

Die Krise der Moderne und die Haltung der Kirche

Rudolf von Thadden

Was ist christlich an Europa?

Ich bin froh, daß unser Thema nicht lautet: «Wie christlich ist Europa?» Denn so formuliert müßte ich mich auf den halsbrecherischen Weg einer quantitativen Analyse des vermeintlich meßbaren Grades christlicher Durchdringung Europas begeben. Ich müßte nach dem Umfang der (sogenannten) «Verchristlichung» von Lebensbereichen fragen, müße abwägen, wie weit ein Verhalten von Menschen oder menschlichen Gemeinschaften gerade noch oder nicht mehr «christlich» ist, und würde wahrscheinlich sehr bald in den Chor der nostalgischen Klagen geraten, daß Europa leider so «entchristlicht» sei, daß es Gefahr laufe, sich selbst zu verlieren. Da halte ich es doch lieber mit Martin Luther, der in seiner Schrift «Von weltlicher Obrigkeit» vor einer Überschätzung der Christianisierungsmöglichkeiten warnt und nüchtern urteilt: «Mir ist genug, wenn ich anzeige, daß es einem Fürsten nicht unmöglich sei, ein Christ zu sein, obwohl es selten ist und mühsam zugeht.»¹

Unsere Frage aber lautet nicht: «Wie christlich ist Europa?» sondern: «Was ist christlich an Europa?» Damit ist unser Blick nicht auf das Aus-

maß, sondern auf das Spezifische des Christlichen in Europa gerichtet. Welche Spuren, so könnte man auch fragen, hat das Christentum in der europäischen Welt hinterlassen? Welche Formen unseres Lebens lassen sich als christlich bestimmte Prägungen bezeichnen?

Um auf diese Fragen eine Antwort zu finden, sollte man von den Diskussionsfronten des 19. Jahrhunderts ablassen und den Streit zwischen gläubigen Christen und nichtgläubigen Atheisten über die heilsamen oder verderblichen Wirkungen des christlichen Glaubens zurückstellen. Vielmehr sollte man sich bemühen, einmal von außen einen Blick auf unsere christlich geprägte Welt Europas zu werfen und mit nichteuropäischen Augen das zu sehen, was wir als selbstverständlich gegeben in Europa hinnehmen. Da geht es dann weniger um Glauben und Nichtglauben, sondern mehr um die Frage, welche Kräfte in der europäischen Kultur jene gewaltige technische, wirtschaftliche und wissenschaftliche Entwicklung möglich gemacht haben, die heute die Vorherrschaft des «Westens», des «Okzidents», in der Welt begründet. Nicht das Christentum als «Erlösungsreligion», wie man früher gesagt haben würde, sondern der christliche Glaube als mögliche Triebkraft in jenem atemberaubenden Modernisierungsprozeß, der unsere Welt in wenigen Generationen mehr verändert hat als in zwanzig Jahrhunderten davor: Das läßt die Menschen aus nichteuropäischen Kulturen nach Europa schauen und mitunter nach dessen christlichen Komponenten fragen.

Am stärksten wird von solchen Gedanken gegenwärtig zweifellos die islamische Welt umgetrieben. Ob im Umkreis des Golfkrieges und der Kämpfe zwischen Saddam Hussein und den fundamentalistischen Schiiten oder im Konfliktfeld zwischen nordafrikanischen Einwanderern und den um ihre Identität besorgten Einheimischen in Frankreich, überall drängen sich bestimmte Erscheinungen einer Überlegenheit westlich-europäischer Zivilisationsformen auf und lassen nach den zugrundeliegenden Ursachen fragen. Sind außereuropäische Kulturen ihrem Ansatz nach weniger in der Lage, technisch-wissenschaftlichen Fortschritt hervorzubringen? Oder sind es nur zufällige, umstandsbedingte Gründe, die etwa die islamische Welt daran hindern, mit Europa und dem Westen gleichzuziehen?

