

Ethica 2009

Enquete des Instituts für Religion und Frieden

„SÄKULARISIERUNG IN EUROPA –
HERAUSFORDERUNGEN FÜR DIE MILITÄRSEELSORGE“

Institut für Religion und Frieden

<http://www.irf.ac.at>



IMPRESSUM

Medieninhaber / Herausgeber
Institut für Religion und Frieden

REDAKTION

Gerhard Dabringer, Christian Wagnsonner
Fasangartengasse 101, Objekt 7, 1130 Wien

Tel.: +43/1/512 32 57 – 22

Email: irf@mildioz.at, <http://www.irf.ac.at>

© Institut für Religion und Frieden

HERSTELLER

Heeres-Druckerei, 1030 Wien, Arsenal, BMLV R 209

Ethica 2009

Enquete des Instituts für Religion und Frieden

„SÄKULARISIERUNG IN EUROPA –
HERAUSFORDERUNGEN FÜR DIE MILITÄRSEELSORGE“

Institut für Religion und Frieden

<http://www.irf.ac.at>

Editorial

„Säkularisierung in Europa – Herausforderungen für die Militärseelsorge“: Diesem schwierigen Thema haben sich vorigen Herbst Militärbischöfe und Vertreter der Militärseelsorge aus zwölf europäischen Ländern bei der Enquete des Instituts für Religion und Frieden gewidmet.

Kaum eine Analyse des Verhältnisses von Kirche, Staat und Gesellschaft und der Schwierigkeiten und Herausforderungen kirchlicher Pastoral in der Moderne scheint heute ohne Bezug auf den Begriff der Säkularisierung auszukommen. Nicht selten wird sogar die europäische Geistesgeschichte in ihrem Kern als fortschreitende Säkularisierung begriffen. Aber was bedeutet dieser Begriff, und warum ist er für die Militärseelsorge von besonderer Bedeutung?

„Säkularisierung“ leitet sich vom lateinischen „saeculum“ („Zeitalter“) ab und wurde bis in die Mitte des 19. Jahrhundert fast ausschließlich im Ordens- sowie im Staatskirchenrecht verwendet. Ordensrechtlich bezeichnet Säkularisierung die kirchliche Erlaubnis für einen Ordensangehörigen, seine Gemeinschaft endgültig zu verlassen und als Laie zu leben. Staatskirchenrechtlich bezeichnet Säkularisierung den Übergang kirchlicher Besitz- oder Herrschaftsrechte in weltliche Hände.

Erst im späten 19. und vor allem im 20. Jahrhundert wird Säkularisierung zu einem zentralen geistesgeschichtlichen Begriff. Er bezeichnet dann einerseits den Rückgang des kirchlichen Einflusses in Politik, Kultur und Gesellschaft, andererseits auch das Weiterwirken christlicher/religiöser Inhalte in einem veränderten Umfeld unter den Vorzeichen der Moderne. Säkularisierung ist ein Prozess, der immer mit Pluralisierung und Individualisierung des religiösen Lebens zusammen zu denken ist.

Säkularisierung kann verschieden interpretiert werden:

- als Verfall: Mit Glaubensverlust geht auch ein Verfall der Moral und der von Gott gegebenen Gesellschaftsordnung einher;
- als Fortschritt: Die Menschen werden freier und eigenständiger, die Gesellschaft gerechter;
- oder neutral als gesellschaftlicher Differenzierungsprozess.

Es gibt auch innerhalb der Kirche unterschiedliche Positionen zur Säkularisierung: Sie kann als Ursache für den Rückgang religiöser und moralischer Bindung angesehen werden, somit entweder als Feindbild, das es zu bekämpfen gilt, oder als Entschuldigungsgrund für eigene Misserfolge. Sie kann aber auch als Faktum akzeptiert und als positive Herausforderung für angemessenes politisches und gesellschaftliches Handeln der Kirche angenommen werden.

In diesem Sinn betonte das Zweite Vatikanische Konzil (1962-65), die letzte Vollversammlung der katholischen Bischöfe, die berechnete relative Autonomie der irdischen Wirklichkeiten: „Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, daß die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Das ist nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers.“ (Gaudium et spes 36)

Die Diskussionen im Rahmen der Enquete haben gezeigt, dass die Säkularisierung auch für die Militärseelsorge in Europa eine entscheidende Herausforderung darstellt. Einerseits hat die gesellschaftliche Säkularisierung längst den Bereich des Militärs erfasst, andererseits ist gerade die Militärseelsorge von Veränderungen im Verhältnis zwischen Kirche und Staat in besonderem Maße betroffen. Hier gilt es nicht früheren Zeiten nachzutruern, sondern die Veränderungen als Chance zu sehen und weiter im Geist christlicher Hoffnung die frohe Botschaft zu verkünden, ein christliches Menschenbild zu vertreten und in welcher Gesellschaft auch immer nach christlichen Grundsätzen zu leben.

Msgr. Dr. Werner Freistetter, Wien 2009

Inhaltsverzeichnis

Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages

Die Armut bekämpfen, den Frieden schaffen 11

David NEUHOLD / Leopold NEUHOLD

Die Armut bekämpfen – den Frieden schaffen. Gedanken zur Weltfriedensbotschaft 2009 23

Enquete 2008

Gergely KOVÁCS

Säkularisierung in Europa: Die Sicht des Päpstlichen Rates für die Kultur 49

David NEUHOLD / Leopold NEUHOLD

Säkularisierung in Gesellschaft und Politik 59

Dietmar W. WINKLER

Die Kirchen in Europa und die Säkularisierung 83

Bericht 99

Autorenverzeichnis 101

Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages 1. Januar 2009

Die Armut bekämpfen, den Frieden schaffen

1. Auch zu Beginn dieses neuen Jahres möchte ich allen meinen Friedenswunsch zukommen lassen und sie mit dieser meiner Botschaft einladen, über das Thema „Die Armut bekämpfen, den Frieden schaffen“ nachzudenken. Schon mein verehrter Vorgänger Johannes Paul II. hatte in der Botschaft zum Weltfriedenstag 1993 die negativen Auswirkungen unterstrichen, welche die Armutssituation ganzer Völker letztlich auf den Frieden hat. Tatsächlich gehört die Armut oft zu den Faktoren, welche Konflikte und auch kriegerische Auseinandersetzungen begünstigen oder verschärfen. Letztere tragen ihrerseits zum Fortbestehen tragischer Situationen von Armut bei. „Es macht sich in der Welt eine andere ernste Bedrohung für den Frieden immer besorgniserregender breit“, schrieb Johannes Paul II. „Viele Menschen, ja ganze Völkerschaften leben heute in äußerster Armut. Der Unterschied zwischen Reichen und Armen ist auch in den wirtschaftlich hochentwickelten Nationen augenfälliger geworden. Es handelt sich um ein Problem, das sich dem Gewissen der Menschheit aufdrängt, da eine große Zahl von Menschen in Verhältnissen lebt, die ihre angeborene Würde verletzen und infolgedessen den wahren und harmonischen Fortschritt der Weltgemeinschaft gefährden“.[1]

2. In diesem Zusammenhang schließt die Bekämpfung der Armut eine aufmerksame Betrachtung des komplexen Phänomens der Globalisierung ein. Eine solche Betrachtung ist schon unter methodologischem Gesichtspunkt wichtig, weil sie nahelegt, die Ergebnisse der von Wirtschaftswissenschaftlern und Soziologen durchgeführten Forschungen über viele Aspekte der Armut zu verwerten. Der Verweis auf die Globalisierung müßte jedoch auch eine geistige und moralische Bedeutung besitzen und dazu anregen, auf die Armen ganz bewußt im Hinblick darauf zu schauen, daß alle in einen einzigen

göttlichen Plan einbezogen sind, nämlich die Berufung, eine einzige Familie zu bilden, in der alle – Einzelpersonen, Völker und Nationen – ihr Verhalten regeln, indem sie es nach den Grundsätzen der Fraternität und der Verantwortung ausrichten.

In dieser Perspektive ist es nötig, eine umfassende und differenzierte Vorstellung von der Armut zu haben. Wenn die Armut ein nur materielles Phänomen wäre, würden die Sozialwissenschaften, die uns helfen, die Dinge auf der Grundlage von vornehmlich quantitativen Daten zu messen, ausreichen, um ihre Hauptmerkmale aufzuzeigen. Wir wissen jedoch, daß es Formen nicht materieller Armut gibt, die keine direkte und automatische Folge materieller Not sind. So existieren zum Beispiel in den wohlhabenden und hochentwickelten Gesellschaften Phänomene der Marginalisierung und der relationalen, moralischen und geistigen Armut: Es handelt sich um innerlich orientierungslose Menschen, die trotz des wirtschaftlichen Wohlergehens verschiedene Formen von Entbehrung erleben. Ich denke einerseits an das, was mit „moralischer Unterentwicklung“ [2] bezeichnet wird, und andererseits an die negativen Folgen der „Überentwicklung“.[3] Und dann übersehe ich nicht, daß in den sogenannten „armen“ Gesellschaften das Wirtschaftswachstum häufig durch kulturelle Hindernisse gebremst wird, die einen angemessenen Gebrauch der Ressourcen nicht gestatten. Es steht ohnehin fest, daß jede Form von auferlegter Armut in einer mangelnden Achtung der transzendenten Würde der menschlichen Person wurzelt. Wenn der Mensch nicht in der Ganzheit seiner Berufung betrachtet wird und man die Ansprüche einer wirklichen „Humanökologie“[4] nicht respektiert, entfesseln sich auch die perversen Dynamiken der Armut, wie es in einigen Bereichen, auf die ich kurz eingehen möchte, deutlich wird.

Armut und moralische Folgen

3. Häufig wird die Armut mit der demographischen Entwicklung gleichsam als deren Ursache in Verbindung gebracht. Infolgedessen laufen Kampagnen zur Geburtenreduzierung, die auf internationaler Ebene auch mit Methoden durchgeführt werden, die weder die Würde der Frau respektieren noch das Recht der Eheleute, verantwortlich die Zahl ihrer Kinder zu bestimmen,[5] und – was noch schwerwiegender ist – oft nicht einmal das Recht auf Leben achten. Die Vernichtung von Millionen ungeborener Kinder im Namen der Armutsbekämpfung ist in Wirklichkeit eine Eliminierung der Ärmsten unter den Menschen. In Anbetracht dessen bleibt das Faktum bestehen, daß 1981 etwa 40% der Weltbevölkerung unterhalb der absoluten Armutsgrenze lebten, während

sich dieser Prozentsatz heute praktisch halbiert hat und Völkern, die übrigens ein beachtliches demographisches Wachstum aufweisen, die Armut überwunden haben. Diese Tatsache macht deutlich, daß die Ressourcen zur Lösung des Problems der Armut selbst bei einem Anwachsen der Bevölkerung vorhanden wären. Man darf auch nicht vergessen, daß seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs bis heute die Erdbevölkerung um vier Milliarden zugenommen hat und daß dieses Phänomen weitgehend Länder betrifft, die jüngst auf der internationalen Bühne als neue Wirtschaftsmächte erschienen sind und die gerade dank ihrer hohen Einwohnerzahl eine schnelle Entwicklung erlebt haben. Überdies erfreuen sich unter den am meisten entwickelten Nationen jene mit den höchsten Geburtenraten eines besseren Entwicklungspotentials. Mit anderen Worten, es bestätigt sich, daß die Bevölkerung ein Reichtum und nicht ein Armutsfaktor ist.

4. Ein anderer besorgniserregender Bereich sind die pandemischen Krankheiten wie zum Beispiel Malaria, Tuberkulose und AIDS, welche in dem Maß, wie sie die produktiven Teile der Bevölkerung befallen, einen starken Einfluß auf die Verschlechterung der allgemeinen Bedingungen eines Landes ausüben. Die Versuche, die Konsequenzen dieser Krankheiten für die Bevölkerung zu bremsen, erzielen nicht immer Ergebnisse von Bedeutung. Außerdem kommt es vor, daß die von einigen dieser Pandemien betroffenen Länder, um Gegenmaßnahmen zu ergreifen, Erpressungen von seiten derer erleiden müssen, die wirtschaftliche Hilfen von der Umsetzung einer lebensfeindlichen Politik abhängig machen. Vor allem ist es schwierig, AIDS, eine dramatische Ursache der Armut, zu bekämpfen, wenn man sich nicht der moralischen Problematik stellt, mit der die Verbreitung des Virus verbunden ist. Zunächst müssen Kampagnen unternommen werden, die besonders die Jugendlichen zu einer Sexualität erziehen, die völlig der Würde der Person entspricht; in diesem Sinn realisierte Initiativen haben bereits bedeutende Ergebnisse erzielt, indem sie die Verbreitung von AIDS vermindert haben. Sodann müssen auch den armen Völkern die notwendigen Medikamente und Behandlungen zur Verfügung gestellt werden; das setzt eine entschiedene Förderung der medizinischen Forschung und der therapeutischen Neuerungen voraus sowie nötigenfalls eine flexible Anwendung der internationalen Regelungen zum Schutz des geistigen Eigentums, so daß allen die gesundheitliche Grundversorgung gewährleistet werden kann.

5. Ein dritter Bereich, dem die Aufmerksamkeit in den Programmen zur Bekämpfung der Armut gilt und der die ihr innewohnende moralische Dimension zeigt, ist die Armut der Kinder. Wenn eine Familie von Armut betroffen ist,

erweisen sich die Kinder als ihre anfälligsten Opfer: Fast die Hälfte derer, die in absoluter Armut leben, sind heute Kinder. Wenn man sich bei der Betrachtung der Armut auf die Seite der Kinder stellt, sieht man sich veranlaßt, jene Ziele als vorrangig anzusehen, die diese am unmittelbarsten angehen, wie zum Beispiel die Fürsorge für die Mütter, das Engagement in der Erziehung, den Zugang zu Impfungen, zu medizinischer Versorgung und zum Trinkwasser, den Umweltschutz und vor allem den Einsatz zum Schutz der Familie und der Beständigkeit der innerfamiliären Beziehungen. Wenn die Familie schwächer wird, tragen unvermeidlich die Kinder den Schaden davon. Wo die Würde der Frau und der Mutter nicht geschützt wird, bekommen das wiederum in erster Linie die Kinder zu spüren.

6. Ein vierter Bereich, dem unter moralischem Gesichtspunkt besondere Aufmerksamkeit gebührt, ist die bestehende Beziehung zwischen Abrüstung und Entwicklung. Das augenblickliche Niveau der weltweiten militärischen Ausgaben ist besorgniserregend. Wie ich bereits betont habe, geschieht es, daß »die enormen materiellen und menschlichen Ressourcen, die in die militärischen Ausgaben und in die Rüstung einfließen, ... den Entwicklungsprojekten der Völker, besonders der ärmsten und hilfsbedürftigsten, entzogen [werden]. Und das verstößt gegen die Charta der Vereinten Nationen, die die internationale Gemeinschaft und insbesondere die Staaten verpflichtet, „die Herstellung und Wahrung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit so zu fördern, daß von den menschlichen und wirtschaftlichen Hilfsquellen der Welt möglichst wenig für Rüstungszwecke abgezweigt wird“ (Art. 26)«.[6]

Dieser Sachverhalt ist keine Erleichterung, sondern stellt sogar eine ernste Behinderung für das Erreichen der großen Entwicklungsziele der internationalen Gemeinschaft dar. Außerdem läuft eine übertriebene Erhöhung der militärischen Ausgaben Gefahr, einen Rüstungswettlauf zu beschleunigen, der Enklaven der Unterentwicklung und der Verzweigung verursacht und sich so paradoxerweise in einen Faktor von Instabilität, von Spannung und von Konflikten verwandelt. Wie mein verehrter Vorgänger Paul VI. weitblickend geäußert hat, ist „die Entwicklung die neue Bezeichnung für Frieden“.[7] Darum sind die Staaten dazu aufgefordert, ernsthaft über die tiefen Gründe der häufig durch Ungerechtigkeit entzündeten Konflikte nachzudenken und ihnen durch eine mutige Selbstkritik abzuhelpen. Wenn eine Verbesserung der Beziehungen erreicht wird, müßte das eine Reduzierung der Rüstungsausgaben gestatten. Die eingesparten Geldmittel können dann für Entwicklungsprojekte zugunsten der ärmsten und am meisten notleidenden

Menschen und Völker bestimmt werden: Ein großzügiges Engagement in diesem Sinne ist ein Engagement für den Frieden innerhalb der Menschheitsfamilie.

7. Ein fünfter Bereich im Zusammenhang mit der Bekämpfung der materiellen Armut betrifft die augenblickliche Nahrungsmittelkrise, welche die Befriedigung der Grundbedürfnisse aufs Spiel setzt. Diese Krise ist weniger durch einen Mangel an Nahrungsmitteln gekennzeichnet als vielmehr durch Schwierigkeiten des Zugangs zu ihnen und durch Spekulationen, also durch das Fehlen einer Koordination politischer und wirtschaftlicher Institutionen, die in der Lage ist, den Bedürfnissen und Notlagen zu begegnen. Die Unterernährung kann auch schwere psycho-physische Schäden für die Völkernschaften verursachen, indem sie viele Menschen der nötigen Energien beraubt, um ohne spezielle Hilfen aus ihrer Armutssituation herauszukommen. Das trägt dazu bei, daß die Schere der Ungleichheiten weiter auseinandergeht, und provoziert Reaktionen, die Gefahr laufen, in Gewalt zu münden. Die Daten über die Entwicklung der relativen Armut in den letzten Jahrzehnten zeigen alle eine Vergrößerung des Gefälles zwischen Reichen und Armen an. Hauptursachen dieses Phänomens sind zweifellos einerseits der technologische Wandel, dessen Nutzen vor allem der oberen Einkommensklasse zugute kommt, und andererseits die Preisdynamik der Industrieprodukte, deren Kosten wesentlich schneller ansteigen als die Preise der Agrarprodukte und der Rohstoffe, die im Besitz der ärmeren Länder sind. So geschieht es, daß der größte Teil der Bevölkerung der ärmeren Länder unter doppelter Marginalisierung leidet, sowohl durch niedrigere Einnahmen als auch durch höhere Preise.

Bekämpfung der Armut und globale Solidarität

8. Einer der besten Wege zur Schaffung des Friedens ist eine Globalisierung, die auf die Interessen der großen Menschheitsfamilie [8] ausgerichtet ist. Um die Globalisierung zu lenken, bedarf es jedoch einer starken globalen Solidarität [9] zwischen reichen und armen Ländern sowie innerhalb der einzelnen Länder, auch wenn sie reich sind. Ein „gemeinsamer Ethikkodex“ [10] ist notwendig, dessen Normen nicht nur den Charakter von Konventionen besitzen, sondern im Naturgesetz wurzeln, das vom Schöpfer in das Gewissen eines jeden Menschen eingeschrieben ist (vgl. Röm 2, 14- 15). Spürt nicht jeder von uns im Innersten seines Gewissens den Aufruf, seinen eigenen Beitrag zum Allgemeinwohl und zum sozialen Frieden zu leisten? Die Globalisierung beseitigt gewisse Barrieren, doch das bedeutet nicht, daß

sie nicht neue aufrichten kann; sie bringt die Völker einander näher, doch die räumliche und zeitliche Nähe schafft von sich aus nicht die Bedingungen für ein wahres Miteinander und einen echten Frieden. Die Marginalisierung der Armen des Planeten kann in der Globalisierung nur dann wirksame Mittel zur Befreiung finden, wenn jeder Mensch sich durch die in der Welt bestehenden Ungerechtigkeiten und die damit verbundenen Verletzungen der Menschenrechte persönlich verwundet fühlt. Die Kirche, die „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“[11] ist, wird weiterhin ihren Beitrag leisten, damit Ungerechtigkeiten und Unverständnis überwunden werden und man dahin gelangt, eine friedvollere und solidarischere Welt aufzubauen.

9. Auf dem Gebiet des Internationalen Handels und der Finanztransaktionen sind heute Prozesse im Gange, die es erlauben, die Ökonomien positiv zu koordinieren und so zur Verbesserung der allgemeinen Bedingungen beizutragen; doch es gibt auch gegenteilige Prozesse, welche die Völker entzweien und ins Abseits drängen und so gefährliche Voraussetzungen für Kriege und Konflikte schaffen. In den Jahrzehnten unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg ist der internationale Waren- und Dienstleistungshandel außerordentlich schnell angestiegen und hat dabei eine in der Geschichte zuvor nicht gekannte Dynamik entfaltet. Ein großer Teil des Welt Handels betraf die bereits früh industrialisierten Länder, mit der beachtlichen Erweiterung durch viele Schwellenländer, die an Bedeutung gewonnen haben. Es gibt jedoch andere Länder mit niedrigen Einnahmen, die hinsichtlich des Handelsflusses noch schwer marginalisiert sind. Ihr Wachstum hat unter dem in den letzten Jahrzehnten verzeichneten schnellen Verfall der Preise für Primärgüter gelitten, die fast die Gesamtheit ihrer Exporte ausmachen. In diesen – großenteils afrikanischen – Ländern stellt die Abhängigkeit vom Export von Primärgütern weiterhin einen erheblichen Risikofaktor dar. Ich möchte hier erneut dazu aufrufen, allen Ländern die gleichen Zugangschancen zum Weltmarkt einzuräumen und Ausschlüsse und Marginalisierungen zu vermeiden.

10. Ähnliche Überlegungen können über das Finanzwesen angestellt werden, das dank der Entwicklung der Elektronik und der Politik zur Liberalisierung des Geldverkehrs zwischen den verschiedenen Ländern einen der Hauptaspekte des Phänomens der Globalisierung betrifft. Die objektiv wichtigste Funktion des Finanzwesens, nämlich langfristig die Möglichkeit von Investitionen und somit von Entwicklung zu unterstützen, erweist sich heute als äußerst anfällig: Sie erfährt die negativen Rückwirkungen eines Systems

von Finanztransaktionen – auf nationaler und globaler Ebene –, die auf einem extrem kurzfristigen Denken beruhen, das den Wertzuwachs aus Finanzaktivitäten verfolgt und sich auf die technische Verwaltung der verschiedenen Formen des Risikos konzentriert. Auch die jüngste Krise beweist, wie die Finanzaktivität manchmal von rein autoreferentiellen Logiken geleitet wird, die jeder langfristigen Rücksicht auf das Allgemeinwohl entbehren. Die Einengung in der Zielsetzung der weltweiten Finanzmakler auf die extreme Kurzfristigkeit vermindert die Fähigkeit des Finanzwesens, seine Brückenfunktion zwischen Gegenwart und Zukunft zu erfüllen zur Unterstützung der Schaffung langfristig angelegter Produktions- und Arbeitsmöglichkeiten. Ein auf kurze und kürzeste Fristen eingeengtes Finanzwesen wird gefährlich für alle, auch für diejenigen, denen es gelingt, während der Phasen der Finanz-euphorie davon zu profitieren.[12]

11. Aus all dem geht hervor, daß die Bekämpfung der Armut eine Zusammenarbeit sowohl auf wirtschaftlicher als auch auf juristischer Ebene erfordert, die der internationalen Gemeinschaft und im besonderen den armen Ländern ermöglicht, aufeinander abgestimmte Lösungen zu finden und zu verwirklichen, um den oben genannten Problemen durch die Bereitstellung eines wirksamen rechtlichen Rahmens für die Wirtschaft zu begegnen. Sie verlangt außerdem Impulse zur Bildung von leistungsfähigen, auf Mitverantwortung beruhenden Institutionen sowie die Unterstützung im Kampf gegen die Kriminalität und in der Förderung einer Kultur der Legalität. Andererseits ist nicht zu leugnen, daß eine ausgeprägte Wohlfahrtspolitik häufig Ursache des Scheiterns von Hilfsmaßnahmen für die armen Länder ist. In die Ausbildung der Menschen zu investieren und ergänzend eine spezifische Kultur der Eigeninitiative zu entwickeln, erscheint zur Zeit als der richtige mittel- und langfristige Plan. Wenn die wirtschaftlichen Aktivitäten zu ihrer Entfaltung günstige äußere Umstände brauchen, so bedeutet das nicht, daß man den Problemen des Einkommens keine Aufmerksamkeit schenken darf. Obschon zu Recht unterstrichen worden ist, daß die Erhöhung des Pro-Kopf-Einkommens nicht das Ziel schlechthin des politisch-wirtschaftlichen Handelns sein kann, darf man doch nicht vergessen, daß dies ein wichtiges Instrument darstellt, um das Ziel der Bekämpfung von Hunger und absoluter Armut zu erreichen. Unter diesem Gesichtspunkt muß hier die Illusion ausgeräumt werden, daß eine Politik der reinen Umverteilung des bestehenden Vermögens das Problem endgültig lösen könnte. In einer modernen Wirtschaft hängt nämlich der Wert des Vermögens in ausschlaggebendem Maße von der Fähigkeit ab, gegenwärtigen und zukünftigen Gewinn zu schaffen. Die Wertschöpfung erweist sich deshalb als eine unausweichliche Notwendigkeit,

die man berücksichtigen muß, wenn man die materielle Armut wirksam und nachhaltig bekämpfen will.

12. Die Armen an die erste Stelle zu setzen, erfordert schließlich den gebührenden Raum für eine korrekte wirtschaftliche Logik bei den Akteuren des internationalen Marktes, für eine korrekte politische Logik bei den institutionellen Akteuren und für eine korrekte Logik der Mitverantwortung, die fähig ist, die lokale wie internationale Zivilgesellschaft zur Geltung zu bringen. Die internationalen Organismen anerkennen heute selbst den hohen Wert und den Vorteil wirtschaftlicher Initiativen der Zivilgesellschaft oder der örtlichen Verwaltungen zur Förderung der Befreiung und Eingliederung jener Bevölkerungsschichten in die Gesellschaft, die häufig unterhalb der äußersten Armutsgrenze leben und zugleich für die offiziellen Hilfen schwer erreichbar sind. Die Geschichte der wirtschaftlichen Entwicklung des 20. Jahrhunderts lehrt, daß gute Entwicklungspolitik von der Verantwortlichkeit der Menschen und der Schaffung eines positiven Zusammenwirkens von Märkten, Zivilgesellschaft und Staaten abhängt. Besonders der Zivilgesellschaft kommt eine ausschlaggebende Rolle in jedem Entwicklungsprozeß zu, denn die Entwicklung ist im wesentlichen ein kulturelles Phänomen, und die Kultur entsteht und entfaltet sich im Zivilbereich.[13]

13. Wie mein verehrter Vorgänger Johannes Paul II. bereits betont hat, offenbart die Globalisierung „eine ausgeprägte Charakteristik der Ambivalenz“ [14] und muß deshalb mit umsichtiger Klugheit gelenkt werden. Zu dieser Form von Klugheit gehört es auch, vorrangig die Bedürfnisse der Armen der Erde zu berücksichtigen, indem der Skandal des bestehenden Mißverhältnisses zwischen den Problemen der Armut und den Maßnahmen, welche die Menschen vorsehen, um ihnen entgegenzutreten, überwunden wird. Das Mißverhältnis besteht sowohl auf kultureller und politischer als auch auf geistiger und ethischer Ebene. Man bleibt nämlich oft bei den äußeren und praktischen Ursachen der Armut stehen, ohne zu denen vorzudringen, die im menschlichen Herzen wohnen wie die Habgier und die Begrenztheit der Horizonte. Die Probleme der Entwicklung, der Hilfen und der internationalen Zusammenarbeit werden manchmal ohne eine wirkliche Einbeziehung der Menschen als rein technische Fragen angegangen, die sich in der Planung von Strukturen, im Abschluß von Tarifverträgen und in der Bereitstellung anonymer Finanzierungen erschöpfen. Die Bekämpfung der Armut ist dagegen auf Männer und Frauen angewiesen, die zutiefst die Mitmenschlichkeit praktizieren und fähig sind, Einzelpersonen, Familien und Gemeinschaften auf Wegen authentischer menschlicher Entwicklung zu begleiten.

