

Norbert Greinacher

Vom „Heiligen Reich“ zum „Offenen Haus“

Theologische Perspektiven für ein Europa von morgen

Nach einigen Bemerkungen zur Entstehung der Idee des „Heiligen Reiches“ beschreibt Greinacher, wie sich diese Ideologie bis ins 20. Jahrhundert hinein halten konnte und welche Bedeutung sie etwa für die Katholische Soziallehre und die Entstehung der Katholischen Aktion hatte. Die Alternative sieht der Autor in einem Ernstnehmen der prophetischen Forderungen von A. Delp, K. Rahner u. a.; dann ist zu hoffen, daß die Kirche auch in einem „Offenen Haus Europa“ ihren wichtigen Beitrag leisten kann. red

Das Christentum begann vor knapp 2000 Jahren als eine Minderheit, religionssoziologisch gesprochen als eine Sekte. Die Jünger und Jüngerinnen Jesu haben sich in einem mühseligen, konfliktträchtigen Prozeß vom Tempel distanziert. Die mutige, weitsichtige Perspektive des Paulus, im Neuen Testament dargestellt am Beispiel des „Antiochenischen Konfliktes“ (vgl. Apg 15, 1–35 und Gal 2, 11–21), machte aus einer jüdischen Sekte im Prinzip eine universale Kirche, die aber zunächst eine verfolgte Minderheitskirche im Mittelmeerraum darstellte. Die Situation wandelte sich allerdings grundlegend, als das Christentum durch das Toleranzedikt von Nikomedia 311 und von Mailand im Jahre 313 den rechtlichen Status einer „religio licita“ erhielt. Im Jahre 380 wurde dem Christentum durch das Edikt von Thessaloniká der Status der „religio publica“ zuerkannt: Aus einer verfolgten Minderheitskirche war die Staatskirche geworden!

Die Einheit von Reich und Kirche und ihre Folgen

Aus dieser konfliktträchtigen, aber doch geschichtlich außerordentlich wirksamen Einheit von Staat und Kirche entstand – mit verschiedenen Profilen in Ost und West – eine ideologische Einheit: Ein Gott – ein Kaiser – eine Kirche – ein Reich. Diese politisch-theologische Ideologie erwies ihre Effizienz und

Kontinuität im Byzantinischen Reich bis 1453, in Frankreich bis 1789, im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation bis 1806, in Rußland bis 1917.

Diese politisch-theologische Einheit des Heiligen Reiches wurde nun vor allem durch drei Kategorien von Menschen bedroht: durch die Heiden, durch die Juden und durch die Ketzler. Durch eine falsche Interpretation des Gleichnisses vom großen Gastmahl (Lk 14, 15–24) und das falsche Übersetzen der dringlichen Einladung zu diesem Gastmahl („Compelle intrare“) ergab sich – spätestens seit Augustinus – die religiöse Legitimation dafür, Menschen zum Eintritt bzw. zum Verbleib in diesem Heiligen Reich und damit zu ihrem Heil zu zwingen, wenn nötig durch Folter und Schwert: Die „Reconquista“ der Indios in Lateinamerika und die Hexenverfolgungen sind furchtbare Beispiele für die grauenhaften Konsequenzen einer solchen Ideologie.

Als geistesgeschichtlich durch die Aufklärung und politisch durch die Französische Revolution diese politisch-theologische Einheit fundamental aufgelöst wurde, versuchte die Heilige Allianz in einem letzten Aufbäumen noch einmal, diese Einheit politisch zu restaurieren. Im Jahre 1815 unterzeichneten der russische Kaiser Alexander I., der österreichische Kaiser Franz I. sowie der preußische König Friedrich Wilhelm III. ein Manifest, mit dem sich die Monarchen verpflichteten, die christlichen Gebote der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens zur Grundlage ihrer Politik zu machen sowie sich als „Brüder und Landsleute“ Beistand zu leisten. Diese Allianz zerbrach aber am Interessengegensatz dieser europäischen Großmächte im griechischen Unabhängigkeitskrieg (1821–1830).

