

Die spirituellen und ethischen Wurzeln unseres Engagements in den europäischen Gesellschaften



**Europäisches Forum der Nationalen Laienkomitees
Fátima, 2. - 7. Juli 2004**

Impressum

Europäisches Forum der Nationalen Laienkomitees
Präsident und Verantwortlicher: Dr. Robert D. Corrins
Sekretariat: Europäisches Forum der Nationalen Laienkomitees
c/o Zentralkomitee der deutschen Katholiken
Postfach 240141
D-53154 Bonn
Kontaktperson: Angelika Röser
Tel: 0228/ 3 82 97-53
Fax: 0228/ 3 82 97-44
E-Mail: europ.forum@zdk.de
Homepage: www.europ-forum.org

Redaktion und Layout: Sigrid Schraml, Passau / Deutschland

Druck: Gevaert graphics[©], Zwevezele / Belgien

Fotos: SNAL (Secretariado Nacional do Apostolados dos Leigos), Lissabon / Portugal

Inhaltsverzeichnis

<i>Vorwort</i>	4
<i>Programm</i>	6
<i>Grußbotschaft</i>	10
<i>Redebeiträge</i>	14
Geert VAN DARTEL, 'Gaudium et spes' als grundlegende Quelle für unser Engagement in den europäischen Gesellschaften	14
Luca DIOTALLEVI, Spiritualität und gesellschaftliches Engagement - Katholiken im Kontext der Globalisierung	22
Magnus NYMAN, Aus der Kraft unserer spirituellen Wurzeln die europäischen Gesellschaften mitgestalten.....	38
Paul Michael ZULEHNER, Spiritualität und Solidarität - Unsere Schlüsselwörter.....	44
Róza THUN, Wie wir spirituelle und ethische Werte in den Gesellschaften der neuen Mitgliedstaaten der europäischen Union fördern können.....	46
Gergely ROSTA, Wie wir ethische Werte in den Gesellschaften der ‚alten‘ Mitgliedstaaten der Europäischen Union verwirklicht sehen.....	49
Françoise RAMOND, Als Christen politische Verantwortung übernehmen - Erfahrungen aus einer Kleinstadt	53
Heinz-Wilhelm BROCKMANN, Als Christ in einer Landesregierung in Deutschland.....	56
Ernâni RODRIGUES LOPES, Der Einfluss christlicher Werte auf die Europäische Charta und die Europäische Verfassung - Meine Erfahrung als Mitglied im Europäischen Konvent	59
<i>Die Autoren</i>	65
<i>Entstehung, Zielsetzung und Aktivitäten des Europäischen Forums der Nationalen Laienkomitees</i>	66
<i>Themen des Europäischen Laienforums seit seinem Bestehen</i>	67

Vorwort

Das Verbindungskomitee freut sich, seinen Bericht über die 18. Studienversammlung des Europäischen Forums der Nationalen Laienkomitees, die vom 2. bis 7. Juli 2004 in Fatima / Portugal stattfand, vorlegen zu dürfen. 120 Delegierte aus 20 nationalen Delegationen ebenso wie zahlreiche Beobachter, Gäste und Besucher aus Malta, der Ukraine und Russland, von EZA, CICO, CCEE, UCESM und WUCWO als auch portugiesische Laien nahmen am Forum teil.

Das Thema, das für die Studienversammlung gewählt worden war, erwuchs aus den Überlegungen unseres Sekretärs Stefan Vesper in Folge des Erfurter Treffens. Diese Überlegungen wurden vom Verbindungskomitee und den Teilnehmern des Zwischentreffens in Slowenien 2003 weiterentwickelt. Unser Anliegen war es, den Delegierten Gelegenheit zu einer eingehenden Erforschung der Laienspiritualität zu geben. Unsere Motivation war die Sorge des Heiligen Vaters, dass ‚die Kultur ohne inneres Leben inhaltslos sei; sie wäre wie ein Körper, der seine Seele noch nicht gefunden hat. Wir waren uns auch bewusst, dass die Spiritualität der Laien fest in den gegenwärtig gelebten Erfahrungen der europäischen Gesellschaft verankert sein muss. Dementsprechend lautete schließlich das Thema

„Die spirituellen und ethischen Wurzeln unseres Engagements in den europäischen Gesellschaften“

Eine umfassende Reihe von Referaten unserer Gastredner half uns, dieses Thema zu erkunden. Geert van Dartel drängte uns, aktiv an der europäischen Debatte teilzunehmen, indem wir offen die Botschaft vermitteln, die nur ein Christ anzubieten hat. Luca Diotallevi lud uns ein, darüber nachzudenken, wie wir eine Brücke zwischen Spiritualität und politischem Leben herstellen können, ohne alte Aussagen zu wiederholen, sondern vielmehr dabei mitzuhelfen, eine ganz neue Botschaft zu entwickeln. Magnus Nyman, sich auf spezielle Erfahrungen der schwedischen Kirche stützend, griff das Thema *‘project in the making’* auf, das sich jedoch auf ein reiches Patrimonium beziehen kann und muss. Paul Michael Zulehner entwickelte dieses Thema weiter, indem er uns aufrief, dazu beizutragen, eine Botschaft zu verbreiten, die tief im Evangelium verwurzelt ist und die Sorgen unserer europäischen Mitbürger aufgreift.

