

Ein zwiespältiges Erbe

Die europäische Gestalt des Christlichen und ihre Zukunft

Spätestens seit der Romantik gibt es als Reaktion auf den massiven gesellschaftlichen und kulturellen Wandel die Sehnsucht nach dem „christlichen Europa“. Aber auch ohne nostalgischen Beigeschmack sind die christlichen Wurzeln und Prägungen Europas heute ein Thema. Der Tübinger Dogmatiker Peter Hünermann skizziert im folgenden Beitrag Grundzüge der europäischen Gestalt christlicher Identität und zeigt gleichzeitig, welche Hypothesen sich für Kirche und Christentum der Gegenwart aus diesem Erbe ergeben. Der Text geht auf einen Vortrag bei einer gemeinsamen Tagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart und der Evangelischen Akademie Bad Boll über die Evangelisierung Europas zurück.

Europa, die europäischen Völker haben in einem relativ raschen Prozeß in ihrer überwiegenden Mehrzahl die Botschaft des Evangeliums rezipiert und sind christlich geworden. Der christliche Glaube ist in den Prozeß ihrer geschichtlichen Identitätsbildung eingegangen. Sie haben begonnen, ihr Leben vom Evangelium her zu denken. Aber wie, in welcher Form, in welcher Ausprägung? Auf der anderen Seite gilt: Christlicher Glaube existiert nicht an sich. Er ist bezeugt in den maßgeblichen Zeugnissen der Schrift, aber er ist lebendig – mehr oder weniger lebendig –, er leuchtet auf oder wird verstellt und verzerrt in und durch die Menschen, die dem Glauben eine geschichtliche Gestalt, eine Gestalt von Identität geben.

Die Frage stellt sich allerdings, kann man hier von einem europäischen Typus sprechen? Gibt es gemeinsame Grundzüge angesichts des ungeheuer vielfältigen christlichen Glaubenslebens und geschichtlicher Entwicklungen der Völker und Kulturen in Europa? Ich meine in der Tat, daß sich einige Grundlinien aufweisen lassen, die sich in unterschiedlichen Ausprägungen durchhalten. Der christliche Glaube hat zur Herausbildung einer Gestalt christlicher Identität geführt, die charakteristisch für diesen Kontinent ist und die nicht einfach in die Zukunft hinein verlängert werden kann.

Symbiose von Religion und öffentlicher Ordnung

Die *Gemengelage religiöser Überzeugungen* zur Zeit des Eintrittes der christlichen Gemeinden in den römisch-mittelmeerrischen Kulturraum ist bekannt. Der altgriechische Polytheismus und die älteren römischen Kulte sind weitgehend überlagert von orientalischen Mysterienkulten, vom Vordringen anderer östlicher Riten, wie etwa dem Mithraskult; die Volksreligiosität ist durch Astrologie, Magie, Traumdeutungen, Wunderheilungen gekennzeichnet. Die religiöse Verehrung des Imperiums in der Gestalt des Kaisers, eine Transformation asiatischer Herrscherkulte, gewinnt an Bedeutung. In gebildeten Schichten besteht ein gewisser Zug zum Monotheismus. Die rasche Ausbreitung christlichen Glaubens, die Durchdringung der Kultur, die damit einsetzt, führt im Grund-

de schnell zur Anerkennung des christlichen Glaubens nicht nur als religio licita, sondern wenig später als offizieller Staatsreligion. Dabei geht der Glaube im Osten wie im Westen eine höchst charakteristische Symbiose mit dem antiken Reichsgedanken ein. Das römische Imperium stellt *das* menschliche Reich, die menschliche Ordnungsgestalt schlechthin dar. Daneben gibt es im Grunde nur Randgestalten von anderen Herrschaften. Diese Art des Reichsgedankens aber wird jetzt verbunden mit der Kirche. So formuliert Gelasius I. in seinem Brief an Kaiser Anastasius von 494 ganz selbstverständlich: „Zwei sind es nämlich, von denen diese Welt vornehmlich regiert wird, die geheiligte Autorität der Bischöfe und die königliche Gewalt. Unter diesen wiegt die Last der Priester um so schwerer, als sie bei dem göttlichen Gericht auch für die Könige der Menschen selbst Rechenschaft ablegen werden.“

Im folgenden präzisiert der Text ausdrücklich, daß es um das gesamte „genus humanum“, das Menschengeschlecht geht. So wird hier zwar schärfer als im Osten üblich die doppelte Gewalt von Kaiser und Papst und damit eine grundsätzliche Differenz im öffentlichen Gemeinwesen angesagt, zugleich aber sind beide Größen aufs engste miteinander verkoppelt und der Glaube legitimiert zugleich die universale Reichs- und Herrschaftsidee.