Trotz der politischen Entwicklung im Hinblick auf Trennung von Staat und Kirche, von Religion und Kultur, trotz des sich klar herauskristallisierenden Säkularisierungsprozesses der Gesellschaft im 19. Jahrhundert – ja in vielerlei Hinsicht wegen dieser Prozesse – starb diese Ideologie des Heiligen Reiches aber nicht aus.

So schrieb Novalis alias Friedrich von Hardenberg (1772–1801) in seinem Essay „Die Christenheit oder Europa?“ 1799: „Die Chri-

stenheit muß wieder lebendig und wirksam werden und sich wieder eine sichtbare Kirche ohne Rücksicht auf Landesgrenzen bilden, die alle nach dem Überirdischen durstigen Seelen in ihren Schoß aufnimmt und gern Vermittlerin der alten und neuen Welt wird.“¹

Im Rahmen dieser katholischen Restauration war man sich in der völligen Ablehnung aller Ideen und Werte der Französischen Revolution einig. Bereits in seinem Breve „Caritas“ von 1791 verwarf Papst Pius VI. die Forderungen der Französischen Revolution und besiegelte damit den Bruch zwischen der Kirche und der Revolution. De Maistre schrieb 1796: „Will man das wahrscheinliche Ergebnis der Französischen Revolution wissen, so braucht man nur zu prüfen, worin alle Parteien übereinstimmen: In der Erniedrigung, ja Vernichtung des Christentums und der Monarchie auf der ganzen Welt; daraus folgt, daß all ihre Anstrengungen zu nichts anderem als zur Erhöhung des Christentums und der Monarchie führen werden.“²

Die katholische Restauration

Wiederherstellung des Christentums als führende Macht und Wiederherstellung des Gottesgnadentums der Monarchie: Das war das Ziel der katholischen Restauration. Diese antirevolutionäre Haltung der katholischen Kirche fand ihren Niederschlag in der schrecklichen Enzyklika von Papst Gregor XVI. von 1832 „Mirari vos arbitramur“, in dem zum Beispiel die Gewissensfreiheit als eine „falsche Überzeugung“, ja viel eher als ein „Wahnsinn“ bezeichnet wird (DS 2730). Eine völlige Ablehnung der Ideen des Liberalismus erfolgte ferner in der Enzyklika „Quanta cura“ und in dem „Syllabus“ von Papst Pius IX. von 1864.

Vor allem aber war es Juan Donoso Cortéz, der diese katholische Restauration vertrat. Er lebte von 1809 bis 1853 und stammte mütterlicherseits von Spaniens größtem Konquistador, Hernán Cortés ab.

¹ Zit. nach E. Grassi (Hg.), Deutsche Literatur XI, Hamburg 1986, 51.

² *Considérations sur la France*, Oeuvres Completes I, 117; zit. nach J. Donoso Cortéz, *Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus und andere Schriften der Jahre 1851–1853*, hg. von G. Maschke, Weinheim 1989, XIV.

Er kämpfte vor allem gegen die Entthronung Gottes, die Auflösung des Staates und die Abschaffung des Eigentums. Was nach Meinung von Donoso Cortéz diese drei Negationen verband und wodurch er den Sozialismus charakterisiert sah, war die Leugnung der Erbsünde. Nach ihm war das Zeitalter der Massen auch das der Invasion der menschlichen Individualität³. Die politischen und ideologischen Entwicklungen im 19. Jahrhundert waren für Donoso Cortéz nur der Höhepunkt eines seit drei Jahrhunderten ablaufenden Zerstörungsprozesses, dessen vorangegangene Stadien Reformation, Renaissance, Aufklärung und Absolutismus hießen. Donoso Cortéz hielt es für denkbar, daß die von ihm durchlebte Gegenwart, weil ganz und gar aus Irrtum bestehend, bereits die Endzeit darstellt.

