

Sonderabdruck aus den

STIMMEN DER ZEIT

www.stimmen-der-zeit.de

Heft 5 – Mai 2011

Band 229

STIMMEN DER ZEIT

Heft 5
Mai 2011

Bernhard Grom

Das Friedenspotential der Kirchen

Nikolaus Klein

Fünfzig Jahre Amnesty International

Stephan Ernst

Das PID-Urteil des Bundesgerichtshofs

Klaus Ganzer

Kardinäle als Kirchenfürsten?

Jörg Dantscher

Zur Versteppung von pfarrgemeindlicher Kirche

Axel T. Paul

Europa oder was vom Christentum bleibt

Martin Kämpchen

Der indische Dichter Rabindranath Tagore

Verlag Herder Freiburg

Axel T. Paul

Europa oder was vom Christentum bleibt

Der Titel des Essays spielt an auf ein „Die Christenheit oder Europa“ überschriebenes Novalis-Fragment. Dieser Text stammt aus dem Jahr 1799, aus der Zeit der französischen Revolutionskriege also, in deren Folge nicht nur die politische Landkarte Mitteleuropas neu gezeichnet werden mußte, sondern vor allem die aus dem Mittelalter überkommene Reichsidee und die feudale Ständeordnung versanken. Ideologisch aufgeladene, blutige Massenkongflikte zwischen Nationalstaaten traten damals an die Stelle vergleichsweise eingetragter Kabinettskriege. In diesem Kontext beschwört Novalis (1772–1801) das europäische Mittelalter:

„Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo *Eine* Christenheit diesen menschlich gestalteten Erdteil bewohnte; *Ein* großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs.“¹

Mit der Reformation, so Novalis, war es um diese Einheit geschehen. Seither liege die Kirche mit sich selber im Streit, werde sie selbst zur Partei und zum Spielball der Politik, anstatt die Christen Europas ihren irdisch-divergenten Interessen zum Trotz im Glauben zu einen. Für Novalis steht fest, daß allein die Rückkehr zur christlichen, katholischen Einheit dem Frieden in Europa eine neue Chance verleiht:

„Es wird so lange Blut über Europa strömen, bis die Nationen ihren fürchterlichen Wahn gewahr werden, der sie im Kreise herumtreibt, bis sie von heiliger Musik getroffen und besänftigt zu ehemaligen Altären in bunter Vermischung treten, Werke des Friedens vornehmen und ein großes Liebesmahl als Friedensfest auf den rauchenden Wallstätten mit heißen Tränen gefeiert wird. Nur die Religion kann Europa wieder aufwecken und die Völker sichern und die Christenheit mit neuer Herrlichkeit sichtbar auf Erden in ihr altes friedensstiftendes Amt installieren.“²

Auf eine Formel gebracht lautet die Diagnose Novalis': Europa wird katholisch sein, oder es wird nicht sein.

Von Novalis bis heute

Einmal abgesehen davon, daß Novalis die religiöse Einheit des Mittelalters wie überhaupt des Christentums verklärt sowie die Gewaltgeschichte der Kreuzzüge (auch innerhalb Europas) unterschlägt, werden sich seiner Einschätzung heute nur die we-

nigsten Zeitgenossen anschließen. Die konfessionelle Spaltung der Kirche ist ein irreversibler Tatbestand; alle ökumenischen Bemühungen werden daran nichts ändern.

Ja, im Vergleich zu dem Abstand, der die traditionellen christlichen Konfessionen von dem seit Jahrzehnten vor allem im globalen Süden reüssierenden Pfingstkirchentum trennt, nehmen sich die dogmatischen und institutionellen Differenzen zwischen Ostkirche, Anglikanern, Lutheranern und Katholiken geradezu harmlos aus. Vor allem aber ist nicht recht abzusehen, welchen integralen, das heißt unverzichtbaren oder notwendigen Beitrag die Kirche oder ein wie auch immer „freies Christentum“ zur Versöhnung und politischen Einigung der Europäer (noch) leisten sollte.

