

– Die Ergebnisse der Konsens-Theologie bzw. der multi- und bilateralen Dialoge müssen dringend durch eine *Hermeneutik des Dialogs* und des Vertrauens in die Koinonia ergänzt werden. Nur so ist die Situation zu überwinden, daß weiterhin die Raster der jeweils eigenen kirchlichen Lehre, noch dazu in traditioneller Sprachgestalt, als Maßstab an die Dialoge angelegt werden und so an die Stelle impulsgebender Rezeption konfessionelle Rezension tritt.

– Die Neuerkundung der ökumenischen Frage – bezogen auf Europa nach 1992 – muß dringend die Kirche als *Anwalt des „bonum commune“* in den Blick nehmen. Ihm dienen die Kirchen, wenn sie eine positive Utopie für das Minoritätenproblem, die Rechts- und Wirtschaftsordnung, die Ordnung von Macht, aber auch für die mystische Dimension des Glaubens und seine Verzahnung mit der kleinen, aber missionarisch effektiven Gemeinschaft entwerfen.

Hans Vorster

Der Ort der Kirche im neuen Europa

VON DUNCAN B. FORRESTER

1. Was soll der „Ort“ der Kirche und kirchlicher Theologie im neuen Europa sein?

Eine hilfreiche und systematische Erläuterung der Redeweise vom „Ort“ der Kirche findet sich in Bonhoeffers Vorlesung über das Wesen der Kirche von 1932, in der er Themen seiner Schrift „*Sanctorum Communio*“ aufnimmt. Die Kirche, sagt er dort, hat das Wissen um ihren „Ort“ und daher auch ihre Integrität verloren:

„Sie will überall sein und ist darum nirgends. . . Sie ist nie und nirgends ganz sie selbst. Sie existiert nur in Verkleidungen. Sie wurde zur Welt, ohne daß Welt Kirche wurde. . . .Andererseits läßt sich die Kirche im Verlust ihres eigentlichen Ortes nur noch an bevorzugten Orten der Welt vorfinden. Sie fühlt sich jetzt an einem Ort wohler als am anderen. . . Sie hat den Maßstab für den Ort verloren.“¹

Natürlich lebt jede Kirche in gewissem Sinn an einem *bestimmten* Ort in Raum und Zeit, in einer Gesellschaft und Kultur. Innerhalb dieses bestimmten Ortes hat es die Kirche mit besonderen Grenzen, Versuchungen und Möglichkeiten zu tun. Der bestimmte Ort legt die Kirche nicht in ihren Entscheidungen, ihrer Art, Kirche zu sein, fest, obwohl er ihr eine Auswahl von Möglichkeiten vorgibt, d. h. von Wegen, um den konkreten und eigenen Ort

der Kirche unter den Bedingungen ihres vorgefundenen Ortes zu verwirklichen. Die Kirche kann es zulassen, sich von ihrem Kontext gefangen nehmen zu lassen; in diesem Fall wird die Kirche zu einem Teil ihres Kontextes, sie reflektiert und verstärkt die dort vorgefundenen und vorherrschenden Werte und Haltungen und wird unfähig, eine kritische und konstruktive Distanz zu ihrem Kontext herzustellen. Oder die Kirche kann darum ringen, ihren jeweiligen Kontext zu transzendieren und ihre eigene Universalität zu betonen, indem sie sich darum bemüht, ihren unverwechselbaren Ort zu finden. Sie kann entscheiden, *bei wem* sie sich verortet – insbesondere, ob sie an der Seite der Mächtigen oder der Machtlosen, der Reichen oder der Armen leben will –, und in dieser Entscheidung bemüht sie sich darum, bei ihrem Herrn zu sein, dem einzigen angemessenen Platz für die Kirche im Sinne der patristischen Regel *ubi Christus ibi ecclesia*. Um noch einmal Bonhoeffer zu zitieren:

„Was ist der eigentliche Ort der Kirche? Er ist nicht von vornherein konkret anzugeben. Es ist der Ort des gegenwärtigen Christus in der Welt. Gottes Wille erwählt diesen oder jenen Ort dazu. . . . Niemand weiß vorher, wo diese Mitte sein wird. Nach geschichtlichen Maßstäben kann sie ganz an der Peripherie sein, wie Galiläa im Römischen Reich oder Wittenberg im 16. Jahrhundert. Aber Gott wird diesen Ort sichtbar machen und jeder muß daran vorbei. Die Kirche kann nur zeugen von der Mitte der Welt, die Gott allein schafft. Sie muß versuchen, dem Wirken Gottes Raum zu geben.“²

Weil der Ort der Kirche nicht immer derselbe ist und weil Gott seine Kirche immer wieder zu neuen und unerwarteten Orten ruft, ist es unmöglich, den Ort der Kirche für alle Zeiten und in allen Kulturen zu bestimmen. Aber Krisen und Zeiten der Herausforderung und der Veränderung können das herkömmliche Verständnis vom Ort der Kirche in Frage stellen und jedenfalls für einige Menschen den besonderen Ort der Kirche im spezifisch modernen Kontext klarer in den Blick treten lassen. Daher werde ich im historischen Rückblick zwei sehr unterschiedliche Verständnisse des Ortes der Kirche in Europa untersuchen, die beide durch den Aufruhr eines Weltkrieges verstärkt wurden und beide noch immer fortleben in der Hoffnung, dadurch zur Klärung der Frage beitragen zu können, was es bedeutet, nach dem Ort der Kirche im Europa von morgen zu suchen im Licht der Veränderungen und Möglichkeiten der Gegenwart.

2. Als erstes möchte ich die Vorstellung untersuchen, daß der Ort der Kirche im *Mittelpunkt* alles Geschehens sein sollte, und daß das Christentum in gewisser Weise die Gesellschaft und die Kultur „kontrollieren“ sollte. Man kann dies die Vorstellung der „Christenheit“ nennen. Sie hat eine lange und bedeutende Geschichte, die uns hier nicht beschäftigen muß. Für

viele stellt dies noch immer ein erstrebenswertes Ziel dar, das darauf verweist, wie nach Perioden chaotischer Veränderung Ordnung wiederhergestellt werden kann. Diese Vorstellung nährt sich nicht allein von einer Erklärung des Mittelalters, sondern von der lebhaften Überzeugung, daß der christliche Glaube eine öffentliche Relevanz und Wahrheit besitzt. *Hilaire Belloc*, der keineswegs ein großer Denker oder bedeutender Theologe war, erfaßte das Wesen der Christenheitsvorstellung sehr klar in seinem kleinen polemischen Buch „Europa und der Glaube“, das erstmals 1920, unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg, veröffentlicht wurde, als viele christliche Theologen versuchten, den Schaden einzugrenzen, den der Krieg dem Glauben der Massen und dem Bild Europas zugefügt hatte. Bellocs Buch ist in vieler Hinsicht veraltet und ist z. T. sehr oberflächlich und irritierend. Aber es bringt noch immer in klarer Weise ein Verständnis des Ortes der Kirche in Europa zum Ausdruck, das ernstgenommen werden muß.

