

Europa und die Kirchen

Wer provoziert wen?

von Engelbert Groß

Der laufende Prozess „Doing Europe“ benötigt eine Gestalt. Die Suche nach ihr geschieht auf dem „Markt“, und der ist gekennzeichnet durch das moderne Phänomen „Öffentlichkeit“. Wenn Kirchen und Theologien sich an dieser Formgebung beteiligen, müssen sie sich bewusst machen: Auch sie selbst mit ihren Optionen und Postulaten befinden sich im Wirkungsbereich des Faktors „Öffentlichkeit“, sowohl innerkirchlich als auch draußen: Wer provoziert wen, und wie kann zu einem Strategiekonzept im Rahmen der aktuellen „science wars“ gefunden werden? Entwicklung von Mentalität, von Seelsorge und von religiöser Unterweisung werden von diesem Konzept her ihre Gestalt bekommen.*

1. Europa als Öffentlichkeit

Unser „Europa im Werden“ braucht eine Form. Es erfordert eine Fassung. Es sucht seine Gestalt. Das Angebot, Elemente für den Bau des Hauses Europa zu liefern, ist groß. Manche Anbieter werben sachlich, andere verführerisch, andere penetrant, missionarisch, gar aggressiv. Da eine genuine Interdependenz zwischen der Institution „Europäisches Haus“ und den gesellschaftlichen Instanzen innerhalb dieses Hauses besteht, gibt es diese Instanzen als Agenten derjenigen Elemente, die sie selbst anbieten, wie auch als Opponenten derjenigen Elemente, die sie in Kauf nehmen müssen. In diesen beiden Rollen finden sich auch die Kirchen und ihre Theologien vor.

Wenn sie ihr „Europäisches Haus“ würden definieren wollen, müssten sie bedenken: Dieses Europa trägt definitiv das Merkmal *Öffentlichkeit*. *Öffentlichkeit* hat sich historisch gegen das monarchische, gegen das diktatorische Prinzip als neue Hoheitssphäre etabliert. *Öffentlichkeit* galt „in den Demokratien des Westens von Anfang an vielfach als Garantie für eine anders nicht mehr kontrollierbare Vernunft“¹, eine gesellschaftlich kritische Maßnahme gegen Willkür, Borniertheit und Heimlichkeit von Autoritäten. Diese *Öffentlichkeit* ist beschrieben worden als „Struktur gewordene generelle Enttabuisierungstendenz“². *Öffentlichkeit* bedeutet: Es kann grundsätzlich jedes Thema zur Disposition

* Die St. Kliment Ohrid-Universität im bulgarischen Sofia hat 2008 ihr 120-jähriges Bestehen gefeiert, und im Rahmen dieser Festlichkeit hat die Orthodoxe Theologische Fakultät dort ihre Integration in die Universität vor 85 Jahren durch ein Symposium eigens festlich begangen. Einer der Festvorträge wird hier veröffentlicht: als ein bemerkenswerter ökumenischer Akt zwischen der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt und der Orthodoxen Theologischen Fakultät in Sofia.

¹ L. Hölscher, Öffentlichkeit, in: O. Brunner; W. Conze; R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 2004, 414.

² O. Massing, Öffentlichkeit, in: H. Kerber; A. Schmieder (Hg.), *Handbuch Soziologie. Zur Theorie und Praxis sozialer Beziehungen*, Reinbek 1984, 408.

gestellt werden. *Öffentlichkeit* stellt in der heutigen Gesellschaft eine Art Gesetzmäßigkeit dar. Sie ist, von diesem Denkansatz her, nicht eine Agentur des Bösen, wie manche meinen. Sie ist nicht von bösem Willen bestimmt, nicht eine Luzifer-Attacke. Dieser Begriff von *Öffentlichkeit* ist vielmehr „engstens auf Vorstellungen vom allgemeinen Wohl und auf das konkrete Gefüge von Organisationen, Ämtern, ökonomischen Kräften, kulturellen Einrichtungen und religiösen Gemeinschaften bezogen, die auf dessen Beförderung oder Beschädigung Einfluss nehmen“³, also den Begriff der Öffentlichkeit und seine Praxis akzeptieren oder ablehnen.

In diesem durch *Öffentlichkeit* markierten europäischen Terrain halten sich auch die Kirchen und ihre Theologien auf. Sie halten sich hier sogar in einer Weise auf, in der sie sich ausdrücklich zu Agenten von Elementen erklären, die für die Gestalt Europas unbedingt nötig sind. Sie begründen ihre öffentliche Aktivität theologisch: mit der Universalität des Evangeliums. Daraus folgt ihrer Ansicht nach, „dass das kirchliche Handeln über seinen Bezug auf das individuelle Heil hinaus Relevanz für das Gemeinwohl besitzt“⁴.

Kirchen und Theologien erheben auf dem Markt der Bauarbeiter Europas also einen eigenen Anspruch auf Öffentlichkeit, und dadurch machen sie sich zu einem Faktor in diesem „Geschäft“. Als solcher treten sie in Konkurrenz zu den anderen Faktoren. Die Gestalt Europas mit bestimmen: dieses Ziel zwingt die Kirche in den öffentlichen Raum hinein, um dort ihre Positionen anzubieten. Andererseits bekommen sie dort die Anbieter der anderen Positionen zu spüren. Die Positionen von Kirche und Theologie wirken auf viele Andere als Provokation, und Positionen der Anderen wirken auf Kirche und Theologie oft provozierend. Das geschieht auf dem öffentlichen europäischen Boden draußen vor Kirche und Theologie. Da moderne *Öffentlichkeit* aber auch Bestandteil von heutiger kirchlicher Existenz und von heutigem theologischen Arbeiten ist, gibt es eine Vielfalt divergierender Positionen auch innerhalb von Kirche und Theologie, die im Innenbereich als Provokation gegeben sind, also in kirchlicher und theologischer Öffentlichkeit innerkirchlich und binnentheologisch.

Gesellschaftlich auf den Markt gebracht, auf dem die Elemente zur Gestaltung Europas angepriesen und aufgedrängt werden, gibt es eine ganze Reihe von provozierenden Positionen. Sechs Positionen seien skizziert. Sie stellen Faktoren dar, aus denen Europa gestaltet werden soll. Sie sind – genauer gesagt – Vektoren, also Kräfte, die den Prozess „Europa“ beschleunigen oder hemmen, und eben diese mögliche Wirkung macht die Positionen so interessant. Sie verlangen von den Kirchen und Theologien, dass sie wach sind; dass sie offen sind, nicht stur; dass sie mitdenken; dass sie fähig sind zu konstruktivi-

³ R. Preul, Öffentlichkeit, in: RGG⁴ 6 (2003) 490.

⁴ H.-R. Reuter, Öffentlichkeitsauftrag der Evangelischen Kirche, in: RGG⁴ 6 (2003) 491. Vgl. zum Ganzen: J. Dewey, Die Öffentlichkeit und ihre Probleme, Bodenheim 1996. J. Wiemeyer: W. Lochbühler; J. Wolf (Hg.), Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. Begründung – Wege – Grenzen, Münster – Hamburg – London 1999. M. Delgado; A. Jödicke; G. Vergaunen (Hg.), Religion und Öffentlichkeit. Probleme und Perspektiven, Stuttgart 2009. F. Gleißner; H. Ruede; H. Schneider; L. Schwarz (Hg.), Religion im öffentlichen Raum. Religiöse Freiheit im neuen Europa, Wien – Köln – Weimar 2007. G. Klostermann, Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen – Rechtsgrundlagen im kirchlichen und staatlichen Recht, Tübingen 2000. E. Groß; A. Weiß, Religion und Schule in der Rechtsprechung. Sammlung relevanter Gerichtsurteile, Münster 2005. E. Bieger, Das Öffentlichkeitsdilemma der katholischen Kirche, Mainz 2003.