Schluß

14. In der Enzyklika *Centesimus annus* mahnte Johannes Paul II. die Notwendigkeit an, „eine Denkweise aufzugeben, die die Armen der Erde — Personen und Völker — als eine Last und als unerwünschte Menschen ansieht, die das zu konsumieren beanspruchen, was andere erzeugt haben“. „Die Armen“, schrieb er, „verlangen das Recht, an der Nutzung der materiellen Güter teilzuhaben und ihre Arbeitsfähigkeit einzubringen, um eine gerechtere und für alle glücklichere Welt aufzubauen“.[15] In der jetzigen globalisierten Welt wird immer offensichtlicher, daß der Friede nur hergestellt werden kann, wenn man allen die Möglichkeit eines vernünftigen Wachstums sichert: Die Verzerrungen ungerechter Systeme präsentieren nämlich früher oder später allen die Rechnung. Es kann also nur die Torheit dazu verführen, ein vergoldetes Haus zu bauen, wenn ringsum Wüste oder Verfall herrscht. Die Globalisierung allein ist unfähig, den Frieden herzustellen, und in vielen Fällen schafft sie sogar Trennungen und Konflikte. Sie offenbart vielmehr einen Bedarf: den einer Ausrichtung auf ein Ziel völliger Solidarität, die das Wohl eines jeden und aller anstrebt. In diesem Sinn ist die Globalisierung als eine günstige Gelegenheit anzusehen, um in der Bekämpfung der Armut etwas Bedeutendes zu verwirklichen und um der Gerechtigkeit und dem Frieden bisher unvorstellbare Möglichkeiten zur Verfügung zu stellen.

15. Von jeher hat sich die Soziallehre der Kirche um die Armen gekümmert. Zur Zeit der Enzyklika *Rerum novarum* waren dies vor allem die Arbeiter der neuen Industriegesellschaft; in der Soziallehre Pius' XI., Pius' XII., Johannes' XXIII., Pauls VI. und Johannes Pauls II. sind neue Formen der Armut hervorgehoben worden, während sich der Horizont der sozialen Frage weitete, bis sie weltweite Dimensionen angenommen hat.[16] Diese Ausweitung der sozialen Frage auf die Globalität ist nicht nur im Sinn einer quantitativen Ausdehnung zu betrachten, sondern auch im Sinn einer qualitativen Vertiefung über den Menschen und über die Bedürfnisse der Menschheitsfamilie. Darum zeigt die Kirche, während sie die aktuellen Phänomene der Globalisierung und ihre Auswirkung auf die Formen menschlicher Armut aufmerksam verfolgt, die neuen Aspekte der sozialen Frage nicht nur in ihrer Ausdehnung, sondern auch in ihrer Tiefe auf, insofern sie die Identität des Menschen und seine Beziehung zu Gott betreffen. Es sind Prinzipien der Soziallehre, die danach trachten, die Zusammenhänge zwischen Armut und Globalisierung zu klären und das Handeln auf die Schaffung des Friedens auszurichten. Unter diesen Prinzipien ist es angebracht, im Licht des Primats

der Nächstenliebe hier in besonderer Weise an die „vorrangige Liebe für die Armen“ [17] zu erinnern, die von der gesamten christlichen Überlieferung von der Urkirche an bezeugt worden ist (vgl. Apg 4, 32-36; 1 Kor 16, 1; 2 Kor 8-9; Gal 2, 10).

„Jeder trage ohne Zögern den Teil bei, der ihm obliegt“, schrieb Leo XIII. 1891 und fügte hinzu: „Was die Kirche betrifft, wird sie niemals und in keiner Weise von ihrem Werk ablassen“.[18] Dieses Bewußtsein begleitet auch heute das Handeln der Kirche gegenüber den Armen, in denen sie Christus sieht,[19] da sie in ihrem Herzen ständig den Auftrag des Friedensfürsten an die Apostel nachklingen hört: „Vos date illis manducare – gebt ihr ihnen zu essen“ (Lk 9, 13). In der Treue zu dieser Aufforderung ihres Herrn wird die Kirche deshalb niemals versäumen, der gesamten Menschheitsfamilie ihre Unterstützung in den Impulsen zu kreativer Solidarität zu versichern, nicht nur um aus dem Überfluß zu spenden, sondern vor allem um „die Lebensweisen, die Modelle von Produktion und Konsum und die verfestigten Machtstrukturen zu ändern, die heute die Gesellschaften beherrschen“.[20] Darum richte ich zu Beginn eines neuen Jahres an alle Jünger Christi wie auch an jeden Menschen guten Willens die dringende Einladung, gegenüber den Bedürfnissen der Armen das Herz zu öffnen und alles konkret Mögliche zu unternehmen, um ihnen zu Hilfe zu kommen. Unumstößlich wahr bleibt nämlich das Axiom: „Die Armut bekämpfen heißt den Frieden schaffen“.

Anmerkungen

[1] Botschaft zum Weltfriedenstag 1993, 1.

[2] Paul VI., Enzyklika *Populorum progressio*, 19.

[3] Johannes Paul II., Enzyklika *Sollicitudo rei socialis*, 28.

[4] Johannes Paul II., Enzyklika *Centesimus annus*, 38.

[5] Vgl. Paul VI., Enzyklika *Populorum progressio*, 37; Johannes Paul II., Enzyklika *Sollicitudo rei socialis*, 25.

[6] Benedikt XVI., Schreiben an Kardinal Renato Raffaele Martino anlässlich der internationalen Studientagung des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden zum Thema „Abrüstung, Entwicklung und Frieden. Perspektiven für eine allseitige Abrüstung“, 10. April 2008.

[7] Enzyklika *Populorum progressio*, 87.

[8] Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Centesimus annus*, 58.

[9] Vgl. Johannes Paul II., Ansprache bei der Audienz des Christlichen Verbandes der italienischen Arbeiter ACLI, 27. April 2002, 4: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXV, 1 [2002], 637.

- [10] Johannes Paul II., Ansprache vor der Vollversammlung der Päpstlichen Akademie der Sozialwissenschaften, 27. April 2001, 4: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XXIV, 1 [2001], 802.
- [11] Zweites Vatikanisches Konzil, Dogm. Konst. Lumen gentium, 1.
- [12] Vgl. Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Kompendium der Soziallehre der Kirche, 368.
- [13] Vgl. ebd., 356.
- [14] Ansprache bei der Audienz für Leiter der Arbeiter- und Industriegewerkschaften, 2. Mai 2000, 3: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XXIII, 1 [2000], 726.
- [15] Nr. 28.
- [16] Vgl. Paul VI., Enzyklika *Populorum progressio*, 3.
- [17] Johannes Paul II., Enzyklika *Sollicitudo rei socialis*, 42; vgl. Ders., Enzyklika *Centesimus annus*, 57.
- [18] Leo XIII., Enzyklika *Rerum novarum*, 45.
- [19] Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Centesimus annus*, 58.
- [20] ebd.

Die Armut bekämpfen – den Frieden schaffen. Gedanken zur Weltfriedensbotschaft 2009

1. Hinführung

Die *Armutsdebatte*, wie sie bei uns in den letzten Jahren geführt wurde, erfährt durch die derzeitigen Entwicklungen in der Finanz- und Realwirtschaft eine neue Dringlichkeit. Dabei ist zu sehen, dass gerade die, die mit ihrer Arbeit die Basis für das Wachstum des Reichtums mit schaffen bzw. mit geschaffen haben, von diesem Reichtum nur relativ wenig abbekommen. Die Schere zwischen arm und reich¹ wurde gerade auch durch die relative Abkoppelung der Finanzwirtschaft von der Realwirtschaft größer. Und jetzt sollen die, die ohnedies Verlierer der Entwicklung sind, erneut zur Kasse gebeten werden.

Natürlich fordert die Krise auch Opfer unter den Investoren, den Menschen aus dem Geldsektor, doch die wahren Verlierer sind die, die vorher auch schon Verlierer waren. Das hat auch damit zu tun, dass die gesellschaftlichen Bezüge nicht mehr in einer Art ausgestaltet sind, die es bewirken könnten, dass alle ungefähr in derselben oder in ähnlicher Proportion von der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung profitieren. Auf diesem ungerechten Hintergrund ist es dann um den gesellschaftlichen Zusammenhalt nicht gut bestellt. Wenn das wirtschaftliche Vorankommen einer Gruppe

¹ Vgl. dazu z.B. Kehrl, Ch. / Knöpfel, C., Handbuch Armut in der Schweiz, Luzern 2006, worin davon die Rede ist, dass in der bekanntlich ökonomisch potenten Schweiz ca. 1 Million Menschen in relativer Armut leben; zur Schere vgl. 52-54. So besitzen etwa 3 Prozent der Bevölkerung in der Schweiz mindestens über die Hälfte am gesamten Privatvermögen.

gegen eine andere Gruppe erkämpft werden muss und die einen reicher werden, weil die anderen ärmer werden, dann sind *Voraussetzungen des Friedens* in Gefahr. Dabei ist es wichtig zu sehen, dass die Sorge hinsichtlich einer Teilung der Gesellschaft und einer Entwicklung, die in die Richtung geht, dass die Reichen reicher und Armen ärmer werden, sich schon sehr früh im christlichen Denken niedergeschlagen hat. So wird schon in der Zeitschrift „Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland“ von 1868 diese Tendenz angeprangert. An einer Stelle kann man lesen: „Die kleine Minderheit der Capitalisten, Machthaber und Beamten ist allein noch zum Genießen, freilich in überschwenglichster Weise, berufen; die große Mehrheit hat nur die Leiden für sich.“²

Gelungene und der gesellschaftlichen Irenik, also dem friedlichen, gesellschaftlichen Aufbau, verpflichtete Wirtschaft kann den Frieden zwar nicht garantieren, denn Ideologien und Verzerrungen der Macht sind starke Kräfte, aber wenn jeder durch wirtschaftliche Entwicklung profitiert und zwar so, dass für jedermann das größer wird, was man durch Krieg zu verlieren hat, ist ein Krieg nicht so wahrscheinlich, wie wenn eine Gruppe nichts zu verlieren hat als ihre Fesseln, um es im Anklang an eine Formulierung von Karl Marx und Friedrich Engels zu sagen, die im Manifest der Kommunistischen Partei schreiben: „Mögen die herrschenden Klassen vor einer kommunistischen Revolution zittern. Die Proletarier haben nichts zu verlieren als ihre Ketten. Sie haben eine Welt zu gewinnen. *Proletarier aller Länder, vereinigt euch!*“³

Das Ziel muss also *Wohlstandsentwicklung für alle* sein, auch wenn Wohlstand nicht mit Wohlbefinden und Wohlfühlen zu verwechseln ist. Denn es bedarf – was nur allzu oft übersehen wird – des Bemühens, den Wohlstand in ein Beziehungsnetz von Werten einzufügen, damit daraus Wohlbefinden wird, ohne die Wohlstandsentwicklung ist die Basis für solches Wohlbefinden aber empfindlich geschwächt.

Misslungene Wirtschaft, die durch Ungerechtigkeit geprägt ist, bildet einen *Nährboden für Gewalt*. Eine von Gerechtigkeit und Ausgleich gekennzeichnete Wirtschaft ist ein wichtiges Moment, um der Gewalt den Nährboden zu

² Von französischen Standpunkten, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland, Redigiert von Edmund Jörg und Franz Binder, Bd. 61 (1868), 709-734, 737-759, 857-879, 905-918, 759.

³ Marx, K./Engels, F., Manifest der Kommunistischen Partei, in: Diess., Werke. Bd.4, Berlin 1974, 459-493, 493.

entziehen. Friede ist ja, mit Valentin *Zsifkovits*⁴ gesprochen, ein Prozess abnehmender Gewalt und zunehmender akzeptierter Gerechtigkeit und Freiheit. In diesem Prozess spielt Wirtschaft eine wesentliche Rolle. Die Beachtung der Wirtschaft wird umso wichtiger, wenn man bedenkt, was *Johannes Paul II.* in seiner Botschaft zum Weltfriedenstag 1993 geschrieben hat und worauf sich *Benedikt XVI.* in der ersten Nummer seiner Botschaft bezieht: „Viele Menschen, ja ganze Völkerschaften, leben heute in äußerster Armut. Der Unterschied zwischen Reichen und Armen ist auch in den wirtschaftlich hochentwickelten Nationen augenfälliger geworden. Es handelt sich um ein Problem, das sich dem Gewissen der Menschheit aufdrängt, da eine große Zahl von Menschen in Verhältnissen lebt, die ihre angeborene Würde verletzen und infolge dessen den wahren und harmonischen Fortschritt der Weltgemeinschaft gefährden.“ (Nr. 1)

Diese Fehlentwicklung scheint sich seit 1993 noch verstärkt zu haben. Eine einseitige Orientierung an *Preisen* bei einer oft konsequenzenlosen Berufung auf *Werte* scheint das angesprochene Problem zu intensivieren. Natürlich ist es wichtig, in der Wirtschaft die Preise zu bedenken, diese Konzentration auf die Preise ist aber in die Perspektive von Werten der Menschenwürde, der Freiheit, der Gerechtigkeit, der Umwelt und der sozialen Entwicklung beispielsweise einzubauen.

2. Globalisierung und das komplexe Problem der Armut

In der Botschaft zum Weltfriedenstag wird nach der Einleitung eine „aufmerksame Betrachtung des komplexen Phänomens der Globalisierung“ (Nr. 2) als ein wichtiger Aspekt bei der Bekämpfung der Armut angesprochen. In diesen Analyserahmen könnten verschiedene Ergebnisse von Wirtschaftswissenschaftlern und Soziologen über die Armutsentwicklung eingeordnet werden. Für den Papst ist Globalisierung aber auch auf dem *geistigen und moralischen Hintergrund* zu sehen, weil ihre Betrachtung dazu anregen müsste, „auf die Armen ganz bewusst im Hinblick darauf zu schauen, dass alle in einen einzigen göttlichen Plan einbezogen sind, nämlich die Berufung, eine einzige Familie zu bilden, in der alle – Einzelpersonen, Völker und Nationen – ihr Verhalten regeln, indem sie es nach den Grundsätzen der Fraternität und der Verantwortung ausrichten.“ (Nr. 2) Dieser Hinweis auf die allgemeine Geschwisterlichkeit, die eine Ausgrenzung weiter Bevölkerungskreise und ganzer

⁴ Vgl. dazu Zsifkovits, V., Ethik des Friedens, Linz 1987, 27.

Völker infolge dieses Prozesses der Globalisierung verhindern soll, ist gerade angesichts der marginalisierenden Effekte bestimmter Globalisierungsstränge ein notwendiger Gesichtspunkt. Um die Globalisierung des Materiel- len, des Kapitals menschenfördernd gestalten zu können, bedarf es der universalen Idee der Geschwisterlichkeit. Einer Globalisierung des Materiel- len muss eine an dieser Idee entspringende Globalisierung des Sozialen an die Seite gestellt werden.

Es ist ja bedenkenswert, dass die Globalisierung als Einbeziehung der Län- der in ein Weltganzes auch zur Ausgrenzung führt. Um diese Ausgren- zungsphänomene erkennen zu können, ist es notwendig, *verschiedene Gesichtspunkte von Armut*⁵ ins Auge zu fassen. In diesem Zusammenhang spricht *Benedikt XVI.* beispielsweise die Tatsache an, dass es auch in hoch- entwickelten Ländern „Phänomene der Marginalisierung und der relationalen moralischen und geistigen Armut gibt.“ (Nr. 2) Erklärend schreibt der Papst: „Es handelt sich um innerlich orientierungslose Menschen, die trotz des wirtschaftlichen Wohlergehens verschiedene Formen von Entbehrung erle- ben.“ (Nr. 2) Wenn er dann „moralische Unterentwicklung“ anspricht, so bringt er damit einen wichtigen Hinweis auf die Komplexität des Phänomens Armut, eine Komplexität, die der Armut einer klaren Definition entzieht. Es ist aber sehr problematisch, wenn mit dem Hinweis auf verschiedene Aspekte der Armut Arme gegeneinander ausgespielt werden und über die Frage nach der Definition von Armut die Armen übersehen werden. Materielle und immaterielle Aspekte der Armut sind als ein *Abschneiden von Beziehungsmöglichkeiten* – etymologisch leitet sich ja arm von orbus = verwaist her – und damit als eine Begrenzung von Entfaltungsmöglichkeiten zu sehen und zeigen sich damit als Verstoß gegen die „Ganzheit der Berufung des Men- schen“ (Nr. 2). Der Papst schreibt nämlich wörtlich: „Wenn der Mensch nicht in der Ganzheit seiner Berufung betrachtet wird und man die Ansprüche einer wirklichen ‚Humanökologie‘ nicht respektiert, entfesseln sich auch die perversen Dynamiken der Armut“. (Nr. 2)

Die Tatsache der *Uneinheitlichkeit von Armutsbegriffen* zeigt schon das Prob- lem, Armut zu definieren. Dabei darf es nicht nur um *die Armut* gehen, son- dern um *den Armen oder die Arme*. Begriffe dienen immer der Abgrenzung, die Beschäftigung mit Menschen muss im Gegensatz dazu von Einbezug

⁵ Vgl. dazu: Neuhold, L., Wie arm ist arm?, in: Ders./Neureiter, L. (Hg.), Muss arm sein? Armut als Ärgernis und Herausforderung, Innsbruck 2008, 9-34, bes. 17ff.

gekennzeichnet sein. Die Undefinierbarkeit von Armut ist zugleich auch ein Hinweis darauf, dass der Sozialstaat etwa, der auf Definitionen angewiesen ist, das Problem der Armut nicht lösen kann, sondern dass es daneben immer des menschlichen Zugangs von Person zu Person bedarf. Das gilt gerade auch auf dem Hintergrund der Tatsache, dass über die Frage der Definition von Armut oft Parteien und Parteiungen entstehen, die manche Arme bevorzugen, andere aber ausschließen.

Aber man hat das Wesen der Armut noch nicht erfasst, wenn man sie einseitig in ihrer Einschränkung der Möglichkeiten des Menschen sieht. Armut kann nämlich auch *öffnen*, wie sich in der Spiritualität der Armut zeigt. Um diesen Aspekt richtig erfassen und trotzdem die drückende Unmenschlichkeit von Armut nicht zu verniedlichen, kann es erhellend und mitunter notwendig sein, zwischen *Armut* und *Elend* zu unterscheiden. „Denn nicht wenige Kulturen, obwohl an Marktgütern arm, ermöglichen doch ein gelungenes Leben“⁶, schreibt Wolfgang *Sachs* in der Besprechung des Buches „Das Ende der Armut“ des Ökonomen Jeffrey D. *Sachs*⁷. Und Wolfgang *Sachs* fährt fort: „Sie stützen sich neben der Ökonomie des Marktes auf die Ökonomie der Gemeinschaft und die Ökonomie der Natur. Arme Verhältnisse müssen daher nicht menschenunwürdig sein. Im Elend dagegen befindet sich, wer ohne Geld dasteht und obendrein weder zu einer Gemeinschaft noch zu Boden und Wäldern Zugang hat – wie Slumbewohner oder Wanderarbeiter. Die Unterscheidung ist wichtig, weil häufig die Armut mittels eines Wirtschaftswachstums bekämpft wird, das Menschen von ihren Gemeinschaften und vom Land vertreibt; so ist es die Tragik des Entwicklungszeitalters, im Kampf gegen die Armut auch neues Elend geschaffen zu haben.“⁸ Es gilt also, das Elend unbedingt zu bekämpfen, um wenigstens Platz zu schaffen für eine menschenwürdige Armutsentwicklung.

Man muss sich nämlich davor in Acht nehmen, in der Bekämpfung der Armut die *Ressourcen, die in der Armut liegen*, zu zerstören, um dadurch die Situation nur noch schlimmer zu machen. So können etwa in einer Form der Armutsbekämpfung, die die familiären Strukturen zerstört, tiefer gehende Abhängigkeiten von unüberschaubaren Sozialgebilden geschaffen werden.

⁶ Sachs, W., Elend im Überfluss, in: Die ZeitLiteratur, Oktober 2005, 69f, 69.

⁷ Sachs, J.D., Das Ende der Armut. Ein ökonomisches Programm für eine gerechtere Welt, München 2005.

⁸ Sachs, Elend im Überfluss 67f.

Hier ist besonders das *Subsidiaritätsprinzip* zu beachten, das die Ermächtigung des Einzelnen und von Gruppen im Auge hat, um einen Prozess der *Hilfe zur Selbsthilfe* einzuleiten. Diese Subsidiarität wird durch Elend verhindert bzw. stark beschränkt.

Jene Unterscheidung von Armut und Elend klingt in der Botschaft zum Weltfriedenstag 1993 an, wenn Papst *Johannes Paul II.* schreibt: „Im besonderen möchte ich die Aufmerksamkeit auf die Bedrohung lenken, die dem Frieden aus der Armut erwächst, vor allem, wenn diese zum Elend wird.“⁹ Jedenfalls scheint es wichtig zu sein, die Beschneidung der Möglichkeiten des Menschen durch Verelendung zu sehen, zugleich aber die in der Armut gelegenen Anstöße zu einem geglückten Leben nicht zu übersehen.

In ihrer *Option für die Armen* hat die Kirche eine wichtige Leitlinie ihrer Begegnung mit der Armut und den sich daraus ergebenden Handlungsschritten entwickelt. Deswegen soll im nächsten Punkt kurz auf diese Option für die Armen eingegangen werden.

3. Einige Bemerkungen zur Option für die Armen¹⁰

In einem Artikel aus dem Jahre 1990 stellt Valentin *Zsifkovits* die Frage: „Option für die Armen als neues Sozialprinzip?“¹¹ und er antwortet: „Aus dem bisher Ausgeführten dürfte klar sein, dass die Option für die Armen, Kranken, Schwachen, Behinderten und sonstig Benachteiligten einen wichtigen Grundsatz der katholischen Soziallehre darstellt, was noch deutlicher wird, wenn man daran erinnert, dass diese Soziallehre sich wesentlich auch an der Bibel, und da vor allem am Beispiel Jesu, der uns auch heute noch in den geringsten seiner Brüder und Schwestern begegnet, zu orientieren hat.“¹² Die Option für die Armen hat also als *Prinzip* neben den klassischen Sozialprinzipien Eingang in die katholische Soziallehre gefunden. Dies zeigt sich besonders deutlich am Wirtschaftshirtenbrief der katholischen Bischöfe

⁹ Johannes Paul II., Willst du Frieden, komm den Armen entgegen. Botschaft zur Feier des 26. Weltfriedenstages, 1. Jänner 1993 vom 8. Dezember 1992, in: Der Apostolische Stuhl 1993. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes. Erklärungen der Kongregationen, Vatikan/Köln 1999, 695-701.

¹⁰ Vgl. dazu: Gutiérrez, G., Benedikt XVI. und die Option für die Armen, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 92 (2008), H. 1/2, 177-183.

¹¹ Zsifkovits, V., Grundprinzipien der katholischen Soziallehre, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 138 (1990) H.1, 16-25, 24.

¹² Zsifkovits, Grundprinzipien 25. Vgl. Gerichtsrede bei Mt 25.

der USA aus dem Jahre 1986 mit dem Titel „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle – Hirtenbrief über die katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft“. Dort heißt es in der Nummer 86: „Die Verpflichtung, Gerechtigkeit für alle zu schaffen, bedeutet, dass die Armen den absoluten Vorrang vor dem Gewissen der Nation haben müssen.“¹³ Und in der Nummer 90 heißt es: „Die höchste Priorität hat die Erfüllung der Grundbedürfnisse der Armen.“¹⁴ So sehen die Bischöfe die amerikanischen Gläubigen als „Einzelne und als Nation [...] aufgerufen, eine grundsätzliche ‚Option für die Armen‘ abzugeben. Die Verpflichtung, das soziale und wirtschaftliche Handeln aus der Sicht der Armen und Machtlosen zu betrachten, ergibt sich aus der radikalen Forderung der Bibel: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst‘.“¹⁵ In der Option für die Armen geht es also um eine teilweise *Umkehr der Betrachtung der Gesellschaft*, nämlich um eine Perspektive „von unten“, die als eine wesentliche Aufgabe Umverteilung zugunsten derer, die unten sind, beinhaltet. Aber diese Umverteilung kann nicht nur materieller Art sein, sondern es geht auch um eine Umverteilung der Chancen in der Gesellschaft, die natürlich mit der materiellen Ausstattung verbunden ist, aber nicht nur von dieser abhängt.

Wenn die „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ im Beschluss „Unsere Hoffnung“ von der notwendigen Tischgemeinschaft mit den armen Kirchen spricht, betont: „Die eine Weltkirche darf schließlich nicht in sich selbst noch einmal die sozialen Gegensätze unserer Welt einfach widerspiegeln“¹⁶ und feststellt: „Die Kosten, die dafür abverlangt werden, sind nicht ein nachträgliches Almosen, sie sind eigentlich die Unkosten unserer Katholizität, die Unkosten unseres Volks-Gottes-Seins, der Preis unserer Orthodoxie“¹⁷, so kommt diese Notwendigkeit des umfassenden und „umverteilenden“ Teilens klar zu Tage.

Die Option für die Armen darf also nicht folgenlos bleiben. Sie bedeutet *Solidarität* mit den Armen und zugleich *Protest* gegen unterdrückende Armut bewirkende Strukturen und Haltungen. So heißt es im 1991 von der Deutschen

¹³ Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle – Hirtenbrief über die katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft. Sonderausgabe der Zeitschrift „Die neue Ordnung“, Bonn 1987, Nr. 86, 73.

¹⁴ Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle Nr. 90, 75.

¹⁵ Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle Nr. 87, 73.

¹⁶ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, offizielle Gesamtausgabe I, hg. v. Bertsch, L, u.a., Freiburg/Br. 1976, 109.

¹⁷ Gemeinsame Synode der Bistümer 110.

Kommission *Justitia et Pax* herausgegebenen Dokument „Gerechtigkeit für alle. Zur Grundlegung kirchlicher Entwicklungsarbeit“ eindringlich: „Die vorrangige Option für die Armen ist Ausdruck der Solidarität mit den Armen im Protest gegen die Armut. Diese Option ist nicht beliebig. Sie bezeugt die Grundentscheidung Gottes, den Menschen unbedingt zu bejahen, und zu verneinen, was Menschen behindert und zerstört. Sie bezeugt die Grundentscheidung Gottes, im Leben und Sterben an der Seite der unterdrückten und alleingelassenen Menschen zu stehen und Partei zu ergreifen [...] Sie verweist uns zugleich an einen herausgehobenen Ort unserer Gottesbegegnung.“¹⁸ Und es ist ja bezeichnend, dass in der Geschichte der Kirche die *leiblichen Werke* der Barmherzigkeit, die in der Gerichtsrede in Mt 25¹⁹ den Ort der Gottesbegegnung darstellen, die grundlegenden Werke sind, die *geistigen Werke* sind erst später in der Tradition ausgebildet worden, obwohl es natürlich dazu schon im Alten Testament Ansätze gab.

In der Ableitung der Option für die Armen vom Grundentscheid Gottes für die Armen erfährt diese aktive und aktivierende Hinwendung zu den Armen eine *besondere Dringlichkeit*. Die Nächstenliebe ist Antwort auf die Liebe Gottes und erweist sich als solche als notwendiges Element der Gottesliebe. So heißt es denn auch im 1997 vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen gemeinsamen Wort „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ in der Nr. 107: „In der vorrangigen Option für die Armen als Leitmotiv gesellschaftlichen Handelns konkretisiert sich die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. In der Perspektive einer christlichen Ethik muss darum alles Handeln und Entscheiden in Gesellschaft, Politik und Wirtschaft an der Frage gemessen werden, inwiefern es die Armen betrifft, ihnen nützt und sie zu eigenverantwortlichem Handeln befähigt. Dabei zielt die biblische Option für die Armen darauf, Ausgrenzungen zu überwinden und alle am gesellschaftlichen Leben zu beteiligen.“²⁰ Hier zeigt sich die Herausforderung in der heutigen Situation, auch in Bezug auf den Frieden, deutlich.

¹⁸ Deutsche Kommission *Justitia et Pax*, *Gerechtigkeit für alle. Zur Grundlegung kirchlicher Entwicklungsarbeit*, Bonn 1991, 49.

¹⁹ Vgl. dazu Gutiérrez, G., *Nachfolge Jesu und die Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 10)*, Freiburg/Stuttgart 2009, v.a. 43-59 (Wo der Arme ist, da ist Christus).