Zunächst einmal ist der historische Kontext heute ein anderer: Seit 1945 ist Europa ein weitgehend befriedeter Kontinent, auch wenn die Balkankriege der 90er Jahre den Willen und die Fähigkeit der Europäer, nationale Konflikte friedlich beizulegen und im Konsens zu schlichten, auf eine harte und bis heute unausgestandene Probe stellten. Weiter war (und ist) die politische Einigung erst West- und nach 1989 auch Osteuropas nicht das Werk der Kirchen – im Grunde nicht einmal ein aus freien Stücken in Angriff genommenes Werk der Europäer selbst, sondern Resultat einer doppelten, nach dem Zweiten Weltkrieg geopolitischen und heute globalwirtschaftlichen Nötigung³. (Erwähnt sei allerdings, daß es nach den beiden Zäsuren vor allem Christdemokraten beziehungsweise Demokraten mit christlichem Hintergrund waren, die sich für die europäische Einigung engagierten.)

Nicht unerheblich ist auch, daß die heutige wie immer mangelbehaftete Europäische Union durchaus so etwas darstellt wie eine modernisierte, entgermanisierte und säkularisierte, und offensichtlich für viele Staaten und Staatsbürger attraktive Variante des alten Reiches – gewiß keinen endgültigen politischen Entwurf, wohl aber die vorerst erfolgreiche Überwindung des politischen Nationalismus. Um es mit den Worten des russisch-französischen Philosophen und Europa-Beamten Alexandre Kojève zu sagen: „Avant de s’incarner dans l’Humanité, le Weltgeist hégélien, qui a abandonné les Nations, séjourne dans les Empires.“⁴ Gleichwohl – auch wenn die EU institutionell katholische Züge aufweist und viele Europäer nach wie vor zumindest getauft sind –, faktisch ist Europa derjenige Erdteil, auf dem sich mit Ausnahme der Migrationsmilieus die Religion im Unterschied zu allen anderen Weltgegenden auf dem Rückzug befindet, und zwar politisch, organisatorisch und lebensweltlich⁵. Die Alternative kann darum heute nicht lauten: „Die Christenheit oder Europa“, sondern, wenn überhaupt: „Europa oder was vom Christentum bleibt“⁶.

Die Säkularisierung und ihre Folgen

Ausführen und ein Stück weit relativieren ließe sich nun, was Säkularisierung an sich sowie in und für Europa und für die christlichen Kirchen bedeutet. Zum Vor-

schein käme dann, daß rückläufige Mitgliederzahlen der Kirchen, weniger Kirchgänger und ein zunehmendes Desinteresse am Gemeindeleben nicht gleichbedeutend sind mit Areligiosität und Glaubensverlust – Grace Davie spricht in diesem Zusammenhang von einem „Glauben ohne Bindung“⁷; zum Vorschein käme weiter, daß in konfessionell gefestigten Milieus die Bedeutung der Kirche gar nicht ab-, sondern vielmehr zunimmt; und daß – ich verweise noch einmal auf die Pfingstkirchen – der Schwerpunkt des Christentums zukünftig außerhalb Europas liegen wird.

Ich möchte jedoch in Beantwortung meiner Frage „Europa oder was vom Christentum bleibt“ einen anderen, empirisch weniger gesicherten, kulturtheoretischen Weg gehen und überlegen, was Europa, was Europäer – ob christlich oder nicht – auch heute noch vom Christentum bewahren können und vielleicht sogar müssen, wenn Europa mehr bezeichnen soll als einen einigermaßen präzise angebbaren geographischen Raum oder einen mit diesem nicht – noch nicht oder nicht unbedingt-deckungsgleichen politischen Zweckverband.

Geographische Grenzen und politische Organisationen sind alles andere als für Europa unerheblich; gleichwohl möchte ich mein Augenmerk an dieser Stelle nicht etwa auf das Für und Wider eines möglichen Beitritts der Türkei zur Europäischen Union richten, sondern – gleichermaßen höher wie tiefer gelegt – danach fragen, ob es Europa als kulturelles Projekt oder Wertegemeinschaft, ob es so etwas wie eine europäische Identität gibt, worin diese besteht und was an dieser – möglicherweise – christlich ist.