vem Dialog, zu sachlichem Urteil, zu Kooperation, zu Kritik, zu Wandlung; dass sie verfügen über Mut zur Selbstkritik, über Kompetenz zu kreativen Konzepten, über Kraft des Gestaltens. Diese Positionen verlangen von Kirchen und Theologien jene bemerkenswerte Einstellung, die m.E. Stefan Cankov (1881–1965) schon vor Jahrzehnten zu zeigen und zu fördern versucht hat, als er hier in Sofia Professor und Dekan gewesen ist.⁵

2. Provozierende Positionen

2.1 „Es gilt die Verschiebung der Machtbalance zugunsten des Individuums!“

Auf dieser Position wird erklärt: Religiosität ist heute individualisiert, und diese Tatsache verändert das „religiöse Feld“ in Europa von Grund auf.⁶ In den heutigen Gesellschaften dominiert Individualisierung alles. Selbstbehauptung ist Gesetz. Die Gestaltungsformel heißt: Authentizität.⁷ Auf Grußkarten, Postern und Kaffeetassen erscheint die Botschaft: „Ich tu, was ich tu; und du tust, was du tust.“⁸ Das Prinzip für innergesellschaftliche Regelungen lautet „Freie Wahl“. Dieses Prinzip ist der Mantel um die gefühlte Verheißung: Individuelles Glück ist möglich, wenn man aus äußeren Fesseln befreit ist. Die Normalisierung der Ehescheidung – zum Beispiel – dokumentiert dieses Phänomen.

In diesem Beispiel realisiert sich die alles dominierende Individualisierung – unter anderem – dadurch, dass zwischen den Partnern in dieser Beziehung, unter dem Postulat der Selbstentfaltung sich begreifend, alles und jedes verhandelt werden muss. Der Alltag der Partner erscheint charakterisiert durch ständige Absprachen, Verträge, Paragraphen, Beratung, Therapie.⁹ Solange es Gebote und Verbote als allgemein anerkannte Regulierung gab, die den Ablauf des Alltags ordnete, solange war die Antwort auf die alltags auftretenden Fragen „Was ist richtig? Was ist natürlich? Was ist Gottes Wille?“ klar. Jeder kannte die Regeln, und jeder wusste, dass der Andere sie kannte. Doch in einer Gesellschaft der Individualisierung definiert sich ein modernes Paar (weniger dadurch, dass geliebt, sondern) dadurch, dass geredet wird. Es bedarf eines fortwährenden Gesprächs, um die gemeinsame Sache herzustellen und zu erhalten.¹⁰

Individualisierung bedeutet immer auch Enttraditionalisierung und Entmoralisierung; das Zurückweisen von Staat und Kirche aus dem direkten Anspruch, das Individuum zu kontrollieren; die eigene Biografie frei und authentisch aufzubauen und sie gegen Ansprüche der Anderen, der Liebsten, durchzuhalten.¹¹ Konkret heißt das auch: Wer seinem

⁵ Vgl. H.-D. Döpmann, Cankov, Stefan, in: RGG⁴ 2 (1999) 52.

⁶ Vgl. K. Gabriel, Zwischen Entkirchlichung, Individualisierung und Deprivatisierung: institutionalisierte Religiosität in Europa, in: F.-J. Bormann; B. Irlenborn (Hg.), Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft (QD 228), Freiburg – Basel – Wien 2008, 51.

⁷ Vgl. E. Beck-Gernsheim, Von der Liebe zur Beziehung? Veränderungen im Verhältnis von Mann und Frau in der individualisierten Gesellschaft, in: U. Beck; E. Beck-Gernsheim (Hg.), Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt a.M. 1990, 75f.

⁸ G.R. Bach; H. Molter, Psychoboom. Wege und Abwege moderner Therapie, Reinbek 1979, 141.

⁹ Vgl. U. Beck, Der späte Apfel Evas oder Die Zukunft der Liebe, in: Beck; Beck-Gernsheim (Anm. 7), 205.

¹⁰ Vgl. E. Beck-Gernsheim, Freie Liebe, freie Scheidung. Zum Doppelgesicht von Freisetzungprozessen, in: Ebd., 122.

¹¹ U. Beck, Die irdische Religion der Liebe, in: Ebd., 228.

individualistischen Eigenen, wer „seiner“ Liebe sogar das Wohlergehen seiner Nächsten opfert, der vollzieht das Gesetz der individuellen Entfaltung. „Die eigenen Kinder zu verlassen, bedeutet nicht etwa den Bruch mit der Liebe, sondern ihre Erfüllung“¹², die Erfüllung des Gesetzes jener kirchenlosen und priesterlosen „Religion“, in der individualisierte Liebe das Monopol der Gestaltung des Alltags hat. Wie geliebt wird, was Liebe heißt, ist jeweils Sache der eigenen Entscheidung. „Liebe ist *Selbstnormierung*“¹³, ist „*radikalisierte Selbstzuständigkeit*“¹⁴, ist „alles in Ichform: Erfahrung, Wahrheit, Transzendenz, Erlösung“¹⁵.

Solch ein individualisiertes Dasein will sich selbst stilisieren¹⁶ und will sich deswegen zwischen konkurrierenden Sinnsystemen entscheiden. „ohne sich damit zwangsläufig längerfristig zu binden“¹⁷. Diese Art der Bastellei finden wir nicht nur in außerkirchlichen Bereichen, sondern auch innerhalb der Kirchen selbst. Das Muster des Patchwork realisiert sich in den Kirchen zum Beispiel als individuelle Hierarchisierung der Wahrheiten des Glaubens und des synkretistischen Einbaus neuer, auch fremder Elemente in den eigenen Glauben. Religion nimmt eine stärker werdende persönlich-subjektive, erlebnisbezogene und erfahrungsbezogene Form an.¹⁸ Sie ist undogmatisch. Sie tendiert zur „Sakralisierung von Subjektivität“¹⁹.

Die skizzierte Position „Verschiebung der Machtbalance zugunsten des Individuums“ provoziert.

2.2 „Europa muss kosmopolitisch gestaltet sein!“

Auf dieser Position sagen sie: Wer im neuen Haus Europa wohnen will, der muss seinen nationalen Blick überwinden. Auch die Vorstellungen von Internationalität und Transnationalität sind vom nationalen Blick her entwickelt.

Es gilt, Europa im Begriff des Kosmopolitischen zu begreifen. Das Kosmopolitische, diese real wirksame Utopie, dieses Neue in der Geschichte Europas, hat als seine Grundlage die Anerkennung des kulturell Anderen. Der Umgang der Nationen und Staaten und Religionen und Konfessionen miteinander, die Politik der Interdependenz, bezieht die Perspektiven der Anderen konstitutiv mit ein. Dabei gilt, dass Interdependenz nicht hegemonial, sondern reziprok gestaltet wird. Es gilt nicht, dass Reiche und Starke Interdependenz – problemlos für sich – proklamieren, Schwächere und Ärmere aber Interdependenz fürchten müssen. Damit wirkliche Interdependenz möglich gemacht werden kann, muss „Kapital des Vertrauens“ vorausgesetzt werden.²⁰

¹² Ebd., 229.

¹³ Ebd., 255.

¹⁴ Ebd., 257.

¹⁵ Ebd., 261.

¹⁶ Vgl. R. Hitzler; A. Honer, Bastelexistenz. Über subjektive Konsequenzen der Individualisierung, in: U. Beck; E. Beck-Gernsheim (Hg.), Riskante Freiheiten, Frankfurt a.M. 1994, 309.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. Gabriel (Anm. 6), 52.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Vgl. U. Beck; E. Grande, Das kosmopolitische Europa. Gesellschaft und Politik in der Zweiten Moderne, Frankfurt a.M. 2004, 133f.