Für Belloc stammen Einheit und Struktur Europas in der göttlichen Ordnung der Geschichte vom Römischen Reich her, das nicht allein mit dem christlichen Glauben, sondern mit der katholischen Kirche verschmolz:

„Denn die christliche Religion (damals wie heute) war eine Wirklichkeit, nicht eine Theorie . . . Sie fand ihren Ausdruck in dem, was ich einen Organismus genannt, und dieser Organismus war die katholische Kirche.“³

So wird die katholische Kirche die Seele, das Lebensprinzip, die innere Kontinuität Europas.⁴ Die katholische Identität Europas ist natürlich in der Vergangenheit in Frage gestellt worden – vom Osten her durch das orthodoxe Schisma, durch den Protestantismus vom Norden her, durch den Islam aus dem Süden und heute durch den Marxismus und den Säkularismus. Aber der katholische Glaube und die katholische Kirche bleiben „die Seele unserer westlichen Zivilisation“, und ohne den Glauben und seine wesenhafte institutionelle Verkörperung würde Europa zerfallen und sich auflösen. Die Europäer (und insbesondere die Franzosen) sind ein auserwähltes Volk: Ihr Glaube, ihre Kultur, ihre politischen Institutionen haben eine universale Bedeutung. Europa ist der „christopher“, der Christus-Träger. Es ist durch den Glauben geprägt worden und sollte diese Prägung behalten: Daher „muß Europa zum Glauben zurückkehren oder Europa wird verschwinden“.⁵ Die europäische Vergangenheit, die gegenwärtige Identität Europas und seine Zukunft sind alle hineingewoben in die zentrale Bedeutung des katholischen Glaubens. „Europa ist der Glaube, und der Glaube ist Europa“. Dieses Motto von Belloc definiert und begrenzt Europa nicht nur, sondern besagt auch, daß der Glaube nun nicht mehr von der europäischen Kultur abgelöst werden kann. Seine universale Rolle ist daher ebenso die universale Rolle der europäischen Zivilisation.

Wir haben es hier natürlich mit einem ziemlich extremen Fall von *Kulturchristentum* zu tun, wo der Glaube und die europäische Kultur mehr als eine symbiotische Beziehung eingegangen sind. Europa ist zu einem Teil des Wesens des Christentums geworden, und man kann sich daher auf das Christentum nicht einlassen, ohne sich zugleich auf die europäische Kultur einzulassen. Diese Art des Synkretismus wird von Belloc uneingeschränkt unterstützt. Es besteht keine Spannung zwischen dem Glauben und seiner europäischen Heimat, mit der einen Ausnahme, daß der Glaube dem modernen Kapitalismus, Materialismus und Gewinndenken Grenzen setzt. Darin offenbart Belloc seine Sehnsucht nach einem romantischen Bild der mittelalterlichen Christenheit.

Darüber hinaus findet sich bei Belloc ein bemerkenswerter kirchlicher Triumphalismus. Die Kirche hat keine Flecken und Runzeln. Die Kreuzzüge und sogar die Inquisition sind ein Grund zum Stolz: „Der Katholizismus ist am lebendigsten, wenn er die Waffen ergreift“.⁶ Hildebrand „zwang Europa nichts auf. Er führte nichts Neues ein. Seine Tat bestand darin, das Ideal durch die Wirklichkeit zu verstärken. Er löste eine Auferstehung des Fleisches aus. Er brachte die zentralisierte Kirche und den Westen in einer Korporation zusammen.“⁷ Es gibt nichts, wofür die Kirche Buße tun müßte; sie ist die reine Seele Europas. Das Mandat der Kirche atmet den Geist Hildebrands – sie soll im Zentrum des Geschehens sein, sie soll Europa kontrollieren, leiten, gestalten und es auf seine letzte Bestimmung hinführen. Hier ist kein Ort für Pluralismus oder für eine relativ machtlose Kirche. Dies ist *kirchlicher* Triumphalismus; denn die Betonung liegt stets auf der Zentralität und Bedeutung der Kirche als einer hierarchischen Institution jenseits aller menschlichen Fragen. Niemals wird die Möglichkeit erwogen, daß die Kirche unter das Gericht Gottes geraten könnte, daß die Kirche sündig, aggressiv oder ausbeuterisch sein könnte, daß die Kirche eher ein Teil des europäischen Problems als seine Lösung sein könnte.

Bellocs doppelte Vermischung von Europa und dem christlichen Glauben, sowie des christlichen Glaubens und der institutionellen Kirche wirft Probleme auf. Diese sind besonders bedrängend, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß Europa ein Machtblock mit seinen eigenen Interessen ist, der sich verhält wie alle anderen großen Mächte, d. h. er verfolgt seine eigenen Interessen mit ziemlich wenig Einschränkung; er hat geringe Toleranz für radikale Dissidenten und zeigt nur wenig Altruismus oder eine Leidenschaft für Gerechtigkeit. Wenn man Europa mit dem Glauben identifiziert, kann man ebensogut England oder Frankreich oder Deutschland oder das kapi-

talistische System oder den Sozialismus mit dem Glauben identifizieren und öffnet so einer radikalen Perversion christlicher Theologie Tor und Tür. In beiden Fällen wird der unverwechselbare Beitrag der Theologie zu Europa unterdrückt.

3. Der zweite Ansatz ist das genaue Gegenteil der Christenheitsvorstellung, wie sie von Belloc und anderen gewichtigeren Theologen formuliert wird. In dieser Sicht findet die Kirche ihren eigenen Ort eher an den *Rändern*, von woher sie der Macht mit der Wahrheit gegenübertreten und dem Leben der Stadt glaubwürdiger dienen kann, als wenn sie zu den Zentren der Macht gehört. Dieses allgemeine Verständnis vom Ort der Kirche hat ebenfalls eine bedeutende Geschichte, aber ich kann mich hier darauf beschränken, diese Position zu erläutern durch eine kurze Diskussion von Karl Barths Haltung zu Osteuropa in den späten vierziger und frühen fünfziger Jahren und seines Rates an die Kirchen, besonders in Ungarn und der Tschechoslowakei unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg und am Anfang des kalten Krieges, als das kommunistische System allen Ländern Osteuropas aufgezwungen wurde. Barths Position war seinerzeit kontrovers, und er wurde nicht nur von „kalten Kriegern“ angegriffen, sondern ebenso von Reinhold Niebuhr und Emil Brunner mit dem Vorwurf, er weigere sich, sein „Nein“ gegenüber dem Nationalsozialismus zu wiederholen angesichts des sowjetischen Imperialismus und Totalitarismus. Heute lebt – mit dem Vorteil des rückblickenden Urteils – die Kontroverse darüber neu auf, ob Barths Rat weise war oder nicht. Mir geht es hier nicht darum, Barths Beziehungen zu Osteuropa im einzelnen zu beurteilen, sondern seine Akzentsetzungen und seinen Zugang zu den Problemen Europas und des kalten Krieges zu untersuchen und zu fragen, ob wir daraus etwas lernen können.

