
Der dritte Weg zu glauben Grundzüge eines öffentlichen Christentums¹

Kurt Koch / Basel

„Als Jesus hörte, dass man Johannes ins Gefängnis geworfen hatte, zog er sich nach Galiläa zurück. Er verließ Nazaret, um in Kafarnaum zu wohnen, das am See liegt, im Gebiet von Sebulon und Naftali“ (Mt 4,12–13). Gemäß diesem Bericht des Evangelisten Matthäus beginnt Jesus sein Wirken mit einem Ortswechsel von Nazaret nach Kafarnaum. Auch wenn ein Ortswechsel an sich schon ein öffentlicher Akt ist, erscheint diese Angabe beim Evangelisten dennoch auf den ersten Blick bloß als ein einfaches und harmloses Ereignis. Wie aber der Nachsatz bei Matthäus zeigt – „Denn es sollte sich erfüllen, was durch den Propheten Jesaja gesagt worden ist“ –, erweist sich dieser Ortswechsel als eine Begebenheit von grundlegender Bedeutung: Nazaret ist ein unbedeutender Marktflecken in Galiläa und ein Ort ländlicher Ruhe und einfacher Lebensformen, der weder im Alten Testament noch im Talmud erwähnt wird. Kafarnaum hingegen ist eine offene und bunte Stadt, eine Grenzstadt im Galiläa der Heiden und ein Ort des Handels und des Geldes. Vom Land Sebulon und Naftali hat der Prophet Jesaja verheißen, dass „das Volk, das im Dunkeln lebte“, ein „helles Licht gesehen“ hat.

1 Öffentlichkeit des Evangeliums

Jesus beginnt also sein öffentliches Wirken, indem er von Nazaret nach Kafarnaum umzieht. Dieser Ortswechsel musste für Jesus das wagemutige Abenteuer der öffentlichen Auseinandersetzung mit der Stadt Kafarnaum bedeuten oder, auf unsere heutige Situation übertragen, die Auseinandersetzung mit der »Moderne«, mit der »Komplexität«, mit dem »Pluralismus«: „Nach Kafarnaum hinabsteigen hieß also, sich mit einer neuen Lebensweise auseinanderzusetzen, mit Leuten,

¹ Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung *Religion in der Öffentlichkeit. Probleme und Perspektiven* der Universität Fribourg am 18. Mai 2005.

mit dem täglichen Leben, das gekennzeichnet ist von harter Arbeit und Leiden, von Neuem und Unsicherheit.“²

Jesus hat zudem diesen Ortswechsel nicht widerwillig vollzogen. Im Gegenteil weiß sich Jesus in Kafarnaum so sehr zu Hause, dass Matthäus von „seiner Stadt“ redet (Mt 9,1). Jesu Umzug in die Stadt muss deshalb als Signal verstanden werden, dass er nun in aller Öffentlichkeit wirkt und seinem öffentlichen Auftrag nachkommt, den Menschen das Kommen des Reiches anzukündigen. Wenn man diesen Gang Jesu in die Öffentlichkeit bedenkt, kann es nicht erstaunen, dass sich später der christliche Glaube zuerst in den großen Städten Jerusalem, Korinth, Athen, Rom und Ephesus ausgebreitet hat, dass das Christentum ursprünglich eine Stadtreligion gewesen ist und dass es von seinem Anfang an die Öffentlichkeit gesucht hat. Das Christentum ist nicht nur seit seinen Anfängen, sondern auch seinem Wesen nach missionarisch.

Der Öffentlichkeitsanspruch des christlichen Glaubens ist dabei theologisch nirgendwo anders fundiert als im Evangelium selbst. Mit dem evangelischen Bischof Wolfgang Huber lässt sich geradezu sagen, der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche sei in der „Öffentlichkeit Jesu“ selbst begründet. Denn ihm ist „alle Macht übertragen im Himmel wie auf Erden“ (Mt 28,18). Aus dem Missionsbefehl des auferstandenen Christus ergibt sich freilich nicht ein Öffentlichkeitsanspruch, den die Kirche um ihrer selbst willen einfordern könnte und dürfte. In ihm wird vielmehr der Öffentlichkeitsanspruch Jesu Christi selbst laut, in dessen Dienst die Kirche steht. Das öffentliche Reden und Handeln der Kirche hat deshalb „insgesamt und in allen seinen Einzelzügen den Charakter des Zeugnisses“.³ Zu einem solchen überzeugten und überzeugenden Zeugnis des Evangeliums Gottes mit seinem befreienden Zuspruch und seinem herausfordernden Anspruch an den Menschen ist die Kirche und sind alle Glieder in der heutigen gesellschaftlichen Öffentlichkeit berufen und verpflichtet im klaren Wissen darum, dass mit der Bereitschaft zur öffentlichen Rechenschaft über den Glauben die Zukunft des Christentums und der kirchlichen Gemeinschaft in der Gesellschaft auf dem Spiel steht.

² C.M. Martini in seiner Schlussansprache beim 7. Symposium des CCEE (Rom, 9.–13.10.1989) „Hinabgestiegen nach Kafarnaum ...“ (vgl. Mt 4,13) – *Im heutigen Europa die Hoffnung stärken – dem Bösen widerstehen*, in: Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas. Rat der europäischen Bischofskonferenzen. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1991 (Stimmen der Weltkirche; 32), 368f.

³ Vgl. W. Huber, *Kirche*. Stuttgart 1979, 144. Vgl. dazu auch grundlegend Ders., *Kirche und Öffentlichkeit*. Stuttgart 1973.

2 Das Evangelium in einer pluralen Öffentlichkeit

Die öffentliche Rechenschaft über das Evangelium hat heute in einem gesellschaftlichen Kontext zu erfolgen, der gekennzeichnet ist vor allem von einer durchgehenden Pluralisierung aller Wirklichkeitsbereiche. „Pluralismus“ ist überhaupt zu einem Grundbegriff zur Charakterisierung der gegenwärtigen Wirklichkeitserfahrung geworden.⁴ Es ist gleichsam zum Grunddogma der modernen Philosophie avanciert, dass die Pluralität die einzige mögliche Weise ist, wie uns das Ganze der Wirklichkeit gegeben sein kann. Dahinter steht die Überzeugung, dass man denkerisch nicht hinter die Pluralität der Wirklichkeit zurückgehen könne, ja nicht einmal dürfe, wenn man nicht dem Verdacht totalitären und fundamentalistischen Denkens verfallen will.⁵

Diese Konstellation bedeutet für das Christentum, dass es sich auch prinzipiell in einem vom Pluralismus durchgehend geprägten Lebensraum aufhält und sich damit unausweichlich vor die Frage gestellt sieht, wie der Christusglaube der Kirche in der heutigen Öffentlichkeit angesichts des vielfältigen Religionsangebotes redlich verantwortet werden kann, ohne ihn zu einer bloß humanistischen Jesulogie herunterzustufen, die wenig stört und freilich auch wenig bewegt.