Neue europäische Identität, die sich aus der kosmopolitischen Idee speist, ist eine „Identität in Bewegung“, gar eine „Identität der Bewegung“²¹. Als deren Metaphern können angesehen werden: Unterwegs sein, Reisen, Straßen, Wege, Pfade... Schon Winston Churchill hatte 1946 von „mapping out the way forward“²² gesprochen. Europa ist nicht wie Bulgarien Bulgarien ist, wie Deutschland Deutschland ist. „Europa ist *doing Europe*“²³. Es entsteht aus dem erinnernden Blick in die Abgründe der europäischen Zivilisation.²⁴ *Doing Europe* ist das „Nie-Wieder!“, das zur Tatsache geworden ist. Anders gesagt: „Das ‚kosmopolitische Moment‘ – die verfeinerte Wahrnehmung des Anderen – ist aus der totalen Erschöpfung verübter und erfahrener Grausamkeit entstanden, aus dem Nachdenken und dem Gedenken an das unermessliche Leiden und die unermessliche Schuld, die das nationalistisch-kriegerische Europa über die Welt gebracht hat.“²⁵

Die hier skizzierte Position „Europa muss kosmopolitisch gestaltet sein!“ markiert ihr Fundament „Anerkennung des kulturell Anderen“ deutlich und scharf, indem sie erklärt: Europa hat sich Maßstäbe der Selbstkritik zu eigen gemacht. Es ist dadurch sensibler geworden, und deswegen hat diese Erkenntnis es offener und zugleich entschlossener im Streit für eine unkriegerische und für eine nicht religiöse Humanität gemacht. „Dieses kosmopolitische Europa erinnert sich nur noch mit Scham und Spott der weltanschaulichen Kämpfe, der Vernichtungslager, die es, verstrickt in seine nationalen Geschichten, hervorgebracht hat.“²⁶ Ein kosmopolitisches Europa, das wir nötig haben, denkt nicht dogmatisch, kennt nichts Doktrinäres, ist nicht rechthaberisch. Es ist vielmehr konfliktfähig, frei, heiter und neugierig auf die vielfältige Widersprüchlichkeit der Welt.²⁷

Im Bereich der Bildung zum Beispiel bedeutet das immer auch: sich verabschieden vom national fixierten Blick auf Geschichte. Auf der hier skizzierten Position ist man sich sicher: „Das kosmopolitische Europa ... kann *beides* ... überwinden: die Kombination von Arroganz und Ignoranz gegenüber den kulturell Anderen sowie den ... Romantizismus – die Idealisierung des Fremden und die Selbstdämonisierung Europas.“²⁸ Programmatisch formuliert: „Einerseits muss Europa die Fallen von Arroganz und Selbstverleugnung vermeiden, andererseits jedoch seinen Stolz und sein Selbstbewusstsein eben daraus (aus dieser Vermeidung – E.G.) beziehen – und aus seiner historischen Einmaligkeit, die die Lehre in die Welt gesetzt hat, wie aus Feinden Nachbarn werden können.“²⁹

Die Position „Europa muss kosmopolitisch gestaltet sein!“ provoziert.

2.3 „Die Kirchen sollen ‚Beschränkung auf Transzendenz‘ praktizieren!“

Diese Position ist in Deutschland zu Hause. Das hängt zusammen mit dem System der Kirchensteuer. Auf den ersten Blick wird sie als spezifisch deutsch erscheinen. Mir

²¹ Ebd., 160.

²² Zitiert: Ebd.

²³ Ebd., 161.

²⁴ Siehe dazu Kapitel 2.4: „Es braucht als Weltprogramm des Christentums: Compassion!“

²⁵ Beck: *Grande* (Anm. 20), 162.

²⁶ Ebd.

²⁷ Vgl. ebd.

²⁸ Ebd., 392.

²⁹ Ebd., 393.

scheint aber: das Grundsätzliche könnte sich auch andernorts in Europa einnisten. Diese Position erklärt: Die Theologen heute säkularisieren die Theologie. Sie – die Theologen, die Bischöfe – begeben sich in die Welt, und oft tun sie das, ohne die Welt zu verstehen. Sie sprechen und schreiben über alles. Sie berufen sich dabei auf alle möglichen Autoritäten, am liebsten auf Kant und Adorno, auf Sozialwissenschaft und Psychologie, am wenigsten auf die Bibel. Die Agenten der Kirchen mischen sich ein in die Systeme der Anderen und diktieren ihnen, wie sie ihre Funktionen zu erfüllen hätten.³⁰

Auf dieser Position wird gesagt: Die Kirchen müssen erkennen, dass es heute eine Gesellschaft gibt, die gekennzeichnet ist durch Differenzierung der Funktionen. Die heutige Gesellschaft ist daher eine fragmentierte Gesellschaft. Die frühere Idee und Historie einer Einheit gilt nicht mehr. „Geistlich“ und „Weltlich“ sind getrennt. „Sakral“ und „Säkular“ sind nicht mehr integriert. Die Integration der Gesellschaft heute geschieht nicht durch Mühen um Einheit, sondern vielmehr durch das Realisieren von Differenz: als Ökonomie und Politik, als Jurisprudenz und Militär, als Pädagogik und Religion... Sie alle sind Teilsysteme, und jedes Teilsystem hat seine spezifische Funktion. In der Immanenz unserer derzeitigen Welt ist also Religion – wie alle anderen Teilsysteme auch – nur ein sektorales System, also in seiner Funktion begrenzt. Die Kirchen sind als Agentur von Religion dann auch ein nur sektorales System.

Auf der hier skizzierten Position heißt es: „Jedes System dient sich und dem Ganzen am besten, wenn es sich funktional auf seine spezifischen Aufgaben beschränkt.“³¹ Wozu also sind die Kirchen da? Auf der in Rede stehenden Position antwortet man: Die Kirchen haben einen sinnvollen und zukunftsweisenden *geistlichen* Auftrag. „In Sachen von Transzendenz, von ‚Leben nach dem Tod‘ und ‚ewigem Heil‘ verfügt die Religion über ein Monopol, das ihr niemand streitig machen könnte. Hier können die Kirchen ihre spezifischen Leistungen und überragenden Kompetenzen in die Gesellschaft einbringen: unverwechselbar, identifikationsfähig, identitätsbildend.“³²

Auf dieser Position wird an die Adresse der Kirchen kritisch gesagt: Es gibt nichts Schlimmeres, als wenn man über den Zustand der Kirchen sagen muss: Über diese Kernfunktion hört man in ihnen am wenigsten. Die Kirchen haben sich um das Seelenheil ihrer Gläubigen zu kümmern. Sie müssen nicht für alle da sein, und deswegen können sie ganz da sein für ihre Mitglieder. Statt Sorge um das Gemeinwohl praktizieren sie – wenn es mit rechten Dingen zugeht – Seelsorge.³³ Doch in Wirklichkeit amtieren die Kirchen als Sozialagenturen, als Humanitätsagenturen. Im Blick auf die diakonischen Aktivitäten der Kirchen ist kritisch vom „Caritas-Dinosaurier mit überdimensioniertem Personalrumpf und winzigem geistlichen Kopf“³⁴ geschrieben worden. Obwohl die Kirchen für

³⁰ Vgl. G. Roellecke, Ende der christlichen Identität der europäischen Gesellschaft? Unveröffentlichtes Manuskript, 5 – zitiert in: O. Depenheuer, Religion als ethische Reserve der säkularen Gesellschaft. Zur staatstheoretischen Bedeutung der Kirche in nachchristlicher Zeit, in: Ders.; M. Heintzen; M. Jestadt; P. Axer (Hg.), *Nomos und Ethos*, Berlin 2002, 17.

³¹ O. Depenheuer (Anm. 30), 16.

³² Ebd., 17.

³³ Vgl. ebd., 18.

³⁴ J. Isensee, Karitative Betätigung der Kirchen und der Verfassungsstaat, in: J. Listl; D. Pirson, *Handbuch des Staatskirchenrechts*, Bd. 2, Berlin 1995, 687: „Die Schrumpfung der religiösen Vitalität vollzieht sich in auffäl-

außerkirchliche Teilsysteme nicht von vorn herein die besten Fachleute haben, mischen sie öffentlich mit: bei Sozialpolitik, Bildungspolitik, Wirtschaftspolitik, Rentenpolitik, Arbeitsmarktpolitik, Entwicklungshilfepolitik, Europapolitik...

