

Hans Waldenfels SJ

Das Christentum und die Kulturen

Die aktuellen europäischen Christentümer

In den Jahren vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil gehörte es für den katholischen Christen zu den einprägsamsten Zügen seines Christentums, daß er, wo immer er sich in der Welt aufhielt, einen ihm vertrauten Gottesdienst in lateinischer Sprache und – je nach Bildungsstand – in vielleicht sprachlich unverständlichem, aber doch rituell eindeutiger Weise erlebte. Zur Unterscheidung vom protestantischen Gottesdienst gehörte jedenfalls lange Zeit der Unterschied zwischen der lateinischen Einheitssprache auf der einen und der Muttersprachlichkeit auf der anderen Seite. Vielleicht die auffälligste Veränderung, die das Konzil im äußeren Vollzug der Eucharistie mit sich brachte, war die Aufhebung der einheitlichen Sprache zugunsten einer sprachlichen Pluralität.

Christentum und Christentümer in Europa – diese Thematik erfordert einige Vorüberlegungen im Hinblick auf den Gebrauch und die Bestimmung des Plurals „Christentümer“.

Christentümer

Wir sind es inzwischen in der Theologie gewohnt, von Kirche und Kirchen zu sprechen, und das nicht nur, wenn von den Kirchen der verschiedenen christlichen Konfessionen oder Denominationen, sondern auch wo von der katholischen Kirche selbst die Rede ist. Es ist nur an die Entwicklung der *Communio-Ekklesiologie* im Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils und die damit gegebene Wiederentdeckung des Ortskirchlichen und der Verwirklichung der *Catholica* in der *Communio Ecclesiarum* zu erinnern. Von da aus wird der Plural „Kirchen“ inzwischen mit großer Selbstverständlichkeit außer- wie innerkatholisch gebraucht.

Das kann in gleicher Weise vom Begriff „Christentum“ noch nicht behauptet werden. Dennoch ist es sinnvoll, von „Christentümern“ zu sprechen, wenn zu Bewußtsein kommt, daß das Christentum sich in seinem Wesen raumzeitlich in der Geschichte, den verschiedenen gesellschaftlichen Systemen und Kulturen, in der Vielfalt der Sprachen und Formen der Völker verwirklicht. Am ehesten geschieht es heute schon, wo etwa zwischen Wunsch und Wirklichkeit von einem

indischen Christentum oder einem afrikanischen Christentum oder auch von einem indianischen und lateinamerikanischen Christentum gesprochen wird. In diesem Sinn kann der Plural „Christentümer“ aber auch für Europa verwendet werden.

Die augenblickliche geschichtliche Stunde Europas ist von zwei antagonistischen Strömungen gekennzeichnet. Charles de Gaulle hat sie auf die berühmt gewordene Formel gebracht, daß wir auf dem Weg zu einem „Europa der Vaterländer“ sind. Tatsächlich hat sich die Tendenz zu nationaler Partikularität in den letzten Jahren auffallend verstärkt. Deutlich in Erscheinung getreten ist sie durch die Umwälzungen im osteuropäischen Raum. Entsprechende Unabhängigkeits- und Loslösungsbewegungen sind in der Sowjetunion, in Jugoslawien, aber auch in der CSFR und anderen Ländern zu beobachten. Spannungen gibt es seit langem auch, wo verschiedene Sprachgruppen einander begegnen: im deutsch-polnischen und polnisch-russischen Randgebiet, aber – wie in guter Erinnerung ist – auch in Südtirol oder in Elsaß-Lothringen.

Eine Lösung vieler dieser Probleme wird von einer wachsenden Zahl nachdenklicher Menschen in der Einheit Europas gesehen. Europa ist geschichtlich das die Völker und Sprachgruppen vereinigende kulturelle Band. Dieses Band schließt aber die gemeinsame religiöse Tradition und Grundprägung ein, die keine andere als die christliche sind. Hier aber zeigt sich dann, daß das Christentum zwar selten plural zur Sprache kommt, daß es aber das Bewußtsein eines das heutige Europa prägenden Christentums ebenfalls kaum gibt. Ein Zweifaches ist dabei zu beachten:

1. Das Bewußtsein, daß das Christentum die entscheidende geistige Prägekraft des heutigen Europa ist, nimmt angesichts des wachsenden Pluralismus im weltanschaulich-religiösen Angebot unserer Tage ab. Entsprechend nenne ich den neuen neuzeitlichen Abschnitt, in dem wir leben, die „postchristliche Moderne“¹.

2. In dem Maß, als der Blick für die Partikularitäten erneut geschärft wird, erscheint das Christentum selbst in der pluralen Gestalt von Christentümern, und das nicht nur im konfessionellen, sondern auch im völkischen und gruppenspezifischen Sinn. Diese Beobachtung veranlaßt uns, nach der aktuellen Situation des Christentums in Europa unter dem doppelten Gesichtspunkt von Christentum und Christentümern zu fragen.

Die Behandlung der Frage ruft aber dann nach einem *Koordinatensystem*, in dem die unterscheidenden Aspekte der verschiedenen Christentümer ihren Ort und ihr Gewicht finden. Dabei geht es primär um die Pluralität des katholischen Christseins, die dieses in der gesellschaftlichen Prägung Europas erfährt. Zu beachten ist folglich das, was ich in meiner Fundamentaltheologie die „Kontextualität“ des Christentums nenne: Die Vielzahl geschichtlich-gesellschaftlicher und damit zugleich kultureller Kontexte prägt notwendigerweise das Christentum selbst, gibt ihm seine je eigene Gestalt und führt – recht verstanden – zu einer

Pluralität von Christentümern. Dabei ist mit der Feststellung der Pluralität über die Legitimität der einzelnen Gestalt des Christentums nichts ausgesagt. Die Frage der Legitimität stellt einen zusätzlichen Aspekt der Gesamtproblematik dar, steht aber nicht im Mittelpunkt unserer Überlegung.

