

KURT KOCH · SOLOTHURN

HAT DAS CHRISTENTUM NOCH ZUKUNFT?

Zur Präsenz der Kirche in den säkularisierten Gesellschaften Europas¹

«Wenn ich gefragt werde, was mich in den 50 Jahren am tiefsten als Problem berührt und beschäftigt hat, dann werde ich zur Antwort geben: Das war für mich persönlich nicht die Nazizeit und nicht der Krieg, sondern der rapide und fast totale Glaubensabbruch in den letzten 20 Jahren. Wir erleben das Zerschneiden und Zu-Ende-Gehen einer Kirchengestalt und wir ahnen, dass diese Kirchengestalt zerschneiden muss, insofern sie in den Augen der pluralistischen Gesellschaft ... nur ein Subsystem dieser Gesellschaft sein soll, ein Phänomen am Rande zur religiösen Verzierung der großen Lebenszeiten.»² Diese Worte sprach kurz vor seinem Tod *Johannes Bours*, der lange Zeit als Spiritual im Priesterseminar der Diözese Münster gewirkt hat und ein beliebter geistlicher Schriftsteller gewesen ist. Treffender kann man kaum formulieren, was in der heutigen Situation des Christentums und der Kirche in den europäischen Gesellschaften der Fall ist. In der Tat stehen wir heute vor einem grundlegenden Wandel der Kirchengestalt, der unmittelbar zusammenhängt mit den rapide vorgeschrittenen Wandlungsprozessen in den europäischen Gesellschaften, die sich im Stichwort der «Säkularisierung» fokussieren lassen. Denn seit längerer Zeit unternimmt Europa ein ebenso einmaliges wie schwieriges historisches Experiment, von dem niemand sagen kann, wie es ausgehen wird. Europas Versuch, Gesellschaften oder gar eine Gemeinschaft von Staaten zu bauen, die von einem religiösen Fundament prinzipiell absehen, stellt so sehr ein kulturgeschichtliches Novum dar, dass sich einem das Urteil aufdrängen könnte, Europa sei der einzig wirklich säkularisierte Kontinent. Obwohl zwar die Modernisierung Europas wesentliche Voraussetzungen dem Christentum verdankt, ist dieses gerade in Europa einem konsequenten Prozess der Säkularisierung ausgesetzt, so dass sich erst recht

KURT KOCH, geboren 1950 in Emmenbrücke, Luzern. Theologiestudium in Luzern und München. 1987 Dr. theol. mit einer Promotion über Wolfhart Pannenberg. 1989-95 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theol. Fakultät in Luzern. Seit 1995 Bischof des Bistums Basel.

die Frage stellt, ob und wie das Christentum in den europäischen Gesellschaften überleben kann.³

I. Segen und Tücken der Säkularisierung in Europa

Unter dem Prozess der Säkularisierung ist zunächst das Verblässen aller volkscirchlichen Prägungen und der unwiderstehliche Trend zu einem vom Christentum emanzipierten und in diesem Sinne säkularistischen Lebensgefühl zu verstehen, das unter den europäischen Menschen weit verbreitet ist. Dieser Säkularismus tritt dabei im Osten Europas offener – gleichsam «unverkleidet, nackt»⁴ – zutage als im Westen. Von daher kann es nicht erstaunen, dass wir seit der Wende von 1989 nochmals eine rasante Welle der Säkularisierung aller Lebensbereiche und eine weitgehende Erosion des Christlichen in ganz Europa erleben. Denn nicht nur der Staat, sondern auch die modernen Wissenschaften und die ganze moderne Kultur drohen sich vollends zu verselbständigen und autonom zu werden. Im Zuge dieser rasanten Säkularisierungswelle ist das Christentum besonders in Westeuropa in einen Schwächezustand geraten. Diese Herausforderung zwingt an erster Stelle zu einer differenzierten Wahrnehmung der gesellschaftlichen Lebenswelt von heute und zu einer sensiblen Rechenschaft darüber, was genauerhin unter der Säkularisierung zu verstehen ist und worin die komplex gewordene Situation des Christentums in einer säkularisierten Gesellschaft besteht. Diesbezüglich drängen sich vier notwendige Unterscheidungen auf, deren grundlegende diejenige von Säkularisierung und Säkularismus ist.

1. Säkularisierung und Säkularismus

Der geistesgeschichtliche Prozess der *Säkularisierung* wird erstens oft vom ökonomischen und staatsrechtlichen Vorgang der *Säkularisation* her und damit als historisches Unrecht betrachtet. Werden in diesem Sinne beide geschichtlichen Entwicklungen miteinander identifiziert, sieht man sich schnell gezwungen, in der *Verweltlichung* Europas zugleich seine *Entchristlichung* zu erblicken.⁵ Denn unter dem Vorzeichen der Säkularisation vollzog sich zunächst auf der ökonomischen und staatsrechtlichen Ebene eine Überführung bisher kirchlicher Güter in den weltlichen «Besitz». Für diese Säkularisation der ökonomischen Kirchengüter wurden jedoch die Religionsgemeinschaften von der weltlichen Macht in der Regel finanziell entschädigt. Für die analoge Verweltlichung der geistlichen und geistigen Schätze der Kirche, nämlich für die Säkularisierung auf der kulturellen Ebene, verstanden als Überführung ehemals kirchlicher Güter in einen weltlichen Gemeinbesitz, kann es jedoch prinzipiell keine Entschädigung

geben; und es wäre nicht nur geschichtsblind, sondern geradezu absurd, für diesen Verweltlichungsprozess auf der geistig-kulturellen Ebene, der bereits im Spätmittelalter eingesetzt und sich seit der europäischen Aufklärung nicht nur in grosser Breite, sondern auch mit voller Wucht vollzogen hat, eine Entschädigung einklagen zu wollen.

Die Kirche ist vielmehr herausgefordert, auch den Segen der neuzeitlichen Säkularisierung dankbar wahrzunehmen. Dieser besteht vor allem darin, dass die geistig-geistlichen Güter der Kirche seit der neuzeitlichen Aufklärung nicht nur in der explizit kirchlichen, sondern auch in einer weltlichen Form und in einem säkularisierten Gewand existieren.⁶ Deshalb sollte sich die Kirche, wie der evangelische Tübinger Theologe *Eberhard Jüngel* mit Recht betont, «dieses ihres weltlichen Kindes freuen statt es als verlorenen Sohn oder verlorene Tochter zu beklagen»⁷. Zur Illustration kann es genügen, nur einige der kostbaren Früchte zu erwähnen, die das Evangelium den europäischen Gesellschaften vermitteln konnte: Die säkulare Behauptung der Unverletzlichkeit der Würde jeder menschlichen Person und die weltliche Selbstverpflichtung zum Schutz eines jeden, auch und gerade des beschädigten Menschenlebens, sind ebenso als säkularisierte Schätze der christlichen Kirche zu würdigen wie die weltliche Hochschätzung der Freiheit des menschlichen Gewissens, das der große deutsche Philosoph *Fichte* zu einem «Heiligtum» erklärt hat, «das anzutasten Frevel wäre». Demgemäß vermag die Wahrheit, auch die Wahrheit des Evangeliums, allein durch ihre eigene Kraft im Gewissen zu überzeugen.

Der Prozess der *Entkirchlichung*, der sich in der Gestalt der kulturellen Säkularisierung vollzogen hat, muss deshalb nicht notwendigerweise auch die *Entchristlichung* nach sich ziehen.⁸ Dort hingegen, wo die Säkularisierung von einem unheilvollen Säkularismus begleitet und überschattet wurde, konnte sie auch die Stoßrichtung eines antichristlichen Prozesses annehmen. Damit wird der dunkle Schatten der neuzeitlichen Situation in den europäischen Gesellschaften sichtbar, den *Martin Buber* als «Gottesfinsternis» bezeichnet und den neuerdings *Johann B. Metz* als «Gotteskrise» diagnostiziert hat, die für ihn die tiefste Wurzel der Krise in der heutigen Gesellschaft darstellt. Denn für die Glaubenden erscheint die Welt unter der säkularen Metapher vom Tode Gottes als «die Welt der ‹Gotteskrise›»; und diese Gotteskrise ist «die ökumenische Situation heute».⁹ Da somit zwischen legitimer Säkularisierung und gefährlichem Säkularismus differenziert werden muss, drängt sich eine zweite notwendige Unterscheidung auf.