Barths Ruf als ein außerordentlich einflußreicher und prägender Theologe und als ein mutiger Gegner des Hitlerregimes war bereits in den dreißiger Jahren fest gegründet. Er war zum Guru der Bekennenden Kirche und auch der im Entstehen begriffenen ökumenischen Bewegung geworden. Für viele war er in der Periode unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg *der* Theologe. Sein theologisches Gewicht und seine Position machten es unausweichlich, daß er sich zu den Problemen des kalten Krieges und der Teilung Europas äußerte. Aber was er sagte, war unerwartet und unannehmbar für viele. In Aufsätzen, Briefen und persönlichen Kontakten mit einem großen Kreis von Freunden und theologischen Anhängern in Osteuropa und durch Besuche in Ungarn (mit seiner großen calvinistischen Kirche) entwickelte Barth eine kohärente und einflußreiche Position, die im radikalen Gegen-

satz zu derjenigen steht, die Belloc nach dem Ersten Weltkrieg vertrat. Barths Äußerungen in der damaligen Zeit müssen natürlich im Licht dessen beurteilt werden, was seither geschehen ist. Das ist jedoch hier nicht meine Aufgabe. Mir geht es lediglich darum, Barths Versuch, „die Zeichen der Zeit zu erkennen“, im Gegenüber zu Belloc nachzuzeichnen und der Frage nachzugehen, ob sich daraus gegebenenfalls etwas für uns ergibt, das für die gegenwärtigen Verantwortlichkeiten wichtig sein könnte.

Barth verstand die Teilung Europas in zwei gegnerische Lager und den Krieg, dessen Fortsetzung der kalte Krieg war, als klare Zeichen für den Zusammenbruch der westlichen Zivilisation: „Die ganze Vorstellung von einem christlichen Abendland (hat sich) in diesen Jahren . . . erbarmungslos als eine Illusion herausgestellt.“⁸ Wenn bereits das Kulturchristentum des 19. Jahrhunderts eine gewaltige Verzerrung des Glaubens war, dann mußte jetzt mehr als je zuvor verhindert werden, daß christliche Theologie sich mit dieser problematischen Kultur und Gesellschaftsordnung verband. Der Glaube ist für Barth entschieden *nicht* identisch mit Europa. Aber alles, was zum Besten der europäischen Kultur und Gesellschaft gehört, ist im christlichen Glauben verwurzelt, und die Kirche hat eine Verantwortung für Europa – wie auch für andere Kontinente und Kontexte.

Aber was ist die „Kirche“, die Europa helfen oder es sogar retten kann? Es überrascht nicht, daß Barths Ekklesiologie durch Welten von derjenigen Bellocs getrennt ist:

„Die wirkliche Kirche ist das *Niedrigste*, das Ärmste, das Unansehnlichste, das Ohnmächtigste, was es unter Gottes Himmel nur geben mag, so gewiß sie um eine Krippe und um ein Kreuz versammelt ist . . . Und die wirkliche Kirche ist das *Höchste*, das Reichste, das Leuchtendste, das Gewaltigste, was unter Gottes Himmel ist . . .“⁹

Sie lebt im Gehorsam gegenüber dem lebendigen und oftmals unerwarteten Wort Gottes und hält sich stets für einen neuen Auftrag bereit. Zeiten des Umbruchs bieten besondere Möglichkeiten, das Wort Gottes zu hören:

„Wechsel der Staatsordnung heißt für die christliche Gemeinde notwendig: Anlaß zur Revision der Grundlagen ihres Tuns, Aufforderung zu neuer Sammlung, Aufgebot zu neuem Zeugnis, das dem aufgewählten Erdreich einer solchen Zeit darum entspricht, weil es aus einer bei diesem Anlaß gesuchten und gefundenen besseren Erkenntnis des Wortes Gottes entspringt.“¹⁰

Gerade wenn es der Kirche um ihre eigene Sache geht, muß sie zentral an dem interessiert sein, was in der Welt vorgeht und bereit sein, sich zu engagieren, wenn sie gerufen wird. Aber sie muß teilnehmen, ohne ihre eigene Freiheit aufzugeben. Es geht ihr um konkrete politische Situationen und nicht um Ideologien oder „Ismen“, und gerade hier ist sie Zeugin in Furcht

und Zittern. Denn sie kann sich nicht mehr auf die Tatsache verlassen, „daß sie, wie in früheren Zeiten, durch den Glanz und die innere Kraft der Kultur und der Politik eines zu Vorrang und Macht aufsteigenden Europas umgeben und bestärkt wird.“¹¹ Sie muß Bescheidenheit lernen und erkennen, daß ihre neue Situation auch neue Möglichkeiten und Glaubwürdigkeiten schafft:

„Die Kirche wird neu lernen müssen, wie Petrus auf ihren Herrn zuzugehen, d. h. nicht auf geebneten Wegen oder schönen Treppen mit edlen Geländern, sondern auf dem Wasser. Sie wird lernen müssen, am Rande eines Abgrundes zu leben, so wie sie es in ihren Anfängen tun mußte. Sie muß wieder lernen, trotz allem ihre Pflicht zu tun – schlicht unter dem Druck und der Anziehungskraft ihres eigenen Anfangs und ihres eigenen Ziels.“¹²

Das war in den Augen Karl Barths der Ort der Kirche in den fünfziger Jahren. Ich vermute, ihm läge daran zu bekräftigen, daß ihr Ort nach wie vor „am Rande eines Abgrundes“ ist. Auf dieser Grundlage unterstützte Barth Kirchen in Osteuropa bei ihrem Versuch, sich zwar nicht einfach an ihre Regierungen anzupassen, aber doch bereit zu sein, ihre Ländereien, Schulen und anderes Eigentum als entbehrlich anzusehen. Entscheidend war allein, daß sie die Freiheit behielten oder wieder gewannen, die Kirche zu *sein* und das Evangelium zu verkündigen. Die Kirche soll sich nicht auf die kulturelle oder politische Ordnung verlassen, sie stützen oder ihr ihre Aufgabe zuweisen. Der Gegensatz, nicht nur gegenüber Belloc, sondern auch zu der Haltung, der einige Kirchen in Osteuropa folgten, ist deutlich. Vielleicht war Barth etwas unrealistisch hinsichtlich der notwendigen materiellen Basis der Kirche, um ihre institutionelle Existenz und ihre Freiheit zu erhalten. Er scheint kaum daran zu denken, wie wichtig für Kirchen unter Druck die von außen kommende institutionelle politische und ökumenische Unterstützung ist. Zwar scheinen die reformierten Kirchen in Osteuropa während der kommunistischen Herrschaft weniger Freiheit von politischer Kontrolle bewahrt zu haben als die römisch-katholischen Kirchen. Aber Barths Ablehnung des kirchlichen Triumphalismus und sein Ruf nach Bescheidenheit und Schlichtheit auf seiten der Kirchen haben nach meiner Überzeugung bleibende Bedeutung.

Darüber hinaus ermutigte Barth seine Schüler – in besonderer Weise Hromádka in der Tschechoslowakei – in ihrer Weigerung, das neue Regime einfach zurückzuweisen. Er unterstützte sie in ihrer Suche nach sozialer Gerechtigkeit und in der Aufnahme des Dialogs mit Marxisten, einem Dialog, der Früchte trug unter Einschluß des großen Experiments eines „Sozialismus mit menschlichem Gesicht“ unter Dubček 1968 und

der Bekehrung zum Christentum auf seiten einiger führender Marxisten, wie z. B. Milan Machovec, dem Autor des Buches „Jesus für Atheisten“.¹³ Heute mag man sich fragen, ob dieser Dialog von der christlichen Seite her direkt und radikal genug geführt worden ist.