Diese Gefahr ist heute deshalb virulent, weil der kirchliche Christusglaube zur weit verbreiteten Tendenz in der heutigen Welt und teilweise auch in der Kirche quer steht, die sich schwer damit tun, in Jesus Christus *die* Offenbarung Gottes schlechthin zu sehen. Man erblickt in Jesus vielmehr nur *eine* Offenbarungsgestalt unter vielen anderen, und zwar in der Annahme, dass sich das Geheimnis Gottes in keiner Offenbarungsgestalt ganz zeigen könne. So behaupten heute etwelle religiösppluralistische Theologen, dass es eine unmögliche Annahme sei, dass sich Gott selbst in der historischen Gestalt Jesus von Nazaret endgültig offenbart habe, sondern nur für einen bestimmten Kulturreis, so dass sich das Christentum nur noch als „*die* Europa zugewandte Seite des Antlitzes Gottes“ verstehen und darstellen könne.⁶ Dementsprechend gebe es nicht nur eine Vielfalt von Religionen, sondern auch eine Pluralität von Offenbarungen Gottes, und demgemäß sei Jesus Christus *ein* religiöses Genie neben vielen anderen.⁷

Diese Tendenzen machen eine Grundgewissheit des modernen Menschen sichtbar, die davon ausgeht, dass wir Gott selbst nicht erkennen können, dass vielmehr auch der christliche Glaube nur *eine* symbolische Darstellung Gottes

⁴ Vgl. W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim 1987.

⁵ Vgl. W. Kasper, *Postmoderne Dogmatik?*, in: Communio 19 (1990), 298–306 u. Ders., *Die Kirche angesichts der Herausforderungen der Postmoderne*, in: Stimmen der Zeit 215 (1997), 651–664.

⁶ Vgl. J. Ratzinger, *Wahrheit des Christentums?*, in: A. Raffelt (Hrsg.), *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann*. Freiburg 2001, 631–642, hier 632.

⁷ Vgl. R. Schwager, *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*. Freiburg 1996.

unter vielen anderen bietet. Hier liegt der Grund, dass man heute selbst in der Kirche den Christusglauben möglichst klein schreiben möchte, zumal in der Begegnung mit anderen Religionen, wie diese Tendenz zum Ausdruck kommt in der zugespitzten Frage des evangelischen Theologen Reinhold Bernhardt: „Müssen wir christologisch abrücken, um interreligiös dialogfähig zu werden?“⁸ Es kann aber kein Zweifel darüber bestehen, dass mit der Bestreitung, dass Jesus Christus der eine und einzige und damit zugleich universale Mittler des Heils für alle Menschen ist, der wohl zentralste und fundamentalste Punkt des christlichen Glaubens berührt ist. Denn dabei steht die Identität des Christentums und der christlichen Kirche auf dem Spiel;⁹ geht es doch dem christlichen Glauben um das elementare Bekenntnis zur geschichtlichen Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazaret: „Im Zentrum des Christentums steht das – nun auch Judentum und Christentum voneinander trennende – Bekenntnis, dass Gott nicht nur zur Welt kommt, sondern dass Gott *als Mensch*, dass er *in der Person Jesu von Nazaret* in unüberbietbarer Weise zur Welt gekommen ist.“¹⁰

Der gesellschaftliche Kontext von heute stellt unter seinen pluralistischen Voraussetzungen das Christentum somit vor die elementare Herausforderung, sich auf den seine eigene Existenz relativierenden weltanschaulichen Pluralismus angstfrei einzulassen und mit ihm produktiv umzugehen. Dieses Wagnis kann selbstverständlich nicht den Selbstdispens davon bedeuten, den von der Kirche indispensabel zu vertretenden Wahrheitsanspruch des Evangeliums auch in der Öffentlichkeit einer pluralistischen Gesellschaft als universalen Wahrheitsanspruch zu vertreten. Wohl aber ist die Kirche damit zugleich verpflichtet, den *universalen* Wahrheitsanspruch des Evangeliums, der für sie selbst außer Zweifel steht, innerhalb der weltanschaulich plural gewordenen Gesellschaften Europas als *einen* Wahrheitsanspruch unter vielen anderen zu bejahen. Diese doppelte Herausforderung schließt freilich die öffentliche Mission keineswegs aus, sondern fordert sie vielmehr heraus.

⁸ R. Bernhardt, *Desabsolutierung der Christologie?*, in: M. von Brück/J. Werbick (Hrsg.), *Der einzige Weg zum Heil?* Freiburg 1993, 184–200.

⁹ Vgl. W. Kasper, *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi*, in: K. Krämer/A. Paus (Hrsg.), *Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog*. Freiburg 2000, 146–157.

¹⁰ E. Jüngel, *Zum Wesen des Christentums*, in: Ders., *Theologische Erörterungen*, Bd. 4: *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit*. Tübingen 2000, 1–23, hier 18.

3 Öffentlichkeit jenseits von Privatisierung und Verstaatlichung des Christlichen

Bei dieser Rückbesinnung auf das eigene Glaubenszentrum wird es der Kirche möglich, jenen Öffentlichkeitsauftrag wahrzunehmen, auf den freilich auch und gerade die pluralisierte und säkularisierte Gesellschaft selbst angewiesen ist. Denn das wohl tiefste Problem der pluralen, säkularen und weltanschauungsneutralen Gesellschaften besteht darin, dass sie trotz ihrer weltanschaulichen Neutralität von weltanschaulichen, religiösen und ethischen Voraussetzungen leben können müssen, die sie selbst freilich nicht mehr zu garantieren vermögen.¹¹ Diese äußerst prekär gewordene Situation ist vom Rechtsphilosophen *Ernst-Wolfgang Böckenförde* eindringlich herausgestellt und dahingehend fokussiert worden, dass der säkulare und weltanschauungsneutrale Staat selbst nicht mehr über seine eigenen Grundlagen verfügt, dass er aber gerade deshalb auf die öffentliche Erneuerung von religiösen und ethischen Orientierungen dringend angewiesen bleibt, die er freilich nicht selbst hervorzubringen vermag, und dass er letztlich „aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften“ lebt, „die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt“.¹² Bei der heute üblich gewordenen Behauptung der religiös-weltanschaulichen Neutralität der modernen Gesellschaften handelt es sich somit letztlich um eine verhängnisvolle Illusion.¹³ Die modernen Gesellschaften sind nämlich um ihrer eigenen Existenz und Zukunft willen auf religiöse Gruppierungen wie die Kirchen angewiesen, die die fundamentalen Werte, Normen und Rechte, die sich in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit in einem verhängnisvollen Prozess der Erosion befinden, aus ihrer letzten Verankerung im transzendenten Bereich schützen und die das religiös-kulturelle Erbe wach halten, aus dem auch und gerade die säkularen und weltanschauungsneutralen Gesellschaften leben können müssen. Nimmt man dieses Böckenfördsche Paradox in seiner ganzen Tragweite ernst, kann der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche nur jenseits ihrer Privatisierung und ihrer Verstaatlichung wahrgenommen werden.

