

CHRISTENTUM IM DIALOG DER KULTUREN

Eine westeuropäische Perspektive

von Theodor Ahrens

1. Eine Christenheit?

1.1 Der Zusammenhalt der Christenheit: ein Symbolsystem mit interkultureller Reichweite und Deutekraft

Als ob es selbstverständlich wäre, sprechen wir vom Christentum im Singular. Würden – um ein nicht allzu realitätsfernes Beispiel zu konstruieren – die Leiterin einer Pfingstgemeinde aus Hamburg, Manageress, Prophetin, Priesterin und der Patriarch der russisch-orthodoxen Kirche in Moskau einander als Mitchristen erkennen? Wir würden die Frage, eventuell nach einigem Zögern, vermutlich mehrheitlich bejahen. Warum?

Ich vermute, daß Christen einander im Regelfall nicht zuerst an der Qualität alltäglicher Lebensführung erkennen, sondern daran, daß beide Seiten sich in ihrem Kontext auf ein »Set« von Zeichen zurückbeziehen, die weltweit als christlich gelten: Dieses »Set« von Zeichen hat seinen Sitz im Leben in einem Kirchengebäude oder Versammlungshaus, in das beide von Zeit zu Zeit gehen, um ihren Alltag zu unterbrechen, Gottesdienst zu feiern, ihre alltäglichen Erfahrungen mit der immer wieder gelesenen, vergegenwärtigten biblischen Geschichte, vor allem der Jesusstory zusammenzubringen, das Vaterunser und das Glaubensbekenntnis zu sprechen, Taufe und Abendmahl zu feiern und schließlich die Mahnung mitzunehmen, in den Beziehungen des Alltags nach Möglichkeit auch über familiäre und ethnische Loyalitätsgrenzen hinweg Agape, Liebe aus Gott das Motiv ihres Handelns sein zu lassen.

Dies Symbolsystem¹ enthält in jedem Fall drei Elemente: Den biblischen Erzählzusammenhang als narrativen Deutehintergrund menschlicher Erfahrung, die Sakramen-

¹ Vgl. dazu KENELM BURRIDGE, *In the Way. A Study of Christian Missionary Endeavours*, Vancouver 1991, 35ff; GEORGE A. LINDBECK, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, London 1984, darin: »Religion and Experience«, 30ff; STEPHEN SYKES, *The Identity of Christianity. Theologians and the Essence of Christianity from Schleiermacher to Barth*, London 1984, 257ff; GERD THEISSEN, »Die Einheit der Kirche«, in: ZMiss XX (1994) Heft 2, 70ff; THEODOR AHRENS, *Der Neue Mensch im kolonialen Zwielicht. Studien zum religiösen Wandel in Ozeanien*, Münster-Hamburg 1993, 95ff.

te wie Taufe, Abendmahl evtl. auch andere, und schließlich die ständig wiederkehrende Ermahnung, Agape, Vergebung, Barmherzigkeit ins alltagsweltliche Handeln einzuspeisen. Welchen Stellenwert in dieser Dreierkonstellation ein ethischer Konsens für den Zusammenhalt der Christen hat, ist ökumenisch umstritten. In der Regel jedoch dürften Christen sich gegenseitig zubilligen, daß auch die anderen sich Mühe geben. Das wenigstens.

Jedenfalls ergibt sich ein relativ einfaches System, eine Art religiöser Landkarte² mit einer Deutekraft und Deutekompetenz, die in praktisch alle Gesellschaften hineinreicht. Funktional gesehen, als religiöse Landkarte, erfüllt es Orientierungsaufgaben wie andere religiöse Systeme auch. Es mag sich in Details auch mit anderen Systemen überlappen. Doch in seiner Konfiguration bietet es einen unverwechselbar eigenen Raster an, um den Umgang von Menschen miteinander und mit der Welt in christliche Erfahrung zu formen.³

Der spirituelle Kern dieses Symbolsystems ist Jesus – der Neue Mensch in Gott – eine metakulturelle Vision dessen, was Gott und Mensch verbindet, verbündet und unterscheidet.

Der Zusammenhalt der Christenheit stellt sich zuerst im Rückbezug auf ein zwar grobmaschiges, aber elastisches und gemeinsames Symbolsystem dar. In diesem Sinne liegt ›Einheit‹ an der Wurzel des Christentums.

Zugleich liegt Verschiedenheit an der Wurzel des Christentums. Sie ergibt sich immer dann, wenn Christen es unternehmen, diese metakulturelle Vision des Neuen Menschen in Gott in fremde sprachliche, kulturelle, soziale, religiöse Zusammenhänge hineinzutragen, zu übersetzen und in soziale Gestaltung zu überführen.⁴ Diese Übersetzungsvorgänge haben das Christentum heute in jede gesellschaftliche Nische der Welt vordringen lassen. Darum sind die Beziehungen zwischen den lokalen Kirchen manchmal nicht weniger kompliziert und spannungsvoll als die Beziehungen zwischen Staaten.

Ein *Cantus firmus* dieser Inkulturationsvorgänge ist m.E. darin zu sehen, daß Christen die metakulturelle Vision dessen, was den Neuen Menschen in Gott ausmacht, nicht direkt in Gesellschaft, sondern in *Koinonia*, Gemeinde, Gemeinschaft übersetzen⁵ und sich darin von manchen anderen religiösen Systemen, die ihre metakulturellen Visionen in Gesellschaft übersetzen, unterscheiden.⁶

Obwohl das Christentum sich in alle Kulturen und Subkulturen eingenistet hat, enthält es m.E. doch ein nicht inkulturierbares Moment: das Kreuz! Das Kreuz läßt sich als Schmuckstück, als apotropäischer Zauber oder auch in der künstlerischen Darstellung gewiß inkulturieren. Das geschieht immer wieder. Doch zugleich scheint hinter diesen Inkulturationen immer wieder der ›Urtext‹ durch, die Erinnerung, daß das Kreuz eine Hinrichtung gewesen ist, Ergebnis und Konsequenz eines sozio-religiösen Konfliktes.

² GEORGE A. LINDBECK, *The nature of Doctrine*, 30ff.

³ Ebd., 55ff; STANLEY HAUERWAS, »Die Kirche in einer zerrissenen Welt und die Deutungskraft der christlichen ›story‹«, in: H.G. ULRICH (Hg.), *Evangelische Ethik. Texte zu ihrer Grundlegung und Aufgabe*, München 1990, 350ff.

⁴ KENELM BURRIDGE, *In the Way*, 36ff.

⁵ Ebd., 99ff.

⁶ DONALD EUGENE SMITH (Hg.), *Religion and Political Modernization*, New Haven-London 1974, darin: »Religion and Political Modernization. Comparative Perspectives«, 3ff.