Die hier skizzierte Position verweigert den Kirchen in unserer fragmentierten Gesellschaft heute ein gesellschaftspolitisches Mandat. Sie verlangt von ihnen politische Abstinenz. Die Kirchen sollen sich davor hüten, sich der säkularen Welt als Produzenten von Werten anzubieten, und sie dürfen ebenfalls nicht den Staat benutzen, um ihre religiösen Werte durchzusetzen. Die Gesellschaft prägen und mitgestalten durch die Vermittlung von Werten: das ist heute kein direktes Ziel der Kirchen. Dies ist vielmehr ein Ziel, das die Kirchen allein durch die gläubige Lebenspraxis ihrer Mitglieder erreichen kann, also auf indirektem Weg.

Kirchen sollen sich nicht selbst säkularisieren, sondern sie müssen ihre Beschränkung auf Transzendenz praktizieren. Es ist diese Beschränkung, was sie zu Kirche macht.

Die hier geforderte Beschränkung auf Transzendenz und die damit korrespondierende politische Abstinenz und der verlangte Verzicht auf ein gesellschaftspolitisches Mandat stellt für die Kirchen und ihre Theologien eine prinzipielle Provokation dar.

2.4 „Es braucht als Weltprogramm des Christentums: Compassion!“

Auf dieser Position wird proklamiert: Heutige Theologie in Europa braucht als ihr Organ die anamnetische Basis einer solchen Vernunft, die das, was gewesen und vorbei ist, nicht hinabstuft zu etwas, das existenziell bedeutungslos ist. Konkret: Theologie darf nicht systematisch vergessen, dass von Gott immer mit Blick auf die Leidensgeschichten in der Welt geredet werden muss, also in basaler Erinnerung an das, was wir in der Metapher AUSCHWITZ hilflos andeuten können. Theologie heute muss sich positionieren und formulieren gegen das mitleidlose Vergessen in unseren fortgeschrittenen und fortschreitenden Gesellschaften, gegen postmoderne kulturelle Amnesie. Es gilt die Frage: Was ist es um die für christliche Ohren ungeheuerliche jüdische Frage: „Der nachdenkliche Christ weiß, dass in Auschwitz nicht das jüdische Volk gestorben ist, sondern das Christentum“?³⁵

Wo Theologie in ihren Aussagen nicht nur eine postmoderne Religion der psychologisch-ästhetischen Verzauberung der Seelen vertreten will, wo Religion sich nicht bloß als Kompensation für verlorene oder verstopfte Transzendenz anbieten will, wo sie vielmehr immer wieder beharrt auf jener Rede von Gott, wie sie die biblische Tradition auferlegt, da gerät sie heute in eine prekäre Situation: In unseren gesellschaftlichen Mentalitäten herrscht Vergessen! Dagegen braucht es eine erinnernde Theologie.³⁶ Eine Theologie des erinnernden Gedächtnisses ist eine solche Theologie, die konstitutiv die Hiob-Tradition im Blick hat und die kritische Theologie der Propheten und die apokalyptische

ligem Kontrast zu der organisatorischen Expansion. Das Bild liegt nahe vom Caritas-Dinosaurier mit überdimensioniertem Personalrumpf und winzigem geistlichem Kopf, der zunehmend unfähig wird, sich selbst zu erhalten. Der christliche Anspruch droht zu verkommen zur Lebenslüge der Organisation und zum Werbespot für Spendensammlungen.“

³⁵ Zitiert nach: R. McAfee Brown, Elie Wiesel. Zeuge für die Menschheit, Freiburg – Basel – Wien 1990, 14.

³⁶ Zum Ganzen: J.B. Metz, Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischen Gesellschaften, Freiburg – Basel – Wien 2006, 28.

Weisheit und das Motiv REICH GOTTES und das Paradigma NACHFOLGE.³⁷ Eine solche Theologie hat keinen menschenleeren idealistischen Rahmen. Sie ist postidealistisch. Sie realisiert eine besondere Sensibilität für die Leidensgeschichten in der Welt: in den Menschen, in der Schöpfung insgesamt.³⁸ Diese Theologie bricht auf und geht hin zu fremdem Leid, zu Entwürdigten, Ausgenutzten, rassistisch Bedrückten, gesellschaftlich Bedrängten, politisch Marginalisierten. Sie praktiziert eine gefährliche Erinnerung, denn sie arbeitet mit den Kategorien „Widerspruch“, „Veränderung“, „Befreiung“³⁹. Sie bezieht in ihre Arbeit den Begriff ein der „Fähigkeit, schuldig zu werden. Schuld zu vergeben“ und den Begriff „Alle geschichtlichen Subjekte bedürfen der Bekehrung“⁴⁰.

Diese Theologie erklärt: Kennzeichen der biblischen Geschichten des Jesus Christus ist eine elementare Empfindsamkeit für das Leid der Anderen. Darum muss Theologie eine Theologie der COMPASSION sein, eine Theologie jener Wahrnehmung, die am Leid der Anderen teilnimmt. Sie muss sich bewegen im Verhältnis der Einen zu den Anderen, die bedroht, die bedrückt, die ausgeschlossen sind, Opfer von Globalisierung etwa, der Gewalt der reinen Logik des Marktes.⁴¹

Diese Theologie will politisch sein. Sie will hellhörig sein auf den Schrei der Leidenden. Sie will programmatisch sein in ihren moralischen Postulaten und COMPASSION als Weltprogramm des Christentums fixieren,⁴² als Basistugend der Christen, als Alltags-tugend⁴³. Sie formuliert pastoraltheologisch und religionspädagogisch Kirche als „Kirche der COMPASSION“, der gesteigerten Empfindsamkeit für fremdes Leid.⁴⁴ Vielleicht hat Theodor W. Adorno diesen Kern richtig getroffen, wenn er sagt: „Das Bedürfnis, Leiden bereitet werden zu lassen, ist Bedingung der Wahrheit.“⁴⁵

Auf der hier skizzierten Position wird gefordert: Theologie heute muss dagegen arbeiten, dass sich in pluralistischer Öffentlichkeit die Kirchen selbst privatisieren. In diese Gefahr laufen Kirchen dann hinein, wenn sie – ihre leeren Gotteshäuser im Blick und den Verlust ihrer Arbeiter, ihrer Jugend, ihrer Frauen und die Distanz ihrer Gläubigen zu Dogma und Moral im Blick – dahin tendieren, sich als „kleine Herde“ zu verstehen und hoch zu schätzen. Wer so denkt, der definiert Kirche exklusiv, hält sich nur unter Gleichgesinnten auf, praktiziert eine Sprache der Verkündigung, die „mit dem Speer in der Hand“ apologetisch eifernd agiert. Hier wird Selbstprivatisierung der Kirche praktiziert. In diese Gefahr kommen Kirchen auch dann, wenn sie sich als bürgerliche Serviceagentur realisieren, wenn sie zu einer privaten Kirche für Dienstleistungen wird: für gewünschte Segnungen, Rituale, Salben und Bäder. Die Leute suchen sich aus, welchen

³⁷ Siehe: *Ders.*, Politische Theologie, theologisch, in: H. Kopetz; J. Marko; K. Poier (Hg.), Soziokultureller Wandel im Verfassungsstaat. Phänomene politischer Transformation. Studien zur Politik und Verwaltung 90/II. Wien – Köln – Graz 2004. 1374.

³⁸ Vgl. B. Beltran, Müllberg und Umweltkirche. Interkulturelle, theologische, pastorale und pädagogische Perspektiven auf den Philippinen. Forum Religionspädagogik interkulturell, Bd. 14, Berlin 2007.

³⁹ Vgl. Metz; (Anm. 37), 1375.

⁴⁰ Vgl. ebd., 1376.

⁴¹ Vgl. ebd., 1377.

⁴² Vgl. *Ders.* (Anm. 36), 166ff.

⁴³ Vgl. ebd., 186.

⁴⁴ Vgl. ebd., 185f.

⁴⁵ Zitiert bei *Ders.* (Anm. 37), 1379.

