

Jean-Louis Schlegel

Die Strategien der Rückeroberung im neuen Europa und die unvermeidliche Säkularisierung

Es ist schließlich normal, daß der oberste Leiter einer großen Religion oder einer großen Kirche sich um die Vermehrung der Zahl derer sorgt, die auf seine Botschaft hören, wenigstens wird er diese Zunahme nicht bremsen; er wird auch die Hindernisse wegzuschaffen suchen, die sich dem Leben und dem Wachstum der seiner Verantwortung übertragenen Gemeinschaft entgegenstellen. Das gehört, wie man sagt, zu seiner Rolle. Man wird also dem Papst nicht vorwerfen, er kümmere sich um die spirituelle, religiöse, christliche, ja eigentlich katholische Zukunft der Europäer. Trotzdem bleibt die Frage nach den Zielen und Mitteln dazu voll bestehen — außer man gesteht dem Papst auch in diesem Bereich Unfehlbarkeit zu (was einige heute natürlich tun, und es sind nicht unbedingt Leute am Rande der katholischen Kirche).

Eigentlich stellt sich hinsichtlich des päpstlichen Projektes selber schon eine ganze Reihe von Fragen: Will Johannes Paul II. wirklich Europa «zurückgewinnen», ein Europa, das seine christliche «Berufung» verraten haben soll? Will er wieder ein «christliches Europa» schaffen, eine Art «Christenheit» der Moderne? Wenn es das nicht ist, was ist es dann? Was möchte denn eigentlich der Papst, wenn er von einer «neuen Evangelisierung» Europas spricht und eine nicht weit zurückliegende Synode darüber ausgiebig nachgedacht hat? Und wenn dieser «Traum von Compostela»¹, wie man es nannte, im Kopf des Papstes tatsächlich existiert, hat er

dann irgendeine Chance, Wirklichkeit zu werden? Welche Mittel wären dazu nötig?

Im Rahmen eines kurzen Beitrags lassen sich die Gedanken des Papstes über diesen Gegenstand, soweit man sie klar erfassen kann, und die dadurch aufgeworfenen Fragen in ihrer Komplexität unmöglich darlegen. Ich werde mich daher vor allem bemühen, die schon in der Überschrift zu diesem Artikel angedeutete Problematik zu analysieren. Ich will dabei die verschiedenen offiziellen Erklärungen über die «neue Evangelisierung» heranziehen (um die Fragestellung nicht einzig und allein auf den Papst zuzuspitzen). Im Anschluß daran werde ich das Problem, das die «neue Evangelisierung», wie sie der Papst meinte, gestellt hat, in einem umfassenderen Rahmen beurteilen.

Die «neue Evangelisierung» als «metapolitische Funktion» des Christentums

In einem wenige Tage vor der «Bischofssynode für Europa» veröffentlichten Interview² nannte der Erzbischof von Paris, Kardinal Lustiger, den Vorwurf, der Papst wolle Europa für das Christentum zurückerobern, einen «Wahn». Der «Traum von Compostela» offenbare weder die Absicht des Papstes noch die Lage der Kirchen. Die neue Evangelisierung sei für diese vor allem ein «Recht auf das Wort» im Konzert der europäischen Debatten, in erster Linie der moralischen Debatte, die «von nun an im Mittelpunkt der europäischen Gesellschaften» stehe. Es sei die Aufgabe der Kirchen, «die wesentlichen Momente des gesellschaftlichen Lebens, das heißt die nicht-politischen (oder metapolitischen) Triebkräfte des politischen Lebens ins Spiel zu bringen». Sie hätten zum Beispiel in der Wiederherstellung des Geschichtsgedächtnisses der östlichen Völker eine wichtige Rolle zu spielen, jener Nationen, deren Geschichte manipuliert worden ist. Oder sie müßten im Blick auf die vergangenen europäischen Kriege und Gewalttätigkeiten gegenseitige Vergebung der begangenen Missetaten üben. Auch besäßen sie in West- und Osteuropa eine karitative Funktion; in die übliche karitative Verbandsarbeit seien auch die «Neuarmen» einzubeziehen; mit anderen Worten, die negativen Auswirkungen einer «für die Schwächsten unter den Menschen grausamen Wirtschaftslogik» seien auszutilgen. Kardinal Lustiger schloß mit der Bitte (an wen denn?), die

Christen sollten «zu ihrem eigenen Wohl und dem der Gemeinschaft insgesamt zu Worte kommen können. Man muß die Christen sprechen lassen. Das ist nicht nur ihr Recht, sondern liegt im Interesse aller».