2. Säkularisierung oder diffus-religiöse Postmoderne?

Mit der Charakterisierung der neuzeitlichen Gesellschaft als einer säkularisierten ist zweitens zumeist das Urteil verbunden, in ihr habe die Religion

überhaupt und das Christentum im Besonderen keine Zukunft mehr. Wie steht es aber genauer mit der Zukunftsfähigkeit der Religion und des Christentums in der modernen Gesellschaft?¹⁰ Es gibt zu denken, dass sich das diesbezügliche Urteil innerhalb der Religionssoziologie in den vergangenen dreißig Jahren sehr gewandelt hat: Bereits *Max Weber* hat den Prozess der Säkularisierung als «Entzauberung der Welt» charakterisiert und ihn als ein unabwendbares geschichtliches Schicksal für die modernen Industriegesellschaften prognostiziert.¹¹ Seither galt es den Religionssoziologen beinahe einstimmig als ausgemacht, dass der neuzeitliche Prozess der Säkularisierung nicht mehr revidiert werden könne. Er sei vielmehr unumkehrbar, weil die stets fortschreitende Säkularisierung als eine kulturelle Begleiterscheinung der modernen Industriegesellschaften betrachtet werden müsse und weil diese die Religion immer mehr an den Rand des gesellschaftlichen Lebens abdrängten.

Dieses vor noch etwa dreißig Jahren von den Religionssoziologen beinahe unisono vertretene «Dogma» von der schicksalhaften Nicht-Revidierbarkeit des Säkularisierungsprozesses ist heute weitgehend verabschiedet und ersetzt worden durch die religionssoziologische Fundamentalüberzeugung von der «persistence of religion», von der unbeirrbar und hartnäckigen Beharrungskraft der Religion auch und gerade in den säkularisierten Gesellschaften Europas. Symptomatisch für diese Trendwende innerhalb der Religionssoziologie, die heute unumwunden von der «Wiederkehr von Religion» spricht¹², war das Buch «The Homeless Mind» der amerikanischen Religionssoziologen *Peter L.* und *Brigitte Berger* und *Hansfried Kellner*¹³. Darin vertraten sie die These, dass es gerade die zunehmende «Modernisierung» der modernen Gesellschaften, genauerhin ihre Industrialisierung und Funktionalisierung, ihre Bürokratisierung und Verwaltung des öffentlichen Lebens seien, die diese «Modernisierung» an innere Grenzen führen und ihr weiteres Vordringen hemmen würden. Deshalb könne man nicht mit einer beliebigen Zunahme der Säkularisierung rechnen. Vielmehr produzierten die modernen Gesellschaften selbst Sinnbedürfnisse und schafften ein Sinnvakuum, das die säkulare Kultur selbst jedoch nicht mehr mit Sinn zu erfüllen vermöge. Da die Menschen aber einer umfassenden Sinndeutung jener Wirklichkeit, innerhalb derer sie sich bewegen, bedürfen, um ihr eigenes Leben als sinnvoll empfinden zu können, provoziere gerade der moderne Prozess der Säkularisierung ein lebendiges Wiedererwachen von Religion in den modernen Gesellschaften Europas.

Den Tatbeweis für diese sogenannte religiöse «Postmoderne» kann man in der Tatsache finden, dass Religion im heutigen gesellschaftlichen Leben (wieder) weit verbreitet ist. Deren hervorstechendes Kennzeichen liegt freilich darin, dass es sich zumeist um eine außerkirchliche Religiosität

handelt, um eine «religion unchurched», die in den christlichen Kirchen unbehaust ist und gleichsam an den offiziellen christlichen Kirchen vorbeivagabundiert. Dem aufmerksamen Beobachter der religionspolitischen Situation der Gegenwart fällt jedenfalls sofort auf, dass ausgerechnet zu der Zeit, in der Christen das Verdunsten christlicher Grundüberzeugungen selbst unter ihresgleichen zu beklagen haben und in der sich die Kirchen immer mehr leeren, außerhalb der christlichen Kirchen ganz neue Formen von Religion entstehen, die man mit Kardinal *Walter Kasper* am adäquatesten als recht diffuse, oft genug auch fundamentalistische Postmoderne bezeichnen kann.¹⁴ Trend zur Religion – am kirchlich verfassten Christentum vorbei: An dieser Kurzformel müsste man aufgrund der skizzierten Beobachtungen die religionspolitische Situation der heutigen europäischen Gesellschaften am adäquatesten festmachen, so dass man diese als seit langem nicht mehr so religiöse, aber zugleich unkonfessionelle und unkirchliche beurteilen muss.¹⁵

Diese Feststellungen zeigen, dass die neuzeitliche Säkularisierung die Religion keineswegs, wie zunächst zu erwarten war, überholt, aus dem gesellschaftlichen Leben verdrängt oder gänzlich aufgehoben hat, dass sich vielmehr die diesbezüglichen Erwartungen von *Feuerbach* und *Marx*, von *Nietzsche* und *Freud* als Aberglaube erwiesen haben. Auf der anderen Seite aber gäbe man sich einer verhängnisvollen Selbsttäuschung hin, würde man daraus den Schluss ziehen, an die Stelle dieses Aberglaubens hätte inzwischen wiederum der christliche Glaube treten können. Vielmehr droht in den europäischen Gesellschaften der frühere *religionskritische* Aberglaube durch einen äußerst *religionsfreundlichen* Aberglauben ersetzt zu werden. *Johann B. Metz* bezeichnet die säkulare Welt von heute sogar als «Welt einer religionsfreundlichen Gott-losigkeit». Denn es will ihm scheinen, dass «auf dem Grabe Gottes ungezählte neue Religionen blühen».¹⁶ Von daher liegt das eigentlich elektrisierende Problem, das sich dem Christentum heute stellt, nicht in der Alternative von Glauben und *Un*-Glauben, sondern in der viel elementarerer Alternative von Glauben und *Aber*-Glauben, zwischen Gottesverehrung und Götzendienst.

3. Geistesgeschichtliche Säkularisierung oder weltanschauliche Pluralisierung?

Von daher betrachtet ist die gesellschaftliche Situation der Gegenwart in religionspolitischer Hinsicht drittens vor allem durch eine fundamentale Pluralisierung gekennzeichnet. Um den radikalen Unterschied zwischen der heutigen gesellschaftlichen Situation von Religion und Kirche zu früheren Konstellationen zu verdeutlichen, kann der Begriff der Säkularisierung wiederum allein nicht genügen. Als hilfreicher erweist sich hingegen die politstrukturelle Kategorie der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung.

Diese besagt, dass – im Unterschied zur «segmentierten» Gesellschaft beispielsweise des Mittelalters, die noch von einem religiösen Einheitsgrund geleitet war –, die neuzeitliche Gesellschaft eine «ausdifferenzierte» Gesellschaft geworden ist, in der sich das gesellschaftliche Gesamtsystem zu autonomen Teilsystemen auseinanderdividiert hat.¹⁷ Die spezifische Konsequenz für die Kirche kann dabei nur darin liegen, dass im Zuge dieser Ausdifferenzierung aller gesellschaftlich ponderablen Funktionen wie Politik und Wirtschaft, Recht und Bildung auch der religiöse Bereich zu einem Subsystem unter vielen anderen geworden ist¹⁸: So wie es politische Institutionen und Parteien, Verwaltungsapparaturen und Gewerkschaften, Bildungswesen und Sport, Unterhaltung und Touristik gibt, so gibt es unter anderem auch noch die Kirche als jenes religiöse Subsystem, das sich freilich als das schwächste erweist, insofern die anderen gesellschaftlichen Subsysteme nicht mehr auf die Religion angewiesen sind, es sei denn höchstens zur Bewältigung von individuellen Problemfällen.¹⁹

Die gesellschaftliche Ausdifferenzierung führt notwendigerweise zur Privatisierung des religiösen Bekenntnisses. Dabei ist freilich die Feststellung wichtig, dass die Erklärung der Religion zur «Privatsache» des bürgerlichen Subjektes zunächst nur besagt, dass sie nicht mehr verfügte Staatssache ist. In diesem Sinne «befreit sie den Staat von der Kirche und die Kirche vom Staat» und bildet die «Voraussetzung für den modernen, vernünftigen, toleranten Verfassungsstaat, der seinen Bürgern und Bürgerinnen keine Religion vorschreibt, sondern ihnen Religionsfreiheit garantiert»²⁰. Die neuzeitliche Erklärung der Religion zur Privatsache des einzelnen Bürgers bildet somit prinzipiell nur einen Gegensatz zur *Staatlichkeit*, nicht hingegen zur *Öffentlichkeit* der Religion: Die Religion ist Privatsache im Unterschied zu einer Staatssache, nicht hingegen zu einer öffentlichen Sache!