Der Plural „Christentümer“ hat es phänomenologisch wesentlich mit zwei Komponenten zu tun: der räumlichen und der zeitlichen.

Die *Raumkomponente* wird wirksam in den unterschiedlichen Sprachen der Verkündigung, Theologie und Frömmigkeit, in den unterschiedlichen Lebens- und Frömmigkeitsstilen, in den Akzentsetzungen, die sich in den religiösen Lebensäußerungen wie Kult, Verkündigung und Diakonie zeigen. Sie ist wesentlich mitbestimmt von außerreligiösen, vor- und außerchristlichen, überhaupt von den gesellschaftlichen bzw. gesellschaftspolitischen Faktoren.

In einem ersten Blick auf Europa heißt das: Bei aller Einheit, die es zwischen Skandinavien und Mittelmeer, Großbritannien, Frankreich und dem Ural seit Jahrhunderten gibt, stellen wir zugleich merkbare Unterschiede fest, die im Hinblick auf das Christentum dahin führen, daß sich inzwischen die Eigenständigkeit der nationalen Christentümer entschiedener einprägt als das Bewußtsein, in einem europäischen Christentum zu leben. Es gibt die Klischees etwa vom polnischen Christentum. Doch was weiß ein Deutscher vom französischen Christentum oder vom spanischen? Ich weiß nicht, ob es umgekehrt viel besser ist. Zu stark scheint der geschichtliche Werdegang in den Völkern Europas nachzuwirken und eher eine nationale als eine europäische Identität zu fordern.

Europäisches Christentum pauschal wird in der Regel dann zu einem Problemfall, wenn seine Geschichte, zumal seine Wirkungsgeschichte, in den anderen Teilen der Welt kritisch in Frage gestellt wird. So schauen wir 1992 auf 500 Jahre einer europäischen Geschichte in Lateinamerika und damit zugleich auf die Folgen der christlichen Missionsaktivitäten in jenem Kontinent zurück. Dabei stellt sich die Frage, ob wir Europäer Anlaß zur Feier oder nicht vielmehr zur Trauerarbeit haben. Schon dieses eine Beispiel zeigt aber dann, daß die Frage nach dem aktuellen europäischen Christentum heute nur noch in der gegebenen Weltperspektive behandelt werden kann.

Neben der räumlich-sprachlich-kulturellen Perspektive ist folglich die *zeitlich-zeitgeschichtliche Perspektive* zu bedenken. Gerade in der Gegenwart beobachten wir in verschiedenen Gruppen und Schichten der Kirchen unterschiedliche, zum Teil gegensätzliche, bis zur Aufkündigung der Einheit führende Reaktionen einmal auf die Zeit, in der wir leben, aber dann auch – kirchenintern-introvertiert – auf die Weise, wie sich „die Kirche“ auf diese Zeit einstellt (wobei dann sofort das Subjekt „Kirche“ seinerseits zum Problem wird). Jedenfalls ist in der Kirche nach dem gängigen Sprachgebrauch die Rede von Progressiven und Konservativen, von Intellektuellen und dem gläubigen „Volk“. Problematisch sind integristische Gruppen und fundamentalistische Bewegungen auf der einen, politisie-

rende Gruppen auf der anderen Seite. Für letztere zitiere ich die Antwort, die jüngst der Verteidigungsminister der letzten Regierung der DDR, der evangelische Pfarrer Rainer Eppelmann, auf die Frage „Was gefällt Ihnen an der Kirche?“ gegeben hat: „Daß Menschen unterschiedlicher politischer Überzeugung zusammenfinden, zusammen beraten können.“²

Häufig sind die verwendeten Terminologien unscharf. Die ersten Hinweise reichen aber aus, um die Richtung des zweiten Frageansatzes zu kennzeichnen. Stärker als im räumlich-kulturellen Ansatz stellt sich hier die Frage nach der Identität des Christlichen und damit nach dem Band zwischen der Einheit des Christentums und den vielen Christentümern. Auch die Frage der Identität ist aber dann doppelschichtig: Es geht einmal um die Identität des Christlichen überhaupt, sodann aber auch um die zu lange unkritisch vollzogene Identifizierung von christlich und europäisch.

Die Differenz zwischen europäischem und nichteuropäischem Denken und die Bestreitung der Konkurrenzlosigkeit bzw. der Absolutsetzung des europäischen Denkens durch außereuropäische Kulturen bringen es mit sich, daß sich auch das Christentum in diesem Punkt herausgefordert sieht und seinen Weg in der Gegenwart zwischen Herkunfts- und Zukunftsorientierung, Traditionsbindung und je neuer Selbstverwirklichung, entsprechend auch zwischen Erfahrung/Praxis und Reflexion/Theoriebildung neu suchen und finden muß.

Unsere Eingangüberlegungen konkretisieren wir, indem wir zunächst eine Grobskizzierung der in den Ländern Europas auftretenden Christentumsgestalten versuchen, dann bedenken, wie sich das Christentum der Zeit stellt, und schließlich erneut auf die Frage nach der Identität und Differenz des Christentums in der Spannung von Christentum und Christentümern, Christentum und Europa zurückkommen. Dabei wird sich zeigen, daß wir in eine Zeitepoche eingetreten sind, in der die Identität von „christlich“ und „europäisch“ nur noch soweit richtig gedacht werden kann, als sie die Gegebenheit einer Identität von „christlich“ und „nichteuropäisch“ und damit die Nichtidentität von „christlich“ und „europäisch“ in die Betrachtung einbezieht. Tatsächlich ist das Christliche für den Europäer inzwischen zugleich das Eigene und das Fremde, das Anverwandelte und das auf neue Weise Anzueignende. Diese Einsicht eröffnet zugleich die Möglichkeit, die christliche Geschichte der europäischen Völker mit neuen Augen zu lesen.