Die Frage nach der europäischen Identität als Frage nach den Werten

Die Antwort auf den ersten Teil meiner Frage versteht sich nach dem bisher Gesagten im Grund von selbst: Es gibt eine europäische Identität, einen im weitesten Sinne ideellen Kern dessen, was über Grenzen und Institutionen hinaus Europa ausmacht oder wenigstens ausmachen könnte. Es versteht sich, daß Träger dieser Identität letztlich einzelne sind; ein Kollektivsubjekt namens Europa gibt es genausowenig wie die deutsche oder französische Nation⁸. Auch gilt es festzuhalten, daß sich einem Kollektiv oder einer Wertegemeinschaft zuzurechnen, im Normalfall nicht ausschließt, sich mehr als nur einer einzigen Gruppe zugehörig zu fühlen.

Zwar ist es im Fall eines Konflikts wie dem der jüngsten Balkankriege sehr wohl möglich, zwangsweise eine kollektive Identität verpaßt zu bekommen, sich als Parteiläufer oder gar Teil der einen oder anderen Seite bekennen zu müssen. Aus dieser diabolischen Dynamik folgt gleichwohl nicht, daß jede Form von kollektiver Identität des Teufels wäre und darum gemieden oder, postmodern gesprochen, dekonstruiert werden müßte. Oder sagen wir besser: Dekonstruiert werden mag sie, nur

bedeutet dies nicht, sich ihr damit auch schon entschlagen zu können. Denn ein Wir-Gruppenbewußtsein auszubilden, ist schon aus anthropologischen, aber auch aus soziologischen Gründen ebenso unvermeidlich, wie eine personale Identität zu erlangen.

Ebendeshalb ist es nicht gleichgültig, erstens, welche Werte und Ideale man in und von (s)einer Gruppe gewahrt sehen will, und zweitens, in welcher Form man sich zu ihnen bekennt. Zunächst zur Frage der Werte: Unumstritten ist keiner und auch nicht dagegen gefeit, in seinem Sinn pervertiert und praktisch mißbraucht zu werden. Der Wert „Leben“ kann ebenso zur Linderung wie zur Rechtfertigung von Leid und Leiden-Machen dienen. Die Philosophie Friedrich Nietzsches und die Politik derer, die sich – nicht immer philologisch-hermeneutisch korrekt, aber eben auch nicht willkürlich – auf ihn beriefen, ist dafür ein Beispiel.

Gleichwohl gibt es Werte, die ihre Stärke oder besser: ihre Attraktivität weniger aus ihrem negatorischen Potential als vielmehr – und scheinbar paradox – ihrem entweder prinzipiell uneingeschränkten oder aber praktisch relativen Geltungsanspruch beziehen. „Freiheit“ etwa ist ein prinzipiell allgemeingültiger, „Selbstverwirklichung“ dagegen ein praktisch relativer Wert. Das heißt freilich nicht, daß Freiheit praktisch nicht relativ wäre und das Recht auf Selbstverwirklichung nicht prinzipiell allen zustünde, wohl aber, daß, wer Freiheit für sich reklamiert, sie anderen nur schwerlich verwehren kann, wohingegen Selbstverwirklichung einen Anspruch formuliert, den niemand zu erfüllen gezwungen ist (oder zumindest bis zur Heraufkunft des sozialen Imperativs, kreativ zu sein⁹, gezwungen war).

Auf der Suche nach *Europas* Werten nun stößt man schnell – in der Fachliteratur, in den Feuilletons oder europäischen Verfassungsentwürfen – auf genau diese Werte, neben „Freiheit“ und „Selbstverwirklichung“ unter anderem auf „Toleranz“, „Solidarität“, die „Wahrung der Menschenrechte“, „Gleichheit“ und „Demokratie“.

Europäische Werte – nicht nur für Europa

Selbstverständlich sind diese Werte kein exklusiver Besitz der Europäer. Und nicht nur das: Europa hat sie regelmäßig und das in einer Vehemenz verraten, die weltgeschichtlich zwar nicht einmalig ist, gemessen aber am normativen Selbstverständnis der Europäer (oder des Christentums) einen moralischen Abgrund markiert. Diese Dialektik der Aufklärung, dieser Umschlag im weitesten Sinne emanzipatorischer Ansprüche in neue, verschärfte Abhängigkeit und Gewalt hat eine Vorgeschichte, die bis in die antike, noch voreuropäische Welt zurückreicht.