Weil Jesus den Gott des Alten Testaments als einen jedem Menschen in Güte zugewandten Gott anzusagen und darzustellen wagt und so die Vorstellung aushebelt, Gott könne oder müsse durch Fasten und Opfer befriedigt werden, wird er der religiösen und gesellschaftlichen Ordnung geopfert.⁷ ›Ostern‹ stellt in die Freiheit des Glaubens, daß Gott sich auf die Inhalte der Jesusstory festgelegt hat, ja seine Zukunft als Schöpfer und Versöhner daran bindet, daß die im Geist Jesu gelebten Glaubens- und Liebesgeschichten in der Welt Zukunft haben. Dieser Glaube, daß wir Gott keine Opfer schulden und die Gesellschaft nicht durch menschliche Opfer legitimieren können, sollte in der Christenheit selbst, aber auch in der Begegnung mit anderen Weltanschauungen und Religionen als eine religions- und kulturkritische Kraft hervortreten.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Das Netzwerk christlicher Symbole gewährt Zusammenhalt – solange sich einzelne und Gruppen effektiv darauf zurückbeziehen. Aber es läßt auch Verschiedenheit zu. Zusammenhalt und Verschiedenheit liegen an der Wurzel des Christentums. M.E. erübrigt diese Konstellation die Vorstellung einer organischen Einheit.⁸ Organische Einheit könnte nur um den Preis zustande kommen, daß die interkulturelle Dynamik des Christentums sich erschöpft hat.⁹ Gleichwohl hat es in Europa Versuche gegeben, dieser Pluralität über den lockeren Zusammenhalt eines gemeinsamen Deutesystems hinaus einen vereinheitlichenden Rahmen zu geben:

Ich skizziere zwei Typen des Umgangs mit dem Problem. Beide sind über die neuzeitliche missionarische Bewegung weltweit einflußreich geworden. Einen dritten Weg, nämlich die Lösung, die die orthodoxe Kirchenfamilie für das Problem gefunden hat, lasse ich hier beiseite.

1.2 Europäische Einfärbungen des christlichen Symbolsystems

Das Christentum trat in die germanische Welt ein, nachdem es sich mit Logos und Jus verbunden hatte und im ausgehenden Römerreich zu einer kulturtragenden Macht geworden war.¹⁰ Nun wurden auch ›wir‹, die Franken, die Skandinavier, die Isländer, die Slawen Christen – und Europäer. Das römische Christentum hat für Europa lange Zeit das dominierende Symbolsystem gestellt und das ›römische Modell‹ als Vision einer christlichen Ordnung des Orbis Terrarum auch missions- und kolonialgeschichtlich exportiert – mit schlimmen, aber doch auch mit guten Folgen.

Wie auch immer, mir kommt es in äußerster Vereinfachung zunächst nur auf den Gesichtspunkt an, daß das katholische Modell partikulare römische Traditionen offizialisiert und universalisiert. Es schafft einen rechtlichen Rahmen – das Corpus Juris

⁷ Vgl. RENÉ GIRARD, *Der Sündenbock*, Zürich 1988, 164ff.

⁸ ERNST KÄSEMANN, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1960, 214–223.

⁹ KENELM BURRIDGE, *In the Way*, 231f.

¹⁰ Zur Frage, inwiefern dies einen Synkretismus auf Systemebene mit sich brachte vgl. ULRICH BERNER, »Synkretismus und Inkulturation«, in: HERMANN P. SILLER (Hg.), *Suchbewegungen. Synkretismus – kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*, Darmstadt 1991, 136ff.

Canonici, darin und damit eine Amtsstruktur und stellt die römische Meßliturgie und die lateinische Sprache zentral.¹¹ Dazu werden Institutionen ausgebildet, um die Kompatibilität erbrachter Inkulturationsleistungen mit dem römisch eingefärbten christlichen Symbolsystem zu prüfen.

Auch wenn die Vorstellung problematisch ist, es habe in Europa einmal eine ›christliche Zeit‹, eine weitgehend gelungene Integration von Christentum und Kultur gegeben,¹² wurde Europa dennoch für lange Zeit als ein einheitlicher, christlicher Kulturraum mit Grenzen im Osten zu den Turkvölkern, Abgrenzung zum Islam und den Slawen vorgestellt. Das Christentum hat nicht nur das dominante Symbolsystem gestellt, es hat damit auch effektiv eine enorme Integrations- und Abgrenzungsleistung erbracht.

Wie sind Protestanten mit diesem Problem umgegangen? Ich beziehe mich auf die parlamentarisch verfaßten angelsächsischen, aber auch europäischen Großkirchen: Auch sie haben das gemeinchristliche Symbolsystem auf ihre Weise geprägt, sozusagen europäisch eingefärbt und diese Prägung offizialisiert und universalisiert. Die protestantischen Kirchen haben ihr Sendungsbewußtsein – und zwar nicht nur im vorigen Jahrhundert, sondern bis in die Gegenwart hinein – in die Sprache der Entwicklung und des Fortschritts, in die Sprache der Menschenrechte und heute der Solidarität im Kampf um Leben gegen die scheinbare Übermacht des Bösen im politischen und ökologischen Feld gegossen: Freiheit, Partizipation, Gerechtigkeit. Das Unheil der Welt fordert die Menschen als verantwortliche, aber auch zuversichtliche Täter.

Gemeinsam mit ihren ehemaligen Tochterkirchen im Süden haben diese protestantischen Großkirchen – und zwar als ein nicht unwesentliches Teilergebnis ihrer weltmissionarischen Bemühungen – ökumenische Foren ausgebildet, über die sie diese Versionen des Christlichen offiziализierten und universalisierten.¹³ Selbstverständlich gibt es Überlappungen der römisch-katholischen und der protestantisch-ökumenischen Versionen, besonders seit in den 60er Jahren auch die römisch-katholische Kirche die Sprache der Entwicklung und der Menschenrechte breit rezipiert hat. Auf beiden Seiten war dies ein teilweise mühsamer Lern- und Rezeptionsprozeß. Einerseits werden Leitwerte christlicher Weltverantwortung akzeptiert, hinter die wir nicht zurückfallen dürfen. Andererseits ist deutlich, daß der Mensch überfordert ist, das Unheil der Welt zu beheben.

Die skizzierte Version des Christlichen wird in den Kirchen des Südens rezipiert. Sie wird dort aber auch zurückgewiesen – z.B. von Christen, die ihre Gesellschaften nicht dem Fortschritt zustreben sehen. In einer Welt von Schicksal und Verhängnis wird ihre christliche Erfahrung durch die Sprache der Wunder und Zeichen geformt. Das ist z.B.

¹¹ Vgl. zu Meßliturgie und Inkulturationsproblematik heute im Blick auf Zaire LUDWIG BERTSCH, *Der neue Meßritus in Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie* (Theologie der Dritten Welt 18) Freiburg 1993.

¹² GERHARD EBELING, »Das Verständnis von Heil in säkularisierter Zeit«, in: *Wort und Glaube III* (Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie) Tübingen 1975, 349–361, bes. 351f; vgl. etwas anders STEPHEN NEILL, *The Unfinished Task*, London 1961, 111ff.

¹³ P. STAPLES, »Official and Popular Religion in an Ecumenical Perspective«, in: PIETER H. VRIJHOEF / JACQUES WAARDENBURG (Hg.), *Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies*, The Hague-Paris-New York 1979, 244ff.

bei den sog. Unabhängigen Kirchen der Fall. Bei vielen sog. ›mission-sponsored churches‹ bestehen innerhalb einer Struktur beide Sprachen bei- und nebeneinander. Das kann – wie bei uns – zu ernststen Problemen führen.

Im Blick auf diese Zweisprachigkeit sieht der ostafrikanische Pfarrer und Theologe L. Magesa¹⁴ die Zukunft der Inkulturationsproblematik am besten bei den sog. Unabhängigen Schwarzen Kirchen aufgehoben. Das mag so sein oder nicht so sein. Ob unter dem Druck von seiten der Unabhängigen Kirchen, der Neo-Pentekostalen etc. auch die sog. ›mission-sponsored churches‹ ihr europäisches Inkulturationsgepäck abwerfen?