²⁰ *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland*, Hannover 1997 (Gemeinsame Texte, hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland,

Weil Gott niemanden allein lässt, darf auch der Mensch den Anderen, besonders den Armen, nicht allein lassen. Oder provokanter formuliert: Damit sich keiner von Gott verlassen fühlen oder wissen muss, müssen wir den Verlassenen unsere Solidarität erweisen, nach dem Motto: Weil Gott für uns ist, müssen wir mit den Anderen, mit den Ärmsten mitleben und mitleiden, uns in ihre Situation versetzen. Hartmut *KöB* formuliert diesen Zusammenhang so: „Erst aus dieser Nähe zu den Armen kann ein Perspektivenwechsel gelingen, der deren Ängste, Sorgen, Sehnsüchte und Hoffnungen tiefer begreifen lässt. So hilft die vorrangige Option für die Armen, unter ihnen die solidarische und befreiende Gegenwart Gottes aufzuspüren.“²¹ Und hierin liegt ja gerade eine *Wurzel für den Frieden*.

Dabei ist deutlich zu machen, dass auch in *ökumenischer Perspektive* die Option für die Armen eine wichtige Stellung einnimmt. Wenn etwa Wolfram *Stierle*²², Ökonom und Theologe im Berliner Entwicklungshilfeministerium, im Zusammenhang mit dem Erscheinen der Denkschrift des Rates der EKD zur Armut in Deutschland „Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität“²³ im Jahre 2006 in Bezug auf die Option für die Armen „von der Karriere eines Kampfbegriffes“ spricht, so kommt diese ökumenische Bezugnahme deutlich zum Tragen. *Stierle* zitiert in seinem Artikel Willem A. *Visser 't Hooft*, den vormaligen Generalsekretär des Ökumenischen Rates, der auf der 4. Vollversammlung dieses Rates in Uppsala 1968 die Sache auf den Punkt brachte: „Es muss uns klar werden, dass die Kirchenglieder, die in der Praxis ihre Verantwortung für die Bedürftigen irgendwo in der Welt leugnen, ebenso der Häresie schuldig sind wie die, welche die eine oder andere Glaubenswahrheit verwerfen.“²⁴

Die Option oder vorrangige Option für die Armen hat also nicht nur in der Theologie der Befreiung und in den ökumenischen Prozess Eingang gefunden, sondern auch in der katholischen Soziallehre Heimatrecht erlangt. Abgesehen davon, dass die Hinzufügung „vorrangig“ zum Begriff „Option für die Armen“ eine Abschwächung der Intention bedeuten kann, wiewohl

Hannover, und v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 9), 44f.

²¹ KöB, H., Globale Entwicklung und Option für die Armen, in: Marianne Heimbach-Steins (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*. Bd. 2: Konkretionen, Regensburg 2005, 109-136, 129.

²² Stierle, W., Kirchenwort im Wind? Die Option für die Armen: Von der Karriere eines Kampfbegriffes, in: *zeitzeichen* 7 (2006) H.9, 20-23, 20.

²³ Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität. Eine Denkschrift des Rates der EKD zur Armut in Deutschland, Gütersloh 2006.

²⁴ Stierle, Kirchenwort im Wind? 22.

dadurch die Exklusivität der Formulierung „Option für die Armen“ abgemildert wird und damit eine Gegnerschaft zu den Reichen verhindert werden soll, immer kommt es auch darauf an, die Option für die Armen als ein *Vorgehen mit den Armen* zu gestalten. Und gerade hierin liegt unseres Erachtens ein deutlicher Inhalt des Prinzips, wenn es einen wichtigen Akzent neben dem Solidaritätsprinzip setzen soll. Das *Solidaritätsprinzip* erfährt in der Option für die Armen eine wesentliche Akzentsetzung durch das *Subsidiaritätsprinzip*. „Das Postulat der vorrangigen Option für die Armen kann nicht an ihr Ziel kommen, wenn sie nicht eine Option mit den Armen wird.“²⁵ So formuliert Bernhard Fraling in seinem Beitrag: „Gerechtigkeit: Option für die Armen.“

Die Option für die Armen, die der erste Orientierungspunkt für gesellschaftliche, politische oder wirtschaftliche Strategien der Soziallehre der Kirche sein muss, stellt somit eine gewichtige Herausforderung nicht nur für vorgeschlagene Lösungen, sondern auch als Gestaltungsprinzip für die Kirche selbst dar.

Aber natürlich besteht in der Prinzip-Werdung der Option für die Armen die Gefahr, dass der Option für die Armen der *Stachel gezogen* wird, indem sie zu einem Prinzip gemacht wird. Es geht dem Sozialprinzip dann so wie den Unterrichtsprinzipien: Jeder ist dafür zuständig, aber im Konkreten immer der Andere, was dann in die Umschreibung von Verantwortung mündet: „Wir können alles, aber nichts dafür!“ Aber vielleicht ist gerade das eine Voraussetzung, um Frieden schaffen zu können, einen Kompromiss zu finden, der im *Ausgleich der Interessen* das gemeinsame Feld der Interessen vergrößert. Dazu bedarf es aber des Blickes über die eigenen Interessen hinaus. Insofern ist die Frage der Armut wesentlich auch eine moralische Frage. Als solche betrachtet, kann sie dazu beitragen, in der Bekämpfung der Armut Strategien zu wählen, die der Gewalt den Nährboden entziehen, der auch in falschen Konzeptionen des Menschseins, in *Ideologien*, die ein verkürztes Menschenbild als Grundlage haben, aufgebaut wird.

4. Moralische Fragen in der Spannung von Armutsbekämpfung und Friedensförderung

Die Realisierung der Option für die Armen zur Schaffung von Voraussetzungen für einen nachhaltigen Frieden kann nur in einer umfassenden Strategie

²⁵ Fraling, B., Gerechtigkeit: Option für die Armen, in: Ernst, W. (Hg.), Gerechtigkeit in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik, Freiburg/Schweiz 1992, 31-56, 32.

geschehen. *Benedikt XVI.* spricht in seiner Botschaft, bevor er solche konkreten Schritte benennt, moralische Fragen und moralische Folgen von Armut und Armutsbekämpfung an. Diese Folgen treten besonders dann ein, wenn nicht die „Ganzheit“ der Berufung des Menschen betrachtet wird und Armutsbekämpfung kurzschlüssig nur über die Betrachtung eines Bereiches, also in zum Teil isolierten Strategieschritten erfolgt. In diesem Zusammenhang geht der Papst auf die demographische Entwicklung, das Problem pandemischer Krankheiten, die Armut der Kinder, die Beziehung zwischen Abrüstung bzw. Rüstung und Entwicklung und die „augenblickliche Nahrungsmittelkrise“ ein.

4.1 Die Frage der demographischen Entwicklung

Der Zusammenhang von Armut und demographischer Entwicklung ist ein zu komplexer, als dass man eine einseitige Gleichung „Bevölkerungswachstum bedeutet Verarmung“ oder „Bevölkerungswachstum ist gleichbedeutend mit Reichtum“ aufstellen könnte. Es ist ja umstritten, wie Bevölkerungswachstum sich auswirkt und wie es im Zusammenhang mit anderen Entwicklungs- bzw. Unterentwicklungsparametern wirkt. So ist es wichtig, dass der Papst darauf hinweist, dass mit Bevölkerungswachstum *auch Entwicklungspotenzial* verbunden ist.²⁶ Zu Recht macht er in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass das Problem der Armut in erster Linie nicht eine Frage der Produktion, sondern der *Verteilung von Gütern* ist. Dann schreibt der Papst: „Man darf auch nicht vergessen, dass seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs bis heute die Erdbevölkerung um vier Milliarden zugenommen hat und dass dieses Phänomen weitgehend Länder betrifft, die jüngst auf der internationalen Bühne als neue Wirtschaftsmächte erschienen sind und die gerade dank ihrer hohen Einwohnerzahl eine schnelle Entwicklung erlebt haben.“ (Nr. 3)

Hier gilt es nun zu fragen, ob das Argument des Papstes nicht einer zum Teil problematischen Sicht der Wirtschaft entspricht, wenn Entwicklung der Volkswirtschaft mit allgemeiner Verbesserung der Situation der Menschen so nach dem Motto: „Wenn es der Wirtschaft gut geht, geht es allen gut“ gleich gesetzt wird. Die wirtschaftliche Höherentwicklung eines Landes

²⁶ Vgl. Brague, R., Kann Europa die Moderne überleben?, in: Delgado, M./Jödicke, A./Vergauwen, G. (Hg.), Religion und Öffentlichkeit. Probleme und Perspektiven (Religionsforum 4), Stuttgart 2009, 27-40, 30, wo die Phase des Hochmittelalters als Blüte und Kern Europas in Zusammenhang mit seiner expandierenden demografischen Situation gebracht wird.

kann mit ungleicher Verteilung im Land selbst verbunden sein, sodass sich ein Feld für *Konflikte* aufbaut. Man braucht nur das Heer der Wanderarbeiter in China betrachten, um das soziale Konfliktpotenzial ermessen zu können, das auch in der Zunahme der Bevölkerung gelegen ist. Auch wenn es Faktum ist, wie der Papst betont, dass „1981 etwa 40 % der Weltbevölkerung unterhalb der absoluten Armutsgrenze lebten, während sich dieser Prozentsatz heute praktisch halbiert hat und Völkern, die übrigens ein beachtliches demographisches Wachstum aufweisen, die Armut überwunden haben“ (Nr. 3), so ist doch der Zusammenhang von Bevölkerungswachstum und Armutsreduzierung kein linearer, sondern das Bedingungsgewebe ist ein komplexes. Eine *Kultur des Lebens*, wie sie *Johannes Paul II.* in seiner Enzyklika „*Evangelium Vitae*“ 1995 eingefordert hatte, muss auf verschiedenen Ebenen in einer umfassenden Strategie aufgebaut werden. Natürlich ist es ethisch verwerflich, wenn in der zwangsweisen Reduktion der Kinderzahl oder gar durch Abtreibungskampagnen ein qualitatives Wachstum für weniger Menschen erreicht werden soll. Insofern ist dem Papst voll zuzustimmen, wenn er sagt: „Die Vernichtung von Millionen ungeborener Kinder im Namen der Armutsbekämpfung ist in Wirklichkeit eine Eliminierung der Ärmsten unter den Menschen.“ (Nr. 3) *Armut kann nicht bekämpft werden, indem man die Armen und Ärmsten bekämpft.* Es ist schlimm, wenn, anstatt die „schwerwiegenden Probleme aufzugreifen und sie unter Achtung der Würde der einzelnen und der Familien und des unantastbaren Rechtes jedes Menschen auf Leben zu lösen“, wie es in der Enzyklika „*Evangelium Vitae*“ von Papst *Johannes Paul II.* in der Nummer 16 heißt, eine geburtenfeindliche Politik betrieben wird, die auch getragen ist von der Angst, der Kinderreichtum in ärmeren Ländern könne unseren Wohlstand und unsere Sicherheit gefährden. Noch schlimmer ist es, wenn dabei die Wirtschaftshilfen, die dringend benötigt werden, als Druckmittel eingesetzt werden.

Problematisch ist es aber auch, wenn Kinder für das Wachstum der Gesellschaft in einer Weise *instrumentalisiert* werden, dass man sagt, man braucht die Kinder für eine gelungene Gesellschaft. Deswegen muss das Feld für verantwortete Elternschaft, wie sie in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* Nr. 50 angesprochen wird, geöffnet werden. Dort heißt es in Bezug auf die Weitergabe des Lebens: „Daher müssen sie [die Eltern] in menschlicher und christlicher Verantwortlichkeit ihre Aufgabe erfüllen und in einer auf Gott hinhörenden Ehrfurcht durch gemeinsame Überlegung versuchen, sich ein

sachgerechtes Urteil zu bilden. Hierbei müssen sie auf ihr eigenes Wohl wie auf das ihrer Kinder – der schon geborenen oder zu erwartenden – achten. Sie müssen die materiellen und geistigen Verhältnisse der Zeit und ihres Lebens zu erkennen suchen und schließlich auch das Wohl der Gesamtfamilie, der weltlichen Gesellschaft und der Kirche berücksichtigen“. (GS 50) Somit ist ein perspektivenreiches *Netz der Verantwortung* aufgespannt, das gerade angesichts der Frage des Bevölkerungswachstums nicht einseitig reduziert werden darf und in das auch die Frage der Armutsentwicklung miteinbezogen werden muss.

Dieses Prinzip der verantworteten Elternschaft darf vom Staat nicht unterlaufen werden durch den Menschen aufgenötigte Lösungen, wie es in der Nr. 87 von *Gaudium et Spes* in Bezug auf Bevölkerungswachstum heißt. Dort heißt es dann in der Folge: „Nach dem unveräußerlichen Menschenrecht auf Ehe und Kinderzeugung hängt die Entscheidung über die Zahl der Kinder vom rechten Urteil der Eltern ab und kann keineswegs dem Urteil der staatlichen Autorität überlassen werden. Da aber das Urteil der Eltern ein richtig gebildetes Gewissen voraussetzt, ist es von großer Bedeutung, dass allen die Möglichkeit geboten wird, in sich die rechte und wahrhafte menschliche Verantwortlichkeit zu bilden, sie sich am göttlichen Gesetz orientiert und die jeweiligen Verhältnisse berücksichtigt.“ (GS 87)

Gerade in Bezug auf Bekämpfung von Armut muss die Komplexität der Verhältnisse berücksichtigt und auch in komplexer Argumentation einbezogen werden. *Armut als Konfliktquelle*, wie sie *Johannes Paul II.* in der Weltfriedensbotschaft 1993 in der Nr. 3 mit der Betonung des Rechtes auf Entwicklung als Gegenstrategie angesprochen hat, kann natürlich auch durch Überbevölkerung verschärft werden. Und Armut kann sich dann in weiterer Folge auch als Ergebnis von Konflikten, deren Austragung im Krieg menschliche Ressourcen zerstört, wie *Johannes Paul II.* in der Nr. 4 seiner Botschaft gezeigt hat, einstellen.

4.2 Pandemische Krankheiten und deren Bekämpfung

In der Nr. 4 geht *Benedikt XVI.* auf den besorgniserregenden Bereich von pandemischen Krankheiten wie Malaria, Tuberkulose oder AIDS ein. Diese Krankheiten sind Grund und Folge von Armut. Hier fordert der Papst nun mehrere moralische Gesichtspunkte ein:

- Von *Pandemien* betroffene Länder müssen mitunter „Erpressungen von seiten derer erleiden [...], die wirtschaftliche Hilfe von der Umsetzung einer lebensfeindlichen Politik abhängig machen.“ So sind z.B. die Auflagen, die für die Bereitstellung von Krediten gemacht werden, problematisch, weil sie sich gerade gegen die Ärmsten richten. Hier gilt es auch Institutionen wie den internationalen Währungsfonds oder die Weltbank in ihren Vergaberichtlinien *kritisch zu hinterfragen*. Wirtschaftliche Rentabilität oder Sicherheit kann nicht das einzige Kriterium sein für die Gewährung der Hilfe.

- Die dringende Notwendigkeit, gegen Krankheiten anzukämpfen, kann dazu führen, dass „man sich nicht der moralischen Problematik stellt, mit der die Verbreitung des Virus verbunden ist“ (Nr. 4), wie *Benedikt* im Blick auf AIDS einmahnt. Dadurch können kurzfristige Strategien gegen die Verbreitung von Krankheiten entwickelt werden, die zudem der Würde der menschlichen Sexualität nicht gerecht werden. Deswegen fordert der Papst: „Zunächst müssen Kampagnen unternommen werden, die besonders die Jugendlichen zu einer Sexualität erziehen, die völlig der Würde des Menschen entspricht.“ (Nr. 4) Und der Papst vermeldet auch, dass „in diesem Sinn realisierte Initiativen bereits bedeutende Ergebnisse erzielt, indem sie die Verbreitung von AIDS vermindert haben.“ (Nr. 4) Hier wäre es wichtig, konkrete Beispiele zu nennen, um mit der pauschalen Behauptung nicht in den Hintergrund zu schieben, dass in der konkreten, auch kurzfristigen ethischen Verantwortung die moralische Frage umfassend auch etwa das Ansprechen des Problems der Anwendung des Kondoms erfordern würde. Ethisch zu sein bedeutet hier *vorurteilsfrei* alle Fragen *realitätsgemäß* anzusprechen²⁷ – der diesjährige Besuch des Papstes auf dem afrikanischen Kontinent, seine Äußerungen, die zeitweilig verkürzte Rezeption sowie mediale Verarbeitung haben dies nochmals deutlich gemacht.

- Eine wichtige sozialetische Frage in Bezug auf Krankheit, Armut und Frieden spricht der Papst an, wenn er fordert, dass „den armen Völkern die notwendigen Medikamente und Behandlungen zur Verfügung gestellt werden“ (Nr. 4) Die Forderung nach Förderung von *Forschung* in Bezug auf in armen Ländern verbreitete Krankheiten ist hier eine wichtige Frage beispielsweise an die Pharmakonzerne. Wird beispielsweise die Forschung in Bezug auf Malaria so intensiv betrieben wie die in Bezug auf Krankheiten wie Diabetes, die oft ihre Wurzeln im Wohlstand haben?

²⁷ Vgl. dazu allgemein Schockenhoff, E., Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg 2007, 415-418.

Dann geht der Papst auf die *Frage des geistigen Eigentums* ein. Gerade in Bezug auf AIDS stellte und stellt sich ja die Frage, ob nicht das *Patentrecht* relativiert werden müsste, so dass „allen die gesundheitliche Grundversorgung gewährleistet werden kann“. Wenn *Johannes Paul II.* in seiner Enzyklika „*Centesimus Annus*“ in der Nr. 32 zu bedenken gibt, dass es „eine andere Form von Eigentum (gibt), der keine geringere Bedeutung zukommt als dem Besitz von Grund und Boden: *Es ist der Besitz von Wissen, von Technik und von Können.*“, dann stellt sich die ethische Frage, ob nicht auch in Bezug auf diese Form des Eigentums der Satz gilt: „In extrema necessitate omnia sunt communia, in der äußersten Not ist allen alles gemeinsam.“ Gerade um den Frieden zu erhalten, ist es wichtig, zu bedenken, ob sich aus diesem Grundsatz nicht eine *Relativierung des Patentschutzes* für Medikamente ergeben könnte, um diese erschwinglich zu machen. Privateigentum kann nur dann friedensfördernd sein, wenn dem Privateigentum eine gerechte Verteilung zugrunde liegt.

4.3 Die Armut der Kinder

„Wenn eine Familie von Armut betroffen ist, erweisen sich die Kinder als ihre anfälligsten Opfer: Fast die Hälfte derer, die in absoluter Armut leben, sind heute Kinder.“ (Nr. 5)

Mit diesem Satz legt der Papst den Finger auf eine schmerzende Wunde der Entwicklung unserer Gesellschaft: Besonders *Kinder* leiden unter krisenhaften Entwicklungen und Fehlentwicklungen in der Gesellschaft, bei Kindern ist die Gefahr zu verarmen am größten. Der Papst stellt sich auf die Seite der Kinder, um jene Ziele zu identifizieren, die vorrangig verfolgt werden müssten, weil sie die Kinder am „unmittelbarsten angehen“, wie der Papst formuliert; und zwar „die Fürsorge für Mütter, das Engagement in der Erziehung, den Zugang zu Impfungen, zu medizinischer Versorgung und zum Trinkwasser, den Umweltschutz und vor allem den Einsatz zum Schutz der Familie und der Beständigkeit der innerfamiliären Beziehungen.“ (Nr. 5) Eine moralische Komponente ist also die Frage der *Stabilität der Familie* als Rahmen für die Sicherheit des Kindes in vielerlei Hinsicht, auch in wirtschaftlicher. Hier ist auch der Teufelskreis von fehlender wirtschaftlicher Sicherheit und Zerbrechen von Familien zu sehen. Die *Deklaration der Rechte der Kinder* war ein wichtiger Schritt, gerade auch was die Wahrnehmung der Verantwortung gesellschaftlicher, staatlicher und überstaatlicher Organisationen betrifft. Ohne wirtschaftliche Basis bleiben

die Menschenrechte, die hier eingefordert werden, aber oft zahnlos. Die Bekämpfung der Armut der Kinder spielt eine wichtige Rolle in einer umfassenden Strategie zur Wahrung der Rechte der Kinder. Natürlich muss dazu die Bedeutung des Kindes in der Gesellschaft erkannt werden.

Besonders Hubertus *Lutterbach* hat in einer jüngeren Studie die Bedeutung des Kindes in der christlichen Kulturgeschichte herausgestellt und die Aufwertung des Kindes über biblische Motive, die v.a. auch in der (katholischen) Aufklärung rezipiert wurden, nachgezeichnet. Die Vorstellung einer „Kindheit“ bzw. die besondere Wertschätzung derselben geht somit auf biblisch-jesuanische Impulse zurück, wie *Lutterbach* schreibt: „So waren es spätmittelalterliche Pädagogen, die die heutige selbstverständliche Vorstellung von der ‚Kindheit‘ erfanden.“²⁸ Die „Entdeckung der Kindheit“ muss nun aber in *konkrete Schritte der Gewährleistung und des Schutzes der Rechte der Kinder* weitergeführt werden. Dazu bedarf es auch der im Punkt über demografische Entwicklung schon angesprochenen Ziele der verantworteten Elternschaft. Es ist auch die Stützung der Familie in Gesellschaft, Staat und internationaler Gemeinschaft wichtig. Zu Recht betont der Papst: „Wenn die Familie schwächer wird, tragen unvermeidlich die Kinder den Schaden davon.“ Und er führt fort: „Wo die Würde der Mutter und Frau nicht geschützt wird, bekommen das wiederum in erster Linie die Kinder zu spüren.“ (Nr. 5) Diese Betonung der *Würde der Mutter* und Frau ist gerade in globalisierten Zusammenhängen auch wegen des wirtschaftlichen Drucks, der auf der Frau lastet, notwendig. Sind es doch sehr oft wirtschaftliche Drucksituationen, die es Frauen schwer machen, ihre Verantwortung in der Familie zu leben. Ebenso sollten aber auch *Männer und Väter* angesprochen werden.

Hier macht sich eine gewisse Verengung der Perspektiven auf die Achse Mutter-Kind bemerkbar, ohne die Bedeutung dieser dyadischen Beziehung, wie sie der Katholizismus in seiner Geschichte vielfältig veranschaulicht hat, einengen zu wollen – jedoch: die Betonung der *Verantwortung der Männer* fehlt!

4.4 Abrüstung und Rüstung

In der Nummer 6 findet das mittlerweile fast schon zum geflügelten Wort avancierte Diktum *Pauls VI.* aus „*Populorum Progressio*“ (dort Nr. 87) Eingang, dass

²⁸ Lutterbach, H., Gotteskindschaft – Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals, Freiburg 2003, 438.

Entwicklung die neue Bezeichnung für Frieden sei. Und die *Rüstungsausgaben*, die zurzeit „besorgniserregend“ wirken sowie „enorme Ressourcen“ verschlingen, sind der Entwicklung hin zum Frieden nicht gerade dienlich. Rüstung und Entwicklung werden einander umgekehrt proportional gegenübergestellt, was fern von machtpolitischen und wirtschaftlichen Partikularinteressen leicht einzusehen ist. Der moralische Moment zeigt sich in der Weiterführung des Mottos „Entwicklung als neuer Name für Frieden“ in Solidarität als Name für Frieden in der Enzyklika „*Sollicitudo Rei Socialis*“ von Papst *Johannes Paul II.* aus dem Jahre 1987, wenn es in der Nummer 39 heißt: „*Opus solidaritatis pax – Friede, die Frucht der Solidarität*“. Rüstung kann ein *Verstoß gegen die Solidarität* sein, die sich gerade auch im Abbau der Ungerechtigkeiten, die gewichtige Kriegsursachen darstellen – *opus iustitiae pax* –, zeigen muss. Solidarität muss sich dabei auch als „mutige Selbstkritik“, wie es Papst *Benedikt* formuliert, auswirken, die eine Verbesserung der Beziehungen der Staaten, Völker und Volksgruppen untereinander erreichen könnte. „Wenn eine Verbesserung der Beziehungen erreicht wird, müsste das eine Reduzierung der Rüstungsausgaben gestatten“, meint der Papst. Die dadurch frei werdenden Mittel könnten in die Entwicklungszusammenarbeit fließen. Natürlich wird das nicht automatisch geschehen, sondern nur, wenn Solidaritätsbewusstsein und der Wille, Solidarität auch tatkräftig auszugestalten, vorhanden sind. Aber unabhängig davon gilt, was Dorothee *Sölle* in einem Buchtitel so ausdrückt: „Aufrüstung tötet auch ohne Krieg.“²⁹

4.5 Nahrungsmittelkrise

„Diese Krise ist weniger durch einen Mangel an Nahrungsmitteln gekennzeichnet als vielmehr durch Schwierigkeiten des Zugangs zu ihnen und durch Spekulationen, also durch das Fehlen einer Koordination politischer und wirtschaftlicher Institutionen, die in der Lage ist, den Bedürfnissen und Notlagen zu begegnen.“ (Nr. 7)

Nicht zuletzt diese „Krise“ (sei es in Bezug auf die Reisversorgung z.B. auf den Philippinen bzw. Maisversorgung z.B. in Mexiko), auf deren Bewältigung hin nicht dieselben Anstrengungen wie etwa für den Finanzsektor unternommen werden, betrifft zentral die „Armen dieser Welt“. Es ist ja erstaunlich, wie rasch und relativ problemlos Milliarden von Euros und Dollars locker gemacht werden konnten, um den Finanzsektor zu retten und zu stützen, mit

²⁹ Sölle, D., *Aufrüstung tötet auch ohne Krieg*, Stuttgart 1982.

wie vielen Schwierigkeiten aber die Aufrechterhaltung der Nahrungsmittelversorgung gerade für die Ärmsten verbunden ist. Natürlich dürfen die beiden Bereiche nicht gegeneinander ausgespielt werden, weil ein funktionierendes Banksystem Voraussetzung für Armutsbekämpfung ist, es zeigt sich in dieser fundamentalen Unterschiedlichkeit aber eine Gewichtung der Interessen. Wenn der Papst darauf aufmerksam macht, dass im Nahrungsmittelbereich sich „das Fehlen einer Koordination politischer und wirtschaftlicher Institutionen“ (Nr. 7) zeigt, so gilt es zu fragen, warum diese Koordination auf dem Finanzmarkt offensichtlich besser funktioniert. Das wird wohl in erster Linie mit der im Finanzmarkt gebündelten *Macht* zu tun haben, einer Macht, die den an Nahrungsmitteln Mangelnden offensichtlich abgeht. Und wenn man bedenkt, dass es bei weitem nicht immer die reale Begrenztheit der Nahrungsmittel ist, die zu einem Preisanstieg führt, sondern die von realen wirtschaftlichen Gegebenheiten in manchen Fällen abkoppelnden *Spekulationen*, so wird man verstehen, dass das Konfliktpotential dadurch erhöht wird. Nicht umsonst macht ja der Papst darauf aufmerksam, dass „der größte Teil der Bevölkerung der ärmeren Länder unter doppelter Marginalisierung leidet, sowohl durch niedrigere Einnahmen als auch durch höhere Preise“. (Nr. 7) Hier tut sich eine bedrohliche *Gerechtigkeitsschere* auf.

5. Was folgt nun daraus?

Nach dieser Bestandsaufnahme im Sinne des – freilich perspektivischen Sehens – folgt das *Urteilen*, das schon ins gewünschte Handeln überleitet: Es geht dem Papst dringender denn je um *globale Solidarität* (Nr. 8), die aus dem Gefühl der persönlichen Betroffenheit resultiert, und die im Speziellen einen besonderen Auftrag der Kirche darstellt, auch gegen die menschliche Erfahrung, dass Solidarität mit der (geografischen oder kulturellen) Entfernung abnimmt.³⁰ Besondere Hervorhebung findet sodann das Feld des Welthandels (Nr. 9) sowie der Finanztransaktionen, „die auf einem extrem kurzfristigen Denken beruhen, das den Wertzuwachs aus Finanzaktivitäten verfolgt und sich auf die technische Verwaltung der verschiedenen Formen des Risikos konzentriert“ (Nr. 10). Hier wäre u.a. die schon seit längerer Zeit diskutierte Finanztransaktionssteuer bedenkenswert, um dem Modell der ökosozialen Marktwirtschaft neue Impulse zu ermöglichen; wie sie etwa jüngst Klemens *Riegler* in einem Plädoyer gefordert hat.³¹

³⁰ Vgl. Zsifkovits, V., Ethik des Friedens, Linz 1987, 126.