Wenn die Werte „Toleranz“, „Freiheit“ oder die „Gleichheit“ all dessen, was Menschenantlitz trägt“, für uns gleichwohl einen besonderen Klang haben, diese Werte uns binden und wir uns von ihnen binden lassen, auch wenn unmittelbare Interes-

sen davon tangiert werden, wenn wir zum Beispiel die Idee des Rechts akzeptieren, auch wenn es uns schuldig spricht, dann deshalb, weil sich gemeinsame historische Erfahrungen der Überschreitung, des Todes, des Leidens und Leiden-Lassens der Erinnerung eingeschrieben haben, die zwar nicht in Form einer moralischen Bringschuld oder Wiedergutmachung oder Selbstverpflichtung symbolisiert werden *müssen*, wohl aber *können*¹⁰.

Tatsächlich haben die Erfahrungen der europäischen Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts die Idee der Toleranz generiert, haben die Klassenkämpfe des 19. Jahrhunderts die Institutionalisierung von Gleichheit und Solidarität auf die politische Agenda gesetzt, hat der Totalitarismus des 20. Jahrhunderts den Wert von Rechtsstaatlichkeit und Demokratie für die Umsetzung und den Schutz von Freiheit und Selbstbestimmung unter Beweis gestellt, hat der Holocaust an die mögliche Umkehr der Entwicklungsrichtung gemahnt und haben schließlich die Erfahrungen des in zwei Weltkriegen entfesselten Nationalismus das auch politische Projekt Europa geboren. Es fällt nun nicht schwer, in diesem (unvollständigen und abschließbaren) „europäischen Wertekatalog“ die historischen und damit auch jüdisch-christlichen Bezüge aufzuweisen.

Aus Jerusalem nämlich stammt die Vorstellung der Gleichheit – zunächst als Gleichheit vor Gott – und, vielleicht wichtiger noch, die von Charles Taylor als „Hochschätzung des gewöhnlichen Lebens“¹¹ bezeichnete, letztlich auf die Menschwerdung des christlichen Gottes rückführbare Innerweltlichkeit der Europäer. Eben weil der christliche Gott sich den Menschen gemein machte, konnte das gemeine, von Arbeit und Mühsal, aber auch von Freude am Dasein geprägte Leben eine zugleich gottgefällige Existenz sein. Aus Athen stammen – der Sklaverei der Alten zum Trotz – die Ideen der Freiheit, der Demokratie und der Selbstbestimmung. Aus Paris als Hauptstadt der Aufklärung stammen die Ideale der Toleranz und der menschlichen (individuellen wie sozialen) Perfektibilität.

Was in dieser Aufzählung – nicht der europäischen Werte, sondern der regelmäßig genannten Vaterstädte Europas – noch fehlt, ist Rom. Doch obwohl Rom im Unterschied zu Jerusalem schon geographisch und als Hauptstadt der Christenheit anders als das antike und damit voreuropäische Athen auch kulturell eindeutig zu Europa gehört – genauer: obwohl Europa erst im Laufe des Mittelalters als christlicher, auf Rom hin orientierter Herrschaftsbereich Kontur gewinnt¹² –, spielt Rom, selbst wenn man es pflichtschuldig erwähnt, hinsichtlich seines Beitrags zur „Erfindung des Abendlandes“ für viele Kulturhistoriker eine nur untergeordnete Rolle. Wenn – so ein geläufiger Tenor – überhaupt von einer spezifisch römischen Leistung gesprochen werden könne, dann in bezug auf die von den Römern im Vergleich zu Griechenland und dem germanischen Mittelalter weit vorangetriebene Kodifizierung und Formalisierung des Rechts. Substantiell jedoch habe Rom davon gezehrt, was andere ihm, freiwillig oder unfreiwillig, hinterlassen hätten.

Wofür steht die Kirche?

Dem möchte ich in Anschluß an Rémi Brague nicht widersprechen. Nur sieht Brague im Formalismus der Römer, in ihrer „Aneignung dessen, was als fremd angesehen wird“¹³, in ihrem Wissen um „Zweitrangigkeit“ etwas oder besser: das, was die europäische Identität ausmacht oder zumindest ausgemacht hat und (wieder) ausmachen sollte. Auch und gerade diese Form, diese „Wert-Form“, wenn man so will, ist europäisch – und christlich. Denn dieselbe Struktur der Zweitrangigkeit charakterisiert auch den Katholizismus als zutiefst vom Gedanken der *Repräsentation eines höheren Anderen* durchdrungene und mit dessen institutioneller Umsetzung befaßte Religion.