Europas Christentümer

Bei einer Raumbetrachtung Europas bietet es sich an, in die vier Himmelsrichtungen zu schauen. Der Weg, den das Christentum in Europa genommen hat, beginnt dann im Süden, in den nachdrücklich vom Imperium Romanum gepräg-

ten romanischen Ländern, setzt sich im Westen fort, geht dann nach Norden und Osten, wobei die östlichen Länder in doppelter Weise christlich geformt worden sind: einmal direkt aus dem mediterranen Raum und von Ostrom her, sodann durch das Römische Reich Deutscher Nation. An die doppelte Prägung Europas erinnern heute seine Patrone: Benedikt, den Pius XII. zum „Vater Europas“ und Paul VI. zum „Patron Europas“ erklärt hat, und Cyrill und Method, die Johannes Paul II. Benedikt an die Seite gestellt hat. Die Geschichte der Christianisierung ist hier nicht nachzuzeichnen, doch dient der Hinweis auf die Missionierung Europas dazu, daß wir auf die unterschiedlichen geschichtlichen Umstände und Prozesse achten, unter denen das Christentum Wurzeln gefaßt und sich entwickelt hat, unter Umständen aber auch untergeht.

1. Im Süden

Die romanischen Länder bilden bis heute phänotypisch die katholischen Länder Europas. Die zahlreichen alten Kirchen und Klöster wie auch die Vielfalt anderer Kulturgüter sind Zeugnisse eines Glaubens, der in der Geschichte der Völker lebendig war und sie wesentlich geprägt hat. Das Gefühl, auf den Straßen der Heiligen zu gehen, ist nirgendwo in der Welt so stark wie in Italien und Frankreich, in Spanien und Portugal. Zugleich aber stellt sich der Eindruck ein, daß vieles nur noch Tradition ist und milieuhaft nachwirkt, aber kaum noch bis in den Bereich der persönlichen Entscheidung reicht. Das moralische Verhalten wie auch das Denken der Menschen scheint wie in der übrigen säkularisierten westlichen Welt nur noch bedingt von den religiösen Grundoptionen bestimmt zu sein.

All das hat nicht unwesentlich damit zu tun, daß die Kirche, die in diesen Ländern einmal flächendeckend Wissenschaft wie Diakonie – Universitäten, Schulen, Krankenhäuser –, teilweise gar die staatlich-politische Führung beherrscht hat, inzwischen mit größerer Radikalität aus diesen Bereichen verbannt und in einen Eigenbereich überführt worden ist, als das in anderen Ländern Europas der Fall war. Selbst wo die Kirche sich – wie in Italien und Spanien – bis in die Gegenwart hinein die Rolle einer privilegierten Staatsreligion erhalten konnte, hat sie diese mittlerweile eingebüßt. Den staatlichen Universitäten ist in der Regel ihre mittelalterliche Krone – die Theologie – genommen worden. Kirchliche Universitäten und Hochschulen können den Verlust gesellschaftlicher Bedeutsamkeit ebensowenig auffangen wie die Gründung von kirchlich, zumindest christlich orientierten politischen Parteien in den heute demokratisch verfaßten Nationen. Die Frage religiöser Unterweisung ist auf je andere Weise überall ein brennendes Problem.

Die überlappenden Einflußfelder von Kirche – inzwischen auch anderen konkurrierenden religiös-ideologischen Kräften – einerseits und religionsneutralem Staat andererseits (Erziehung in Hochschul- und übrigen Schulwesen, sozial-ka-

ritative Tätigkeiten, aber auch der Medienbereich) markieren zwischen den verschiedenen Ländern unterschiedliche Gestalten des Christentums. Nicht unwichtig ist auch, wie in den einzelnen Landeskirchen die Finanzierung der hauptamtlich in der Kirche Beschäftigten, Klerus wie Laienkräften, geregelt ist.

Der in den südlichen Ländern geringere Grad an Bürokratisierung des Religionswesens, der sich schon aus den geringeren finanziellen Möglichkeiten ergeben hat, hat bis heute eine größere Nähe von Klerus und Volk, auch von höherem Klerus und Volk zur Folge. Im übrigen existieren nirgendwo in Europa die religiöse Emotionalität, die reine Diesseitsfreude und vielfältige Formen der Repaganisierung so unvermittelt nebeneinander und miteinander wie in den romanischen Ländern. Die Protestantisierung, die in den nördlichen Ländern Europas schon Jahrhunderte früher den Stachel des Pluralen in das Christentum getrieben hat, übt kaum eine retardierende Wirkung aus. Folglich führt der Abfall vom Christlichen, wo er sich laut oder lautlos vollzieht, unmittelbarer in den Atheismus bzw. Agnostizismus und die Säkularität.

2. Im Westen

Die nichtromanischen Länder von England über Belgien, Holland nach Deutschland, Österreich und die Schweiz hin haben zweifellos ihre eigenen christlichen Geschichtsschreibungen, die sie gleichfalls mit Stolz und Liebe pflegen. Dennoch sind die Konfessionsrisse durch die Gründung der anglikanischen wie der reformatorischen Kirchen, die Religionskriege im deutschen Reich mit Reformation und Gegenreformation, Aufklärung und Säkularisierung zum Wegbereiter eines weitgehenden Zusammenbruchs der umfassenden Normativität des christlichen Anspruchs geworden.