An erster Stelle verbietet sich eine Privatisierung des Glaubens und der Kirche, die freilich aufgrund der in unserer Gesellschaft weit vorangeschrittenen Ausdifferenzierung des gesellschaftlichen Gesamtsystems weithin Tatsache geworden ist. Damit ist gemeint, dass – im Unterschied zur „segmentierten“

¹¹ Vgl. K. Lehmann, *Säkularer Staat: Woher kommen das Ethos und die Grundwerte? Zur Interpretation einer bekannten These von Ernst-Wolfgang Böckenförde*, in: S. Schmidt/M. Wedell (Hrsg.), „Um der Freiheit willen ...“. Kirche und Staat im 21. Jahrhundert. Freiburg 2002, 24–30.

¹² Vgl. E.-W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung*, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit. Frankfurt 1991, 92–114, hier 113.

¹³ Vgl. W. Pannenberg, *Christentum in einer säkularisierten Welt*. Freiburg 1988.

Gesellschaft beispielsweise des Mittelalters, die noch von einem religiösen Einheitsgrund geleitet war –, die neuzeitliche Gesellschaft eine „ausdifferenziertere“ Gesellschaft geworden ist, in der sich das gesellschaftliche Gesamtsystem zu autonomen Teilsystemen auseinanderdividiert hat.¹⁴

Die spezifische Konsequenz aus dieser Konstellation für die Kirche liegt dabei darin, dass im Zuge dieser Ausdifferenzierung aller gesellschaftlich ponderablen Funktionen wie Politik und Wirtschaft, Recht und Bildung auch der religiöse Bereich zu einem Subsystem unter vielen anderen geworden ist:¹⁵ So wie es politische Institutionen und Parteien, Verwaltungsapparaturen und Gewerkschaften, Bildungswesen und Sport, Unterhaltung und Touristik gibt, so gibt es unter anderem auch noch die Kirche als jenes religiöse Subsystem, das sich freilich als das schwächste erweist, insofern die anderen gesellschaftlichen Subsysteme nicht mehr auf die Religion angewiesen sind, es sei denn höchstens zur Bewältigung von individuellen Krisenfallen.¹⁶

Die gesellschaftliche Randstellung der Kirche weist ihr insofern die Aufgaben der Kontingenzbewältigung und der Kompensationsfunktion zu. Demgemäß wird die Funktion von Religion und Kirche in der gesellschaftlichen Erwartungshaltung weitgehend mit der Funktion der Freizeit überhaupt identifiziert. Da diese der bloßen Regeneration der Arbeitskraft, der Kompensation der physisch wie psychisch erschöpfenden Arbeitstätigkeit und der Entlastung von den in der Arbeitszeit erfahrenen Abhängigkeiten und Frustrationen zu dienen hat,¹⁷ wird nun auch von der Kirche erwartet, dass sie der kompensatorischen Entlastung der Menschen von den gesellschaftlichen Anforderungen und Belastungen zu dienen hat.

In dieser gesellschaftlichen Situation der Ausdifferenzierung und der Privatisierung der Religion kann die Kirche freilich ihre Sendung nicht einfach von den gesellschaftlichen Erwartungshaltungen her definieren, sondern muss sie an jener Botschaft orientieren, die sie zu verkünden hat. Dann aber kann sie es nicht hinnehmen, sich „von einer individualistischen bürgerlichen Gesellschaft, die sich inzwischen in ein höchst sublimes Zusammenspiel vieler Subsysteme entwickelt hat, in die Abteilung für Religiöses und Transzendentales abdrängen zu lassen“¹⁸. Sie muss vielmehr selbst missionarischer werden und ihre Sendung in der gesell-

¹⁴ Vgl. N. Luhmann, *Die Funktion der Religion*. Frankfurt 1977.

¹⁵ Vgl. F.-X. Kaufmann, *Kirche begreifen*. Freiburg 1979 u. Ders., *Religion und Modernität*. Tübingen 1989.

¹⁶ Vgl. K. Koch, *Kurskorrektur. Der Skandal des unpolitischen Christentums*. Freiburg 1989, bes. 71–94.

¹⁷ Vgl. J. Habermas, *Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit*, in: *Konkrete Vernunft. Festschrift für Erich Rothacker*. Bonn 1958, 219–231.

¹⁸ Vgl. G. u. N. Lohfink, „Kontrastgesellschaft“. Eine Antwort an David Seeber, in: *Herder Korrespondenz* 40 (1986), 189–192, hier 191.

schaftlichen Öffentlichkeit dadurch profilieren, dass sie ihre Verflechtungen mit der gesellschaftlichen Lebenswelt überdenkt und in der Öffentlichkeit auch den Mut aufbringt, ihre eigene Physiognomie gegenüber allem Bestehenden deutlicher zu dokumentieren. Denn ein Christentum, das bestrebt ist, sich den scheinbar unabweisbaren Forderungen des säkularen Zeitgeistes möglichst anzupassen, und das sich auf alles reimen und mit allem vereinbar sein will, macht sich selbst in der heutigen gesellschaftlichen Öffentlichkeit überflüssig.

Bei der Privatisierung der Religion, zu der der Prozess der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung geführt hat, ist freilich die weitere Feststellung wichtig, dass die Erklärung der Religion zur Privatsache des bürgerlichen Subjektes zunächst nur besagt, dass sie nicht mehr verfügte Staatssache ist. In diesem Sinne bildet sie die „Voraussetzung für den modernen, vernünftigen, toleranten Verfassungsstaat, der seinen Bürgern und Bürgerinnen keine Religion vorschreibt, sondern ihnen Religionsfreiheit garantiert“.¹⁹ Die neuzeitliche Erklärung der Religion zur Privatsache des einzelnen Bürgers bildet somit prinzipiell nur einen Gegensatz zur *Staatlichkeit*, nicht hingegen zur *Öffentlichkeit* der Religion: Die Religion ist Privatsache im Unterschied zu einer Staatssache, nicht hingegen zu einer öffentlichen Sache! Wie sich eine Privatisierung von Glaube und Kirche verbietet, so auch eine Verstaatlichung der Kirche. Zwischen Staatlichkeit und Öffentlichkeit muss deshalb prinzipiell unterschieden werden.

Diese Unterscheidung neu einzuüben ist ein Gebot der gegenwärtigen Stunde, in der eine zureichende und dem neuzeitlichen Grundmodell einer tendenziellen und partiellen Trennung von Staat und Kirche gerecht werdende Ortsbestimmung der Kirche in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit in Gegenwart und Zukunft gefunden werden muss. Denn für eine solche ist es von ausschlaggebender Bedeutung, „dass sie die Dyade von Staat und Kirche hinter sich lässt und ihren Ort im triadischen Verhältnis von Staat, Kirche und Gesellschaft wahrnimmt“.²⁰ Die Beziehung von Kirche und Staat lässt sich inskünftig nur adäquat beschreiben im weiteren Kontext der gesamtgesellschaftlichen Lebenswelt, in der die Kirche zunächst angesiedelt ist. Der entscheidende Referenzrahmen der Kirche der Zukunft gerade hinsichtlich ihrer Öffentlichkeit wird deshalb in erster Linie nicht der Staat, sondern die Gesellschaft sein müssen. Dies bedeutet, dass sich die katholische Kirche in unseren Breitengraden von einer staatsanalogen hin zu einer intermedial-gesellschaftlichen Institution wandeln und den grundlegenden Unterschied zwischen Staatlichkeit und Öffentlichkeit von Religion und Kirche von Grund auf neu buchstabieren lernen muss.