Nicht weniger wichtig als das, wofür die Kirche steht, ist ihre Form, der Umstand, daß sie sich berufen weiß, etwas Abwesendes sichtbar zu machen, ohne jemals das Andere zu sein. Römische und katholische Kultur entsprechen einander; beide werden getragen vom Bewußtsein ihrer Zweitrangigkeit – was den Römern die Griechen, sind den Christen die Juden, schreibt Brague –, die als Schuldigkeit und Verpflichtung, aber auch als Motiv von Entdeckung, Eroberung und Kolonisation das Verhältnis Europas zur übrigen Welt geprägt hat. Brague verkennt keineswegs, daß Europas „exzentrische Identität“, das Wissen darum, von anderen abhängig zu sein und ihnen stets etwas schuldig zu bleiben, sich auch in Haß verkehren und in Vernichtung äußern kann, ja, sich oft genug in Verfolgung und Unterdrückung von Abweichlern oder der Ausrottung fremder Kulturen geäußert hat; zugleich aber hat Europa immer wieder Reue gezeigt und sich um ein Verständnis des Fremden bemüht.

Ein Beispiel zur Illustration dieser These ist das Verhältnis der Europäer zur Sprache¹⁴. Historisch hat gerade die Latinisierung Europas die Entwicklung einer Vielzahl von National- und Literatursprachen möglich gemacht. Die sprachliche Form eines Gedankens nicht zu fetischisieren, sondern darum zu wissen, daß derselbe Gedanke prinzipiell in jeder Sprache artikuliert werden kann, erweitert zwingend den Spielraum der Reflexion. Tatsächlich ist ein nicht unerheblicher Teil des griechischen und vorderasiatischen Schrifttums auf dem Umweg einer vorherigen Übertragung ins Arabische nach Europa gelangt, stehen das Mittelalter wie auch die Renaissance mithin tief in der Schuld des Islam. Dennoch macht ein Vergleich der arabischen Übersetzungspraxis mit der lateinischen Technik des Überliefersns einen wichtigen Unterschied deutlich.

Für einen Muslim ist das Arabische die Sprache Gottes und der Koran der Maßstab aller Literatur. Griechische Texte ins Arabische zu übersetzen, bedeutet also, Gedanken aus einem minderwertigen Idiom in die Ursprache zu übertragen, während den Römern und anderen Lateinern immer bewußt war, nicht die Sprache der Offenbarung zu sprechen, sondern den Sinn der heiligen Texte allererst entziffern, das heißt *durch Interpretation sichtbar machen zu müssen*. Hier, in dieser Struktur

oder Form, diesem Bewußtsein der Zweitrangigkeit – und weniger der inhärenten Friedfertigkeit des christlichen Glaubens – liegt meines Erachtens die eigentliche Begründung für das umstrittene Diktum Papst Benedikts XVI.: „Nicht vernunftgemäß handeln ... ist dem Wesen Gottes zuwider.“¹⁵

Es ist darum kein Zufall, daß die Hermeneutik, die Frage danach, was ein anderer gemeint haben könnte und welchen Regeln gemäß diese Bedeutung expliziert werden kann, in Europa zu Blüte gelangte¹⁶. Es ist der Versuch der Aneignung dessen, was fremd erscheint. Entsprechend haben die „Wilden“ die Europäer nicht nur zu Ausbeutung, Unterwerfung und Mission angereizt, sondern sie auch zur Selbstreflexion angestachelt¹⁷. Die noch während der Eroberung Amerikas verfaßten Geschichten derselben von Diego Durán OP und Bernardino de Sahagún OFM, Michel de Montaignes „Essais“ und Montesquieus „Lettres persanes“ sind frühe Beispiele für eine um Verstehen, Aufklärung und Selbstkritik bemühte Auseinandersetzung mit dem Fremden. Die Ethnologie, sagt Claude Lévi-Strauss, ist ein Zeichen der Sühne¹⁸. Und in der Tat kann die Geschichte dieser Wissenschaft als Versuch begriffen werden, nicht die anderen „in Ruhe zu lassen“ – denn das ist unmöglich –, wohl aber ihnen mit Respekt zu begegnen. Man muß die Konfrontation mit dem Fremden nicht zum Zentralmotiv des neuzeitlich-europäischen Denkens stilisieren; sicher jedoch ist, daß jenes doppelte Verhältnis zum Anderen, dem man sich nicht nur überlegen dünkt, sondern auch unterlegen weiß, jene, wie Brague sie nennt, „Potentialdifferenz zwischen Klassik und Barbarei“¹⁹, das Selbstverständnis Europas geprägt hat.