Die Verdrängung konfessioneller Religiosität in den Privatbereich verläuft parallel zur Verkündung einer allgemeinen Religionstoleranz. Vor 250 Jahren, am 22. Juni 1740 schrieb der Preußenkönig Friedrich II. den seither in vielen Variationen zitierten Ausspruch nieder: „Die Religionen Müssen alle Tolleriret werden, und Mus der Fiscal nuhr das Auge darauf haben, das keine der anderen abrug Tuhe, den hier mus ein jeder nach Seiner Fasson Selich werden.“³

Interessanterweise ist im germanischen Raum die vorchristliche Religiosität wohl nie so radikal untergegangen wie im mediterranen Raum. Gewiß kennen wir auch diese aus den archäologischen Funden, den alten Dramen, die bis heute gespielt werden, aus der Literatur. Doch daß im verborgenen alte Kulte, wenn auch nur in kleinen Gruppen, wiederbelebt und gefeiert werden, scheint ein Phänomen des ursprünglich germanischen, jedenfalls des nordwestlichen bzw. nördlichen Bereichs zu sein.

Hinzu kommt, daß schon in der parallel zur Aufklärung und Philosophie entstehenden deutschen Literatur, etwa bei Goethe, die pantheisierende Naturfrömmigkeit eine hohe Rolle spielt und eine nicht zu übersehende Wirkungsgeschichte

te nach sich zieht. In gewissem Sinn zeigt sich hier eine Verlagerung der Religiosität in den privaten und in den allgemein religiösen Raum unter gleichzeitiger Lösung von kirchlichen Bindungen, ein Prozeß, der im evangelischen Raum seit langem zu erkennen ist, inzwischen aber auch den katholischen Raum voll erreicht hat.

Das Ungleichgewicht zwischen einer abnehmenden Lebendigkeit der Religion und einer starken äußeren Organisationsgestalt der großen Kirchen etwa in Deutschland hat es mit den überkommenen Staat-Kirchen-Verhältnissen zu tun, die den Kirchen eine offizielle Repräsentanz in öffentlichen Institutionen wie den Universitäten (theologische Fakultäten), Schulen (Religionsunterricht), beim Militär und in Gefängnissen (Spezialseelsorge) sowie in den Medien (Sendezeiten in Hör- und Sehfunk) sichern. In Deutschland kommt noch das mit dem staatlichen Steuerwesen verbundene Kirchensteuersystem hinzu. All das führt – bei Beachtung aller Nuancen, die zwischen den verschiedenen zentraleuropäischen Ländern bestehen – zu einer Diskrepanz zwischen materiellem Reichtum und spiritueller Armut.

Das hier aus einer deutschen Perspektive Gesagte trifft allerdings nicht in gleicher Weise auf alle anderen Länder zu. So sind die Benelux-Länder von einer Krise gekennzeichnet, die es nicht zuletzt damit zu tun hat, daß es nicht gelungen ist, das außerordentlich lebendige Christentum der vorkonziliaren Zeit in den Jahren danach in ein gesundes örtskirchliches Selbstverständnis zu überführen. So hatte sich der niederländische Katholizismus aus einer Minderheitenkonfession selbstbewußt zur größten christlichen Gemeinschaft entwickelt. Die Kirche verfügte über eigene gesellschaftliche Strukturen (z. B. Schul- und Pressewesen, parteipolitische Repräsentanzen), einen zahlenmäßig starken Klerus und viele Ordensleute, von denen wie in Belgien und Irland ein hoher Prozentsatz an die Weltmission abgetreten werden konnte, zudem ein sehr aktives Laienapostolat. All dieses hat in den nachkonziliaren Umsetzungsprozessen den bekannten Einbruch erfahren, der nicht zuletzt einen entscheidenden Grund im nicht bewältigten Problem legitimer Pluralität in der Kirche und den verständnislosen zentralistischen Lösungsversuchen dieser Problematik hat. Weder das Verhältnis von Orts- und Universalkirche noch die hier behandelte Relation von Christentum und Christentümern hat eine Würdigung erfahren, die die Pluralität zu einem Gewinn und die Orientierung am Zentrum nicht zur Lähmung hätten werden lassen.

3. Im Norden

Die skandinavischen Länder – mehr als das ebenfalls noch staatskirchliche Großbritannien – lassen heute eine deutliche Verdunstung der Christlichkeit erkennen. Die staatskirchliche Prägung der reformatorischen Kirchen hat unverkennbar zu einem restchristlichen Milieu geführt, dem nur noch geringe Bedeu-

tung in einer weithin säkularisierten Welt zukommt. Freilich ergeben sich in einer Situation radikaler Diaspora, wo dem flächendeckenden Angebot pastoraler Betreuung immer weniger Gewicht zukommt, neue Chancen einer missionarischen Ausstrahlung. So üben experimentelle Formen christlicher Gruppenbildung, Klöster und ähnliche Zentren, die wie ein Sauerteig wirken, ihre eigene Faszination aus. Gerade die katholische Kirche Schwedens, aber teilweise auch Dänemarks verdient es, in dieser Hinsicht beachtet zu werden. Hinzu kommt, daß die kleinen katholischen Kirchen Skandinaviens schon relativ früh vor dem Problem nationaler Vielfalt standen.

Nicht zu übersehen ist aber auch, daß spirituelle Wüstengebiete ein dankbares Feld für fremd- bzw. neureligiöse Gruppierungen darstellen. Auch wenn wir nicht in eine detailliertere Situationsbeschreibung einsteigen können, so soll doch sichergestellt werden, daß das Christentum in den nordischen Ländern phänotypisch anders aussieht als in den romanischen oder auch den germanischen Ländern Europas.