Es sollte dabei nicht übersehen werden, daß sich das Christentum nicht einfach nur das alte Gewand des Romakultes überwirft. Es löst eine Reihe von kulturkritischen Prozessen aus, erinnert sei nur an die neue Konzeption der Arbeit durch das Mönchtum, die Transformation der Wertmaßstäbe in bezug auf die öffentliche Sittlichkeit etc. Die Christianisierung der germanischen Völkerschaften bedeutet, daß sie sich im Rahmen dieses römischen und christlichen Universalismus zu verstehen beginnen. Dies äußert sich ebenso in der karolingischen Idee der Übertragung des Reiches auf die Franken wie in den gemeinsamen Anstrengungen zur Abwehr der von Süden her vordringenden Araber. Die karolingische Liturgie mit ihrer Nachbildung der stadtrömischen Gebräuche in allen Klöstern und in den Pfalzkapellen zeigt, wie die Religion dem ganzen öffentlichen Leben seinen Prägestempel aufdrückt. Die Ausbildung des Gedankens der „christianitas“, welche ei-

ne Differenz von Reich Gottes und christlichem Imperium nahezu verschwinden läßt, beherrscht die Welt des Mittelalters. Die Missionierung im Norden wie die Slawenmission im Osten bedeuten in diesem Sinne immer auch die Aufrichtung einer – selbstverständlich unterschiedliche Intensitätsgrade zulassenden – gesellschaftlichen, ökonomischen, kulturellen Einheit. Die bemerkenswerteste Differenzierung in bezug auf die Missionierung findet dabei im Osten statt, wo Cyrill und Methodius die altslawische Kirchensprache, die cyrillische Schrift und die entsprechenden Formen der byzantinischen Liturgie ausbreiten.

Diese im Namen der Religion und aus Glaubensmotiven sich speisende Kommunikation der europäischen Völkerschaften wird wesentlich vermittelt durch die *Klöster* und *Bischöfe*. Die Missionierung Frankreichs und der deutschen Stämme wird von irisch-schottischen Klöstern aus vorbereitet und dann fortgesetzt durch Mönche aus den englischen Abteien. Diese Bewegungen setzen sich fort im Bereich der Slawenmission, wenn man an die Ausbreitung der Prämonstratenser- und Zisterzienser-Klöster denkt. Von seiten des Volkes entsprechen dem die großen Wallfahrten nach Santiago de Compostela, nach Trier. Die Kreuzzüge mit ihren Massenbeteiligungen unterschiedlicher Stämme und Völkerschaften wären ohne diese von der Religion her gegebenen Gemeinsamkeiten ebenso wenig denkbar wie die auf diesem Boden aufbauenden Ausbreitungen der Bettelorden, die ganz selbstverständlich länderübergreifend sind und mannigfache Kommunikationen mit sich bringen. Daß sich der europäische Adel vernetzt, ist selbstverständlich. Man wußte sich in einem Glauben geeint und von dorthin zusammengehörig. Nichts belegt dies vielleicht deutlicher, als daß man den wachsenden Entfremdungsprozeß zwischen Ost und West, zwischen Rom und Konstantinopel wechselseitig nur in Form von religiösen Differenzen, nämlich durch Häresie und Schisma verstehen und begründen kann.

Man wird schließlich feststellen müssen, daß es diese religiös gegründete und motivierte öffentliche Verbundenheit der west- und mitteleuropäischen Völkerstämme und Herrschaften ist, die den Raum bildet, in dem sich die Wissenschaft, die sich im Universitätswesen artikuliert, innereuropäisch ausbreiten kann, von Paris, Oxford und Salamanca bis nach Neapel/Messina, Wien, Prag und Krakau. Umgekehrt ist deutlich sichtbar, daß die Grenze zwischen dem lateinischen Liturgiebereich und dem griechisch-slawischen Liturgiebereich auch eine gewisse Hemmschwelle kultureller Kommunikation bedeutet.

Die Herausbildung des Europa der Neuzeit ist schließlich aufs engste mit den Ereignissen von *Reformation* und *Gegenreformation* verbunden. Wenngleich Luther auf das Evangelium zurückgreift, um sich gegen die Tradition zu wenden, so bleibt doch auch bei ihm die grundsätzliche Symbiose von Religion und öffentlicher Ordnung erhalten, wenngleich er zwischen den zwei Reichen unterscheidet. Ebenso bleibt die Religion und die von ihr her legitimierte öffentliche Ordnung der

Raum, in der sich die durch Renaissance und Humanismus erneuernden Wissenschaften entfalten können. Analoges gilt für die katholische Konzeption der Gegenreformation: Kirche und Staaten sind zwar auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt, beide aber repräsentieren den Typus einer „societas perfecta“, die sich in dem weit dehnenden Feld der „res mixtae“ ebenso an den Prinzipien des Glaubens wie an der sich herausbildenden Staatsräson orientieren.

Nur von der unveränderten Fortgeltung dieses Grundmusters, daß sich nämlich die Identität der Kultur und der öffentlichen Ordnung vom christlichen Glauben her ergibt und daß mit der christlichen Religion *die* Offenbarungsreligion, die wahre Religion vorliegt, ist die Entstehung der großen Kolonialreiche vom 16. Jahrhundert ab überhaupt verständlich. Es geht für die europäischen Völker, ob Spanier, Portugiesen, Holländer oder Engländer, gleich ob katholischen oder evangelischen Bekenntnisses, nie um das Zugehen auf fremde Völker oder fremde Kulturen, sondern um die Eröffnung und Vermittlung des wahren Glaubens und der wahrhaften Kultur an Völker, die barbarisch sind, denen der Weg zur wahrhaften Menschlichkeit des Menschen, zum Humanismus und zum Glauben erst eröffnet werden muß.