In der neueren arabischen Diskussion wird in diesem Zusammenhang ein Phänomen hervorgehoben, das auch in der soziologischen Forschung zunehmend Beachtung findet: der geistige und kulturelle Umgang mit dem sozialen Wandel. Wandel der Gesellschaftsstrukturen gibt es überall dort, wo sich Prozesse der Industrialisierung vollziehen. Aber haben die Menschen auch die Kraft, ihn kulturell zu verarbeiten und ohne Schaden für das eigene Leben zu bewältigen? Dies ist die besorgte Frage, die z. B. den aus Syrien stammenden Islam-Forscher Basam Tibi umtreibt und in einer neueren Untersuchung feststellen läßt, daß «Muslime auf veränderte Situationen mit einem kulturellen System reagieren [müssen], das dem eigenen Selbstverständnis nach abschlußhaft und unveränderbar ist.»²

Kann man also sagen — so würde ich die Frage für unseren Diskussionszusammenhang zuspitzen —, daß der Islam als Religion zu statisch, zu wenig entwicklungsfähig ist, um den Herausforderungen unserer von permanentem Wandel ergriffenen Welt gerecht zu werden? Und umgekehrt: Kann man wirklich mit gutem Gewissen behaupten, daß das Christentum und die mit ihm verbundene Kulturwelt mehr innere Erneuerungskräfte als der Islam bereit halten und flexibler auf sozialen Wandel reagieren? Wer die katholische Morallehre unserer Tage betrachtet und z. B. die Aussagen des Papstes zur Empfängnisverhütung und zur Geburtenkontrolle liest, wird da kritischer urteilen und vor selbstgerechten christlichen Verlautbarungen warnen.

Aus einem wiederum anderen Blickwinkel wird das «christliche» Europa aus der hinduistisch geprägten indischen Kulturwelt betrachtet. Hier ist es weniger das Verhalten der Europäer gegenüber der modernen Welt, das kritische Fragen oder auch Sorgen hervorruft, als vielmehr ein Element der ethischen Orientierung des Lebens: der übermäßige materialistische Sinn der in der europäisch-westlichen Kultur wurzelnden Menschen. Nach einer Rückkehr von einer seiner zahlreichen Europa-Reisen schrieb der indische Gelehrte Sundar Singh voller Enttäuschung: «Eines Tages saß ich im Himalaya am Ufer eines Flusses; ich zog aus dem Wasser einen schönen, runden und harten Stein und zerschlug ihn. Das Innere war ganz trocken. Dieser Stein war lange Zeit im Wasser gelegen, aber das Wasser war nicht in den Stein

eingedrungen. Ebenso ist es mit den Menschen . . . in Europa; Jahrhundertlang sind sie vom Christentum umflutet, sind ganz und gar eingetaucht in seine Segnungen, sie leben im Christentum, aber das Christentum ist nicht in sie eingedrungen und lebt nicht in ihnen. Die Schuld liegt nicht am Christentum, sondern an der Härte der Herzen. Materialismus und Intellektualismus haben die Herzen hart gemacht.»³

Europa also als Ort der Vergeblichkeit und Verflachung des christlichen Glaubens, ein ausgelagerter Boden, der keine Frucht für das Leben bringt. Hier verliert das Christentum seine geistige Kraft, weil Europa das Reich Gottes im Äußerlichen sucht und es durch Zivilisation und allgemeine Welterneuerung bauen will. Für Gandhi ist unser Weltteil «nur noch dem Namen nach christlich». Hier verlieren sich die Spuren der Botschaft Jesu in Vorstellungen von einer vermeintlich christlichen Kultur, die mehr an die äußere Gestaltung der Weltverhältnisse als an die innere Erneuerung des Menschen denkt.

Christliche Kultur, wie viele Menschen in Europa sind nicht der Überzeugung, daß dies den Kern der Identität unseres Kontinents ausmache! Wie viele Christen, nicht zuletzt, antworten auf die Frage: «Was ist christlich an Europa?» mit Berufung auf die viel beschworenen Werte der «christlichen Kultur», ohne dann freilich immer angeben zu können, was damit genau gemeint sei. In manchen Zusammenhängen steigern sich die Aussagen bis zur Rede von der angeblich «christlichen Seele» Europas, die es allen Bedrohungen zum Trotz zu bewahren gelte.