Man möchte diesen Sätzen gerne zustimmen, würden sie nicht, genau besehen, zu einem großen Teil auf einer Fiktion beruhen. Denn: Wer verbietet heute den Christen, nicht nur denen im Westen, sondern auch denen im Osten, in den verschiedenen Volksgemeinschaften diese «metapolitische» (oder metareligiöse) Funktion auszuüben, von der Kardinal Lustiger spricht? Er beschuldigt anonyme Völker oder Staaten, Gegner eines kirchlichen Eingriffs in die menschliche Gesellschaft zu sein. Das Problem liegt anderswo. Und übrigens rührt man hier an eine der treibenden Kräfte für die Haltung der Kirche gegenüber der Säkularisierung: Die bürgerliche Gesellschaft und die demokratischen Staaten als solche gelten als Angeklagte, während doch ihre Verantwortung für gewisse gesellschaftspolitische Mängel gar nicht bewiesen ist und sie weder Willen noch Gelüste zeigen, die Kirchen übel zu behandeln oder sie aus dem Leben der Volksgemeinschaft auszuschalten. Man erfindet sich sozusagen einen Feind.

Die Art und Weise einer Einmischung in das gesellschaftspolitische Leben, wie Kardinal Lustiger fordert, bildet meiner Ansicht nach überhaupt kein besonderes Problem im Westen, und auch im Osten immer weniger, wenn dort die Demokratisierung weitergeht. Selbst in einem so «laikalen» Land wie Frankreich kam es im vergangenen Jahrzehnt zu bedeutenden Entwicklungen in dieser Richtung. Das Problem liegt anderswo. Es ist die Frage: Wie lebendig sind die Kirchen? Und auch die andere Frage: Was berechtigt sie zu solchem Einschreiten, wenn sie selber unter ihren Mängeln leiden? Sind sie fähig, sich selbst in einem öffentlichen demokratischen Daseinsraum aus eigener Lebendigkeit heraus einzusetzen und ihr Tun und Reden als voll berechtigt zu erweisen und glaubwürdig zu untermauern? Nicht so sehr der Inhalt dieser Präsenz steht auf dem Spiel, sondern ihre Form, weniger das Was als das Wie. Das gilt auch für die ethische Debatte: Der Kirche wird das Wort nicht untersagt, sie wird aber gefragt über die Weise ihrer Interventionen und über die Art, wie sie ihre Lehre und ihre Entscheidungen auf diesem Gebiet zustandebringt.

Die «neue Evangelisierung» als Verwirklichung einer christlicheren Gesellschaft

Die «Bischofssynode für Europa» kam in ihrer Schlußbotschaft³ auf die «neue Evangelisierung» zurück. Obwohl der Gedanke eines «Programms mit dem Ziel einer «Wiederherstellung» des einstmaligen Europa» ausdrücklich abgelehnt wurde, finden sich in diesem Dokument doch seltsame Formulierungen. So heißt es zum Beispiel, ganz Europa stehe angesichts des praktischen Atheismus und des implizit vorherrschenden Materialismus, angesichts auch der mächtig aufbrechenden neuen Religiosität und dem «Verlangen nach religiösen Erfahrungen» vor dem «Entschluß, sich neu für Gott zu entscheiden». Aber wer ist dieses Subjekt «Europa», dem diese Entscheidung für Gott anbefohlen wird?⁴ Und nachdem der Text nachdrücklich auf die christlichen Wurzeln Europas hingewiesen hat — Wurzeln, die ihm mehr als jeder andere Einfluß seine Gestalt verliehen haben —, verwirft er die Vorstellung von einem ohne weiteres aus vergangenen Jahrhunderten übernommenen christlichen Erbe. Er fügt aber hinzu, Europa müsse «die Fähigkeit wiederfinden, über seine Zukunft in der Begegnung mit der Person und der Botschaft Christi zu entscheiden». Sicher sei jegliche «Restauration» zu vermeiden; trotzdem ist nach dem Text «eine tiefere Gesellschaft wiederherzustellen, tiefer, das heißt christlicher und folglich auch menschlicher». Aber nun noch einmal die Frage: An welches «Europa» und an wen in Europa wendet man sich da eigentlich?

