

der sichtbaren Erscheinung der Kirche. Eine Läuterung der Kirche führt zu einer Läuterung der Mitglieder. Es scheint, dass das Konzil hier ein gegenseitiges Verhältnis erkennt.

⁹ Robert Schreiter, *Inkulturation des Glaubens oder Identifikation mit der Kultur?* in: CONCI- LIUM 30 (1994/1), 12–18, insb. 17. Ähnliche Spannungen entstehen, wenn die Weltkirche zur Diskussion steht. Siehe z.B. Avery Dulles, *The Emerging World Church: A Theological Reflection*, in: George Kilcourse (Hg.), *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, Bd. 39, Washington, D.C. 1984, 1–12.

¹⁰ Zu Kriterien für Inkulturation siehe Robert J. Schreiter, *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien*, Salzburg 1992, 182–187.

¹¹ Johannes Paul II., *Ecclesia in Europa* (28. Juni 2003), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 161, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003, insb. 7, 24 und 110.

¹² Zu diesen beiden Punkten ist die jüngste Kritik an den Praktiken der römischen Kurie durch den ehemaligen Ordensgeneral der Karmeliter Camilo Macisse aufschlussreich. Siehe Camilo Macisse, *Violence in the Church*, in: *The Tablet* (22. November 2003), 8–9.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Eine europäische Zivilreligion?

Giuseppe Ruggieri

I. Zum Verständnis der aktuellen Situation

Die christlichen Kirchen fühlen sich in den Prozess der europäischen Einigung, die nicht nur auf wirtschaftlicher, sondern auch auf politischer Ebene immer näher rückt, zutiefst involviert. Dieses Interesse der Kirchen an Europa ist nicht zufällig. Spätestens seit Paulus wohnt dem christlichen Glauben der beinahe natürliche Drang inne, die Grenzen zwischen Völkern und Nationen zu überwinden. Seit Christus die ganze Welt erlöst hat, gibt es keine Griechen oder Barbaren mehr, denn wir sind alle „eins“ in Christus, und das ist im Hinblick auf die Bindungen, die ein Volk zusammenhalten und es von den anderen Völkern unterscheiden, an sich schon ein dialektisches Prinzip. Allerdings steht dieses Prinzip der Einheit aller Frauen und aller Männer in Christus formal gesehen nicht im Widerspruch zu den zahlreichen Unterschieden, die sich im Laufe der Geschichte herausgebildet haben, denn es stellt die Einheit auf eine Ebene, die radikal anders ist als die Ebenen der Kultur, der Politik oder der Gesetzgebung.

Und doch kann es nicht umhin, jede soziale und politische Ordnung, die eine Abschaffung der Grenzen anstrebt, mit Genugtuung zu begrüßen.

Wenn wir uns nun von dieser abstrakten und idealen Vorstellung ab- und der konkreten Geschichte zuwenden, erscheinen die Dinge komplexer. Denn auf der einen Seite hat der Glaube in seinen radikalsten Äußerungen durchaus Haltungen hervorgebracht - und tut dies noch immer -, die der herrschenden Weltordnung kritisch gegenüberstehen und sie aufgrund der inneren oder äußeren Zwietracht der Völker als vergänglich oder sogar als dem Plan Gottes entgegengesetzt betrachten. Auf der anderen Seite hat der christliche Universalismus - zumindest seitdem zwischen dem Christentum und dem späten römischen Reich „Frieden“ geschlossen worden ist, ein „Friede“, der auch Bestand hatte, als die Barbaren das Erbe ebendieses römischen Reiches antraten - vor allem im Mittelalter eine übernationale Gemeinschaft geschaffen: das „Christentum“, das sich sowohl von der Kirche als auch von den einzelnen Staaten unterschied, jedoch seine eigene Einheit, seine Gesetze und seine allgemein anerkannten Gebräuche hatte. Und dieses „Christentum“ hat dann auch seine unvermeidlichen Feinde gehabt¹, denn die Einheit, die es repräsentierte, gehörte der kulturellen, juristischen und politischen Ebene an und stand nicht selten im Widerspruch zu jener Einheit, die das Evangelium vom Reich allen Frauen und allen Männern verheißt.