Aber machen wir es uns mit der Kritik auch nicht zu leicht. Herr Mazowiecki würde sicherlich nicht zögern, von den Werten der christlich geprägten Kultur Polens zu sprechen, die viele Bürger seines Landes befähigt hätten, in den Jahrzehnten der zunächst nationalsozialistischen und dann kommunistischen Zwangsherrschaft standzuhalten. «Christliche Kultur» Polens — das wäre in seiner Sicht das Zusammenspiel all jener Geistes- und Lebensformen, die das Verhalten der Menschen in den Wirrnissen der revolutionsmüden Welt von heute bestimmen und Orientierung zu geben vermögen.

Es ist mehr als verständlich, daß in diesem Zusammenhang vor allem zwei «Werte» hervorgehoben werden, deren Verletzung in den von Hitler und Stalin geprägten Herrschaftssysteme

men an der Tagesordnung war: die Werte der Menschenrechte und der persönlichen Freiheit. Freiheit und Menschenrechte: das waren die Lösungsworte, um die herum sich der Widerstand gegen totalitäre Herrschaft formte, es waren die Begriffe, die — ungeachtet aller Unterschiede der Lebenslagen — den Menschen neue Hoffnung gaben.

Was bei der Beschwörung dieser Werte jedoch aufmerken läßt, ist nicht die Tatsache als solche, sondern der Umstand, daß sie unter selbstverständlicher Identifizierung mit dem Christentum erfolgt. Kaum jemandem kommt in den Sinn, daß Freiheit und Menschenrechte in wichtigen Abschnitten unserer europäischen Geschichte nicht *mit*, sondern *gegen* die christlichen Kirchen eingefordert wurden. Wenn man vor zweihundert Jahren, im Zeitalter der französischen Revolution, diese Begriffe als Kampfpapieren propagierte, dann erhielt man keine Unterstützung von den Kirchen und ihren Würdenträgern, sondern stieß auf deren Gegnerschaft. Mit der Forderung nach Freiheit und Menschenrechten war 1789 weder bei katholischen Bischöfen noch bei lutherischen Prälaten und Hofpredigern Zustimmung zu gewinnen.

Ist also das, was viele Menschen heute als christlich an der europäischen Kultur empfinden, gar nicht so christlich? Es hat in Frankreich vor 150 Jahren eine Diskussion genau über diese Frage gegeben, eine Diskussion, die in Deutschland wenig bekannt wurde und die uns doch ebenso viel angeht wie die Franzosen. Auf der einen Seite steht der geistige Vater des modernen europäischen Rassismus, Arthur de Gobineau, der mit seinem «Essay über die Ungleichheit der Menschenrassen» später die verworrenen Vorstellungen der Nazis beeinflussen sollte. Auf der anderen Seite steht der große politische Denker Alexis de Tocqueville, der mit seinem säkularen Werk «Über die Demokratie in Amerika» den Europäern den Spiegel ihres unumkehrbaren Weges zur Gleichheit der Bürgerrechte vorhielt. Tocqueville stellt die Frage, was sich mit dem Auftreten des Christentums in Europa verändert habe, und kommt zu dem Ergebnis, daß nicht zuletzt auch die moderne Demokratie von den erneuernden Kräften des christlichen Glaubens zehre. Gobineau dagegen sieht im Christentum weder eine bahnbrechende Neuerung noch einen Wegbereiter der modernen Welt und hält die Verdiesseitigung des Lebensgefühls seit

der Aufklärung für die eigentliche Revolution unseres Zeitalters. Für Tocqueville ist auch noch ein modernes, demokratisches und säkularisiertes Europa auf Prägungen des christlichen Menschenbildes angewiesen; ohne sie würde es langfristig dem moralischen Niedergang verfallen. Für Gobineau hingegen ist ein Europa ohne Christentum nicht nur denkbar, sondern unter Umständen sogar wünschenswert, weil es Entwicklungen eher als (natur)gegeben hinzunehmen bereit ist und die Menschen nicht überfordert⁴.