Die Schwierigkeit liegt in dem «christlicher» (als). Wollte das Dokument damit sagen, Europa müsse mittels seiner staatlichen Organisation, seiner einzelnen Nationen und noch mehr seiner Menschen fortfahren, sich von seinen ehemals grundlegenden Werten, von den aus dem christlichen Mutterboden entsprungenen «Grundprinzipien der Menschheit» inspirieren zu lassen, wer würde einer solchen Ansicht nicht zustimmen? Unter diesen Prinzipien nennt der Text «vor allem den Begriff des transzendenten Gottes (...), den neuen und sehr wichtigen Begriff von der Würde der menschlichen Person und die fundamentale zwischenmenschliche Brüderlichkeit». Er beeilt sich jedoch hinzuzufügen, daß diese Werte oder Prinzipien unter dem Druck des Rationalismus so

weitergegeben wurden, daß sie jetzt auf einer rein immanenten Grundlage (der Vernunft) ruhen. Sie sind daher nicht genug abgestützt und ziemlich hinfällig (was sich nach dem Text konkret in den Geschehnissen des 20. Jahrhunderts gezeigt hat) und auch Gegenstand ständiger Kontroversen und Debatten.

In einem solchen Kontext genügt es nicht mehr, wenn die Christen lediglich «christliche Werte» wie Gerechtigkeit und Frieden verbreiten; sie müssen jetzt Christus selbst verkünden. Also muß die Kirche in Europa eingepflanzt oder — besser — wieder eingepflanzt werden. Und dies umso mehr, als in der europäischen Um- und Mitwelt «der Säkularisierungsvorgang schon so weit fortgeschritten ist, daß die Evangelisierung fast von vorn anfangen muß». Außerdem muß diese so verstandene Evangelisierung «nicht nur die Einzelmenschen, sondern auch die Kulturen erreichen». Und die «Evangelisierung einer Kultur schließt die «Inkulturation» des Evangeliums ein». Hinsichtlich dieser Inkulturation wird auf die Herausforderung «der neuen kulturellen Gegebenheiten in Europa (verwiesen), einem Europa, das den Stempel der Moderne, aber auch der sogenannten Postmoderne trägt».

Das Wort «Rückeroberung» fehlt im Text. Wir machen ihm also wegen dieses Wortes keinen Prozeß. Man muß sich freilich wieder einmal fragen, an wen sich denn der Text wendet. Immer handelt es sich um Europa als um etwas Abstraktes, um eine Zivilisation und Kultur ohne die wirklichen Europäer, so wie sie nun einmal sind. Jedenfalls steht dieser Text wie so viele andere Dokumente, die von der Evangelisierung reden, ganz und gar unter dem schützenden Dach eines Selbstbezugs, wo die zu evangelisierende Wirklichkeit hinter allgemeinen Ideen und recht überheblichen Hinweisen (wie das wieder einmal unterstrichene Scheitern der aufklärerischen Vernunft) verschwindet, wo an sich schon fragwürdig gewordene Behauptungen in sorgloser Unbekümmertheit um Sachkompetenz hingeworfen werden. So wird etwa die Überzeugung vorgetragen, daß, «wer den lebendigen und wahren Gott nicht kennt, auch den Menschen nicht kennt», oder daß eine christliche Zivilisation «menschlich reicher» sei. Dieser Satz läßt sich in seinem Kontext noch richtig verstehen. Doch auch wenn man das homiletische Genus des Dokuments in Rechnung

stellt, kommt so ein Satz doch schlecht an; er erscheint als eine bloße Spiegelschrift jener unzähligen Sätze in der europäischen Kultur, die genau das Gegenteil behaupten. Mehr Bescheidenheit wäre wirklich wünschenswert, mehr Sorge, ob denn das, was man hier vorgibt, auch berechtigt ist. Aber wie soll man demütig sein, wenn man sich, wie es das Dokument wieder einmal tut, von aller wahren Verantwortung für die unheilvollen Zeiten ausnimmt, die Europa seit dem Aufbruch des so «schwächlichen Fundaments», der aufgeklärten Vernunft nämlich, heimgesucht haben? Wie soll man demütig sein können, wenn man sich außerhalb der «katakastrophalen» Erbschaft der Aufklärung weiß?