In den gemeinsamen ökumenischen Foren wird diskutiert, ob es heute in der ökumenischen Bewegung so etwas wie einen sozialetischen Minimalkonsens geben muß.¹⁵ Marc Ellingsen belegt zwar einen weitgehenden Konsens der sozialetischen Erklärungen der Mitgliedskirchen der großen ökumenischen Verbände. Er weist aber auch darauf hin, daß dieser Konsens sich weitgehend dem Umstand verdankt, daß diese Kirchen sich gemeinsam dem westlich-parlamentarischen System, seiner menschenrechtlichen und seiner ökonomischen Ideologie verpflichtet wissen.¹⁶ Kurz, die Mission der europäischen Großkirchen lebt von ihrem Bündnis mit der Mission der menschenrechtlichen Vision der Französischen Revolution.

In Nord und Süd, in Ost und West ist die Geschichte erfolgreicher Inkulturationen zugleich eine Geschichte verhinderter, jedenfalls nicht offiziellisierter Inkulturationen.¹⁷

Wie immer die Kirchen des Südens mit dieser Problematik zurecht kommen – es ist dies auch eine Frage an die europäischen Kirchen selbst. Die protestantischen Großkirchen in Europa entdecken ihrerseits, daß sie nicht nur auf die Entwicklungsproblematik, sondern auch auf die Inkulturationsaufgaben im eigenen Kontext keine exportfähigen Antworten mehr haben. Nach der Euphorie der 60er Jahre, in denen sie dahin tendierten, das Christliche in der Sprache der Säkularität, der Entwicklung, der Menschenrechte, der sozialen Aktion auszusagen, und diese Auffassung in den großen ökumenischen Foren auch offiziellisierten, sind sie nun von Zweifeln befallen. Die Großkirchen mögen sich für soziale Aktion und Menschenrechte einsetzen. Die Entrechteten, Armen, Benachteiligten wenden sich, wenn sie sich überhaupt für das Christentum interessieren, Kirchen zu, die andere Milieus kultivieren und eine andere Sprache sprechen – auch wenn diese Kirchen, was wir hier beiseite lassen, der Fortschrittsproblematik auf eigene Weise verbunden sind. Wir fragen, welche Haltung die

¹⁴ LAURENTI MAGESA, *The Present and Future of Inculturation in Eastern Africa*, Aachen 1994, 16.

¹⁵ Zur Diskussion dieser Frage auf der Faith and Order Conference von Santiago de Compostella vgl. DOROTHEA WENDEBOURG, »Sichtbare Einheit der Kirchen als Koinonia. Zum Sektionsbericht I«, in: ÖR 43 (1994) Heft 2, 136ff; KLAUS WILKENS, »Zum gemeinsamen Zeugnis für eine erneuerte Welt berufen. Die Arbeitsgruppe der Sektion IV in Santiago«, in: ebd., 148ff; DAG HEDIN / VIGGO MORTENSEN (Hg.), *A Just Europe. The Churches' Response to the Ethical Implications of the New Europe*, Uppsala 1992.

¹⁶ MARC ELLINGSEN, *The Cutting Edge. How Churches Speak on Social Issues*, Grand Rapids 1993, 136.

¹⁷ Vgl. MICHEL FOUCAULT, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt/M. 1994, 39ff; DERS., *Die Ordnung des Diskurses*, mit einem Essay von Ralf Konersmann, Frankfurt/M. 1993, 13ff. Weiter: WILHELM E. MÜHLMANN, *Chiliasmus und Nativismus, Studium zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen* (Studien zur Soziologie der Revolution 1) Berlin 1964, 335ff; BRYAN R. WILSON, *Magic and the Millennium, A Sociological Study of Religious Movement of Protest among Tribal and Third-World People*, London 1973, 11ff.

Großkirchen in Europa selbst hinsichtlich der Inkulturationsproblematik einnehmen können und sollen.

2. »Missionsfeld« Europa

2.1 Europa – nicht nur eine Sache der Geographie

Jahrhundertlang haben sich europäische Nationalstaaten gegenseitig in Schach gehalten, vernichtet, wieder installiert, und doch ist in diesen Umbrüchen und Diskontinuitäten die alte Idee einer europäischen Friedensordnung nicht untergegangen. Mögen die Westeuropäer saturiert und gegenüber der Europäischen Union gleichgültig scheinen. Viele Nachbarn, jedenfalls viele der ärmeren Nachbarn wollen Mitglieder der Europäischen Union werden. Die Grenzen Europas waren und sind beweglich. Eine europäische Friedensordnung soll entstehen. Die Reichweite der KSZE-Schlußakte von Helsinki rückt Wladiwostok – diese Halbinsel am asiatischen Kontinent – in den Horizont Europas.

Vaclav Havel hat für seine Person und für sein Land verdeutlicht, daß Europa nicht nur eine ökonomische, sondern auch eine moralische Herausforderung darstellt, und daß nach dem Zusammenbruch der sozialistischen Gewaltherrschaft die Zentraleuropäer das Recht der Heimkehr nach Europa reklamieren, ohne deswegen so werden zu wollen wie die Westeuropäer. Schließlich hat Präsident Havel nach dem Umbruch Papst Johannes Paul II. als ersten offiziellen Staatsgast empfangen und so den neu erlangten öffentlichen Status der römisch-katholischen Kirche unterstrichen, die in Böhmen und Mähren lange Zeit kaum ein Symbol tschechischer Identität war, sich jedoch unter schwerer Verfolgung als eine treue christliche Zeugin und als Zuflucht der Menschlichkeit bewährt hatte.¹⁸

Europa ist nicht primär eine Angelegenheit geographischer Grenzen, sondern vor allem der Traditionen und der in Geltung stehenden Symbolsysteme. Welche Traditionen, die Europa geprägt haben, bleiben lebendig? Welche sterben ab? Welche werden neu an Bord genommen?

Haben die Kirchen in diesem Zusammenhang noch etwas zu bestellen? Wollen sie überhaupt etwas bestellen? Im Blick auf die protestantischen Kirchen mag man dies manchmal bezweifeln. Für die katholische Kirche wurden Signale gesetzt, als im Jahre 1964 Papst Paul VI. Benedikt v. Nursia zum Erzpater Europas und dann im Jahre 1981 Papst Johannes Paul II. die Slawenapostel Cyrill und Methodius als Ko-Patrone Europas ausriefen: Re-Christianisierung also oder Re-Evangelisierung?

Obgleich auch manche Protestanten mittlerweile die Vorstellung teilen, Europa wäre zu einem »Missionsfeld« geworden, erscheinen die protestantischen Großkirchen merkwürdig unschlüssig. Woher diese Unschlüssigkeit? Vielleicht trifft nach wie vor

¹⁸ Dazu und zum folgenden vgl. GILLES KEPEL, *The Revenge of God. The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*, Cambridge 1994, 47ff, 60ff, 73ff.

der Kommentar zu, den Franz Overbeck *unserem* Christentum einst ins Stammbuch schrieb: »Unser Christentum ist längst unter uns zur Kultur geworden, aber unsere Kultur fängt an, das Christentum zu verlassen, zum Beweis dafür, daß Menschen unsere Kultur sicherer verteidigen als unsere Religionen.«¹⁹ – wobei Overbeck »das Interessanteste« am Christentum »seine Ohnmacht« fand und »die Tatsache, daß es die Welt nicht beherrschen kann«.²⁰

Demnach scheint die missiologische Alternative sich so zu stellen: Christianisierung des modernen Europas oder Modernisierung des Christentums nach Maßgabe des europäischen Marktes.