Philosophisches Denken als Grundzug christlicher Identität

Zwar vollzieht sich im modernen Europa vom 17. Jahrhundert ab ein gewisser Umschwung im Hinblick auf das Fundierungsverhältnis von Denken auf der einen Seite und Religion auf der anderen Seite. So weist Descartes die Theologen darauf hin, daß die Existenz Gottes und der Seele durch die Philosophie erwiesen werden und sich ihre Wissenschaft erst darauf aufbauen kann. Leibniz schreibt einen „*Traité des principes de la nature et de la grace fondés en raison*“. Philosophen wie Kant und Hegel zeigen ihrerseits auf, wie die idealen Gehalte christlichen Glaubens in das philosophische Konzept neuzeitlicher Freiheit und neuzeitlicher Vernunft hineingehören.

Daß sich mit solcher Vorordnung des Philosophierens vor die Religion in mannigfachen Spielarten eine philosophische Religionskritik verbinden kann, liegt auf der Hand. Interessant ist nur, daß auch solche Kritik, wie etwa Feuerbachs „*Wesen des Christentums*“ verdeutlicht, die religiösen Ideen in säkularisierter Form nochmals braucht, um das Wesen menschlicher Vernunft und des menschlichen Herzens, der menschlichen Innerlichkeit, angemessen fassen zu können.

Christliche Identität in Europa ist so zweifellos geprägt durch Symbiose des Glaubens und der Herrschaftsidee des römischen Reiches, die in den unterschiedlichsten Formen fortlebt in der Überzeugung von der schlechthinnigen Maßstäblichkeit der europäischen politischen Systeme. Ein zweiter Grundzug scheint für die Ausbildung christlicher Identität in Europa nicht weniger charakteristisch: die *Symbiose von Glauben und Wissenschaft*, die die europäische Tradition prägt. Wie die rö-

mische Konzeption des Reiches, so entsteht die Idee der Wissenschaft unabhängig vom jüdisch-biblischen und christlichen Glauben.

Vertieft man sich in die Schriften der Vorsokratiker, vergegenwärtigt man sich das bohrende Fragen des Sokrates, liest man einen der großen Dialoge Platons, dann verspürt man unmittelbar das weltgeschichtliche Ereignis, das sich im Aufbruch des Philosophierens darstellt: Nicht wie zuvor im Erzählen göttlicher Geschichten sind Leben und Geschick des Menschen zuhächst erschlossen, vielmehr im Fragen und verantworteten Geben des Logos. Die mythische Daseinsverfassung ist aufgebrochen. Der Mensch beginnt, wenngleich zögernd, das Sein der Dinge und der Welt, das Gottsein der Götter und sein eigenes Dasein zu bedenken. Der philosophierende Mensch erwacht zur Freiheit, nach den Gründen von allem denkend zu forschen, die verschiedenen Sachverhalte auf sich selbst zu beziehen und ihre Zusammenhänge aufzudecken.

Philosophieren heißt in diesem Sinn wissenschaftlich denken und die beflügelnde Kraft ist das Nichtwissen, sind die immer wieder auftauchenden Aporien innerhalb jener Selbstverständlichkeiten, in denen der Mensch sich ständig bewegt. Philosophieren, wissenschaftliches Denken hebt an mit dem Ernstnehmen der Unwissenheit und dem brennenden Durst und Verlangen nach der begründeten Wahrheit.

Es ist faszinierend zu sehen, wie diese Idee der Wissenschaft in einem raschen Lauf nicht nur die verschiedenen Dimensionen der antiken Lebenswelt einholt, sondern ihre Menschen und Verhältnisse prägende Kraft an den germanischen Völkern erweist, die – diesem Denken völlig fremd – in den antiken Kulturraum einbrechen. Die Übernahme des christlichen Glaubens und das Hineinwachsen in die Wissenschaft bilden *einen, unlöslichen* Vorgang. Die Schreibstuben und Schulen der Klöster vermitteln beides, Grammatik, Logik, Dialektik und Evangelium. Es mutet geradezu wie ein Wunder an, wie nach relativ kurzer Inkubationszeit bereits unter den karolingischen Gelehrten ein Denker wie Johannes Scotus Eriugena zu finden ist, der fußend auf dem Werk Maximus des Bekenner eine eigenständige, denkerische Kraft entfaltet, vor der man nur staunend stehen kann. Die Rezeption des Aristoteles im Mittelalter in Paris und den schnell sich ausbreitenden Universitäten ist wie der Ausdruck eines gleichsam aufgestauten, gesteigerten Wissensdurstes dieser jetzt wahrhaft in Europa integrierten germanischen Völkern.