Róza Thun and Gergely Rosta gewährten uns sodann einen Einblick in eben diese Sorgen der westlichen und östlichen Gesellschaften. Françoise Ramond und Heinz-Wilhelm Brockmann gaben anschließend ein konkretes Zeugnis davon, was es heißt, als Christ in Europa im Öffentlichen Leben zu stehen. Falls wir zuvor irgendwelche Illusionen gehegt hatten, wie schwierig und doch wie notwendig sich die Aufgabe von uns Christen im neuen Europa gestalten würde, so ließ Ernâni Rodrigues Lopes im letzten Vortrag hierüber keine Zweifel mehr zu.

Dieser Bericht will nicht nur als offizielle Dokumentation unserer Studienversammlung dienen. Die vorliegenden Referate bieten eine reiche Quelle an Ideen, um die Diskussion in all unseren Ländern fortzusetzen und sollten so weit wie möglich weiterverbreitet werden.

Das Verbindungskomitee möchte all jenen danken, die sich unermüdlich für den Erfolg der Studienversammlung eingesetzt haben. Erneut haben die Mitarbeiter des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zum Gelingen wesentlich beigetragen; Bischof Serafim Ferreira e Silva der Diözese Leiria-Fátima hatte uns einen herzlichen Empfang bereitet; der portugiesische Laienrat war ein hervorragender Gastgeber; die Mitarbeiter des Centro Catequético waren wundervoll. Der Dank des Verbindungskomitees gilt auch der Europäischen Kommission für ihre finanzielle Unterstützung. Und zu guter Letzt danken wir ein weiteres Mal Sigrid Schraml für die Zusammenstellung dieses Berichts.

Robert D. Corrins
Vorsitzender

Programm

Studienversammlung des Europäischen Laienforums

02.07. – 07.07.2004

Fátima – Centro Catequético

Die spirituellen und ethischen Wurzeln unseres Engagements in den europäischen Gesellschaften

(gefördert von der Europäischen Kommission)

Freitag, 02.07.2004

- bis 18.00 Uhr Anreise
- 20.00-21.30 Abendessen
Begrüßung durch den Bischof der Diözese Leiria-Fátima Serafim
Ferreira e Silva und Repräsentanten der Kirche in Portugal

Samstag, 03.07.2004

- 9.00-10.00 Eucharistiefeier in der Hauskapelle des Centro Catequético
- 10.30 Eröffnungssitzung
Begrüßung durch den Präsidenten des Europäischen Laienforums
Dr. Robert D. Corrins
Vorstellung der Nationalkomitees und der Gäste
- 11.00-13.00 Referate 1 und 2:
**„Gaudium et spes“ als grundlegende Quelle für unser Engagement
in den europäischen Gesellschaften**
Geert van Dartel, Nijmegen
- Spiritualität und gesellschaftspolitisches Engagement -
Katholiken im Kontext der Globalisierung**
Prof. Luca Diotallevi, Rom
- Diskussion
- 13.00 Mittagessen
- 14.30 *Treffen der Delegationsleiter*
- 15.30 Referat 3:
**Aus der Kraft unserer spirituellen Wurzeln
die europäischen Gesellschaften mitgestalten**
Prof. Magnus Nyman, Uppsala
- Diskussion

- 16.30 Kaffeepause
- 17.00-18.30 Workshops zu den 3 Referaten in Anwesenheit der Referenten
 1. Geert van Dartel, Nijmegen
 2. Prof. Luca Diotallevi, Rom
 3. Prof. Magnus Nyman, Uppsala
- 19.30-21.00 Internationales Buffet
- 21.30 Abendgebet im Sanctuario

Sonntag, 04.07.2004

- 8.30-10.15 Referat 4:
Spiritualität und Solidarität – Unsere Schlüsselwörter
 Prof. Dr. Paul Michael Zulehner, Wien
- Diskussion
- 11.00 Eucharistiefeier im Sanctuario
 mit Kardinal José Policarpo, Patriarch von Lissabon und Vorsitzender
 der Portugiesischen Bischofskonferenz
- 13.30 Mittagessen
- 14.30 Exkursion nach Batalha, Obidos und Nazaré
- 20.00 Abendessen