Dieses Christentum ist in der westlichen Welt formell abgeschafft worden, als man in zwei Revolutionen, der amerikanischen und der französischen, zwei Grundsätze formulierte: einerseits den Grundsatz, wonach der Staat nicht für Gesetze „respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof“ zuständig sei (1. Entwurf der Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika), und andererseits den Grundsatz, wonach „Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, mêmes religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi“ (Artikel 10 der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte). Wenn man genau hinsieht, haben die Formulierungen aus den beiden Verfassungen eines gemeinsam: Die Gesetze werden im Hinblick auf die religiösen Überzeugungen sozusagen für „gleichgültig“ erklärt - und damit war einer der Grundpfeiler des Christentums in sich zusammengestürzt.

Doch auch hier erscheint die konkrete Geschichte komplexer, denn trotz der im Westen von der protestantischen Reformation herbeigeführten Kirchenspaltung und trotz seiner formellen Abschaffung durch die neue, von den Revolutionen der Moderne geschaffene Ordnung hat das mittelalterliche Christentum in gewisser Weise bis heute überlebt - in seinen „Resten“ (den Überbleibseln bestimmter Gesetze und Gebräuche) und als ein nicht nur für die Katholiken

Der Autor

Giuseppe Ruggieri ist Professor der Theologie am theologischen Kolleg „San Paolo“ in Catania und Mitglied des Instituts für Religionswissenschaften in Bologna. Er ist Herausgeber der Zeitschrift „Cristianesimo nella storia“. Seine jüngste Buchveröffentlichung ist: Cristianesimo, chiese e vangelo (Bologna 2002). Für CONCILIUM gab er zuletzt, zusammen mit José Oscar Beozzo, das Heft „Strukturen für eine ökumenische Kirche“ (3/2001) heraus. Anschrift: Piazza Dante 32, I-95124 Catania, Italien. E-Mail: rotger@tin.it.

verbindliches „Ideal“. Die mehr als tausendjährige gegenseitige Durchdringung der Forderungen des christlichen Glaubens und der sozialen Sitten und Gesetze hat der Kultur der europäischen Völker sozusagen ihren unauslöschlichen Stempel aufgedrückt. Diese Spuren des Christentums müssen auf der anderen Seite dem Säkularisierungsprozess Rechnung tragen, der in der westlichen Welt stattgefunden hat und den manche neuerdings auf das Weltbild der jüdisch-christlichen Tradition zurechtbiegen wollen, während andere hierin einen unauflöschlichen Widerspruch sehen. In der Tat hat die Säkularisierung, objektiv betrachtet, eine sowohl für das Christentum als auch für die Kirchen vollkommen neue Situation geschaffen.² Der Begriff „Säkularisation“, der in den Verhandlungen zum Westfälischen Frieden 1646 die Enteignung kirchlichen Besitztums zugunsten der Fürsten oder der reformierten Landeskirchen bezeichnet, erscheint bereits in den kirchenrechtlichen Disputen des ausgehenden 16. Jahrhunderts und meint dort den Übergang eines Ordensangehörigen vom Ordensstand in den weltlichen Stand. Diese Wortherkunft ist kein bloßes gelehrtes Kuriosum, sondern ist wesentlich für die Entwicklung des Begriffs und der aus ihm hervorgegangenen historischen Visionen. „Seit seinem ersten Auftauchen ist der Begriff der Säkularisierung also geprägt von einem *antithetischen Schema*: von jenem Dualismus von *regularis* und *säkular*, der, wenngleich erst virtuell, schon die moderne Metamorphose der ‚Paulinischen Paare‘ himmlisch/irdisch, kontemplativ/aktiv, spirituell/weltlich enthält“.³ Die moderne Mentalität assoziiert mit diesem Begriff also nicht nur den Prozess, in dessen Verlauf die kirchliche Kontrolle über das soziale Leben abnimmt - durch den Verlust des Besitzes oder der Kontrolle bestimmter Güter, durch institutionelle Veränderungen in den Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft oder auch durch Veränderungen in der Mentalität -, sondern verbindet damit außerdem eine Vision von einem Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft, dass der herrschenden spirituellen Situation entspricht.