4. Wir befinden uns zu Beginn der neunziger Jahre an einem außergewöhnlichen *Wendepunkt* der Geschichte Europas. Chancen und Gefahren, die noch vor zwei Jahren unvorstellbar waren, begegnen heute an jeder Ecke und in jedem Land. Während auf der einen Seite moderne Mauern niedergerissen werden und die Menschen sich nach einem umfassenderen und tieferen Geist der Gemeinschaft sehnen, kommen auf der anderen Seite alte ethnische und religiöse Rivalitäten, die lange Zeit durch Despotismus eingedämmt waren, mit neuer Kraft an die Oberfläche. So eröffnet sich die Perspektive von schmutzigen und zerstörerischen Konflikten und Spaltungen, aber wir werden zugleich an die ungewöhnliche Dauerhaftigkeit ursprünglicher Loyalitäten erinnert. Die ideologische Szene ist in wenigen Jahren völlig verändert worden. In dieser Situation von Verwirrung und Ungewißheit werden mit neuer Dringlichkeit letzte Fragen über Europa und seinen Ort in der Welt gestellt, darüber, was Europa zusammenhält und was die europäische Identität und die Grundlage europäischer Kultur sein könnten. Und wenigstens für Christen muß es auch um die Frage nach dem Ort des christlichen Glaubens und der christlichen Kirche gehen.

Unter der Voraussetzung, daß Theologie immer aus einem bestimmten Kontext entsteht und sich wenigstens irgendwo mit diesem Kontext auseinandersetzt, mag es hilfreich sein, die konkreten und unmittelbar drängenden Fragen zu benennen, die zu Kristallisationspunkten für diese Überlegungen geworden sind. Der erste Entwurf entstand während und nach dem Golfkrieg, als die grausamen, aber vorhersehbaren Folgen dieses Konfliktes langsam sichtbar wurden und wir uns Stück für Stück des Ausmaßes von Zerstörung und Tod bewußt wurden, welche diese Episode hervorgebracht hat. Viele Menschen diskutierten damals über die Frage, mit welcher Art von christlichem Gottesdienst man legitimerweise das Ende der direkten alliierten Beteiligung am Schießen, den Bombardierungen und der Zerstörung begehen könne. Dieser Krieg wurde von Francis Fukuyama begrüßt als die Eröffnung einer neuen Weltordnung, in der ein großer Teil des Globus weiterhin Opfer von blutigen Auseinandersetzungen und nutzlosen Revolutionen sein wird, während die demokratischen Industrieländer – insbesondere die Vereinigten Staaten und die Europäische Gemeinschaft – sich der Wohlstandsvermehrung in einer zunehmend ungleichen Welt widmen: „Mit Ausnahme der Golfregion werden wohl wenige Regime einen

nennenswerten – ob guten oder schlechten – Einfluß auf den wachsenden Teil der Welt haben, der demokratisch und kapitalistisch ist. Und auf diesen Teil der Welt müssen wir letztlich unsere Aufmerksamkeit richten.“¹⁴ In diesem Zusammenhang tauchen bedrängende Fragen auf im Blick auf den Ort und die Verantwortung der Kirche und der Theologie in einem Europa, das schon jetzt eines der großen Machtzentren der Welt ist. Ebenso werfen die wachsende und immer sichtbarere Armut in England und der zunehmende Abstand zwischen den wohlhabenden Wirtschaftsgebieten, wie der Europäischen Gemeinschaft und den armen Nationen der Welt, Fragen auf hinsichtlich des Platzes und der Verantwortung der Kirche und der Theologie in einem Europa, wo sich Wohlstand in besonderer Weise konzentriert.¹⁵ Der Kontext von heute und die Möglichkeiten von morgen machen die Frage nach dem Ort der Kirche und der kirchlichen Theologie im neuen Europa unausweichlich.

5. Die *Idee der Christenheit* ist nach wie vor sehr lebendig, vielleicht besonders unter konservativen katholischen Gruppen in Osteuropa und dem Vatikan.¹⁶ Aber nicht nur nostalgisch oder triumphalistisch gesinnte Katholiken träumen von einer Wiederherstellung der Christenheit. Sie haben ihre protestantischen Partner unter denen, die verzweifelt die Gestalt der Staats- oder Volkskirche festzuhalten suchen und in stärker säkularer Perspektive unter denen, die wie Arend Th. van Leeuwen meinen, die westliche und speziell europäische technologische Kultur habe eine einzigartige Dynamik, die sowohl im Christentum verwurzelt sei als auch durch ihre weltweite Ausdehnung zu einem heutigen Träger der christlichen Botschaft werde. Schließlich könnte man jene hinzufügen, die die vorrangige Aufgabe der Kirche darin sehen, kohärente gesellschaftliche Werte zu bewahren, die einen christlichen Ursprung haben und jetzt in säkulare Sprache übertragen sind.¹⁷

Eine höchst eindrucksvolle, konsistente und einflußreiche Version der an der Idee der Christenheit orientierten Sicht der Zukunft Europas bietet Papst Johannes Paul II. Schon lange bevor er Papst wurde, hatte Karol Wojtyła zuversichtlich den unvermeidlichen Zusammenbruch des europäischen Kommunismus vorausgesagt, der ein Vakuum hinterlassen werde, das nur das Christentum füllen könne. Diese prophetische Perspektive wurde zum Ausgangspunkt für sein Projekt eines vereinigten und re-christianisierten Europa vom Atlantik bis zum Ural, das in einem sehr realen Sinn das Herz der christlichen Welt sein werde.

Diese Vision wurde am deutlichsten formuliert in der Ansprache des Papstes bei der Europa-Feier in Santiago de Compostella am 9. November

1982. Die Wahl dieses Ortes war bedeutsam: Compostella war das wichtigste Pilgerzentrum in Europa; die Pilgerwege dorthin verbanden die verschiedenen europäischen Nationen untereinander, und die Pilgerreise selbst vermittelte ein Gefühl von europäischer Identität, selbst zu Zeiten, als Europa politisch aufgeteilt war:

„Man muß zugeben, daß die europäische Identität ohne das Christentum nicht verständlich ist, daß gerade in ihm sich jene gemeinsamen Wurzeln finden, aus denen die Zivilisation des Kontinents erwachsen ist, seine Kultur, seine Dynamik, seine Unternehmungslust, seine Fähigkeit zur konstruktiven Ausbreitung auch in andere Kontinente, kurz alles, was seinen Ruhm ausmacht. Auch in unserer Zeit bleibt die Seele Europas geeint, weil es über seinen gemeinsamen Ursprung hinaus von den gleichen christlichen und humanen Werten lebt, wie beispielsweise der Würde der menschlichen Person, dem echten Gefühl für Gerechtigkeit und Freiheit, der Arbeitsamkeit, dem Unternehmungsgeist, der Liebe zur Familie, der Achtung vor dem Leben, der Toleranz, dem Wunsch zur Zusammenarbeit und zum Frieden, die seine charakteristischsten Merkmale sind und es kennzeichnen.“¹⁸

Der Papst war und ist überzeugt, daß Europa der Kontinent ist, der vor allen anderen zur Entwicklung der Welt beigetragen hat. Aber Europa ist durch säkularisierte, atheistische und materialistische Ideologien herausgefordert und verwirrt. Daher richtet der Papst einen leidenschaftlichen Aufruf an Europa:

„*Finde wieder zu dir selbst! Sei wieder du selbst.* Besinne dich auf deinen Ursprung! Belebe deine Wurzeln wieder! Beginne wieder jene echten Werte zu leben, die deine Geschichte ruhmreich gemacht haben, und mach deine Gegenwart in den anderen Kontinenten segensreich! . . . Noch immer kannst du Leuchtturm der Zivilisation und Anreiz zum Fortschritt für die Welt sein.“¹⁹

Diese Töne sind vom Papst in allen Teilen Europas seit 1982 angeschlagen worden, und sie standen im Zentrum der Verhandlung der Synode der Europäischen Bischöfe 1991. Das Projekt des Papstes ist stets bemerkenswert konsistent gewesen; der Traum eines vereinigten und re-christianisierten Europa muß jetzt in die Wirklichkeit übersetzt werden. „Ein vereinigtes Europa ist nicht länger nur ein Traum“, sagte er in Prag im April 1990, „es ist vielmehr ein sich vollziehender Prozeß, der nicht ausschließlich politischer und ökonomischer Natur sein kann. Er hat eine tiefe kulturelle, spirituelle und moralische Dimension. Das Christentum gehört zum Wurzelboden der europäischen Kultur.“²⁰

Ohne Schwierigkeiten findet man hier Anklänge der Denkweise, die wir am Beispiel von Belloc kennengelernt haben. Der Papst denkt sowohl an einen christlichen Beitrag zum Bau Europas in einer Zeit des Umbruchs, der Verwirrung und der Unsicherheit als auch an eine Wiederherstellung der Hegemonie der Kirche. Der angemessene Platz der Kirche ist im Mittel-

punkt des Geschehens. Nur zeitweilig ist sie vertrieben und an die Ränder gedrängt worden durch das Zwischenspiel des Marxismus, des Säkularismus und des Materialismus. Aber der Papst erwähnt nur die eine Seite der europäischen Geschichte: Europa hat in seiner Sicht dem Rest der Welt Aufklärung, Kultur, Tugend und Glauben gebracht. Was er nicht erwähnt, ist der Sklavenhandel, der Völkermord, die rücksichtslose Ausbeutung und die kulturelle und religiöse Arroganz von seiten des christlichen Europa. Übergangen wird ebenfalls, in welchem Maß das Christentum ein ständiger Hauptfaktor in der europäischen Uneinigkeit war und noch immer ist. Ähnlich einseitig ist das Verständnis der Kirche, das in diesen Äußerungen zum Ausdruck kommt. Die Kirche ist schlicht die römisch-katholische Kirche in ihrer krassesten ultramontanistischen Form. Diese Kirche, so meint der Papst, kann Europa leiten, inspirieren, heilen und vereinen. Sie ist keiner Buße bedürftig, noch muß sie etwas lernen. Sie spricht zu Europa aus einer Position der Stärke und nicht der Schwäche. Sie beansprucht ihren angestammten Platz im Zentrum des Geschehens, im Herzen Europas, das selbst das Herz der Christenheit ist. Die Botschaft des Papstes ist ein Ruf zur Wiederherstellung der Ordnung der Christenheit, die den christlichen Glauben in ihrem Herzen trägt und die Kirche ins Zentrum stellt. Von dieser Botschaft geht keinerlei Herausforderung oder Beunruhigung für Europa oder die Kirche aus. Der Ort der Kirche in diesem Projekt ist dort, wo er früher einmal war, d. h. es geht um die Wiederherstellung der richtigen Ordnung des Lebens aufgrund des Glaubens, mit der Kirche im Zentrum – und gewiß nicht am Rande eines Abgrundes oder an den Rändern der Gesellschaft.

Es kann kein Zweifel sein, daß Johannes Paul II. von einer tiefen Sorge um die Einheit Europas getrieben und überzeugt ist davon, daß es die Bestimmung Europas ist, im Mittelpunkt einer wiederhergestellten Christenheit zu stehen; in diesem Sinn teilt er daher Bellocs Vision. Gleichzeitig hat er immer wieder universale oder globale und nicht einfach europäische Probleme hervorgehoben, z. B. in seiner Enzyklika „Sollicitudo Rei Socialis“ von 1987. Er könnte nicht, wie Belloc, behaupten, daß der Glaube und Europa identisch seien. Es ist deutlich, daß für ihn der Glaube Europa bei weitem übersteigt. In der gleichen Enzyklika greift er aufs schärfste die Blöcke an, die Europa teilen, und formuliert eine sorgfältig ausgewogene Kritik sowohl des marxistischen Kommunismus als auch des liberalen Kapitalismus als zwei relativ ähnliche Ausprägungen des materialistischen Konsumdenkens, die beide zu massiven Verzerrungen authentischer Werte und wahrer menschlicher Solidarität führen. Seine neueste Enzyklika „Centesi-

mus Annus“ (1991), die aus Anlaß des 100. Jahrestages von „Rerum Novarum“ veröffentlicht wurde, geht ausführlich und mit Genugtuung auf den Zusammenbruch des sogenannten „realen Sozialismus“ ein und enthält weit weniger kritische Äußerungen zum Kapitalismus oder zum Konsumdenken als vorher. Dies liegt vielleicht daran, daß der Akzent wieder stärker auf Europa und dem „Jahre 1989“ liegt als auf der Dritten Welt, die das Hauptanliegen von „Sollicitudo Rei Socialis“ war. Der Gesamttenor freilich ist unzweideutig: Die Kirche, die stets für Gerechtigkeit, Freiheit, Solidarität und menschliche Würde eingetreten ist, ist nun bereit, ihre Rolle als das wahre Haupt Europas wieder zu übernehmen und Europa an seinen herausragenden Ort in der Welt zu leiten und zu führen.

6. Es gibt zwei einflußreiche *zeitgenössische Denker*, die davon ausgehen, daß der Ort der Kirche an den Rändern zu sein habe, aber dies als einen Ort voller Chancen verstehen und darin an Karl Barths Auffassung erinnern, nämlich *Alasdair MacIntyre* und *Václav Havel*. Vielleicht lassen sich in ihrem Denken Anstöße finden für die Reflexion über eine mögliche alternative Rolle der Kirche im neuen Europa, im Unterschied zu der vom Papst vorgeschlagenen.

In dem bekannten Schlußwort zu seinem Buch „After Virtue“ verglich *MacIntyre* die gegenwärtige Situation mit einem neuen Frühmittelalter. In jener Zeit begannen verantwortliche und gläubige Menschen ihre Hoffnungen nicht länger auf ein Fortdauern des Römischen Reiches zu setzen oder sich für seine Erhaltung einzusetzen. Statt dessen entwickelten sie in den Klöstern und Kommunitäten hingebungsvoll neue Modelle von Gemeinschaft, in denen Zivilisation und moralisches Leben erhalten, wenn nicht gar gefördert und die Wahrheit neu entdeckt werden konnte. Da wir *MacIntyres* Analyse zufolge einen vergleichbaren geschichtlichen Wendepunkt erreicht haben, d. h. eine neue Übergangsperiode, in der die Barbaren an die Macht kommen, besteht die Aufgabe erneut darin, „lokale Formen von Gemeinschaft aufzubauen, in denen zivilisierter Umgang und intellektuelles und moralisches Leben erhalten bleiben und das uns erneut drohende finstere Mittelalter überdauern können“. Und in diesen Gemeinschaften „warten wir nicht auf Godot, sondern auf einen anderen – ohne Zweifel radikal verschiedenen – Hl. Benedikt“.²¹