Der Ausschluß der «kritischen Theologen» — ein Symptom

Sind das alles nur Allgemeinheiten? Sicher, aber Verallgemeinerungen haben ihre Grenzen. Es stehen Einzelheiten im Text, die Bände sprechen über das wirkliche Verständnis der neuen Evangelisierung. So heißt es etwa, daß in Antwort auf die Herausforderung der Moderne und der Postmoderne alle in der Kirche aufgerufen seien (Bischöfe, Priester, Laien, Ordensleute, Pfarreien, kleine Gemeinschaften, neue religiöse Bewegungen), alle, außer «gewisser» besorgniserregender «theologischer Tendenzen», denn «der theologische «Zwist» bildet ein Hindernis für die Durchführung dieser Evangelisierung, besonders jener, die innerhalb der Kirche selber ständig geschehen muß». Nur «die im Wort Gottes verankerte und dem Lehramt folgende Theologie ist für die Aufgabe der Evangelisierung sehr nützlich». An anderer Stelle wieder kann man lesen, daß «Männer aus der Welt der Kultur» und «Theologen, die in inniger Gemeinschaft mit der Kirche stehen», zur Antwort auf die Herausforderung der Moderne und der Postmoderne herangezogen werden sollen.

Lassen wir die Kleinlichkeit der Aussagen und die geradezu verleumderischen Anspielungen (die kritische Theologie sei nicht im Wort Gottes verankert) beiseite. Der Ausschluß der Theologen bringt sehr genau zum Vorschein, wo in der Kirche die intellektuelle Debatte über die «neuen Evangelisierung» stattfindet, nämlich in den offiziellen Begegnungen kirchlicher Würdenträger oder den Show-Treffen mit ungläubigen oder kirchenfremden Intellektuellen. Na-

türlich soll für die neue Evangelisierung der Blick nach außen gehen. Aber es ist dieser «neuen Evangelisierung» höchst wichtig, in diesem Draußen zu bleiben, sich nicht im Innern davon anstecken zu lassen, jeglichen internen Pluralismus zu vertuschen. Es geht also wesentlich darum, die christliche Botschaft nach draußen zu transportieren, in die äußere Kulturwelt hinein. Die erwähnte «Inkulturation», die eine gegenseitige Befruchtung von moderner Kultur und Kirche hatte vermuten lassen, erscheint demnach als reine Rhetorik. Man beraubt sich ganz ungerührt der von jenen Theologen beige-steuerten intellektuellen und spirituellen Substanz, die in ihrer intellektuellen Praxis die *Erfahrung* der Moderne und der Postmoderne intensiv erleben und die der Frage des Atheismus und des Unglaubens im wahren Sinn des Wortes Gehör schenken — man verzichtet also auf diesen wesentlichen theologischen Beitrag zugunsten jener Leute, deren einziges Verdienst darin besteht, zu denken, wie Johannes Paul II. denkt. Nach dem Dokument kommen alle in der kirchlichen Gemeinschaft entstandenen Schwierigkeiten — will sagen: die theologischen Dissonanzen — von der «verbreiteten Erscheinung einer gewissen subjektiven Reduktion» her, von der Angleichung des Wortes Gottes und der Kirche «an die Bedürfnisse des einen oder anderen».

Was ist Säkularisierung?

Wie ich oben schon gesagt habe, will ich mich hier nicht mit einer Analyse der «neuen Evangelisierung» in den Aussagen Johannes Pauls II. befassen. Das ist anderswo schon geschehen⁵. Meiner Ansicht nach steht das erwähnte Interview Kardinal Lustigers und auch das Synodaldokument zweifellos hinter den sehr viel deutlicheren Behauptungen des Papstes im Lauf der vergangenen Jahre zurück. Vor allem der Erzbischof von Paris, aber auch die Europasynode selbst nehmen die scharfe Kritik wirklich ernst, die in der katholischen Kirche selber und in den anderen christlichen Kirchen sowie in nicht-christlichen Kreisen erhoben wurde. Doch die eigentlichen Sachfragen bleiben. Sie sind durch eingebrachte Verbesserungen und Nuancen nicht behoben. Sie lassen einen immer noch skeptisch gegenüber dem Projekt und den Erfolgchancen der neuen Evangelisierung.