2.2 Christianisierung des modernen Europa oder Modernisierung des Christentums?

Selbstverständlich unterscheiden sich kirchliche Haltungen in dieser Frage. Auch Möglichkeitsräume kirchlich-missionarischer Präsenz unterscheiden sich erheblich. Es können im folgenden nur wenige Facetten sehr komplexer Handlungsräume benannt werden. In jedem Fall steht aber neu zur Diskussion an, wie das Christentum zur Macht und zum Markt steht. Dabei scheint sich zwischen Ost und West eine Vertauschung der Fronten ergeben zu haben.

In manchen protestantischen, z.B. auch in den bekenntnisgebundenen lutherischen Großkirchen Europas bestehen nach wie vor staatskirchliche Arrangements, auch in der Bundesrepublik Deutschland. Die Staatskirche ist in Deutschland nicht verschwunden, sie ist unsichtbar geworden.²¹ Der Überhang der alten staatskirchlichen Arrangements sichert den volkswirtschaftlichen Anspruch der Großkirchen ab und gibt ihren Beiträgen zur Diskussion gesellschaftlicher Grundwerte potentiell eine gewisse Reichweite. Doch vollzieht sich gleichzeitig eine massive Erosion an der kirchlichen Basis. Es verbreitet sich nicht nur eine weitgehende massive Indifferenz gegenüber der Kirche (nicht insofern sie sozial-diakonisch engagiert ist); es setzt sich weithin auch eine völlige Unkenntnis dessen durch, was das Christliche sein könnte. Die Großkirchen sind unsicher, wie sie damit umgehen sollen.

Der berühmt gewordene Versuch der römisch-katholischen Kirche Polens während der Zeit der Militärdiktatur unter General Jaruzelski, Re-Christianisierung einer Gesellschaft »von oben« zu betreiben, schien insofern aussichtsreich, als die römisch-katholische Kirche in Polen lange Zeit als Hüterin polnischer Identität und darüber hinaus als Hüterin ziviler menschenrechtlicher Traditionen effektiv die wichtigste Gesprächspartnerin der Militärregierung geworden war. Doch erfolgreiche Demokratisierungen verändern die Stoßrichtung missionarischer Präsenz. Parteien, die »christliche«

¹⁹ FRANZ OVERBECK, *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*, aus dem Nachlaß herausgegeben von Carl Albrecht Bernoulli, Basel 1919, 247, vgl. 268ff, 289; ähnlich JACOB BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Stuttgart 1946, Kap. 3.6, 152ff.

²⁰ FRANZ OVERBECK, *Christentum und Kultur*, 279.

²¹ Eine Beobachtung HANS VON SODENS, die ich meinem Kollegen Matthias Kroegeer verdanke.

Werte durchsetzen, sind anscheinend auch in Polen und in Tschechien nicht mehrheitsfähig. Ein christlicher Baldachin, die Dominanz eines christlichen Symbolsystems wird sich auch in Ost-Europa wohl nicht wiederherstellen lassen.²² Dennoch bleibt der Bereich des Politischen eine theologische Herausforderung. Die christliche Vision, hatten wir oben gesagt, wird nicht in Gesellschaft, sondern in Koinonia übersetzt. Die Unterscheidung geistlicher und weltlicher Macht ist konstitutiv und für Europa so prägend geworden, daß auch der Islam in Europa, von dem die Christen einst nicht nur das Erbe griechischer Philosophie empfangen, sondern vielleicht sogar die Idee des Republikanismus, dies als einen Teil seiner Inkulturationsaufgabe in Europa zu lernen hat.

Auch wenn ein christlicher Baldachin als dominante Symbolsstruktur nicht wiederhergestellt werden kann, beteiligen sich die Großkirchen und besonders konsistent die römisch-katholische Kirche an der Diskussion gesellschaftlicher Grundwerte. Sie ringen so u.a. gewiß auch um gesellschaftlichen Status und Einfluß. Nicht zuletzt darin dürfte eines der wesentlichen Ziele der römisch-katholischen Re-Evangelisierungsbemühungen während der vergangenen Jahrzehnte bestanden haben. Interkulturell gesehen ist auffällig, daß entsprechende Tendenzen, den Einfluß des Religiösen auf das Politische mit neuer Kraft geltend zu machen, eben ein weltweites, in vielen Gesellschaften zu beobachtendes Phänomen ist. Welche Unterschiede zwischen diesen Bewegungen auch immer zu veranschlagen sind, Religionen melden sich zurück aus dem Ghetto, in das sie sich durch die Moderne drängen ließen, und beanspruchen, zu Grundwertefragen gehört zu werden. Doch der christliche Baldachin ist dahin.

Auch in Zentral- und Osteuropa findet die Mission der Kirchen in einem Rahmen statt, in dem Armut und Überlebensfragen die dominanten Themen sind. Inmitten der Ruinen der zerfallenen sozialistischen Gesellschaft verdeutlicht die Kirche das Christliche nach außen in der Aufmerksamkeit für die Armen und Schwachen, im Eintreten für die Geltung der Menschenrechte und nach innen im Gottesdienst. Für die meisten Menschen im Westen Europas geht es nicht ums Überleben, sondern ums Erleben. Diese Hemmschwelle hindert ein Zusammenwachsen nicht nur zwischen Nord und Süd, sondern auch zwischen Ost und West. Bleibt es im neuen europäischen Maßstab dabei, daß Massenarmut, wie sie im 19. Jahrhundert verbreitet gewesen ist, abschaffbar ist? In Westeuropa hatte es lange den Anschein. Für die Zukunft christlichen Zeugnisses in Europa wird sehr viel davon abhängen, ob es dabei bleibt. Im folgenden beschränke ich mich auf einige Beobachtungen zu der schon angesprochenen missionarischen Situation in den alten Ländern der Bundesrepublik.

²² Vgl. VLADIMIR FYODOROV, *The Impact of New Religious Movements in Russia and the Renewal of Life and Witness of the Orthodox Church in Local Congregations*, Missionsakademie an der Universität Hamburg, Konsultation 25.-29.5.1994: »Missionarische Präsenz in einem veränderten Europa«; vgl. HANS-PETER FRIEDRICH, »Aufklärung der Wenigen – Schamanentum der Vielen? Zur Situation der Orthodoxie in Rußland«, in: ÖR 42 (1994) Heft 3, 322–332. Zur Frage der Re-Christianisierung der Gesellschaft vgl. auch FRITZ STOLZ / VICTOR MERTEN (Hg.), *Zukunftsperspektiven des Fundamentalismus*, Freiburg/Schweiz 1991, 37ff.