Die von *MacIntyre* vorgeschlagene Antwort erweckt auf den ersten Blick den Eindruck von Rückzug und Passivität, Nostalgie und Verantwortungslosigkeit. Aber ist das wirklich so? Die Kirche und verantwortliche Leute, sozusagen die Wächter der Tradition, entscheiden nicht freiwillig, sich von einflußreichen Positionen oder Machtinteressen zurückzuziehen; sie sind

vielmehr zunehmend ausgeschlossen worden in dem Maße, in dem die Tradition immer mehr vernachlässigt wurde; inzwischen sehen sie ihrer realen Situation ins Auge, mit ihren Chancen und ihren Gefahren. Dieser neue Kontext muß nicht zu Passivität, Verzweiflung oder Nostalgie führen. Die Wüste, die freilich kein Platz an den Hebeln der Macht ist, ist dennoch ein Ort, wo neue Einsichten geboren werden, Ideen, deren Zeit erst kommt. In der Bibel erscheint die Wüste oder Einöde oft als der Ort der Enthüllung und Erleuchtung, ebenso wie der Prüfung; dazu ist sie der Ort außerhalb des Lagers, wo die Rettung für die Stadt errungen wird (vgl. Hebr 13, 12–14). Neue Weisheit in Anlehnung an die alte mag sich sehr wohl in einer machtlosen Wüstengemeinschaft herauschälen. Neue Einsichten können durchaus von der Peripherie kommen.

Solche Gemeinschaften lassen sich auch verstehen als Experimente im Glauben, in der Tugend und der Menschlichkeit, die alle von entscheidender Relevanz für das Leben der weiteren Gesellschaft sind. Dies sind Gemeinschaften derer, die die wahre Stadt suchen, die nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit suchen, die damit anfangen, ihr Leben auf der Grundlage dieser Gerechtigkeit zu gestalten, und die, indem sie so leben, darauf hoffen, ihr Verständnis zu vertiefen. In gewissem Sinne kann man hier von *Prüfung* sprechen, einem Test, der zeigt, daß Gottes Gerechtigkeit eine greifbare Wirklichkeit ist und herauszufinden sucht, was es bedeutet, das Volk Gottes zu sein. Hier geht es um mehr als um die Bewahrung der Tradition. Es geht um Neuaneignung und zugleich um Vorwegnahme, aber alles hängt davon ab, daß es wirklich lebendige und ehrliche Gemeinschaften von Menschen gibt, die nach der wahren Stadt suchen.

Solche Gemeinschaften sind nicht einfach Ankerplätze für die Furchtsamen, vielmehr verkörpern sie durch ihre bloße Existenz, durch die Art, wie sie ihr gemeinsames Leben gestalten, durch die Weise, wie sie ihren Gottesdienst feiern, einen konstruktiven Protest gegen die etablierte Ordnung, „die Herrschaft der Barbaren“. Sie demonstrieren die Lebensfähigkeit eines anderen Weges, der durch ihre bloße Existenz ständig die Selbstverständlichkeit der Gemeinschaft, in der sie sich vorfinden, in Frage stellt. Sie weisen hin auf einen besseren Weg und sind daher selber Zeichen, Instrumente und vorwegnehmende, teilweise Manifestationen des Reiches Gottes.

Darüber hinaus sind sie Gemeinschaften der Erwartung, die sich ihrer eigenen Unvollkommenheit und Vorläufigkeit bewußt sind. Im Unterschied zu utopischen Gemeinschaften wissen sie, daß sie nicht in der Lage sind, aus eigenen Kräften Jerusalem zu bauen oder die Gerechtigkeit Gottes auf-

zurichten. Sie *warten*. Aber es handelt sich nicht um eine völlig offene Erwartung: Sie warten auf eine Person, einen neuen und ohne Zweifel sehr anderen Hl. Benedikt. Die Person hat einen Namen und daraus ergibt sich ein Hinweis auf ihre Rolle und Bedeutung. Der Gründer des Mönchtums und zugleich eine zentrale Figur im apokalyptischen Denken von Joachim von Fiore steht für eine ältere christliche Tradition, die noch immer gegen das neue Barbarentum ins Feld geführt wird und das gegenwärtige Geschehen erhellen kann. Und Benedikt ist einer der Schutzheiligen Europas, der durch seine Entwicklung des Mönchtums Europa gestaltete und vereinigte. Seine Bedeutung liegt darin, daß der von ihm angestoßene Versuch, ein christliches Leben zu leben und Kirche zu sein, einen weitreichenden, wenn auch indirekten Beitrag zur Entwicklung Europas leistete. Benedikt lag es fern, den Anspruch auf das Zentrum des Geschehens zu erheben. Das Mönchtum stand ein für die Wahrheit von den Rändern her, und so mag es auch heute wieder sein. . . .

Die Wartenden sind nicht allein, sondern stehen in Gemeinschaft mit der *Una sancta*, die durch die immer neue Tradition gestaltet wird und sie zugleich pflegt, d.h. in Gemeinschaft mit dem Leib Christi in Raum und Zeit. Und ein Warten in Gemeinschaft mag zwar ausschließen, sich an der „barbarischen“ Politik unter deren Voraussetzung zu beteiligen, aber es ist ein aktives und kein passives Warten. Es bedeutet Bereitschaft zu Entdeckung und Experiment, hartem Nachdenken und mutigem Handeln in Gemeinschaft, in Zucht und gefährlichem Protest gegen das Böse, gegen Ungerechtigkeit und Unterdrückung. Diese Art des Wartens mag der wahrhaftigste Dienst sein, den Theologie und Kirche der sich herausbildenden europäischen Gesellschaft leisten können.

Václav Havel sah im Todeskampf der marxistischen Regime in Osteuropa ein Symptom für ein noch weitreichenderes und umfassenderes globales Erdbeben mit seinem Zentrum in Europa. Der Osten und der Westen sind nach ihm einfach unterschiedliche Formen der konsumorientierten Industriegesellschaft. Er verstand die alten kommunistischen Regime in Osteuropa als „eine Art Memento für den Westen, indem . . . (sie) ihm seine latenten Richtungstendenzen enthüllen“. ²² Der Osten hält dem Westen den Spiegel vor. Beide sind sie Konsumgesellschaften in tiefer Krise. „Ein Mensch, der der Konsumwertskala verfallen ist, im Amalgam des zivilisatorischen Herdendaseins ‚aufgelöst‘ und in der Seinsordnung durch kein Gefühl höherer Verantwortung als der Verantwortung dem eigenen Überleben gegenüber verankert ist, ist ein *demoralisierter* Mensch. Das System stützt sich auf diese Demoralisierung, es vertieft sie, es ist ihre gesellschaft-

liche Projektion.“²³ Das System – und Havel denkt hier deutlich sowohl an die alten, östlich-marxistischen Systeme, wo sich Dekadenz, Verfall und Entmenschlichung leichter erkennen lassen, als auch an die Gesellschaften im Westen – ist abhängig von *Ideologie*, deren Funktion es ist, „dem Menschen . . . die Illusion zu geben, daß er sich im Einklang mit der menschenfreundlichen Ordnung und mit der Ordnung des Universums befindet.“²⁴ Ideologie legitimiert Macht, denn sie weist beständig auf „das Prinzip der Identifizierung des Machtzentrums mit dem Zentrum der Wahrheit“²⁵ hin. Ideologie – offen in den alten marxistischen Gesellschaften, verborgen im Westen – ist daher der entscheidende Pfeiler des Systems, das wirksam eine falsche Wirklichkeit schafft und *internalisiert*. „Dieser Pfeiler ist jedoch auf Sand gebaut – nämlich auf der Lüge. Deshalb bewährt er sich nur so lange, solange der Mensch bereit ist, in der Lüge zu leben.“²⁶ Havel bezieht sich zwar in erster Linie auf die marxistischen Gesellschaften des Ostens, aber er macht deutlich, daß er auch die umfassende Krise der Konsumgesellschaften im allgemeinen meint; d.h. *wir alle leben in der Lüge*.