Christentum und Aufklärung

Christentum und Aufklärung stehen mithin *nicht* in einem prinzipiell widersprüchlichen, sondern vielmehr einem komplexen Bedingungsverhältnis. Auf jeden Fall gibt es zum einen, in inhaltlicher Hinsicht, eine auch jüdisch-christliche Genealogie europäischer Werte und zum anderen eine mehr als bloß etymologische, nämlich formale oder strukturelle Korrespondenz zwischen Katholizität und Weltoffenheit. Ja, noch in der Bereitschaft zur kulturellen Selbstpreisgabe steckt ein christlich-katholischer Kern.

Was aber heißt dies für das Christentum selbst? Ist Europas Säkularität – so außergewöhnlich sie im globalen Vergleich auch erscheint – damit nicht doch der Fluchtpunkt, auf welchen die Aufklärung zuläuft? Ist das Verschwinden der Religion aus dem öffentlichen Raum oder zumindest ihr Rückzug in private Innerlichkeit nicht doch eine vielleicht zwar nicht zwingende, wohl aber stimmige Konsequenz der Modernisierung? Hat das Christentum in Europa – so sehr es Europas exzentrischer Identität und den europäischen Werten zum Durchbruch verholfen hat – sich also doch überlebt? Hat es seine „historische Rolle“ gespielt?

„Oder bedeutet“, wie Ernst Troeltsch schon vor 100 Jahren fragte, umgekehrt „die Auflösung des religiösen Untergrundes vielleicht die beginnende Auflösung der europäischen Kultur überhaupt, die ein neues religiöses Lebenselement nicht wird bilden können und doch ein solches nicht entbehren kann?“²⁰

Daß ein hoher Prozentsatz auch der konfessionell ungebundenen, ungläubigen oder agnostischen Europäer Europa nach wie vor als einen „irgendwie“ christlichen Kontinent ansieht – dem Glauben ohne Bindung mithin eine „Bindung ohne Glaube“ korrespondiert – ist ein Indiz dafür, daß man die Alternative nicht dramatisieren muß. Auch in Europa wird es weiterhin Christen und christliche Kirchen geben, ebenso wie europäisch *und* atheistisch, religiös indifferent oder andersgläubig zu sein, sich selbstverständlich nicht ausschließt. Und ganz praktisch auch nicht ausschließen darf, denn mit der Türkei klopfen nicht nur 70 Millionen in der Mehrzahl gläubige Muslime an die Tore Europas, sondern längst lebt in Westeuropa eine ähnlich große Anzahl mehrheitlich gläubiger Muslime. Ja, Europas Migranten sind weitgehend Muslime.

Die Frage lautet darum nicht oder nicht erst, *ob* das „christliche“ Europa den Beitritt der islamischen Türkei bewältigen kann, sondern *wie* Europa die politische und soziale Integration seiner Muslime bewerkstelligen will. Wie der Streit um Kopftücher an europäischen Schulen oder der um die Höhe von Minaretten in europäischen Städten deutlich zeigt, stehen die „autochthonen“ Europäer vor der doppelten Herausforderung, die Migranten nicht bloß als ethnisch Fremde, sondern ebenso als Andersgläubige – mehr noch: als Menschen zu akzeptieren, die tatsächlich noch glauben²¹. Selbstverständlich sind auf der anderen Seite die Migranten verpflichtet, sich an die Spielregeln und Grenzen einer säkularen Rechtsordnung zu halten und sich ihrerseits um Integration zu bemühen.