Hinter dieser Privatisierung des religiösen Bekenntnisses ist aber als Grundprinzip die durchgehende Pluralisierung nicht nur der Lebensformen, besonders im Bereich von Ehe und Familie, sondern auch der Weltanschauungen und ethischen Grundüberzeugungen wirksam. Diese Pluralisierung ist dabei in den vergangenen Jahrzehnten so sehr vorangeschritten, dass sich der gesellschaftliche Pluralismus gleichsam als die deutlichste Konstante in den modernen Gesellschaften herausgestellt hat, so dass sich auch das Christentum prinzipiell in einem vom Pluralismus durchgehend geprägten Lebensraum aufhält.²¹ In der heutigen Gesellschaft, die sich durch Multikulturalität und damit auch Multireligiosität auszeichnet, stellt sich deshalb mit besonderem Ernst die Frage, wie der Christusglaube der Kirche angesichts des vielfältigen Religionsangebotes von heute redlich verantwortet werden kann. Denn in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft kann die weit verbreitete Tendenz nicht erstaunen, die sich schwer damit tut, in Jesus Christus *die* Offenbarung Gottes schlechthin zu

sehen. Man erblickt in Jesus vielmehr nur *eine* Offenbarungsgestalt unter vielen anderen, und zwar in der Annahme, dass das Geheimnis Gottes sich in keiner Offenbarungsgestalt ganz zeigen könne. So behaupten heute etwelche religionspluralistische Theologen, dass es eine unmögliche Annahme sei, dass sich Gott selbst in der historischen Gestalt Jesus von Nazareth endgültig geoffenbart habe, dass er sich in ihm höchstens für uns Menschen in Europa gezeigt habe. Dementsprechend gebe es nicht nur eine Vielfalt von Religionen, sondern auch eine Pluralität von Offenbarungen Gottes, und demgemäß sei Jesus Christus *ein* religiöses Genie neben vielen anderen.²²

Diese Tendenzen machen eine Grundgewissheit des modernen Menschen sichtbar, die davon ausgeht, dass wir Gott selbst nicht erkennen können, dass vielmehr auch der christliche Glaube nur *eine* symbolische Darstellung Gottes unter vielen anderen bietet. Hier liegt der Grund, dass man heute selbst in der Kirche den Christusglauben möglichst klein schreiben möchte, zumal in der Begegnung mit anderen Religionen, wie nicht zuletzt die heftigen Reaktionen auf die Erklärung der Glaubenskongregation «Über die Einzigartigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche» mit dem Titel «Dominus Iesus» gezeigt haben. Es kann aber kein Zweifel darüber bestehen, dass mit der Bestreitung, dass Jesus Christus der eine und einzige und damit zugleich universale Mittler des Heils für alle Menschen ist, der wohl zentralste und fundamentalste Punkt des christlichen Glaubens berührt ist. Denn dabei steht die Identität des Christentums und der christlichen Kirche auf dem Spiel²³; geht es doch dem christlichen Glauben um das elementare Bekenntnis zur geschichtlichen Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth: «Im Zentrum des Christentums steht das – nun auch Judentum und Christentum voneinander trennende – Bekenntnis, dass Gott nicht nur zur Welt kommt, sondern dass Gott *als Mensch*, dass er *in der Person Jesu von Nazareth* in unüberbietbarer Weise zur Welt gekommen ist.»²⁴

4. Ende des konstantinischen Zeitalters

Damit wird viertens vollends deutlich, dass die augenblicklichen Lebens- und Überlebensfragen des Christentums in den europäischen Gesellschaften in einem sehr engen Zusammenhang mit der gesamten modernen oder postmodernen Kultur und ihrer Lebens- und Überlebensfragen stehen, worauf *Medard Kehl* mit Recht hinweist: «Die großen Kirchen sind massiv in die gegenwärtigen Krisenphänomene unserer neuzeitlichen Kultur hineinverstrickt und teilen darum auf ihre Weise die Problematik dieser Kultur.»²⁵ In diesem größeren Zusammenhang legt es sich erst recht nahe, die Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft

näher zu betrachten. Dann drängt sich unweigerlich das Urteil auf, dass wir uns gegenwärtig in der Phase des endgültigen Endes der konstantinischen Gestalt des Christentums und der Kirche befinden. Unter der konstantinischen Gestalt der Kirche ist dabei die durchgehende Vergesellschaftung des Christentums, vor allem des Glaubensbekenntnisses und der Taufe, zu verstehen, und zwar in dem Sinne, dass man gleichsam aufgrund der Geburt Christ wird und selbstverständlich in die Kirche hineinwächst. Die Christianisierung des römischen Imperiums hat deshalb unweigerlich auch zur Imperialisierung des Christentums geführt.²⁶

Dieses konstantinische Bündnis zwischen dem christlichen Glauben und der weltlichen Gesellschaft hat zwar Nachwirkungen bis heute, auch und gerade in der Schweiz, und zwar vor allem aufgrund der hier wirksamen staatskirchenrechtlichen Systeme.²⁷ Aber auch den historischen Kirchen steht immer deutlicher jener Prozess bevor, den nach dem Urteil von Kardinal *Walter Kasper* die Freikirchen vorweggenommen haben, nämlich «die Unabhängigkeit und Freiheit vom Staat und den Abschied von der konstantinischen Epoche der Kirche»²⁸. Die Zeichen der Zeit in der heutigen Gesellschaft weisen jedenfalls in die Richtung, dass das konstantinische Bündnis zwischen Kirche und Staat immer mehr aufgelöst wird. Zugleich wird damit immer deutlicher, dass die mit dem konstantinischen Bündnis gegebene Selbstverständlichkeit des Hineinwachsens der Menschen in die Kirche aufgrund ebenso selbstverständlicher Sozialisationsprozesse des Glaubens immer unwirksamer wird. Denn das Strukturganze, das der (nach-)konstantinischen Sozialisationspraxis zugrundeliegt, bricht immer mehr auseinander, und zwar irreversibel; und die gesellschaftlichen Stützen der Volkskirche, die bisher das Christwerden und Kirchesein getragen haben, verschwinden unaufhaltsam. Darin liegt der äußerst labil und fragil gewordene Status der volkscirchlichen Situation der katholischen Kirche hierzulande begründet.

Auf der anderen Seite ist aber noch nicht wirklich deutlich geworden, was in der Zukunft an ihre Stelle treten wird und kann. Es scheint vielmehr, dass wir irgendwie an einem toten Punkt angelangt sind und nicht genau wissen, wie es weitergehen kann. Es ist zwar unübersehbar geworden, dass wir an der Schwelle einer epochal neuen Sozialgestalt der Kirche stehen. Mehr als Umrisse freilich sind noch nicht sichtbar, was aber für die gegenwärtige Phase notwendiger Trauerarbeit im Blick auf vergehende Formen des kirchlichen Lebens nicht erstaunen kann. Hier dürfte es denn auch begründet liegen, dass sich die gegenwärtige Kirche weithin in einem glaubensgeschichtlichen Vakuum bewegt; und hier dürfte auch der tiefste Grund jener pastoralen Ratlosigkeit liegen, die heute weit verbreitet ist und nicht selten dazu neigt, nach Sündenböcken zu suchen, als welche sich Bischöfe offensichtlich besonders gut eignen.

