirályi u. 28  
 H-1088 Budapest  
 eMail: schanda@mkab.hu

Prof. Dr. Udo Fr. Schmäzle      Professor für Pastoraltheologie und Religionspädagogik  
 Universität Münster  
 Hüfferstraße 27  
 D-48149 Münster  
 Fon: +49 (0) 251 83-22635  
 Fax: +49 (0) 251 83-30037  
 eMail: pastoraltheologie@uni-muenster.de

Prof. Dr. Michael Sievernich SJ      Professor für Pastoraltheologie  
 Universität Mainz  
 Saarstr. 21/Forum 5  
 D-55122 Mainz  
 Fon: +49 (0) 6131 39-20251  
 Fax: +49 (0) 6131 39-22743  
 eMail: sievernich@mail.uni-mainz.de

Dr. Petr Slouk

Assistent am Institut für Pastoraltheologie Wien  
Geschäftsführer des Netzwerks der mittel- und  
osteuropäischen Pastoraltheologen  
Maria-Theresienstr. 3/25  
A-1090 Wien  
eMail: petr.slouk@univie.ac.at

Prof. Dr. Johannes A. van der Ven

Professor für Komparative Empirische Theologie  
Universität Nijmegen  
Erasmusplein 1  
NL-6525 HT Nijmegen  
Fon: +31 (0) 24 361-2474  
Fax: +31 (0) 24 361-1802  
eMail: J.vdVen@theo.kun.nl