¹⁹ Vgl. J. Moltmann, *Liberalismus und Fundamentalismus der Moderne*, in: Ders., Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie. München 1997, 189–202, hier 191.

²⁰ Vgl. W. Huber, *Kirche in der Zeitenwende*. Gütersloh 1998, 269.

4 Öffentlichkeit des Christlichen am Ende des konstantinischen Zeitalters

Wenn Religion und Kirche als Privatsache im Unterschied zu einer Staatssache, nicht hingegen im Unterschied zu einer gesellschaftlich-öffentlichen Sache betrachtet werden, wird vollends sichtbar, dass die gegenwärtigen Lebens- und Überlebensfragen des Christentums in den heutigen europäischen Gesellschaften in einem sehr engen Zusammenhang mit der gesamten modernen oder postmodernen Kultur und ihrer Lebens- und Überlebensfragen stehen, worauf *Medard Kehl* mit Recht hinweist: „Die großen Kirchen sind massiv in die gegenwärtigen Krisenphänomene unserer neuzeitlichen Kultur hineinverstrickt und teilen darum auf ihre Weise die Problematik dieser Kultur.“²¹ In diesem größeren Zusammenhang drängt sich unweigerlich das Urteil auf, dass wir uns gegenwärtig in der Phase des endgültigen Endes der konstantinischen Gestalt des Christentums und der Kirche befinden. Unter der konstantinischen Gestalt der Kirche ist dabei die durchgehende Vergesellschaftung des Christentums, vor allem des Glaubensbekenntnisses und der Taufe zu verstehen, und zwar in dem Sinne, dass man gleichsam aufgrund der Geburt Christ wird und selbstverständlich in die Kirche hineinwächst.²²

Dieses konstantinische Bündnis zwischen dem christlichen Glauben und der säkularen Gesellschaft hat zwar Nachwirkungen bis heute, auch und gerade in der Schweiz, und zwar wiederum nicht zuletzt aufgrund der hier wirksamen staatskirchenrechtlichen Systeme, die zumindest den Anschein einer nach wie vor volkskirchlichen Situation erwecken und perpetuieren. Aber auch den historischen Kirchen steht immer deutlicher jener Prozess bevor, den nach dem Urteil von Kardinal *Walter Kasper* die Freikirchen vorweggenommen haben, nämlich „die Unabhängigkeit und Freiheit vom Staat und den Abschied von der konstantinischen Epoche der Kirche“²³.

Die *Zeichen der Zeit* in der heutigen Gesellschaft weisen jedenfalls in die Richtung, dass das konstantinische Bündnis zwischen Kirche und Staat immer mehr aufgelöst wird. Zugleich wird damit immer deutlicher, dass die mit dem konstantinischen Bündnis gegebene Selbstverständlichkeit des Hineinwachsens der Menschen in die Kirche aufgrund ebenso selbstverständ-

²¹ M. Kehl, *Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche*, in: G. Koch/J. Pretscher (Hrsg.), *Wozu Kirche? Wozu Gemeinde? Kirchenvisionen*. Würzburg 1994, 40–62, hier 41–42; vgl. auch Ders., *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*. Freiburg 1996.

²² Vgl. die Analysen bei H. Mühlen, *Kirche wächst von innen. Weg zu einer glaubengeschichtlich neuen Gestalt der Kirche*. Paderborn 1996, bes. 39–160.

²³ Vgl. W. Kasper, *Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen im Jahre 1999*, in: *Catholica. Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie* 54 (2000) 81–97, hier 93.

licher Sozialisationsprozesse des Glaubens immer unwirksamer wird. Denn das Strukturganze, das der (nach-)konstantinischen Sozialisationspraxis zugrunde liegt, bricht immer mehr auseinander, und zwar irreversibel; und die gesellschaftlichen Stützen der Volkskirche, die bisher das Christwerden und Kirchesein getragen haben, verschwinden unaufhaltsam. Darin liegt der äußerst labil und fragil gewordene Status der volkskirchlichen Situation der katholischen Kirche hierzulande begründet.

Auf der anderen Seite ist aber noch nicht wirklich deutlich geworden, was in der Zukunft an ihre Stelle treten wird und kann. Es scheint vielmehr, dass wir irgendwie an einem toten Punkt angelangt sind und nicht genau wissen, wie es weitergehen kann. Es ist zwar unübersehbar geworden, dass wir an der Schwelle einer epochal neuen Sozialgestalt der Kirche stehen. Mehr als Umrisse freilich sind noch nicht sichtbar, was aber für die gegenwärtige Phase notwendiger Trauerarbeit im Blick auf vergehende Formen des kirchlichen Lebens nicht erstaunen kann. Hier dürfte es denn auch begründet liegen, dass sich die gegenwärtige Kirche weithin in einem glaubengeschichtlichen Vakuum bewegt; und hier dürfte auch der tiefste Grund jener pastoralen Ratlosigkeit liegen, die heute weit verbreitet ist. Doch nur wenn es der Kirche selbst gelingt, ihren eigenen Ort in der heutigen gesellschaftlichen Öffentlichkeit wieder zu finden und neu zu bestimmen, kann sie auch ihren notwendigen und unverzichtbaren Beitrag im neu gewordenen und neu werdenden Europa leisten, das ein Christentum braucht, das seine öffentliche Verantwortung wahrnimmt.

5 Neuevangelisierung in der Öffentlichkeit der heutigen Gesellschaft

Damit ist das entscheidende Stichwort benannt, mit dem der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche in der heutigen Gesellschaft seit dem großartigen, aber immer noch viel zu wenig beachteten *Apostolischen Rundschreiben >Evangelii nuntiandi<* verhandelt wird, das Papst Paul VI. im Jahre 1975 veröffentlicht hat. Darin hat der Papst als das eigentliche Drama unserer Epoche das Schisma zwischen dem christlichen Evangelium und der modernen Kultur bezeichnet.²⁴ Mit diesem Schisma können sich Christen und Christinnen nie abfinden, weshalb alle ihre Bemühungen auf die Überwindung dieses Schismas zielen müssen. Denn der Papst erblickt in der evangelisatorischen Wirksamkeit der Kirche ihre elementarste Identitätsbestimmung: „Evangelisieren ist in der Tat die Gnade und eigentli-

²⁴ Vgl. Papst Paul VI., *Apostolisches Schreiben >Evangelii nuntiandi<* (8.12.1975), n. 20. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn (VAS; 2), 16.

che Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität. Sie ist da, um zu evangelisieren.“²⁵ Diesem missionarischen Bemühen war in besonders intensiver Weise auch die apostolische Wirksamkeit von *Papst Johannes Paul II.* gewidmet. Dies lässt sich vor allem daran ablesen, dass der Papst eine umfassende Neu-Evangelisierung angeregt hat. Dieses Stichwort hatte der Papst zunächst im Blick auf die katholische Kirche in Lateinamerika geprägt und seit seiner Rede in Santiago de Compostela im Jahre 1989 auch auf Europa bezogen. Mit seinem Aufruf: „Die Stunde fordert eine neue Evangelisierung“²⁶ wollte er auf die unvergesslichen Veränderungen in den europäischen Ländern reagieren. Gemäß diesen wegweisenden Worten kann es aber nicht um eine retrospektive *Re-Evangelisierung* Europas gehen. Es handelt sich vielmehr um eine prospektive *Neu-Evangelisierung* in der säkularisierten Welt von heute, die „neu in ihrem Eifer, in ihren Methoden und in ihrer Ausdrucksweise“²⁷ sein soll. Einigen Facetten einer solchen Neu-Evangelisierung in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit von heute wollen wir nachspüren.

Evangelisierung mit demütigem Selbstbewusstsein

Diese Neu-Evangelisierung wird sich naturgemäß von der ersten Evangelisierung in Europa maßgeblich unterscheiden:²⁸ Unter der ersten Evangelisierung ist die missionarische Ausbreitung des christlichen Glaubens zu verstehen, die dem Evangelium Lebensraum in den alten Kulturen zu verschaffen versuchte, die bislang ohne Beziehung zum Christentum, jedoch ganz und gar religiös gewesen sind. Demgegenüber meint die heute notwendige Evangelisierung das erneute missionarische Bemühen der Kirche insbesondere in den europäischen Gesellschaften, die zwar eine beinahe zweitausendjährige Geschichte der christlichen Verkündigung durchlebt, jedoch im Prozess der Neuzeit entweder – im Westen – eine radikale Säkularisierung oder – im ehemaligen Osten – eine kämpferische Vernichtungskampagne gegen das christliche Evangelium und eine rigorose Unterdrückung der Kirche durchgemacht haben. Unter den pluralistischen Bedingungen der Gegenwart kann das Christentum freilich nicht mehr davon ausgehen, je wieder einmal Volksreligion in dem Sinne zu werden,

²⁵ AaO., n 14 (11).

²⁶ Vgl. Papst Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben >Christifideles laicck* (30.12.1988), n. 34. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn (VAS; 87), 52.

²⁷ Vgl. *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner apostolischen Reise nach Mittelamerika vom 2. bis 10. März 1983*. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn (VAS; 46), 120.

²⁸ Vgl. W. Kasper, *Evangelisierung und Neuevangelisierung*, in: P. Neuner/H. Wagner (Hrsg.), In Verantwortung für den Glauben. Freiburg 1992, 231–244, u. W. Zauter, *Evangelisierung und Neu-Evangelisierung*, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 138 (1990), 49–56.

dass mehr oder weniger alle Glieder der europäischen Gesellschaften praktizierende Christen und Christinnen sein werden. Das Christentum wird in Europa vielmehr immer spürbarer Diasporakirche werden und sein und die selbstverständliche Erfahrung Israels und der alten Kirche machen müssen, dass das Volk Gottes in der Welt als Fremdling lebt.²⁹ In dieser – gesamtkulturell ohnehin zugemuteten – Gestalt aber liegt die Chance begründet, dass Christen und Christinnen selbst entschiedener beginnen, das Evangelium in der Öffentlichkeit zu verkünden und zu anderen Menschen von Gott zu reden, und zwar mit einem demütigen Selbstbewusstsein. Christliche Mission vollzieht sich heute vor allem im Sinne jenes verheißungsvollen „Proposer la foi“, das die katholischen Bischöfe in Frankreich angeregt haben.

Diese Perspektive bedeutet konkret, dass Neu-Evangelisierung auf das Überzeugen der Menschen abzielt und gerade nicht auf das Über-Reden. Diese Unterscheidung ist bei der Aufgabe der Neu-Evangelisierung von grundlegender Bedeutung: Während das Überreden der einladenden und auf keinen Fall zwingenden Wahrheit des christlichen Glaubens von Grund auf widerspricht, adressiert sich nur die Praxis des freiheitlichen Überzeugens an die Freiheit des Menschen und wird nur das einladende Überzeugen der freilassenden Wahrheit des christlichen Evangeliums selbst gerecht, zumal das Ereignis der Bekehrung allein das Werk des Heiligen Geistes ist. Denn die Neu-Evangelisierung steht oder fällt mit der Überzeugung der Glaubenden, dass der christliche Glaube ein großartiges Geschenk Gottes selbst ist, ein Geschenk, das man nicht für sich behalten, das man aber anderen Menschen auch nicht aufdrängen darf, das man nur verschenken und dazu einladen kann.³⁰

Christsein erfordert immer den Mut zum öffentlichen Zeugnis des Glaubens, zumal in der heutigen Welt, die auf Erfahrbarkeit, Sichtbarkeit und Sinnhaftigkeit aus ist. In dieser Situation müssen wir dem heutigen säkularisierten Menschen auch eine säkulare Antwort geben, und diese liegt schlicht im Zeugnis. Mit Recht hat Papst Paul VI. immer wieder betont, der heutige Mensch suche und brauche keine Lehrer, sondern Zeugen, und Lehrer nur insofern, als sie auch als Zeugen wahrgenommen werden können. Zeugnis zu geben vom Glauben ist die Sendung auch des heutigen Christen und der Kirche. Das Geheimnis dieser Sendung liegt in einem überzeugenden christlichen Leben. Die Mission der Kirche geschieht heute nicht so sehr durch konsumfreundliche Werbung oder durch die Verbreitung von viel Papier und letztlich auch nicht in den Medien. Das entscheidende Medium der Ausstrahlung Gottes sind wir

²⁹ Vgl. M. Kehl, *Kirche in der Fremde* (Anm. 21), 40–62.

³⁰ Vgl. W. Kasper, *Glaube: ein Geschenk zum Weitergeben*. Ostfildern 1984.

selbst, Christen, die ihren Glauben glaubwürdig leben und so dem Evangelium ein persönliches Gesicht geben. Wenn uns Christus wirklich als „Licht der Welt“ einleuchtet, werden wir von selbst ausstrahlen, Christen und Christinnen mit Ausstrahlung sein.