4. *Im Osten*

Wenn schon die unter den Stichworten „Süden“ und „Westen“ versammelten Länder – angesichts der bleibenden Unterschiede – nur mit großer Vorsicht zusammen behandelt werden können, so muß erst recht der Osten in seiner Differenzierung gesehen werden. Was ihn verbindet, sind drei Dinge: 1. Mehr als der Westen und Nordwesten sind die Länder des Ostens die ersten abendländischen Kolonial- und Missionsgebiete. Das ist auch der Grund dafür, daß Europa sich immer bis zum Ural verstanden hat und umgekehrt die Länder bis zum Ural nach Europa streben. 2. Früher als andere Teile Europas hat der Osten – das gilt im wörtlichen Sinn auch für die Randländer – bis heute die Spaltung des Christentums erlitten. Aus ihr resultierte ein östliches und ein westliches Christentum. 3. Leidvoll war in den letzten 70 Jahren das Schicksal der östlichen Völker unter der ideologischen und politischen Hegemonie des sowjetischen Marxismus-Leninismus.

Katholischerseits fällt in diesen Bereich Europas die Unterscheidung der Riten. Polen wie Rußland sind bis heute Beispiele für die Unterdrückung des unierten Ritus aus unterschiedlichen ideologischen Erwägungen, einmal von römisch-katholischer Seite, einmal von orthodoxer Seite. Polen ist aber dann unter dem derzeitigen Pontifikat Johannes Pauls II. auch jenes Land, das in der äußeren Gestalt seiner Katholizität an die in vorkonziliarer Zeit biologisch starken Landeskirchen, an die USA, Irland, Holland und Belgien, aber auch Spanien erinnert. Die erzwungene Einheit und Uniformität, die im Zeichen der Belagerung durch die „Welt des Bösen“ heutzutage gleichsam der ganzen Christenheit als Therapie verordnet wird, bedarf angesichts des Zusammenbruchs der alten politischen Systeme und des Scheiterns der marxistischen Ideologie und damit der

gleichzeitigen Öffnung für neue Systeme und Ideologien der dringenden Überprüfung. Es gibt zu denken, wenn der stellvertretende Chefredakteur der polnischen Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny“, Stanislaw Musial SJ, auf dem 40. Kongreß „Kirche in Not“ in Königstein für die neue polnische Situation feststellt, die katholische Kirche mit ihrer straffen Organisation, ihren autoritären Führungsmethoden und der Bürokratie in der Seelsorge gleiche einer „Maschine, wo alle Rädchen gut geölt sind, wo aber die Seele fehlt“⁴.

So eindrucksvoll das Schicksal eines Christentums ist, das sich in unterschiedlicher Weise in den Ländern des Ostens aus den Katakomben des Leidens und der Verfolgung erneut ans Tageslicht wagt, so nüchtern ist gerade dieses Schicksal in seiner zeitgeschichtlichen Komponente zu beachten. In diesem Sinn kann es sehr wohl sein, daß die Christentümer Polens und der CSFR, Ungarns und Jugoslawiens, aber dann auch der baltischen Länder und der Ukraine der Gegenwart und ihren Herausforderungen näherstehen als die hehren Traditionen der selbstbewußten Christentümer Westeuropas. Denn aus der Ungeschützttheit kommend, bleibt dem Christentum in den Ländern Osteuropas kaum eine ausreichende Ruhepause. Vielmehr sieht es sich unmittelbar den neuen Herausforderungen einer christentumsneutralen, wenn nicht christentumsfeindlichen, jedenfalls pluralistischen Welt ausgesetzt.

Christentümer in der Zeit

Lenkt die räumliche Komponente den Blick auf die unterschiedlichen Werdeprozesse des Christlichen in den verschiedenen Teilen Europas und die unterschiedliche Gestaltwerdung des Christentums in der Geschichte, so führt die relative Gleichzeitigkeit im Erleben der Gegenwart zu Gestaltunterschieden quer durch die Räume. Die in unserer weiteren Analyse zutage tretenden Differenzen beziehen sich folglich weniger auf die Verschiedenheit des Ortes als auf Gleichheit und Verschiedenheit in der Bewältigung der Gegenwart. Auffallenderweise stoßen wir beim Christentum Europas auf Zerreißtendenzen, die es mit antagonistischen Gegenbewegungen zu tun haben. Zwei solcher Antagonismen haben wir zuvor angedeutet: das Gegenspiel von Herkunfts- und Zukunftsorientiertheit, die Spannung zwischen Erfahrung und Reflexion; letztere verbirgt sich, subjektiv formuliert, hinter dem Gegenüber von „Volk“ und Intellektuellen.

1. *Erstes Gegenspiel: konservativ und progressiv*

Der Antagonismus von konservativ und progressiv hat es im Ursprung mit der einen Gegenwart zu tun, in der wir leben. Die Zerreißprobe besteht darin, daß der Konservative bis zu starrer Umwandelbarkeit rückwärtsgerichtet sich an der Herkunftstradition orientiert, auch auf die Gefahr hin, daß er des Bezugs zur

Zeit in Zeitlosigkeit verlustig geht, während der Progressive in seiner Gegenwartsorientierung vorwärtsgewandt sich so sehr dem Weiterschreiten überläßt, daß er sich eher von einer zeitlos wirksamen Herkunft befreit und der Tradition verlustig geht.