Rahmen ihnen die Kirche für ihre existenziellen Ereignisse bereitstellen soll: welches Gotteshaus, welches Personal, welche Musik, welche Texte, welche Verzierung. Die Kirchen sind da und „dienen“ mit einem entsprechenden Angebot. Auf diese Weise aber privatisieren sich die Kirchen selbst, denn sie repräsentieren dabei nicht die nicht aufzukündigende Autorität des Kreuzes, der Leidenden. Sie pflegen die Wünsche nach Spirituellem, und zwar privat.⁴⁶

Gegen solche Selbstprivatisierung muss Theologie arbeiten. Wenn sie das tut, ist sie politisch. Mit Blick auf Globalisierung stellt die hier beschriebene Theologie fest: Das neue Europa hat eine neue Stimmung, eine neue Mentalität, einen neuen Geist. Es hat sich nämlich ein alltäglicher Postmodernismus der Herzen ausgebreitet, und der rückt die Not und das Elend der Dritten Welt⁴⁷ in eine große gesichtslose Ferne. Schamlos wird die Ferne ausgeplündert. Das dort Weggerissene und Gestohlene wird in Europa dazu verwendet, die Psyche mit exotischer Wellness und den Alltag mit exotischer Ästhetik zu verkleiden. Die ganze Welt ist dem preisgegeben, was denen in Europa „schmeckt“. „Die Welt wird zubereitet zur nouvelle cuisine der Postmodernität.“⁴⁸ Auf diese Weise gewöhnt sich Europa an die Krisen und das Elend in der Welt der Anderen. Diesem europäischen Ästhetizismus verbindet sich ein europäischer Provinzialismus. Der neue Geist in Europa liebt es „klein“. Er mag sich nicht vordrängen. Er schätzt es, ohne große politische und ethische Aufgaben zu sein. Darum kriecht er gern hinein in Mythen und Märchen, hinein ins Geschichtslose, hinein in die Unschuld Europas. Auf diese Weise entwickelt sich eine geistige Strategie, die unser Europa immunisiert gegen Empfindsamkeit im Angesicht des Elends auch in Dritten Welten, gegen Empfindsamkeit des erinnernden Gedächtnisses an Geschichten, die voll sind von Leiden.

Gegen solche Immunisierung muss – so lautet auf der skizzierten Position die Forderung – Theologie dafür sorgen, „dass Maßstäbe der Gerechtigkeit im Verhältnis der Einen zu den Anderen nicht verkleinert werden“⁴⁹. Die Kirchen können nämlich in ihren liturgischen Repräsentationen unser Europa an jene politische Ohnmacht erinnern, die im Leiden Jesu Christi eben keinen ungeschichtlichen Mythos darstellen, und die in Gottes Namen – homiletisch, katechetisch, moralisch, karitativ und gesellschaftlich – dazu rufen, eine erinnernde Kultur in Europa einzuüben, die auf die Leidensgeschichten der Menschen nah und fern zielt „und daraus Horizonte und Maximen für ihr christliches Handeln gewinnt“⁵⁰.

Die Position „Es braucht als Weltprogramm des Christentums: Compassion!“ provoziert.

⁴⁶ Vgl. *Ders.* (Anm. 36), 186f.

⁴⁷ Vgl. *E. Gross.* Religion und Gerechtigkeit. Dialogisches religiöses Lernen mit Jugendlichen in Dritten Welten. Forum Religionspädagogik interkulturell. Bd. 15. Wien – Berlin 2008.

⁴⁸ *Metz* (Anm. 6), 210.

⁴⁹ *Ebd.*, 211.

⁵⁰ *Ebd.*

2.5 „Ein neues Europa realisiert sich allein durch diskursives Denken!“

Auf dieser Position heißt es: Denken, das wir für Kultur, Wissenschaft und Politik nötig haben, kann methodisch nicht im Registrieren von Fakten verbleiben, nicht linear sein, nicht ideologisch organisiert, nicht als Intuition, nicht als Kontemplation, nicht als lateinischer Akt begriffen werden. Das Denken muss vielmehr diskursiv sein. Diskurs ist hier nicht unbedingt im Sinne von Jürgen Habermas zu verstehen, also nicht im Sinn seiner Diskurstheorie, sondern eher im Sinn von Erkenntnistheorie. In der lateinischen Sprache gibt es zu dem Nomen „Diskurs“ das Verb *discurrere* = auseinander laufen, hin- und her laufen, einen Bereich nach allen Richtungen durchziehen.⁵¹ Diese Metapher vermag das zu Definierende zu veranschaulichen. Unter Diskurs verstehen wir: Verfahren dialogischen Denkens auf der Grundlage von Argumenten: ein Denken in multiplex und multilateral aufgebauter Argumentation; eine Form der Verständigung, in der ein Einverständnis, das in kommunikativem Handeln gegeben gewesen ist, befragt und problematisiert ist, wieder hergestellt wird, und zwar durch vielseitige Begründung.

Damit berühren wir – trotz des Gesagten – schließlich dennoch einen Gedanken von Jürgen Habermas, nämlich seine Erörterung zur Frage: Welche Aussage hat einen Anspruch auf Geltung? Denn mit jeder Kommunikation ist ein Anspruch auf Verständigung verbunden. Es steckt ein Anspruch auf Geltung darin. Um den zu verstehen, muss man die Gründe kennen, die es für eine Geltung geben könnte, und es müssen die Konditionen erörtert werden, unter denen die Gründe akzeptabel sind.

Diesen Prozess diskursiven Denkens können wir uns anschaulich machen, wenn wir auf die genannte Metapher schauen: hin- und her laufendes Denken bei der Anstrengung, den Anspruch der Geltung einer Richtigkeit oder einer Wahrheit intersubjektiv vermitteln zu können.⁵² Solches diskursives Denken braucht es für Kultur, Politik und Wissenschaft, auch für theologische Wissenschaft, und zwar unbedingt.

Die Position „Ein neues Europa realisiert sich allein durch diskursives Denken!“ provoziert.⁵³

⁵¹ Siehe: H. Georges, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Bd. 1, Darmstadt 1983, 2205.

⁵² Siehe zum Ganzen: P. Precht, Diskurs/Diskursivität/diskursiv, in: Ders.: F.-P. Burkard, Metzler-Philosophie-Lexikon. Begriffe und Definitionen, Stuttgart – Weimar 1996, 107.

⁵³ Im Rahmen des EU-Erasmus-Programms ist diese Provokation mit Studierenden der Orthodoxen Theologischen Fakultät der St. Kliment Ohridski-Universität in Sofia/Bulgarien bearbeitet und religionspädagogisch konkretisiert worden, in einer Übung „Fragen lebendig machen“: (1) Fragen, die in dieser Sache stecken. (2) Fragen, die an diese Sache gerichtet werden. – Zu 1: Wer sagt die Sache, wer ist ihr Subjekt? Was besagt die Sache inhaltlich, was bedeutet sie, worin besteht ihr Objekt? Was ist beabsichtigt, wenn die Sache betont wird, was ist die Intention? Zu 2: Fragen nach Problemen, die in der Sache stecken: Diskursives Denken vermag kein autoritatives Denken zu denken (Wort Gottes, Anbetung...). Diskursives Denken versteht sich als ausschließlich weltimmanentes Denken. Diskursives Denken ist ein Denken, das nicht objektiv sein muss, sein möchte, denn sein Ergebnis wird in der Regel ein Kompromiss sein. Diskursives Denken ist anstrengend ... Fragen nach Problemen, die jemand erzeugt, wenn er in seiner religiösen Unterweisung und religiösen Erziehung *allein* auf der Ebene diskursiven Denkens arbeitet: Abkoppeln des Evangeliums von seinem autoritativen Charakter, Heilige Schrift nur als Literatur, Evangelium als pure Denksache, Verdinglichung des Vitalen, Trennung des Evangeliums von seinem transzendenten Grund, Evangelium als kultureller Entwurf, Evangelium als sozial-ethisches Programm, Gültigkeit von Aussagen auf Grund von Kongruenz der Meinungen, Gefahr für bequeme Lehrende und Lernende (weil anstrengend)... (Seminar im Oktober 2008).