Pastoraler Primat der Gottesfrage im Dienst am Menschen

Diese missionarische Sendung gelingt der Kirche umso mehr, als sie die Überzeugung zurückgewinnt und revitalisiert, dass sie in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit keine wichtigere Aufgabe hat, als den lebendigen Gott zu verkünden und dem Menschen Geborgenheit im Geheimnis Gottes als Obdach der Seele zu schenken. Denn die Menschen brauchen in der Unbehauustheit des heutigen gesellschaftlichen Lebens nicht nur ein Dach über ihrem Kopf, sondern auch ein Dach über ihrer Seele. Darin besteht die indispensable missionarische Dimension der Kirche in Europa,³¹ sofern sie sich auch weiterhin als „Erdensekretariat“ Gottes für den Menschen versteht und bewährt. Von daher zwingt uns die heutige Situation, die elementarste Lektion unseres Glaubens neu zu buchstabieren, dass das Christentum in seinem Kern Glaube an Gott und das Leben einer persönlichen Gottesbeziehung ist und dass alles Andere daraus folgt. Dies gilt zumal in der heutigen Gesellschaft, in der die Gottesfrage ganz energisch an unsere Kirchentüre klopft.³²

Wenn wir dieser Herausforderung gerecht werden wollen, muss sich das kirchliche Leben mit einer neuen Leidenschaft der Gottesfrage stellen und ihr die erste Priorität in den alltäglichen Traktanden einräumen. Der Primat der Gottesfrage aber kommt dem Menschen, seinem Leben und seiner Würde zugute. Dieser Zusammenhang zeigt sich bereits in der Feststellung, dass der radikalen Gotteskrise, von der unsere Gesellschaft befallen ist, mit einer inhärenten Logik eine ebenso gefährliche Menschenkrise auf dem Fuß folgt. Wenn nämlich gemäß der Überzeugung des christlichen Glaubens der Mensch das Ebenbild Gottes ist, das Gott hütet wie seinen eigenen Augapfel, dann nagt das Verdunsten des Gottesbewusstseins in der heutigen gesellschaftlichen Öffentlichkeit in einer gefährlichen Weise auch an der Würde des menschlichen Lebens: Dort, wo Gott aus dem gesellschaftlichen Leben verabschiedet wird, besteht höchste Gefahr, dass auch die Würde des Menschen mit Füssen getreten wird. Dem von *Friedrich*

³¹ Vgl. K. Koch, *Kirche ohne Zukunft?* Freiburg 1993.

³² Vgl. F. König, *Die Gottesfrage klopft wieder an unsere Tür*. Vorwort zu C.M. Martini/U. Eco, Woran glaubt, wer nicht glaubt? Wien 1998, 11 u. K. Koch, *Die Gottesfrage klopft an die ökumenische Türe*, in: *Catholica*. Vierteljähresschrift für ökumenische Theologie 54 (2000), 1–13.

Nietzsche europäisch proklamierten „Tod Gottes“ wird der „Tod des Menschen“ auf der Spur folgen. Die Geschichte im vergangenen Jahrhundert hat jedenfalls den christlichen Basalsatz mehr als bestätigt, dass Humanität, die nicht in der Divinität begründet ist, nur allzu schnell in Bestialität umschlägt.

Die Symptome dieser Gefahr sind in der heutigen Gesellschaft mit Händen zu greifen. Nimmt man beispielsweise die anthropologische Revolution wahr, die in den rasanten Entwicklungen der biomedizinischen Wissenschaften an den Tag tritt, kommt man schnell zur Feststellung, dass in der heutigen Gesellschaft ein gewaltiges Zerbrechen der Ehrfurcht vor dem menschlichen Leben, vor allem an seinem Beginn und an seinem Ende, stattfindet.³³ Dieses Zerbrechen der Ehrfurcht vor dem menschlichen Leben ist ein untrügliches Zeichen dafür, dass das Leben heute weithin nicht mehr als Geschenk des lebendigen Schöpfergottes betrachtet, sondern immer mehr in die Verfügungsmacht des Menschen selbst gelegt wird; und dieses Zerbrechen zieht immer breitere Kreise: Von der in verschiedenen europäischen Ländern rechtlich ermöglichten Instrumentalisierung des menschlichen Lebens durch die Freigabe von menschlichen Embryonen zu Zwecken der Forschung wird es nur ein kleiner Schritt bis zur Präimplantationsdiagnostik sein, die die Selektion menschlichen Lebens bezweckt, die die Gefahr erhöht, „nicht nur nach den Schwächen zu fahnden, sondern nach den Schwachen“,³⁴ und die durch die Vernichtung von erbbelasteten Embryonen behindertes Leben überhaupt aus der heutigen Gesellschaft „entsorgen“ will. Als nächster Schritt wird das Klonen menschlichen Lebens anvisiert werden, bei dem Embryonen allein mit dem Zweck hergestellt werden, der Produktion von embryonalen Stammzellen geopfert zu werden. Doch wenn der Mensch meint, selbst Menschen machen zu können, werden die Menschen zum Vorratslager für unser Machen degradiert, mit dem wir den Tod überwinden wollen, dabei aber die Würde des Menschen immer mehr erniedrigen. Und wenn der Mensch zum Produkt seiner selbst wird, verändert sich das Verhältnis des Menschen zu sich selbst von Grund auf, wie Papst Benedikt XVI. mit Recht betont: „Er ist nicht mehr ein Geschenk der Natur oder des Schöpfergottes; er ist sein eigenes Produkt.“³⁵

Angesichts dieser vielfältigen Bedrohungen des menschlichen Lebens in der heutigen gesellschaftlichen Öffentlichkeit erwächst der Kirche die ernste Pflicht, das Lebensrecht eines jeden Menschen zu verteidigen und sich dafür stark zu machen, dass der Respektierung der Würde des menschlichen Lebens vor al-

³³ Vgl. K. Koch, *Grenzen in der (Bio-)Medizin: Verfügbarkeit über das Leben?*, in: Rivista Teologica di Lugano 9 (2004), 203–226.

³⁴ Vgl. F. Kamphaus, *Von Designer-Babies und Gotteskindern*, in: B. Nacke/St. Ernst (Hrsg.), *Das Ungeteilte Sein des Menschen*. Mainz 2002, 222–230, hier 224 u. 226.

³⁵ Benedikt XVI., *Werte in Zeiten des Umbruchs*. Freiburg 2005, 33.

len pragmatischen Nützlichkeitserwägungen und wirtschaftlichen Vorteilen der absolute Vorrang gegeben wird. Dieser Primat der Würde des Lebens bildet die Kernmitte jener „Zivilisation der Liebe“, zu deren Aufbau uns *Papst Johannes Paul II.* immer wieder ermutigt hat, und zwar dadurch, dass er uns aufgefordert hat, die „Laboratorien des Todes“ zu verlassen und „Fabriken des Lebens“ zu eröffnen. Denn die Kirche ist berufen, sich als evangelische Lebensbewegung zu erweisen: gegen Ungerechtigkeit für mehr solidarische Nachhaltigkeit, gegen die Bedrohung der Schöpfung für ihre Bewahrung, gegen den Krieg für den Frieden, gegen die Eskalation von Hass und Gewalt für Versöhnung, gegen Ausländerfeindlichkeit für echte Hilfe für in Not geratene Menschen, gegen die Tötung menschlichen Lebens im Kleinen wie im Großen für das Evangelium des Lebens. In diesem Einsatz für eine neue Kultur des Lebens müssen wir Christen heute besonders den Einspruch wagen, dass nicht gentechnisch manipulierten und pränatal diagnostizierten und selektierten Designer-Babies, sondern noch immer den Kindern Gottes die Zukunft gehören muss.