Wie steht es da also mit der Wirkung des Christentums in der europäischen Geschichte? Hat es eher die modernen Freiheitskräfte oder die Angst vor ihnen befördert? Hat es die europäischen Völker auf ihrem Wege in die moderne Welt der pluralistischen Demokratie eher befähigt oder gehemmt, mit den neuen Anforderungen fertigzuwerden? Wer die jüngsten kirchlichen Verlautbarungen vor allem von katholischer Seite liest, gewinnt den Eindruck, daß hier überwiegend eine positive Bilanz aufgemacht wird. So heißt es in der Rede des Papstes vor dem Straßburger Europarat, die er am 8. Oktober 1988 gehalten hat: «Das biblische Menschenbild hat es den Europäern gestattet, eine große Vorstellung von der Würde des Menschen als Person zu entwickeln, die einen wesentlichen Wert auch für diejenigen bedeutet, die keinen religiösen Glauben haben.» Und weiter heißt es mit dem Blick über die europäischen Grenzen hinaus: «Durch die Jahrhunderte hat Europa eine bedeutende Rolle in den anderen Teilen der Welt gespielt. Man muß einräumen, daß Europa nicht immer sein Bestes in seine Begegnung mit den anderen Zivilisationen eingebracht hat; niemand aber kann bestreiten, daß es auf glückliche Weise an vielen Werten teilhaben ließ, die es lange Zeit hatte ausreifen lassen.»⁵

Hier wird uns also ein Bild vom christlich geprägten Europa präsentiert, in dem die positiven Züge dominieren. Zwar wird eingeräumt, daß dieses Europa «nicht immer sein Bestes» gegeben hat — vor allem nicht in seiner Begegnung mit anderen Zivilisationen, bzw. Kulturen —, in der Summe bleibt es jedoch unzweifelhaft, daß die europäische Geschichte mehr eine Segens- als eine Schuldgeschichte ist und daß insbesondere der Beitrag des Christentums mehr Licht- als Schattenseiten hat. Kein Wort über die Bedrohung der außereuropäischen Kulturen durch

den europäischen Kolonialismus, kein Wort über die Verfolgung der Andersdenkenden im Entstehungsprozeß der modernen Welt und — dies vor allem — kein Wort über das Unheil des europäischen Antisemitismus, das nicht nur akzidentell und beiläufig zur Geschichte des christlichen Europa gehört. Nach dieser Rede des Papstes braucht Europa keine Vergangenheitsbewältigung, um die Zukunft zu gewinnen.

Aber auch aus protestantischer Sicht sind die Aussagen zum Thema Europa nicht befriedigender. Hier ist das christlich-europäische Selbstbewußtsein zwar weniger ausgeprägt, dafür aber fehlen tragfähige Stellungnahmen zu dem, was Europa ist oder sein sollte, fast vollständig. Eine evangelische Europakonzeption gibt es nicht. In der Regel wird Europa nur als eine zweckhafte Wirtschaftsgemeinschaft oder als politisches Bündnis von interessenverwandten Staaten betrachtet, in dem die Christen sich als treue Einzelkämpfer zu bewähren haben. Für die evangelischen Kirchen sind nach wie vor die örtlichen Landeskirchen die wichtigsten Stätten des Dienstes und des Engagements. Und jenseits des nationalen Rahmens — bei uns in der EKD vorhanden — gibt es nur noch die Ökumene und den Weltkirchenrat, die den Blick auf die weltweite Christenheit lenken. Zwischen Deutschland und der Welt findet sich kaum etwas, das Aufmerksamkeit verdient⁶.

Dies alles ist nicht gut und wird der Wirklichkeit nicht gerecht. Vor hundert Jahren, im Zeitalter der Herrschaft der Nationalstaaten, mag das Fehlen von tragfähigen Europakonzeptionen noch entschuldbar gewesen sein, heute, in der Zeit der Entstehung einer konkreten politischen europäischen Gemeinschaft, ist dies besorgniserregend. Denn Europa nimmt vor unseren Augen Gestalt an, ohne daß ein befriedigender Beitrag aus christlicher Verantwortung dazu vorliegt. Wenn ich unser Thema «Was ist christlich an Europa?» auf die Gegenwart beziehe und zur Frage verdichte: «Was ist *heute* christlich an Europa?», dann komme ich ins Stocken und stammle. Da ist auf der einen Seite ein westliches Europa, das sich fast ausschließlich nach Kategorien wirtschaftlicher Profitsteigerung bildet und in politischen Krisenzeiten wie den Wochen während des Golfkrieges keine Stimme hat. Und da ist auf der anderen Seite ein östliches Europa, das nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Regime zwischen Träu-