Aber es ist auch unter einer totalitären Diktatur für einzelne oder Gruppen möglich, in der Wahrheit zu leben, die Lüge zurückzuweisen, die ideologische Rechtfertigung der Macht zu durchbrechen und zu erklären, daß der Kaiser nackt ist. Wer es wagt, aus dem Leben in der Lüge auszusteigen, wird „das Ritual ablehnen und die ‚Spielregeln‘ verletzen. Er wird wieder seine unterdrückte Identität und Würde finden, seine Freiheit verwirklichen.“²⁷ Dieser *Dissens* ergibt sich schlicht aus der Tatsache, daß die Bemühung um ein Leben in der Wahrheit von alleine eine Herausforderung für das System der Lügen ist. Im Vordergrund steht hier die tiefe Verpflichtung, Menschen den Vorrang vor Systemen, vor jedem System zu geben. Die Aufgabe ist daher Widerspruch, Widerstand:

„Es scheint mir, daß wir alle in Ost und West vor einer grundlegenden Aufgabe stehen, aus der alles Weitere folgen müßte. Diese Aufgabe besteht darin, wachsam, nachdenklich und aufmerksam zu widerstehen, aber zugleich mit völliger Hingabe, bei jedem Schritt und überall; der Widerstand gilt der irrationalen Kraft anonymer, unpersönlicher und unmenschlicher Macht, der Macht von Ideologien, Systemen, Apparaten, der Bürokratie, künstlicher Sprachen und politischer Schlagwörter. Wir müssen ihrem komplexen und durch und durch entfremdenden Druck widerstehen, sei es in der Gestalt von Konsum, Werbung, Repression, Technologie oder dem Klischee – sie alle sind Blutsbrüder des Fanatismus und die Quelle totalitären Denkens.“²⁸

Diese Idee des Lebens in der Wahrheit, des Wohnens und Bleibens in der Wahrheit, wie sie von Havel oder Michael Polanyi entwickelt wird, bietet

sich an als Rahmen für Theologie, christliches Leben und das Leben der Kirche. Und das Leben in der Wahrheit ist nicht einfach eine individuelle Sache und kann es nicht sein. Es schließt Solidarität ein. Und eine Gemeinschaft, die in der Wahrheit lebt, kann nicht introvertiert, einseitig, selbstbezogen sein (*incurvatus in se*). Sie muß etwas von Universalität und Offenheit an sich haben. Daher muß die Gemeinschaft nach Havel „Andeutung einer *allgemeinen Lösung* (sein). Ein solcher Ausweg ist also nicht nur ein Ausdruck der ichbezogenen Verantwortung des Menschen allein für sich selbst und sich selbst gegenüber, sondern er setzt voraus, daß diese Verantwortung grundsätzlich immer auch Verantwortung *für die Welt und der Welt gegenüber ist*.“²⁹ Eine solche Gemeinschaft ist daher eine Art Parallel-Gesellschaft, eine alternative Lebensform. Aber sie ist nicht ein Ghetto, denn gerade die Idee des Lebens in der Wahrheit ist unausweichlich auf das Wohl des anderen bezogen. Die Gemeinschaft ist daher für die Welt und für die anderen verantwortlich. Wir tragen Verantwortung, „das heißt, daß wir sie *hier und jetzt* akzeptieren und begreifen müssen, an eben der Stelle in Raum und Zeit, an die uns das Schicksal gestellt hat.“³⁰ „Die ‚Parallel-Polis‘ ist wegweisend und hat einen Sinn nur als Akt der *Vertiefung der Verantwortung für das Ganze und dem Ganzen gegenüber*, als Entdeckung des geeigneten *Standorts für diese Vertiefung*, keineswegs also als Flucht vor und aus der Verantwortung.“³¹ Sie ist eine ständige Herausforderung für die bestehenden Machtstrukturen, aber sie wird nicht selbst zu einer politischen Bewegung, die danach strebt, die Macht an sich zu reißen. Nur indirekt wirkt sie auf die Macht ein.

Und diese Gemeinschaft, die in der Wahrheit lebt, die widerspricht, die widersteht, die erkundet, die eine alternative Polis und eine andere Lebensform darstellt, ist auch offen für die Zukunft. Aber im Unterschied zu den ideologischen Systemen, unter welchen sie lebt, opfert sie nicht die Gegenwart oder die Menschen der Verwirklichung der Zukunft; denn sie glaubt, daß die Zukunft in gewisser Weise schon angebrochen ist, daß sie in der Gegenwart ergriffen und gelebt werden kann, wo immer Menschen in der Wahrheit leben. „Es ist nämlich überhaupt eine Frage“ – schreibt Havel – „ob die ‚bessere Zukunft‘ wirklich und immer nur eine Angelegenheit irgendeines fernen ‚Dort‘ ist. Vielleicht ist sie schon längst hier – und nur unsere Blindheit hindert uns daran, sie um uns und in uns zu sehen und zu gestalten.“³²

Diese Gedanken über Gemeinschaften des Widerstandes sind erhellend im Blick auf das Wesen der Kirche und ihren Ort in Europa. Sie können auch zum Wurzelboden für einen Stil von Theologie und für eine Lebens-

form werden, die nach einer bestimmten Art von Theologie verlangt. Dies ist nicht eine Ideologie, die Machtsysteme autorisiert, indem sie sie mit göttlicher Ordnung verbindet, auch wenn sie der ständigen Anziehungskraft der Ideologie unterliegt. Ihr geht es weniger darum, Gehorsam und Verehrung für das System zu internalisieren, als darum, Fragen, Widerspruch und Widerstand auszulösen. Im Unterschied zu Ideologien und großen Denksystemen, die den Anschein erwecken, alles mit ihren umfassenden Interpretationen zu erklären, ist diese Art von Theologie gewöhnlich unwissenschaftlich, unsystematisch – Fragmente, Hinweise, Anstöße, Aufschreie, Fragen, Wegweiser, Proteste, Anmerkungen, die alle aus dem Versuch entstehen, in der Wahrheit zu leben und die anerkennen, daß die Wahrheit nicht manipuliert, kontrolliert, erfaßt und eingefangen, sondern nur geliebt, gelebt, verehrt und gefeiert werden kann.

7. Die Kirche wird dem neuen Europa einen wirklich authentischen Dienst erweisen, wenn sie entschlossen allen kirchlichen und europäischen Triumphalismus hinter sich läßt und ihre Zugehörigkeit zur *Una sancta* zum Ausdruck bringt und darin treu und mutig ihren Minderheitenstatus und ihre Marginalität in Europa einsetzt.