Doch das Phänomen der Säkularisierung lässt sich nicht auf das bis hierher Gesagte reduzieren. Auch wenn sich einige mit dieser Erkenntnis schwer tun: Die religiöse Dimension des Zusammenlebens in der Gesellschaft ist von der Säkularisierung nie gelegeonet, sondern in der Form der „Zivilreligion“ stets aufrechterhalten worden. Um zu den Ursprüngen dieses Konzepts zu gelangen, müsste man sehr, sehr weit zurückgehen: bis zu Terentius Varro († 27 v. Chr.), auf den sich Augustinus bezieht. Eine „Zivilreligion“ war für Varro notwendiger Bestandteil der Stadtverwaltung.⁴ Doch nicht er, sondern Rousseau ist der Autor, auf den sich die Zeitgenossen stützen.⁵ Der Amerikaner R. Bellah hat Rousseaus Konzept einer Zivilreligion wieder aktuell gemacht, das heißt, er hat es nicht nur mit den für die Lenkung eines Staates notwendigen religiösen Wahrheiten, sondern auch mit den für seine Weltanschauung grundlegenden Werten einer Gemeinschaft ausgestattet.⁶ Zwar erhält der Begriff „Zivilreligion“ je nach nationalem oder kulturellem Zusammenhang in den verschiedenen Gebieten Europas eine jeweils andere Bedeutung⁷, doch Rousseaus Formulierungen sind gewissermaßen weitsichtig und besitzen noch heute eine Klarheit, um die sich manche

der Autoren, die sich auf ihn beziehen, vergeblich bemühen: „Es gibt somit ein rein bürgerliches Glaubensbekenntnis⁸, und es ist Aufgabe des Souveräns, dessen Artikel aufzustellen, wenngleich auch nicht als religiöse Dogmen, sondern als *Ausdruck des sozialen Gewissens* [Hervorhebung von mir, G.R.], ohne welches es unmöglich ist, ein guter Bürger oder ein treuer Untertan zu sein. Ohne jemanden zwingen zu können, daran zu glauben, kann er jedoch aus dem Staat verbannen, wer nicht an sie glaubt. Er kann ihn nicht als Gottlosen verbannen, sondern als einen, der sich der Gesellschaft widersetzt (= *insociable*) und daher unfähig ist, die Gesetze und die Gerechtigkeit aufrichtig zu lieben und im Bedarfsfalle sein Leben seiner Pflicht zu opfern.“⁹

Von den Unterschieden in der Praxis der Zivilreligion in den jeweiligen Ländern oder Kontinenten einmal abgesehen (in den Vereinigten Staaten hat sich ein ganz anderes Verhältnis zwischen Religion und Staat herausgebildet als bei den europäischen Völkern), muss man jedoch auf eines ganz besonders achten. Die *civil religion* sagt nichts aus über die politische Bedeutung, die jede Religion unweigerlich besitzt, sei sie nun eher konservativ oder eher revolutionär. Sie ist kein Synonym für Begriffe wie „politische Theologie“, „politisches Christentum“ und dergleichen mehr. Eine Religion kann in der Tat politisch außerordentlich relevant sein, und zwar auch dann, wenn sie von der Gesellschaft in ihrer Gesamtheit abgelehnt wird. Worauf es jedoch ankommt, ist, wie H. Lübke zutreffend bemerkt, die Tatsache, dass die *civil religion* „das Ensemble derjenigen Bestände religiöser Kultur [ist], die in das politische System faktisch oder sogar förmlich-institutionell, wie im religiösen Staatsrecht, integriert sind, die somit auch den Religionsgemeinschaften nicht als ihre eigene interne Angelegenheit überlassen sind, die unbeschadet gewährleistetester Freiheit der Religion die Bürger unabhängig von ihren konfessionellen Zugehörigkeitsverhältnissen auch in ihrer religiösen Existenz an das Gemeinwesen binden und dieses Gemeinwesen selbst in seinen Institutionen und Repräsentanten als in letzter Instanz religiös legitimiert, das heißt auch aus religiösen Gründen anerkennungsfähig darstellt“¹⁰.

Die Entwicklung der westlichen Gesellschaften hat der konkreten Dynamik der Zivilreligion noch eine weitere Variante hinzugefügt. Denn auch wenn die Werte der Zivilreligion nicht Eigentum der Kirchen sind, ist es dennoch ebenso zutreffend, dass sich in der Splitterkultur der nachindustriellen Gesellschaft niemand eher als die Kirchen in der Lage zeigt, diesen Werten Nahrung zu geben. Die Kirchen erfahren eine neue Anerkennung ihrer Funktion, und zwar genau von ebenjenen säkularisierten Gesellschaften, die ihre Kontrolle nicht mehr dulden wollen und eifrig auf die Bewahrung von Pluralismus und religiöser Freiheit bedacht sind. Nichts ist in diesem Zusammenhang aussagekräftiger als die Worte, die der bayrische Kultusminister am 30. August 1995 bei einem offiziellen Empfang im Saal der Münchner Residenz an die zu ihrem zweiten Kongress zusammengekommenen katholischen Theologen Europas richtete:

„Was bedeuten Glauben und Kirche heute? Trotz einer Diagnose, die eher desillusionierend wirkt, ist es meiner Ansicht nach falsch, zu resignieren. Ich meinerseits, als Politiker, der sich seiner eigenen Verantwortung bewusst ist, halte es angesichts dieser Situation für vernünftig und notwendig, in unserem Land die starke Position der beiden großen christlichen Konfessionen zu verteidigen, und das nicht (nur) im Interesse der Kirchen, sondern eher deswegen, weil dies auch im Interesse unseres Staates liegt. Das, was der Staat den Kirchen garantiert, vom juristischen Schutz bis hin zu ökonomischen Leistungen, ist nämlich keineswegs ein Akt der Wohltätigkeit. Wenn man ein bisschen nachdenkt, wird man einsehen, dass der Staat, indem er so handelt, sich selbst einen ‚Gefallen‘ tut. Es ist offensichtlich, dass die Kirchen in der Vergangenheit und auch heute überaus wichtige Faktoren der Integration in unserer Gesellschaft und in unserem Staat darstellen. Sie stabilisieren die politische Kultur, indem sie einer großen Zahl von Männern und Frauen Werte und Wertebewusstsein vermitteln. Auf diese Weise geben sie nicht nur dem Einzelnen Halt, sondern bilden zugleich auch ein Gegengewicht zu der in unserer Gesellschaft immer stärker ausgeprägten Individualisierung und Aufsplitterung.“¹

Es entsteht somit eine merkwürdige Ungleichheit der Ziele: Die Kirchen werden aufgefordert, Aufgaben im Hinblick auf die Dynamik der Gesellschaft und die Erfordernisse ihres zivilen Zusammenhalts wahrzunehmen, doch die Kirchen ihrerseits verfolgen mit dieser Dienstleistung ihren eigenen Zweck. Denn es ist offensichtlich, dass die Kirche und die Zivilgesellschaft (und der Staat als ihre Erscheinungsform) aus einander entgegen gesetzten Absichten heraus handeln. Auf kirchlicher Seite will man sich nicht auf eine bloße soziale Funktion beschränken lassen; man macht die Ursprünglichkeit und Unabänderlichkeit der eigenen Sendung geltend und stellt die eigene Existenz nicht auf die politische Basis eines gegenseitigen Vertragsverhältnisses, sondern auf das göttliche Fundament, auf dem die Kirche selbst sich erhebt, und auf ein Menschenbild, in dem der von Gott geschaffene und auf Gott hin ausgerichtete Mensch mit all seinen Belangen Teil des legitimen Wirkungsbereiches der Kirche ist. Der angestrebte Einfluss auf die Dynamik der Zivilgesellschaft wird von den Kirchen als die Konsequenz eines von Christus selbst empfangenen Auftrags betrachtet.

Auf der anderen Seite neigt man dazu, diesen „Anspruch“ nicht zu beachten. Ein moderner laizistischer Staat gründet sich auf einen in der betreffenden Verfassungscharta niedergelegten Bürgervertrag und erkennt die religiösen Überzeugungen dieser Bürger „de facto“ an, insofern sie den Überzeugungen der anderen Vertragsteilnehmer nicht im Wege stehen. Während der laizistische Staat (und die öffentliche Meinung unserer modernen Gesellschaften) also die unweigerlich aus den religiösen Unterschieden entstehenden konfliktiven Elemente und den jedem Konflikt zugrunde liegenden Absolutheitsanspruch ignoriert, erkennt er durchaus an, welche Funktion die Glaubensinhalte wahrnehmen können, wenn es darum geht, den Frieden zwischen den Bürgern zu garantieren. Denn selbst die Aufmerksamkeit für die Armen und die Verkündigung der Solidarität dienen als ein Ventil, das den Druck der sozialen Ungleichheit auf ein erträgliches Maß