Einer der bezeichnendsten Vorgänge für die tiefgehende Prägung der geistigen Eliten Europas durch die Idee von Philosophie und Wissenschaft ist m.E. die rasche Ausbreitung des Scotismus und Nominalismus im Spätmittelalter. Es ist eine der radikalsten Vernunftkritiken, vorgetragen im Gewande der Theologie, durchgeführt mit dem Vernunftprinzip des Widerspruchs als einzigem Kriterium für die Selbstvergewisserung des Denkens. Und die Antwort auf diese Kritik? Descartes greift diese alle bisherigen Ordnungsgestalten und

Selbstverständlichkeiten in Frage stellenden Position im methodischen Zweifel auf, um daraus zu einer Neuvermessung der gesamten Wirklichkeit zu kommen. Während im Islam die im Ausgang des Hochmittelalters einsetzende religiöse Vernunftkritik der aufgeblühten Bildung und Kultur die gleichfalls rezipierte griechische Philosophie herausbricht, wird in Europa durch die Kritik ein solches Potential an wissenschaftlichen Neuansätzen freigesetzt, daß in einem nur wenige Jahrhunderte in Anspruch nehmenden Prozeß die weite Teile des Lebens immer noch beherrschenden traditionellen Lebensformen zugunsten der Moderne völlig umgebrochen werden. Wissenschaft wird in Europa zu dem Medium und Instrument menschlicher, neuzeitlicher Daseinsorientierung und technischer Gestaltung der Welt. Dabei sorgt die immer wieder neu aufbrechende, methodisch kontrollierte Kritik ständig für die Korrektur von Einseitigkeiten, für Innovationen und Fortentwicklung.

Setzt die neuzeitliche Wissenschaft Europas sich – aufgrund der Autonomie der Vernunft – dem Glauben und der Theologie vor und voraus, so ist sie innerlich so stark von den Grundzügen des Glaubens geprägt, daß sich für Leibniz wie für Kant, für Hegel wie für Schelling die Vernunftordnung der Wirklichkeit nur in den vom Glauben geprägten Grundbegriffen wie dem Ideal des Reiches Gottes, dem Geist zusammenschließt. Umgekehrt ist die Bewährung des Glaubens undenkbar ohne die theologische Einholung auch dieses modernen philosophischen Denkens. Wissenschaftlichkeit, philosophisches Denken bilden einen Grundzug christlicher Identität. Auftauchende Fragen in der Auslegung des Glaubens werden grundsätzlich theologisch, nach wissenschaftlich-rationalen Kriterien zu klären unternommen. Die Frage nach der Rationalität des Glaubens gehört zur Entfaltung des Glaubens selbst. Damit gehört zur christlichen Identität in Europa das Bewußtsein, daß man in der eigenen Kultur den Fundus der Wissenschaft besitzt und damit zugleich auch den Quell und Hort technischer Machtentfaltung.

Der nahezu geschichtslose Anstaltscharakter von Kirche

Die angedeuteten Grundzüge in der Gestalt christlicher Identität haben zweifellos zu staunenswerten, glanzvollen Ergebnissen geführt. Sie haben aber auch tiefe Wunden geschlagen, sie haben zu *Rissen* geführt, zu Rissen im kirchlichen Leben, im Miteinanderleben der Völker innerhalb und außerhalb Europas.

Als erstes Moment ist hier der entgeschichtlichte bzw. nahezu geschichtslose *Anstaltscharakter von Kirche* zu nennen, der ihr gleichsam als Erblast aus der nicht bedachten Reichsidee zugewachsen ist. Die Ausformungen im Verlauf der Geschichte interessieren hier weniger als die immer noch gültigen gegenwartsbestimmenden Auswirkungen. Es ist auch heute in der Ekklesiologie nicht üblich, nach der Differenz von geschichtli-

cher Gestalt und Wesen der Kirche zu fragen. Konkret zeigt sich dies darin, daß die Grundprinzipien christlicher Gesellschaftslehre nicht auf die Strukturen der Kirche angewandt werden. Es gibt keine Veröffentlichungen im Bereich der Ekklesiologie, die dies täten. Ebenso wenig wird nach der Leistungsfähigkeit oder möglichen schädlichen Auswirkungen von Herrschafts- und Leitungsstrukturen in der Kirche gefragt. Die bedeutenden Ergebnisse der modernen Konflikttheorien, die von überall vorfindlichen Interessensgegensätzen und der Frage nach einer produktiven Vermittlung solcher Gegensätze ausgehen, haben weder in die Ekklesiologien noch in die Kanonistik Eingang gefunden. Im Bereich der öffentlichen Ordnung haben solche Überlegungen zu den modernen Theorien der *Gewaltenteilung* geführt, zu der Ausbildung von Institutionen, um dem immer möglichen Amtsmissbrauch entgegenzusteuern.

Wenn solche grundlegenden Überlegungen sowohl in der Ekklesiologie wie in der Kanonistik ausfallen, dann ist dies im Grunde nur zu verstehen, wenn man – in der Tradition des römischen Reichsgedankens – die konkrete Gestalt der Kirche für die von Gott schlechthin legitimierte hält. Es dürfte mit dieser, von der europäischen, christlichen Identität geprägten

Sicht der Kirche zusammenhängen, daß auch heute noch in massiver Weise europäische Muster kirchlichen Lebens und Handelns auf die anderen Kontinente übertragen werden. Das Faktum, daß zahlreiche Diözesen Afrikas und Asiens, obwohl sie selbständige Bistümer sind, der römischen Missionskongregation weiterhin unterstehen, ist lediglich ein Indiz. Wenn für die Pastoralsynode der lateinamerikanischen Kirche in Santo Domingo 1992 nur gut die Hälfte der stimmberechtigten Mitglieder von den lateinamerikanischen Bischofskonferenzen gewählt wurden, wenn die für 1994 geplante afrikanische Synode weitgehend in Rom vorbereitet wurde, so manifestiert sich in diesen Fakten der fortgehende Eurozentrismus.