II. Kirche jenseits von säkularistischer Anpassung und fundamentalistischer Absonderung

Auch angesichts dieser Entwicklungen einer weitgehenden Säkularisierung des gesellschaftlichen Lebens haben wir Christen jedoch keinen Grund, die Situation des Christentums in Europa einfach zu bejammern. Denn wir können nicht hinter die neuzeitliche Säkularisierung zum sogenannten «christlichen Abendland» *zurück*, so sehr wir über die neuzeitliche Säkularisierung *hinaus* gehen müssen. Denn auf der einen Seite bildete die mittelalterliche Einheitsgesellschaft von Thron und Altar, von fürstlichem Zepter und bischöflichem Krummstab, von Kultur und Kirche in der europäischen Geschichte ohnehin eher die Ausnahme. Auf der anderen Seite kommen wir aber nur über die neuzeitliche Säkularisierung hinaus, wenn sich das Christentum ihr nicht einfach anpasst. Darin besteht freilich die besondere Versuchung des Christentums heute, wie mit Recht der evangelische Bischof von Berlin-Brandenburg, *Wolfgang Huber*, diagnostiziert. Er erblickt das elementare Problem der christlichen Kirchen heute darin, dass sie mit ihrer starken Konzentration auf Ethik und Diakonie in der Gefahr stehen, auf die gesellschaftliche Säkularisierung mit einem Prozess der kirchlichen Selbstsäkularisierung zu reagieren, genauerhin mit einer durchgehenden «Ethisierung der Religion»: «Sie haben den Säkularisierungsprozess in einem Prozess der Selbstsäkularisierung aufgenommen. Die moralischen Forderungen der Religion wurden zum dominierenden Thema; die transmoralischen Gehalte der Religion, die Begegnung mit dem Heiligen, die Erfahrung der Transzendenz traten in den Hintergrund.»²⁹

Die Erfahrung zeigt freilich, dass diese Tendenzen zur Selbstsäkularisierung des Christentums der beste Nährboden für einen neu erstarkenden Fundamentalismus sind, der sich als Gegenwehr zum Säkularismus versteht.³⁰ Beide kapitulieren aber vor der elementaren Spannung zwischen der ursprungstreuen Bewahrung und der zeitgemäßen Bewährung des christlichen Glaubens. In der Tat ist in der heutigen Situation des Christentums die alternative Versuchung wieder groß geworden, entweder die ursprungstreue Identität des christlichen Glaubens zu bewahren, sie aber fundamentalistisch von der Welt *abzuseparieren*, oder den dialogischen und zeitgemäßen Kontakt der Kirche mit der Welt zu pflegen, dafür aber den Glauben der Welt säkularistisch *anzupassen* und seine Identität in bedrohlicher Weise zu gefährden oder gar preiszugeben³¹:

Wer auf der einen Seite den christlichen Glauben allein *ursprungstreu* bewahren will und ihn nicht in die jeweilige Zeit hinein zu übersetzen wagt, steht in der Versuchung, aus der Kirche ein historisches «Antiquitätengeschäft» zu machen, in dem alles nicht nur beim Alten bleibt, sondern

auch bleiben muss. Diese eher «konservative» Versuchung neigt dazu, die Identität des christlichen Glaubens allein auf dem Weg der Absonderung des Glaubens von der heutigen Welt zu retten und damit eine «Festungskirche» zu fördern, die sich in einer säkularisierten Welt bedroht weiß und darum bestrebt ist, sich zu einer klaren Bastion auszubauen. Wer sich hingegen auf der anderen Seite allein um eine *zeitgemäße* Übersetzung des Glaubens kümmert, ohne sich dabei von den normativen und ursprungstreuen Vorgaben des Evangeliums und der großen Tradition der Kirche leiten zu lassen, steht in der Versuchung, die Kirche zu einem spirituellen «Modegeschäft» verkommen zu lassen, in dem nur das Neueste gut genug sein kann. Diese eher «progressive» Versuchung ist bestrebt, den christlichen Glauben den gesellschaftlichen Plausibilitäten der heutigen Welt anzupassen und damit eine «Anbieterkirche» zu etablieren, die auf eine möglichst grenzenlose Offenheit setzt und eine Kirche des mühelosen Zutritts, der weitgehenden Unverbindlichkeit und der moralischen Billigstangebote will.

Diese beiden Versuchungen können dabei in den verschiedenen christlichen Konfessionen spiegelverkehrt in Erscheinung treten. In diesem Sinn attestiert beispielsweise der evangelische Theologe *Wolfhart Pannenberg* neuerdings der Leitung der katholischen Kirche den Versuch, «die Verselbständigung einer katholisch-fundamentalistischen Strömung aufzufangen durch Integration ihrer Anliegen in die offizielle Linie der Kirche». Auch wenn dies «um den Preis einer mehr oder weniger großen Entfremdung eines erheblichen Teils des katholischen Kirchenvolkes von den offiziellen Positionen der Amtskirche» geschehe, sieht Pannenberg darin doch einen Vorteil, zumal angesichts jener spiegelverkehrten Gefahr, die er in den evangelischen Kirchen diagnostiziert und die er genauerhin darin erblickt, dass deren Kirchenleitungen nur schwer oder gar nicht dem Druck standhalten, «sich in bestimmten Fragen scheinbar unabweisbaren Forderungen des säkularen Zeitbewusstseins anzupassen»³².

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

Um diesen heute schwelenden «unfruchtbaren Grabenkämpfen zwischen substanzlosen Progressisten und blasierten Traditionalisten» wie zwischen «geschichtslos gewordenen Anpassern und unglückseligen Bewahrern»³³ entgegen zu können, brauchen wir – jenseits der fundamentalistischen Selbstisolierung der Kirche von der heutigen Zeit und jenseits der säkularistischen Anpassung der Kirche an die Plausibilitäten der heutigen Zeit – einen «dritten Weg zu glauben»³⁴. In seinem Licht wird wohl manches relativiert, was sogenannte Traditionalisten verteidigen, und manches wird wohl fragwürdiger, was andere leichthin als modernes Christentum ausgeben. So urteilt mit Recht *Reinhold Stecher*, der Altbischof von Innsbruck, und fährt fort: «Die Kirche ist weder eine geistige Modeboutique noch ein Antiquitätenladen, sondern Volk Gottes auf dem Weg zum Herrn.»

III. Neuevangelisierung in einer säkularisierten Welt

Als Volk Gottes auf dem Weg zum Herrn steht die Kirche heute vor jener elementaren Herausforderung, die bereits Papst *Paul VI.* mit seinem grossartigen, leider noch immer viel zu wenig beachteten Apostolischen Rundschreiben «*Evangelii nuntiandi*» aus dem Jahre 1975 namhaft gemacht hat. Darin hat der Papst als das eigentliche Drama unserer Epoche das Schisma zwischen dem christlichen Evangelium und der modernen Kultur bezeichnet³⁵. Mit diesem Schisma können sich Christen und Christinnen nie abfinden, weshalb alle ihre Bemühungen auf die Überwindung dieses Schismas zielen müssen. Denn der Papst erblickt in der evangelisatorischen Wirksamkeit der Kirche ihre elementarste Identitätsbestimmung: «Evangelisieren ist in der Tat die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität. Sie ist da, um zu evangelisieren.»³⁶ Der Papst sieht in der Evangelisierung vor allem den entscheidenden Weg, um den dramatischen Bruch zwischen dem Evangelium und der modernen Kultur zu überwinden. Diese Evangelisierung wird sich naturgemäß von der ersten Evangelisierung in Europa maßgeblich unterscheiden³⁷: Unter der ersten Evangelisierung ist die missionarische Ausbreitung des christlichen Glaubens zu verstehen, die dem Evangelium Lebensraum in den alten Kulturen zu verschaffen versuchte, die bislang ohne Beziehung zum Christentum, jedoch ganz und gar religiös gewesen sind. Demgegenüber meint die heute notwendige Evangelisierung das erneute missionarische Bemühen der Kirche insbesondere in den europäischen Gesellschaften, die zwar eine beinahe zweitausendjährige Geschichte der christlichen Verkündigung durchlebt, jedoch im Prozess der Neuzeit entweder – im Westen – eine radikale Säkularisierung oder – im ehemaligen Osten – eine kämpferische Vernichtungskampagne gegen das christliche Evangelium und eine rigore Unterdrückung der Kirche durchgemacht haben.