herabmindert. Hierbei handelt es sich um eine überaus wichtige Funktion im Hinblick auf die Kontrolle kollektiver Gewalt, die, wenn nicht das einzige, doch gewiss eines der vorrangigsten Ziele des Staates ist. Vor diesem Hintergrund muss das wiederholte Drängen des gegenwärtigen Bischofs von Rom auf eine Erwähnung der christlichen Wurzeln Europas verstanden werden. Aus historischer Sicht ist dies ein völlig legitimes, doch auch einseitiges Anliegen. Denn wenn der Einfluss des Christentums (und seiner jüdischen Wurzeln) auf die Entstehung auch des modernen Europa nicht geleugnet werden kann, dann kann auch der Einfluss anderer Faktoren nicht geleugnet werden, die sich nicht auf das Christentum zurückführen lassen, wie etwa der arabischen Kultur im Mittelalter oder der Gesamtheit der modernen Wertesysteme, die häufig in Abgrenzung vom historischen Christentum, wenn auch nicht in Abgrenzung vom Evangelium formuliert worden sind (eine Unterscheidung, die Rousseau selbst in dem oben zitierten Text getroffen hat). Doch eine Verfassung ist kein historischer Text, und es ist nicht die Aufgabe der europäischen Verfassung, die Geschichte Europas zu rekonstruieren.

Es gilt also, den Kern des bestehenden Problems zu erfassen, den man vielleicht so formulieren könnte: Wie ist die faktische oder formelle Anerkennung der Rolle, die die Kirchen für die Aufrechterhaltung einer „Zivilreligion“ der Bürger spielen, zu bewerten?

II. Die Herausforderung an den Glauben der Kirchen

Ich glaube, dass die Aufgabe des Theologen in dieser denkbar komplizierten Situation, die ich beschrieben habe, vor allem darin besteht, zu erkennen, worum es tatsächlich geht. Das Szenario, das sich in der gegenwärtigen Lage entfaltet, hängt nicht davon ab, ob die Erwähnung der christlichen Wurzeln Europas formal in den Text der neuen europäischen Verfassung aufgenommen wird. Über diese letztlich unbedeutende Frage hinaus hat die konkrete Entwicklung der Beziehungen zwischen dem christlichen Glauben und der europäischen Gesellschaft eine Alternative ins Blickfeld gerückt, die spätestens seit dem vierten Jahrhundert wie ein roter Faden die gesamte Kirchengeschichte durchzieht.¹² Das Problem, das sich gegenwärtig stellt, ist nur eine neue Variante der Schwierigkeit, die die Kirchen immer gehabt haben und die darin besteht, sich die eigene eschatologische Dimension, den vorrangigen und wesentlichen Bezug zum Evangelium vom Reich zu bewahren. Je mehr sich die Kirchen nämlich von der Dynamik der zivilen Gesellschaften vereinnahmen lassen, um den Zielen zu dienen, die diese Gesellschaften sich auf historischer Ebene gesetzt haben, desto unwahrscheinlicher ist es, dass es ihnen gelingt, deutlich zu machen, wie radikal sich das Gottesreich von allem unterscheidet, was eine menschliche Gesellschaft bewegt. Und dann wird die Botschaft, zu deren Trägerinnen sie sich machen, nach und nach aus der Dimension des Evangeliums in die Dimension eines ethischen Wertesystems übergehen. Ohne hier näher auf die Diskussion der „Werte“ eingehen zu können

- darauf, ob sie für die subjektive Erkenntnis eine objektive Transzendenz besitzen oder nicht, ob sie eine Erfahrung darstellen, die sich auf das moralische Empfinden zurückführen lässt oder nicht etc. -, ist von unserem Standpunkt aus betrachtet eine Feststellung wesentlich: Der „Wert“ hat in unserer Gesellschaft den Begriff des Guten ersetzt und bezeichnet das, was gegenwärtig das Handeln einer Person oder einer gesellschaftlichen Gruppe zu bestimmen vermag. Wenn wir also die Dynamik unserer Gesellschaften begreifen wollen, dann müssen wir Max Webers soziologische Reduktion der Werte akzeptieren.¹³ Die Transzendenz der Werte ist lediglich eine normative, die sie, unabhängig von ihrer Gültigkeit an sich, zu Bezugsgrößen des konkreten, historischen Handelns des Menschen werden lässt. Der Vorrang der Dimension der Werte vor der Dimension des Guten setzt voraus, dass man der durch den Menschen vorgenommenen „Wertung“ Priorität einräumt.