Insbesondere umnebelt den Begriff Säkularisierung eine dichte Doppeldeutigkeit, um nicht zu sagen folgenschwere Verwirrung. Dem geläufigen Sinn des Wortes nach bedeutet «Säkularisierung», daß ganze Bereiche der Weltwirklichkeit — das Politische, Soziale, Kulturelle, Wirtschaftliche, Rechtliche, Schulische usw. — sich allmählich aus der religiösen Sphäre freimachen und folglich *autonom* werden. Sie hängen in ihrem Funktionieren und ihren Entscheidungen nicht mehr von religiösen Kriterien ab. Sie entsprechen grundsätzlich Vernunftkriterien, vor allem der «Mittel/Zweck»-Rationalität. Möglicherweise ist die Säkularisierung nie zu Ende und die vollständige Autonomie deshalb eine Utopie oder ein unmöglich zu verwirklichender Traum der Moderne, die Idee, Menschen und menschliche Einrichtungen ließen sich allein durch Vernunft sinnvoll leiten, in Wirklichkeit eine falsche Hoffnung. Aber im Grunde erzeugt dieser ganze Vorgang wirklich und bezeichnet symbolisch eben doch die Moderne. An sich ist er gar nicht antireligiös. Auch wenn sich der «soziale Zweck» des Christentums konkret auf dem Weg über manchmal sehr heftige geschichtliche Konflikte und Erschütterungen verwirklicht hat, bedeutet er doch theoretisch wie praktisch keineswegs das Ende des christlichen Glaubens in den Herzen der Menschen. Man kann natürlich leicht verstehen, daß das Zusammenbrechen gesellschaftlicher und kultureller Stützen seine Konsequenzen für den Glauben der einzelnen hat, ja daß gewisse Aspekte der Moderne auf die gesellschaftliche und individuelle Gestalt des Christentums starken Druck ausüben (im Sinne einer Privatisierung des Glaubens zum Beispiel). Trotzdem kann der Glaube zahlreicher Menschen in einer weltlich gewordenen Welt lebendig und wirksam bleiben. Man kann sogar sagen, daß der Glaube in einem gewissen Sinn «befreit» wurde vom sakralen Zwang und von der «gesellschaftlichen Religion». Er kann sich endlich selbst übernehmen mit all den Risiken und Chancen der Freiheit und einer sicher von der Tradition überkommenen, aber in den neuen Dimensionen der Welt auch neu entdeckten Wahrheit. So verstanden können die Religionen und in erster Linie das Christentum die «Berechtigung» der Säkularisierung als eine verantwortliche Autonomie auch von ihrem eigenen Standpunkt aus anerkennen. Und übrigens ist die Frage der Be-

teilung des Christentums als solchem am Vorgang der Säkularisierung seit langem schon gestellt, trotz des langandauernden Widerstands von seiten der katholischen Kirche.

Selbstverständlich ist die Diskussion über das Wesen, die Formen, das Ausmaß und die Folgen der Säkularisierung im Bereich der Religionssoziologie und auch der politischen Philosophie keineswegs abgeschlossen. Sie kam in den achtziger Jahren anlässlich der «Rückkehr des Religiösen» sogar neu in Schwung. Denn diese «Rückkehr» hat die allzu vereinfachten und vereinfachenden linearen Schemata des ganzen Vorgangs in Frage gestellt. Auch die allzu schnell bereiten «Bestätigungen» des Schemas in den vorausgehenden Jahrzehnten (Bestätigung zum Beispiel durch das Absinken der religiösen Praxis, durch die Krise der «Berufungen», durch die Schwächung der religiösen Autorität usw.) wurden jetzt angezweifelt. Es ist klarer geworden, daß die Moderne eine komplexere Wirklichkeit darstellt, als man geglaubt hatte, daß es mehrere «Moderne» gibt (wissenschaftliche, technische, politische, kulturelle Moderne), die sich zeitlich und räumlich gar nicht decken, auch daß die Rationalisierung nicht in allen Bereichen und nicht einmal im einzelnen Bereich selbst eindeutig war. Andererseits sind das (vorgebliche) Scheitern der «Moderne» und der (angenommene) Eintritt in die «Postmoderne» mit anderen Formen eines Verhältnisses zum Religiösen, zum «Sakralen» usw. wichtige Themen geworden im Gespräch über den Ort der Religionen in der heutigen Gesellschaft.