Im Verhältnis von Christentum und Welt formuliert, fürchten Konservative um den Verlust der Herkunftsbindung, die im Christentum grundlegend eine historische, keine vom Menschen je neu zu erdenkende ist. Denn Jesus von Nazaret ist kein menschliches Denkprodukt und in seiner Bedeutsamkeit nach christlichem Selbstverständnis weder ablösbar oder austauschbar. Die konservativen Kreise, um die es in unserer Bestimmung eines konservativen Christentums geht, sind aber damit nur unzureichend beschrieben. Denn ihre konservative Grundhaltung bezieht sich weniger auf die Primärmomente der Christentumsgeschichte als vor allem auf in Lehre, Ritus und Struktur gewachsene relativ späte Gestalten eines kirchlichen Christentums. Bei der Begründung spielen die Hermeneutik im lehramtlichen Erkenntnisprozeß wie die innerkirchlichen Entscheidungsabläufe eine wesentliche Rolle. Es bedarf keiner näheren Erläuterung, daß im Extremfall – wir denken an die Gruppe um Erzbischof Lefebvre – das eigene Urteil über die Rechtmäßigkeit von Änderungen (etwa der Liturgie) oder Neueinstellungen (etwa in Fragen der Religionsfreiheit und des Umgangs mit anderen Religionen) entscheidet und dann vermeintlicherweise die Tradition selbst gegen Papst und Konzil zu schützen ist.

Demgegenüber befinden sich im entgegengesetzten Extrem Gruppen, deren Rückbindung an die historische Gestalt des Jesus von Nazaret zur Bindung an Ideen wie Liebe, Gemeinschaft, Friede, Versöhnung, Gerechtigkeit verdunstet ist – Ideen, die sie vielfältig in der Geschichte der Menschheit und ihren Kulturen und Religionen wiederentdecken. Das Christentum wird dann zu einem soziokulturellen Faktor der eigenen Kultur, der in der Begegnung mit einer multikulturellen Welt austauschbar wird. Die Maßgeblichkeit von Kirche, Jesus und vielleicht gar Gott, zumindest einem personalen Gott löst sich dabei auf. Der persönliche Lebensprozeß solcher Christen kann zum Verlassen der christlichen Glaubensgemeinschaft führen, muß es aber nicht. Mit dieser Haltung verträgt sich durchaus die Möglichkeit, traditionell christlichen Riten beizuwohnen oder sie auch an sich vollziehen zu lassen.

Progressivität muß freilich nicht nur im Sinn einer Lösung vom Christentum verstanden werden. Es gibt eine Progressivität, die glaubt, im Sinn der Nachfolge Jesu über geschichtliche Entwicklungen hinweggehen zu sollen. Verwiesen sei beispielhaft auf Überlegungen in feministischen Kreisen mit ihren Theologien, aber auch ihren Gottesdiensten, auf Konsequenzen aus dem marxistisch-christlichen Gespräch im Bereich von religiöser und politischer Betätigung, auf inkultorative Überlegungen, wo die Identität von Europäismus und Christentum zu einem virulenten Problem wird.

Die angesprochenen Tendenzen führen auch in den Ländern Europas – und zwar nicht länderspezifisch – zu Sozialisationen bzw. Gruppenbildungen, die nicht selten untereinander vernetzt sind. So gründete die aus der evangelischen Kirche ausgetretene Theologin Elga Sorge im Juli 1990 eine „Frauenkirche e.V.“. Oder „Publik-Forum“ bringt am 19. Oktober 1990 einen Beitrag von Werner Holzgreve, in dem dieser zur Gründung eines „Neuen Forums Kirche“ aufruft, in dem offensichtlich vor allem Katholiken einen Ort finden sollen, die nicht mehr mit einer Reform ihrer Kirche rechnen. Soweit es sich um Gruppen handelt, die gleichsam „von der Basis“ her entstehen, ist ihr Verbund vielfach locker und von unterschiedlicher Dauer. Doch gibt es zumal in integralistischen Gruppen auch starke geheime Vernetzungen – wie etwa im Opus Dei –, die zu einer ambivalenten Einschätzung zwischen Bewunderung und Ängsten führen. Die Situation verschärft sich nicht zuletzt, wo – wie in den Anfängen des Jahrhunderts – gleichsam aus Sorge um die Kirche ein neues Denunziantentum heranwächst, weil Menschen glauben, mit ihren Meldungen bei den Kirchenleitungen der Kirche einen Dienst zu tun.

Man mag sich fragen, ob die hier angedeutete Situation, die zur Zeit eine starke Belastung für die Kirche darstellt, etwas mit dem europäischen Christentum zu tun hat. Diese Frage möchte ich bejahen. Deshalb ist sie auch hier anzusprechen. Sie dürfte sehr wohl etwas mit der im Abendland gewachsenen Gestalt des Christentums, seiner Lehrgestalt und seinen organisatorischen Strukturen zu tun haben. Der zweite Antagonismus macht das noch deutlicher.

2. Zweites Gegenspiel: Erfahrung und Reflexion

Es fällt auf, daß in der Theologie die Kategorie der Erfahrung heute eine Konjunktur hat, wie sie sie nie zuvor in der Neuzeit erlebt hat. Diese Konjunktur läßt sich festmachen an Stichworten wie Gotteserfahrung, Meditation, Mystagogie, Primat der Heiligen Schrift gegenüber der Dogmatik, Lebenszeugnis statt Wortzeugnis, narrative Verkündigungssprache statt definitorischer Lehrsprache, Symbol statt Argument. In diesen Zusammenhang gehört auch die Tatsache, daß wir heute ein neues Interesse an der Religiosität der „kleinen Leute“, an Volksfrömmigkeit, aber auch am Glaubenssinn des Volkes (lat. *sensus fidelium*), lateinamerikanisch gesagt: an der „Basis“ der Kirche feststellen können. Unschärf formuliert, spricht man davon, daß das Emotionale und Irrationale in der Religion und entsprechend im Christentum eine neue Bedeutung erlangt hat.