³¹ Riegler, K., Gerechter Ausgleich durch eine neue Steuer, in: Die Furche, Nr. 20, 14. Mai 2009, 12.

Die Bedeutung des rechtlichen Rahmens wird in der Nr. 11 betont sowie die „Förderung einer Kultur der Legalität“, wie auch – additiv – die Notwendigkeit der „Wertschöpfung“.

Die Weltfriedensbotschaft sieht v.a. die (internationale) Zivilgesellschaft gefordert und geeignet, gegen die Armut anzukämpfen (Nr. 12) – es handelt sich aber dabei nicht um „rein technische Fragen“: „Die Bekämpfung der Armut ist dagegen auf Männer und Frauen angewiesen, die zutiefst die Mitmenschlichkeit praktizieren und fähig sind, Einzelpersonen, Familien und Gemeinschaften auf Wegen authentischer menschlicher Entwicklung zu begleiten“ (Nr. 13). So die paränetische Passage.

Es folgen die beiden zusammenfassenden Artikel, die nochmals auf das inhaltliche Geflecht von *Armut und Globalisierung* rekurren, sich zudem auf die Soziallehre der Kirche rückbeziehen, wobei in der Aussage: „Von jeher hat sich die Soziallehre der Kirche um die Armen gekümmert“ (Nr. 15) etwas Entscheidendes zum Ausdruck kommt. Obwohl Karl *Rahner* in der Vorbereitung des II. Vatikanums (in seiner Gutachtertätigkeit für Kardinal *König*) gegenüber diesen „semper“-Formulierungen in kirchlichen Texten unseres Erachtens zu Recht kritisch eingestellt war – es wird doch in einem zu starken Ton die *Kontinuität* bemüht (was im vorliegenden Text der päpstlichen Botschaft zudem für die Aufzählung der Reihe der Päpste gilt), war doch der *Armutsdiskurs* noch im 19. Jahrhundert zutiefst von paternalistischen Kategorien geprägt –, so ist darin etwas zutiefst Richtiges und Christliches zu sehen: Nächstenliebe und Gottesliebe als *zentrales christliches „Gebot“*.

Der Papst schließt mit der Formulierungen eines schlichten wie auch eindringlichen „Axioms“: Die Armut zu bekämpfen heißt den Frieden zu schaffen. Es ist wichtig, beide Momente in jeweils beiden Richtungen miteinander zu verbinden.

Stichwortartig sollen ein paar Akzente in Bezug auf diese Frage der Verbindung von Bekämpfung von Armut und globaler Solidarität angesprochen werden:

„Die Globalisierung *beseitigt gewisse Barrieren*, doch das bedeutet nicht, dass sie nicht neue aufrichten kann; sie bringt die Völker einander näher,

doch die räumliche und zeitliche Nähe schafft von sich aus nicht die Bedingungen für ein wahres Miteinander und einen echten Frieden.“ (Nr. 8) Die strukturelle Nähe bedeutet nicht schon menschliche Nähe. Es ist eine Tatsache, dass der Abbau von Grenzen, etwa des Eisernen Vorhanges auf der „östlichen Seite“ zum Teil zu einem Aufbau eines mentalen eisernen Vorhanges auf westlicher Seite geführt hat. Zum Teil kann ein zu abrupter Abbau von Grenzen zu Abgrenzungen führen, weil zu wenig Zeit dazu da ist, die anderen wirklich kennen zu lernen und ihre Sache verstehen zu können. Eine Lösung kann es, wie der Papst schreibt, nur dann geben, „wenn jeder Mensch sich durch die in der Welt bestehenden Ungerechtigkeiten und die damit verbundenen Verletzungen der Menschenrechte persönlich verwundet fühlt.“ (Nr. 8) Damit es nun nicht dabei bleibt, dass nur die Verletzung der eigenen Rechte als Unrecht empfunden wird, ist es notwendig, die *Situation des anderen begreifen zu können*, „to take the part of the other“. Bei einem zu schnellen Nebeneinander kann gerade das Gefühl der Bedrohung seiner eigenen Rechte zu einem Abschließen vor den Verletzungen der Rechte des anderen führen, besonders dann, wenn dieser als verantwortlich für die Bedrohung angesehen wird.

„Die Armen an die erste Stelle zu setzen erfordert, den .. gebührenden Raum für eine *korrekte wirtschaftliche Logik* bei den Akteuren des internationalen Marktes, für eine *korrekte politische Logik* bei den institutionellen Autoren und für eine *korrekte Logik der Mitverantwortung*, die fähig ist, die lokale wie internationale Zivilgesellschaft zur Geltung zu bringen.“ (Nr. 12) Es geht dem Papst also um eine Zusammenschau und *gegenseitige Beziehung* der verschiedenen Logiken der einzelnen Bereiche. Was lange als Erfolgsgarant galt, nämlich die Wahrnehmung der Eigengesetzlichkeiten der einzelnen Bereiche, ist wichtig, aber sie muss schon in der Betrachtung des gesamten gesellschaftlichen Lebens eine gegenseitige Beziehung zueinander aufbauen. Dies zeigt sich etwa am Konzept *der ökosozialen Marktwirtschaft*, das durch eine Konkordanz der Ordnungen geprägt ist. Ohne das Beachten der Einbettungen des Marktes wird auf Sicht auch der Markt ineffektiv. Deswegen haben die Väter der Sozialen Marktwirtschaft, beispielsweise Alfred Müller-Armack, ja auch eine „*Interdependenz der Ordnungen*“ aufgezeigt. Diese Interdependenz wird in einer Publikation der Bundeszentrale für politische Bildung in Deutschland über die soziale Marktwirtschaft folgendermaßen dargestellt: Der Marktwirtschaft im Wirtschaftlichen entspricht in Bezug auf die gesellschaftliche Seite das Konzept einer offenen

Gesellschaft, im Staat der freiheitliche Rechtsstaat. Der Aspekt des *Wertausgleiches* wird durch die Verklammerung des ökonomischen Bereiches mit dem gesellschaftlichen Bereich zu erreichen versucht. Der Marktfreiheit und Wettbewerbspolitik, die von Fairness bestimmt sein müssen, im ökonomischen Bereich entspricht im gesellschaftlichen Bereich die soziale Irenik, die durch eine auf soziale Verantwortlichkeit gerichtete Sozialpolitik zu erreichen versucht wird.³² Damit ist der Marktprozess auf metaökonomische, also auf über das Ökonomische hinausgehende Ziele bezogen, was einen entscheidenden Schritt zur inhaltlichen Auffüllung des Beiwortes sozial im Begriff „soziale Marktwirtschaft“ bedeutet. Von einem Epitheton ornans, einem schmückenden Beiwort, wird sozial damit zu einem substantiellen Bestandteil der Marktwirtschaft.

Solche Verklammerungen sind heute weitgehend aufgelöst, im Trend zur Ökonomisierung ist das Abspalten von der Wertebasis die logische Folge. Das Eigeninteresse wird zum Gemeinwohlinteresse erklärt. Dabei beruft man sich auf Adam *Smith* mit seiner Betonung des Eigeninteresses. Götz *Briefs*³³ gibt aber zu bedenken, dass sich in Bezug auf die Konzeption des Selbstinteresses eine Entwicklung vom enlightened, am Gemeinwohl orientierten Interesse bei Adam *Smith* hin zum selfish interest der von der Wertebasis, die für Adam *Smith* tragend war, losgelösten nachfolgenden Generationen feststellen lässt.

Mit der Auflösung solcher Verklammerungen werden aber auch die Grundvoraussetzungen des Gelingens der wirtschaftlichen Bereiche ausgehöhlt. Im Anschluss an das schon zu einem geflügeltem Wort gewordene Diktum von Ernst-Wolfgang *Böckenförde*³⁴, dass der freiheitlich säkularisierte Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann, gilt es dasselbe für die Marktwirtschaft festzustellen: Sie lebt von Voraussetzungen, die sie selbst nicht zu schaffen imstande ist. Soziale Werte sind nicht wirtschaftlich zu erzeugen. Und wenn sie wirtschaftlich „erzeugt“ werden, dann gelten sie meist nur so lange, wie der wirtschaftliche Druck aufrecht bleibt. Zudem ist es sehr problematisch, wenn in berechtigter Feststellung der prinzipiellen

³² Vgl. dazu: Tuchtfeldt, E., Die philosophischen Grundlagen der sozialen Marktwirtschaft, in: Zwischen Utopie und Realität, hrsg. v. Deutschen Industrie- und Handelstag, Bonn 1982, 14-36, 17.

³³ Briefs, G., Ders., Ausgewählte Schriften, Bd. 1, Berlin 1980, 62-74.

³⁴ Böckenförde, E.W., Die Entstehung des Staates als Vorgang zur Säkularisation, in: Säkularisation und Utopie, Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1967, 75-95, 93.

Überlegenheit des Marktes über andere Mittel der Gestaltung der Wirtschaft wie der Zentralverwaltung jedes Resultat des Marktes als gerechtfertigt angesehen wird. Die Bevorzugung des Marktes als ganzen bedeutet noch nicht, alle Ergebnisse des Marktes als ethisch abzusegnen. Ich kann mit dem Markt einverstanden sein, ohne mit all seinen Ergebnissen überein zu stimmen.

Mit einem Wort von *Johannes Paul II.* aus dem Jahre 2000 geht *Benedikt XVI.* auf „ausgeprägte Charakteristiken der Ambivalenz“ der Globalisierung (Nr. 13) ein, die mit „umsichtiger Klugheit“ gelenkt werden muss, um das Positive zu erreichen. Die Aufgabe des Menschen ist es zu gestalten und bei dieser *Gestaltung* „vorrangig die Bedürfnisse der Armen der Erde zu berücksichtigen, indem der Skandal des bestehenden Missverhältnisses zwischen den Problemen der Armut und den Maßnahmen, welche die Menschen vorsehen, um ihnen entgegenzutreten, überwunden wird.“ (Nr. 13) Zu oft schaut bzw. starrt man auf die Probleme, ohne die Bereitschaft an den Tag zu legen, *etwas zu tun*. Im Abwarten wird man die Probleme nicht lösen können. Vielmehr bedarf es der *sozialen Pioniere*, die die Armut als ihre Aufgabe sehen. Dazu müssen Habgier und begrenzte Horizonte aufgesprengt werden, ebenso aber auch Strukturen geschaffen werden, in denen der Mensch ethisch bleiben kann.

6. Conclusio

Zuerst sei eine abschließende *Analyse der Form* vorgenommen – und hier ist ein Blick auf den Fußnotenapparat lehrreich: Zitationen der Vorgänger bzw. in besonderer Weise des Vorgängers finden sich, aber auffälligerweise nicht jenes Textes aus 1965, den *Benedikt XVI.* noch im LThK in der 2. Auflage kommentiert hat: „*Gaudium et spes*“. Möglicherweise ist auch hier die Gretchenfrage, die der Basler Bischof Kurt *Koch* diesem Dokument im Zusammenhang der Hermeneutik des II. Vatikanums zuschreibt, betroffen: Wie hältst Du es mit „*Gaudium et spes*“? Die dogmatische Konstitution des Konzils findet freilich Erwähnung – aber dies sei nur ein formaler Aspekt, dem nicht zu viel Bedeutung beigemessen werden soll, der ja v.a. auch eine innerkirchliche Schlagseite hat.

Der Kontext der Armut jedoch ist ein *globaler*, nicht nur auf die Kirche beschränkt, nichtsdestotrotz er in ihr entscheidende Bedeutung innehat. Dies

wurde schon weiter oben festgehalten. Fest steht jedoch, dass es hierin eine große Aufgabe gibt, die durchaus auch von kirchlichen Instanzen nach Möglichkeit angegangen wird, wenn auch immer mehr geschehen könnte, und zwar vor allem im Bereich der Erstellung und Etablierung *politisch-rechtlicher Rahmenbedingungen* sowie auf den verschiedensten *Bildungsebenen*. Zudem ist zu bedenken, dass die *Kirche* eine der ersten globalisierten Institutionen war und ist, der bei der Frage der Armutsanalyse und der Armutskämpfung nicht nur Wille, sondern auch Fähigkeiten und Möglichkeiten zukommen.

Enquete 2008

Gergely KOVÁCS

Säkularisierung in Europa: Die Sicht des Päpstlichen Rates für die Kultur

Exzellenzen, Herr General,
meine Herren Offiziere, Unteroffiziere und Soldaten,
sehr geehrte Damen und Herren!

Wenn ich richtig gezählt habe, dann nehme ich zum sechsten Mal an der jährlichen Enquete des *Instituts für Religion und Frieden* teil und freue mich wirklich, auch diesmal dabei sein zu können. Es ist eine Freude, auf alte Freunde zu treffen und neue Personen kennen zu lernen. Ich danke vielmals für die Einladung und in diesem Jahr besonders auch wegen der Tatsache, dass man mir Vertrauen schenkt und die Möglichkeit gibt, das Wort zu ergreifen und über die Ergebnisse der Vollversammlung des Päpstlichen Rates für die Kultur zu berichten, welche sich in diesem Jahr mit dem Thema der Säkularisierung beschäftigte.

1. Einleitung

Bevor ich über die eigentlichen Ergebnisse spreche, erlauben Sie mir bitte zwei kurze Prämissen. Vielleicht sollte ich kurz den Päpstlichen Rat für die Kultur vorstellen und erklären, was die Vollversammlung ist.

1.1 Der Päpstliche Rat für die Kultur

Die Einrichtung des Päpstlichen Rates für die Kultur, *Pontificium Consilium de Cultura*, geht auf das II. Vatikanische Konzil zurück. Das Konzil hat in

einem ganzen Kapitel seiner Pastoralconstitution *Gaudium et spes* die fundamentale Bedeutung der Kultur für eine vollständige Entwicklung des Menschen unterstrichen, ebenso auch die vielfältigen Verbindungen zwischen dem Evangelium und der Kultur und die gegenseitige Bereicherung von Kirche und Kulturen (*Gaudium et spes*, 53-62). Ebenso hat die Bischofssynode zur Evangelisierung, die im Herbst 1974 stattfand, die Wichtigkeit der Evangelisierung der Kulturen und der Inkulturation des Evangeliums betont.

Dieses reiche Erbe des II. Vatikanischen Konzils und der Bischofssynode aufgreifend hat Papst Johannes Paul II. im Jahr 1982 den Päpstlichen Rat für die Kultur geschaffen (mit einem *Motu proprio an den Kardinalstaatssekretär* vom 20. Mai 1982). Elf Jahre später, 1993, hat Johannes Paul II. den Päpstlichen Rat für den Dialog mit den Nichtglaubenden (1965 durch Paul VI. gegründet) und den Päpstlichen Rat für die Kultur zusammengelegt (Apostolisches Schreiben in Form eines *Motu proprio Inde a Pontificatus* vom 25. März 1993). Diese Organisation trägt heute den Namen Päpstlicher Rat für die Kultur und ist, sozusagen, das Kulturministerium des Heiligen Stuhles.

Die tagtägliche Tätigkeit wird dem *ständigen Personal* in Rom anvertraut, das heißt: 18 Leute – Präsident, Sekretär, Untersekretär, Büroleiter, 7 Mitarbeiter (die sogenannten *Officiali*, die sowohl die wichtigeren kulturellen geographischen Gebiete als auch die verschiedenen Kompetenzgebiete des Dikasteriums verfolgen), sowie 7 technische und administrative Mitarbeiter.

Außerdem hat der Rat *Mitglieder* und *Konsultoren*, die für fünf Jahre vom Heiligen Vater ernannt werden. Die etwa 30 Mitglieder sind ausschließlich Kardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe aus der ganzen Welt. Für das Studium der wichtigeren Themen macht der Rat Gebrauch von der Hilfe der Konsultoren: 25-30 Spezialisten aller Kontinente aus dem Gebiet der Kultur oder des Dialogs mit den Nichtglaubenden. Sie helfen dem Rat durch ihre Forschungen, Informationen und Ratschläge.

1.2 Die Vollversammlungen

Die *Vollversammlung* des Rates findet alle zwei Jahre statt und hat die Aufgabe, die Aktivität des Dikasteriums zu studieren und zu bestimmen und einen Erfahrungsaustausch und eine Reflexion bezüglich der Verschiedenheit

kultureller zeitgenössischer Situationen in der Evangelisierung und im Dialog mit den Kulturen zu ermöglichen. Zur Vollversammlung werden die Mitglieder und Konsultoren eingeladen.

Vom 6. bis 8. März dieses Jahres hat der Päpstliche Rat für die Kultur die Arbeit der Vollversammlung dem Thema *„Die Kirche und die Herausforderung der Säkularisierung“* gewidmet. Es handelt sich dabei um kein neues Problem, Papst Paul VI. hat in der Tat schon 1971 bestätigt: *„Diese Säkularisierung, die eine wachsende Autonomie des Profanen mit sich bringt, ist eine wichtige Angelegenheit in unseren westlichen Zivilisationen. In dieser Situation ist der Säkularismus als ideologisches System erschienen: das rechtfertigt nicht nur diesen Umstand, sondern nimmt ihn als Ziel, als Quelle, als Norm des menschlichen Fortschritts und geht sogar so weit, eine absolute Autonomie des Menschen, was sein eigenes Schicksal betrifft, zu fordern“* (18. März 1971).

Das Phänomen der Säkularisierung wurde übrigens schon in den vorangegangenen Vollversammlungen des Rates besprochen. Die Vollversammlung im Jahre 2002 befasste sich mit den Gründen des tiefgehenden *Bruchs in der Glaubensvermittlung* und beleuchtete die schlimmen Folgen des Drucks von Seiten des Säkularismus auf das soziale Gewebe der traditionellen Kulturen: Dieses bricht zusammen und überlässt den Menschen, sich selbst; er hat keinen Kompass mehr, der ihm hilft, sein Leben nach den tief in seinem Sein verwurzelten Werten auszurichten.

Die danach folgende Vollversammlung 2004, die der *Herausforderung der Nicht-Gläubigkeit und der religiösen Gleichgültigkeit* gewidmet war, stellte die Verbreitung des Säkularismus nach dem Fall der atheistischen, marxistisch-leninistischen Regimes in Europa fest. In Verbindung mit dem Phänomen der Globalisierung stellt sich der Säkularismus immer mehr als ein nachchristliches, kulturelles Modell vor, so als ob das Christentum schon überholt wäre. Wir stellen so fest, dass die Gleichgültigkeit und die Nicht-Gläubigkeit nicht so sehr eine öffentliche Forderung des Atheismus als vielmehr eine weite Verzweigung desselben sind. Kaum sichtbar ist sie besonders gefährlich und macht sich hinterhältig im Unterbewusstsein der Gläubigen breit.

Die Arbeiten der vorletzten Vollversammlung 2006 waren schlussendlich der *via pulchritudinis*, das heißt dem Wege der Schönheit, gewidmet, der nochmals die große Herausforderung der Säkularisierung ins Licht rückte. Die

Wahrheit hat in den vergangenen Jahrzehnten darunter gelitten, dass man sie immer Ideologien und der „Diktatur des Relativismus“ unterordnete. Gleichzeitig litt die Güte darunter, dass sie „verflacht“ und auf eine soziale Handlung im Herzen des dominierenden Säkularismus herabgestuft wurde.

1.3 Vollversammlung 2008

Ich möchte nun die Arbeiten der Vollversammlung von 2008 zusammenfassen, deren Ziel es war, eine pastorale Antwort auf das Phänomen der Säkularisierung auszuarbeiten. Meine Absicht ist es hier nicht, das Thema weit ausholend zu behandeln oder ein Urteil über die große Menge an schriftlichen und mündlichen akademischen Diskursen zu fällen.

Im Laufe der Arbeitssitzungen wurden in den Wortmeldungen der Mitglieder und Konsultoren verschiedene Aspekte und Auswirkungen der Säkularisierung in der Gesellschaft (*ad extra*) und in der Kirche (*ad intra*) hervorgehoben, angefangen mit der Ausgrenzung der Religion aus der Öffentlichkeit bis zur Wandlung des kulturellen Gewebes und den Auswirkungen auf Liturgie, Erziehung und das Familienleben.

Die Säkularisierung verwandelt sich in der Tat oft in Säkularismus, gibt die positive Akzeptanz der Säkularität auf und wird zu einer harten Prüfung für das christliche Leben von Gläubigen und Hirten. Es handelt sich also in der Tat um eine (theologische, pastorale und kulturelle) Herausforderung, die uns drängt, die ständigen, schnellen Veränderungen und vielen Herausforderungen zu berücksichtigen, die der Kirche durch kulturell eng mit der Säkularisierung verbundene Phänomene gestellt werden: Globalisierung, Verstädterung, Migration und die Verbreitung der Sekten.

2. Aspekte der kulturellen Säkularisierung

Die Säkularisierung, die sich auf die Kulturen der Welt und der Menschheit legt und keinen Bezug zur Transzendenz hat, beeinflusst heute alle Aspekte des tagtäglichen Lebens und führt zu einer Mentalität, in der es Gott in der Tat ganz oder teilweise im menschlichen Leben und Bewusstsein nicht mehr gibt.

Diese Säkularisierung ist nicht nur eine äußere Bedrohung für die Gläubigen, sondern zeigt sich schon seit einiger Zeit im Schoße der Kirche. Sie

verändert den christlichen Glauben völlig von innen her. Gleiches gilt demgemäß für den Lebensstil und das tagtägliche Verhalten der Gläubigen. Diese leben in der Welt und werden oft von der Kultur des Bildes, das widersprüchliche Modelle und Impulse auferlegt, wenn nicht bedingt – doch gezeichnet. Es bedeutet praktisch die Negierung Gottes: Gott wird nicht mehr gebraucht, man muss nicht mehr an Ihn denken und zu Ihm zurückkehren.

Die vorherrschende hedonistische und auf Konsum ausgerichtete Mentalität begünstigt überdies in den Gläubigen und Hirten eine Tendenz zur Oberflächlichkeit und zu einem Egoismus, der dem kirchlichen Leben schadet. Die Säkularisierung ist nicht nur ein Problem für Katholiken, Protestanten, Orthodoxe oder ein Phänomen, das die westliche Welt heimsucht: seine Fangarme erreichen alle Kulturen (auch die traditionellen des Ostens) und die Auswirkungen zeigen sich auf allen Ebenen: in der akademischen Welt wie in der Kultur des Volkes, in den sozialen Strukturen wie im kirchlichen Leben.

2.1. Ist der säkulare Mensch ein Feind der Kultur?

Das Phänomen der Säkularisierung hat manchmal alle Charakteristiken, um wie eine Verfolgung wahrgenommen zu werden. Obwohl wir denken, dass im Sprichwort „ein bisschen Verfolgung schadet nicht“ eine gewisse Weisheit verborgen sein mag, wissen wir, dass die Säkularisierung nicht so sehr eine Verfolgung als vielmehr eine Versuchung ist. In der Tat übernehmen die Menschen instinktiv gerne die Gewohnheiten der säkularisierten Mentalität, von der sie umgeben sind und lassen sich von einem Ambiente einlullen, das zu Egoismus, Relativismus und zum persönlichen Erfolg anregt. Wir können nicht umhin zu sagen, dass wir manchmal auf Grund unserer Trägheit und ungerechtfertigten Ängste, unserer kleinen Feigheiten und inkonsequenten Art die schlimmsten Feinde für uns selbst sind.

Im kulturellen und pastoralen Bereich ist unsere Menschengeschichte oft von Entmutigung und mangelndem prophetischen Eifer gekennzeichnet. Wir beschwerten uns über die Säkularisierung, so als ob sie ein deterministischer Prozess wäre – in Wirklichkeit mussten aber selbst die Religionssoziologen ihre Theorien einer völligen und unumkehrbaren Säkularisierung umschreiben, trotzdem gebrauchen wir immer wieder abgenutzte Redewendungen

wie „es wird immer schlimmer“, „immer weniger Leute kommen in die Kirche“, „man kann die Tendenz nicht umkehren“ und gehen so nicht unserer Sendung nach, nämlich die Verkündigung des Evangeliums.

In diesem kulturellen Kontext besteht die Gefahr, einer spirituellen Atrophie zu verfallen und unter einem „leeren Herzen“ zu leiden. Diese Phänomene sind auch in der Welt der Kunst, Musik und Architektur nicht unbekannt; deshalb ist es so anstrengend, den spirituellen Erwartungen der Gesellschaft ein Gesicht zu geben.

Diese Verflachung bleibt auch unserer „Gegenseite“ nicht erspart. Dort waren Atheisten einst intellektuell ehrliche Menschen, aber auch sie versinken heute in einer Oberflächlichkeit, die wir von der „a-Theologie“ eines Dawkins, Hitchens, Odifreddi kennen. Da sollten wir einen heute kaum mehr gebrauchten Ausdruck wieder entdecken: die Utopie, ein erneutes Hinreichen hin zum Unendlichen und zur Fülle. La Rochefoucauld, einer der großen moralphilosophischen Schriftsteller Frankreichs im 17. Jahrhundert, schrieb: „Wer sich zu viel mit kleinen Dingen abgibt, wird unfähig, sich großen Dingen zu widmen“. Es ist unausweichlich: Wir werden alle um so eher zu „Hominiden“, je mehr wir an unserem engen Horizont festhalten und nicht mehr den Atem der Spannung, des Ideals spüren. Ein großer spanischer Mystiker wie Br. Luis de León sagte etwas Ähnliches: „In Gott entdeckt man auf jeder Fahrt neue Meere“ (*En Dios se descubren nuevos mares cuanto mas se naviga*). Deshalb wird es immer notwendiger, diese Spannung, diese weiteren Impulse zur Fülle hin zu pflegen.

2.2 Ausgrenzung der Religion

Johannes Paul II. bestätigte, dass die schweigende Apostasie, die vor allem in den traditionell katholischen Gesellschaften herrscht, schlimmer wäre als die Säkularisierung. Eine nicht unerhebliche Zahl katholischer Gemeinschaften erlebt eine radikale Veränderung der Art, wie die Kirche in der Welt gegenwärtig ist. Im Laufe weniger Jahre wurden einige Länder, aus denen abertausende Missionare kamen, abhängig von den Missionaren, die aus den vorher evangelisierten Ländern stammen. Außerdem registriert man einen starken Rückgang in der Zahl der Berufe in den Orden und im Priestertum (natürlich spreche ich von Europa und nicht von Asien oder Afrika).

Es ist so, als ob sich die Kirche unerwartet gegenüber einem völlig unvorhersehbaren Phänomen befände und deshalb Schwierigkeiten hätte, eine Antwort zu finden. In der Tat stellt man auch dort, wo besonders viele Christen leben, eine Art psychologische „Untertanen-Mentalität“ fest, so als ob man eine falsche Strategie und kein Vertrauen in die hochrangigen Werte der christlichen Botschaft hätte. In der Tat gelingt es nur Großereignissen wie den apostolischen Besuchen, dem Weltjugendtag und anderen, von den Bewegungen organisierten kirchlichen Treffen, eine Bresche in die säkularisierte Gesellschaft und besonders in die Welt der Medien zu schlagen.

Die Kirchen, die einst zahlenmäßig die Mehrheit darstellten, müssen heute ihrer Rolle in der Gesellschaft angesichts der veränderten Situation neu definieren. Hier stellt sich die Frage: Wie kann man in der Welt sein, ohne dass man von der Welt ist? Wie kann man die uns eingegebene Gnade annehmen und sie an Andere weitergeben? An erster Stelle muss man feststellen, was man tun kann, um in den Laien den Sinn ihrer Verantwortlichkeit in einer Zeit zu wecken, in der sie von in der kulturellen Tradition verwurzelten Katholiken zu Katholiken werden, die eine alternative Kultur hervorgebracht haben.