Die Ursachen für diese Katastrophe war für den Spanier klar, daß nämlich die europäische Gesellschaft deshalb im Sterben lag, weil sie die heilkräftigen Vorschriften Gottes und die nährenden Substanz des Katholizismus mißachtet. Der Hauptschuldige für diesen Prozeß ist der Liberalismus. Daraus ergibt sich seine politische Entscheidung für die Diktatur. In seinem „Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus“, 1851 erschienen, sieht er auf apokalyptische Weise einen tiefen Antagonismus zwischen der katholischen Zivilisation und der philosophischen Zivilisation, das heißt dem rationalen Geist. Er schreibt: „Ich glaube und bekenne, daß die katholische Zivilisation das Gute beinhaltet ohne Beimischung des Bösen, und daß die philosophische Zivilisation das Böse beinhaltet ohne Beimischung irgendeines Guten.“⁴

Die Idee der Rechristianisierung im 20. Jahrhundert . . .

Ein Fortleben dieser Gedankenwelt – wenn auch in veränderter Gestalt – finden wir bei Jacques Maritain (1882–1973). Zwar betont er klar das Ideal einer „Neuen Christenheit“, das ihm vorschwebt im Gegensatz zum mittelalterlichen Kulturideal; auch insistiert er auf der „Autonomie des Weltlichen“, einem Gedanken, den wir in den Dokumenten des

³ Vgl. vor allem die Einleitung von G. Maschke, a. a. O.

⁴ Zitat nach Maschke, a. a. O.

Zweiten Vatikanischen Konzils wiederfinden. Aber der entscheidende Punkt besteht für Maritain darin, daß nur der christliche Humanismus ein wahrer und umfassender Humanismus ist⁵. Maritain schreibt: „Wenn nun eine neue Christenheit entsteht, so wird, glauben wir, ihr besonderes Kennzeichen dies sein . . . eine wahrhafte Verwirklichung des Evangeliums in der weltlichen Gesellschaft.“⁶ „Wenn wir von einer neuen Christenheit sprechen, so meinen wir also damit eine weltliche Ordnung oder eine Kultur-epoche, deren belebende Form christlich ist und die der historischen Atmosphäre der Zeit entspricht, in die wir genau eintreten.“⁷ Und ehrlicherweise bekennt Maritain: „Als konkretes geschichtliches Ideal beherrscht das Heilige Reich noch heute unsere Phantasie.“⁸ Gerade in diesem Jahre 1991 – vor 100 Jahren wurde „Rerum novarum“ veröffentlicht – wird man auch selbstkritisch feststellen müssen, daß das eigentliche Ziel der katholischen Soziallehre die Rechristianisierung einer Gesellschaft war, die sich im Prozeß der Säkularisierung befand. Diesem Ziel diente vor allem auch die „Aktion der Katholiken“, wie Papst Leo XIII. formulierte, bzw. die „Katholische Aktion“, wie sie vor allem unter dem Pontifikat von Papst Pius XI. (1922–1939) Gestalt annahm. In seiner Ansprache an die deutsche Jugend vom 27. Oktober 1933 definierte Papst Pius XI. die Katholische Aktion als „die Mitarbeit und die Teilhabe der Laien am hierarchischen Apostolat der Kirche“, eine Formulierung, die immer wieder rezipiert wurde. Daß die Katholische Aktion und alle ihre Mitglieder in ihrem Engagement dabei nur den verlängerten Arm der Amtshierarchie bildeten, daran lassen die Päpste Pius XI. und Pius XII. keinerlei Zweifel.

. . . noch wirksam in der Katholischen Soziallehre und in der Katholischen Aktion
Die Katholische Soziallehre wie die Katholische Aktion sind auf dem Hintergrund der Gedanken von Donoso Cortéz und Jacques Maritain zu sehen als der vergebliche Ver-

⁵ Vgl. vor allem „Humanisme intégral“, Paris 1936. Deutsche Übersetzung: Die Zukunft der Christenheit, Einsiedeln 1938.

⁶ Ebd. 146.

⁷ Ebd. 199.