2.3 Der Erlebnismarkt und die Inkulturationsproblematik

Die Kirchen, die ihren Rückhalt weitgehend bei den Armen hatten, wurden durch die weitgehende, wenn auch keineswegs vollständige Abschaffung der Armut fundamental geschwächt (J. Wichers). Der Übergang von einer Gesellschaft, in der die meisten Menschen hauptsächlich für die Sicherung ihrer Grundbedürfnisse arbeiten, zu einer Erlebnisesellschaft, in der diese Grundbedürfnisse in der Regel gesichert sind und in deren verschiedenen Sektoren es vor allem um eine Modernisierung des Erlebens zu gehen scheint, hat Veränderungen mit sich gebracht, die die gesellschaftlichen Gruppierungen, die Alltagsreligion, aber auch den Handlungsspielraum der Kirchen, also ihre Mission, betreffen.²³

Die einzelnen Milieus, deren Angehörige ihre milieuspezifischen Wahrnehmungsmuster zur Deutung ihres Weltbezuges kultivieren und die vom Erlebnismarkt ständig mit immer wieder modernisierten Erlebnissen versorgt werden, sind *nicht* wie ehemals durch allgemeine, gesamtgesellschaftlich verankerte Wissensbestände verbunden. Die allgemeinen Wissensbestände zwischen den subkulturellen Milieus trocknen ein. Wie bei ablaufender Flut bleiben auf dem Watt Lachen zurück, die kaum mehr miteinander verbunden sind. Das zuvor gesamtgesellschaftlich verankerte christliche Erbe gehört zur Masse der ablaufenden Flut. Auch das Christliche kann eine Gemeinsamkeit von Subjektivität auf einem hohen Allgemeinheitsniveau nicht mehr begründen.²⁴ In dieser Hinsicht sind die Kirchen im Blick auf den faktischen Pluralismus zunächst einmal gar nicht Akteure; die Kirchen sind Opfer oder zumindest Betroffene dieser Entwicklung. Sie können sich dieser Situation nicht ohne weiteres entwinden.

Allenfalls taucht das Christliche im Harmoniemilieu und im Integrationsmilieu, mit geringen Spuren auch im Selbstverwirklichungs- und im Unterhaltungsmilieu auf,²⁵ also auf Ebenen mittlerer Reichweite. Während die alten kulturellen Muster mit Symbolwelten verknüpft waren, die von außen vorgegeben wurden, Menschen also in vorgegebenen Ordnungen des Lebens auch vorgegebene religiöse Traditionen gelten ließen, behauptet G. Schulze, ähnlich I.M. Greverus und P. Berger, daß die neuen Beziehungen von Ich und Situation durch Wählen, durch selbstbestimmtes, wenn auch milieuspezifisches Symbolisieren, bestimmt sind.²⁶ Den gemeinsamen Rahmen bietet der Erlebnismarkt. Auf diesem Markt konkurrieren die Kirchen als nicht-kommerzielle religiöse Erlebnisanbieter im Freizeitsektor mit anderen Erlebnisanbietern.

Nun könnten wir über G. Schulzes Interpretation hinausgehend mit T. Luckmann fragen, ob dieser Erlebnismarkt nicht doch mit einer Symbolwelt verbunden ist, die so

²³ Ich folge GERHARD SCHULZE, *Die Erlebnisesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart*, Frankfurt/M.-New York 1993. Zu offenen Fragen bei SCHULZE vgl. ebd., 15ff.

²⁴ Ebd., 265.

²⁵ Dazu BERND SCHWARZE, »In der Flut des goldenen Lichts. Popstars als Götter der Postmoderne«, in: *Götter auf der Durchreise. Knotenpunkte des religiösen Verkehrs* (Kirche in der Stadt, Bd.4) hg.v. HANS WERNER DANNOWSKI / WOLFGANG GRÜNBERG et al., Rissen 1993, 13–39.

²⁶ GERHARD SCHULZE, *Die Erlebnisesellschaft*, 364ff; PETER BERGER, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1979, darin: »Häretischer Imperativ«, 39ff; INA MARIA GREVERUS, *Neues Zeitalter oder Verkehrte Welt. Anthropologie als Kritik*, Darmstadt 1990, 222ff.

etwas wie einen etwas zerfetzten religiösen Baldachin bereitstellt:²⁷ nämlich die über Bildmedien transportierte Anzeigenwelt mit ihren Verheißungen glücklichen Lebens und ihren Suggestionen von Sinn. Der Markt bringt vor allem in der Anzeigenwelt der Bildmedien *neue* Formen der Alltagsreligion hervor, die religiös genannt werden sollten, weil sie Suggestionen von Sinn und geglücktem Leben symbolisch und mit gesamtgesellschaftlicher Reichweite vermitteln. Das effektiv dominante Symbolsystem unserer Gesellschaft wird von der Anzeigenwelt gestellt.

Das Kernthema der neuen Alltagsreligion ist die ›Autonomie‹ und Unabhängigkeit der einzelnen.²⁸ Dieses Thema wird je nach milieuspezifischen Präferenzen in verschiedenen Teilthemen verarbeitet, wie zum einen in dem Versprechen von ›Heimat‹, ›Zuhause‹ (mit dem verschwiegenen Gegenthema Verödung und Entwurzelung) oder zum anderen in der Verheißung von ›Leben in Fülle‹ (mit der wiederum verschwiegenen thematischen Rückseite: Vermeidung des Todes). Ein drittes Thema wäre das Versprechen von ›Freiheit und Abenteuer‹ mit dem Gegenthema der engen Verhältnisse und institutionellen Zwänge.

Dies ist kurzgefaßt eine diffuse, aus mythischen Bildfetzen kollagenartig präsentierte Religiosität mit gesamtgesellschaftlicher Reichweite, nicht selten übrigens mit ironisierend-polemischen Bezugnahmen auf Fetzen biblischer Tradition.²⁹

3. *Europäisches Christentum im Dialog der Kulturen*

3.1 Das Christentum – so haben wir einleitend gesagt – steht seit seinen Anfängen im Dialog der Kulturen, und zwar seit Christen ihre Vision eines Lebens im Geiste Jesu in andere gesellschaftliche Zusammenhänge hineintragen und darauf vertrauen, daß ihre Version des Christlichen, wenn auch vom eigenen Milieu vollkommen durchdrungen, in jedem neuen Kontext eine eigene Antwort auf die Frage freizusetzen vermag, was ein Leben im Geiste Jesu dort bedeutet. Die Debatte, was einen authentischen Respons auf die Jesusstory darstellt, ist so alt wie das Christentum. Käme diese Debatte zum Erliegen, dann wäre das zugleich die völlige Ebbe in der interkulturellen Dynamik des Christentums. Organische kirchliche Einheit könnte nur um den Preis zustande kommen, daß die interkulturelle Dynamik des Christentums sich erschöpft hat.³⁰

Ist damit noch einmal mein Ausgangspunkt bezeichnet, so ist doch noch nicht die Frage beantwortet, wie europäisches Christentum heute am interkulturellen Dialog beteiligt sein kann und wie es davon betroffen sein mag. Dazu nur einige Stichworte.

²⁷ Im folgenden füße ich auf THOMAS LUCKMANN, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt/M. 1991; vgl. im einzelnen 151ff.

²⁸ Ebd., 153ff.

²⁹ Vgl. THEODOR AHRENS, *Der Neue Mensch im kolonialen Zwielficht*, 97ff.

³⁰ Mit KENELM BURRIDGE, *In the Way*, 230f.