2.3. Eine neue Religiosität

In den meisten säkularisierten Ländern haben die Menschen keine Schwierigkeit, an etwas zu glauben. Die Frage ist, an was oder wem sie glauben. Dort, wo der philosophische und moralische Relativismus regiert, gibt es immer mehr „Supermärkte des Heiligen“ und des religiösen Synkretismus. Das kulturelle Phänomen des *New Age* hat sich z.B. zur Herausforderung der modernen Kultur entwickelt, die die Transzendenz und so die so genannte „Rückkehr zum Heiligen“ und Erwachen einer gewissen, mit der Spiritualität verbundenen Dimension, abblockt.

Während sich die Kulturen unter dem Druck der Globalisierung und der laufenden Migrationen verwandeln, ändert sich auch die Religiosität der Völker. Die wachsende menschliche Mobilität bringt Begegnung und Schnittstellen zwischen verschiedenen Religionen und Lebensphilosophien mit sich. In diesem Kontext fließender – und wegen gewisser Aspekte zerbrechlicher – Zugehörigkeiten bleiben die Sekten weiterhin ein emblematisches und besorgniserregendes Phänomen. Seit der schmerzlichen Erfahrung, dass Menschen, die in der Seelsorge engagiert waren, die katholische Kirche aus dem Grund

verliehen, dass sie „das Evangelium und Jesus Christus in den Sekten kennen gelernt haben“, müssen wir vielleicht zugeben, dass wir nicht immer fähig waren, die wirkliche und tiefe Begegnung mit Jesus Christus zu fördern.

Hier dürfen wir nicht die Menschen vergessen, die heute in anonymen Städten wohnen, sich untereinander nicht kennen, den Gemeinschaftssinn verloren haben und vor allem emotional und in den Beziehungen zerbrechlich und verletzlich sind. In den traditionellen Kulturen hatte man noch Zeit und Raum, Kriterien und Methoden, um den Glauben zu vermitteln. Heute gibt es das leider im säkularisierten und globalisierten zeitgenössischen sozialen Modell nicht mehr. Um eine Identität entwickeln zu können, ist es wichtig, ein Gefühl der Zugehörigkeit zu haben und das gilt insbesondere für den Christen.

2.4. Die menschliche Person im Mittelpunkt in der Evangelisierung der Kultur

Man kann behaupten, dass die Säkularisierung eine Kettenreaktion auslöst: Aus einer religiösen Gesellschaft wird erst eine Gesellschaft ohne Gott und schlussendlich eine Gesellschaft ohne Menschen. Es ist gefährlich, Menschen und Tradition, Menschen und Kultur, Menschen und Strukturen gegenüber zu stellen. Dadurch wird eine Herausforderung angeregt: die Kultur zu evangelisieren, indem man die drei Dimensionen der menschlichen Wirklichkeit berücksichtigt: Strukturen, Personen und Werte.

Die mit der Globalisierung verflochtene Säkularisierung hat oft dazu geführt, dass Wirtschafts- und Währungspolitik einen Zusammenstoß mit den lokalen Kulturen hervorrufen. Einige Stämme in Afrika wurden z.B. von den neuen Ansätzen in der Welt erdrückt, die radikal die Beziehungen zwischen Menschen, Raum, Zeit und die zwischenmenschlichen Beziehungen beeinflussen. Die menschliche Person in ihrer Freiheit und ihrem Bedürfnis nach Darstellung darf nicht einfach auf eine Figur auf dem wirtschaftlichen Schachbrett zusammengestaucht werden, so wie das menschliche Wesen nicht dem Spiel mit Geld in der Wirtschaft geopfert und darauf abgestimmt werden darf, denn es trägt das Bild eines Herrn in sich, der nicht der Kaiser ist. Der Mensch trägt das Siegel Gottes.

3. Abschluss

Abschließend sollten wir uns eine Reihe von Fragen stellen. Wie kann man eine Inkulturation des Evangeliums in dieser postmodernen Kultur durchsetzen? Wie kann man in die Wüste dieser Kultur eindringen? Wie kann man unterscheiden zwischen dem, was gerettet werden muss und dem, was in der heutigen Kultur gut ist? Wie findet man die Zeichen des Wahren, des Wohls, des Guten und Schönen in dieser Kultur? Diese Unterscheidung ist notwendig, um nicht Gefahr zu laufen, auf Fragen zu antworten, die nie gestellt wurden. Wir dürfen nicht vergessen, dass die industrielle Revolution und die wissenschaftlichen Entdeckungen uns erlaubt haben, Antworten auf Fragen zu finden, die vorher zum Teil nur von der Religion beantwortet werden konnten. Die Folge ist, dass der zeitgenössische Mensch oft den Eindruck hat, niemanden zu brauchen, um zu verstehen, zu erklären und das Universum zu beherrschen: Er fühlt sich als Mittelpunkt und Maß von allem.

Die erste Versuchung, die es zu vermeiden gilt, bezieht sich auf das „Syndrom permanenter Unfähigkeit“, Ursache der Überzeugung, dass wir nicht in der Lage sind, die Gesellschaft und Kulturen, in denen wir leben, zu beeinflussen.

Die positive Reaktion wird dagegen vom Dialog dargestellt, der in der Tat eine Begegnung und eine Erfahrung ist, die von Engagement und Einbeziehung, von Herausforderungen, Gegenüberstellungen und Behauptungen dargestellt wird. All das muss in Achtung und Aufnahme geschehen, um den Durst nach Wahrheit anzuregen, der im Herzen jeder Kultur und jedes Menschen zu finden ist. Die Bereitschaft zur Begegnung und zum Austausch stellt die beste Art dar, um auf die lebenswichtigen Fragen zu antworten, wie: Wer bin ich? Woher komme ich? Wohin gehe ich?, da es ja nicht nur darum geht, zu reden oder einer Meinung zu sein, sondern es ist ein wichtiger Augenblick des „*colloquium salutis*“.

Gerade aus dieser pastoralen Perspektive muss man sich aber fragen, was Erlösung bedeutet und was unsere Gesprächspartner darunter verstehen. In einigen säkularisierten Kulturen scheinen die Menschen kein Bedürfnis nach Erlösung zu spüren, die nunmehr auf einen Begriff reduziert ist, der jede Bedeutung verloren hat und auf eine Suche nach psychologischem Wohlbefinden reduziert worden ist, einer „*Beauty-farm*“ des Geistes ähnlich. In einem so flüssigen kulturellen und seelsorgerischen Rahmen offenbart sich

die Unterscheidung als notwendig und als wesentliche Haltung im Dialog nicht nur mit den Nicht-Glaubenden, sondern auch mit allen Menschen, die in dem Engagement auf der Suche nach Wahrheit und radikalen Entscheidungen nachgelassen haben. Vor allem ist notwendig, dass man die Komplexität der Situation akzeptiert, sodass man weder die Vereinfachung zu weit treibt, noch der Versuchung des Fundamentalismus nachgibt, und dagegen die Kriterien annimmt, die uns von Gottes Wort angeboten werden.

Ich möchte an zwei Zeugnisse erinnern. Das eine stammt von dem bekannten katholischen englischen Schriftsteller, Gilbert K. Chesterton, der in seinem berühmten Werk *Orthodoxie* auf einen besonderen Aspekt hinwies. Er schrieb: „Die ganze christliche Ikonographie stellt die Heiligen dar, die ihre Augen der Welt öffnen, während die buddhistische Ikonographie jedes Wesen mit geschlossenen Augen darstellt“. Dieser Aspekt ist bedeutungsvoll, nicht weil das Christentum die Dimension der Kontemplation, der Intimität, des Geheimnisses, des eigenen Gewissens abschafft; sondern weil es gewiss den offenen Blick auf die Welt vorzieht.

Das Christentum ist in der Tat eine geschichtliche Religion, setzt daher Staub an, geht auf den Marktplatz, bleibt nicht still und heiter im Tempel sitzen, bleibt nicht inmitten von Weihrauch, glänzenden Kerzen; im Gebet und in der Entdeckung des eigenen Ichs versunken. Es geht hinein in die Stadt zu den Menschen, die Menschen weinen und lachen, fluchen auch und gehen ihrem Handel nach.

Das andere Zeugnis bekommen wir von einem bekannten amerikanischen Verfasser von Kommunikationstexten, Dan Zadra, der diese Worte schrieb: „Wenn du und ich einen Dollar austauschen, hat jeder von uns immer nur einen Dollar, wenn wir dagegen Ideen austauschen, dann haben du und ich je zwei Ideen“. Das ist nämlich der grundsätzliche Unterschied: Der Handel setzt immer einen Austausch voraus, man kann sich in der Wirtschaft gar nicht vorstellen, dass es etwas umsonst gibt; in der Moral ist dagegen der Gedanke vom Schenken grundlegend.

Daher sind wir zu einem Dialog berufen, der umsonst mit den Freuden und Erwartungen, mit Trauer und Ängsten unserer Zeitgenossen umgeht.

Säkularisierung in Gesellschaft und Politik

1. Einleitung

Säkularisierung galt und gilt als wichtiges Interpretament der Entwicklung der Religion in der Neuzeit. Dieser Terminus ist zu einem „kulturdiagnostischen Schlüsselbegriff“¹ avanciert, wie Kurienkardinal *Walter Kasper* festhält, und erfährt in unseren Breiten im allgemeinen Sprachgebrauch einen umfassenden Gebrauch. In einer plakativen, vereinfachten Version kann Säkularisierung folgendermaßen beschrieben werden: Mit der Ausbreitung der Wissenschaft ist eine Entzauberung der Welt verbunden, was einen Rückgang von Religion bis zur Auflösung der Religion bedeutet. Zunahme von Wissen bedeutet Abnahme von Religion, die Entmythologisierung, wie sie auch religiöse Bücher, insbesondere die Bibel, betrifft, führt zu einem wissenschaftlichen Weltbild, das auf mit „positiven“ Wissenschaften erklär-bare Fakten baut und in dem dann Religion nur eine stets schrumpfende Restmenge darstellt. Und viele empirische Ergebnisse scheinen und schie-nen das mit der Säkularisierungsthese Erklärte zu bestätigen: Das Leben des „aufgeklärten Menschen“ ist nicht mehr in dem Ausmaß von religiösen Bezugnahmen bestimmt wie das Leben des Menschen vor der Aufklärung, die Bedeutung religiöser Institutionen ist geschwächt, religiöse Praxis lässt zum Teil in großem Ausmaß nach, Mensch und Gesellschaft entziehen sich in zunehmendem Ausmaß dem wirkmächtigen Einfluss von Religion. Aber weil eine bestimmte Form von Religion, auch wenn es die dominierende

¹ Kasper, W., Säkularisierung, in: Staatslexikon, hg. von der Görres-Gesellschaft, Freiburg/Br. 71988, 993–998, 993.

gewesen sein sollte, sich überlebt zu haben scheint, ist deswegen die Religion tot?

Peter L. Berger ist hier schon längere Zeit gegenteiliger Meinung. Für ihn bedeutet die Folgerung des Absterbens der Religion, die aus der Säkularisierungsthese gezogen wurde, eine Infragestellung der Soziologie, die solche Prognosen lieferte. Angesichts des „intensiven religiösen Charakters der gegenwärtigen Welt“² müssten diese Soziologen Zweifel bekommen, ob ihre Wissenschaft überhaupt Erklärungscharakter hat und so noch ernst zu nehmende Wissenschaft sei. Natürlich muss man sofort fragen, was den intensiven religiösen Charakter der heutigen Welt (oder auch: die jüngst verkündete „Wiederkehr der Religion“) ausmacht, damit nicht unbewiesene Behauptung gegen unbewiesene Behauptung steht. Wenn *Berger* dann auch noch einräumt, dass die Säkularisierungsthese für Westeuropa zutreffend sein könnte, stellt sich die Frage noch einmal verschärft, was denn Säkularisierung bedeuten könnte, und ob man das „Säkularisierungstheorem als Legitimation der Diskontinuität“ im Religiösen, wie es *Hans-Georg Ziebertz*³ formuliert, verwendet.

Offensichtlich zeigt sich der Prozess der Entwicklung der Religion nicht als ein Prozess des Absterbens von Religion, wohl aber als einer wesentlichen Veränderung dieser. Wenn *Wolf Lepenies* Industrialisierung, Demokratisierung und Verwissenschaftlichung als drei die Moderne und ihre Entwicklung prägende Prozesse sieht, so wird sein weiterführender Gedanke verständlich: „Wenn sich daher heute der Wertekern der Arbeitsgesellschaft durch die Abnahme der traditionellen Erwerbsarbeit entleert, wenn politische Partizipation nicht mehr das selbstverständliche Handlungsmotiv in der Demokratie ist, sondern Demokraten sich nur fern von der Politik wohl fühlen, und wenn der Orientierungsverzicht der Wissenschaften auf einmal nicht mehr als Programm, sondern als Problem gesehen wird, dann befinden wir uns in der Tat in einer Orientierungskrise.“⁴ Diese Orientierungskrise führt nun nach *Lepenies* dazu, dass ein vierter Strukturprozess der Moderne, nämlich die Säkularisierung, scheitert. „Ein zentrales Problem der Moderne, vielleicht die

² Berger, P. L., Does Sociology still make Sense?, in: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 20 (1994), H. 1, 3–12, 8.

³ Ziebertz, H.-G., Religion, Christentum und Moderne. Veränderte Religionspräsenz als Herausforderung, Stuttgart 1999, 34.

⁴ Lepenies, W., Die Rache Gottes, in: Die Zeit, Nr. 27, 28. Juni 1996, 44.

entscheidende Erbschaft unserer Zeit, liegt darin, dass dieser Prozess misslingt. Man mag das die *revanche de Dieu*, die Rache Gottes nennen.⁵

Was ist nun die Konsequenz dieses Scheiterns? „Die Orientierungskrise unserer Zeit verweist daher umso nachdrücklicher auf die Notwendigkeit einer Re-Spiritualisierung, einer erneuerten Wertevergewisserung in einer Zeit, in der aus Wertefreiheit längst Werteverlust geworden ist.“⁶ Eine *Respiritualisierung* greift also Platz gerade angesichts der Tatsache, dass die Verwissenschaftlichung, die Demokratisierung und die Industrialisierung die Sehnsucht nach Sinn nicht abdecken konnten und können, weil letztlich auf partikuläre Bereiche bezogener Sinn nicht tragender Sinn ist, schon von der Ausrichtung des Sinnes auf das Ganze eines geglückten Lebens her. Nur kann diese Respiritualisierung kein einfacher Rückgriff auf früher tragende Spiritualitätsmuster sein, sondern sie muss verantwortet werden im Hinblick auf die Veränderungen, die sich in der Zwischenzeit durch Neuordnungen der verschiedenen gesellschaftlichen Bereiche etwa vollzogen haben.

Im Anschluss an *Hans-Joachim Höhn*⁷ muss man die Ambivalenz der Säkularisierung einmal als eine Dekonstruktion von religiösen Formen in institutionalisierter Gestalt und dann als die durch diese Dekonstruktion ermöglichte Rekombination dekonstruierter Teile von Religion sehen. Mit aus ursprünglichen Zusammenhängen, wie sie in Kirchen und Religionsgemeinschaften gegeben sind, herausgenommenen Teilen können Neuzusammenstellungen von religiösen Elementen an überraschenden Orten „postsäkulare“ Religionsformen schaffen, die, als religiös identifiziert, doch eine wesentliche Veränderung von Religion darstellen, auch eine insgesamt Schwächung des religiösen Faktors in Richtung Unverbindlichkeit. Vor allem zeigt sich ein Zug postsäkularer Religiosität im Verlust der Kompetenz zur Definition von Religion, die früher bei den religiösen Institutionen lag und nunmehr eher beim Einzelnen liegt.⁸ Das kann man daran sehen, dass wesentliche Momente

⁵ Lepenies, *Die Rache Gottes* 44. Vgl. dazu Kepel, G., *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*. Aus dem Französischen von Thorsten Schmidt, München 1991.

⁶ Lepenies, *Die Rache Gottes* 44.

⁷ Vgl. Höhn, H.-J., *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007, bes. 17–24; und Ders., *Religion im Aufwind? Beobachtung – Kritik – Plädoyer*, in: *fiph (Forschungsinstitut für Philosophie Hannover) Journal*, Nr. 12, September 2008, 1, 4–5.

⁸ Gabriel, K., *Die religiöse Situation Europas zu Beginn des 3. Jahrtausends*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 93 (2009), H. 1, 5–15, hier 8–10: Dort spricht Gabriel von der „Individualisierung von Religiosität“.

dessen, was den intensiven religiösen Charakter der heutigen Gesellschaft ausmacht, von Institutionen, die die Macht hatten, Religion zu definieren, nicht als Bestandteil von Religion gesehen worden wären. *Karl Gabriel* bringt dies auf den Punkt: „Das neue Feld des Religiösen hat die Tendenz, den Raum des Religiösen eher zu erweitern als zu verengen.“⁹ Ein Kirchenmann sagte vor kurzem sinngemäß: Es wird heute nicht zuwenig geglaubt, wie man oft zu Ohren bekommt, sondern zu viel! Gabriel schreibt in Bezug auf die zuvor angesprochene religiöse Definitionsmacht: „Die Macht zur Eingrenzung des Religiösen können die Kirchen nur noch in spezifischen Fällen von als sozial schädlich definierbaren Jugendsekten mehr oder weniger erfolgreich behaupten.“¹⁰ In seiner jüngst vorgelegten Analyse geht *Gabriel* dann noch weiter, wenn er schreibt: „Durch vielfältige, konfliktbeladene Inkulturationsprozesse ist es den Kirchen bis heute gelungen, dem Wandel des Religiösen so weit zu folgen, dass die in den neuen Entwicklungen angelegte Sprengkraft bisher eher verdeckt geblieben ist.“¹¹ Wir haben es mit einem Paradigmenwechsel zu tun.

2. Bemerkungen zum Begriff Säkularisierung

Wenn früher die Wortkombination „per (omnia) saecula saeculorum“ – übersetzt: „von Ewigkeit zu Ewigkeit“ – als ein gängiger Gebetsschluss gebraucht wurde, so wurde damit ein Aspekt des Begriffes saeculum betont, der die Hereinnahme der Zeit in die Sphäre Gottes bedeutete. Saeculum in der Bedeutung von Menschenalter, Zeitalter, Zeitgeist und dann Jahrhundert oder einfach langer Zeitraum ist an und für sich dem Profanen, dem vor dem Heiligtum Liegenden zugehörig. Das Saeculum ist somit etwas dem Fanum, dem Heiligtum, Gegenübergestelltes. Die Entlassung aus dem Bereich des Heiligen und der Übergang in das Weltliche bedeutet also Säkularisierung. In Bezug auf das Christentum lässt sich somit fragen, ob es sich nicht als eine „Religion der Säkularisierung“ prinzipiell der Einteilung heilig – säkular entzieht. In der Menschwerdung Jesu Christi ist der Heilige untrennbar dem Weltlichen eingestiftet, so dass sich die Frage stellt, ob in Bezug auf das Christentum nicht Resakralisierungsprozesse, die Grundidee verfälschend, wirksam waren, sodass Säkularisierungsprozesse eine zum Teil notwendige

⁹ Gabriel, Die religiöse Situation 9.

¹⁰ Gabriel, Die religiöse Situation 9. Es handelt sich um eine Aussage, die so wohl z.B. nicht mehr für die Schweiz Geltung in Anspruch nehmen kann.

¹¹ Gabriel, Die religiöse Situation 9.

Wiederherstellung des in der Menschwerdung Angezeigten sind. Die Aeternitas, die Ewigkeit, ist in das Saeculum, das Weltliche, einbezogen.

In der Einteilung von heilig und profan bzw. weltlich, mit der Einbeziehung auch des institutionell-religiösen Bereiches in das Heilige, bedeutet Säkularisierung eine Gewichtsverlagerung vom Heiligen auf das Weltliche. Wie die Säkularisation – der Terminus bezeichnet ursprünglich den Übergang vom Ordenskleriker zum „Weltpriester“, wobei es sich eben nicht um eine Laisierung handelt¹² – als historisch verortbare Phase den Übergang von Kirchengut und Kirchengütern in weltliche Hände bezeichnet, so bezeichnet Säkularisierung die Machtverlagerung vom Religiösen auf das Weltliche insgesamt, was aber mit einem Machtzuwachs des Religiösen in einzelnen Bereichen verbunden sein kann. Ein Rückzug kirchlicher und religiöser Macht aus dem parteipolitischen Bereich kann so ohne weiteres eine Steigerung der Autorität im Politischen insgesamt bedeuten.

So bezeichnet *Ulrich Ruh*¹³ Säkularisierung als eine „Interpretationskategorie“ moderner Geistesgeschichte, die von einem Bedeutungsverlust religiöser und mythischer Auslegungen der Welt und der damit verbundenen Regelungsfunktionen ausgeht. Was im „heiligen Kosmos“¹⁴, um mit *Thomas Luckmann* zu sprechen, an starker Regelungsdichte für andere, wirtschaftliche, politische, gesellschaftliche Bereiche, gegeben war, verliert an Bedeutung, diese Bereiche emanzipieren sich von religiöser Gestaltungsvorgabe. Dies gilt nicht zuletzt für die so genannten C-Parteien, in denen sich „sehr viele Katholikinnen und Katholiken abgenabelt – nicht getrennt! – haben“¹⁵.

Für *Eugen Biser* wiederum stellt Säkularisierung einen „Sammelbegriff für die vielfältigen Tendenzen, die zur spontanen (oder gewaltsamen) Ausgliederung ursprünglich zum religiös-kirchlichen Bereich gehörender Lebens- und

¹² Maier, H., Was ist Säkularisation und wie lief sie ab? Der Reichsdeputationshauptschluss von 1803 und die Folgen, in: Säkularisation und Säkularisierung 1803–2003 (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 38), hg. von Marré, H./Schümmelfelder, D./Kämper, B., Münster 2004, 7–26, 15.

¹³ Ruh, U., Säkularisierung als Interpretationskategorie, Freiburg/Br. 1980.

¹⁴ Luckmann, Th., Die unsichtbare Religion, Frankfurt/M. 21993, bes. 96ff.

¹⁵ Halter, H., Wie viel christliche Ethik oder Katholische Soziallehre verträgt die Politik? Standortbestimmung sowie Desiderate im Hinblick auf die Schweiz, in: Delgado, M. / Neuhold, D. (Hg.), Politik aus christlicher Verantwortung. Ein Ländervergleich Österreich-Schweiz, Innsbruck 2008, 115-136, hier 132.

Denkformen führten“¹⁶, dar. Dabei ist zu bedenken, dass diese Tendenzen in verschiedenen Bereichen unterschiedlich stark, sogar gegenläufig sein können und sich damit neue Kombinationsmuster von Einflüssen des Religiösen ergeben. In der sozialen Differenzierung werden jedenfalls mit der Betonung der Eigengesetzlichkeiten gegenüber einer religiös ausgeformten Ganzheitlichkeit Emanzipationsprozesse ausgelöst, die die Vorherrschaft religiös-kirchlicher Regelungsideen brechen.

Das muss nun aber nicht bedeuten, dass Religion bedeutungslos wird. Derartige Prozesse reichen auch weit in die Geschichte zurück. Vielmehr kann beispielsweise die Bezugnahme auf Heiliges in der persönlichen Lebensgestaltung stärker werden. Deswegen ist es wichtig, den Säkularisierungsprozess nicht als eindimensionalen Vorgang der Zunahme der Moderne als Abnahme von Religion zu sehen, sondern Säkularisierung als mehrdimensionalen Prozess auf verschiedenen Ebenen mit neuen Kombinationsmustern mit Religiösem zu verstehen.

3. Die Ebenen der Säkularisierung

Die Abnahme traditioneller religiöser Praxis oder die Herauslösung gesellschaftlicher Teilbereiche aus religiösen Gestaltungsvorgaben werden als Beleg für die Säkularisierungsthese vorgebracht – und sie sind es in einer gewissen Hinsicht, besonders wenn man den massiven Bedeutungsverlust kirchlicher gebundener Religiosität betrachtet (freilich immer in Referenz zur so genannten Pianischen Epoche von ca. 1850-1950). Diese für manche schmerzliche Herauslösung betrifft die Kirchen in Raum und Zeit, ganz fundamental, wenn etwa Kirchengebäude Umwidmung oder Auflösung erfahren sowie das kalendarische Jahr sich tiefgehender vom liturgischen Jahr ablöst – die Tage werden neuerdings anders als etwa mit Heiligengedenken „belegt“. Und in diesem in einem weiten Sinne kulturellen Zusammenhang erweist sich die Säkularisierungsthese in kirchlichen Kreisen dann vielfach auch als willkommene Möglichkeit der Erklärung für die Schwierigkeiten, denen Kirchen und ihre Vertreter ausgesetzt sind.¹⁷ Wie sehr man die Annahme, dass Religion und Wissenschaft auf einer Ebene gelegen sind, auch

¹⁶ Biser, E., Säkularisierung, in: Klose, A./Mantl, W./Zsifkovits, V. (Hg.), Katholisches Soziallexikon, Graz 21980, 2477–2481, 2477.

¹⁷ Wohingegen Kirchenferne „naturgemäß“ kein Problem mit der „Säkularisierung“ bzw. der „Krise der Kirche(n)“ haben.

in kirchlichen Kreisen internalisiert hat, kann man an der defensiven Haltung, die von manchen Religionsvertretern heute zum Teil eingenommen wird, ersehen. Nicht zuletzt im Darwin-Jahr 2009 ist diese Diskussion aktuell. Viele Vertreter sehen ihre Aufgabe darin, wissenschaftliche Ergebnisse anzuzweifeln, um der Religion Raum zu verschaffen. Dieses Anzweifeln erfolgt zu Recht, wenn gesellschaftliche, wissenschaftliche oder politische Deutungen als religiöse aufgefasst werden, weil sie einen Gesamtdeutungsanspruch erheben, sie sind aber bedenklich, wenn dadurch die „Zeichen der Zeit“, um mit einem Topos des II. Vatikanischen Konzils zu sprechen, übersehen werden. Denn die Entwicklung und der Wandel der Religion sind zu komplex, als dass sie nur unilinear betrachtet werden könnten. Darauf hat schon *Franz-Xaver Kaufmann*¹⁸ in einer relativ frühen Phase der kritischen Rezeption der Säkularisierungsthese hingewiesen, wenn er vier Ebenen von Säkularisierung unterschied und damit die Sicht auf die Möglichkeit von verschiedenen, sogar gegenläufigen Entwicklungen auf diesen vier Ebenen eröffnete. *Kaufmann* sah Säkularisierung

- auf gesamtgesellschaftlicher Ebene als Schwächung der den Zusammenhalt der Gesellschaft bewirkenden Funktion der Religion in der Zurückdrängung der Religion aus der Monopolstellung in der Interpretation letzter, gesellschaftlich akzeptierter Werte;
- auf der Ebene des kirchlich verfassten Christentums als Einflussrückgang der kirchlich verfassten Religion auf gesellschaftliche Teilbereiche wie Wirtschaft oder Politik;
- auf der Ebene der Kirchengemeinde als Rückgang religiöser Praxis in der Teilnahme an der Gemeinde;
- auf der Ebene des Individuums als Bedeutungsverlust religiöser Motivation und religiöser Normen für die konkrete Gestaltung des Alltags.

Mit dieser Unterscheidung lässt sich schon ein viel differenzierteres Bild der Entwicklung von Religion gewinnen, das noch plastischer wird, wenn man die Veränderungen in der Definition von Religion mit einbezieht. Dafür ist vor allem der Verlust der Definitionsvollmacht der Kirchen in Bezug auf das, was

¹⁸ Kaufmann, F.-X., Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg/Br. 1979, 58.

konkret als Religion gefasst werden darf, bezeichnend. Wenn der Einzelne für sich definiert, was Religion ist, dann kann man nicht von einer Bedeutungslosigkeit von Religion sprechen, wohl aber von einer wenigstens teilweisen Entkoppelung von Religion und religiöser Institution, was aber eine Bedeutungsänderung auf dieser institutionellen Ebene mit sich bringt – und in vielen Fällen auch einen „ungekonnten Umgang“ mit Religion gerade in gesellschaftlichen Zusammenhängen.¹⁹

4. Wertungen der Säkularisierung

Die sich auf verschiedenen Ebenen vollziehenden Säkularisierungsschritte werden aus verschiedenen Positionen heraus verschieden bewertet. Im Folgenden soll nur auf drei verschiedene Bewertungstypen eingegangen werden.