Die «große Erzählung» vom christlichen Europa, seinem Schwinden und seiner Rückkehr

Um es mit einem Wort zu sagen: Man hat den Eindruck, daß in dem Thema von der «neuen Evangelisierung» Europas alle Unterschiede ausgewischt sind. Man erspart sich jede genauere Analyse, jede Übernahme und jede Kritik des geschichtlichen, soziologischen und philosophischen Wissens der Moderne, der Säkularisierung und der Rationalisierung. Man erhebt sich auf ein ganz anderes Niveau: Man spricht vom christlichen Europa. Man fällt daraus und von oben herab ein religiöses Werturteil. Aus dieser hohen Sicht ist das Thema Säkularisierung von vornherein abgeurteilt.

Die erwähnte «Sage» ist die hohe Rede von den christlichen Wurzeln und der «idealen Einheit des (europäischen) Kontinents» unter der Fahne des Christentums. Die Wahrheit einer ursprünglichen «Christianisierung» und das Wesen der mittelalterlichen Christenheit stehen außer Frage. Wir befinden uns da mitten in einem Ursprungsmythos mit seiner undifferenzierten Welt. Aus der «glücklichen Begegnung» zwischen Europa und Christentum will man nur die (noch auf der jüngsten Synode — siehe oben — aufgezählten) positiven Werte festhalten, die das Christentum dem modernen Europa, dem europäischen Humanismus vermacht hat; von der Säkularisierung werden nur die negativen Seiten aufgetischt. Sicher haben sich diese christlichen Werte selbst säkularisiert, sie gründen fortan auf einem rein immanenten Fundament. Im letzten, tiefsten Grund jedoch ist kein Bruch geschehen. Das Beste in Europa bleibt christlich, doch Europa weiß es nicht mehr. Von daher die hinter uns liegenden Katastrophen und das Risiko schlimmster Abstürze in der Zukunft.

Der Papst, der ja die Säkularisierung oft mit dem Wort «Säkularismus» bezeichnet — mit dem damit verbundenen ideologischen, gewollt abschätzigen Beiklang —, identifiziert diese Säkularisierung zu einem großen Teil mit dem Anwachsen des militanten oder impliziten Atheismus und mit der Entchristlichung⁶ als einer bewußten Absage an den christlichen Glauben. Die mit dem Atheismus, dem Materialismus und der Gleichgültigkeit der Massen gleichgesetzte Säkularisierung Europas war also anscheinend *absichtlich*. Aber dieser «Tod Gottes» hat in jüngster Zeit den Sinn von «Tod des Menschen» angenommen. Daher werden auch die verderblichen anthropologischen Folgen der Säkularisierung unterstrichen: (moralischer) Sinnverlust, Verlust der Freiheit, der Wahrheit, der «Communio» (Brüderlichkeit und Solidarität). Mit anderen Worten, man betont nachdrücklich die spirituelle Krise des europäischen Abendlandes, die hinwiederum die «neue Evangelisierung» rechtfertigt. Alle jene Übel wurden nach einer immer allgemeiner angenommenen Meinung vor allem durch die Aufklärung als Quelle und als Drama des «atheistischen Humanismus» erzeugt. Das Heilmittel dafür ist, so meint man, die Wiederversöhnung von Europa und Christentum.

Ich habe es schon betont: Die gegenwärtige spirituelle Krise wird verallgemeinert. Sie gehört auch hinein in die erwähnte «große Erzählung» vom christlichen Europa und kann sich also differenzierte Analysen ersparen. Diese Undifferenziertheit erlaubt zum Beispiel auch, von ein und derselben Krise «auf beiden Seiten der ehemaligen Trennlinie zwischen Reichtum und Armut, Überfluß und Mangel, Liberalismus und Totalitarismus» (Kardinal Lustiger in dem Interview) zu sprechen. Bekanntlich hat diese von zahlreichen Delegierten auf der letzten Synode vorgetragene Gleichstellung doch schließlich auch Kritik und Widerstand unter den Synodenteilnehmern hervorgerufen.