Christliche Öffentlichkeit jenseits säkularistischer Anpassung und fundamentalistischer Abschottung

Von daher leuchtet die Elementaraufgabe der Kirche erst recht ein, den lebendigen Gott zu verkünden und sich für das „Gottesrecht auf das Menschenleben, von der Empfängnis bis zum Tode“³⁶ gelegen oder ungelegen stark zu machen. Denn die gesellschaftlichen Herausforderungen, vor denen wir heute stehen, berühren zutiefst Fragen des christlichen Glaubens. Diese Fragen warten auf hilfreiche Antwort, und zwar aus der Kernmitte des christlichen Gottesglaubens selbst heraus. Die Kirchen sind jedenfalls dann in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit von Bedeutung und auch wirksam, wenn sie dezidiert bei ihrer „Sache“ bleiben, nämlich bei der Frage nach Gott als dem Geheimnis des menschlichen Lebens. In dieser Aufgabe sind und bleiben sie unersetztbar. Denn nur wenn die Kirchen die Kostbarkeit jener Wahrheit im Blick haben, die ihnen anvertraut ist, können sie sich gelassen und entschieden zugleich den gesellschaftlichen Herausforderungen von heute stellen. Diese öffentliche Verantwortung zu Gunsten des Lebens können die Kirchen freilich nur wahrnehmen, wenn sie sich der heutigen Gesellschaft weder einfach anpassen noch sich gegen sie abschotten. Darin besteht freilich die zweifache Versuchung des Christentums heute, die seinen Öffentlichkeitsauftrag weitgehend lähmt.

³⁶ Vgl. J. Ratzinger, *Gott und die Welt. Ein Gespräch mit Peter Seewald*. Stuttgart 2000, 149.

Auf der einen Seite stehen die Großkirchen in der Gefahr, dass sie mit ihrer starken Konzentration auf Ethik und Diakonie auf die gesellschaftliche Säkularisierung mit einem Prozess der Selbstsäkularisierung reagieren, genauerhin mit einer durchgehenden „Ethisierung der Religion“: „Sie haben den Säkularisierungsprozess in einem Prozess der Selbstsäkularisierung aufgenommen. Die moralischen Forderungen der Religion wurden zum dominierenden Thema; die transmoralischen Gehalte der Religion, die Begegnung mit dem Heiligen, die Erfahrung der Transzendenz traten in den Hintergrund.“³⁷ Die Erfahrung zeigt freilich, dass diese Tendenzen zur Selbstsäkularisierung des Christentums auf der anderen Seite der beste Nährboden für einen neu erstarrenden Fundamentalismus sind, der sich als Gegenwehr zum Säkularismus versteht.³⁸ Denn beide kapitulieren vor der elementaren Spannung zwischen der ursprungstreuen Bewahrung und der zeitgemäßen Bewährung des christlichen Glaubens in der heutigen Öffentlichkeit von Kirche und Gesellschaft.

In der Tat ist in der heutigen Situation des Christentums die alternative Versuchung wieder groß geworden, entweder die ursprungstreue Identität des christlichen Glaubens zu bewahren, sie aber fundamentalistisch von der Welt *abzusondern*, oder den dialogischen und zeitgemäßen Kontakt der Kirche mit der Welt zu pflegen, dafür aber den Glauben der Welt säkularistisch *anzupassen* und seine Identität in bedrohlicher Weise zu gefährden oder gar preiszugeben:³⁹ Wer auf der einen Seite den christlichen Glauben allein *ursprungstreu* bewahren will und ihn nicht in die jeweilige Zeit hinein zu übersetzen wagt, steht in der Versuchung, aus der Kirche ein historisches „Antiquitätengeschäft“ zu machen, in dem alles nicht nur beim Alten bleibt, sondern auch bleiben muss. Diese eher *konservative* Versuchung neigt dazu, die Identität des christlichen Glaubens allein auf dem Weg der Absonderung des Glaubens von der heutigen Welt zu retten und damit eine „Festungskirche“ zu fördern, die sich in einer säkularisierten Welt bedroht weiß und darum bestrebt ist, sich zu einer klaren Bastion auszubauen. Wer sich hingegen auf der anderen Seite allein um eine *zeitgemäße* Übersetzung des Glaubens kümmert, ohne sich dabei von den normativen und ursprungstreuen Vorgaben des Evangeliums und der großen Tradition der Kirche leiten zu lassen, steht in der Versuchung, die Kirche zu einem spirituellen „Modegeschäft“ verkommen zu lassen, in dem nur das Neueste gut genug sein kann. Diese eher „progressive“ Versuchung ist bestrebt, den christlichen Glauben den gesellschaftlichen Plausibilitäten

³⁷ W. Huber, *Kirche in der Zeitenwende* (Anm. 20), 31.

³⁸ Vgl. K. Koch, *Fundamentalismus: eine „katholische“ Häresie?*, in: Ders., *Verbindliches Christsein – verbindender Glaube*. Fribourg 1995, 65–114.

³⁹ Vgl. Ders., *Christliche Identität im Widerstreit heutiger Theologie*. Ostfildern 1990.

der heutigen Welt anzupassen und damit eine „Anbiederungskirche“ zu etablieren, die auf eine möglichst grenzenlose Offenheit setzt und eine Kirche des mühelosen Zutritts, der weitgehenden Unverbindlichkeit und der moralischen Billigstangebote will.

Die Christenheit insgesamt und die katholische Kirche im besonderen sind heute jedenfalls zwischen Fundamentalismus und Säkularismus hin- und hergerissen und leben in der gefährlichen Versuchung, die belebende Polarisation von Identität stiftender Ursprungstreue und auf Modernisierung abzielender Zeitgemäßheit in eine unheilvolle Polarisierung zu verwandeln, die freilich die alte Weisheit bestätigt, *que les extrèmes se touchent – et se battent*. Im Licht dieser alten Weisheit aber kann deutlich werden, dass die Traditionalisten mit einem nostalgisch-umflochtenen Blick in eine gute alte Zeit zurück schauen, die es freilich nie gegeben hat, und dass die Progressisten sich ein utopisches Morgen erträumen, das es freilich nie geben wird. Beide jedoch treffen sich darin, dass sie das Heute der Kirche und ihre Präsenz in der Öffentlichkeit versäumen.