Montag, 05.07.2004

- 9.00 Meditation (Versamlungsraum)
- 9.15 Referate 5 und 6:
**Wie wir spirituelle und ethische Werte in den Gesellschaften der
 neuen Mitgliedstaaten der europäischen Union fördern können**
 Róza Thun, Warschau
- Wie wir ethische Werte in den Gesellschaften der alten
 Mitgliedstaaten der europäischen Union verwirklicht sehen**
 Gergely Rosta, Budapest
- Diskussion
- 10.45 Kaffeepause
- 11.15 Workshops
 1. In Anwesenheit von Róza Thun
 2. In Anwesenheit von Rosta Gergely
 3. Über die Zukunft des Europäischen Forums
 (in Anwesenheit von Robert Corrins, Stefan Vesper und dem
 gesamten Verbindungskomitee)

- 13.00 Mittagessen
- 14.30 *Treffen der Delegationsleiter*
- 15.30-17.00 Workshops
1. *Eine Kirche - verschiedene Erfahrungen:*
Der Einfluss der Geschichte auf die Spiritualität in den verschiedenen nationalen Laienorganisationen
 2. *Evangelisierung - Neu-Evangelisierung:*
Wie kann man ein glaubwürdiges Zeugnis für unsere Europäischen Nachbarn ablegen? – Neue Wege, "Kirche zu sein"
 3. *Die ökumenische Dimension:*
Von protestantischer und orthodoxer Spiritualität lernen
 4. *Spiritualität konkret werden lassen:*
Dieser Welt im Licht der nächsten Welt dienen
- 17.30 Treffen mit portugiesischen katholischen Organisationen
- 18.30 Abendessen
- 19.30-22.30 *Statutenversammlung des Europäischen Laienforums
(3 nominierte Teilnehmer pro Land)*

Dienstag, 06.07.2004

- 9.00 Meditation (Versamlungsraum)
- 9.15 Referate 7 and 8:
**Als Christen politische Verantwortung übernehmen -
Erfahrungen aus einer Kleinstadt**
Françoise Ramond, Epernon
- Als Christen politische Verantwortung übernehmen -
Als Christ in einer Landesregierung in Deutschland**
Heinz-Wilhelm Brockmann, Osnabrück
- Diskussion
- 10.45 Kaffeepause
- 11.15 Referat 9:
**Der Einfluss christlicher Werte auf die Europäische
Charta und die Europäische Verfassung -
Meine Erfahrung als Mitglied im Europäischen Konvent**
Prof. Ernâni Rodrigues Lopes, Lissabon
- Diskussion
- 13.00 Mittagessen
- 14.30 **Die spirituellen und ethischen Wurzeln unseres Engagements in
den europäischen Gesellschaften und der Beitrag des Europäischen
Forums der nationalen Laienkomitees – Herausforderungen und
Notwendigkeiten**
Dr. Robert D. Corrins, Präsident des Europäischen Laienforums

- 15.15 *Treffen der Nationalkomitees*
- 16.15 Kaffeepause
- 16.30 Plenarsitzung – Berichte der Nationalkomitees
Abschließende Diskussion
- 19.30 Eucharistiefeier in der Basilika mit Bischof Serafim Ferreira e Silva,
Bischof von Leiria-Fátima, und Repräsentanten der Bischöflichen
Kommission für die Laien
- 20.30 Festliches Abendessen

Mittwoch, 07.07.2004

- 8.00 Frühstück und Abreise

Grußbotschaft

CONSILIUM CONFERENTIARIUM EPISCOPORUM EUROPAE (CCEE)

Sekretariat: CH-9000 St. Gallen, Gallusstr. 23, Tel.: **41/71/22 73-374; Fax 22 73-375; Email: ccee@ccee.ch

Praeses

An den
Präsidenten, Prof. Robert Corrins,
und die Teilnehmer des Forums 2004
der nationalen Laienkomitees
Fatima, 2.-7. Juli 2004

Sankt Gallen, 1. Juli 2004

Exzellenzen, Herr Präsident,
Sehr geehrte Damen, sehr geehrte Herren,

Im Namen des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen und seines Präsidiums möchte ich Ihnen, die Sie in Fatima versammelt sind, meine Grüße und besten Wünsche für die Arbeiten ihres vom 2. bis 7. Juli stattfindenden Forums 2004 senden. Gerne hätte ich Sie persönlich begrüßt, anderweitige Verpflichtungen hindern mich jedoch daran. Ich habe deshalb Kardinal José Policarpo, Patriarch von Lissabon und Mitglied des CCEE, gebeten, den Rat bei ihrem Treffen zu vertreten.

Diese Studienversammlung zum Thema „Die ethischen und spirituellen Wurzeln unseres Engagements in der europäischen Gesellschaft“ findet zu einem interessanten Zeitpunkt des politischen Lebens in Europa statt: am Vorabend des Zusammentretens des neuen Parlaments, der Nominierung der neuen Kommission, kurze Zeit nach dem Beitritt neuer Länder zur Europäischen Union und vor allem nach der Annahme des neuen Verfassungsvertrages der Europäischen Union.