Es hat nichts mit Triumphalismus zu tun, wenn davon die Rede ist, daß die Kirche aufgerufen sei, ein Zeichen und ein Beweis wahrer Gemeinschaft zu sein in Europa wie überall. Innerhalb des Leibes werden Feindschaft und Gegnerschaft überwunden, und Vergebung und Versöhnung sollen zu einer gegenwärtigen Wirklichkeit werden. Aber die normale Erfahrung der Kirche sieht sehr anders aus. In Nordirland beispielsweise verstehen sich die beiden völlig polarisierten Gemeinschaften auf religiösem Hintergrund, und sie halten den Konflikt jedenfalls teilweise für eine Sache von theologischer und kirchlicher Konfrontation und von Gegensätzen. Die eine Taufe, die alle Kirchen auf der formalen Ebene miteinander teilen und anerkennen, wird daher, wie *Enda McDonagh* zeigt, als eine gesellschaftliche Wirklichkeit in dem Sinn verstanden, daß sie Menschen einbindet in gegensätzliche und oft miteinander kämpfende politische Traditionen: „Taufe in der katholischen Kirche bedeutet normalerweise Mitgliedschaft im nationalistischen Lager; Taufe in irgendeiner der protestantischen Kirchen Mitgliedschaft im unionistischen Lager. Mitgliedschaft und Einheit im Leib Christi, worin die vorrangige Bedeutung der Taufe liegt, wird durch die sozialen und politischen Verflechtungen in Nordirland völlig verfälscht.“³³ Es gibt andere, ganz ähnliche Situationen, wo christliche Gemeinschaften ethnische, soziale oder sprachliche Vorurteile und Feindschaften verstärken, statt sie in Frage zu stellen, und damit in der Praxis die Einheit der Kirche

verleugnen und einen wirksamen christlichen Beitrag zur Einheit Europas unmöglich machen. McDonagh schlägt eine wichtige symbolische Antwort auf die „Verfälschung und Vergeblichkeit“ der Taufe vor, die in Nordirland so unheilvolle politische Auswirkungen hat: entweder einen Taufstopp oder die Forderung, daß bei jeder Taufe alle christlichen Kirchen am gegebenen Ort aktiv und sichtbar beteiligt sein sollten. Die Integrität der Kirche verlangt, daß radikale Schritte unternommen werden, wo immer die Kirche tatsächlich die Spaltung und Feindschaft verstärkt.

Innerhalb des Leibes Christi sind wir, wie John Donne sagt, miteinander verwoben, füreinander verantwortlich, voreinander rechenschaftspflichtig:

„Die Kirche ist catholicé, universal und das gleiche gilt für ihr Handeln. Alles, was sie tut, gehört *allen*. Wenn sie ein Kind tauft, so geht mich dieses Handeln etwas an; denn dieses Kind ist dadurch mit dem Haupt verbunden, das auch mein Haupt ist, und eingliedert in den *Leib*, zu dem ich als ein *Glied* ebenfalls gehöre. Und wenn sie einen Menschen beerdigt, so betrifft mich dieses Handeln ebenfalls.“³⁴

Das heißt, daß die Kirchen in Europa Gott und der Oikumene gegenüber rechenschaftspflichtig sind für die Art und Weise, wie sie ihre Verantwortung innerhalb und gegenüber der Europäischen Gemeinschaft wahrnehmen. Und über die weltweite institutionelle Kirche hinaus gibt es noch die weitere „Kirche“ derer, mit denen Christus sich in besonderer Weise identifiziert, d. h. die Armen, die Schwachen, die Marginalisierten: *Ubi Christus, ibi ecclesia*. Die europäischen Kirchen sind ebenfalls rechenschaftspflichtig für ihr Leben und ihr Zeugnis im Umfeld dieser „Kirche“. Und das verbietet es ihnen, sich an einem Ort einzurichten, der eindeutig eines der großen Zentren von Macht und Reichtum in der heutigen Welt ist.

ANMERKUNGEN

¹ D. Bonhoeffer, *Das Wesen der Kirche* (Kaiser Traktate 3, hg. v. O. Dudzus, München 1971, 31), zitiert nach U. Duchrow, *Weltwirtschaft heute. Ein Feld für bekennende Kirche?*, München 1986, 46.

² ebd.

³ H. Belloc, *Europe and the Faith*, London, Burns & Oates, 1962, 42.

⁴ ebd., 168.

⁵ ebd., 186.

⁶ ebd., 173.

⁷ ebd., 149.

⁸ Karl Barth, *Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen. Dokumente einer Ungarnreise 1948*, Zürich 1948, 10.

⁹ ebd., 18 f.

¹⁰ ebd., 37.

- 11 Zitat übersetzt aus: K. Barth, *Against the Stream*, London 1954, 175.
 12 ebd.
 13 Milan Machovec, *Jesus für Atheisten*, Stuttgart/Berlin 1972.
 14 *Guardian*, 7. September 1990.
 15 hierzu vgl. U. Duchrow, *Weltwirtschaft heute. Ein Feld für bekennende Kirche?* a. a. O.
 16 vgl. Roger Scruton, *The New Right in Central Europe I (Czechoslovakia) und II (Poland and Hungary)*, *Political Studies*, 1988, XXXVI 449–462 und 638–658.
 17 Arend Th. van Leeuwen, *Christentum in der Weltgeschichte*, Stuttgart 1966, und D. B. Forrester, *Beliefs, Values and Policies*, Clarendon 1989.
 18 Zitiert nach „*Der Apostolische Stuhl 1982*“, Köln 1982, 814.
 19 ebd., 815.
 20 *Guardian*, 27. April 1990.
 21 Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, London, Duckworth 1981, 245.
 22 Václav Havel, *Versuch, in der Wahrheit zu leben*, Reinbek b. Hamburg 1989, 26.
 23 ebd., 33 f.
 24 ebd., 16.
 25 ebd., 12.
 26 ebd., 22.
 27 ebd., 27.
 28 ebd. (Zitat übersetzt aus V. Havel, *Living in Truth*, London 1987, 153).
 29 ebd., 72.
 30 ebd., 73.
 31 ebd., 73 f.
 32 ebd., 91.
 33 Arend Th. van Leeuwen, *Christentum in der Weltgeschichte*, a. a. O.
 34 John Donne, *Mediation XVII*.

Die Herausforderung der Ökumene durch die Zivilgesellschaft

VON GÖTZ PLANER-FRIEDRICH

Die Kirchen seien dazu aufgerufen, ihren Beitrag zur Überwindung der völkertrennenden Spaltung auf dem europäischen Kontinent zu leisten, heißt es im Basler Schlußdokument (54). „Ein Europa, das seine eigenen Probleme und Schwierigkeiten löst, kann seine Verantwortung für andere Länder um so wirksamer erfüllen.“ (56) Die Spaltung, die die Europäische Ökumenische Versammlung dabei im Blick hatte, war zweifellos die ideologische Ost-West-Grenze, sinnfällig gemacht durch die Berliner Mauer. Nun, da sie gefallen ist, scheint Europa erst recht wieder gespalten zu sein: in Nationen und ethnische Minoritäten, in Reiche und Arme, Arbeitslose und Arbeitnehmer, EG-Mitglieder und EFTA-Staaten, strukturschwache Regio-