3.2 Der in der Ökumene geforderte Dialog der Kulturen³¹ wird nicht vom Christentum eröffnet. Er ist seit langem im Gang und wird von den Menschen selbst geführt. In diesem Dialog sind sie zugleich Akteure und Opfer. Menschen werden menschlich in der Kultur, in die hinein sie geboren werden; sie werden menschlich in der Sprache, die ihnen zuerst die Welt erschließt. Doch schon lange gibt es soziales, kulturelles und religiöses Grenzgängertum. Nicht nur die Germanen zog es in das »Land, wo die Zitronen blühen«. Heute sind soziale, kulturelle und religiöse Wahlmöglichkeiten bis in die entferntesten Winkel der Erde zu einem Ideal und vielfach auch zu einer Option geworden. Menschen experimentieren mit anderen als den vertrauten Bildern des Menschlichen, bauen Collagen vom geglückten Leben³² und versuchen so, die Spannung zwischen dem real erfahrenen Selbst und dem erträumten Ich zu überbrücken. Für diese Überbrückungsarbeit nehmen sie nicht mehr nur ererbte, von außen auferlegte Deutemuster in Anspruch. Sie vagabundieren, experimentieren und basteln mit vorgestanzten Materialien, alten Puzzleteilen an Bildern des Menschlichen. Aus der Sicht der Betroffenen ist die Frage: Was ist eine geglückte Collage? Was ist ein gutes Bild des Lebens? Genügt es, wenn bei diesen religiösen Puzzle-Spielen, ungeachtet des Stückes Utopie und des Funkens an Poesie, den sie enthalten, immer »wieder das alt-neue Manifest eines menschlichen Absolutheitsbildes« auftaucht?³³

Das Christliche müßte das Vermögen freisetzen, diese »wilden« Collagen in weitere Verstehens- und Sinnzusammenhänge hineinzunehmen,³⁴ Sinnzusammenhänge, die in westlichen Gesellschaften nicht darauf rechnen können, mehrheitsfähig zu sein, die aber doch ein Sinnangebot für das Ganze des Lebens enthalten. Doch diese Zusammenhänge sind zerrissen.

Was könnte vor diesem Hintergrund die Bemerkung der Vollversammlung von Nairobi bedeuten: »Christus stellt das wahrhaft Menschliche in jeder Kultur wieder her und befreit uns zur Offenheit gegenüber anderen Kulturen«?³⁵ Menschen werden nicht nur menschlich in der Kultur, in der sie geboren werden, und in der Sprache, die sie sprechen; sie zerfallen auch mit ihrem Schöpfer in der Kultur, in der sie geboren werden, und in der Sprache, die sie sprechen – ob ihnen dies nun zu Bewußtsein gekommen ist oder nicht.

3.3 Was bedeutet die oben behauptete Nicht-Inkulturierbarkeit des Kreuzesereignisses in diesem Zusammenhang? Die Hinrichtung Jesu ist die Folge eines sozio-religiösen Konfliktes. Dieser Konflikt wird ausgelöst, weil Jesus den Gott Israels als einen in Güte zugewandten Gott zu antizipieren und zu veranschaulichen wagt. Karfreitag als die augenscheinliche Widerlegung Jesu und Erweis der Zukunftslosigkeit des so angesprochenen Gottes und »Ostern«, der Tag, an dem Gott dem Tod Jesu das Leben abgewann,

³¹ THOMAS WIESER (Hg.), *Ökumene – Quo Vadis? Ein Dialog unterwegs zur Zukunft der Ökumenischen Bewegung*, Genf 1986, 18ff.

³² Vgl. zum folgenden INA MARIA GREVERUS, *Neues Zeitalter oder Verkehrte Welt*, 222ff.

³³ Ebd., 233.

³⁴ Ebd., 230f.

³⁵ Bericht aus Nairobi, Sektion II, 29; dt. Bericht, 49.

der Tag, an dem Gott sich auf die Inhalte der Jesusstory festlegt und also seine eigene Zukunft auf die Zukunft beschränkt, die im Geiste Jesu gelebtes Leben hat, kurz, Karfreitag und Ostern sind der nicht reduzierbare theologische Kerngedanke des Beitrages der Kirchen zum interkulturellen Dialog.

Von Karfreitag und Ostern wissen Christen und singen davon in ihren Sprachen. Aber auch Nichtchristen wissen davon und finden angestoßen vom Geiste Jesu in ihren Sprachen dafür analoge Worte.³⁶ So wird die Wahrheit dieser Erzählung in viele lokale Idiome gebracht und muß dort den inflationären Behauptungen von Gottesgegenwarten ebenso standhalten wie den massiven Erfahrungen der Abwesenheit Gottes.

Der Schmerz solcher Erfahrungen der Abwesenheit Gottes ist weit verbreitet. In solchem Schmerz ist der ›Ur-Text‹ der Jesuserzählung auch in atheistisch geprägten kulturellen Milieus noch präsent.³⁷ Andererseits scheint es geradezu ausgeschlossen, daß die Vision von Jesus, dem Neuen Menschen in Gott, in Europa noch einmal kultur-gestaltende Bedeutung annehmen könnte. Wenn die Zukunftsfähigkeit dieses Gottes nicht mehr glaubwürdig ist und die Abwesenheit Gottes keine lastende Erfahrung mehr ausmacht, werden Kulturen sich wirklich verändern und die Kirchen in Europa werden zu Stätten der Archäologie. Die Kirche ist nur zukunftsfähig, wenn sie ein deutliches Bewußtsein von diesem nicht mehr reduzierbaren Moment ihres christlichen Erbes bewahrt und geltend macht.

Die dominierende Symbolstruktur unserer Gesellschaft suggeriert, es könne Alltag kontinuierlich in Sonntag verwandelt werden. Ist es möglich, die manchmal schnell gemachten Collagen vom geglückten Leben in den Zusammenhang des christlichen Urtextes zu bringen und den Unterschied wieder einzuschärfen? Der Unterschied von Alltag und Sonntag, vom Karfreitag im Alltag und von Ostern in jedem Sonntag ist einer der wenigen Reste christlicher Prägung mit gesamtgesellschaftlicher Reichweite. Dennoch: die Kraft der Kirchen, diesen Unterschied mit gesamtgesellschaftlicher Wirkung zu symbolisieren, hat deutlich abgenommen.

3.4 Wie kommen wir über diese Erinnerung an den Urtext hinaus mit dem Umstand zurecht, daß das Thema ›Evangelium und Kultur(en)‹ von den Kirchen in Nord und Süd, in Ost und West so unterschiedlich, zum Teil in unvereinbarer Weise interpretiert wird?³⁸

³⁶ Vgl. GEORGE STEINER, *Real Presences. Is there anything in what we say?* London 1989, 216ff.

³⁷ Ebd., 229.

³⁸ Um die Niebuhr'schen Idealtypen (HELMUT RICHARD NIEBUHR, *Christ and Culture*, London 1951, 53ff) zu verwenden: Den Idealtyp ›Christ the Transformer of Culture‹ wagen die protestantischen Mittelstandskirchen in Westeuropa für ihren eigenen Kontext nicht ins Feld zu führen. Für die protestantischen Großkirchen bleibt es beim ›Christ above Culture‹. Wenn diese Kirchen aber ihren Beitrag zum gesellschaftlichen Wandel im Süden thematisieren, dann spielen Vorstellungen wie Christ the Transformer of Culture, Social Gospel, Missio Dei nach wie vor eine nicht unerhebliche Rolle. Kurz, die protestantischen Kirchen in Europa artikulieren ihre Sendung im eigenen Kontext als Hilfestellung zur Beantwortung von Sinnfragen der einzelnen, im Blick auf den Süden hingegen nach wie vor in der Sprache der Entwicklung und der Menschenrechte, ungeachtet der oben skizzierten Zweisprachigkeit in vielen Schwesterkirchen des Südens. Diese wiederum beanspruchen zur Deutung ihrer eigenen Situation und Tradition den Idealtyp ›Christ in Culture‹, führen aber in ihren Auseinandersetzungen mit den Kirchen des Nordens, jedenfalls in bestimmten Foren, den ›Christ against Culture‹ ins Feld.