Diesem missionarischen Bemühen ist in besonders intensiver Weise die apostolische Wirksamkeit von Papst *Johannes Paul II.* gewidmet. Dies lässt sich vor allem daran ablesen, dass der Papst eine umfassende Neu-Evangelisierung angeregt hat. Dieses Stichwort hatte der Papst zunächst im Blick auf die katholische Kirche in Lateinamerika angesichts des 500-jährigen Jubiläums der Entdeckung Amerikas und der mit ihr einhergegangenen Evangelisierung dieses Kontinentes geprägt. Während seiner Reise nach Mittelamerika sagte er auf der 19. Vollversammlung des Celam am 9. März 1983 im haitianischen Port-au-Prince: «Das Gedenken des halben Jahrtausends Evangelisierung wird seine volle Bedeutung dann erhalten, wenn Ihr als Bischöfe daraus eine Aufgabe macht: eine Aufgabe nicht der *Re-Evangelisierung*, sondern der *Neu-Evangelisierung*: neu in ihrem Eifer, in ihren Methoden und in ihrer Ausdrucksweise.»³⁸ Dieses Programmwort hat der Papst sodann seit seiner Rede in Santiago de Compostela im Jahre 1989 auch auf Europa bezogen. Denn mit seinem Aufruf: «Die Stunde fordert eine neue Evangelisierung»³⁹ wollte er auf die unvergesslichen Veränderungen in den europäischen Ländern reagieren. Gemäß diesen wegweisenden Worten kann es aber nicht um eine retrospektive *Re-Evangelisierung* Europas gehen. Es handelt sich vielmehr um eine prospektive *Neu-Evangelisierung* in der säkularisierten Welt von heute. Einigen Facetten einer solchen Neu-Evangelisierung in der heutigen Situation wollen wir etwas nachspüren.

1. *Evangelisierung mit demütigem Selbstbewusstsein*

Die Neu-Evangelisierung in der säkularisierten Lebenswelt Europas wird erstens ohne jeden Zweifel anders erfolgen als die erste Evangelisierung. Denn eine zwangsweise oder sonstwie politisch verordnete Bekehrung, bei der die Taufe eines Stammesfürsten die Taufe seines ganzen Volkes nach sich gezogen hat, wie sie am Anfang der Christianisierung Europas üblich gewesen ist, ist heute aus prinzipiellen Gründen ausgeschlossen. Unter den pluralistischen Bedingungen der Gegenwart kann das Christentum nicht mehr davon ausgehen, je wieder einmal Volksreligion in dem Sinne zu werden, dass mehr oder weniger alle Glieder der europäischen Gesellschaften praktizierende Christen und Christinnen sein werden. Das Christentum wird in Europa vielmehr immer spürbarer Diasporakirche werden und sein und die selbstverständliche Erfahrung Israels und der alten Kirche machen müssen, dass das Volk Gottes in der Welt als Fremdling lebt⁴⁰. In dieser – gesamtulturell ohnehin zugemuteten – Gestalt aber liegt die Chance begründet, dass Christen und Christinnen selbst entschiedener beginnen, das Evangelium zu verkünden und zu anderen Menschen von Gott zu reden, und zwar mit einem demütigen Selbstbewusstsein. Christ-

liche Mission vollzieht sich heute vor allem auf dem Weg der «Mund-zu-Mund-Beatmung», und zwar im Sinne jenes verheißungsvollen «Proposer la foi», das die katholischen Bischöfe in Frankreich angeregt haben.

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

In dieser Sinnrichtung hat Papst *Paul VI.* betont, die heutige säkularisierte Welt höre nicht auf Lehrer, sondern auf Zeugen, und auf Lehrer nur insofern, als sie zuerst als Zeugen wahrgenommen werden können. Da die säkularisierte Welt von heute auf Erfahrbarkeit, auf Sichtbarkeit und Sinnhaftigkeit aus ist, ist der Prager Kardinal *Miloslav Vlk* überzeugt, dass die Kirche dem heutigen säkularisierten Menschen auch eine säkularisierte Antwort geben muss und dass diese säkularisierte Antwort schlicht im Zeugnis besteht: «Der moderne säkularisierte Mensch möchte Veranschaulichung, Zeugnis, und für uns ist das eine Aufforderung, dass wir weniger predigen und mehr davon zeugen. Das ist der Weg für die Neu-evangelisierung.»⁴¹

Der säkularisierte Kontext stellt unter den pluralistischen Voraussetzungen von heute das Christentum noch vor die weitere Herausforderung, sich auf den seine eigene Existenz relativierenden weltanschaulichen Pluralismus angstfrei einzulassen und mit ihm produktiv umzugehen. Dieses Wagnis kann selbstverständlich nicht die Selbstdispens davon bedeuten, den von der Kirche indispensable zu vertretenden Wahrheitsanspruch des Evangeliums auch in der pluralistischen Gesellschaft von heute als universalen Wahrheitsanspruch zu vertreten. Wohl aber ist die Kirche damit zugleich verpflichtet, den *universalen* Wahrheitsanspruch des Evangeliums, der für sie selbst außer Zweifel steht, innerhalb der weltanschaulich plural gewordenen Gesellschaften Europas als *einen* Wahrheitsanspruch unter vielen anderen zu bejahen.

Diese doppelte Herausforderung schließt freilich die öffentliche Mission keineswegs aus, sondern fordert sie vielmehr heraus. Solche Mission muss

aber stets mit der Selbstevangelisierung der Kirche in dem Sinne beginnen, dass die Kirche ihre eigene Überzeugung zurückgewinnt, dass ihr mit dem Evangelium eine kostbare Perle anvertraut ist, die auch dem heutigen Europa zugute kommt. Deshalb darf die Kirche ganz und gar nicht in den kulturpessimistischen Chor derjenigen einstimmen, die die kirchliche Situation in Europa für so schlecht halten, dass sie bereit sind, Europa auf der universalkirchlichen Weltkarte abzuschreiben. Denn Europa ist gewiss nicht nur gesellschaftlich, sondern auch kirchlich müde geworden, aber es ist nicht Gott-vergessen und schon gar nicht Gott-verlassen. Das Gegenteil zu behaupten, wäre vielmehr selbst ein gottloses Urteil, das man ohnehin nur in Europa gelernt haben könnte. Christen und Christinnen leben vielmehr in der lebendigen Überzeugung, dass Gott auch heute mit Europa und mit dem Christentum in Europa etwas vorhat. Mit dieser Überzeugung steht und fällt die missionarische Dimension des Christentums in Europa, die es heute freilich glaubwürdig und überzeugend zu verlebendigen gilt und auf die Europa auf seinem risikoreich gewordenen Weg in die Zukunft angewiesen ist und bleibt.

2. Pastoraler Primat der Gottesfrage im Dienst am Menschen

Diese missionarische Dimension gelingt der Kirche umso mehr, als sie zweitens die Überzeugung zurückgewinnt und revitalisiert, dass sie keine wichtigere Aufgabe hat, als den lebendigen Gott zu verkünden und dem Menschen Geborgenheit im Geheimnis Gottes als Obdach der Seele zu schenken. Denn die Menschen brauchen in der Unbehaustheit des heutigen gesellschaftlichen Lebens nicht nur ein Dach über ihrem Kopf, sondern auch ein Dach über ihrer Seele. Darin besteht die indispensable missionarische Dimension der Kirche in Europa⁴², sofern sie sich auch weiterhin als «Erdensekretariat» Gottes für den Menschen versteht und bewährt. Von daher zwingt uns die heutige Situation, die elementarste Lektion unseres Glaubens neu zu buchstabieren, dass das Christentum in seinem Kern Glaube an Gott und das Leben einer persönlichen Gottesbeziehung ist und dass alles andere daraus folgt. Dass die Kirche folglich keine wichtigere Aufgabe hat, als Gott zu verkünden, dies gilt zumal in der heutigen Gesellschaft, in der die Gottesfrage ganz energisch an unsere Kirchentüre klopf⁴³.