Die Tatsache, dass der Verfassungsvertrag nicht Bezug auf die christlichen Wurzeln Europas nimmt, wurde in einigen Ländern zutiefst bedauert – ein Bedauern, das unsere orthodoxen Brüder teilen. Es scheint mir, dass man nicht den Mut aufgebracht hat, das beim Namen zu nennen, was unsere Identität gestern ausgemacht hat und auch morgen noch ausmachen wird. Nichtsdestotrotz denke ich, dass die Christen viel zur vollen Entfaltung einiger Punkte des Vertrages beitragen können: so z.B. des Artikels 2, der sich auf die Werte bezieht oder des Artikels 51, in dem die Kirchen aufgefordert werden, in einen ständigen Dialog mit den Institutionen zu treten.

Ich bin gleichwohl überzeugt, dass Sie diejenigen sind, die am besten urteilen und handeln können, um den sozialen Strukturen und politischen Institutionen zu einer ständig besseren Funktionsweise zu verhelfen; Sie, die christlichen Laien, die Sie in der Gesellschaft arbeiten und agieren und sich durch Ihre Ausbildung und berufliche Erfahrung Kompetenzen in diesen Dingen angeeignet haben. Ihnen wurde die Aufgabe anvertraut, Glauben und Leben zu verbinden und in Übereinstimmung zu bringen.

Im Lichte meines Bischofsamtes und der Jahre im Präsidium des CCEE sowie von Begegnungen und Besuchen in verschiedenen Ländern scheint mir, dass der wichtigste Beitrag, den die Kirchen für Europa leisten können, das Christentum, das Evangelium selbst ist. Die Verantwortung, Europa das Evangelium näher zu bringen, ergibt sich nicht nur aus der Tatsache, dass Europa christliche Wurzeln besitzt (dies ist eine offensichtliche Tatsache: ohne Bezug zum Christentum kann man nichts der vergangenen 2000 Jahre in Europa verstehen), sondern auch aus dem Christentum selbst, das - wie ich sagen würde objektiv gesehen - ein Geschenk für die Menschheit ist.

Eine weitere ebenso essentielle Dimension ist die der Gemeinschaft. Ich sehe insbesondere drei Orte von Gemeinschaft oder drei prioritäre Wege in die Zukunft Europas. Sie erscheinen mir als drei essentielle Beiträge zur ‚Wiedervereinigung‘ Europas.

a) Die Universalität oder Katholizität. Im weitesten Sinne beschreibt Katholizität die Möglichkeit, eine universelle Gemeinschaft zu formen, eine Einheit ohne jegliche Grenzen, so dass die Unterschiede nicht ausgelöscht werden, sondern sich vielmehr in ihrer Identität realisieren.

b) Die Ökumene. Trotz ‚Krisensituationen‘, die wir alle kennen, gibt es Zeichen der Hoffnung. Anlässlich der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz 1997 konnte man feststellen, dass es in Europa sowohl ein ökumenisches Volk gibt, das eine Art Gemeinschaft verkörpert, als auch das Streben nach Versöhnung und Zusammenarbeit auf allen Ebenen. Die Ökumene hat institutionelle Strukturen, Möglichkeiten, Kreise eng verbundener Pioniere hervorgebracht und ist im Begriff, für viele Christen in Europa eine Notwendigkeit zu werden, eine ‚normale‘ Tatsache - was verdeutlicht, dass wir eine neue Etappe auf dem Weg der Versöhnung erreicht haben.

Eine beispielhafte Erfahrung in dieser Hinsicht ist der Prozess, der vom Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) und der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) in Gang gesetzt wurde und den die *Charta Oecumenica* versinnbildlicht. Diese *Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa* war offiziell am 22. April 2001 in Straßburg unterzeichnet worden. Die Ökumenische Charta umfasst 26 Verpflichtungen, die die Kirchen in Europa einladen, sich näher zu kommen, damit die „eine, heilige, katholische und apostolische“ Kirche Christi in der Geschichte sichtbar werde. Der dritte – und wichtigste – Teil der Ökumenischen Charta beschreibt den grundlegenden Beitrag, den die Kirchen aufgerufen sind, für Europa zu leisten: „Unsere gemeinsame Verantwortung in Europa“. Ohne vorgeben zu wollen, eine erschöpfende Antwort auf alle sozialen und kulturellen Probleme zu haben, fühlen sich die Kirchen verantwortlich für ihren Beitrag, den sie zur Gestaltung Europas leisten können.

c) Die Begegnung der Religionen untereinander. Das Phänomen der Migration und ganz allgemein die menschliche Mobilität haben dazu geführt, dass sich verschiedene Kulturen und Glaubensrichtungen regelmäßig begegnen. Aber diese Frage hat seit dem 11. September 2001, dem 11. März 2004 in Spanien und den Krisen im Irak und im Heiligen Land eine

ungeheuerer Aktualität erfahren: man könnte fast sagen, Religion ist wieder in Mode! Paradoxerweise kann man sagen, dass es dem Terrorismus gelungen ist, die Aufmerksamkeit der Welt auf die Religionen und ihre Rolle bei der Schaffung (und Zerstörung!) des Friedens zu lenken. Damit dieser Dialog nicht zweideutig, oberflächlich und in gefährlichen Bahnen verläuft, ist es an der Zeit, ihn zu vertiefen. Wir müssen vor allem dringend unsere Konzepte von Wahrheit, Identität, Dialog, Caritas und Verkündigung vertiefen, um Widerstände und unproduktive Versimplifizierungen zu vermeiden.