Um diesen heute schwelenden „unfruchtbaren Grabenkämpfen zwischen substanzlosen Progressisten und blasierten Traditionalisten“ wie zwischen „geschichtslos gewordenen Anpassern und unglückseligen Bewahrern“⁴⁰ entgehen zu können, brauchen wir – jenseits der fundamentalistischen Selbstisolierung der Kirche von der heutigen Zeit und jenseits der säkularistischen Anpassung der Kirche an die Plausibilitäten der heutigen Zeit – einen „dritten Weg zu glauben“.⁴¹ In seinem Licht wird wohl manches relativiert, was so genannte Traditionalisten verteidigen, und manches wird wohl fragwürdiger, was andere leichthin als modernes Christentum ausgeben. So urteilt mit Recht Reinhold Stecher, der Altbischof von Innsbruck, und fährt fort: „Die Kirche ist weder eine geistige Modeboutique noch ein Antiquitätenladen, sondern Volk Gottes auf dem Weg zum Herrn.“

6 Christliche Verantwortung im heutigen Europa

Jenseits von Säkularismus und Fundamentalismus muss das Christentum in der Öffentlichkeit der heutigen europäischen Gesellschaften seinen Weg finden, um auch im heutigen Europa seinen Beitrag leisten zu können. Deshalb kann es unmöglich in den kulturpessimistischen Chor derjenigen einstimmen, die die

⁴⁰ Vgl. K. Lehmann, *Der doppelte Aufbruch – und was nun? Standortbestimmung 30 Jahre nach dem Vaticanum II und 20 Jahre nach der Gemeinsamen Synode*, in: A. Käuflein/T. Licht (Hrsg.), *Wo steht die Kirche?* Karlsruhe 1998, 15–28, hier 18.

⁴¹ Vgl. A. Müller, *Der dritte Weg zu glauben. Christsein zwischen Rückzug und Auszug*. Mainz 1990.

kirchliche Situation in Europa für so schlecht halten, dass sie bereit sind, Europa auf der universalkirchlichen Weltkarte abzuschreiben.

Zwar ist Europa nicht nur gesellschaftlich, sondern auch kirchlich so müde geworden, dass der lateinamerikanische Theologe *Clodovis Boff* von einem „kirchlichen Winter“ spricht, „der mit einem ‚kulturellen‘ Winter Hand in Hand geht“ und diese manifeste „Krise der geschichtlichen Erwartung“ mit der Diagnose präzisiert: „Es fehlt an der Hoffnung. In der europäischen Kirche gibt es vielleicht Glaube und Liebe, aber keine Hoffnung.“⁴² Europa unternimmt zudem seit längerer Zeit ein ebenso einmaliges wie schwieriges historisches Experiment, von dem niemand sagen kann, wie es ausgehen wird. Europas Versuch, Gesellschaften oder gar eine Gemeinschaft von Staaten zu bauen, die von einem religiösen Fundament prinzipiell absehen, stellt so sehr ein kulturgeschichtliches Novum dar, dass sich einem das Urteil aufdrängen könnte, Europa sei der einzige wirklich säkularisierte Kontinent, und dass man mit *Papst Benedikt XVI.* sogar mutmaßen muss, dass „die absolute Profanität, die sich im Abendland herausgebildet hat“, den Kulturen der Welt „zutiefst fremd“ ist, weil sie überzeugt sind, „dass eine Welt ohne Gott keine Zukunft hat“.⁴³ Die Diskussionen über die so genannte Charta der Europäischen Union haben es jedenfalls an den Tag gebracht, dass die öffentliche Erwähnung Gottes in Europa nicht einmal mehr mehrheitsfähig ist. Muss man daraus den Schluss ziehen, dass das neue Europa auf einer atheistischen Basis errichtet werden soll, wobei sich dieser neuartige Atheismus dadurch auszeichnet, dass er weder anklagt noch polemisiert, dass er die Rede von Gott vielmehr aus der Öffentlichkeit in die Privatsphäre oder gar Tabuzone verbannt und von Gott in gesellschaftlichen Belangen einfach absieht?

Wohin wird ein solches Europa führen? Tritt nicht immer deutlicher zu Tage, dass ein Europa, das sich bloß auf einer gemeinsamen Wirtschaft und auf vereinheitlichten Finanzen aufbauen will, auf einem sehr wackligen Fundament stehen wird? Denn Europa mit dem Euro als der neuen gemeinsamen Währung allein wird nicht lebensfähig sein. Europa braucht vielmehr auch eine geistige und geistliche Leitwährung und kann sie in der biblischen Gottestradiotradition als jener Wurzel suchen und finden, von der die europäische Kultur maßgeblich geprägt ist. Eben deshalb können Christen Europa nicht für Gott-vergessen und schon gar nicht für Gott-verlassen halten. Das Gegenteil zu behaupten, wäre vielmehr selbst ein gottloses Urteil, das man ohnehin nur in Europa gelernt haben könnte. Christen und Christinnen leben vielmehr in der lebendigen Überzeugung, dass

42 C. Boff, *Winter und Aufbruch in der Kirche Europas*, in: N. Greinacher/Ders., Umkehr und Neubeginn. Fribourg 1986, 47–67, hier 52.

43 Vgl. Benedikt XVI., *Werte in Zeiten des Umbruchs* (Anm. 35), 88.

Gott auch heute mit Europa und mit dem Christentum in Europa etwas vorhat. Mit dieser Überzeugung steht und fällt die öffentliche Verantwortung des Christentums in Europa, die es heute freilich glaubwürdig und überzeugend zu verlebendigen gilt und auf die Europa auf seinem risikoreich gewordenen Weg in die Zukunft angewiesen ist und bleibt. Denn Europa wird nur dann nicht wiederum zu einem gefährlichen Spielball der politischen und wirtschaftlichen Mächte werden, wenn es um seine geistigen Fundamente weiß.⁴⁴

Kein Geringerer als *Michail Gorbatschow* hat betont, dass eine „Politik in Europa ohne Verhältnis zur Kultur und Ethik“ keinen Erfolg haben kann, weil sie sonst Gefahr läuft, „zu entarten und sich gegen die Völker zu wenden“. Dabei hat Gorbatschow unmissverständlich hervorgehoben, dass man nicht von Europa reden und dabei über das Christentum hinwegsehen könne, und dass er selbst die fundamentale Erkenntnis dieser spirituellen und christlichen Dimension der Politik in Europa dem persönlichen Lebenszeugnis von *Papst Johannes Paul II.* verdanke.⁴⁵ In diesem Sinne ist das Christentum heute herausgefordert, in frischer Weise nach seiner missionarischen Verantwortung in den säkularisierten Gesellschaften Europas und zunächst wohl nach seiner eigenen Glaubenskraft und Glaubensfreude zu fragen. Wenn das Christentum heute in demütigem Selbstbewusstsein den Mut aufbringt, sich seiner eigenen Glaubenskrise zu stellen und sich zu erneuern, wird es auch in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit Europas Zukunft haben.

44 Vgl. J. Ratzinger, *Wendezeit für Europa?* Einsiedeln 1991 u. K. Koch, *Christsein in einem neuen Europa*. Fribourg 1992.

45 Interview mit M.S. Gorbatschow, „Eine Europapolitik ohne Verhältnis zur Kultur und Ethik kann keinen Erfolg haben“, in: Osservatore Romano (dt. Ausgabe vom 28. Juli 2000), 6.