Die Wandlung des modernen Staatswesens nicht hinreichend reflektiert

Was diese Eingrenzung der Kirche auf eine geschichtsenthobene Anstalt in bezug auf das Suchen nach Einheit in der Ökumene bedeutet, wird etwa an den Auseinandersetzungen um Bedeutung und Tragweite des Primats des römischen Papstes deutlich. Daß der Petrusdienst an der Einheit der Kir-

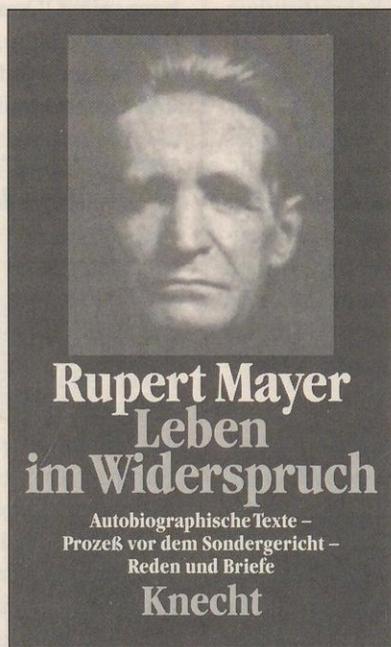
Macht des Wortes

KNECHT

Ihr Buchhändler
hat's – schauen Sie
mal rein!

Feinleinen DM 48,-

Verlag Josef Knecht
Liebfrauenberg 37
60313 Frankfurt



(ISBN 3-7820-0626-7)

In Texten und persönlichen
Dokumenten, die ihn überlebten,
kommt Rupert Mayer in dieser
Edition selbst zu Wort:
als Seelsorger, als Redner,
als Angeklagter, als Autobiograph.

Herausgegeben von
Roman Bleistein

che von einem so herausragenden Vertreter des römischen Vorranges wie Leo dem Großen nicht einfach als Jurisdiktionsprimat verstanden und vollzogen wurde, kommt in der Stellungnahme der Glaubenskongregation zum römisch-katholisch/anglikanischen Konsenspapier (vgl. HK, Januar 1992, 5) gar nicht in den Blick.

Diese Gravamina in der Kirche hängen aufs engste damit zusammen, daß die Kirche die Wandlung des modernen Staatswesens und die Bedeutung, die damit der Gesellschaft zukommt, für sich und ihre Stellung in der Öffentlichkeit noch gar nicht hinreichend reflektiert hat. Anders als das antike und mittelalterliche Reich, anders auch als die frühneuzeitlichen Staaten, ist der moderne demokratische Rechtsstaat keine „societas perfecta“ mehr. Er repräsentiert nicht in sich die Gesellschaft als solche. Er hat sich vielmehr – aufgrund seiner ungeheuren politischen Entscheidungsmacht – zurückgenommen und setzt sich die Menschenrechte als Fundament und damit die tragenden Wertordnungen voraus. Mit der Meinungs- und Bekenntnisfreiheit macht er sich selbst abhängig vom Konsens der Gesellschaft, den er selbst nicht bewerkstelligen kann. Damit ist Kirche nicht nur bezogen auf den Staat, wie in der ganzen Tradition. Sie muß darüber hinaus vielmehr zur aktiven gesellschaftlichen Kraft werden, wenn anders sie das Evangelium in dieser Zeit angemessen verkündigen will. Dies aber setzt einen gewandelten Führungsstil in der Kirche voraus, der wesentlich in einer Animation des christlichen Volkes zu eigenständigen Aktivitäten besteht und erst auf diesem Weg auch öffentliche Autorität ausübt.

Die Verwindung dieser Gestalt von Kirche ist ein schmerzhafter Prozeß. Es ist ein Vorgang, der eine innere und äußere Seite hat. Eine innere Seite: Jene Offenheit, um die es in der Kirche geht und die durch ideologische Einseitigkeiten nicht zugestellt werden darf, ist die unbegreifliche Größe Gottes selbst, der sich erniedrigt hat bis zum Tod am Kreuz. Überwinden kann die Kirche ihre eigene Äternisierung nur dadurch, daß sie sich vom lebendigen Gott in den Nöten der Menschen treffen läßt. Als äußere, sekundäre Seite gehören dazu die mühselige theologische Reflexionsarbeit und jener schmerzhaft konfliktreiche Prozeß, in dem neue, institutionelle Strukturen herausgebildet werden.

Über die Spannungseinheit von Glaube und Wissenschaft hinauswachen

Die andere Relation, nämlich jene von Glauben und Wissenschaft, Theologie und Philosophie, welche die christliche Identität in Europa in den zurückliegenden Jahrhunderten geprägt hat, war immer ein spannungsvolles Verhältnis. Dieser Jakobskampf hat die Frage nach der Wahrheit wach und lebendig gehalten. Die enge Bindung hat – vor allem in den zurückliegenden Jahrhunderten der Aufklärung – dazu geführt, daß Glaube und Theologie sehr stark theoriefixiert waren und auf die Verteidigung religiöser Welt- und Men-

schenbilder bedacht waren, denen sich die emanzipatorisch gesinnte Wissenschaft entgegenzustemmen suchte. In diesem Spannungsfeld bewegen sich Kirche und Theologie immer noch weitgehend.