4.1 Säkularisierung als Optimierungskategorie

Mit der Säkularisierung und dem damit gegebenen Bedeutungsverlust von Religion wird in dieser Sichtweise eine positive Entwicklung der Gesellschaft angestoßen. Wenn *Auguste Comte*²⁰ in seinem Drei-Stadien-Gesetz eine Entwicklung vom theologischen über das metaphysische hin zum positiven Stadium als quasi naturgegeben annimmt, so sieht er diese Entwicklung als Höherentwicklung. Befreit von Rücksichtnahmen auf religiöse und in weiterer Folge ethische Richtlinien können sich Gesellschaft und Wissenschaft ungebunden entwickeln. Hier kann als Beispiel eine wissenschaftstheoretische Diskussion im Bereich der universitären Disziplin der Kirchengeschichte im letzten Viertel des 20. Jahrhundert zur Illustration herangezogen werden: Verschiedene, federführende Autoren wie etwa *Victor Conzemius*, *Urs Altermatt* und *Giuseppe Alberigo*²¹ forderten so etwas wie eine „säkularisierte Kirchengeschichtsschreibung“, v.a. in Ablehnung der zuvor herrschenden

¹⁹ Vgl. dazu: Schmidtchen, G., Die gesellschaftlichen Folgen der Entchristlichung, in: Kaich, W.F. (Hg.), Entchristlichung und religiöse Desozialisation, Paderborn 1978, 17–28.

²⁰ Leuschner, P., Comte, in: Staatslexikon, hg. von der Görres-Gesellschaft. Bd. 1, Freiburg/Br. 1985, 1156–1158.

²¹ Vgl. dazu: Conzemius, V., Kirchengeschichte als „nichttheologische Disziplin“. In: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 80 (1985) 31–48; Altermatt, U., Säkularisierung der Kirchengeschichte. Notizen zur Biografie der ZSKG, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 90 (1996) 7–35; Alberigo, G., Neue Grenzen der Kirchengeschichte? In: Concilium 6 (1970) 486–494.

apologetischen Interpretation auf die eigene (zumeist institutionell gefasste) Geschichte. In der Freisetzung von religiösen Bedenken kann also ein wesentlicher Entwicklungsschub erreicht werden, weil die Sache nun direkt betrachtet und die im ungebundenen Wissen gelegene Macht zur Entfaltung gebracht werden kann. So z.B. wurden und werden nunmehr in der Kirchengeschichtsschreibung abseits der „Siegengeschichte“ jene Facetten der Heterodoxie bzw. Apostasie auch in ihren legitimen Anliegen über die historisch-kritische Methode betrachtet.

Und tatsächlich hat sich ja insgesamt in der funktionalen Differenzierung, die in der Rücknahme der Bereiche in ihre Funktionalität die Eigendynamiken anstieß, eine starke Entwicklungsdynamik ausgebildet. Wo früher Statik angesagt war aufgrund des Zusammenschauens des Guten, Schönen und Wahren, dort zeigt sich die Dynamik der Freisetzung aus diesen Zusammenhängen.

4.2 Säkularisierung als Unrechtskategorie

Diese Interpretation der Säkularisierung, wie sie im Anschluss an *Hans Blumenberg*²² oft vorgenommen wird, geht davon aus, dass der Religion und der Kirche durch diesen Prozess Unrecht widerfährt. Die Bedeutung von Religion, besonders einer bestimmt institutionell ausgeformten Religion wird nicht erkannt, und mit Bedauern wird festgestellt, dass mit dieser Abkoppelung von der Religion eine Entwürdigung des Menschen verbunden ist. In der Herausnahme von schützenden Bezügen ist der Mensch verletzlich geworden. Die in dieser Abkoppelung zu Tage tretende Dynamik wendet sich nun gegen den Menschen und die Gesellschaft, die schutzlos dieser Dynamik ausgeliefert sind.

Diese Interpretation als Unrechtskategorie wird oft in der Fortführung dann nur zu leicht zur Rechtfertigung eigener Versäumnisse verwendet. Diese Rechtfertigung läuft dann nach diesem Muster: Durch die Säkularisierung ist es für die Religion, die Kirche und ihre Vertreter so schwer geworden, die Menschen zu erreichen. Es ist nicht unsere Schuld, wenn wir die Menschen nicht zur Verbindung mit der Religion führen können. Was uns bleibt, ist das leidende Bedauern und die Erinnerung an eine Zeit, in der alles so viel besser

²² Vgl. zur Bewertung der Säkularisierung bei Hans Blumenberg nur: Ruh, U., Säkularisierung als Interpretationskategorie 61–122.

war. Man fühlt den Zeitgeist, der sich als „Gegenwind“ wider die Religion wendet, und ist in manchen Fällen gar nicht so traurig darüber, hat man doch dadurch eine ernst zu nehmende Entschuldigung für etwaigen Misserfolg oder Versäumnisse.

4.3 Relative Freisetzung natürlicher und gesellschaftlicher Bereiche

Säkularisierung in einem bestimmten, weiten Sinn ist ein Wesenszug jüdisch-christlicher Religion. Der Schöpfungsakt wird als ein Akt der Freisetzung der Schöpfung in ihre Eigengesetzlichkeit in der Abwehr der Divinisierung von Natur und Naturgewalten gesehen. In dieser relativen, also bezüglichen, Freisetzung entwickelt sich dann ein anthroporelationales Konzept von Verantwortung, das davon ausgeht, dass der Mensch Krone der Schöpfung ist, aber damit auch in Verantwortung dieser Schöpfung gegenüber zur Weiterentwicklung im Auftrag des Schöpfers in einer Art und Weise verpflichtet ist, die dem „Er sah, dass es gut war“ gerecht wird.

Diese Gestaltung ist dem direkten religiösen Zugriff entzogen. Erst damit kann das Religiöse wirklich „befreit“ werden und frei lassen. Natur- und Sozialwissenschaften können dadurch zur Geltung kommen in der Konkretisierung der Verantwortung für die Gestaltung der Natur und Gesellschaft. Ein Rückfall in die Divinisierung oder Wiederverzauberung der Welt wendet sich gegen den Menschen wie auch die vollkommene Abkoppelung vom religiösen Bereich. In der persönlichen Begegnung mit Gott auch und besonders im Gewissen wird Verantwortung für das Geschaffene konstituiert.

In diesem Sinn spricht die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* in der Nr. 36 von der „richtigen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“, auch indem in Fußnote 62 an Galileo Galilei erinnert wird: „Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, dass die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muss, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Das ist nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers“. Dann erfolgt die Begründung dafür folgendermaßen: „Durch ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch

unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methoden achten muss.“

Damit eröffnet sich der Blick auf Sittlichkeit, die nun nicht nur als religiöse bestimmt ist, sondern ihre Antriebskraft auch vor den Eigenrechten und Eigengesetzlichkeiten der jeweiligen Dinge und Einrichtungen erfährt. Diese werden dann im Glauben an den Schöpfer in die Verantwortung zurückgebunden. So erklärt dann das Konzil die falsche Sicht von Autonomie folgendermaßen: „Wird aber mit den Worten ‚Autonomie der zeitlichen Dinge‘ gemeint, dass die geschaffenen Dinge nicht von Gott abhängen und der Mensch sie ohne Bezug auf den Schöpfer gebrauchen könne, so spürt jeder, der Gott anerkennt, wie falsch eine solche Auffassung ist. Denn das Geschöpf sinkt ohne den Schöpfer ins Nichts.“ Aus der Relation Gott-Schöpfung wird die Verantwortungslinie Mensch-Schöpfung-Gott konstituiert, die in ihrer Indirektheit über die Vernunft des Menschen, mit der er an der providentia dei, der planenden Voraussicht Gottes, partizipiert, Verantwortung konstituiert. Damit liegt in der Säkularisierung eine Setzung ins zu gestaltende Vorläufige und darin die Eröffnung von Entwicklung.

Was die Auswirkung einer solchen Sicht von Säkularisierung, die in langen Phasen auch des Christentums wenigstens zum Teil verschüttet war, in Bezug auf soziale Gestaltung bedeuten kann, soll kurz mit der Konzeption des Übergangs einer katholischen Soziallehre „vom christlichen Milieu zur gesellschaftlichen Partnerschaft“ von *Johannes Schasching*²³ gezeigt werden. Solche Soziallehre kann nun nicht mehr *vorschreibend*, sondern muss *demokratisch mitgehend* sein, wobei diese Aufnahme demokratischer Elemente, natürlich der Sozialform Kirche angepasst, auch in die Kirche selbst notwendig ist.

Schasching fasst diesen Paradigmenwechsel in drei Stichworten zusammen:

1. „*Die Erweiterung des Bezugsfeldes*“²⁴: Während sich *Reserum Novarum* oder *Quadragesimo anno* nur an die christlichen Länder richteten, sprechen die folgenden Sozialzyklen alle Menschen guten Willens an. Der Adressatenkreis

²³ Schasching, J., Vom „christlichen Milieu“ zur gesellschaftlichen Partnerschaft. Ein Paradigmenwechsel im katholischen Sozialdenken, in: Brieskorn, N. / Müller, J., *Gerechtigkeit und soziale Ordnung*, Freiburg/Br. 1996, 71–82.

²⁴ Schasching, Vom „christlichen Milieu“ zur gesellschaftlichen Partnerschaft 80.

wird im Wissen, von kirchlicher Seite allein die Probleme nicht lösen zu können, ausgeweitet.²⁵ Sehr gut kommt dies im jüngst wieder im Zentrum innerkirchlicher Diskussionen stehenden Konzilsdokument *Dignitatis humanae* zum Ausdruck, wenn es dort in Bezug auf das Menschenrecht der Religionsfreiheit im Schlusskapitel (Nr. 15) heißt: „Indem das Konzil jene glückhaften Zeichen unserer Zeit mit Freude begrüßt, diese beklagenswerten Tatsachen jedoch mit großem Schmerz feststellt, richtet es die Mahnung an die Katholiken und die Bitte *an alle Menschen*, daß sie sich angelegentlich vor Augen stellen, wie notwendig die Religionsfreiheit ist, besonders in der gegenwärtigen Situation der Menschheitsfamilie.“²⁶ Daneben richtet sich die Botschaft nicht mehr nur an die Industrieländer, sondern die Dokumente nehmen zunehmend (wie in *Mater et magistra*, *Populorum progressio* oder *Sollicitudo rei socialis*) eine weltweite Perspektive ein und fordern weltweite Gerechtigkeit.

2. „*Das Angebot der Wahrheitssuche*“²⁷: Die Überzeugung, die ein für allemal richtige Antwort zu haben, macht dem Bewusstsein, mit anderen zusammen auf der Suche nach richtigen und wahren Strukturen zu sein, Platz. Die Wahrheit muss auf den jeweiligen Kontext hin ausformuliert werden, weil ein ein für allemal richtiger Wahrheitsausdruck nicht möglich ist. Der Bezug zur *historischen Situation*, die eine den Gegebenheiten entsprechende Ausgestaltung fordert, eine Ausgestaltung, die nicht für alle Situationen die richtige sein muss, sondern eben kontextabhängig ist, wird deutlich hergestellt, wenn es in *Centesimus annus* 43 heißt: „Die Kirche hat keine eigenen Modelle vorzulegen. Die konkreten und erfolgreichen Modelle können nur im Rahmen der jeweils verschiedenen historischen Situationen durch das Bemühen aller Verantwortlichen gefunden werden, die sich den konkreten Problemen in allen ihren eng miteinander verflochtenen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Aspekten stellen.“ Man könnte formulieren: Die Soziallehre tritt von konkreten, mit Autorität verkündeten Lösungen, die den Blick für der Situation und der Zeit angepasste Lösungen verstellen können, zurück, um dadurch den Blick für das *Ganze* geglückter Gestaltung frei zu machen, aus dem heraus dann die Zusammenarbeit für die Suche nach dem jeweils Angemessenen leichter möglich ist.

²⁵ Vgl. dazu : Neuhold, L., Soziallehre, katholische, in: Rotter, H./Virt, G. (Hg.), *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck 1990, 702–710, 707f.

²⁶ Vgl. dazu: Neuhold, D., Lefèbvre, das Konzil und die Religionsfreiheit, in: *Schweizerische Kirchenzeitung* 177 (2009), N. 9, 137–138.

²⁷ Schasching, Vom „christlichen Milieu“ zur gesellschaftlichen Partnerschaft 80.

3. „*Jenseits von Angebot und Nachfrage*“²⁸: Durch das Zurücktreten von ganz bestimmten technischen Lösungen wird der Blick frei auf die *Werteckpunkte*, die eine Veränderung der Gesinnung auch durch den Bezug auf religiös-ethische Werte erreichen helfen. So wird versucht, in wirtschaftlichen und politischen Fragen immer den weiteren und übergreifenden Wertehorizont einzubringen. Dass solches notwendig ist, sei an der Frage des *Liberalismus* angedeutet: Die Everything-for-sale²⁹ Variante eines Marktes, der in allen Lebensbereichen alles zu optimieren vorgibt, kann nicht der endgültige Bezugspunkt sein, sondern es bedarf seiner Einordnung in ein System von Werten, die den Markt als Mittel auf Ziele, die der Vollwirklichkeit des Menschen gerecht werden, lenken. Und diese Werte muss etwa die katholische Soziallehre einfordern, will sie der Verkürzung der menschlichen Existenz zuvorkommen. Dazu bedarf es auch einer Auseinandersetzung um das Menschenbild. *Manfred Prisching* meint in diesem Zusammenhang: „Das autonome, selbstbewusste Individuum, das niemanden braucht, auf der einen Seite, der im Kollektiv aufgesaugte Mensch, der für sich gar nicht zählt, auf der anderen Seite – dies sind Erfahrungen aus dem im Abschluss befindlichen Jahrhundert, und es sollte nicht als unanständig gelten, jenseits von ihnen nach Alternativen zu suchen.“³⁰

Diese Suche war schon immer ein wesentliches Anliegen der katholischen Soziallehre, die sich von Anfang an in einer Doppelbewegung gegen Liberalismus und kollektivistischen Marxismus wandte, um dem Menschen in seiner *Individual-* und seiner *Sozialnatur* gerecht werden zu können. Im Bezug auf das Menschenbild wird dann der Blick dafür frei, dass die Wirtschaft und andere gesellschaftliche Bereiche auf Wertgefügen aufruhren, ohne die sie nicht funktionieren würden. So schreibt *Manfred Prisching* an anderer Stelle: „Wirtschaftliches Handeln baut auf *soziale Tugenden*, ohne die Märkte nicht funktionieren können.“³¹ Dasselbe gilt für die Demokratie. Dabei ist dann in Bezug auf den Liberalismus zu sagen, dass er diese Voraussetzungen, auf denen er aufruhrt, aufbraucht, ohne sie schaffen zu können. „Die liberalen Akteure müssen normativen Orientierungen folgen, für die es im Grunde im liberalen System keinen Platz gibt, und die Verwirklichung der liberalen Ordnung zerstört

²⁸ Schasching, Vom „christlichen Milieu“ zur gesellschaftlichen Partnerschaft 82.

²⁹ Kuttner, R., *Everything for Sale. The Virtues and Limits of Markets*, New York 1997. Vgl. dazu auch: Prisching, M., *Kommunitarismus, Liberalismus und Christliche Soziallehre*, in: *Wirtschaftspolitische Blätter*, hg. v. d. Wirtschaftskammer Österreich 45 (1998) 464–474, 464.

³⁰ Prisching, *Kommunitarismus, Liberalismus und Christliche Soziallehre* 464.

³¹ Prisching, *Kommunitarismus, Liberalismus und Christliche Soziallehre* 467.

diese Werte, auf denen sie selbst beruht.“³² In diesem Zusammenhang soll auf Ernst-Wolfgang Böckenförde verwiesen werden, der schrieb: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er nicht selbst garantieren kann.“³³ An anderer Stelle wandelte Böckenförde diesen Satz so ab: „Der Rechtsstaat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann, ohne seine Freiheitlichkeit in Frage zu stellen.“ Und dann fügte er hinzu: „Aber das hebt eben nicht auf, daß er auf diese Voraussetzungen angewiesen ist.“³⁴

5. Religion „nach der Säkularisierung“

Es wäre Unsinn oder Blindheit, die Herausforderung der Religion durch die Moderne in der Entwicklung von Wissenschaft und Technik oder die individualisierende Entwicklung der Moderne leugnen zu wollen. Der Raum (sowie die Zeit) für Religion ist dadurch eingeschränkt worden – und das ist in manchen Fällen auch gut so: Religion musste oft unzutreffender Weise für die direkte Bewältigung von Bereichen herhalten, was zu einer Verbildung von Religion führte – man denke nur etwa an die staatskirchenrechtliche Einbindung der kirchlichen Instanzen im Spätabsolutismus zurück. Zugleich wurde der Raum für Religion mit dem Säkularisierungsschub aber auch erweitert, weil Religion nicht mehr in eine bestimmte Form gepresst ist. Damit wird aber zugleich auch die Gefahr des religiösen Wildwuchses eröffnet, der nun als unsachgemäßer Umgang mit religiösen Phänomenen problematisch werden kann.

Hier soll nur kurz das Konzept von Thomas Luckmann angesprochen werden.

In seiner Studie „Die unsichtbare Religion“ zeichnet *Thomas Luckmann*³⁵ holzschnittartig vereinfachend die Entwicklung der Religion über die archaische Gesellschaft, die traditionellen Hochkulturen und die moderne Industriegesellschaft nach. War in der archaischen Gesellschaft alle Religion dergestalt, dass eine Trennung von Religion und Gesellschaft noch nicht durchgeführt war und

³² Prisching, *Kommunitarismus, Liberalismus und Christliche Soziallehre* 467.

³³ Böckenförde, E.-W., *Die Entstehung des Staates als Vorgang zur Säkularisation und Utopie*, Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1967, 75–95, 93.

³⁴ Böckenförde, E.-W. in der Diskussion zum Vortrag Isensee, Josef, *Demokratischer Rechtsstaat und staatsfreie Ethik*, in: Krautscheidt, J. / Marré, H. (Hg.), *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*. Bd. 11, Münster 1977, 121–144 (Vortrag 92–120), 122.

³⁵ Luckmann, Th., *Über die Funktion von Religion*, in: Koslowski, P. (Hg.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*, Tübingen 1985, 26-41 und Ders, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt/M. 21993.

so das gesamte Leben der Tendenz nach auch Religion war, bildete sich in den traditionellen Hochkulturen mit der Institutionalisierung des „heiligen Kosmos“ ein speziell religiöser Bereich heraus. Die religiöse Institution hat Leitungsautorität über die anderen Bereiche und bildet mit dieser zusammen ein Milieu heraus, das die religiöse Signatur über den heiligen Kosmos in die anderen Bereiche einzeichnet. Mit der modernen Gesellschaft entwickeln sich neue Verortungen der Religion. Religion wird der Tendenz nach aus traditionellen gesellschaftlichen Strukturen herausgenommen und auf individuelle Orte verteilt. Der Einzelne macht sich seine Religion, wobei nun die offizielle Religion nicht mehr der akzeptierte Filter ist, sondern diese offizielle Religion mit anderen religiösen Traditionen und eigenen Brechungen zu einem individuellen Gebilde zusammengesetzt und bei Bedarf in Anspruch genommen wird.

6. Sakralisierungstendenzen in der Säkularisierung – ein nächster Schritt

Säkularisierung kann, wie schon kurz angedeutet, als Dekonstruktion festgefügtter religiöser Systeme gesehen werden. Die dekonstruierten Teile werden aber neu kombiniert und zu neuen religiösen Gestalten, manchmal an unerwarteten Orten und in unerwarteten Konstellationen zusammengefügt. Solches zeigt sich etwa im Fußball, in dem religiöse Versatzstücke zu einer Ersatzreligion rekonstruiert werden können. Aber aus Religionen herausgebrochene und neu zusammengesetzte Teile finden auch Aufnahme in Filme oder Musikrichtungen, die in der Verfremdung von Religion religiöse Bezüge aufbauen. Aber es gibt beispielsweise auch so etwas wie eine kulturelle Sakralisierung von Liebesbeziehungen.

Im Folgenden soll nur in sehr kleinen Punkten auf solche Resakralisierungsvorgänge hingewiesen werden, um zu zeigen, dass Säkularisierung Religion nicht unverändert wieder in alten Mustern entstehen lässt, auch wenn einige sich das wünschen.

6.1 „Lange war ich Atheist, bis ich merkte, dass ich Gott bin“ – Die Sakralisierung des Ichs

Zygmunt Bauman führte in seiner Rede aus Anlass der Entgegennahme des Amalfi-Preises für Soziologie und Sozialwissenschaften im Jahre 1990 aus,

dass Gott vom Thron gestoßen sei. „Die moderne Wissenschaft vertrieb Gott und hob die Fesselung auf, schuf aber gleichzeitig einen verhängnisvollen leeren Raum, den des obersten Herrn und Richters, des Planers und Lenkers der Weltordnung. Dieser Thron konnte aber auf Dauer nicht unbesetzt bleiben, denn Gott war zwar vom Thron gestoßen, doch der Thron war noch unbeschädigt.“³⁶ Dieser leere Thron wirkt einladend auf alle, ihn doch zu besetzen. „Es galt, die verlorene, einst in Gott garantierte Transparenz der Welt und des menschlichen Standorts wiederherzustellen, nun aber ausschließlich gestützt auf menschliche Erfindungsgabe und Verantwortung (oder, wie sich herausstellte, auf menschliche Verantwortungslosigkeit).“³⁷ Solches bleibt, abgesehen von der Verantwortungslosigkeit, unerreichbar. *Peter Gross* meint dazu: „Die moderne Melancholie rührt aus dem Zweifel, daß das, was uns das Projekt der Moderne beschert, in *keinem* Leben erreichbar sein könnte. Die Unruhe, die Selbstüberforderung, die beinahe verzweifelte Hast nach vorne in eine Zukunft, die immer Zukunft bleibt, die Suche nach Endgültigem bei gleichzeitigem Wissen um die Vorläufigkeit und das alles individualisiert und in jedem einzelnen auf seine Art reformuliert, erlitten und aktiviert, es steigert das Verständnis für die Voraussetzungen der modernen Gesellschaft und ihres substanzlosen, alles Tun und Lassen den Erdball wie einen feinen Film überziehenden, ins Kapillarsystem der Gesellschaft eingedrungenen, eingespeisten *Mehrwillens*.“³⁸ Damit macht sich der Einzelne zu Gott, so nach dem Motto, das ich einmal auf einem Bus las: „Lange war ich Atheist, bis ich merkte, dass ich Gott bin.“

Das Steigerungsprojekt der Moderne aber einzuschränken, indem man sich nicht das Unmögliche zumutet, nämlich nach dem Throne Gottes zu streben, sondern ihn dort wieder inauguriert, weil er uns von uns selbst befreien kann, das könnte ein Imperativ gegen die Einengung der Transzendenzspannweite sein. Man kann sich da auf die Erfahrungen berufen, die gerade auch unser letztes Jahrhundert gemacht hat, das geprägt war von Diktatoren, die sich an die Stelle Gottes setzten, von Diktatoren, die aufbrachen „zu den Ufern menschlicher Selbstherrschaft, ohne die Doppeldeutigkeit in diesem Wort zu empfinden“³⁹, wie *Hanna-Barbara Gerl* in einem Essay über „Götzendämmerung“ schreibt.

³⁶ Bauman, Z., Die soziale Manipulation der Moral: Moralisierung der Handelnden, Adiphorisierung des Handelns, in: Ders., Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust, Hamburg 1992, 234–247, 244f.

³⁷ Bauman, Dialektik der Ordnung 245.

³⁸ Gross, P., Die Multioptionengesellschaft, Frankfurt/M. 1994, 411.

³⁹ Gerl, H.-B., Wider das Geistlose im Zeitgeist. 20 Essays zu Religion und Kultur, München 1992, 14.

Vielleicht liegt auf dem Hintergrund der Tatsache, dass man sich selbst zu Gott macht, auch ein Grund für die Zuwendung vieler Zeitgenossen zu östlichen Religionsformen, insbesondere zum Buddhismus. Der Buddhismus stellt dem entgrenzten Menschen keine Grenze durch Gott entgegen. So schreibt *Matthias Horx*: „Das verletzte, übergroße, hypersensible, narzißtische, an der Idee der Kontrolle permanent scheiternde Ich, wie es vor allem aus den Individualisierungs-Milieus der westlichen Großstädte ausgeschieden wird, sucht nach einer kathartischen Erfahrung. Das Ich wird zur Last, zum Fluch für den einzelnen, der Kopf wird zu groß. Der ‚persönliche Gott‘ des Christentums kann dem individualisierten Menschentypus aber kein Angebot mehr sein – das großgewordene Ego müßte im personalisierten Gott ja gewissermaßen eine ‚Konkurrenz‘ akzeptieren, Autorität und Unterordnung annehmen, die ab einem gewissen Emanzipations- und Ichwerdungs-Grad kaum mehr in das psychische Weltbild zu integrieren ist. Der *Buddhismus*, der Taoismus, Zen und die artverwandten ‚Religionen‘, kommen ohne Gottesbild aus; sie sind ‚Lehren‘, und das macht sie für westliche Individuen so attraktiv.“⁴⁰

6.2 Wellness als religiöses Versprechen – die Sakralisierung der Gesundheit

In der Ausgabe Nr. 39 von „Die Zeit“ vom 22. September 2005 gibt es nicht nur die Anzeigenseite „Männer entdecken das ‚Wellnes-Hotel‘“, wo auch Männer der Wellness, die offensichtlich eher weiblich besetzt ist, zugeführt werden sollen, sondern auch einen Artikel über die hawaiianische Massage „Lomi Lomi Nui“ von *Burkhard Strassmann*⁴¹. In diesem Artikel finden sich viele interessante Hinweise auf religionsphänomenologische Aspekte. Deswegen seien einige Zitate kommentierend herausgenommen.

- Der Artikel beginnt mit: „Der Raum ist licht und luftig: Es gibt drei Stühle, eine Flip-Chart und einen Massagetisch, brennende Kerzen.“ Brennende Kerzen vermitteln offenbar trotz des lichten und luftigen Raums eine mystische Atmosphäre.
- „Trotzdem hat sich die hawaiianische Tempelmassage in den Spas großer Hotels und den Wellness-Einrichtungen der Republik in den vergangenen

⁴⁰ Horx, M. / Trendbüro, Trendbuch 2: Megatrends für die späten neunziger Jahre, Düsseldorf 1995, 126.

⁴¹ Strassmann, B., Meine Seelenmassage, in: Die Zeit, Nr. 39, 22. September 2005, 81.

Jahren auffällig breit gemacht. Label: teuer, dafür etwas ganz Besonderes. Aber was ist Lomi Lomi Nui: Ein bisschen unseriös, wie der Name in unseren Ohren klingt? Exotisch bis erotisch, wie Artikel in Frauenmagazinen nahe legen? Oder heilend, optimistisch stimmend, verschönernd, ja weltverbessernd?“ Exotisches, das teuer ist, verbreitet offenbar leichter eine spirituelle Aura. Das Fremdartige erweckt unklare Assoziationen, die dann weitreichend wirken können und auch Solches beinhalten, was ursprünglich nicht intendiert war.

- „Die hawaiianische Tempelmassage, jahrtausendealt, wurde bei Entscheidungsschwierigkeiten und Lebensübergängen eingesetzt.“ Religion setzt sich oft an Lebenswenden fest. Rites de passage, Übergangsriten sind prägend für die Konstitution von Religion.

- „Dann folgt die Begrüßung: Sie drückt ein wenig meinen Seelenpunkt. Der befindet sich an der Fußsohle im vorderen Drittel in der Mitte. Danach werde ich eingeeilt. Ich bin sicher, die Welt wäre schon besser und schöner, wenn alle Bewohner nur einmal in der Woche hawaiianisch eingeeilt würden.“ Einölen, Tanz usw., Möglichkeiten, die Seele im Körper zu entdecken und sie dann auf einen Punkt, den Seelenpunkt, zu konzentrieren, das ist natürlich im Diesseits transzendierend.