So wie der Ursprung (die christlichen Wurzeln Europas) und die Mitte (der Säkularisierungsvorgang) wird auch das (aktuelle) Ende dieser Geschichte in einer pessimistischen, ja sogar apokalyptischen Sicht vom zukünftigen Werden der europäischen Gesellschaft souverän überflogen. «Europa» wird sozusagen vorgeladen, man stellt es zur Rede, als wäre es ein einziges, global handelndes Subjekt, gleichsam eine selbstbewußte Person. Es soll sich an seine christlichen Wurzeln erinnern! Es soll das Christentum (den Katholizismus?) als die Quelle seiner vor allem ethischen Inspiration erneuern! Tatsächlich ist dieser Diskurs aber doppeldeutig: Man will keine «Restauration» durchführen, man gibt vor, die Autonomie des Staates zu achten, man lehnt (wie der Papst bei seinem Besuch in Straßburg und in Schweden) eine integralistische Kirche ab, die dem Staat zu diktieren suche, was er zu tun hat. Und dennoch ist alles so, als rief man den europäischen, demokratischen und laikalen Staat indirekt auf, das Christentum als transzendentes Fundament zu restaurieren. Man tut, als hätte der demokratische Staat gewissermaßen ausdrücklich *beschlossen*, das Christentum abzuschaffen, als praktizierte er *aktiv* den Atheismus und die religiöse Gleichgültigkeit (sogar in dem sehr laikalen Frankreich stimmt das nicht). Überall, in den Texten und in den praktischen Beschlüssen, fühlt man eins deutlich heraus: Die Autonomie ist für den Papst und die Verfechter der neuen Evangelisierung kein wirklicher Wert.

Als in den sechziger Jahren zuerst in den Vereinigten Staaten, dann auch in Europa neue religiöse Bewegungen auftraten, wurden sie als eine implizite Antwort auf die vielfältige Krise des

Abendlandes in jenen Jahren interpretiert — eine Interpretation, die auch heute noch zu hören ist. Hier, im Rahmen der neuen Evangelisierung, bietet sich die Kirche selbst ausdrücklich als *die* Lösung einer Krise an, der man oft, wie ich schon sagte, apokalyptischen Charakter andichtet (man predigt die *Wahrung der Zukunft*). Die Kirche der neuen Evangelisierung hat ihre eigene geschichtsphilosophische Auffassung. Sie gibt sich selbst als Hauptschlüssel zu dieser Geschichte, anstatt sich mit anderen zusammenzutun und gemeinsam über die Rückbildungen, Schwächen, ja vielleicht sogar Zersetzung der Demokratie und der liberalen Gesellschaft des einen oder anderen Volkes nachzudenken und sie besser verstehen zu lernen, wirklich voll und ganz an dieser mühsamen Suche nach Einsicht teilzunehmen, um in den Schwierigkeiten zu Hilfe zu kommen. Denn auch die Kirche ist Erbin des demokratischen, liberalen, fortschrittlichen Europa.

Die «große Erzählung» vom christlichen Europa steht als solche nicht in Frage. Zur Mobilisierung der Massen braucht es immer einen homiletischen oder paränetischen Diskurs mit der ihm eigenen Rhetorik. Aber trotzdem kann man doch nicht alles mögliche behaupten. Die perversen Wirkungen des Diskurses von der «neuen Evangelisierung» sieht man ja an seinen Effekten in der Kirche selbst. Reden wir nicht von den mehr als anfechtbaren Bischofsernennungen oder dem Lehrverbot nonkonformistischer Theologen — eine Praxis, die ja bereits eine Vorstellung davon vermittelt, wie man sich an hoher Stelle die «neue» Evangelisierung vorstellt. Wenn man aber die Reaktionen auf seiten der «einfachen Christen» beobachtet, bekommt man einen doppelten Eindruck: Entweder weckt dieser Diskurs vom «christlichen Europa» überhaupt kein Echo, einfach deshalb, weil man gar nicht sieht, welche konkrete Gestalt diese beschwörenden Appelle tatsächlich finden könnten; oder aber dieser Diskurs bringt ausschließlich (insbesondere jugendliche) Gruppen traditionalistischer Tendenz auf die Beine, sektiererisch (im soziologischen Sinn) und äußerst dicht am Diskurs Johannes Pauls II., erfüllt von einem fanatischen Geist katholischer Eroberung oder Rückeroberung mitten unter den säkularisierten Völkern Europas. Ich spreche gar nicht vom weiterverbreiteten Unbehagen bei den anderen christlichen Bekenntnissen