2.6 „Europa braucht eine kniende Theologie!“

Seit jene Länder Mitglieder der Europäischen Union geworden sind, in denen die Mehrzahl der Bevölkerung einer orthodoxen Kirche angehört, meldet sich eine Position in der Öffentlichkeit Europas zu Wort, die es in zwei Versionen gibt: in einer orthodoxen und in einer lateinischen. Beide Versionen bilden ein spezifisches Konzept zu der Frage: Was soll Theologie tun?

1. Die Beschreibung der orthodoxen Version möchte ich – mit Vorsicht und Zurückhaltung und bereit zu Korrektur, ich gehöre ja der lateinischen Tradition zu – anschließen an jenes Mosaik aus dem 6. Jahrhundert, das es in der Konche der Apsis in der Kirche des Katharinenklosters am Berg Sinai gibt und die Verklärung Jesu auf dem Berg Tabor darstellt.⁵⁴ Jesus, in weißem Gewand in der Mitte des Bildes, schwebt in einer Mandorla über der Erde. Zu seinen Füßen stürzen Petrus, Jakobus und Johannes zu Boden. Von den Seiten erscheinen Mose und Elia. Es fällt auf: Die Mandorla, in der Jesus steht, wird nach innen konzentrisch immer dunkler. Nach außen gewinnt sie immer mehr an Licht. Das Licht, das von Jesus ausgeht und ihn umgibt, ist in seiner Mitte nicht hell. Es ist dunkel. Auf westlichen Darstellungen der Verklärung ist das ganz anders. Hier verliert das intensive Licht, das Jesus umgibt, von innen nach außen an Kraft. Am äußersten Rand zerfließt es im dunklen Himmel der Nacht. Auf östlichen Ikonen herrscht also im Zentrum des Lichts, im Zentrum der Verklärung das Dunkel.

Ich denke: In dieser östlichen Ikone erscheint der Charakter einer spezifischen Theologie. Hier ist angezeigt das Wesen jener Weise von Theologie, die sich aus orthodoxen Kirchen her im neuen Haus Europa zu Wort meldet. Diese Anschauung tadelt die Alleinherrschaft des Lichts in der Theologie: jenes Lichts, das der Mensch sich als Mittel seiner Aufklärung sucht und ergreift. Es ist dies eine Kritik an der Herrschsucht all solcher Theologien, die – zuweilen autoritär – den Begriff, den Diskurs, das System monolateral, monolithisch, monologisch favorisieren und alles darauf fixieren. Begriffe aber sind distanziiert. Diskurse sind zweifelhaft. Systeme sind kalt.

Dagegen heißt es auf der hier zu skizzierenden Position: „Man ist kein Theologe, wenn man nicht den Weg beschreitet, der zur Vereinigung mit Gott führt.“⁵⁵ Vladimir Losskij (1903–1958), von dem diese Aussage stammt, konkretisiert das, indem er sagt, „dass es keine Theologie außerhalb der Erfahrung gibt“⁵⁶. Es gilt „die lebendige religiöse Erfahrung als die einzige legitime Weise der Erkenntnis der Dogmen“⁵⁷. Diese Position missbilligt solche Theologien, die sich realisieren „streng abgetrennt von der kirchlichen, liturgischen und mystischen Erfahrung und Spiritualität, hingegeben an die Wissenschaft und ihre Methoden“⁵⁸, in einer „Beschränkung der Wahrheit auf Gedanken und Ideen“⁵⁹.

⁵⁴ J. Galey, *Das Katharinenkloster auf dem Sinai*. Stuttgart – Zürich 1979, Sonderausgabe 1990, Abbildung 119.

⁵⁵ V. Losskij, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*. Übersetzt von M. Prager. Graz – Wien – Köln 1961, 51.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ P. Florenskij, *Die Säule und Grundfeste der Wahrheit*. Versuch einer orthodoxen Theologie in zwölf Bänden (russisch). Moskau 1914, 3. Übersetzung bei Felmy (Anm. 63), 1.

⁵⁸ C. Yannaras, *Die Theologie im heutigen Griechenland*, in: Ders., *Orthodoxie und Westen*. Die Theologie in Griechenland heute (griechisch), Athen 1972, 68. Übersetzung bei Felmy (Anm. 63), 3.

Erfahrung in dieser „Theologie der Erfahrung“ meint nicht persönliche Erfahrung – zum Beispiel: persönliche Erfahrung mit dem persönlichen Heiland –, nicht Spontaneität, nicht Emotionalität, also nicht Erlebnis, sondern für die orthodoxe Seite meint Erfahrung *kirchliche* Erfahrung: Leben in Kirche, Liturgie, Mysterium, Gebet, Askese. „Theologie der Erfahrung“ ist genannt worden: eine Theologie „am Vollzug entlang“⁶⁰. Wenn sie das nicht ist, wenn sie sich stattdessen fixiert auf den Umgang mit historischen Wahrheiten, mit richtigen theologischen Sätzen, wenn sie sich dominieren lässt von soziologischen Analysen, psychologischen Konzepten oder politischen Ambitionen, dann muss das – in der Sicht von Christos Yannaras – als Symptom des Abfalls gewertet werden. Er begründet das so: „Im Raum der Orthodoxen Kirche und Überlieferung hatte die Theologie stets eine Bedeutung sehr unterschiedlich von dem, was wir heute darunter verstehen. Sie war keine theoretische Entwicklung von Axiomen und Gedanken, sondern Ausdruck und Formulierung der Erfahrung. Bevor sie Lehre ist, ist die Froh-Botschaft der Kirche ein Ereignis. Das Ereignis zu kennen heißt *teilzuhaben* ..., Lebensweise.“⁶¹

Karl Christian Felmy hat festgestellt: Die Wortmeldung der Position „Theologie in Europa muss aus dem Schulzimmer zur Liturgie feiernden Kirche zurückkehren!“⁶² erhebt sich jetzt wieder häufiger: in Russland, in Griechenland, in Rumänien, in der Serbischen Kirche zum Beispiel. Es wird deutlich gerufen nach einer aktuellen *gebeteten Theologie*⁶³ (und deren Begriff von Wissenschaft unterscheidet sich diametral vom laufenden Begriff einer Theologie als Diskurs). Es handelt sich gar um eine *Theologie, die heilt*⁶⁴, die da auf dem Rezept für Europa notiert erscheint.

2. Was soll Theologie tun im neuen Europa? Zu dieser leitenden Frage gibt es auch eine verwandte Antwort in einer lateinischen Version. Sie wird postuliert von jungen interessierten Menschen, die bei den heutigen Theologen anfragen: „Bei aller Liebe zur Theologie, aber was hilft es den Leuten, wenn sie wissen, wann das Matthäusevangelium geschrieben wurde, wenn sie seinen Inhalt nicht in ihr Leben bekommen?“⁶⁵ Ebenfalls mit dieser Frage befasst hat sich in Deutschland die protestantische spirituelle Kommunität „Sankt Michael“ in Cottbus, als Beispiel. In ihr wird dafür plädiert, der Theologie wieder jenen Charakter zu geben, den im 5. Jahrhundert Dionysius Areopagita ihr gegeben hat, indem er betont: Das Subjekt der Theologie ist Gott, er ist nicht einfach bloß ihr Objekt. Dadurch dass die Verfasser der Heiligen Schriften nicht aus Eigenem reden, son-

⁵⁹ Ebd., 124.

⁶⁰ D. Wendebourg, Mysterion und Sakrament. Zu einigen frühen Zeugnissen scholastischer Einflüsse auf die griechische Theologie, in: P. Hauptmann, Die Katechismen der Russisch-orthodoxen Kirche. Entstehungsgeschichte und Lehrgehalt, Göttingen 1971, 293.

⁶¹ Yannaras (Anm. 58), 53.

⁶² Vgl. G. Florovski, Bible, Church, Tradition. An Eastern Orthodox View, in: Ders., Collected Works, Belmont 1972ff., 84.