Wenn wir dieser Herausforderung gerecht werden wollen, muss sich das kirchliche Leben mit einer neuen Leidenschaft der Gottesfrage stellen und ihr die erste Priorität in den alltäglichen Traktanden einräumen. Mit Recht erblickt Bischof *Wolfgang Huber* die wichtigste Herausforderung der heutigen Zeit an die Kirche darin, «den alle Moral überschreitenden Gehalt des christlichen Glaubens in seiner Bedeutung für die Orientierungs-

probleme der Gegenwart zu verdeutlichen»⁴⁴. Von daher fordert er die Kirche auf, ihre spezifische religiöse Kompetenz entschieden zur Geltung zu bringen, die in der Gotteserkenntnis, im Engagement für Gerechtigkeit und in der Praxis der Barmherzigkeit liegt.⁴⁵ Dies sind die drei entscheidenden Themen, mit denen die Kirche auf die Herausforderungen der heutigen Gesellschaft antworten muss. Denn in diesen drei Themen liegen die elementaren Lebenskräfte und Lebensäfte einer zukunftsfähigen Gesellschaft verborgen. Für die Kirche muss es sich dabei wiederum von selbst verstehen, dass bei dieser Trias der Gotteserkenntnis der eindeutige Primat zukommt.

Der Primat der Gottesfrage aber kommt dem Menschen, seinem Leben und seiner Würde zugute. Dieser Zusammenhang zeigt sich bereits in der Feststellung, dass der radikalen Gotteskrise, von der unsere Gesellschaft befallen ist, mit einer inhärenten Logik eine ebenso gefährliche Menschenkrise auf dem Fuß folgt. Wenn nämlich gemäß der Überzeugung des christlichen Glaubens der Mensch das Ebenbild Gottes ist, das Gott hütet wie seinen eigenen Augapfel, dann nagt das Verdunsten des Gottesbewusstseins in der heutigen gesellschaftlichen Öffentlichkeit in einer gefährlichen Weise auch an der Würde des menschlichen Lebens: Dort, wo Gott aus dem gesellschaftlichen Leben verabschiedet wird, besteht höchste Gefahr, dass auch die Würde des Menschen mit Füßen getreten wird. Dem von *Nietzsche* proklamierten «Tod Gottes» wird der «Tod des Menschen» auf der Spur folgen. Die Geschichte des vergangenen Jahrhunderts hat jedenfalls den christlichen Basalsatz mehr als bestätigt, dass Humanität, die nicht in der Divinität begründet ist, nur allzu schnell in Bestialität umschlägt.

Die Symptome dieser Gefahr sind in der heutigen Gesellschaft mit Händen zu greifen. Das deutlichste liegt in einer unausgewogenen Balance zwischen dem moralisch-rechtlichen Schutz von Sachen und demjenigen des Lebens. Der Schutz von Sachen ist in der heutigen Gesellschaft erheblich eindeutiger geregelt als der Schutz des Lebens in seinen vielfältigen Variationen. Autos sind beispielsweise besser geschützt als die Ungeborenen und Sterbenden, und zwar so sehr, dass man den Wiener Pastoraltheologen *Paul M. Zulehner* verstehen kann, wenn er zu bedenken gibt, dass man in der heutigen Gesellschaft «das Glück haben müsste, als Auto zur Welt zu kommen»⁴⁶. Oder nimmt man die anthropologische Revolution wahr, die in den rasanten Entwicklungen der medizinischen Wissenschaften an den Tag tritt, kommt man schnell zur Überzeugung, dass diese Herausforderungen nicht mehr allein ethisch, sondern nur strikt Theologisch und damit vom Gottesgeheimnis her zu bewältigen versucht werden können. Bedenkt man ferner, dass die Menschenrechte historisch wirksam geworden sind auf dem Boden der christlichen Glaubensüberzeugung vom Menschen

als dem unantastbaren Ebenbild Gottes, stellt sich die besorgte Frage, ob und wie sie weiterhin wirksam bleiben können, wenn sie von diesem christlichen Boden losgelöst werden.⁴⁷ Die in Amerika heute wieder neu diskutierte Frage, ob die Menschenrechte wirklich universal sind und allen Menschen zukommen, und die in den europäischen Gesellschaften entfachten Euthanasiedebatten belegen den tödlichen Ernst dieser Frage.

Angesichts dieser vielfältigen Bedrohungen des menschlichen Lebens und seiner Würde in der heutigen Gesellschaft wird die Elementaraufgabe der Kirche vollends deutlich, den lebendigen Gott zu verkünden, dem Menschen Geborgenheit im Geheimnis Gottes als Obdach der Seele zu schenken und sich von daher für das «Gottesrecht auf das Menschenleben, von der Empfängnis bis zum Tode»⁴⁸, gelegen oder ungelegen, stark zu machen. Denn die gesellschaftlichen Herausforderungen, vor denen wir heute stehen, berühren zutiefst Fragen des christlichen Glaubens. Diese aber lassen sich nicht einfach ethisch beantworten, sondern rufen nach einer Vertiefung der Wahrheiten des christlichen Glaubens selbst. Der prekären Situation des menschlichen Lebens in der heutigen Gesellschaft vermögen wir jedenfalls nur gerecht zu werden, wenn wir die metaphysischen und religiösen Fragen sensibel heraushören, die in ihr enthalten sind: Soll es die Menschheit und die außermenschliche Schöpfung überhaupt weiterhin geben? Soll der Mensch so, wie ihn die Evolution bisher hervorgebracht hat, überhaupt erhalten bleiben? Soll es Leben überhaupt geben?

Diese metaphysisch-religiösen Fragen, die in den gesellschaftlichen Herausforderungen von heute enthalten sind, warten auf hilfreiche Antwort, und zwar aus der Kernmitte des christlichen Gottesglaubens selbst heraus. Es muss jedenfalls zu denken geben, dass ausgerechnet in einer Zeit, in der die Kirchen selbst gerne zum öffentlichen Nachweis ihrer gesellschaftlichen Nützlichkeit mit Sozialbilanzen aufwarten und ihre diakonischen Dienstleistungen in der heutigen Gesellschaft in den Vordergrund stellen, ausgerechnet ein Sozialwissenschaftler wie der Züricher Soziologe *Hans Geyer* den Kirchen zumutet, sich nicht einfach als «Dienstleistungsagenturen» in der heutigen Gesellschaft zu integrieren, sondern sich «als ‹trojanische Pferde› mit jenem unberechenbaren gesellschaftlichen Störpotential» zu präsentieren und zu bewähren, «das bereits den biblischen Propheten eigen war»⁴⁹.

Gerade in der heutigen Gesellschaft sind die Kirchen berufen, als trojanische Pferde zu leben und zu wirken, in deren Bauch freilich nichts anderes aufbewahrt ist als die lebendige Erinnerung an Gott und die in diesem Gottesbewusstsein aufbewahrte Würde des menschlichen Lebens. Die Kirchen sind jedenfalls dann gesellschaftlich von Bedeutung und auch wirksam, wenn sie dezidiert bei ihrer «Sache» bleiben, nämlich bei der

Frage nach Gott als dem Geheimnis des menschlichen Lebens. In dieser Aufgabe sind und bleiben sie unersetzbar. Denn nur wenn die Kirche die Kostbarkeit jener Wahrheit im Blick hat, die ihr anvertraut ist, kann sie sich gelassen und entschieden zugleich den gesellschaftlichen Herausforderungen von heute stellen.