men von kapitalistischen Wunderwelten und Rückfällen in nationalistische Eigenbröteleien schwankt. Im ersten Fall ist das Christentum allenfalls ideologisches Beiwerk, geeignet zur Verkleisterung der Ritzen im Mauerwerk macht- und profitorientierter Interessenpolitik. Im anderen Fall füllt es als Substrat modernitätsfeindlicher Geschichtsmythen das Vakuum an politischer und moralischer Gestaltungskraft, das der Kommunismus nach jahrzehntelanger Herrschaft hinterlassen hat. Die zugleich kritische und erneuernde Potenz des christlichen Glaubens ist hier wie dort nur in Brechungen spürbar.

Der Prozeß der europäischen Einigung aber schreitet voran und wartet nicht, bis wir ökumenisch abgestimmte Konzepte aus christlicher Sicht vorlegen. Deswegen möchte ich acht Thesen zu der aktuellen Frage vortragen, was heute ein Europa in evangelischer Perspektive sein könnte.

These 1

Europa ist keine Wagenburg des Christentums, sondern ein geschichtlich geprägter Ort des christlichen Zeugnisses in einer gleichermaßen von Kräften des Glaubens und Kräften des Zweifels bestimmten Welt. Unsere heutige europäische Lebenswelt ist nicht nur von den Traditionen der christlichen Kirchen, sondern auch von den Impulsen der traditionskritischen Aufklärung geformt. Deswegen muß sie im Dialog und — gegebenenfalls auch — Konflikt zwischen christlichem Glauben und säkularisierter Welt Gestalt gewinnen; sie kann sich weder einen Rückzug in christlichen Fundamentalismus noch in selbstzufriedenen Rationalismus erlauben. Nur eine Verbindung von wirklichkeitsbezogenem Glauben und Toleranz gegenüber Andersdenkenden kann der europäischen Lebenswelt Überzeugungskraft in den Herausforderungen der heutigen Zeit geben.

These 2

Europa ist kein abgeschlossener kultureller Raum, sondern ein weltpolitischer Ort, an dem andere Kulturen mitgedacht und angenommen werden. Ein Europa, das kulturell anders geprägte Menschen ausgrenzt, verfehlt seine Zukunft und entfremdet sich gegenüber sich selbst.

Dies gilt heute mehr denn je. Denn die europäische Einigung unserer Tage erfolgt in einem Augenblick, in dem die Nationen Europas kaum noch als monokulturelle Einheiten bestehen. Es gibt bei uns kaum noch eine Stadt, in der nicht umfangreiche ethnische Minderheiten — zum großen Teil aus außereuropäischen Kulturen — leben. Algerier in Frankreich und Türken in Deutschland erinnern uns daran, daß Europas Identität nur eine offene und vielgestaltige sein kann. Dies zu bejahen, sollte Christen nicht schwerfallen.

These 3

Europa ist nicht nur ein Wirtschaftsraum, sondern auch eine Gemeinschaft von Menschen, von Bürgern. So wichtig die sich ständig weiter verflechtenden Wirtschaftsinteressen für den Prozeß der europäischen Einigung auch sein mögen, sie dürfen sich nicht verselbständigen und gewissermaßen im Wildwuchs entwickeln. Das Europa der Industriellen und Wirtschaftsleute bleibt dem Europa der Bürger gegenüber verantwortlich.

Deswegen muß das europäische Parlament in seinen Kompetenzen erweitert und in seiner Autorität gestärkt werden. Darüber hinaus aber sind auch Formen der Bürgerbewegung auf europäischer Ebene weiterzuentwickeln, damit bei den größer werdenden Handlungsräumen der Kontakt zu den Menschen nicht verloren geht. Die europäische Einigung macht demokratische Mitwirkung nötiger denn je.