Als Rat der Europäischen Bischofskonferenzen stehen wir vor zwei wichtigen Ereignissen: zum einen dem Symposium in Rom mit jeweils 50 Bischöfen aus Europa und Afrika. Es ist das erste Mal, dass eine so große repräsentative Anzahl an Bischöfen aus beiden Kontinenten zusammentrifft, um über ihre gemeinsame Verantwortung gegenüber der Kirche und den Völkern, die sie vertreten, zu diskutieren.

Das zweite Ereignis ist der Beginn eines Prozesses in Vorbereitung des dritten Ökumenischen Treffens. Von 2005 bis 2007 soll dieser Prozess mittels verschiedener Etappen und in verschiedenen Regionen neue Schritte hin zur Versöhnung zwischen den Kirchen ermöglichen.

Ich bin davon überzeugt, dass wir keine konkreten Resultate erzielen können, wenn wir nicht als Kirche in Synergie und in einer wahren Gemeinschaft zwischen Bischöfen, Laien, Ordensleuten und Priestern zusammenarbeiten.

Ich wünsche Ihnen, dass Ihre Studienversammlung ein fruchtbarer Moment für das Forum, für die Kirche und für Europa sein wird. Mein Gebet begleitet Sie und ich empfehle die europäischen Bischöfe Ihrem Gebet.



Amédée Grab
Bischof von Chur
Präsident des CCEE

(Original: Französisch)

Redebeiträge

Geert VAN DARTEL,
Nijmegen / Niederlande

„Gaudium et spes“ als grundlegende Quelle für unser Engagement in den europäischen Gesellschaften

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. (Pastorale Konstitution Gaudium et spes, 1965)

Der Gott der Hoffnung aber erfülle euch mit aller Freude und Frieden im Glauben, dass ihr immer reicher werdet an Hoffnung durch die Kraft des Heiligen Geistes. (Röm 15, 13)

In einem freundlichen, türkischen Restaurant namens Topkapi (nach dem berühmten türkischen Sultan-Palast) im Stadtzentrum von Utrecht, unweit der Statue von St. Willibrord, dem Schutzheiligen der Kirche der Niederlande, nahm ich an einem Vorbereitungstreffen für unsere Versammlung hier in Fatima teil. Ich bat meine Freunde um Unterstützung. „Sagt mal“, fragte ich sie, „sind *Freude* und *Hoffnung* für euch die grundlegenden Quellen für euer Engagement in der Gesellschaft?“ Die Antwort kam nicht spontan. Es war auch keine einfache Frage. Freude und Hoffnung scheinen auf den ersten Blick Dinge zu sein, die zum Leben des Menschen als Individuum gehören. Manche Menschen haben einen frohen und optimistischen Charakter. Das ist von Vorteil im Vergleich zu Menschen, die eher zu Hoffnungslosigkeit und Depression neigen. Tiefe Freude und unerschütterliche Hoffnung sollten uns als Christen auszeichnen. Meine eigene Lebenserfahrung bestätigt aber leider nicht, dass Freude und Hoffnung grundlegende Wesensmerkmale von uns Christen und unserer Lebensweise sind. Christen, die die Freude des Glaubens allzu sehr ausstrahlen, werden außerdem häufig mit Argwohn betrachtet. Auch von Christen.

Auch aus der Perspektive der aktuellen Trends in unserer Gesellschaft denkt man bei gesellschaftlichem Engagement nicht in erster Linie an Eigenschaften wie *Freude* und *Hoffnung*. *Überzeugung* in Bezug auf grundlegende Werte und Ausdauer, nicht den Mut zu verlieren, werden vermutlich eher genannt. Auch die Ereignisse, die die Titelseiten unserer Zeitungen und die Fernsehnachrichten prägen, erfüllen uns nur äußerst selten mit Freude und Hoffnung. Wohl eher mit *Trauer* und *Angst*. Meine Freunde aus dem Restaurant beklagten, dass die Wirtschaft unser Leben immer mehr im Griff habe, dass eine Individualisierung des menschlichen Lebens ohne jedes Maß vor sich gehe und dass die Solidarität, die doch nach wie vor ein wesentliches Charakteristikum unseres sozioökonomischen Systems sei, in der Wohlstands- und Freiheitsgesellschaft mehr und mehr auf dem Spiel stehe. Eine Reihe alter