3. *Öffentlichkeit des Christentums in einer säkularisierten Gesellschaft*

In dieser Rückbesinnung auf das eigene Glaubenszentrum wird es der Kirche auch möglich, jenen Öffentlichkeitsauftrag in neuer Weise wahrzunehmen, auf den auch und gerade die säkularisierte Gesellschaft selbst angewiesen ist. Denn das wohl tiefste Problem der modernen, säkularen und weltanschauungsneutralen Gesellschaften besteht darin, dass sie trotz ihrer weltanschaulichen Neutralität von weltanschaulichen, religiösen und ethischen Voraussetzungen leben können müssen, die sie selbst freilich nicht mehr zu garantieren vermögen. Diese äußerst prekär gewordene Situation ist vom Rechtsphilosophen *E.-W. Böckenförde* eindringlich herausgestellt und dahingehend fokussiert worden, dass der säkulare und weltanschauungsneutrale Staat nicht mehr über seine eigenen Grundlagen verfügt, dass er aber gerade deshalb auf die Erneuerung von religiösen Orientierungen dringend angewiesen bleibt, die er freilich nicht selbst hervorzubringen vermag, und dass er letztlich «aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften» lebt, «die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt»⁵⁰. Bei der heute üblich gewordenen Behauptung der religiös-weltanschaulichen Neutralität der modernen Gesellschaften handelt es sich somit letztlich um eine verhängnisvolle Illusion. Die modernen Gesellschaften sind nämlich um ihrer eigenen Existenz und Zukunft willen auf religiöse Gruppierungen wie die Kirchen angewiesen, die die fundamentalen Werte, Normen und Rechte, die sich in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit in einem verhängnisvollen Prozess der Erosion befinden, aus ihrer letzten Verankerung im transzendenten Bereich schützen und die das religiös-kulturelle Erbe wachhalten, aus dem auch und gerade die säkularen und weltanschauungsneutralen Gesellschaften leben können müssen.

Diese Insistenz auf die Gottesfrage und den Transzendenzbezug erweist sich aber auch im Blick auf die gesellschaftliche Sendung der Kirche als unabdingbar. Theologisch kann deshalb der Öffentlichkeitsanspruch der Kirche nur in dem den christlichen Glauben fundierenden Evangelium begründet sein. Mit Bischof *Wolfgang Huber* lässt sich geradezu sagen, der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche sei in der «Öffentlichkeit Jesu» selbst begründet. Denn ihm ist «alle Macht übertragen im Himmel wie auf Erden» (Mt 28,18). Aus dem Missionsbefehl Jesu Christi ergibt sich freilich nicht ein Öffentlichkeitsanspruch, den die Kirche um ihrer selbst willen ein-

fordern könnte und dürfte. In ihm wird vielmehr der Öffentlichkeitsanspruch Jesu Christi selbst laut, in dessen Dienst die Kirche steht. Das öffentliche Reden und Handeln der Kirche hat deshalb «insgesamt und in allen seinen Einzelzügen den Charakter des Zeugnisses»⁵¹. Zu einem solchen überzeugten und überzeugenden Zeugnis des Evangeliums Gottes mit seinem befreienden Zuspruch und seinem herausfordernden Anspruch an den Menschen ist die Kirche und sind alle ihre Glieder auch in der heutigen säkularisierten Gesellschaft berufen und verpflichtet. Von dieser Aufgabe ist kein Christ dispensiert, sondern jeder engagiert. Gerade hier kann es nicht um eine «Kirche mit beschränkter Haftung» (KmbH) gehen, sondern darum, dass sich alle Christen verpflichten lassen, authentisch Kirche zu sein, weil sie darum wissen, dass mit der Bereitschaft zur öffentlichen Rechenschaft über den Glauben die Zukunft des Christentums und der kirchlichen Gemeinschaft in der Gesellschaft auf dem Spiel steht.

Nur auf diesem Weg kann die Kirche die entscheidende Auseinandersetzung mit dem Säkularismus wagen, der eine unumgängliche Herausforderung an das Christentum in den heutigen Gesellschaften Europas darstellt. Denn Europa durchlebt heute eine Fülle von atemberaubenden Veränderungen und befindet sich in tiefgreifenden Umbrüchen: Auf der einen Seite ist zwar das kommunistische System zerbrochen und die Mauer aus Steinen hinfällig geworden, während die Mauer im Herzen der Menschen weiter existiert und sich als ungemein hartnäckig erweist. Im Osten sind aber blutige Nationalitätenkonflikte wirksam geworden und Bürgerkriege ausgebrochen. Auf der anderen Seite steht die Europäische Gemeinschaft in der Phase ihrer Verwirklichung. Angesichts dieser politischen und wirtschaftlichen Umgestaltungen innerhalb der Europäischen Gemeinschaft gilt es, auch nach dem notwendigen und unverzichtbaren Beitrag der Christen und Christinnen und ihrer missionarischen Verantwortung in diesem neu gewordenen und neu werdenden Europa zu fragen. Denn Europa wird nur dann nicht wiederum zu einem gefährlichen Spielball der politischen und wirtschaftlichen Mächte werden, wenn es um seine geistigen Fundamente weiß.⁵²

Kein Geringerer als *Michail Sergejewitsch Gorbatschow* hat betont, dass eine «Politik in Europa ohne Verhältnis zur Kultur und Ethik» keinen Erfolg haben kann, weil sie sonst Gefahr läuft, «zu entarten und sich gegen die Völker zu wenden». Dabei hat Gorbatschow unmissverständlich hervorgehoben, dass man nicht von Europa reden und dabei über das Christentum hinwegsehen könne, und dass er selbst die fundamentale Erkenntnis dieser spirituellen und christlichen Dimension der Politik in Europa dem persönlichen Lebenszeugnis von Papst Johannes Paul II. verdanke.⁵³ In diesem Sinne ist das Christentum heute herausgefordert, in frischer Weise nach seiner missionarischen Verantwortung in den säkula-

risierten Gesellschaften Europas und zunächst wohl nach seiner eigenen Glaubenskraft und Glaubensfreude zu fragen. Wenn das Christentum heute in demütigem Selbstbewusstsein den Mut aufbringt, sich seiner eigenen Glaubenskrise zu stellen und sich zu erneuern, wird es auch in den säkularisierten Gesellschaften Europas Zukunft haben.

ANMERKUNGEN

¹ Vortrag am Centre Catholique d'Études de Lausanne am 30. April 2001.

² Zit. bei G. Greshake, *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität* (Freiburg i.Br. 2000) 14.

³ Vgl. F.-X. Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?* (Freiburg i.Br. 2000).

⁴ Bischof Joachim Wanke, «Vom Erbe zum Angebot». *Pastorale Herausforderungen im Osten Deutschlands: Perspektiven einer Antwort*, in: Ders. (Hrsg.), *Wiedervereinigte Seelsorge. Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland* (Leipzig 2000) 110-131, zit. 112.

⁵ Zu dieser Position vgl. bereits R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit* (Würzburg 1965). Zur Diskussion der ganzen Problematik vgl. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt a.M. 1966). Als theologische Auseinandersetzung mit dieser geistesgeschichtlichen Interpretation des Säkularisierungsprozesses und dementsprechend der Neuzeit als «Gegenposition» der humanen Selbstbehauptung gegen den unerträglich gewordenen «theologischen Absolutismus» empfiehlt sich auch heute noch W. Pannenberg, *Die christliche Legitimität der Neuzeit*, in: Ders., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit* (Göttingen 1972) 114-128.

⁶ Vgl. A. Hahn, *Religion, Säkularisierung und Kultur*, in: H. Lehmann (Hrsg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung* (Göttingen 1997) 17-31.

⁷ E. Jünger, *Das Evangelium und die evangelischen Kirchen Europas. Christliche Verantwortung für Europa in evangelischer Sicht*, in: *epd Dokumentation* 17/92, 43-66, zit. 53.

⁸ Vgl. T. Rendtorff, *Christentum außerhalb der Kirche. Konkretionen der Aufklärung* (Hamburg 1969).

⁹ J. B. Metz, *Wie rede ich von Gott angesichts der säkularen Welt?*, in: D. Henrich u.a., *Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt* (Münster 1997) 21-33, zit. 22.

¹⁰ Vgl. W. Pannenberg, *Christentum in einer säkularisierten Welt* (Freiburg i.Br. 1988).

¹¹ Vgl. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1904-1906)*, neu herausgegeben von J. Winckelmann (Berlin und München 1969).

¹² W. Oelmüller (Hrsg.), *Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen* (Paderborn 1984).

¹³ P. und B. Berger, H. Kellner, *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness* (New York 1973).

¹⁴ W. Kasper, *Zur Situation der katholischen Theologie in der Bundesrepublik Deutschland*, in: F. Kardinal Wetter (Hrsg.), *Kirche in Europa* (Düsseldorf 1989) 65-75, zit. 70.