These 4

Europa ist nicht nur ein Verantwortungsbereich der politischen Bürgergesellschaft, sondern auch der christlichen Kirchen. Zum Zeugnis und Dienst für die Menschen berufen, sind sie gehalten, den neu gewachsenen Gemeinschaftsstrukturen in Europa Rechnung zu tragen und in ihnen zu wirken. Das aber heißt, daß die Kirchen bereit sein müssen, ihre eigenen Strukturen kritisch daraufhin zu überprüfen, ob sie den neuen Anforderungen genügen. Es kann auf lange Sicht nicht befriedigen, wenn ein europäisches Parlament nur nationalkirchlich legitimierte Gesprächspartner im Bereich des Protestantismus hat und in der katholischen Welt die Bischofskonferenzen dominieren. Bei den wachsenden Aufgaben auf der Ebene der europä-

ischen Entscheidungsgremien ist es an der Zeit, europäische Synoden zu bilden, die den Beitrag der Christen zum sozialen und kulturellen Aufbau Europas artikulieren und verantwortlich gestalten. Bloße Konferenzen von kirchlichen Würdenträgern genügen da nicht.

These 5

Europa als Herausforderung für die Kirchen — das ist nicht nur eine Frage des Beitrags von Christen zum Aufbau der neuen europäischen Strukturen, das ist auch eine Frage der Bedeutung Europas für das Leben der Kirchen. So ist es mehr als zweifelhaft, ob wir es verantworten können, an alten konfessionalistischen Abgrenzungen festzuhalten, wenn das Zusammenwachsen Europas Grenzen abbaut oder verwischt. Ist es nicht an der Zeit, daß wir lernen, kirchengeschichtliche Gemeinschaftsbildungen genauso historisch zu relativieren wie staatengeschichtliche, und Konfessionen nicht ernster zu nehmen als Nationen? Wieviel Unfrieden könnten wir uns sparen, wenn z.B. heute im östlichen Europa die Konfessionsgrenzen zwischen römisch-katholischer und orthodoxer Kirche als das behandelt würden, was sie sind: als historisch gewachsene Grenzen zwischen polnischem und russisch-ukrainischem Kulturbereich. Hier geht es nicht in erster Linie um Differenzen zwischen theologischen Lehrmeinungen, sondern vor allem um verschieden geprägte Frömmigkeitstypen, die ihren Ausdruck in Verhaltensweisen und kulturellen Lebensformen finden. Laßt uns die Kirchengeschichte entdogmatisieren!

These 6

Europa ist keine bloße Fortschreibung bestehender Traditionen, sondern eine Chance der Erneuerung. So wie das Europa der Vaterländer zu einem Europa der Bürger werden kann, so kann und sollte sich auch das Europa der Amtskirchen zu einem Europa lebendiger und miteinander kommunizierender Gemeinden entwickeln. Was die Menschen in Zukunft von den Christen erwarten, ist nicht die Verkündung autoritativer Lehrmeinungen, sondern kommunikatives Sprechen und praktizierte Solidarität mit den Hilfsbedürftigen und Ratlosen im häufig unbarmherzigen Prozeß der Einigung Europas. Dazu brauchen wir mehr horizontale als

vertikale Strukturen, mehr Foren, die Erfahrungsaustausch ermöglichen, als Kanzeln, die für Predigten geschaffen sind, mehr Bereitschaft zur Beteiligung von Menschen als Praktiken der Betreuung. Mit einem Wort: Es täte uns gut, wenn wir wieder etwas mehr von den Impulsen der Laienbewegung aufnehmen würden, die den Kirchentag in den Jahren des Aufbruchs nach dem Kriege geprägt haben und auch heute noch wirksam sein können. Europa ist ein weites Feld für erneuerungswillige Kräfte.

These 7

Europa ist — trotz aller Anerkennung für das bisher Geleistete — mehr als die europäische Gemeinschaft der zwölf Staaten von Brüssel. So sehr wir Anlaß haben, an der Gemeinschaft Westeuropas festzuhalten und sie zu vertiefen, wir müssen die Türen nach Osteuropa öffnen und Europa über die EG-Grenzen hinaus entwickeln. Dies aber wird nur gehen, wenn wir nicht nur verteidigungspolitische, sondern auch weiterführende friedensstiftende Strukturen aufbauen, Strukturen, die das Einüben von friedlichem Zusammenleben auch unterschiedlich geprägter Menschen und Gesellschaften fördern. Frieden ist mehr als Abrüstung; er bedarf zu seiner Sicherung auch einer Humanisierung der menschlichen Gesellschaft und der Lebensverhältnisse. Dafür aber bietet das erweiterte Europa mit seinen verwandten Kulturgrundlagen

Voraussetzungen, die zu Hoffnung berechtigen. Als Christen haben wir allen Anlaß, an der Arbeit mitzuwirken.