und neuer Probleme wühlen unsere Gesellschaft auf: wirtschaftliche Rezession und wachsende Arbeitslosigkeit, Verunsicherung bzgl. der Auswirkungen der EU-Erweiterung, die Integration und Emanzipation der Neuankömmlinge, der politische Islam in einer säkularisierten Gesellschaft, die Krise der gemeinsamen Werte und das wachsende Gefühl der Unsicherheit. Dies sind einige der internen Probleme, mit denen wir uns auseinandersetzen. Auf internationaler Ebene ist die Lage noch weitaus schlimmer: der Irak und Israel/Palästina stecken in einer Sackgasse. Der Krieg gegen den Terrorismus mag für diejenigen, die ihn führen, eine klare Sache sein, für die normalen Bürger jedoch ist er gespenstisch und unerklärlich.

Aufgewühlt und herausgefordert von den Problemen unserer Zeit sind meine Freunde entschlossen, ihr Engagement für soziale Gerechtigkeit in unserer Gesellschaft fortzuführen. Sie sagten mir: „Die Quelle unserer Hoffnung liegt jenseits von uns selbst. Das Beispiel anderer motiviert und inspiriert unser eigenes Engagement.“ Pioniere der europäischen Versöhnung nach dem Zweiten Weltkrieg wie Jean Monnet und Robert Schuman wurden genannt. Auch ein innovatives Landwirtschaftsprojekt aus Deutschland, das auf einem sozial-ökologischen Ansatz beruht, wurde angeführt. Eine Alternative zum weltweit vorherrschenden Landwirtschaftssystem, das seine Grenzen erreicht hat. Wir sprachen über unsere Hoffnungen hinsichtlich des Europäischen Forums der nationalen Laienkomitees und darüber, was dieses Forum für das lebendige Zeugnis der Christen in Europa bewirken könnte. Einer machte den Vorschlag, unser Forum solle konkrete Themen auswählen und über mehrere Jahre bearbeiten. Wir müssen darauf achten, warnte ein anderer, dass wir uns als Katholiken nicht selber an den Rand drängen.

In unserem kleinen Gespräch über *Freude* und *Hoffnung* als Quelle für unser Engagement in unserer Gesellschaft wurden weder der Glaube noch die Kirche direkt genannt. Möglicherweise ist das typisch für die säkularisierte Gesellschaft und die privatisierte Religion. Und ein wenig schmerzlich auf einer Versammlung von Katholiken. Aber es stimmte trotzdem. Der Glaube an den auferstandenen Christus und die Kirche wurden nicht spontan als Quelle von *Freude* und *Hoffnung* genannt. Wie erfahren wir als Christen heute die Beziehung zwischen dem Glauben und der Welt? Sind wir in der heutigen Zeit fähig, wie es das Zweite Vatikanische Konzil zu Beginn des berühmten Dokuments *Gaudium et spes* sagt, *aus der Tiefe unseres Glaubens die Freuden und Hoffnungen, die Trauer und Ängste der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art* zu teilen? Ist es uns wichtig, dass der Glaube in unserem Engagement nicht geschwächt wird, dass wir den Menschen und der Welt gegenüber nicht zynisch werden? Sondern dass wir im Gegenteil zu noch treueren Jüngern Christi werden, die aus Gnade von tiefer Freude und unerschütterlicher Hoffnung geprägt sind? „Freude ist keine Tugend“, so schrieb Titus Brandsma 1935, „sondern eine Auswirkung der Liebe.“ Ist unser Leben ein Zeichen dieser Liebe? Sind wir fähig, die Menschen unserer Zeit für die Botschaft der Liebe zu gewinnen? Hat die pastorale Konstitution *Gaudium et spes* heute immer noch jene Bedeutung für unser Engagement in der Gesellschaft, die sie vor vierzig Jahren hatte? Ich habe über diese Fragestellungen auf der Grundlage zweier Dokumente nachgedacht: *Gaudium et spes* von 1965 und *Ecclesia in Europa* von 2003. Im Folgenden möchte ich einige meiner Überlegungen hierzu mit Ihnen teilen, in der Hoffnung, dass sie für das Thema unseres Forums von Bedeutung sind.

Das Zweite Vatikanische Konzil verkündigte die pastorale Konstitution *Gaudium et spes* am 7. Dezember 1965. In einem Vortrag anlässlich des 30. Jahrestages dieser Magna Charta der Menschenwürde, unterstrich Johannes Paul II., dass niemals zuvor in der Geschichte der Kirche ein Ökumenisches Konzil seine pastorale Sorge in so tiefgreifender Weise auf die weltlichen Geschicke der Menschheit gelenkt hatte.