Nun hat sich aber gerade in der Wissenschaft selbst und in bezug auf ihre Stellung in der heutigen Gesellschaft ein *massiver Wandel* vollzogen. Zwar ist die heutige Menschheitsgesellschaft eher noch abhängiger von der Wissenschaft und ihrer Arbeit als die Menschheit vor hundert oder zweihundert Jahren. Die deutlich manifesten ökologischen Grenzen des Wachstums, die steigende Kopffzahl der Weltbevölkerung, die gewandelten Bedürfnisse können nur durch wissenschaftlich-technische Entwicklungen einigermaßen in der Balance gehalten werden. Zugleich aber gilt, daß die für Wissenschaft geltenden Rechtfertigungsgründe in ihrer gesellschaftlichen Geltung erheblich abgesunken sind. Die theoretische Neugierde, das alles einbegreifende Fragen nach Wahrheit und Wirklichkeit ist sehr stark zurückgetreten gegenüber konkreteren Relevanz Gesichtspunkten für die Forschung. Verbunden damit hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, daß wissenschaftliche Forschung die lebensweltlichen Probleme weder adäquat in den Blick bekommt noch sie eigentlich lösen kann. Wissenschaft besitzt einen solchen Grad von Spezialisierung, sie vermittelt so aspekthafte Erkenntnisse, daß sie als solche für die lebensweltlichen Probleme und Fragen nicht relevant sind.

Mit dieser Fragmentarisierung und Funktionalisierung des wissenschaftlichen Welt- und Menschenbildes aber scheinen wesentliche Einsichten und Gewinne verloren zu gehen, die den Menschen durch das Ringen von Wissenschaft und Glaube im Verlauf der Aufklärung zuteil geworden sind: etwa die moderne Sicht von Freiheit, Recht, Menschenwürde.

Wenn Johannes Paul II. in seiner Kölner Ansprache an die Wissenschaftler von 1980 davon spricht, daß Kirche und Wissenschaft heute zusammenstehen und die Wissenschaft ihre Freiheit nicht mehr gegen die Kirche zu verteidigen brauche, vielmehr die Kirche gerade für die Freiheit der Wissenschaft eintrete, so charakterisiert dies eine gewandelte Situation. Diese Situation ist ihrerseits geprägt durch eine neue Problematik: Die brennende Frage nach der Gestaltung der Lebenswelt durch den einzelnen ebenso wie durch die Gruppen, die Völker und Nationen. Es ist eine Frage, die weder in der Wissenschaft noch in der Theologie oder in der pastoralen Arbeit der Kirche bislang hinlänglich gesehen worden ist. Die Theologie hat zu ihren Gesprächspartnern weitgehend die Wissenschaften mit ihrem überlieferten Theorieverständnis. Die kirchlichen Auseinandersetzungen in der Öffentlichkeit beziehen sich noch weitgehend auf weltbildliche Fragen, wie es zuletzt in der Auseinandersetzung mit dem Marxismus in den ehemaligen Ostblockländern durchaus sinnvoll war.

Jene Dimensionen der Wirklichkeit aber, die Immanuel Kant in seiner „Kritik der Urteilskraft“ analysiert – in der es um das lebensweltliche Verhalten und Gestalten geht –, ist noch kaum in den Blick gekommen. Kant charakterisiert die Urteilskraft als ein Talent, welches nicht belehrt, sondern geübt sein will und zwischen Verstand und Vernunft, zwischen Er-

kenntnis und Begehrungsvermögen, zwischen Vernunft und Natur, vermittelt. Christliche Identität in Europa heute muß über die Spannungseinheit von Glauben und – fast exklusiv theoretisch ausgelegte – Wissenschaft hinauswachsen, wenn anders der Glaube in der heutigen Zeit glaubwürdig bezeugt werden soll. Man kann im Unterschied zur theoretischen und ethischen Dimension der Wirklichkeit von dieser Dimension als der poetischen sprechen, welche die theoretische und ethische vermitteln muß.

Warum besitzt diese Dimension solche Bedeutung? Weil die moderne Gesellschaft als Mediengesellschaft in der Gefahr steht, menschliches Selbstsein, Authentizität, Freiheit und Verantwortlichkeit, Erfahrung der Brüche in der Wirklichkeit gegen das Linsengericht eines vordergründigen, einer Nebelwand gleichenden Bilder- und Redekontinuums einzutauschen, so daß der Mensch weder dem anderen, noch sich selbst begegnet. Solche Begegnung nimmt ihren Ausgang jeweils von Unterbrechungen, Leiden, Grenzerfahrungen, Unverständnissen, die an- und aufgenommen werden, weil es Gott ist, der den Menschen zum Menschen und sich selbst führt.