⁸ Ebd. 217.

such, die sich säkularisierende Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts von neuem zu rechristianisieren. Die naturrechtliche Argumentation in der Katholischen Soziallehre sollte dazu dienen, die abnehmende Legitimationsbasis der Kirche im 19. Jahrhundert zu stützen. Auf der anderen Seite war es aber genau das Lehramt dieser Kirche, welche für sich in Anspruch nahm, darüber zu urteilen, was nun Naturrecht sei und was nicht. Joseph Ratzinger hat auf dieses Dilemma hell-sichtig hingewiesen: „Da solche Deduktionen keineswegs für jedermann zwingend sind, sie jedoch mit der Absicht aufgestellt wurden, Glaubenslehren als auch von der bloßen Vernunft her verbindlich zu erweisen, wurde nun für den vernünftigen Charakter dieser Schlußfolgerungen die Autorität der Kirche in Anspruch genommen, so daß einerseits der Erweis der Vernünftigkeit den schwankenden Glauben stützen, andererseits die Autorität des Glaubens die ungewisse Vernunftssicherheit ergänzen sollte. Oder anders gesagt: Das ‚Naturrecht‘ sollte das positive Recht der Kirche decken, wurde aber seinerseits vom positiven Recht der Kirche gehalten.“⁹

Die Katholische Soziallehre in ihrer traditionellen Form stellt eine Ideologie der katholischen Amtskirche im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts dar, welche weniger die Interessen der verarmten Menschen vertrat, als vielmehr dem Ziele diente, politisch die Restauration zu verwirklichen und ökonomisch das kapitalistische Wirtschaftssystem – bei aller Kritik im einzelnen – religiös zu legitimieren.

Zwar bedeutete die Enzyklika „Mater et magistra“ von Papst Johannes XXIII. im Jahre 1961 sicher eine entscheidende Wende im Ganzen der Entwicklung der Katholischen Soziallehre. Aber allein der Anfangssatz dieser Enzyklika bringt noch einmal den überhöhten Anspruch zum Ausdruck: „Mutter und Lehrmeisterin der Völker ist die katholische Kirche.“

Die Überzeugung von Joseph Ratzinger scheint sich allerdings gewandelt zu haben.

⁹ J. Ratzinger, Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der Katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema. In: K. v. Bismarck – W. Dirks (Hg.), Christlicher Glaube und Ideologie, Stuttgart 1964, 24–30, hier 26.

In einem Vortrag während der Tagung der „Katholischen Akademie in Bayern“ über „Europa und die Christen“ (28./29. 4. 1979 in Straßburg) führte er aus: „Das Christentum ist demnach die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist.“¹⁰ Man kann diese Aussage als *geschichtliche Feststellung* richtig interpretieren: daß Jesus Christus in einer bestimmten geschichtlichen Situation im jüdischen Kontext und in dem griechisch-römisch bestimmten Mittelmeerraum seine befreiende Botschaft von dem menschenfreundlichen Gott bezeugt hat. Wahrscheinlicher aber ist die Interpretation, daß Ratzinger hier – und der Kontext seiner Ausführungen legt dies nahe – eine wesenhafte Aussage machen wollte. So führt Ratzinger weiter aus: „Auf dieser Synthese beruht Europa. Der Versuch der Renaissance, das Griechische unter Wegnahme des Christlichen rein zu destillieren und wieder als das pur Griechische herzustellen, ist ebenso aussichtslos und sinnwidrig wie der neuere Versuch eines enthellenisierten Christentums. Europa im engeren Sinne entsteht meines Erachtens durch die Synthese und ruht auf ihr.“ Wenn also die notwendigerweise geschichtlich bedingte Offenbarung der Erlösung des Menschen in Jesus Christus wesenhaft und für immer an diesen bestimmten geschichtlichen Kontext gebunden werden soll, widerspricht diese Aussage der universalistischen Heilszusage Gottes in Jesus Christus.