⁶³ Vgl. K.C. Felmy, Orthodoxe Theologie. Eine Einführung, Darmstadt 1990, 17. – Meine Skizze verdankt der Darstellung „Theologie der Erfahrung“ in diesem Werk wichtige Informationen: 1–24. Auch der Hinweis auf die Tabor-Ikone im Sinai-Kloster findet sich dort: 25.

⁶⁴ Vgl. N. Matsoukas, Orthodoxe Theologie im Kontext einer kulturellen Vielfalt, in: E. von Lefka; A. Basdekis; N. Thon (Hg.). Die Orthodoxe Kirche. Eine Standortbestimmung an der Jahrtausendwende, Frankfurt a.M. 1999, 143f.

⁶⁵ www.daggonline.blogspot.com/2005/08.

dem sich intensiv Gott geöffnet haben, tritt dieser als redendes Subjekt durch sie in die Welt ein. Je mehr ein heutiger „Theologe“ sich jener existenziellen Beziehung zu Gott annähert, die jene wahren Theologen, die Verfasser der Heiligen Schriften, realisiert haben, ist auch er ein Theologe.⁶⁶ Pfarrer⁶⁷ und Bischöfe⁶⁸ weisen ebenfalls darauf hin, dass dieser Charakter der Theologie neu belebt werden muss. Diesen Anspruch hat auch Kardinal Joseph Ratzinger, Papst Benedikt XVI., beleuchtet.⁶⁹

Die lateinische Version der hier skizzierten Version einer *betenden Theologie* hat ihren Autor in dem schweizerischen katholischen Theologen Hans Urs von Balthasar (1905–1988). Er blickt auf die Kirche und urteilt: „Die Heiligen, eingeschüchtert vom Stacheldraht der Begrifflichkeiten, der um die evangelische Wahrheit gezogen ist, wagen es nicht mehr, an der echten und notwendigen Auslegung des Dogmas als Gleichberechtigte (mit den Theologen, E.G.) mitzuarbeiten.“⁷⁰ In diesem kritischen Urteil wird Dichotomie von Spiritualität auf der einen Seite und Dogma auf der anderen Seite offen gelegt, beanstandet und abgewiesen. Die Dominanz der theologischen Begrifflichkeit und Systematisierung zu Ungunsten der Spiritualität wird als beklagenswerte Verarmung ermittelt.

„Die heute den modernen Heiden das Evangelium zu predigen haben, fühlen stärker als die Professoren auf ihren Kathedern diese Verarmung. Sie schauen sich nach einer Instanz um, die ihnen ungeteilt und auf einmal die Weisheit und die Heiligkeit zeigte. Sie suchen den lebenden Organismus der kirchlichen Lehre und nicht diese seltsame Anatomie: auf der einen Seite die Knochen ohne Fleisch: die überlieferte Dogmatik, auf der anderen Seite das Fleisch ohne Knochen: jene ganze fromme Literatur, die aus Aszetik, Spiritualität, Mystik und Rhetorik eine auf die Dauer unverdauliche, weil substanzlose Kost vermittelt.“⁷¹

Und wir können zu „Fleisch ohne Knochen“ ergänzen: die umfangreiche internationale Literatur von Esoterik und Wellness.

Es gilt also die Wiedervereinigung der beiden auseinander geratenen kirchlichen Welten. Hans Urs von Balthasar postuliert zu diesem Zweck und in einem biblischen Bild dargestellt: Theologie als Gespräch zwischen Braut und Bräutigam. Theologie als Gespräch zwischen Braut Kirche und Bräutigam Jesus Christus in der Kommunikation des Parakleten „wird immer neue Weisen der Einigung und Verschränkung herbeiführen“⁷². Theologie hat es zu tun mit jetzigem heiligem Geschehen, nicht mit vorausgesetztem Ergebnis. Die Heiligen wollen dabei sein, wann und wo die Wahrheit aufstrahlt.

„Sie sitzen mit Maria zu Füßen Jesu ... Sie wollen sich die ganze Welt innerhalb der Offenbarung neu schenken, neu erklären und auslegen lassen ... Sie wollen ... den Geist nicht als eine abstrakte Welt allgemeiner Gesetze und Geltungen, sondern als den Geist der Feu-

⁶⁶ Vgl. www.stmichael-online.de/theologie1.

⁶⁷ Beispiel: *J. Holt*, Das größte Wunder Christi, www.catholic-church.org/ao/ser/diessem99.

⁶⁸ Beispiel: der deutsche Bischof Heinz Josef Algermissen, Fulda, www.bistum-fulda.de/bistum_fulda/presse_medien/liste_pressemeldungen/2006; der schweizerische Bischof Kurt Koch, Basel, www.balthasarstiftung.org/images/1.

⁶⁹ Vgl. *J. Ratzinger*, Skandalöser Realismus? Gott handelt in der Geschichte, Bad Tölz ⁴2008, 23.

⁷⁰ *H.-U. von Balthasar*, Verbum Caro, Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 207.

⁷¹ Ebd., 208.

⁷² Ebd., 219.

erzungen, der weht, wo er will, (kennen) ... Um ihre christliche Sendung zu erfüllen, auch als Denker und Theologen, sind sie nicht gezwungen, ihren Standort in Christus zu verlassen.“⁷³

Es ist dies der Ort, auf dem Anselm von Canterbury (1033–1109) sich theologisch aufgehalten und gebetet hat: Gott, „ich kann dich weder suchen, wenn du es nicht lehrst, noch finden, wenn du dich nicht zeigst.“⁷⁴

Mit Blick auf solche Art von Theologie wagt Hans Urs von Balthasar provokant zu sagen: „Über diese Haltung des Gebets kommt auch die Haltung der Erkenntnis nicht hinaus.“⁷⁵ Er ist der Ansicht, dass es in der Theologie keine Forschung und Lehre geben kann, die nicht notwendig den Atem dieses – bei Anselm erblickten – betenden Suchens ausströmen müssten. „An ihm erkennt der Heilige, ob diese Form der Wahrheit ihn angeht, ob hier die bewegte Luft weht, in der er atmen und gedeihen kann.“⁷⁶ Die hier notierte lateinische Version der skizzierten Position kulminiert in der Aussage: „Theologie war, solange sie eine Theologie der Heiligen war, eine betende, eine kniende Theologie.“⁷⁷ Die Formulierung KNIENDE THEOLOGIE hat der lateinischen Version ihren Namen gegeben. Während wissenschaftliche Theologie dem Gebet gegenüber fremd und fremder wird und dadurch unerfahren und unerfahrener in demjenigen Ton, mit dem sie vom Heiligen sprechen soll, und während die affektiv „fromme“ Theologie infolge ihrer Inhaltslosigkeit oft in falsches Pathos hinein läuft: distanzlos, süßlich, kalorienarm, substanzlos, pietistisch – vermählen sich in einer KNIENDEN THEOLOGIE substanzvolle Sachlichkeit und heilige Ehrfurcht. In unmissverständlich programmatischen Worten des Urhebers dieser Perspektive gesagt: „Außerhalb des Kreislaufs der Liebe zwischen Bräutigam und Braut, Haupt und Leib, wird niemand je wissen, was Theologie besagt.“⁷⁸

Die in orthodoxer und lateinischer Version dargestellte Position „Europa braucht eine kniende Theologie!“ provoziert.⁷⁹

2.7 Die definitive Provokation für Kirchen und Theologien

Alle diese und noch viele andere provozierende Positionen wehen durch Europa. Für sie gibt es keinen Eisernen Vorhang, kein Zurückweisen an Grenzen. Das *Doing Europe*

⁷³ Ebd., 221f.

⁷⁴ Zitiert: ebd., 222.

⁷⁵ Ebd., 223.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Ebd., 224.

⁷⁸ *Ders.*, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III, 2/2. Einsiedeln 1969, 99.