Demgegenüber wird die Theologie, zumal wo sie in ihrer Systematik als spekulative Reflexion des Glaubens und der Glaubensproblematik in Erscheinung tritt, gerade wegen ihrer Rationalität und Intellektualität mit Skepsis betrachtet. In der Tat ist die Skepsis gegenüber der Theologie keineswegs nur eine Sache von Vertretern des Lehramts, sondern vielfach auch eine des „Volkes“ und dann nochmals eine Skepsis von Menschen, die nicht zur Kirche gehören. Die man-

gelnde Überbrückung der Distanz von Leben und Reflexion, Praxis und Theorie wird jedenfalls – wenn schon – weithin der Theologie zur Last gelegt; diese aber ist die Theologie Europas.

Innerkirchlich ist ein Symptom für die gemeinte Distanz auch die heutige Katechismusdiskussion in ihren verschiedenen Facetten. Dazu gehören die Anfragen an das Projekt eines kultur- und zeittranszendenten Weltkatechismus, die Schwierigkeit in der deutschen Kirche, dem „Katholischen Erwachsenenkatechismus“, der das Glaubensbekenntnis der Kirche behandelt, einen gleichwertigen Teil über die christliche Lebenspraxis und Moral folgen zu lassen, sowie die Diskussion um den schulischen Religionsunterricht als diakonischer Dienst an Kirchen- und Glaubensfernen oder als materialkerygmatische Glaubensunterweisung auf dem Weg zu kirchlicher Sozialisation⁵.

All diese Fragen haben ihren Ort im Umfeld der Intellektualisierung des christlichen Glaubens, wie sie sich im Lauf der europäischen Christentumsgeschichte herausgebildet hat. Zu prüfen wäre aber dann, ob die Schwierigkeiten, die sich hier zeigen, mit dem Vollzug des christlichen Glaubens überhaupt oder nicht vielmehr mit dessen europäischer Gestalt zu tun haben. Unbestritten ist der christliche Glaube in seinem Ursprung nicht europäisch, sondern in fast zweitausendjähriger Geschichte europäisch geworden. Das aber erlaubt es, der Differenz zwischen christlich und europäisch nachzudenken.

Es kommt ein weiteres hinzu: Die Lösung des religiösen Dilemmas, das sich in der Differenz von Erfahrung und Reflexion zeigt, wird häufig nicht mehr im Christentum, sondern in den religiösen Angeboten etwa Asiens gesucht. Es ist auffallend, daß nicht wenige sinnentleerte Begriffe der christlichen Spiritualität – dazu gehört das Wort „Spiritualität“ selbst, auch Meditation, Leibhaftigkeit des Glaubens, Heil und Heilung – ihre neue Füllung in fremden Religionen erhalten, die sich dann nicht in argumentativer Weise, sondern als Wege der Einübung in Leben und Sterben und so als Sinngebungen anbieten. Das veranlaßt uns, die Entscheidung in den genannten „Gegenspielen“ nicht so sehr in der Option für das eine gegen das andere bzw. in entsprechenden verfeinerten Distinktionen zu suchen, sondern auf die Fragwürdigkeit des eingeschlagenen Wegs aufmerksam zu machen. Diese muß schon deshalb erwogen werden, weil nichteuropäische Christen wie Nichtchristen in großer Zahl das Christentum Europas fragwürdig finden und es darum in Frage stellen.

Christentum und Kulturen

Die kritische Frage nach der Differenz von christlich und europäisch ergeht als Provokation heute eindringlich aus nichteuropäischen Kulturen, zugleich aus den dort wachsenden Christentümern. Die Frage lautet dann: Muß der Afrika-

ner Europäer werden, um ein wahrer Mensch, sprich: Christ werden zu können? Anders gefragt: Muß er in der Weise der Europäer denken und entsprechend durch die Denkgestalt der von Griechenland her Europa zugewachsenen Philosophie hindurch, um christlich denken und handeln zu können? Waren Petrus, Jakobus und Johannes, die Säulen der ersten Christusgemeinschaft, Griechen, oder hat sich das Christliche nicht dadurch als wahr erwiesen, daß eben auch der Grieche, dann der Römer, dann die Briten, die Kelten und Germanen, die Slawen und die anderen Völker am Ende in Jesus die Gestalt des Gottes des Lebens erkennen und in ihm die Frage nach Leben und Tod beantwortet finden konnten?

Es gibt zu denken, daß der beginnende Dialog der Religionen, wo er die Stufen einer allgemein humanen Kooperation und eines intellektuellen Austauschs übersteigt, den Christen – und das ist hier der europäische Christ – vor die Frage stellt: Auf welcher Erfahrung beruht dein Glaube? Worin bewährt sich dein Glaube? Wir stellen umgekehrt fest, daß das Interesse an den Juden in Deutschland nicht allein deshalb so groß ist, weil ihnen bis in die Gegenwart immer neu unendliches Unrecht zugefügt worden ist, sondern vor allem, weil da, wo sie aus ihrer hebräischen Heiligen Schrift heraus leben und sprechen, ihre Glaubenssprache eine andere ist und eine Ahnung erwächst, was es bedeutet haben muß, wenn wir hören: „Gott spricht.“

Es fällt ein weiteres auf: Nach dem starken Interesse an den Hoch- oder Weltreligionen, mit denen das Christentum spätestens seit dem letzten Konzil offiziell den Dialog aufgenommen hat, erleben wir heute – parallel zum Interesse an der Volksfrömmigkeit, auf die uns die lateinamerikanische Theologie erneut aufmerksam gemacht hat – ein wachsendes Interesse an der Ethnologie und der Stammesreligiosität, dem sogenannten „primitiven“ Umgang mit den Grundfragen des Menschen nach Leben und Tod, ihren Weisen der Gottsuche und Gottfindung. Wiederum stehen wir im Bereich der Erfahrung. Man könnte andere Beispiele nennen. Ich möchte nur darauf hinweisen, daß im geistigen Austausch zwischen den Nachbarn Frankreich und Deutschland Arbeiten von Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur, René Girard u. a. nicht zuletzt wegen ihres phänomenologisch alternativen Denkens eine hohe Bedeutung zukommt.