- „Schamanen waren es, die auf Hawaii Lomi Lomi Nui ausübten. Die weisen Männer und Frauen wussten um Geheimnisse, konnten in dem gewöhnlichen Menschen Verborgenes sehen, Krankheiten und Probleme erspüren und heilen.“ In der Heilung Heil – oder umgekehrt – zu finden, etwas, was das Christentum teilweise vergessen hat, ist angesichts des hohen Wertes der Gesundheit natürlich attraktiv.

- „Man spricht von den sieben Prinzipien der Hunalehre. Am besten gefällt mir Prinzip Nummer 1, Ike: die Welt ist, wofür wir sie halten. Und Pono (Prinzip 7): Wirksamkeit ist das Maß der Wahrheit.“ Was wirkt, ist also wahr. Es kommt auf Lebens- oder Körperhilfe an, nicht auf Lehrmeinung. Religion wird pragmatisch relativiert.

- „Meine rechte Schulter beginnt bei den Dehnungsübungen zu schmerzen. Ich bin da mal draufgefallen, seitdem versteckt sich im Gelenk ein Ödem, das mich manche Nacht kostet. Ich erkläre das Problem. Doch in dem jetzt

erreichten Bewusstseinszustand existiert kein banaler physiologischer Schmerz mehr: Was will mir die Schulter sagen?“ Ja, was will die Schulter wirklich sagen? Hineinhören in sich, die Begegnung mit sich bleibt religionsphänomenologisch signifikant.

Wie in den vorhergehenden Zitaten zum Ausdruck kam, gibt es vielfältige religiös bedeutsame Momente der Wellnesskultur. Hier sollen einige exemplarisch zusammengefasst werden.

Die Zweiteilung des Raumes

Was *Matthias Sellmann*⁴² in Bezug auf Fußball erläutert, gilt auch in Bezug auf Wellness: Die Zweiteilung des Raumes ist ein religiöses Phänomen. Heiligtum und vor dem Heiligtum, also profan, das ist eine wesentliche religionswissenschaftliche Einteilung. Und diese Zweiteilung des Raumes zeigt sich klar im Wellnessbereich.

Dieser, oft als Oase betitelt, ist gekennzeichnet durch die Trennung von der Wüste des Draußen. Die Oase als wasser- und damit lebensspendender Ort ist von der Lebensfeindlichkeit der Umgebung klar abgetrennt, baulich meist durch Ummauerung oder Umzäunung zum Ausdruck gebracht. Nicht jeder darf hier herein, nur Auserwählte, die den Eintritt bezahlt haben. Dabei ist es interessant, dass der Außenbereich zum Wellnesssektor nicht unbedingt schlecht sein muss, es ist oft einfach irrelevant, belanglos. Der Wellnessbereich ist der Ort der Geborgenheit, der aber zugleich pulsierender Kraftraum ist.

Der Wellnesstempel – religiöse Andeutungen durch die Architektur

Wellnesseinrichtungen werden oft als Tempel bezeichnet, und das zeigt sich zum Teil auch in der Architektur. Um eine Therme herum Säulen, die Therme mit antiken Motiven oder, was dafür gehalten wird, geschmückt, griechisch-römische Statuen, die den perfekten Menschen oder, in dieser Logik nur einen Schritt weiter, Götter zeigen, reichhaltige Brunnenmotive, Wandelhallen, das sind nur einige Andeutungen religiös bedeutsamer Architektur.

⁴² Sellmann, M., Die Gruppe – Der Ball – Das Fest. Die Erfahrung des Heiligen im Fußballsport, in: Noss, P. (Hg.), fußball ver-rückt: Gefühl, Vernunft und Religion im Fußball, Münster 2004, 35–58, z.B. 57.

Wasser ist mehr als Wasser

Natürlich spielt Wasser in Bädern eine wichtige Rolle. Aber die Bedeutung des Wassers reicht hier über die natürliche Funktion für die Gesundheit hinaus. Nicht das Bedrohlich-Aquatische steht im Vordergrund, sondern das Lebensspendende-Bergende. Wie in der Gebärmutter soll sich der Mensch geborgen fühlen. Dazu noch wirkt das Wasser reinigend, die Schuld abwaschend und damit ein neues Leben bewirkend!

Der „Duft des Himmels“

Es sind zum Teil paradiesische Essenzen, die auf den Menschen in Wellnesseinrichtungen einwirken. Dabei sind es gerade auch die in den Kräuterdüften sich andeutenden heilenden Wirkungen, die Einsatz finden. In vielerlei Massageölen und -ölungen zeigen sich nicht nur Hinweise auf religiöse Ölungen, die auf Auserwähltheit hinweisen und Heilung signalisieren. Allerdings sind diese Ölungen nicht wie früher die Krankenölung als unctio ultima, als letzte Ölung, zu verstehen, sondern als unctio ultimativa, als ultimativer Event. Dieser Event ist unüberbietbar, und muss doch spätestens am nächsten Tag schon überboten werden. Dabei geht es auch um eine Anregung aller Sinne. Sinnlich – erotisch wird der Mensch über sich selbst hinausgeführt.

Rituale machen das Außergewöhnliche begehbar

Sei es nur das Zeitritual, das Ausweisen von bedeutsamen „Therapiezeiten“, jedenfalls wird der Tag in Heilungs- und Heilzeiten eingeteilt. Der Tag ist zum Teil kultisch organisiert. Dazu kommen noch Zeremonien bei Massagen oder Heilsbehandlungen, feststehende Abläufe, die dem Ganzen Bedeutung geben, religiöse Inszenierungen, die Mehrwert signalisieren, dadurch auch höhere Geldbeträge rechtfertigen.

Autoritäten

Einem Guru, und wenn es nur der Masseur ist, zu widersprechen, ist ein Sakrileg. Aber noch andere Autoritäten gibt es im Wellness-Bereich: erfahrene Nutzer von Wellnesseinrichtungen, die wissen, „wie es geht und wie es wirkt“. Wenn die sagen, wie was wirkt, dann wirkt es auch so.

Das heilige und zu heilende Ich

Der Einzelne genießt gesteigerte Aufmerksamkeit, sowohl vom Personal als auch vom Einzelnen selbst. Jede Regung des Ichs muss ernst genommen werden und ist bedeutsam. Der Deutungsrahmen für das Ich ist sehr oft ein religiöser, so nach dem schon zitierten Motto: „Lange war ich Atheist, bis ich merkte, dass ich Gott bin.“ Die Verwendung von viel Gold, das nicht nur Endorphin ausschüttend wirkt, sondern auch einen Hinweis drauf gibt, wie wichtig der Mensch ist, weist ebenso in diese Richtung. So wird die Bemühung um sich selbst zum Gottesdienst. Im Wellnessbereich wird also auf viele Arten „unklar klar“ zum Ausdruck gebracht, offenbar in bestimmter Weise vorgegeben, aber scheinbar doch gestaltungsfähig.

6.3 Umwelt als sakralisierter Bereich – Sakralisierung der Mitwelt

Gerade in der Verwertbarkeit und Verwertung der Umwelt liegt ein Anstoß, Umwelt als Mitwelt zu konzipieren und darüber hinaus zu sakralisieren. In der Personifizierung der Umwelt, die unter den Angriffen des Menschen leidet, wird Umwelt in der Verreligiosisierung dem Zugriff des Menschen zu entziehen versucht. Umwelthandeln wird damit zu einem Ablasshandeln oder einem Bußakt. Tabus werden aufgerichtet, um adäquates Umwelthandeln zu erzwingen.

Allerdings zeigt sich relativ bald, dass dieser Einbezug in den religiösen Bereich oft nur partiell ist, insofern dass Umwelthandeln unter den Vorbehalt der Möglichkeit der Selbstverwirklichung gestellt wird. Dabei spielt die „Angst vor der eigenen Modernität“, wie sie *Hermann-Josef Große Kracht*⁴³ in einem Titel für einen Artikel mit Fragezeichen nennt, eine nicht zu unterschätzenden Größe. In der Umweltfrage kann Religion darüber hinaus wieder öffentlich werden.

6.4 Religion des Marktes – Sakralisierung wirtschaftlicher Macht

Der Markt ohne Vorzeichen oder der reine Markt ist von einem Mittel zum Ziel geworden. Das wird in diesen Tagen der Finanzkrise besonders deutlich. Der

⁴³ Große Kracht, H.-J., Angst vor der eigenen Modernität? Zur öffentlichen Präsenz der Religion in der säkularen Republik, in: Gleißner, F. u.a. (Hg.), Religion im öffentlichen Raum. Religiöse Freiheit im neuen Europa, Wien 2007, 155–167.

St. Galler Wirtschaftsethiker Peter Ulrich⁴⁴ fordert gerade deswegen auch eine „Aufklärung“, diesmal in wirtschaftlichen Kategorien. Attribute wie allwissend oder allgerecht, die dem Markt zugesprochen werden, machen ihn zu einer quasi-religiösen Wesenheit, der alles andere untergeordnet werden muss – dies geschieht vielfach auch dann, wenn diese hochtragenden Begriffe nicht zur Anwendung kommen. Dazu kommt noch, dass mit dem Bild der „invisible hand“, der unsichtbaren Hand, der Markt als eine nicht mehr weiter hinterfragbare Größe aufgestellt wird. Damit generiert sich – abseits der „Machtfrage“, die Verschleierung erfährt – der Markt von einem Mittel zu einer Zielgröße, die mit religiöser Dignität auftritt. Der Markt wird somit zum Heilsversprechen und zum Heilsgaranten. In der Weiterführung bedeutet dies dann, dass es auch zu einem Kult-Marketing kommt, mit dem Marke, Logo oder Konsumartikel mit Glücksversprechen versehen werden. Es besteht die Möglichkeit des „Freikaufs“, sich im Marktgeschehen Heil zu ermöglichen. Dass die Vertauschung von Zielen und Mitteln aber als Entfremdung gesehen werden muss, darauf macht *Johannes Paul II.* in seiner Enzyklika *Centesimus Annus* aufmerksam, wenn er schreibt: „Wir müssen den Begriff der ‚Entfremdung‘ auf seine christlichen Wurzeln zurückführen und die dahinterstehende Umkehrung von Mitteln und Zielen sehen.“ (CA 40). Die Religion des Marktes, die „Ideologie des Ökonomismus“⁴⁵, führt in der Entfremdung nur zu leicht – oder nicht gar unweigerlich? – zur Unterdrückung des Menschen.

6.5 Fundamentalismen als Überspringen der Sachlogiken der einzelnen Bereiche – Re-Sakralisierung von Religion

Nicht nur Taliban oder christliche Erweckungsbewegungen versuchen die Sachlogiken der einzelnen gesellschaftlichen Bereiche zu negieren und in direktem Bezug auf Religion die Sachlogiken für ungültig zu erklären. Solch fundamentalistisches Vorgehen macht aus Politik Religion und im Zusammenfall von Religion und Macht diese besonders zwingend. Es ist notwendig, dass Politik einen Bezug zur Religion aufweist. Dieser muss unseres Erachtens aber über das Gewissen in die konkrete Situation eingebracht

⁴⁴ Vgl. Ulrich, P., Plädoyer für eine zivilisierte Marktwirtschaft, in: Tagesgespräch Schweizer Radio DRS, 17.10.2008.

⁴⁵ Ulrich, Plädoyer für eine zivilisierte Marktwirtschaft. In diesem Interview vermerkt Ulrich, dass es sich bei der Ideologie des Ökonomismus um eine handelt, die so radikal ist, wie es sie vielleicht in der Geschichte noch nie gegeben hat.

werden, nicht in aus religiöser Bezugnahme abgeleiteten genauen und zwingenden Vorschriften. Die Parole von Terroristen: „Wir haben kein Gewissen, wir sind das Gewissen“, zeigt die Problematik solch fundamentalistischer Verkürzung.

7. Zusammenfassung und Ausblick

Ist Religion am Ende? oder: Ist am Ende alles wieder Religion? In dieser Spannung steht die Entwicklung von Religion, die von beiden Polen etwas enthält. Wenn der Begriff Säkularisierung als Bejahung der ersten Frage gilt, so wird mitunter von dem abgelenkt, was nach der Säkularisierung sich in der Entwicklung der Religion anzeigt. Schon Max Weber, auf den sich ja manche Säkularisierungstheoretiker beziehen, ahnte und merkte, dass Gegenströmungen zur Säkularisierung auftreten, wenn er schreibt: „Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.“⁴⁶ Die Frage ist nur, ob wir die Fähigkeit, mit Religion umzugehen, die für diesen Kampf notwendig ist, noch haben. Jedenfalls sind wir zur Gestaltung aufgerufen.

⁴⁶ Weber, M., Wissenschaft als Beruf, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1976, 582-612, 605.

Dietmar W. WINKLER

Die Kirchen in Europa und die Säkularisierung

Der Säkularisierungsprozess wird vor allem von den institutionalisierten Kirchen als permanente Herausforderung der Moderne gesehen, wenn nicht gar als Schreckgespenst an die Wand gemalt, dem man keinesfalls mehr entgehen kann. Jedenfalls gehört die Säkularisierung zu den bestimmenden Merkmalen unserer beschleunigten Zeit. Über die Linearität der Entwicklung sind sich die Religionssoziologen keineswegs einig. Und betrachtet man die aktuellen diesbezüglichen Analysen aus westeuropäischer oder US-amerikanischer Perspektive, so werden ganze Regionen Europas ausgeblendet. Die Perspektive des Christentums und seine zeitgeschichtlichen Entwicklungen werden nahezu ausschließlich auf den katholischen und protestantischen Kontext fokussiert. Der christliche Osten und seine gegenwärtigen Entwicklungen werden entweder nicht inkludiert oder mit hoher Unkenntnis des orthodoxen kirchlichen Kontextes beurteilt. Diese Perpetuierung eines blinden Flecks wirft zugleich ein ganzes Fragenbündel auf. Mit Blick auf die im Titel des Vortrages genannten drei Substantiva können wir davon drei Fragen herausgreifen:

- Welche Rolle kommt den Kirchen im europäischen Einigungsprozess zu? Oder anders gefragt: Welchen Beitrag sollten die Kirchen Europas leisten?
- Was wird unter Europa bzw. europäischen Kirchen verstanden? Oder anders gefragt: Welche Kirchen sind am Konzert des europäischen Interaktionsprozesses beteiligt?

- Was meinen wir mit Säkularisierung? Oder anders und manichäisch gefragt: Ist Säkularisierung etwas Gutes oder Schlechtes für die Kirchen?

Damit ist ein Dreischritt in diesem Vortrag vorgeschlagen. Wir werden aber von hinten beginnen, also zunächst den Säkularisierungsbegriff näher betrachten, sodann auf das Europaverständnis und schließlich auf die Rolle der Kirchen im Prozess der europäischen Integration eingehen.

1. Anmerkungen zur Säkularisierung

Keinesfalls kann hier die Arbeit der Sozialwissenschaftler geleistet und eine Neudefinition von Säkularisierung unternommen werden. Am Beginn des 21. Jahrhunderts ist man sich im Klaren, dass es sich dabei um einen durchweg „schwierigen Begriff“¹ handelt. Er spricht auf unterschiedlichen Ebenen unterschiedliche Phänomene an, die in einem Terminus zusammengezogen werden bzw. wurden, um Prozesse des gesellschaftlichen Wandels zu charakterisieren.² Die Religionssoziologie nimmt allmählich Abschied von der Idee, dass Säkularisierung als Schwinden der Religionsausübung und religiösen Überzeugungen eine unvermeidbare Konsequenz der Modernisierung sei³, d.h. Urbanisierung, Industrialisierung und Alphabetisierung gingen im Westen Hand in Hand mit der Säkularisierung. Diese These wird durch die „Wiederkehr“ des Religiösen (sofern es jemals fort war) sukzessive widerlegt und die Religionssoziologie wird gezwungen Zusatzannahmen und Ausnahmen zu formulieren. Die Problematik wird beim vergleichenden Blick auf die USA und Westeuropa offensichtlich. Beide Regionen werden zweifellos der Moderne und dem Westen zugeordnet. Dennoch zeigt sich in den USA „unverwüstliche Religiosität“⁴, die auch bei einem Präsidentschaftswahlkampf wie selbstverständlich hineinlugt. Europäer sind geneigt zu diagnostizieren, wir seien säkularer, da aufgeklärter. Also hier „religiöses Amerika“ und da „säkulares Europa“. Dass leider alles komplizierter ist kann hier

¹ Vgl. Heiner Bielefeld, Säkularisierung – ein schwieriger Begriff. Versuch einer praktischen Orientierung, in: Mathias Hildebrandt/Manfred Brouker/Hartmut Behr, Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Wiesbaden 2001, 29-42.

² Vgl. Karl Gabriel, Säkularisierung, in: Ost-West: Europäische Perspektiven 8 (2007) 3.

³ Vgl. bspw. Peter L. Berger, Religion und europäische Integration. Bemerkungen aus amerikanischer Sicht, in: Transit: Europäische Revue 27 (2004) 107-117.

⁴ Ebd. 108f.

nicht ausgeführt werden. Dies wäre ein lohnendes Thema eines eigenen Vortrages.

Das, was die europäischen institutionalisierten Kirchen unter Säkularisierung verstehen und was sie in ihrer Seelsorge trifft, ist die Säkularisierung als Entkirchlichung des institutionalisierten Christentums. Diese hat in der Tat die katholische und protestantische Welt Europas erfasst und ist längst Realität, wenn auch zeitlich versetzt, mit unterschiedlichen Vorzeichen und Auswirkungen. Hier ist jedes Land eigens zu betrachten. Verwiesen sei lediglich auf das protestantisch-katholische Deutschland, das katholische Polen, das anglikanische England oder das französisch-republikanische Modell der *laïcité*.

Dennoch, das Kuriosum bleibt: Weltweit ist die Religionstheorie mit der Tendenz zur Rückkehr von Religion in den öffentlichen Raum konfrontiert, und dies in durchaus vielfältiger Weise: Denken sie an Auftritte des Dalai Lama, an das Spannungsfeld Islam und der Westen, an den Event-Katholizismus der Weltjugendtage mit Papstauftritten et cetera. Andererseits gibt es den Auszug aus der kirchlichen Institutionalisierung. Das kirchlich-rituelle Angebot an den Lebenswendepunkten wie Geburt, Heirat und Tod wird hingegen relativ stabil in Anspruch genommen. Der New Yorker Soziologe José Casanova diagnostiziert: „Eine wachsende Mehrheit der europäischen Bevölkerung hat aufgehört, an der traditionellen Religionsausübung (zumindest in regelmäßiger Form) teilzunehmen, wenn gleich der Grad privater religiöser Überzeugung relativ hoch bleibt. In dieser Hinsicht sollte man vielleicht von ‚Entkirchlichung‘ und religiöser Individualisierung statt von Säkularisierung sprechen. ... Dabei verstehen sich freilich die Europäer selbst in den am stärksten säkularisierten Teilen immer noch als ‚christlich‘, was auf eine latente, unspezifische, unter der Oberfläche fortdauernde christliche kulturelle Identität hindeutet. ... ‚Säkulare‘ und ‚christliche‘ kulturelle Identität sind bei den meisten Europäern auf komplexe und selten artikulierte Weise miteinander verschränkt.“⁵

Tatsächlich scheint, bei genauerem Hinsehen, nicht die Tatsache der Entkirchlichung und religiösen Individualisierung überraschend, sondern, dass dieser Prozess mit dem Säkularisierungsparadigma erklärt wird, das diesen

⁵ José Casanova, Der Ort der Religion im säkularen Europa, in: Transit: Europäische Revue 27 (2004) 86.

Niedergang als für moderne Gesellschaften normal ansieht bzw. demzufolge „Modernität und Säkularisierung zwei Seiten einer Medaille sind.“⁶ Wie wäre es, so soll hier gefragt werden, wenn man den sogenannten Säkularisierungsprozess nicht paralysiert und mit Wehklage ansähe, sondern endlich als positive Chance erkannte, die eigene Botschaft zu vermitteln, in einem ethnisch und religiös pluralen, freien, solidarischen und toleranten Europa, das die Menschenwürde, soziale Gerechtigkeit und Rechtsstaatlichkeit in den Mittelpunkt stellt. Hier müssen die Kirchen ansetzen, denn in Wahrheit sind dies Werte, die erst durch das Christentum zu den Pfeilern des europäischen Gebäudes, des *oikos europa* wurden.⁷

Die institutionalisierten Kirchen Westeuropas verharren nach wie vor in ihren traditionellen Strukturen, obwohl die Entinstitutionalisierung katholische und protestantische Kirchen voll erfasst hat. Mit dem Säkularisierungsparadigma kommt man hier nicht weiter, denn wäre dieses linear zu interpretieren, würde bei zweifellos fortschreitender Modernisierung der Gesellschaft die Religion irgendwann zu einem Ende kommen. Dies lässt sich bis dato aber in keinsten Weise zeigen. Mit Peter L. Berger kann getrost festgestellt werden, dass das eigentliche Produkt der Moderne das Phänomen der Pluralisierung der Lebenswelt ist und durch die Vielzahl moderner Entwicklungsprozesse „dafür sorgt, dass man kaum noch zu unhinterfragbarer Gewissheit gelangt, ob in der Religion oder anderswo.“⁸

Auf die Anfragen einer pluralen Welt hat vor allem die offizielle katholische Kirche eher defensiv bis aggressiv reagiert, im Sinne eines restriktiven Vorgehens gegen theologische Modelle und Denker, die sich dieser Situation stellen wollten – damit ist hier keineswegs eine Aussage über die Qualität der jeweiligen Denkmodelle getan, aber der intellektuell-theologische Prozess muss erlaubt und möglich sein.

Diese Art von Restriktion ist vor allem ein Produkt der jüngsten Pontifikate. So scheint ein Dokument wie *Dominus Jesus* das *aggiornamento* des II. Vatikanischen Konzils und dessen Texte wie *Nostra Aetate* geradezu zu konterkarieren. Es war immer eine Stärke des Christentums das intellektuelle

⁶ Ebd. 88.

⁷ Vgl. Dietmar W. Winkler/Wilfried Nausner (Hg.), *Oikos Europa zwischen Oikonomia und Oikumene*. Innsbruck 2004 (Pro Oriente Bd. 28).

⁸ Berger, *Religion und europäische Integration* 110.

Umfeld der Zeit zu erfassen, um die Wirkkraft seiner Botschaft zu entfalten. Das beginnt bereits mit den griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts. Das in die hellenistische Welt vordrängende Christentum sah sich mit einer reichen philosophischen Tradition konfrontiert, die es nicht erlaubte, bei den vielfältigen frühen biblischen christologischen Aussagen zu verharren. Wollte das junge Christentum in diesem religiösen Umfeld bestehen, dann musste es die aramäisch geborene und semitisch geprägte Botschaft in den hellenistischen Raum mit dem philosophischen Vokabular dieses Kulturraumes transponieren. Im Mittelalter, der eigentlichen Zeit der Christianisierung Westeuropas, geschieht in der Scholastik unter anderen Vorzeichen wiederum ein großartiger intellektueller Prozess. Ich halte die heutige Zurückdrängung theologischer Ansätze, die sich mit dem Phänomen einer pluralen Gesellschaft auseinandersetzen, und seien sie mitunter auch gewagt, als für die Kirche desaströs. Wenn man die intellektuelle theologische Reflexion zurückdrängt, weitere Berufsfelder wie Politik und Wirtschaft nicht mehr erreicht und zugleich allein auf den Event-Katholizismus, spirituelle Kuschelecken und *movimenti* setzt, wird man in der Moderne zweifellos nur Pyrrhussiege erringen.

Zwei Erklärungszugänge für den Entkirchlichungsprozess Westeuropas können solcherart gezeichnet werden: ein religionsökonomisches und ein religionspolitisches.⁹ Die religionsökonomische Perspektive geht letztlich von einem Nicht-Ernstnehmen der pluralisierten Gesellschaft aus, sozusagen von einer Fehleinschätzung des religiösen Marktes. Die Kirchen sähen sich historisch wie aktuell in einer Situation des Religionsmonopols (oder besser - duopols) mit „einem gering ausgeprägten Wettbewerb unter den Religionsgemeinschaften. Damit fehlt den Kirchen in Europa der Zwang, tatsächlich um die Gläubigen zu werben, ihre religiösen Bedürfnisse ernst zu nehmen und eigene verkrustete Strukturen zugunsten der sich rasch wandelnden Mitgliedschaft aufzubrechen.“¹⁰ In den USA sind mit Ausnahme der Religion der Ureinwohner, alle Kirchen und Religionen immigriert, was von Anfang der Kolonisation an einen – wenn auch nicht freiwilligen, so jedenfalls faktischen – Pluralismus mit sich brachte. Zugleich förderte der auf Grund der europäischen Erfahrung vollzogene Entzug staatlicher Unterstützung einen positiven Wettbewerb unter den Kirchen und die aktive Teilnahme von Freiwilligen, also Laien. Um es mit den klaren und für uns äußerst ungewohnten

⁹ Vgl. Gabriel, Säkularisierung 8f.

¹⁰ Ebd. 8.

Worten Peter L. Bergers zu sagen: „Sobald die Kirchen sich nicht mehr darauf verlassen können, ihre Bänke mit Hilfe der Polizei zu füllen, bleibt Ihnen nichts anderes übrig, als mit anderen um die Gefolgschaft freiwilliger Konsumenten ihrer Dienstleistungen zu konkurrieren. ... Stehen dem Einzelnen keine anderen Kirchen in seiner Nachbarschaft zur Verfügung, so hat er auch die Freiheit, sich überhaupt keiner Kirche anzuschließen und/oder sich sein eigenes religiös-moralisches *patchwork* zusammenzubasteln.“¹¹

Die religionspolitische Perspektive sieht in der historisch bedingten und bis in die Gegenwart wirkende Verbindung von Thron und Kirchen ein weiteres Erklärungsmodell der Entkirchlichung. Die Kirchen, die sich vehement gegen den Verlust weltlicher Macht wehrten, schafften dadurch den „Nährboden für einen europäischen Sonderweg, der seine Grundlage darin hat, dass in Europa die moderne politische Freiheits- und Emanzipationsbewegungen eine antikerikale, antikirchliche und anti-religiöse Spitze erhielten.“¹²

Der Begriff der Entkirchlichung des institutionalisierten Christentums eignet sich wesentlich besser als Erklärungsmodell als das Säkularisierungsparadigma. Die durch die Entwicklungsprozesse der Moderne errungene Freiheit bringt das mündige Individuum erst zur bewussten Entscheidung. Diese Freiheit wurde zweifellos durch die Botschaft des Christentums, wenn auch nicht immer durch die institutionalisierten Kirchen, gefördert. Es gilt sich dieser Freiheit und diesem Pluralismus zu stellen. Um es mit Bischof Josef Homeyer auszudrücken: „Eine Kirche, die (im Ghetto) vor dem Pluralismus Schutz sucht, verliert die Menschen und also das Antlitz Christi aus dem Blick, ebenso eine Kirche, die die ihr anvertrauten Gottesgeschichten nicht mehr erinnert und weitererzählt, den mystischen Kern ihrer Hoffnung schon aufgegeben hat.“¹³

Halten wir also fest: Keineswegs ist Westeuropa areligiös, wie es die Säkularisierungsthese für eine moderne Gesellschaft vorsieht. Aber die Kirchen sind noch nicht in der Lage mit den Gegebenheiten der Moderne umzugehen. Gemeint ist jenes Phänomen, das die britische Soziologin Grace Davie

¹¹ Berger, Religion und europäische Integration 110f.

¹² Gabriel, Säkularisierung 8.

¹³ Josef Homeyer, Geschenkte Freiheit: Die Antwort der Kirchen auf Pluralismus und Säkularisierung, in: 2. Internationaler Kongress Renovabis 1998: Säkularisierung und Pluralismus in Europa – Was wird aus der Kirche? Aachen 1998, 97.