⁷⁹ Zu dieser Provokation ist mit Studierenden in Sofia (siehe Anm. 53) folgendes weitergedacht worden: (1) Fragen, die in der Sache stecken (Subjekt, Objekt, Intention), gelten auch hier. (2) Fragen, die an die Sache gerichtet werden, Probleme, die durch die Sache erzeugt werden: Gefahr des bloßen Binnenblicks („Scheuklappen“, hat ein Studierender gesagt), Isolation, Dispens von Kommunikation nach draußen, Weltblindheit, Vernachlässigung der Horizontale des Glaubens, des Sozialen, Missionsdefizit... Fragen nach Problemen, die ein Lehrender erzeugt, der religiöses Lernen *allein* auf der Ebene einer betenden Theologie anbietet: Er arbeitet nach anderen Denkgesetzen als die, die in den übrigen Schulfächern unterrichten. Im Blick der Lernenden wird Religionsunterricht zu einem exotischen Fach. Es wird ein Schubladen-Denken erzeugt. Die Lernenden sind am Ende unvorbereitet auf Fragen der „Heiden“, für die Auseinandersetzung mit Andersdenkenden. Sie können für das Reich Gottes und die Kirche nicht optimal tätig sein.

bringt sie überall hin. Wenn wir das Panorama dieser Positionen anschauen, dann ergibt sich dem kirchlichen und dem theologischen Denken eine spannende und aufregende Frage für das Ganze, nämlich: Was ist zu tun, wenn in *all* diesen Provokationen Heiliger Geist weht? Was müssen Kirchen und Theologien machen, wenn in *jeder* dieser Positionen – „Zeichen der Zeit“ (Lk 12,55)! – von Gott her Esprit gegeben ist? Diese Frage stellt für Kirchen und Theologien im werdenden Europa die eigentliche Provokation dar.

Ich denke: Jede dieser Positionen gehört zu diesen „Zeichen der Zeit“, die Gott schenkt. Kirchen und Theologien, Seelsorger und Religionslehrer müssen sie lesen lernen. Im neuen Haus Europa braucht es diesen neuen Leseunterricht, damit Pastoral, Katechese und Religionsunterricht realistisch gestaltet werden können. Realismus muss zu einer auch theologischen Option werden.

3. Kirchen und Theologien als Vektoren in der Gesellschaft des Europäischen Hauses

In der Europäischen Union herrschen derzeit *science wars*. „Bologna-Prozess“ ist dabei nur eine der praktizierten Strategien. Wer heute in Europa Theologische Fakultät sein will, befindet sich in diesen Gefechten mitten drin, und zwar umgarnt von den genannten und zusätzlichen Provokationen. Es braucht politisch und organisatorisch eine Strategie, durch die aus dieser Umgarnung ein Muster gestrickt werden kann; ein Muster, in dem diese Provokationen wahrgenommen, aufgegriffen und konstruktiv bearbeitet werden können; ein Muster, in dessen Prozess Theologie sowohl ihren kirchlichen als auch ihren gesellschaftlichen Auftrag wirklich erfüllen kann. Das zu strickende Muster müssen diejenigen Instanzen herstellen, die an dieser Wissenschaft beteiligt und für sie verantwortlich sind. Hier kann lediglich auf eine Entwicklung gezeigt werden, in der sich dieser Prozess positionieren und formulieren muss; eine Entwicklung, deren Beachtung helfen wird, das Muster realistisch zu gestalten.

In den aktuellen *science wars* ist zu registrieren: Der traditionelle Charakter von Wissenschaft ändert sich. Es entsteht eine Koevolution von Wissenschaft und Gesellschaft. Es gibt ein Wissen, das akademisch erzeugt wird, und es gibt ein Wissen, das außerakademisch, das gesellschaftlich erzeugt wird. Beide Arten von Wissen werden in Zukunft den Charakter von Wissenschaft gemeinsam bestimmen. Soll ein Wissen sozial robust sein, genügt bald Expertenwissen nicht mehr. Um zu einem sozial robusten Wissen zu gelangen, muss man zusätzlich jene Bestände an Wissen heran ziehen, die vor den akademischen Toren in der Gesellschaft hergestellt werden. In der Wissenschaft der Zukunft wird es eine wechselseitige Verflechtung von Problemwahrnehmung und Problembewältigung geben, wechselseitig zwischen akademischer und praktischer Wahrnehmung und Lösung. Auf diese Weise wird das traditionelle Modell „Hier Wissenschaft, dort Anwendung“ wahrscheinlich verschwinden. Kirche – zum Beispiel – wird da nicht mehr nur ein Bereich der Anwendung von Theologie sein. Kirche wird – wie auch Gewerkschaften, Verbände, Nicht-Regierungs-Organisationen etc. – als eine der gesellschaftlichen Faktoren agieren müssen, die Wissenschaft herstellen. Sie muss sich begreifen als gesellschaft-

licher Faktor, der über eine spezifische Wahrnehmungskompetenz und ein spezifisches Potenzial, Probleme zu bearbeiten, verfügt. Die Kirchen verfügen über ein umfangreiches Wissen, das sie in den Prozess der Wissenschaft einbringen sollen, damit das notwendige Wissen sozial robust gestaltet werden kann. Sie stellen ein kompetentes gesellschaftliches Ensemble dar, das sie als qualifizierte Mitforscherinnen auszuweisen vermag.

Die Kirchen werden partizipieren wollen an dem wesentlichen Recht der neuen Bürgerschaft im Europäischen Haus, Wissenschaftspolitik mitzugestalten: nicht als Gebieterinnen, sondern als Mitarbeiterinnen. Eine Kirche würde sich als eigenständige Mitarbeiterin souverän in Theologische Fakultät und Universität einbringen mit dem – nur – ihr eigenen zuverlässigen Bestand an Wissen, mit ihrer spezifischen Kompetenz, Probleme wahrzunehmen und zu bewältigen. Auf diese Weise wäre die Kirche nicht nur Objekt von Wissenschaft, nicht bloß Auftraggeberin von Wissenschaft, nicht ausschließlich Anwenderin, sondern im Projekt „Wissenschaft“ wäre sie konstitutiv und konstruktiv. Die aktuellen *science wars* könnten also die traditionelle Universität zu einem „Parlament der Wirklichkeiten“, zu einer „Agora des provozierten Suchens und Findens“ umgestalten. In einem solchen Parlament, auf einer derartigen Agora erblicke ich ein mögliches Muster, Umgarnungen durch Provokationen auf neue Weise und konstruktiv zu lösen.⁸⁰

Einer Universität, die ein Jubelfest begeht, einer Fakultät, die viele Gründe zum Feiern hat, sei in Europas aktuellen *science wars* ein solches Strategiekonzept gewünscht, das den Menschen im Land, in Europa gut tut. In *science wars* verwickelt und umgarnet von vielen Provokationen, möge diese Fakultät in dieser Universität und in ihrer Gesellschaft die Erinnerung wecken und wach halten an die Wirklichkeit jenes „Nichtschlafenden Auges“, um die das besondere Wissen der Orthodoxen Kirche weiß⁸¹; ein eigenständiges Wissen, das sie anbieten mag, wenn sie sich als Faktor und Vektor um das Erzeugen sozial robusten Wissens im neuen Europa bemüht.

The current process of “Doing Europe” requires a certain shape. The quest for this shape takes place in the “market”, which is marked by the modern phenomenon “publicity”. If churches and theologies are to take part in this shaping process, they have to become aware of the fact that even themselves with their options and postulates are situated in the area of influence of the factor “publicity”, within the church as well as outside: Who provokes whom, and how to find a strategic concept within the framework of the recent “science wars”? The development of mentality, pastoral counseling and religious instruction will be shaped through this concept.

⁸⁰ Zum Ganzen: A. Bammé, *Science Wars. Von der akademischen zur postakademischen Wissenschaft*, Frankfurt a.M. – New York 2004, 227–234.

⁸¹ Vgl. E. Haustein-Bartsch, „Siehe, der Hüter Israels schläft noch immer nicht“. Zur Ikonographie des „Nichtschlafenden Auges“ in der Kunst des christlichen Ostens, in: K.C. Felmy; E. Haustein-Bartsch (Hg.), „Die Weisheit baute sich ihr Haus“. Untersuchungen zu Hymnischen und Didaktischen Ikonen, München 1999, 213–250.