Die pastorale Konstitution fand ein unglaubliches Echo. „Die Fenster zur Welt öffnen“, „aggiornamento“ oder „die Zeichen der Zeit lesen“ sind Bilder und Begriffe, die sich mit diesem kostbaren Dokument verbinden. *Gaudium et spes* war die Antwort auf das in weiten Teilen der Kirche empfundene Bedürfnis nach einer neuen Art der Auseinandersetzung mit den Fragen des modernen Zeitalters. In diesem Dokument präsentiert die Kirche auf einer breit angelegten biblischen und theologischen Basis eine inspirierende und aktuelle Reflexion über die Herausforderungen der modernen Zeit.

Eine aktuelle Reflexion über die „*Gaudium et spes*“ als grundlegende Quelle für unser Engagement in den europäischen Gesellschaften muss ihren Ausgangspunkt natürlicherweise in der pastoralen Konstitution des Zweiten Vatikanum nehmen. Der Austausch über ihre Rezeption in unseren Ländern sowie ihrer aktuellen Bedeutung angesichts der vielen Veränderungen, die sich seitdem ereignet haben, könnte eine Hilfe sein, um die grundlegende Quelle für unser Engagement in der Gesellschaft deutlicher zu sehen.

Schauen wir einen Moment zurück auf die Geschichte der letzten vierzig Jahre und blicken auf die wesentlichen Veränderungen, die sich ereignet haben. Veränderungen, die das Konzil nicht voraussehen konnte¹: Das Ende des kalten Krieges und der Zusammenbruch des Kommunismus, die wachsende Vereinigung Europas, die weltweite Dominanz der Marktwirtschaft, das Vorherrschen einer Konsumkultur und der wachsende Graben zwischen Reich und Arm, das Aufkommen des Feminismus, das neue ökologische Bewusstsein, das World Wide Web, die unangefochtene Vorherrschaft der Vereinigten Staaten, das Aufkommen des Terrorismus, die zahlreichen Kriege, einschließlich in Europa, die Genozide in Kambodscha und Ruanda... Unsere Zeit wird nicht mehr als Moderne, sondern als Post-Moderne bezeichnet, und es heißt, wir leben im Zeitalter der Globalisierung.

Die Position der Kirche in Kultur und Gesellschaft unterlag ebenfalls einem tiefen Wandel. In den westeuropäischen Ländern nimmt die Rolle der Kirche in Kultur und Gesellschaft ab. Die Kirche hat nur wenig Einfluss auf den Lebensstil der Menschen, Religion wird mehr und mehr wie eine Privatangelegenheit behandelt. Die christlichen Kirchen und Gläubigen scheinen weitestgehend gezähmt worden zu sein, wohingegen der Islam, der einen anderen sozio-politischen und kulturellen Hintergrund hat, ganz offensichtlich nicht ins Bild passt. Und natürlich gönnen sich die Bischöfe, auch in meinem Land, keine Ruhe und beziehen immer wieder entsprechend der Lehre der Kirche Stellung zu öffentlichen Themen. Wie in den Fragen zu Leben und Tod (Abtreibung und Euthanasie), Ehe und Familie, soziale Themen und Erziehung. Ihre Aussagen werden gehört, zeigen bisher aber wenig Wirkung in der Gesellschaft. Auf der Wallfahrt im April 2004 nach Santiago de Compostela, die von COMECE anlässlich der EU-Erweiterung organisiert worden war, unterstrich der Schweizer Bischof Amédée Grab, Präsident der Europäischen Bischofskonferenz (CCEE), die Katholische Kirche möge dem moralischen Verfall, der Europa im Griff hat, die inständige Predigt des *Evangeliums* entgegensetzen. Mit „moralischem Verfall“ meinte er spezifische Gesetze, die in einigen europäischen Ländern zur Legalisierung von Abtreibung und Euthanasie, zur Nutzung von Embryonalzellen und bezüglich der Eheschließung von Homosexuellen erlassen wurden. Dieses harte Urteil hinsichtlich der Immoralität einiger auf breiter Ebene diskutierter Gesetze in unseren demokratisch regierten Ländern versetzt uns in Konflikt mit den Entwicklungen, den Empfindungen und Überzeugungen der breiten Masse. Man kann sich nicht dahinter verstecken zu sagen, diese Gesetze seien moralisch akzeptabel, da sie das Ergebnis eines demokratischen Entscheidungsprozesses sind. Es geht hier um die Beziehung zwischen Gesetzen und moralischen Werten. Und in der Tat bewirken diese

¹ A. Kelly CSsR, *Gaudium et spes*: Zuviel Freude und zuviel Hoffnung? Ein australisches E-Journal der Theologie, veröffentlicht im Internet.

Gesetze einen Wandel der moralischen Standards der Gesellschaft und bergen einen Langzeiteffekt in sich. Und hierin liegt eine enorme Aufgabe für die Christen in den öffentlichen Diskussionen, in der Ethik und in der Politik. Und ganz besonders im Bereich der Erziehung. Ist uns die Tragweite dieser Themen ausreichend bewusst und sind wir gut vorbereitet? Ich bin mir da nicht sicher.