Eine kleine Collage zur Veranschaulichung: Für die Armen in El Salvador und in vielen Ländern der Welt klagt J. Sobrino eine effektive Gemeinschaft der Kirche (Koinonia) ein, um die Armen vom Kreuz abzunehmen.³⁹ In der Kathedrale einer europäischen Großstadt wird die Matthäusp passion von J.S. Bach von einem Ballett aufgeführt. Die Presse berichtet von einem Kunstereignis und notiert, daß die Eintrittsbilletts nicht billig waren. Eine ökumenische Provokation?

Franz Overbeck hätte diese Gegenüberstellung für eine unechte Alternative gehalten, und zwar weil nach seiner Meinung das Christentum ein Vermögen, uns Menschen zu helfen, »ohne Zweifel nicht« habe, und zwar in El Salvador wie anderswo, weil das Christentum »nur Todesweisheit« sei.⁴⁰ Wie kann das Christentum auf dem Erlebnismarkt Lebensweisheit sein?

Der vom Erlebnismarkt geschaffene Rahmen ist für die Kirchen zwar nicht gänzlich unentrinnbar, aber doch so bestimmend, daß er den Handlungsraum der Kirchen zu einem großen Teil ausmacht. Zu dessen Konditionen wollen und sollen sie den Sinn und die Notwendigkeit des Glaubens an den Gott des Evangeliums als eine nicht nur für den Bereich der Freizeitwelt, sondern für das ganze Leben und also auch für alle Menschen tragende Perspektive freilegen.⁴¹ Die künstlerische Vergegenwärtigung der Geschichte, in der Gott dem Tode Jesu das Leben abgewinnt, eine ökumenische Provokation? Doch wohl nicht. Auch die Menschen, die sich diese Aufführung ansehen und anhören, haben Erfahrung von Leid und Tod oder werden solche Erfahrungen machen. Die Möglichkeiten, den Armen in El Salvador an die Seite zu treten, sind für sie sehr begrenzt. Vielleicht ist jene balleteuse Vergegenwärtigung der Leidensgeschichte Jesu weniger eine Provokation als der Versuch einer milieugerechten Vergegenwärtigung der Passionsgeschichte. Wenn das zentrale Thema der Alltagsreligion der Gesellschaft die Autonomie und Freizügigkeit des Individuums ist, dann ist in bezug auf dieses zentrale Thema und seine Subthemen zu verdeutlichen, was das Christliche ist. Die Schnittstelle der Inkulturationsproblematik liegt dort, wo die Kirchen ihre zentralen Themen kritisch und kreativ auf die zentralen Themen der Alltagsreligiosität beziehen. Denn sie können ja nicht im Ernst die hedonistischen Illusionen individueller Autonomie, wie sie in den Symbolketzen der modernen Alltagsreligion vermittelt werden, einfach nur bestätigen wollen. Ohne eine polemische Bezugnahme auf diese neue Alltagsreligiosität ist Evangelium nicht aussagbar. Können Citykirchen zu den Bedingungen des Marktes agieren und gleichzeitig prophetisch sein?

Die Kirche ist gewiß vor keiner Versuchung gefeit, und in diesem Fall liegt die Versuchung darin, sich solche Zumutung zu ersparen und sich stattdessen völlig an die Bedingungen des Erlebnismarktes anzupassen. Gemeinden würden sich dann auf die Modernisierung religiöser Erlebnisse spezialisieren. PastorInnen würden als Makle-

³⁹ Vgl. JON SOBRINO, »Gemeinschaft mit den gekreuzigten Völkern, um sie vom Kreuz abzunehmen. Kirchliche communio in einer pluriformen und antagonistischen Kirche«, in: *Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen*, hg. von LUDWIG BERTSCH, Freiburg-Basel 1991, 109, 115ff.

⁴⁰ FRANZ OVERBECK, *Christentum und Kultur*, 279.

⁴¹ TRAUGOTT KOCH, »Wozu die Kirchen gut sein könnten«, in: HANS WERNER DANNOWSKI / WOLFGANG GRÜNBERG u.a. (Hg.), *Kirche in der Stadt – Religion als Wahrheit und Ware*, Hamburg 1991, 63–72; THEODOR AHRENS, *Der Neue Mensch im kolonialen Zwielicht*, 109ff.

rInnen unterschiedlicher religiöser Traditionen agieren, und die Kirchen würden zu Umschlagplätzen religiösen Wegwerfgutes.

3.5 Die Kirchen werden sich den Bedingungen des religiösen Erlebnismarktes nicht völlig überlassen. Nach außen und nach innen setzen sie Gegenzeichen.

Nach außen setzen sie Gegenzeichen im Rahmen einer professionalisierten, aus den Gemeinden ausgelagerten und fast ausschließlich aus staatlichen Mitteln finanzierten Sozialarbeit. Diese Sozialarbeit geschieht im Rahmen der Bedingungen, die staatliche Behörden setzen.

Darum ist daneben wichtig,⁴² daß auch auf gemeindlicher Ebene Gegenzeichen gesetzt werden – in der gemeindlich verankerten Zuwendung, die einzelnen zuteil wird, der Aufmerksamkeit für Schwache, für Menschen im Leid und in einer Aufmerksamkeit für die Konfliktzonen im Nahbereich.

Aus der Zuversicht ihres Glaubens, daß Menschen Gott keine Opfer schulden, sind Kirchengemeinden aufmerksam für Menschen, die schwach sind, benachteiligt werden oder gar im Namen religiöser Tradition und gesellschaftlicher Forderungen zu Opfern gemacht werden. Christliche Gemeinden können, wie gesagt, ihr Leben im Geiste Jesu nicht in ein Bild gesellschaftlicher Ordnung übersetzen (vgl. Röm 12,1–3). Aber sie können sich mit anderen, die gewiß ihre eigenen Missionen haben, um Aufmerksamkeit für die Schwachen bemühen. Ein interreligiöses Weltethos ist weit entfernt. Die bisherigen Menschenrechtserklärungen der Vereinten Nationen können aber für Kirchengemeinden wie für Menschen, deren Erfahrungen in anderen Gruppierungen und aus anderen Traditionen geformt werden, wie eine gemeinsame, wenn auch provisorische Rahmenvorgabe benutzt werden. Das erlaubt ein Gespräch und – wie Erfahrung zeigt – manchmal ein gemeinsames Handeln, um miteinander eine Aufmerksamkeit für die Schwachen zu kultivieren und zu einem gemeinsamen Leben beizutragen.