„*believing without belonging*“¹⁴ nennt. Dabei bastelt man sich sein religiöses Weltbild zusammen, ohne aktives Mitglied der Kirchen zu sein (frz. *bricolage*, wobei das Basteln mit Legosteinen evoziert wird). In großen Teilen eines Landes wie Österreich scheint mir das umgekehrte Phänomen noch verbreiteter: *belonging without believing*. Grace Davie spricht hier von „Stellvertreterreligion“ (vicarious religion). Es wird zwar kein regelmäßiger Gebrauch von Kirche gemacht, aber man wünscht, dass sie da ist, für den Fall, man braucht sie: als diffus definierter Kulturträger, für Hochzeitsfeierlichkeiten, Feste oder zur Trauerarbeit. Letztere kann durchaus kollektive Komponenten haben, etwa nach Katastrophen, die ganze Orte heimsuchten. Stellvertretung heißt hier aber keineswegs Bedeutungslosigkeit. Die Säkularisierung ist für die Kirchen keineswegs per se schlecht, hat Chancen, die es zu nützen gilt und entbindet vor allem nicht die Kirchen von ihrer Verantwortung.

2. Das gängige Europaverständnis und seine Kritik

Nahezu die ganze Säkularisierungsdebatte fokussiert auf Westeuropa und die USA. Das Gesamt von Europa ist keineswegs im Blickfeld, hier hat nicht nur das 20. Jahrhundert mit dem Eisernen Vorhang und dem Kalten Krieg die Trennungslinien in den Köpfen zementiert. Die Trennung des Kontinents ist historisch gesehen bereits in der Spätantike durch den Zerfall des Römischen Imperiums in Ost- und Westreich geschehen.

Unter dem Druck der Völkerwanderung ging der Westen eigene Wege. Britannien war bereits 407 verloren gegangen, seit Anfang des 5. Jh. herrschten in Spanien die Westgoten und in Nordafrika die Vandalen. Gallien war Einwanderungsgebiet verschiedenster germanischer, gotischer und hunnischer Stämme. Zum Drängen der Völkerwanderung durch Germanen und Hunnen auf der einen Seite kam ab dem 7. Jh. die arabische Eroberung des Nahen Ostens und Nordafrikas auf der anderen.

Im Osten und im Westen gab es von nun an unterschiedliche Entwicklungen. Im Westen galt es das antike und christliche Erbe an die romanisch-germanischen Völker zu vermitteln, während das oströmische Reich erhalten blieb und in den christlichen byzantinischen Staat überging.

¹⁴ Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford 1994.

Der Westen hatte mit dem Untergang des Weströmischen Reiches also andere Voraussetzungen als der Osten. Es ist eine deutliche Zeit des Umbruchs von der Spätantike in das europäische Frühmittelalter. Neue Anforderungen kamen an das Christentum heran, die praktisch, theologisch und philosophisch zu bewältigen waren. Ja, das Christentum musste neu verkündet werden und die eigentliche Christianisierung Westeuropas begann erst im Mittelalter. Die germanischen Stämme erwiesen sich für die lateinisch-kirchliche Kultur nicht unempfänglich. Die Bibel und die Tradition, die Dogmen und die Theologie, die Gebete, die gottesdienstlichen Handlungen und die Vorschriften des christlichen Lebens sind den neuen Völkern in der lateinischen Variante und im Rahmen des römischen Rechtsdenkens weitergegeben worden.

Das Oströmische Reich konnte trotz allem weiter bestehen und es bestand Kontinuität im Übergang. Konstantinopel fiel erst im Jahre 1453 an die Osmanen und hatte bis dahin dem Ansturm des Islam getrotzt, auch wenn der gesamte Nahe Osten bereits im 7. Jahrhundert verloren ging. In diesem Sinne gab es für das griechisch geprägte Christentum keine so deutliche politische und kulturelle Zäsur wie im Westen. Im Osten blieb das Römische Reich bestehen – es wurde von westlichen Historikern von nun an „Byzantinisches Reich“ genannt. Die griechische (orthodoxe) Kirche behielt sich gewissermaßen die Ursprünglichkeit des altkirchlichen christologischen und trinitarischen Dogmas und beließ den Glauben an Jesus Christus in diesem prinzipiellen Rahmen, ohne aber – wie der Westen – einzelne Glaubensgesetze zu definieren. Die Glaubensverkündigung wurde in ihrem Rang als Mysterium des Heils bewahrt, ohne dass das Evangelium zum „neuen Gesetz“ (*nova lex*) erklärt werden musste.

Im Westen verlor man allmählich das Bewusstsein für das Ganze. Das abendländische Europa entstand und der Osten geriet aus dem Blickfeld. Dies hatte nicht nur innerkirchliche Folgen – z.B. die Entwicklung eines starken Primats ohne das kritische Korrektiv der östlichen Patriarchate – es hatte auch politische Konsequenzen, mit der Entwicklung eines eigenen Europakonzeptes seit der Frankenherrschaft und der Krönung Karls des Großen zum Kaiser im Jahre 800.

Man könnte nun eine ganze Reihe innereuropäischer Konfliktszenarien aufzeigen, die auf die Ost-Westteilung des Kontinents rückführbar sind. Ein

aktuelles Beispiel aus der jüngsten Geschichte sind die Jugoslawienkriege der 1990er Jahre, die letztlich an den Bruchlinien zwischen ehemaligem Ost- und Weströmischem Reich geführt wurden.

In diesem historischen Kontext, also Ende des 2. Jahrtausends, wurde das abendländische Europa erneut als Europa schlechthin bezeichnet. 1999 ließ der österreichische Wirtschaftsminister, der selbst lange Vorsitzender der Katholischen Männerbewegung war, bei einer Tagung in der Slowakei den Satz fallen: „Europa endet dort, wo die Orthodoxie beginnt.“ Dies hatte weit über den österreichischen katholischen Mikrokosmos hinaus verheerende Wirkung auf die Orthodoxie, denn damit wurde keineswegs nur eine Einzelmeinung ausgedrückt. Auch der Harvard-Soziologe Samuel Huntington zog bekannterweise die gleiche Trennungslinie und die gegenwärtigen soziologischen Studien operieren hauptsächlich mit dem protestantisch-katholischen Raum und somit mit Westeuropa.

Papst Johannes Paul II. prägte 1980 das Bild von den zwei Lungen Europas, der lateinisch-westlichen Tradition und der ostkirchlichen Tradition. Es muss klar werden, dass Europa und die EU nicht identisch sind, und dass die orthodoxe Welt nicht eine außerhalb Europas stehende und Europa entgegen gesetzte Wirklichkeit ist.¹⁵ Die EU und Europa sind nicht mit der christlichen abendländischen Welt deckungsgleich. Die Aufteilung in ein West- und Osteuropa führte so weit, dass Westeuropa sich den Namen Europa exklusiv aneignete. Dies ist nicht nur geographisch falsch, sondern auch ein historischer Fehler.

3. Der Beitrag der Kirchen im europäischen Einigungsprozess

Heute ist innerhalb der EU die Ostkirche längst Realität. Nicht nur dass ein orthodox geprägtes Griechenland seit 1981 zur EU gehört und auch bereits die Präsidentschaft innehat. Seit der letzten Erweiterung sind eine ganze Reihe von autokephalen orthodoxen Kirchen in der EU. Mehrheitlich orthodoxe Länder sind Rumänien und Bulgarien mit Anteilen von über 85%. Starke

¹⁵ Vgl. Viorel Ionita, Abendländisches Europa? Die Orthodoxie im europäischen Integrationsprozess, in: Dietmar W. Winkler/Wilfried Nausner (Hg.), Oikos Europa zwischen Oikonomia und Oikumene. Innsbruck 2004 (Pro Oriente Bd. 28), 150-160. Grigorios Larentzakis, Orthodoxe Perspektiven zum Oikos Europa zwischen Oikonomia und Oikumene, in: ebda. 113-126.

orthodoxe Bevölkerungsanteile finden sich in Estland (30.000 Russisch-Orthodoxe; 20.000 Estnisch-Orthodoxe), Finnland (60.000 Finnisch-Orthodoxe), Tschechien/Slowakei (55.000 Orthodoxe), Zypern (442.000 Orthodoxe), aber auch in Polen (1 Million Orthodoxe), Deutschland und Österreich.¹⁶ Die orthodoxen Gemeinden in katholisch oder evangelisch geprägten Ländern West-, Mittel- und Südeuropas sind innerhalb der vergangenen Jahre deutlich gewachsen und werden dies auch weiterhin tun. In Österreich haben alle Ostkirchen zusammengerechnet mittlerweile den protestantischen Teil der Bevölkerung überholt. Insgesamt kann man innerhalb der EU von etwa 45-50 Millionen orthodoxen Christen sprechen. Hinzu kommt, dass das kirchliche Leben in den ostkirchlich geprägten Ländern des ehemaligen Warschauer Paktes eine neue Blüte erlebt.

Es muss klar sein, dass diese Länder und orthodoxe Kirchen nicht „zurück nach Europa gekommen“ sind, wie die politische Terminologie mitunter lautete, denn „die Orthodoxie braucht nicht in Europa integriert zu werden, weil sie bereits europäische Gegebenheit ist, die die europäische Spiritualität reichlich beeinflusst hat.“¹⁷ Die Orthodoxie selbst sieht sich selbstverständlich als „Bestandteil der religiösen und kulturellen Wurzeln Europas“¹⁸. Der Westen wird lernen müssen, Europa intellektuell und emotional als Ganzes zu sehen.

Bisher konnten wir also feststellen, dass die Säkularisierung keineswegs allein negativ zu beurteilen ist, sondern dass die Kirchen die Chance nützen sollten, dem freien, aufgeklärten und mündigen Individuum die Botschaft des Christentums zu vermitteln. Man muss nicht gleich auf die „Schwertmission“ Karls des Großen verweisen, um zu erkennen, dass die Methoden der katholischen Christianisierung Europas (oder auch anderer Weltteile) nicht immer dem Geist und der Idee des Christentums entsprachen. Die politische Demokratie und Rechtsstaatlichkeit wie auch die universalen Menschenrechte sind Errungenschaften, hinter die es kein zurück mehr geben darf. Hier besteht die Chance des Christentums Europa eine Seele zu vermitteln.

¹⁶ Zu den Zahlen vgl. Dietmar W. Winkler/Klaus Augustin, Die Ostkirchen. Ein Leitfad. Mit Beiträgen von Grigorios Larentzakos und Philipp Harmoncourt. Graz 1997. Aktualisiert durch Statistiken aus Fischers Weltatmanach 2007. Frankfurt 2006.

¹⁷ Viorel Ionita, Abendländisches Europa? Die Orthodoxie im europäischen Integrationsprozess, in: 5. Internationaler Kongress Renovabis 2001. Europa wächst zusammen – aber wie. Kirchen und europäische Integration. Aachen 2001, 108.

¹⁸ Ebd. 110.

Die Religionsfreiheit des säkularen Staates und ein toleranter umfassender ethnischer und religiöser Pluralismus meint ja nicht, dass der Glaube an Jesus Christus und die Werte des Christentums nicht weiter vermittelt werden sollen. Theologisch gesprochen: Mission, Evangelisation, Verkündigung sind integrale Bestandteile der Wirklichkeit der Kirchen. Die Säkularisierung ist definitiv ein Auftrag, um sich verstärkt um den Menschen und die Gesellschaft zu bemühen. Einsatz und Bemühen ist gefordert, da man eben nicht davon ausgehen kann, dass sich jeden Sonntag die Herde unter der Kanzel versammelt.

In einem zweiten Schritt konnten wir feststellen, dass wir nicht allein die westliche, katholisch-protestantischen Lebenswelten als gemeinsames Erbe des Christentums in Europa betrachten können. Der Blick in den Osten ist nicht nur historisch richtig, sondern auch kulturell notwendig.

Was nun den Beitrag der Kirchen betrifft, so scheinen sie im Versöhnungs- und Integrationsprozess nachzuhinken. Die Überwindung innereuropäischer Grenzen setzt Europa in Bewegung und durchdringt allmählich alle Lebensbereiche. Dennoch wird die Erweiterung der Europäischen Union vorwiegend aus politischer und wirtschaftlicher Perspektive betrachtet. Durch die Integration der süd-osteuropäischen Staaten erhofft man sich nicht nur einen zukünftig geeinten und friedvollen Kontinent, sondern ebenso die Erschließung von neuen regionalen Wirtschaftsräumen. Es ist das Ziel, die Region politisch zu stabilisieren, wirtschaftlich wieder aufzubauen und „fit“ für „Europa“ zu machen.

Aus humanwissenschaftlichem und theologischem Blickwinkel bleiben da immer noch Fragen offen, die vor allem die soziale Integration, den kulturellen Kontext und den religiösen Pluralismus betreffen. Südosteuropa-ExpertInnen und ÖkumenikerInnen wissen um die Vielfalt von Konfliktpotentialen, die über die politischen und ökonomischen Kategorien hinausgehen. Eine Integration, die alleine auf die materiellen Bedürfnisse fokussiert und an den Menschen vorbei geht, wird letztlich nicht gelingen. „Integrationsängste“ finden sich auf allen Seiten und die politischen Populisten wissen diese zu nützen. Dies zeigt, dass der ökonomische Imperativ intensiver flankierender Maßnahmen bedarf. Insgesamt ist die europäische Integration ein komplexer Prozess, der nicht allein wirtschaftlich und politisch zu betrachten ist. Aber während die Wirtschaft global agiert, einen globalen Markt schafft und wenig

Berührungängste in der Umsetzung ihrer Ziele kennt, beschäftigen sich die christlichen Kirchen noch zu viel mit sich selbst, als dass sie sich offensiv und konstruktiv einbrächten.

Deutlich zeigte sich dies bei der dritten europäischen Ökumenischen Versammlung in Sibiu/Hermannstadt im September 2007. Diese reihte sich in einen Prozess europäischer Ökumene ein, der in dieser Form im „reformierten“ Basel 1989 (EÖV 1) begann, im „katholischen“ Graz 1997 (EÖV 2) seine Fortsetzung fand und nun im „orthodoxen“ Rumänien Station machte. Insgesamt ist dieser Prozess, der durch die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und dem Rat der Europäischen Katholischen Bischofskonferenzen (CCEE) von allen Kirchen Europas getragen wird, natürlich als positiv zu betrachten. Aber während die EÖV 1 in Basel noch vor dem Fall des Eisernen Vorhangs visionär anmutete und die EÖV 2 in Graz die ökumenische Hoffnung mit tausenden Teilnehmern aus Ost- und Westeuropa fulminant erlebbar machte, brachte die EÖV 3 in Sibiu Ernüchterung, was die kirchlichen Selbstbefindlichkeiten betrifft.

Aber bleiben wir beim Positiven: Von orthodoxen Delegierten wurde erfreut wahrgenommen, dass zahlreiche „westliche“ Christen die Anreise in ein mehrheitlich orthodoxes Land auf sich genommen hatten. Erstmals in der europäischen Ökumene wurde der Orthodoxie im wahrsten Sinne des Wortes „entgegen gekommen“. Auch haben ökumenisch zurückhaltende orthodoxe Kirchen in Rumänien eine orthodoxe Kirche kennen gelernt, die zeigt, wie man seine Identität wahrt und zugleich ökumenisch offen sein kann.

Es wurden viele qualitätsvolle Vorträge gehalten. Programmatisch waren jene des ersten Sammlungstages: der ökumenisch offene und perspektivenreiche des orthodoxen Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I.; jener vorzügliche von Kardinal Walter Kasper, der differenziert und sensibel auf das jüngste Dokument der Kongregation für die Glaubenslehre einzugehen wusste; der so andere orthodoxe Vortrag von Metropolit Kirill von Smolensk (Moskauer Patriarchat) mit seiner Kritik und seinen Schwierigkeiten mit Modernismus und Aufklärung.

In unserem Zusammenhang war der Vortrag des EU-Kommissionspräsidenten José Manuel Barroso höchst bedeutsam.¹⁹ Deutlich hob er die Wichtigkeit des

¹⁹ Die Rede findet sich unter: <http://www.oekumene3.eu/downloads.php>. Ich verweise auf die deutsche

Engagements der christlichen Kirchen beim Aufbau eines versöhnten Europas hervor, und dass die Europäische Kommission immer einen fruchtbaren Dialog mit den Kirchen unterhielt. Er verdeutlichte, dass Europa nicht auf eine geographische und wirtschaftliche Dimensionen reduziert werden könne, sondern dass das politische Gebilde EU durch gemeinsame Werte Gehalt und Form erhalte. Er wies darauf hin, dass Europa ein multiethnischer, multikultureller und multireligiöser Kontinent sei, in dem alle Ausdrucksformen der kulturellen und geistlichen Dimension des Menschen zusammenleben können müssten. Wörtlich sagte EU-Kommissionspräsident Barroso:

„Einer Union, die nur auf ihre geographischen und wirtschaftlichen Dimensionen reduziert wird, mangelt es an Einheit. Nur die Teilhabe an den gemeinsamen Werten kann einem politischen Gebilde wie der EU Gehalt und Form geben, denn diese war immer ausgelegt als eine Wertegemeinschaft und nicht als einfache Interessensgruppe; eine Wertegemeinschaft, die in der Vielfalt der sich gegenseitig bereichernden Kulturen und Traditionen in einem erweiterten und offenen Europa Gestalt annimmt, einem Europa, das Brücken schlagen kann zu anderen Religionen der Welt und mit anderen Kulturen und Religionen in Dialog treten kann. Kurz gesagt: eine Wertegemeinschaft, die Gestalt annimmt in einer Gemeinschaft von Einzelnen, von Familien und Völkern, aber auch in konkreten Institutionen und Politiken.“²⁰

Es gibt von der Europäischen Kommission her also konkrete Erwartungshaltungen an die Kirchen. Auch wenn die Bindekraft der Kirchen in Europa schwächer wird, aufgrund eines wachsenden Angebotes religiöser und anderer Weltanschauungen bis hin zum Religions-Mix aller Art, so haben die Kirchen viel beizutragen zur Lösung von Problemkomplexen. Hierzu gehören wachsende Armut, Flüchtlinge und Migranten, Entsolidarisierung und Vereinsamung alter Menschen. Dies sind Kernkompetenzen christlicher Verkündigung – Säkularisierung hin oder her. Das zweite Vatikanum hat dies mit seinem Dokument *Gaudium et Spes* bestens ausgedrückt: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.“²¹

Übersetzung.

²⁰ Ebd.

²¹ GS 1.

Die Werte, um die es in Europa geht, sind wesentlich vom Christentum bestimmt. Die großen humanen Errungenschaften der europäischen Geistesgeschichte wie Menschenwürde und Menschenrechte spiegeln sich in der christlichen Soziallehre mit ihren Prinzipien der Personalität, Solidarität, Subsidiarität und Gemeinwohlbildung wider.

Der Grundlage für die politische Umsetzung von Werten ist die Wertebildung. Die Frage ist also: Welche Philosophie, Religion oder Weltanschauung, welches Denken prägt und formt Europa? Im Mittelpunkt kann nur das Humanum stehen. Die Diktaturen des 20. Jahrhunderts haben gezeigt, wohin der Weg führt, wenn die Humanität verloren geht und missachtet wird. Die letzte Begründung des Humanum ist aber nur möglich in Philosophie oder Theologie, und für die Kirchen ist es klar, dass sie nur möglich ist in der Bindung an die Transzendenz, an Gott.²² Der weltanschaulich neutrale und säkulare Staat lebt nur auf Grund der sittlichen Verantwortlichkeit der einzelnen Bürger und seiner Werte. Gerade deshalb müssen sich das Christentum und die Kirchen positiv und aktiv einbringen. Und dies beginnt bei der Seelsorge des einzelnen und nicht nur beim Lobbying und Einbringen in Verfassungsdiskussionen auf europäischer Ebene.

Dass die Orthodoxie viel zu dieser Diskussion beizutragen hat, ist noch nicht deutlich genug geworden. Von ihrem Kirchenverständnis her bringt die orthodoxe Kirche mit ihren autonomen und autokephalen Kirchen ein Grundverständnis der Einheit in der Vielfalt mit. Dies kann auch für das Verhältnis der Völker Europas in Ost und West ein Lehrbeispiel sein. Bischof Heinrich Mussinghoff (Aachen) formulierte es so: „Die Orthodoxie könnte beitragen, eine Kultur der *Communio* zu entwickeln, die auf die menschliche Person setzt und die westliche Verengung auf das Individuum auflöst, die regionale Eigenarten zulässt und als wertvollen Beitrag zum Ganzen versteht.“²³ Und nicht zuletzt verfügt die Ostkirche über einen 1300 Jahre langen Erfahrungsschatz im Umgang mit den Muslimen, den wir uns erst neu aneignen müssen.

Die Entkirchlichung im säkularen Westeuropa, im Sinne der Verabschiedung aus der Institution, ist nur ein Aspekt europäischer Wirklichkeit. Zugleich gibt

²² Vgl. Heinrich Mussinghoff, *Abendländisches Europa? Die Orthodoxie im europäischen Integrationsprozess*, in: 5. Internationaler Kongress *Renovabis* 2001. Europa wächst zusammen – aber wie. Kirchen und europäische Integration. Aachen 2001, 120-134.

²³ Ebd. 133.

es eine verstärkte Sinnsuche und ein verstärktes spirituelles Bedürfnis. Die Kirchen können da nur gemeinsam Antworten und Wege finden. Dabei bliebe ein rein abendländisches Europa ein Fragment. Der Blick auf das Ganze in versöhnter Verschiedenheit wäre zweifellos heilsam, erfordert aber Geduld, Ausdauer, Beharrlichkeit und das Ertragen des Anderen.

Bericht von der Enquete des Institutes für Religion und Frieden 2008

Vom 15. bis 16. Oktober lud das Wiener Institut für Religion und Frieden Militärbischöfe und leitende Vertreter der katholischen Militärseelsorge in Europa zur jährlichen Enquete in die Landesverteidigungsakademie in Wien. Teilnehmer aus zwölf Ländern waren der Einladung von Bischofsvikar Werner Freistetter gefolgt, sich in Wien zwei Tage lang mit dem Thema „Säkularisierung in Europa – Herausforderung für die Militärseelsorge“ auseinanderzusetzen.

Säkularisierung in Gesellschaft und Politik stand im Blickpunkt des Vortrags von Univ.-Prof. Leopold Neuhold, dem Leiter des Instituts für Ethik und Gesellschaftslehre an der Universität Graz. Ausgehend von einer Kritik der soziologischen Säkularisierungsthese vom Verschwinden der Religion zeigte er die Schwächen eines eindimensionalen Säkularisierungsmodells auf, nach dem mehr Moderne weniger Religion bedeute. Sinnvoller sei es, Säkularisierung als mehrdimensionalen Prozess zu verstehen, auf der Ebene der Gesellschaft, der Kirche, der Kirchengemeinde und des Einzelnen. Säkularisierung sei immer untrennbar mit Pluralisierung und Individualisierung verbunden. Sie eigne sich weder in bloß positivem Sinn als Optimierungskategorie noch als bloß negative Unrechtskategorie. Vielmehr gehe es darum, die relative Autonomie irdischer Wirklichkeiten (2. Vatikanisches Konzil, GS 36) anzuerkennen und die Säkularisierung als Herausforderung für politisches und gesellschaftliches Handeln der Kirche in den Blick zu nehmen.

Msgr. Gergely Kovács, der Büroleiter des Päpstlichen Rats für die Kultur, beleuchtete das Phänomen der Säkularisierung aus der Sicht des Rates. Auf seiner jüngsten Vollversammlung 2008 versuchten die Delegierten, eine

pastorale Antwort auf die Herausforderung der Säkularisierung zu finden. Die Reaktion der Kirche dürfe nicht in bloßer Resignation bestehen, sondern positiv in einer Haltung des Dialogs, der mit den Freuden und Erwartungen, der Trauer und der Angst unserer Zeitgenossen umgeht.

Der französische Militärbischof Patrick Le Gal wies auf die jüngste Entwicklung im Verhältnis zwischen Kirche und Staat in seiner Heimat hin: Die Kirche, jahrzentlang vom Staat eher an den Rand gedrängt, werde nun vom französischen Staatspräsidenten Nicolas Sarkozy eingeladen, die weit verbreitete Hoffnungslosigkeit in der Gesellschaft zu lindern. Im Bereich der Militärseelsorge, so Le Gal, sei eine neue Offenheit für Sakrales festzustellen. Begriffe wie „Entsendung“ und „Opfer“ würden im Lichte der Einsätze der Armee neue Geltung erfahren. Le Gal betonte zudem den guten Verlauf des Besuchs von Papst Benedikt XVI. im vergangenen September in seinem Land.

Im Hauptreferat des öffentlichen zweiten Teils der Enquete „Die Kirchen in Europa und die Säkularisierung“ fragte Univ.-Prof. Dietmar Winkler vom Fachbereich für Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte an der Universität Salzburg zunächst nach der Bedeutung und Bewertung von Säkularisierung. Westeuropa sei nicht areligiös, so sein Fazit, die Kirchen seien aber nicht dazu in der Lage, mit diesem Phänomen umzugehen. Säkularisierung bedeute nicht ein Ende von Mission und Verkündigung, sondern solle als Auftrag an die Kirchen verstanden werden, sich verstärkt um die Menschen und die Gesellschaft zu bemühen. Die letzte Begründung des Humanums sei aus Sicht der Kirchen in der Bindung an Gott begründet, der säkulare Staat könne sie sich nicht selbst geben.

Allerdings konzentrierte sich die Säkularisierungsdebatte meist auf Westeuropa und die USA. Winkler plädierte für ein Europaverständnis, das die orthodox geprägten Länder Europas selbstverständlich einschließt. Nach dem Bild von Johannes Paul II. bildeten die westliche und die ostkirchliche Tradition die beiden Lungen Europas. Auch die orthodoxen Kirchen hätten viel zur Diskussion um den Umgang mit Säkularisierung beizutragen, vor allem durch ihr Kirchenverständnis einer Einheit in der Vielheit, der Vielheit nämlich autonomer und autokephaler Kirchen. Ein weiterer wichtiger Beitrag der Ostkirche bestehe in ihrer jahrhundertelangen Erfahrung im Umgang mit Muslimen.

Autorenverzeichnis

Msgr. Dr. Gergely KOVÁCS, Capo Ufficio am Päpstlichen Rat für die Kultur

Dr. David NEUHOLD, Assistent am Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg / Schweiz

Univ. Prof. Dr. Leopold NEUHOLD, Professor für Ethik und Christliche Gesellschaftslehre an der Universität Graz

Univ. Prof. Dr. Dietmar W. WINKLER, Professor für Patristik und Kirchengeschichte an der Universität Salzburg

Ethica. Jahrbuch des Instituts für Religion und Frieden

2008: Der Soldat der Zukunft – Ein Kämpfer ohne Seele?

2007: Herausforderungen der Militärseelsorge in Europa

2006: 50 Jahre Seelsorge im Österreichischen Bundesheer. Rückblick - Standort - Perspektiven

2005: Familie und Nation - Tradition und Religion. Was bestimmt heute die moralische Identität des Soldaten?

2004: Sicherheit und Friede als europäische Herausforderung. Der Beitrag christlicher Soldaten im Licht von „Pacem in Terris“

2003: Das ethische Profil des Soldaten vor der Herausforderung einer Kultur des Friedens. Erfahrungen der Militärordinariate Mittel- und Osteuropas

2002: Internationale Einsätze

Broschüren und Behelfe

Werner Freistetter, Christian Wagnsonner: Grundpositionen der Katholischen Kirche zu Krieg und Frieden

Christian Wagnsonner: Religionen im Einsatzraum I. Bosnien, Kosovo, Afghanistan, Naher Osten

Christian Wagnsonner: Religion und Gewalt. Ausgewählte Beispiele

Gerhard Dabringer: Militärroboter. Einführung und ethische Fragestellungen

Joanne Siegenthaler: Einführung in das humanitäre Völkerrecht. Recht im Krieg

Informationsblätter zu Militär, Religion, Ethik (dt, eng, frz)

Informationsblätter zu Franz Jägerstätter (dt, eng, frz)

Informationsblätter zum Humanitären Völkerrecht (dt, eng, frz)

Dokumente zu Friede und Sicherheit. Dokumentliste der Datenbank des Instituts für Religion und Frieden: Stand Februar 2009