Die von vielen, gerade liberalen Europäern gehegte Hoffnung indes, den Glauben der Millionen derer, die heute kommen und morgen bleiben, dem Schicksal des Christentums gleich privatisieren und damit neutralisieren zu können, dürfte nach allem, was man aus der Migrationsforschung weiß, enttäuscht werden. Gerade weil Migranten – so heterogen ihr sozialer Hintergrund und ihre Migrationsmotive auch sein mögen – in ihren Aufnahmeländern ähnlichen Integrationsschwierigkeiten und Diskriminierungserfahrungen ausgesetzt sind, werden gemeinsame Identitätsmarker wie Ethnizität oder Glaube praktisch virulent.

Anstatt jedoch den Migranten nicht nur das individuelle Recht auf Religionsausübung zuzugestehen, sondern sie wie in den USA zur öffentlichen Artikulation ihres Glaubens zu ermuntern – oder zumindest zur Artikulation ihrer Belange in der Sprache des Glaubens aufzufordern –, tut sich das liberale Europa schwer damit, öffentlich gelebte, kollektiv praktizierte Religion anders denn als Revision seiner säkularen Errungenschaften zu begreifen. Dabei wäre gerade die Öffentlichkeit von Religion der beste Garant dafür, ihrer klandestinen Verkehrung in politische Theologie vorzubauen. Zudem wäre es denkbar, daß die christlichen Kirchen in

Auseinandersetzung mit nichtchristlichen Bekenntnissen und frei vagierender Religiosität erneut an Kontur und Attraktivität gewinnen.

Europa als Herausforderung für gläubige Christen

Aber muß Europa das zum Schaden gereichen? Könnte es nicht ganz im Gegenteil sein, daß das Christentum – daß die Tatsache, daß es immer noch Menschen gibt, die an Gottes Menschwerdung glauben – nicht nur der Liberalität Europas keinen Abbruch tut, sondern sie vielmehr bereichert? Selbst Jürgen Habermas kommt neuerdings zu derartigen Schlüssen²². Ich möchte hier indes nicht Habermas, sondern noch einmal Taylor folgen²³.

Auf der einen Seite, so Taylor, sollten, nein: müssen Christen der Aufklärung für ihre Religionskritik dankbar sein, dafür, daß erst die Denunziation der Gewaltgeschichte auch des Christentums die Kirche von einer Zwangsanstalt – „nulla salus extra ecclesiam“ (außerhalb der Kirche kein Heil) – zu einer Gemeinde zum Glauben freier Menschen hat werden lassen. Nicht nur Europa, wie Helmuth Plessner meint, auch die Kirche „siegte“, oder sagen wir lieber: kann nur bestehen, indem sie entbindet²⁴. Allerdings ist die Aufklärung, wie gesehen, durchaus ein Stück christlicher Selbstaufklärung, denn Humanismus und Religionskritik schreiben das christliche Programm der Hochschätzung des gewöhnlichen Lebens „lediglich“ fort. Die moderne, aufgeklärte Weigerung, dem Leiden und dem Tod des Menschen einen Sinn beizulegen – wovon etwa das Werk Elias Canettis ein beredtes Zeugnis ablegt –, sowie umgekehrt das ideelle und praktische Streben nach einem Leben in Sicherheit und Würde stehen in direkter Verlängerung der nicht erst reformatorischen Bemühungen, Gottesdienst und Alltag miteinander zu verschränken.

Auf der anderen Seite jedoch läuft gerade das moderne, innerweltliche und damit immer auch auf eine Art innerweltlichen Lohn zumindest in Form von Anerkennung, Dankbarkeit oder einer sichtbaren „Wendung zum Besseren“ schielende soziale oder politische Engagement Gefahr, an der Indifferenz, der Undankbarkeit oder der Unverbesserlichkeit derer, für die man sich engagiert, zuschanden zu gehen und in Bitternis, Haß und Gewalt umzuschlagen.