¹⁵ Vgl. Th. Faulhaber und B. Stillfried (Hrsg.), *Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft* (Freiburg i.Br. 1998).

¹⁶ J.B. Metz, *Wie rede ich von Gott angesichts der säkularen Welt?*, in: D. Henrich u.a., *Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt* (Münster 1997) 21-33, zit. 21.

¹⁷ Vgl. N. Luhmann, *Die Funktion der Religion* (Frankfurt a.M. 1977).

- ¹⁸ Vgl. F.-X. Kaufmann, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums* (Freiburg i.Br. 1979); Ders., *Religion und Modernität* (Tübingen 1989).
- ¹⁹ Vgl. K. Koch, *Kurskorrektur. Der Skandal des unpolitischen Christentums* (Freiburg i.Br. 1989), bes. 71-94: *Religion in der Neuzeit: Nur etwas für den privaten Geschmack?*
- ²⁰ J. Moltmann, *Liberalismus und Fundamentalismus der Moderne*, in: Ders., *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie* (München 1997) 189-202, zit. 191.
- ²¹ Vgl. E. Jüngel, *Kirche im Sozialismus – Kirche im Pluralismus. Theologische Rückblicke und Ausblicke*, in: T. Rendtorff (Hrsg.), *Protestantische Revolution? Kirche und Theologie in der DDR: Ekklesiologische Voraussetzungen, politischer Kontext, theologische und historische Kriterien* (Göttingen 1993) 311-350.
- ²² Vgl. R. Schwager, *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (Freiburg i.Br. 1996).
- ²³ Vgl. W. Kasper, *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi*, in: K. Krämer und A. Paus (Hrsg.), *Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog. Für Horst Bürkle* (Freiburg i.Br. 2000) 146-157.
- ²⁴ E. Jüngel, *Zum Wesen des Christentums*, in: Ders., *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit = Theologische Erörterungen IV* (Tübingen 2000) 1-23, zit. 18.
- ²⁵ M. Kehl, *Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche*, in: G. Koch/J. Pretscher (Hrsg.), *Wozu Kirche? Wozu Gemeinde? Kirchenvisionen* (Würzburg 1994) 40-62, zit. 41-42. Vgl. auch ders., *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose* (Freiburg i.Br. 1996).
- ²⁶ Vgl. die Analysen bei H. Mühlen, *Kirche wächst von innen. Weg zu einer glaubensgeschichtlich neuen Gestalt der Kirche. Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft* (Paderborn 1996), bes. 39-160: *Kritische soziologisch-theologische Grundlegung*.
- ²⁷ Vgl. K. Koch, *Staatskirchenrechtliche Systeme und katholische Ekklesiologie*, in: *Schweizerische Kirchenzeitung* 168 (2000) 541-555.
- ²⁸ W. Kasper, *Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen im Jahre 1999*, in: *Catholica* 54 (2000) 81-97, zit. 93.
- ²⁹ W. Huber, *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche* (Gütersloh 1998) 31.
- ³⁰ Vgl. K. Koch, *Fundamentalismus: eine «katholische» Häresie? Offene, aber nicht ungestaltete Identität des Christentums*, in: Ders., *Verbindliches Christsein – verbindender Glaube. Spannungen und Herausforderungen eines zeitgemäßen Christentums* (Freiburg/Schweiz 1995) 65-114.
- ³¹ Vgl. K. Koch, *Christliche Identität im Widerstreit heutiger Theologie. Eine Rechenschaft* (Ostfildern 1990).
- ³² W. Pannenberg, *Angst um die Kirche?*, in: K.F. Daiber u.a., *Angst um die Kirche?* (Weimar und Jena 1994) 47-67, zit. 49.
- ³³ K. Lehmann, *Der doppelte Aufbruch – und was nun? Standortbestimmung 30 Jahre nach dem Vaticanum II und 20 Jahre nach der Gemeinsamen Synode*, in: A. Käuflein und T. Licht (Hrsg.), *Wo steht die Kirche? Orientierung am Zweiten Vatikanischen Konzil und an der gemeinsamen Synode* (Karlsruhe 1998) 15-28, zit. 18.
- ³⁴ Vgl. A. Müller, *Der dritte Weg zu glauben. Christsein zwischen Rückzug und Auszug* (Mainz 1990).
- ³⁵ Papst Paul VI., *Evangelii nuntiandi*, Nr. 20.
- ³⁶ Ebd., Nr. 14.
- ³⁷ Vgl. W. Kasper, *Evangelisierung und Neuevangelisierung. Überlegungen zu einer neuen pastoralen Perspektive*, in: P. Neuner/H. Wagner (Hrsg.), *In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik. Für Heinrich Fries* (Freiburg i.Br. 1992) 231-244, und W. Zauner, *Evangelisierung und Neu-Evangelisierung*, in: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 138 (1990) 49-56.
- ³⁸ *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 46. *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner apostolischen Reise nach Mittelamerika vom 2. bis 10. März 1983* (Bonn o.J.) 120.

³⁹ Papst Johannes Paul II., *Christifideles laici*, Nr. 34.

⁴⁰ Vgl. M. Kehl, *Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche*, in: G. Koch/J. Pretschner (Hrsg.), *Wozu Kirche? Wozu Gemeinde? Kirchenvisionen* (Würzburg 1994) 40-62.

⁴¹ M. Kardinal Vlk im Gespräch mit Rudolf Kucera, *Wird Europa heidnisch?* (Augsburg 2000) 186.

⁴² Vgl. K. Koch, *Kirche ohne Zukunft? Plädoyer für neue Wege der Glaubensvermittlung* (Freiburg i.Br. 1993).

⁴³ Vgl. Kardinal F. König, *Die Gottesfrage klopft wieder an unserer Tür. Vorwort zu C.M. Martini – U. Eco, Woran glaubt, wer nicht glaubt?* (Wien 1998) 11; K. Koch, *Die Gottesfrage klopft an die ökumenische Türe*, in: *Catholica. Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie* 54 (2000) 1-13.

⁴⁴ W. Huber, *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche* (Gütersloh 1998) 9-10.

⁴⁵ Vgl. P.M. Zulehner, *KirchenEnttäuschungen. Ein Plädoyer für Freiheit, Solidarität und einen offenen Himmel* (Wien 1997); Ders., *Für KirchenliebhaberInnen. Und solche, die es werden wollen* (Ostfildern 1999).

⁴⁶ P.M. Zulehner, *Ein Obdach der Seele. Geistliche Übungen – nicht nur für fromme Zeitgenossen* (Düsseldorf 1994) 54.

⁴⁷ Vgl. W. Pannenberg, *Christliche Wurzeln des Gedankens der Menschenwürde*, in: Ders., *Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung = Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 2* (Göttingen 2000) 191-201.

⁴⁸ J. Kardinal Ratzinger, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald* (Stuttgart 2000) 149.

⁴⁹ H. Geser, *Sozialbilanzierung: eine neue gesellschaftliche Legitimationsstrategie der Kirchen*, in: A. Loretan (Hrsg.), *Kirche – Staat im Umbruch. Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften zum Staat* (Zürich 1995) 145-155, zit. 154. Vgl. dazu K. Koch, *Religion et Eglises – des affaires privées?*, in: A. Loretan (Ed.), *Rapports Eglise-Etat en mutation. La situation en Suisse romande et au Tessin* (Freiburg/Schweiz 1997) 73-91.

⁵⁰ E.-W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung*, in: Ders., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte* (Frankfurt a.M. 1991) 92-114, zit. 113.

⁵¹ W. Huber, *Kirche* (Stuttgart 1979) 144. Vgl. dazu auch grundlegend ders., *Kirche und Öffentlichkeit* (Stuttgart 1973).

⁵² Vgl. J. Kardinal Ratzinger, *Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt* (Freiburg ²1992); K. Koch, *Christsein in einem neuen Europa. Provokationen und Perspektiven* (Freiburg/Schweiz 1992).

⁵³ Interview mit Michail Sergejewitsch Gorbatschow, «Eine Europapolitik ohne Verhältnis zur Kultur und Ethik kann keinen Erfolg haben», in: *Wochenausgabe des Osservatore Romano* in deutscher Sprache vom 28. Juli 2000, Seite 6.