Christen machen mit dem Glauben, ein im Geiste Jesu gelebtes Leben habe Zukunft, im Alltag harte Erfahrungen. Sie glauben nicht nur aufgrund von Erfahrung, sondern auch trotz solcher Erfahrungen. Im sonntäglichen Gottesdienst, nach innen, setzen sie diese Erfahrungen immer wieder der Deute- und Wahrheitskraft der biblischen Erzählungen aus. Die gottesdienstliche Anamnese des Tages, an dem Gott dem Tode Jesu das ewige Leben abringt, bleibt ›in verborgener Öffentlichkeit‹ die unerschöpfliche Motivationsquelle einer Praxis im Dienste verdankten Lebens. Dabei versuchen Christen, ihren Gottesdienst so zu gestalten, daß viele mitmachen können – als einen Raum für viele verschiedene Menschen.

Indem Gemeinden solche Zeichen und Gegenzeichen setzen, verdeutlichen sie ihre Mission. Indem sie solche Zeichen und Gegenzeichen setzen, beziehen sie sich auf andere, die ihre Missionen haben und verfolgen. Die Gemeinden versuchen, ihren Beitrag zu einem guten Leben zu geben und dabei soweit wie möglich mit anderen zusammenzuarbeiten, die das Ihre beizutragen versuchen.

⁴² Ich fuße auf JUSTUS FREYTAG, *Christliche Mission im Stadtteilgeschehen. Zum Verständnis von Mission*, Hamburg 1994.

3.6 G. Schulze hat die Herausbildung unterschiedlicher sozio-kultureller Milieus auf dem Erlebnismarkt beschrieben, Wissensinseln, die untereinander kaum mehr verbunden sind.

Die naheliegende Frage, ob Kirchen versuchen sollten, sozusagen als Inkulturationsleistungen milieuspezifische Gemeinden zu bilden (sog. ›Richtungsgemeinden‹), erübrigt sich m.E. Es dürfte sich so verhalten, daß Gemeinden ohnehin milieuspezifisch geprägt sind.

Darin liegt ein großer Teil ihrer Verbundenheit mit der Umwelt und ein Teil ihrer missionarischen Wirksamkeit. In der milieuspezifischen Prägung der Gemeinden liegt natürlich auch die Schwierigkeit, diese offen zu halten für viele verschiedene Menschen. Insofern entsprechen Gemeinden den von Schulze beschriebenen Wissensinseln.

Gleichzeitig gilt, daß Gemeinden über ein Sprachreservoir verfügen, das ihnen erlaubt, die Sprachlosigkeit zwischen den verschiedenen Milieus zu überbrücken. Die regionalen und überregionalen ökumenischen, nicht nur binnenkirchlichen Vernetzungen erhalten ihre Plausibilität aus dem gemeinsamen Symbolnetz. Im Regionalbereich wird das erprobt, indem die vielen verschiedenen asiatischen, afrikanischen und lateinamerikanischen Migrantengemeinden mit ihren spezifischen ethnischen Prägungen wahrgenommen werden.

Indem Gemeinde so Zeichen und Gegenzeichen setzt, läßt sie sich darauf ein, gegebenenfalls eine Gemeinde der wenigen zu sein. Erfolg ist kein Kriterium missionarischen Handelns,⁴³ wenn auch Mißerfolge kein Ausweis missionarischer Kompetenz sind. Wo Gemeinde sich nicht nur dialogisch, sondern auch kritisch auf die dominanten Symbole der hedonistischen Gesellschaft bezieht und so wagt, eine Gemeinde der wenigen zu sein, wird die Spannung zwischen dem fast unsichtbaren staatskirchlichen Überhang und dem neuen Status einer kognitiven Minderheit scharf spürbar.

3.7 Vielleicht liegt in dieser Spannung jedenfalls für eine begrenzte Zeit noch eine kreative Möglichkeit, nämlich die Möglichkeit, sich nach innen auf die Eigenart und Unverwechselbarkeit der eigenen Kernstory zu besinnen und nach außen, d.h. gerade auch im europäischen Kontext, die menschenrechtliche Tradition hochzuhalten und an ihrem Ausbau und ihrer Absicherung mitzuwirken.

Können die protestantischen Kirchen dies leisten? In der Europäischen Union wird die Frage nach den Normen des Zusammenlebens vermutlich von keiner Seite so konsequent gestellt werden wie von islamischer Seite. Ein Protestantismus, der sich dieser Frage im europäischen Kontext nicht stellt, dürfte in Europa keine Chance haben. Das menschenrechtliche Engagement der großen ökumenischen Multis, wie des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) und des Lutherischen Weltbundes (LWB) haben für die europäischen Kirchen selbst nach wie vor wegweisende Bedeutung. Die protestantischen Kirchen sind in Brüssel präsent und wirken beratend mit in Gesetzgebungsfragen zu Minderheitenproblemen, Sozialfragen usw. Auch das ist ein Beitrag zur Inkultura-

⁴³ Vgl. die Frage der Hamburger Hauptpastoren: »Gibt es Kriterien dafür, überzeugend und konsensfähig festzustellen, was gute pastorale Arbeit ist?« Vgl. Überlegungen des Hamburger Hauptpastorenkollegiums zur *Zukunft der Volkskirche*, Hamburg, 3.2.1994, 4.

tionsaufgabe.⁴⁴ Dabei wird die Taktgeschwindigkeit nicht immer von den Kirchen gesetzt, wie Frau v. Schubert in ihrer Dissertation zur Entwicklung des Behindertenrechts in Europa kürzlich gezeigt hat.⁴⁵

Ein Christentum, das das Recht des Fortschritts akzeptiert hat, das sich der Aufklärung stellt, das sich der Ausweitung der Menschenrechtstradition verpflichtet weiß, bleibt ein wichtiger Beitrag zum ökumenischen Nord-Süd- wie zum interreligiösen Dialog.

Summary

Christianity presents itself through a system of symbols which is both elastic and coherent. Unity and diversity, therefore, both lie at the roots of Christianity. Christian pluralism results from attempts to express a metacultural vision in various contexts. European churches have tried to give Christian plurality a unifying framework, and two such models are briefly sketched here based on Logos and Ius. Protestant churches in North Western Europe and in America based on a parliamentary principle have given that Christian symbol system a specific colouring in taking on board the western tradition of human rights. At the same time, whatever the responses to those processes in the South, European churches themselves have become uncertain with regard to the role and function they have in their own setting. Section 2 considers the options for Christian missions in Europe: whether to attempt to re-christianise Europe (particularly Eastern Europe where mass poverty prevails) or to modernise Christianity according to the conditions of the entertainment market in Western Europe. Section 3 considers the problems of the involvement of European churches in the dialogue of cultures. Churches involved in intercultural dialogue will try to relate the core story of Good Friday and Easter to the jigsaw puzzles of modern popular religiosity. In doing so they will not abandon themselves wholly to the conditions of the experience market. While ad intra they remember the Christ story as their irreducible contribution to intercultural dialogue they will ad extra continue to develop the human rights tradition in various contexts. In so doing they contribute towards intercultural and also to interreligious dialogue.

⁴⁴ Vgl. KLAUS KREMKAU, »Die Kirchen und die Europäische Gemeinschaft«, in: ÖR 42 (1994) Heft 3, 333–346.

⁴⁵ BRITTA VON SCHUBERT, *Auf der Suche nach neuen Wegen der Integration. Das Aktionsprogramm der Europäischen Gemeinschaft Helios zur Integration von Menschen mit Behinderungen und seine Bedeutung für die diakonisch-soziale Arbeit in Europa*, Diss., Hamburg 1994.