Es ist offenkundig, daß diese politisch-theologische Ideologie des Heiligen Reiches nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus in Mittel- und Osteuropa wieder von neuem lebendig wird. Vor einem Triumphalismus der Christinnen und Christen und der christlichen Kirchen angesichts des Sieges über „Das Reich des Bösen“ (Präsident Reagan) ist aber nachdrücklich zu warnen. Angesichts der entsetzlichen Grausamkeiten, die im Namen des Christentums in der fast zweitausendjährigen Geschichte verübt wurden, ist Zurückhaltung der Christinnen und Christen angesichts der offenkundigen Greuelthaten des real existierenden Sozialismus am Platze.

¹⁰ Zit. nach einer Broschüre der Katholischen Akademie in Bayern, München 1979, 9.

Reevangelisierung: eine falsche Vision

Darüber hinaus aber ist jede Vision von dem zukünftigen Europa im Sinne einer Rekatholisierung, einer Rechristianisierung, einer Reevangelisierung oder einer Neuevangelisierung Europas falsch.

Daß dies nicht nur Hirngespinnste sind, belegt die Meldung von „Publik-Forum“ vom 19. April 1991. Danach hat Anfang dieses Jahres in Prag ein Theologentreffen stattgefunden zur Vorbereitung eines im Juli 1991 geplanten Symposions in Lublin. Beide Veranstaltungen dienen der Vorbereitung der vom Papst einberufenen europäischen Sondersynode, deren Hauptthema die Reevangelisierung Europas sein soll. All diesen Vorstellungen gemeinsam ist im Grunde genommen immer noch die Idee einer neuen Verwirklichung des Heiligen Reiches in Europa.

Davon werden aber die Christinnen und Christen und die christlichen Kirchen entschieden Abschied zu nehmen haben. Freilich: Abschied ist etwas Schmerzliches: Abschied nehmen tut weh! Abschied bedeutet, daß man liebgewordene Vorstellungen, Ziele, Wünsche und Konzeptionen aufgeben muß. In der Psychoanalyse und Psychotherapie wird dieser Vorgang mit Trauerarbeit gekennzeichnet und trefflich beschrieben. Trauerarbeit ist aber auch notwendig für ganze Gruppen, für ganze nationale und kontinentale Gesellschaften, vor allem aber für die christlichen Kirchen. Statt Abschied oder Trauerarbeit könnten wir auch eine biblische Metapher aufnehmen und von „Metanoia“, von Umkehr, sprechen. Umkehr bedeutet, daß ich einsehe, bisher einen falschen Weg gegangen zu sein, und diesen falschen Weg bis zur Wegkreuzung zurückgehen muß, um nun einen anderen, einen neuen Weg einzuschlagen, der oft genug in entgegengesetzte Richtung weist.

Die Christen als Minderheit in Europa

Die richtige Richtung hat Karl Rahner bereits im Jahre 1972 gewiesen. Zwar richten sich seine Gedanken auf die Situation der katholischen Kirche in der damaligen Bundesrepublik Deutschland im Zusammenhang mit der „Würzburger Synode“. Was er aber damals niedergeschrieben hat, gilt analog

auch für die Christinnen und Christen und christlichen Kirchen im zukünftigen Europa: „Wir sind der Beginn der kleinen Herde . . . Der christliche und kirchlich institutionalisierte Glaube wird noch sehr erheblich abnehmen.“¹¹ Was Karl Rahner vor fast zwanzig Jahren hellsichtig erkannt hat, ist heute umso deutlicher geworden. Jedes Träumen von einer Vorherrschaft der Christen in Europa nach dem Sieg über den Kommunismus, jede Illusion über eine Rechristianisierung Europas oder gar über eine Rekatholisierung des christlichen Abendlandes ist reine Illusion. So schmerzlich dies sein mag für viele: Umkehr ist geboten! Die Christen werden zurückkehren in die Position, die sie an ihrem Anfang einnahmen: Sie werden eine Minderheit im Ganzen des europäischen Hauses darstellen.