Heutige Selbstgestaltung der Kirche entsprechend ihrem Wesen, wie sie oben angemahnt wurde, steht somit in einer unmittelbaren Korrelation zu der hier im Blick auf die Relation Glauben und Wissen aufgewiesene Problematik. Wenn Johannes XXIII. bei der Ankündigung des II. Vatikanischen Konzils von einem „aggiornamento“ der Kirche sprach, dann hat er wohl instinktiv diese Herausforderung der Kirche empfunden, die sich ihr heute stellt und die sie heißt, von einer Umkehr zu Gott her über ihre bisher gewordene europäische Identität hinauszuwachsen.

Mit dieser, von der europäischen christlichen Identität geprägten Sicht der Kirche ist unmittelbar der schon erwähnte kirchliche und allgemeine *Eurozentrismus* verknüpft. Der ganz selbstverständlich praktizierte kirchliche Eurozentrismus zeigt sich nicht nur in der Übertragung europäischer Muster kirchlichen Lebens, Handelns auf andere Kontinente. Ein Beispiel für den allgemeinen Eurozentrismus bildet die Enzyklika, die Leo XIII. zum 400. Gedächtnisjahr der Landung des Kolumbus in der Neuen Welt veröffentlicht. Es spricht hier derselbe, den ursprünglichen Impuls des Christentums verkürzende Geist wie aus den Dokumenten der Kongoakte. Daß der Geist der Wissenschaft, der an den europäischen Pflanzstätten wissenschaftlicher Ausbildung herrschte, diese über Jahrhunderte herrschenden Barrieren nicht wirksam durchbrochen hat, bestätigt sich in den zahlreichen Ausführungen europäischer Geistesleuchten zu anderen Völkern und Kulturen; ich erinnere hier lediglich an Hegels Ausführungen in seiner Philosophie der Geschichte und den Vorlesungen zur Religionsphilosophie.

Das Feststellen einer solchen Ideologie bedeutet nicht, daß jene zahlreichen Männer und Frauen übersehen werden sollten, die sich in unterschiedlichen Formen gegen jene ideologischen Engführungen in Kirche und Gesellschaft gestemmt ha-

ben. Ich nenne einige wenige, die für viele stehen: Franz von Assisi etwa, der aufgrund seiner Sensibilität für das Zeugnis des Evangeliums mit dem Sultan sprach. Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues, die einen wissenschaftlichen Dialog mit dem Islam führen wollten. Ich erinnere an De Nobili, den führenden Jesuitenmissionar in der Anfangszeit in Indien und Ricci, der zu einem der höchsten Mandarine am chinesischen Hof avancierte. Sie stehen für zahlreiche andere Männer und Frauen, die die Botschaft Jesu Christi anderen Menschen bringen wollten, um Christi und dieser Menschen willen und ihnen selbst mit ihrer Kultur nahe kommen wollten. Bartolomé de las Casas ist im Zusammenhang des 500-Jahr-Gedenkens der Entdeckung Lateinamerikas zu Recht häufig genannt worden.

Dieser Ideologie des Eurozentrismus in der Außenbeziehung korrespondiert unmittelbar die Ghettoisierung der europäischen Juden als einer Gruppe, die dieser faktischen – wenn auch nicht grundsätzlich theoretischen – Identifikation von Religion und öffentlichem Gemeinwesen widersprach. Das Ghetto war gleichsam die Außengrenze Europas im Inneren der christlichen Städte Europas.

Zu wenig Einübung in die Praxis des christlichen Lebens

Eine dem Eurozentrismus korrespondierende Ideologie scheinen mir die charakteristisch-europäischen *Sakralisierungen von Herrschaft und Macht* zu sein. Ich meine damit nicht die zum religiösen Weltbild gehörige Letztbindung öffentlicher Autorität und Gewalt an Gott, wie es etwa im 13. Kapitel des Römerbriefes ausgesprochen ist. Augustinus hat in „De civitate Dei“ gezeigt, wie auf dieser Basis ein durchaus differenziertes, menschliche Herrschaft in ihrer Notwendigkeit und Anfechtbarkeit, ihrer Unentbehrlichkeit und auch in ihrem Machtmißbrauch diagnostizierendes Bild entworfen werden kann. Schaut man hingegen in die faktische Entwicklung in Ost und West, so stößt man auf eine Sakralisierung der Kaiser und Herrscher, die diesem Grundbuch abendländischer Theologie radikal widerspricht. Die Kaiserideologie des Ostens trägt vom 6. Jahrhundert ab deutlich sichtbar die Züge der Christologie. Die heilsgeschichtliche Stellung, die sich Karl der Große zumißt, – deutlich ablesbar an seinem Thron zwischen Himmel und Erde, über dem Altar und dem Bischof unten inmitten des Volkes im Aachener Dom – gibt der östlichen Kaiserideologie nicht viel nach. Das Recht der Landesfürsten, die Religion ihrer Landeskinder zu bestimmen, allerdings verknüpft mit der Erlaubnis zur Auswanderung bei Dissens, im Frieden von Münster und Osnabrück, entspricht dieser Tradition ebenso wie die säkulare Form von Sakralisierung der Herrschaft im absolutistischen Herrschertum der Neuzeit. Die sakralisierende, ideologische Überhöhung aber ist in bezug auf das kirchliche Amtsverständnis nicht weniger auffällig. Man braucht zur Aufdeckung der Diskrepanz zwi-

schen der faktisch gegebenen Situation und einem stärker vom Evangelium her inspirierten Amtsverständnis unideologischer Art lediglich die großen Ordensregeln und ihre Ausführungen über die Vorsteher zu konsultieren. Nicht vergessen werden sollten in diesem Kontext aber auch große Gestalten aus Papst- und Bischofsgeschichte, die sich den gängigen kirchlichen Klischees nicht anpaßten. Die Frage, wie eine in zahlreichen rechtlichen und institutionellen Formen abgesicherte Amtsideologie abgebaut werden kann, ist zweifellos eine der am schwierigsten abzuarbeitenden Hypothesen der gegenwärtigen katholischen Kirche.