Die Gesellschaften bewerten den sozialen Nutzen der Kirche heute anders als in der Vergangenheit. Von einem Klima der Gegensätzlichkeit ist man zu einer eher ruhigen Symbiose übergegangen. Denn auch in den säkularisierten Gesellschaften tragen die Kirchen erheblich dazu bei, die Werte am Leben zu erhalten, auf die diese Gesellschaften angewiesen sind, wenn sie bei der Verfolgung der Ziele, die sie sich gesteckt haben, nicht aus dem Gleichgewicht geraten wollen. Doch wenn die Kirchen diese von ihnen sogar angestrebte Rolle tatsächlich übernehmen, dann müssen sie wissen, dass sie damit zugleich auch eine entsprechende „Übersetzung“ der Botschaft des Evangeliums akzeptieren, die auf diese Weise Teil einer ihr fremden Dynamik wird. Das heißt, sie müssen entscheiden, welche Weise, dem Menschen zu dienen, ihrer Berufung am ehesten entspricht: die Verkündigung des Reichs oder die Errichtung einer „religiösen“ Stadt.

Man kann das Problem auch an folgender Alternative verdeutlichen: Entweder die Kirche nimmt ein öffentliches Erscheinungsbild an, das die Logik des Evangeliums sichtbar macht; oder sie nimmt ein Erscheinungsbild an, mit dem sie die Ziele einer bestimmten Gesellschaft unterstützt. Man muss allerdings realistisch sein und zugeben, dass es für die Kirchen sehr schwierig ist, sich der Anerkennung zu entziehen, die eine demokratische und im Wesentlichen säkularisierte Gesellschaft ihnen zuteil werden lässt. Es handelt sich hierbei um eine neue, noch unbekanntere Form einer uralten Verbindung. Spätestens seit dem vierten Jahrhundert, als das Christentum zu einer Religion der Massen geworden ist, hat es die Funktion übernommen, die in Israel die „Religion der Väter“ und im Römischen Imperium die traditionelle „heidnische“ Religion innegehabt haben.

Und es trifft ebenfalls zu, dass diese Anerkennung es den Kirchen zuweilen ermöglicht, auch die Rechte der Opfer ebendieser Gesellschaften geltend zu machen. Doch wieder muss man realistisch sein und zugeben, dass diese Verbindung eine Quelle des Leids und des Unbehagens für alle ist, die empfänglich geblieben sind für das, was das Zweite Vatikanische Konzil (*Lumen Gentium* 8,3) als die *via Iesu* bezeichnet, den vorgeschriebenen Weg des Evangeliums, den Weg der Armut, der Demut und der Entsagung. Dieser Weg Jesu ist den Erfordernissen des menschlichen Zusammenlebens auch in puncto Zivilreligion nicht

zwangsläufig entgegengesetzt. Doch das Bestreben der Christen, die der *via Iesu* gerne folgen möchten, richtet sich darauf, das Positive am Reich Gottes sichtbar zu machen, das immer schon in der Geschichte Wirklichkeit wird, und zwar vor allem unter den Opfern jener Gesellschaften, die einen Gott suchen, der, wie der Psalmist sagen würde, „meine Hände zu kämpfen lehrte und meine Arme, den ehernen Bogen zu spannen“ (vgl. Ps 18,35). Nicht weniger realistisch als diejenigen, die die Funktion des Christentums als Zivilreligion akzeptieren, beobachten die, die sich um die Reinheit des Evangeliums sorgen, die unvermeidlichen Verluste, die die Kirchen bei dem Versuch erleiden, Gott das zu geben, was der Kaiser für sich selber braucht.

Vor dieser Alternative, die das Leben der Kirche noch heute prägt, kann sich der Theologe vielleicht nur darauf beschränken, an das schmerzliche Verantwortungsbewusstsein des Franz von Assisi zu erinnern, der seine Brüder in seinem Testament (1226) dazu aufrief, der *forma evangelii* treu zu bleiben und gleichzeitig die *forma ecclesiae romanae* zu respektieren. Auch hier zeigt die Geschichte, dass der Versuch, die eine Form wie eine Kriegsstandarte gegen die andere ins Feld zu führen, d.h. den realistischen Kompromiss einer um soziale Anerkennung bemühten Kirche gegen die Forderung der Nachfolge auf der *via Iesu* auszuspielen und umgekehrt, dass ein solcher Versuch letztlich das Evangelium der Barmherzigkeit dessen missachtet, der „alle im Ungehorsam eingeschlossen hat, um an allen Barmherzigkeit walten zu lassen“.