Hoffentlich werden sie dies nicht tun im Sinne einer Ghetto- oder Sektenmentalität: indem sie sich zurückziehen in ein Schneckenhaus und sich abschotten gegenüber den Entwicklungen in der Gesellschaft. Hoffentlich werden sie das „Salz der Erde“, die „Stadt auf dem Berge“ sein. Sie werden sicher auch nicht darauf verzichten zu evangelisieren, wenn man diesen Begriff der Evangelisierung nur richtig versteht, etwa so, wie es die Römische Bischofssynode im Jahre 1971 in ihrem Dokument über „Die Gerechtigkeit in der Welt“ zum Ausdruck gebracht hat: „Die Ungewißheit des geschichtlichen Ablaufs wie auch die aus schmerzhaften Erfahrungen erwachsenen gleichgerichteten Anstrengungen der Menschheit auf ihrem Weg nach oben verweisen uns auf die Heilsgeschichte, in der Gott selbst sich uns geöffnet hat, indem er uns seinen Ratschluß der Befreiung und des Heiles kundtat, der sich fortschreitend verwirklicht und sich im Pascha Christi ein für allemal erfüllt hat. Für uns sind der Einsatz für die Gerechtigkeit und die Beteiligung an der Umgestaltung der Welt wesentlicher Bestandteil der Verkündigung der Frohen Botschaft, das ist der Sendung der Kirche zur Erlösung des Menschengeschlechtes und zu seiner Befreiung aus jeglichem Zustand der Bedrückung“ (Nr. 6).

¹¹ K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg 1972, 32.

Einheit der Kirchen und Diakonie

Wenn man als Christin und als Christ davon überzeugt ist, daß der Inhalt der „Frohen Botschaft“ eine befreiende Botschaft ist, dann ist es keine Frage, daß man diese Frohe Botschaft auch anderen weitersagen soll. Dies allerdings nicht durch physischen oder moralischen Zwang und durch strafrechtliche Sanktionen, sondern durch Einladung, durch Werbung nach der Art der Brautwerbung und vor allem durch überzeugende Taten.

Verpflichtend für alle Christinnen und Christen in Europa sollte dabei das sein, was Alfred Delp zwischen September 1944 und Februar 1945 kurz vor seiner Hinrichtung mit gefesselten Händen auf ein Stück Papier geschrieben hat: „Das Schicksal der Kirchen wird in der kommenden Zeit nicht von dem abhängen, was ihre Prälaten und führenden Instanzen an Klugheit, Gescheitheit, ‚politischen Fähigkeiten‘ usw. aufbringen . . . Wir haben durch unsere Existenz den Menschen das Vertrauen zu uns genommen. Zweitausend Jahre Geschichte sind nicht nur Segen und Empfehlungen, sondern auch Last und schwere Hemmung . . . Von zwei Sachverhalten wird es abhängen, ob die Kirche noch einmal einen Weg zu diesen Menschen finden wird . . . Wenn die Kirchen der Menschheit noch einmal das Bild einer zankenden Christenheit zumuten, sind sie abgeschrieben . . . Der [andere] Sachverhalt meint die Rückkehr der Kirchen in die ‚Diakonie‘: in den Dienst der Menschheit.“¹²

In beiden Punkten hat Alfred Delp recht. Wenn die christlichen Kirchen in Europa nicht einen entscheidenden, konsequenzreichen Schritt auf die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen tun, werden sie im zukünftigen Europa noch mehr Glaubwürdigkeit verlieren als bisher. Und der andere Punkt: Die vorrangige Option für die Armen, wie sie die Kirchen in Lateinamerika wenigstens zum Teil in Theorie und Praxis vorgelebt haben, wird auch Ziel der christlichen Kirchen in Europa sein müssen, wenn sie ihrem eigenen Selbstverständnis treu sein wollen. Die christlichen Kirchen in Europa

¹² Alfred Delp, Gesammelte Werke IV, Frankfurt/M. 1984, 318f.

werden sich aber auch dem spezifisch europäischen ideengeschichtlichen Kontext stellen müssen. Mit anderen Worten: Ein Zurück hinter die Aufklärung, hinter die rationale Begründung der Menschenwürde und der politischen Erklärung der individuellen und sozialen Menschenrechte ist nicht möglich. Das heißt ganz sicher nicht eine optimistische Anpassung an den „Fortschritt der Menschheitsgeschichte“: Dieser Fortschrittsglaube verbietet sich spätestens seit Auschwitz. Aber daß in dem Aufklärungsprozeß, in der philosophischen und auch politischen Annäherung an die individuellen und sozialen Menschenrechte sich auch die Spuren des Wirkens des Geistes Gottes in der Geschichte nachzeichnen lassen, davon sollten die Christinnen und Christen in Europa sich überzeugen lassen.