wie auch bei den nichtchristlichen Religionen (im Judentum zum Beispiel) und bei den Ungläubigen selbst. Alles das straft den minimalistischen und «metapolitischen» Diskurs des Pariser Erzbischofs Lügen, könnte aber auch unserer Meinung nach das voraussehbare Scheitern der «neuen Evangelisierung» nicht deutlicher sichtbar machen. Darüber hinaus kommt eines

immer mehr an den Tag: Wie das Christentum können sich auch die anderen großen Religionen der Menschheit (Islam, Buddhismus u. a.) nicht mehr noch irgendwie mit dem ganzen Umkreis jener Kontinente und Länder identifizieren oder erneut identifizieren wollen, in denen ihre geschichtliche Ausbreitung geschehen ist.

¹ Vgl. den Sammelband *Le rêve de Compostelle* (Paris 1989).

² *Le Monde*, 13. November 1991, 2.

³ Vgl. DC Nr. 2043 (Febr. 1992) 123–132.

⁴ *Le Choix de Dieu* (Paris 1987) ist der Titel eines in Frankreich sehr erfolgreichen Buches von Erzbischof Lustiger. (dt.: Gotteswahl, München 1991) Der Einfluß des Kardinals in der Abfassung des synodalen Schlußtextes ist offenkundig. Was den konkreten *Sinn* angeht, den der Ausdruck hier annehmen könnte, so muß man es so verstehen: Die europäischen Staaten müßten für ihre Konstitutionen und ihre Gesetze einen transzendenten Grund anerkennen und auch, daß «ein fundamentales, auf dem Christentum gründendes Wertesystem ihre grundlegende Voraussetzung bilden müsse», wie Kardinal Ratzinger sich ausdrückte (vgl. *Eglise, oecuménisme et politique*, Paris 1987, 288). Wo ist aber hier noch ein Unterschied zum «christlichen Staat» von einst?

⁵ Vgl. in *Le rêve de Compostelle*, aaO., die Beiträge von René Luneau und (besonders) von Paul Ladrière; vgl. auch meine Studie: *L'Europe chrétienne de Jean-Paul II.*, in: *Esprit*, Nov. 1990, 109–125; jeder der genannten Beiträge mit zahlreichen Zitaten.

⁶ Die Entchristlichung wird auch nicht tiefer analysiert als die Säkularisierung (und die ursprüngliche Christianisierung). Es soll sich vor allem um eine gewollte, ideologische oder praktische Abkehr von der Lehre und den Normen der Kirche handeln. Höchstens wird noch zugegeben, daß

der Atheismus selbst ein dem Christentum inhärentes Phänomen ist (vgl. die Hinweise in meinem Beitrag, aaO.). Was aber die Entfremdung von der Kirche angeht, so werden die Untersuchungen der Historiker, die in der Einschätzung der bedeutenden Rolle des Jansenismus und der hinsichtlich der Geburtenkontrolle harten kirchlichen Haltung im allgemeinen übereinstimmen, einfach übergangen. Vgl. Roger Chartier, *Les origines culturelles de la révolution française* (Paris 1990) 116–137; zur jüngsten Periode vgl. Emmanuel Todd, *L'invention de l'Europe* (Paris 1990) 447–450. Chartier spricht von «einem religiösen Diskurs, der sich gegen die Gläubigen selber wendet, da sie unfähig sind, dessen Forderungen standzuhalten».

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

JEAN-LOUIS SCHLEGEL

1946 geboren. Studien in Sprachwissenschaft, Philosophie und Theologie. Arbeitet in den Editions du Seuil (Paris). Chefredakteur (unter anderen) der Zeitschrift *Esprit*. Doziert am Institut Catholique von Paris (Religionssoziologie, soziale Philosophie). Zahlreiche Zeitschriftenbeiträge über die Lage der Religion in den modernen Gesellschaften. Übersetzer verschiedener Werke von J.B. Metz, H. Küng H.U. von Balthasar, F. Rosenzweig, J. Habermas, Carl Schmitt. Anschrift: 40, rue Jean Rey, 78220 Viroflay, Frankreich.