Gewiss kann man eine „ideale“ Theologie verfassen und versuchen, die Notwendigkeit einer „Volkskirche“ auf der einen Seite oder die Forderung nach der „Radikalität des Evangeliums“ auf der anderen Seite darzustellen. Im ersten Fall würde man dem Realismus als dem unausweichlichen Maß aller Dinge huldigen und im zweiten die ungetrübte Authentizität der Treue zu den Ursprüngen preisen. Ich glaube, ich habe deutlich gemacht, was ich für das Richtige halte. Aber ich ziehe den demütigen Standpunkt des heiligen Franziskus der Heuchelei gezwungener Rechtfertigungen oder der Hybris einer intoleranten Reinheit vor.

¹ Vgl. Giuseppe Ruggieri (Hg.), *I nemici della cristianità*, Bologna 1997.

² Hans-Wolfgang Strätz, *Wegweiser zur Säkularisation in der kanonistischen Literatur*, in: A. Rauscher (Hg.), *Säkularisierung und Säkularisation vor 1800*, Paderborn 1976; ders., *Die Säkularisation und ihre nächsten staatskirchenrechtlichen Folgen*, in: A. Langner (Hg.), *Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert*, München/Paderborn, 1978; ders., Art. *Säkularisation, Säkularisierung II*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. V, Stuttgart 1984.

³ Giacomo Marramao, *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, Frankfurt am Main/Leipzig 1996, 21, mit Bezugnahme auf die Untersuchungen von Strätz.

⁴ Varro unterschied zwischen der „mythischen“ Theologie, also der in der Mythologie enthaltenen Gotteserkenntnis, auf die die Dichter zurückgreifen; der „natürlichen“ Theologie der Philosophen, die Wahres und Falsches zu unterscheiden wissen; und der „bürgerlichen“ Theologie, „quod in urbibus cives, maxime sacerdotes, nosse atque administrare debent“: M. Terentius Varro, *Antiquitates rerum divinarum*, fr. 9, hg. von B. Cardauns, Mainz/Wiesbaden 1976.

⁵ Vgl. Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social*, hg. von M. Halbwachs, Paris 1943, Buch IV, Kap. 8.

⁶ An dieser Stelle seien nur einige seiner zahlreichen Arbeiten zu diesem Thema genannt: Robert N. Bellah, *Civil Religion in America*, in: Daedalus 96 (1967), 1-21; ders., *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*, New York 1975; eine Übersicht bietet Rolf Schieder, *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*, Gütersloh 1987. Es fällt auf, dass dieser Autor darauf verzichtet, den von Bellah benutzten amerikanischen Begriff zu übersetzen.

⁷ Vgl. das kürzlich erschienene, von Richard Puza zusammengestellte Heft 183/2 (2003) der Theologischen Quartalschrift zum Thema Zivilreligion, das sich mit der Situation in Frankreich, Ungarn, Deutschland, Belgien, den Niederlanden und Italien befasst.

⁸ Der Begriff des „zivilen Glaubens“ existierte bereits bei Voltaire. Rousseau spricht ohne Unterschied von „zivilem Glauben“ und „ziviler Religion“.

⁹ Rousseau, *Du contrat social*, aaO., 427 (dt. Übersetzung: Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundlagen des politischen Rechts*, Frankfurt am Main/Leipzig 1996, 184).

¹⁰ Hermann Lübke, *Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität*, in H. Kleger/A. Müller (Hg.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, München 1986, 206.

¹¹ Ich zitiere auf der Grundlage der mir vorliegenden französischen Übersetzung der Ansprache, die an die Anwesenden verteilt wurde.

¹² Zum Folgenden vgl. Giuseppe Ruggieri, *Cristianesimo, chiese e vangelo*, Bologna 2002, 339-358.

¹³ Vgl. Max Weber, *Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, in: Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie und Kultur, 7 (1917), 40-88.

Aus dem Italienischen übersetzt von Gabriele Stein

Christentum in einem multireligiösen Europa

Thomas Bremer

Europa war immer multireligiös

Europa war immer multireligiös. Es ist kein neues Phänomen, dass neben dem Christentum in seinen verschiedenen Ausformungen auch Angehörige anderer Religionen in Europa präsent sind. Die Christianisierung des Kontinents dauert viele Jahrhunderte, in denen fast überall Formen der vorchristlichen Religionen und Synkretismus zu finden waren, und noch vor ihrem Abschluss gab es Juden