Das Heilige Reich war für Dreiviertel der Zeit der Christentumsgeschichte die maßgebliche Vision. Diese Vision ist zu Ende. Der Abschied davon ist schmerzhaft. Die neue Vision könnte bestehen in einem offenen Haus für Menschen in Europa. Die Europäische Ökumenische Versammlung Frieden in Gerechtigkeit in Basel im Mai 1989 hat dazu wegweisende Aussagen gemacht. Unter dem Titel „Das europäische Haus“ heißt es in dem Schlußdokument: „In der letzten Zeit sind unsere Vorstellungen von Europas Zukunft durch das Bild des gemeinsamen europäischen Hauses angeregt worden ... Einige grundlegende Hausregeln sind dafür nötig, eine Art ‚Hausordnung‘, die das Zusammenleben möglich macht.“ In diesen Regeln müßte enthalten sein: „Das Prinzip der Gleichheit aller Bewohner, seien sie stark oder schwach, die Anerkennung von Werten wie Freiheit, Gerechtigkeit, Toleranz, Solidarität und Partizipation, eine positive Einstellung gegenüber Anhängern verschiedener Religionen, Kulturen und Weltanschauungen, offene Türen und Fenster – mit anderen Worten: viele persönliche Kontakte und viel Gedankenaustausch, Konfliktlösung durch Dialog und nicht durch Gewalt. Das europäische Haus sollte ein offenes Haus sein, ein Ort der Zuflucht und des Schutzes, ein Ort des Willkommens und der Gastfreundlichkeit, wo Gäste nicht diskriminiert, sondern als Mitglieder der Familie behandelt

werden. In diesem Haus sollte sich niemand davor fürchten, die Wahrheit zu sagen. Im europäischen Haus sollten die Bewohner etwas unternehmen gegen das Gefälle zwischen den Armen und den Reichen in Europa, gegen den Riß zwischen Nord und Süd auf diesem Kontinent, gegen die diskriminierende Behandlung von Nicht-Staatsbürgern, gegen die Ungerechtigkeit der Massenarbeitslosigkeit, gegen die Vernachlässigung der Jugend und das Sich-Selbst-Überlassen-sein der Alten. Das tägliche Brot sollte unter allen gerecht verteilt werden.“

Mariano Delgado

Glauben lernen zwischen Kulturen

Auf dem Weg zu einer interkulturellen Pastoraltheologie

„Hinter dem programmatischen Titel ‚Glauben lernen zwischen Kulturen‘ geht es um Menschenschicksale, die unsere Theologie herausfordern, den akademischen Elfenbeinturm zu verlassen und über konkrete Wege zur Gestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit nachzudenken, damit das Leben zwischen Kulturen überhaupt möglich wird, bevor von Lernmöglichkeiten des Glaubens gesprochen werden kann“, schreibt der Autor. Unter Berücksichtigung der Lebenssituation der Arbeitsmigranten in der Bundesrepublik Deutschland befaßt er sich zunächst mit dem „Leben zwischen Kulturen“. Um den betroffenen Menschen gerecht werden zu können, wird ein entsprechendes theologisches Konzept gefordert, und schließlich wird die Vision einer Seelsorge in einer interkulturellen Gesellschaft vorgelegt.

red

I. Leben zwischen Kulturen

1. These: Angesichts des herrschenden, bürgerlich-elitären und statischen Kulturverständnisses in den neuzeitlichen Nationalstaaten bleibt den Arbeitsmigranten nichts anderes übrig, als sich auf kulturelle „Zufluchts-“ bzw. „Zwischenwelten“ zurückzu-