Christentum in Europa

Was folgt aus all dem für das Christentum in Europa? Die Antwort kann thesenhaft so zusammengefaßt werden:

1. *Relativität des europäischen Christentums.* Wenn das europäische Christentum sich mit anderen Kulturen und dem dort vorhandenen oder wachsenden Christentum konfrontiert sieht, erfährt es die eigene Gestalt in ihrer Relativität;

das europäische Christentum kann sich als europäisches nicht mehr absolut setzen und zur Norm für andere Christentümer werden wollen.

2. *Außereuropäischer Ursprung des Christentums.* Die Erfahrung der eigenen Relativität wird zum Anlaß, nach dem normativen Ursprung des Christentums, der außer- bzw. voreuropäisch ist, neu zu fragen; von dem Juden Jesus von Nazaret her bekommt das jüdisch-christliche Verhältnis ein neues Gesicht.

3. *Vielfältige Kontexte.* Die Erfahrung der Relativität des Europäischen macht die Beschäftigung mit den vielfältigen Quellen der Völker im heutigen Europa und dem Werden der europäischen Kultur ebenso zur Aufgabe wie die Beschäftigung mit der Identität und den Differenzen der Christentümer Europas; letztere ist eine Aufgabe in und an der Gegenwart.

4. *Relativität und Universalität.* Wie das Christentum als tragender Faktor der europäischen Kultur einen bleibenden Auftrag im Hinblick auf die Partikularität und die Einheit der Völker Europas wahrzunehmen hat, so bleibt das Christentum Europas in seiner Relativität auf die Welt als ganze bezogen; in der Spannung von Partikularität und Universalität steht es in einem Prozeß des Gebens und Empfangens.

5. *Das Eigene im Fremden.* Die Befreiung des europäischen Christentums zu einer wahren Weltreligion schließt ein, daß die Spuren und die Gestalt des rettenden Gottes immer neu im Fremden gesucht und gefunden werden; das erfordert, daß das Eigene an Denken, Formeln, Verhalten und Strukturen nicht mit dem umfassenden Mysterium Gottes identifiziert wird.

Es ist nun nicht mehr möglich zu zeigen, wie sich in einem fundamental neuen Ansatz, der sich offen der Pluralität nach außen und innen stellt, viele der zuvor genannten Antagonismen von selbst erledigen. Zwischen einem extremen zeitlosen Konservativismus und einem extremen traditionslosen Progressismus liegt die Erfahrung der Gegenwart, der niemand entfliehen kann, die aber letztlich auch nicht bedacht, sondern bewältigt werden will. Enthält die christliche Botschaft in dieser Gegenwart für die Menschen, die in ihr leben, die Befreiung und Heilung, deren sie bedürfen, oder nicht? Das ist die entscheidende Frage, um die es geht. Befreiung bewährt sich aber nicht in neuer Fesselung, Heilung nicht in reiner Vertröstung. Die Entstehung von Christentümern heißt aber dann nichts anderes, als daß die Befreiung und Heilung in vielen Gesichtern und vielen Situationen vorkommt, zur Sprache kommt und Erinnerung bleibt.

In den Jahren nach dem Konzil wollte die katholische Kirchengemeinde Christus König in meiner Heimat Essen eine neue Kirche bauen. Sie stand dabei vor der Frage: Wo kommt die Königsherrschaft Gottes eigentlich vor? In der Notkirche hing zuvor ein romanisches Kreuz mit einem gekrönten Christus. Dieses Kreuz erschien beim Neubau als Symbol zu traditionell. Es kommt so nicht im Leben vor. So baute man eine Kirche, asymmetrisch, einem afrikanischen Königshaus ähnlich, mit Räumlichkeiten, die sich sowohl für den Gottesdienst wie

auch sonst für Versammlungen der Gemeinde eignen, vor dem Eingang einen an japanische Vorbilder erinnernden Meditationsgarten, der auf seine Weise von Tod und Leben, den menschlichen Grundfragen, sprechen sollte. Den Hintergrund des Altars, über dem auch jetzt ein großes Kreuz mit der Leidensgestalt des Herrn hängt, bildet aber dann eine Ikonostase aus Glas, die 32 Heiligengestalten zeigt: Menschen des Anfangs aus dem Alten und dem Neuen Testament, Menschen der Gegenwart, Männer und Frauen, Lehrer der Kirche und einfache Leute, Kleriker und Laien, Menschen der näheren Heimat, Menschen Europas, Menschen anderer Kontinente. Die Vielzahl der Gesichter macht die Pluralität des Christentums aus. Die eine Botschaft vom Leben im Tod, von Erlösung und Heil macht die Einheit des Christentums aus. Europas Christentümer aber sind dann nur noch ein Aspekt des Ganzen, in dem diese Botschaft ihrer Bewährung findet.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (Paderborn 21988) 449f.; ders., *Begegnung der Religionen* (Bonn 1990) 336–351.

² Vgl. den Fragebogen in: *Christ in der Gegenwart im Bild 1* (Sept. 1990) 100.

³ „Die Religionen müssen alle toleriert werden, und (es) muß der Fiskus nur das Auge darauf haben, daß keine der anderen Abbruch tue, denn hier muß ein jeder nach seiner Fassung selig werden“ (Urfassung zit. n. A. F. Büsching, *Character Friedrichs II., Königs von Preußen*, Halle 1788, 118).

⁴ So nach einem Bericht der FAZ, 3. 9. 1990, 6.

⁵ Vgl. eine zusammenfassende Darstellung der Diskussion in: W. Molinski, *Richtungstreit um den Religionsunterricht* (Donauwörth 1990).