These 8

Europa ist mehr als das Erbe seiner Erfolge, so erhebend deren Vergegenwärtigung bei immer neuen Anlässen auch sein mag. Durch die Jahrhunderte hindurch gab es immer auch eine Mißerfolgs-, ja eine Leidensgeschichte Europas, die das Bewußtsein der Menschen prägte. Arme baten an den Toren der Städte um Einlaß, Glaubensflüchtlinge hofften auf Aufnahme in Nachbarländern, politische Emigranten suchten Schutz jenseits der eigenen Landesgrenzen. Was wäre Europa ohne die Geschichte seiner Verfolgungen, aber auch ohne die Erfahrungen gewährter Solidarität? Die im Hitlerreich Verfolgten haben im Exil erfahren, was europäische Gemeinschaft bedeuten kann — lange bevor es die Gemeinschaft im heutigen wirtschaftlichen und politischen Sinne gab. In diesem Sinne wird das zu bauende Europa ein kollektives Gedächtnis nicht nur seiner politischen und kulturellen Leistungen, sondern auch seines häufigen geschichtlichen Versagens entwickeln müssen. Denn dieses kollektive Gedächtnis ermöglicht das gemeinsame Tragen von Lasten, die uns aus unserer Geschichte erwachsen sind. Europa hat sich als Solidargemeinschaft zu bewähren⁷.

¹ Martin Luther, Von weltlicher Obrigkeit, hier zitiert nach der Insel-Ausgabe (Frankfurt/M.) Bd. IV, 76.

² Bassam Tibi, Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels (Frankfurt/M. 1985) 242.

³ Sundar Singh, zitiert nach: Friedrich Heiler, Sâdhu Sundar Singh. Ein Apostel des Ostens und Westens (München 1924) 58f.

⁴ Correspondance d'Alexis de Tocqueville et d'Arthur de Gobineau, Bd. IX der Oeuvres complètes von A. de Tocqueville, hrsg. v. J.-P. Mayer (Paris 1959) 45ff.

⁵ Zitiert nach der Wochenendausgabe des «Osservatore Romano» in deutscher Sprache vom 18.11.1988. Das erste Zitat stammt aus der Grußadresse des Papstes an den französischen Staatspräsidenten, das zweite aus der Ansprache des Papstes an die Parlamentarische Versammlung des Europarates in Straßburg.

⁶ Vgl. dazu insbesondere Reinhard Frieling, Europa und die Kirchen. Plädoyer für eine Europäische Evangelische Synode, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, Heft 3/1990, 47ff.

⁷ Vgl. dazu meinen Beitrag: Kulturelle Vielfalt und Bürgersinn im künftigen Europa, in: Rudolf von Thadden,

Nicht Vaterland, nicht Fremde. Essays zu Geschichte und Gegenwart (München 1989) 175ff.

RUDOLF VON THADDEN

Geboren am 20.6.1932 in Trieglaff/Pommern. Studium der Geschichte, Theologie und Romanistik in Tübingen, Paris und Göttingen; Promotion zum Dr. phil. 1958 in Göttingen mit einer Arbeit über: Die brandenburgisch-preußischen Hofprediger im 17. u. 18. Jahrhundert (Berlin 1959). Habilitation 1967 in Göttingen mit einer Arbeit über: Restauration und napoleonisches Erbe. Der Verwaltungszentralismus als politisches Problem in Frankreich (Wiesbaden 1972; franz. Ausgabe unter dem Titel: La centralisation contestée, Arles 1989). Seit 1968 Professor für neuere Geschichte in Göttingen; seit 1983 Directeur d'Etudes Associé an der Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales in Paris; seit 1985 Mitglied des Präsidiums des Deutschen Evang. Kirchentages. Letzte Veröffentlichung: Weltliche Kirchengeschichte. Ausgewählte Aufsätze (Göttingen 1989). Adresse: Seminar für Mittlere und Neuere Geschichte der Universität, Platz der Göttinger Sieben 5, 3400 Göttingen, B.R.D.