Aus der Symbiose des Glaubens mit der Wissenschaft sind – trotz zahlreicher guter Früchte – auch eine Reihe tiefer Wunden entstanden. Gravierender als zeitweilige theologische Verwilderungen und ihre Auswirkungen auf das Leben der Kirche, wie im Nominalismus, ist wohl jene geistesgeschichtliche Wende in der Moderne, in der der philosophische Gottesbegriff – und damit der apodiktisch bewiesene Gott – zum Fundament der Theologie wird. Der philosophische Gottesbeweis wird von der Glaubenswissenschaft, der Theologie als notwendiges Fundament akzeptiert und damit werden jene geschichtliche Voraussetzungen geschaffen, auf denen sich der europäische Atheismus erheben kann. *Michel Buckley* hat in einer glänzenden Untersuchung zu den Wurzeln des europäischen Atheismus aufgezeigt, wie durch die Theologie, die die Zugangsmöglichkeit zum Glauben an Gott zu einer Frage der Theoriebildung macht, ein fundamentaler Wandel

im Gottesbild und im Verhalten zu Gott am Beginn der Moderne sanktioniert wird, der die gegenwärtige intellektuelle Situation immer noch prägt.

Aufs ganze gesehen, ist in der Kirche ein Typus von christlicher Identität ausgebildet worden, der eine erhebliche Theorielastigkeit aufweist. Die Einübung in die *Praxis christlichen Glaubens* trat vielfach dahinter ungebührlich zurück. Die Praxis der Unterscheidung der Geister, wie Ignatius sie in seinen Exerzitien einübt und beschreibt, blieb der Theologie und der breiten Glaubensverkündigung immer ebenso fremd wie die geistlichen Einweisungen eines Franz von Sales.

Ein zweites Moment möchte ich in diesem Zusammenhang noch nennen; es hängt aufs engste mit der Symbiose des Reichsgedankens und des Wissenschaftsideals mit dem Glauben zusammen: Die Theologie hat eigentlich bis in die Gegenwart hinein die Praxis des Lebens der Völker und das Kollektivverhalten der kirchlichen Gemeinschaften, der Kirchen und der Kirche im Glauben nicht thematisiert, analysiert und entsprechende christliche Verhaltensmuster entworfen. Zwar gibt es die naturrechtlichen Ansätze für die Entfaltung der Grundprinzipien des Völkerrechtes in der spanischen Barockscholastik, aber darüber hinaus ist man nicht vorgedrungen. Es scheint mir von daher nicht zufällig, wenn die modernen Ansätze zur Institutionenethik, die Ansätze zu Reflexionen der gesellschaftlichen Praxis und Gestaltung dieser Praxis kirchlich gesehen „von außen“ kommen. *Peter Hünermann*

Lebenswichtige Selbstvergewisserung

Ringens um jüdische Identität in der Moderne

Was macht die Identität des heutigen Judentums aus? Welche Rolle spielen dabei das Erbe von Aufklärung und Emanzipation einerseits, der Zionismus und der durch ihn entstandene Staat Israel andererseits? Was bedeutet Holocaust für jüdische Identität nach Auschwitz? Walter Strolz stellt zwei Veröffentlichungen aus dem amerikanischen Judentum vor, die das Spannungsfeld ausloten, in dem Juden heute leben und über ihren Glauben nachdenken. Diese jüdische Selbstbesinnung bedeutet nicht zuletzt eine Herausforderung für die Christen und ihre Kirchen.

„Zu den Schauspielen, auf welche uns das nächste Jahrhunderts einladet, gehört die Entscheidung in Schicksale der europäischen Juden.“ (Friedrich Nietzsche, *Morgenröte*, Aphorismus 205).

Nur mit Schauern sei nach Auschwitz, der schlimmsten Katastrophe des europäischen Judentums, dieses hellsichtige Wort Nietzsches „Vom Volke Israel“ aufgenommen. Was dieser Satz, mit dem der Aphorismus aus dem Jahre 1881 einsetzt, ankündigt, ist durch die weltpolitische Entwicklung im

20. Jahrhundert zur Frage nach der jüdischen Identität in der modernen Welt geworden, zur Frage nach der Weiterexistenz des Judentums in seiner dezimierten Verfassung innerhalb fortwirkender messianischer Hoffungskraft. Zwei Stimmen aus dem amerikanischen Exiljudentum lassen aufhorchen, wenn diese lebenswichtige Selbstvergewisserung, die Selbstbestimmung des Judeseins im großen Spannungsfeld, das durch Aufklärung, Emanzipation, Zionismus, Staat Israel gebildet wird, zur Sprache kommen soll.