Neben der Dialektik der Aufklärung gibt es mithin so etwas wie eine „Dialektik des Engagement“ – der zufolge der Wunsch und der Versuch, das Leiden zu lindern, sich in Zynismus oder gar Rachsucht verkehren. Selbstredend bewahrt auch der Glaube nicht zwingend davor. Wenn es jedoch zum Kernbestand des christlichen Glaubens gehört – über andere vermag ich aus mangelnder Kenntnis wenig zu sagen –, daß die Welt Gottes Schöpfung, das heißt, daß das Leben ein unbedingtes Geschenk ist; und weiter, daß Gott bei den Menschen ist und sie liebt, wer sich von Gott geliebt glaubt, also lieben kann, auch wenn andere sich undankbar zeigen – dann kann der Glaube durchaus ein Grund sein, der Dialektik sowohl der Aufklä-

rung als auch des Engagements zu widerstehen. Dies gilt selbstverständlich für jeden, der an den christlichen Gott glaubt, und nicht nur für Europäer, doch insofern Europa historisch und kulturell vom Christentum zehrt, wäre es fahrlässig, dieses Erbe nicht auch zu pflegen.

ANMERKUNGEN

¹ Novalis, *Fragmente u. Studien. Die Christenheit oder Europa*, hg. v. C. Paschek (Stuttgart 1996) 67–89, 67.

² Ebd. 86 f.

³ Vgl. L. Janz, *Die Geschichte der europäischen Einigung nach dem Zweiten Weltkrieg*, in: *Die Identität Europas*, hg. v. W. Weidenfeld (München 1985) 80–111.

⁴ A. Kojève, *L'Empire latin*, in: *La Règle du jeu* (1/1990) 89–123, 94.

⁵ *Differenzierend zur Säkularisierungsthese*: D. Martin, *The Future of Christianity. Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization* (Farnham 2010).

⁶ Der Text wurde geschrieben noch ohne Kenntnis des mit ganz ähnlichen Fragen befaßten Themenheftes „Säkularismus neu denken. Religion u. Politik in Zeiten der Globalisierung“ der Zs. *Transit* (Nr. 39, Sommer 2010). Wer dem Thema weiter nachgehen möchte, dem sei die Lektüre dieses Heftes nahegelegt.

⁷ G. Davie, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging* (Oxford 1994).

⁸ Dazu immer noch lesenswert: E. Renan, *Was ist eine Nation?* Rede am 11. März 1882 an der Sorbonne (Hamburg 1996).

⁹ Vgl. U. Bröckling im Gespräch mit Th. Assheuer, *Kreativ? Das Wort ist vergiftet*, in: *Die Zeit*, 4. 11. 2010.

¹⁰ Zum folgenden: H. Joas u. Chr. Mandry: *Europa als Werte- u. Kulturgemeinschaft*, in: *Europawissenschaft*, hg. v. G. R. Schuppert u. a. (Baden-Baden 2005) 541–572.

¹¹ Ch. Taylor, *Uellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität* (Frankfurt 1994).

¹² Vgl. J. Fischer, *Rien – Occidens – Europa. Begriff u. Gedanke „Europa“ in der späten Antike u. im frühen Mittelalter* (Wiesbaden 1957).

¹³ R. Brague, *Europa. Eine exzentrische Identität* (Frankfurt 1993) 86.

¹⁴ Dazu auch W. Reinhard, *Sprachbeherrschung u. Weltherrschaft*, in: *Humanismus u. Neue Welt*, hg. v. dems. (Weinheim 1987) 1–36.

¹⁵ Benedikt XVI., *Glaube u. Vernunft. Die Regensburger Vorlesung* (Freiburg 2006) 11–32, 16 f.

¹⁶ Vgl. H.-G. Gadamer, *Das Erbe Europas* (Frankfurt 1989).

¹⁷ Vgl. T. Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen* (Frankfurt 1985).

¹⁸ C. Lévi-Strauss, *Traurige Tropen* (Frankfurt 1978) 384.

¹⁹ Brague (A. 13) 149 f.

²⁰ E. Troeltsch, *Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, in: *Logos* (1910/11) Nr. 1, 165–185, 168.

²¹ Vgl. J. Casanova, *Der Ort der Religion im säkularen Europa*, in: *Transit* (Sommer 2004) Nr. 27, 86–105.

²² Vgl. z. B. J. Habermas, *Die Dialektik der Säkularisierung*, in: *Blätter für deutsche u. internationale Politik* 53 (2008) Nr. 4, 33–46.

²³ Ch. Taylor, *A Catholic Modernity?*, in: *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, ed. by William M. Shea (New York 1999) 13–38.

²⁴ H. Plessner, *Macht u. menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, in: ders., *Zwischen Philosophie u. Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen u. Vorträge* (Bern 1953) 241–317, 261.