Für die Kirche in Mittel- und Osteuropa bedeutete der Zusammenbruch des Kommunismus Befreiung. Diese Freiheit eröffnete die Möglichkeit zu einem kulturellen und politischen Engagement auf religiöser Basis. Die Kirche in Mittel- und Osteuropa brach aus dem Konzept der privatisierten Religion aus, in dem sie in der kommunistischen Ära gefangen war. Die Kirche in Westeuropa hingegen bewegt sich ironischerweise genau in Richtung dieses Konzepts. Die Erfahrungen der Kirche in Mittel- und Osteuropa sind von den meisten Mitchristen in Westeuropa nie ganz verstanden worden. Ich erlaube mir, dies auf Grund meiner langjährigen Erfahrung im Kontaktaufbau mit der Katholischen Kirche in Mittel- und Osteuropa zu sagen.

Meine Erfahrung mit Mittel- und Osteuropa nahm ihren Anfang 1978 als eine protestantische Gruppe aus den Niederlanden mir katholischen Theologiestudenten die Möglichkeit gab, ein bis zwei Jahre in Zagreb zu studieren, das nun die stolze Hauptstadt von Kroatien ist. Ich blieb fünf Jahre dort und studierte Ökumenische Theologie und Wirtschaft. Eine seltsame Kombination in diesem Land zu jener Zeit. Aber ich erfuhr sehr viel über die Kirche, die Länder, über ihre Kultur und ihre Konflikte. Von 1983-1994 arbeitete ich für die Stiftung *Communicantes* in Nijmegen. Wir schickten unseren Freunden in den verschiedenen mittel- und osteuropäischen Ländern theologische Literatur, blieben durch Reisen miteinander in Kontakt und schrieben in unseren kirchlichen Zeitschriften über die Position der Kirche in Osteuropa. Dann die Erfahrung von Freiheit im Jahr 1989, Freude und Hoffnung, die Erfahrung des Krieges von 1991-1999, Trauer und Angst. In den 90er Jahren konnten wir mit *Communicantes* einiges an finanzieller und materieller Unterstützung zum Wiederaufbau der Kirche leisten. Aber es war immer auch unser Ziel, geistliche Brücken des Verständnisses und der gegenseitigen Bereicherung aufzubauen. Dies ist der schwierigste Teil. In der westlichen Sichtweise werden die Christen in Mittel- und Osteuropa häufig als überholt und altmodisch betrachtet. Die Fähigkeit, die Bedeutung des Glaubenszeugnisses zu sehen, ist nur gering ausgeprägt. *Gaudium et spes* bildet hier, glaube ich, eine wichtige Brücke.

Angesichts unserer geschichtlichen Erfahrungen werden wir den Inhalt der pastoralen Konstitution und die Grundideen *Gaudium et spes* sicherlich ohne weiteres bestätigen können, so nehme ich an. Die biblisch-theologische Anthropologie als Grundlage der menschlichen Freiheit und Würde, die Vision der Gemeinschaft und des Gemeinwohls, das Bewusstsein für und der Respekt vor der relativen Autonomie der irdischen Dinge, die Vision der Aufgabe der Kirche in der Welt, all das ist heute genauso wahr wie damals. Dies gilt gleichermaßen für die zentralen Themen, mit denen sich *Gaudium et spes* im zweiten Teil beschäftigt, wie etwa die Würde von Ehe und Familie, die Kultur des Menschen, die sozialen und wirtschaftlichen Themen, die politische Ordnung und die Verantwortung für den Frieden. Doch ungeachtet der grundsätzlichen Zustimmung zum Inhalt von *Gaudium et spes*, habe ich den Eindruck, dass *Gaudium et spes* nicht (mehr) funktioniert. Die Konstitution bildet nicht mehr die schöpferische Verbindung zwischen dem christlichen Glauben und dem gesellschaftlichen Engagement. Der Hauptgrund hierfür liegt in der Tatsache, dass sich die post-moderne Gesellschaft und Kultur in Europa von der christlichen Perspektive entfernt haben. Weder die Katholische Kirche noch andere Kirchen sind derzeit fähig, Glaube, Kultur und Gesellschaft in einer Weise miteinander zu integrieren, die die Menschen unserer Zeit überzeugt. Ist die Erfahrung in Mittel- und Osteuropa hier eine andere?

Trotzdem ist das Dokument *Gaudium et spes* ein großartiger Versuch, die Verantwortung und die Verpflichtung der Kirche für die Gesellschaft darzustellen. Die Liebe war jedoch einseitig. Darüber hinaus erleben viele Menschen die Kirche heute nicht als ein Zeichen der Freude und der Hoffnung. Viele Leute, nicht nur die Nicht-Christen oder die Nicht-Gläubigen, empfinden eine große Kluft zwischen dem, was in der Kirche vor sich geht und was in der Welt passiert. Das ist nicht nur eine Frage des Kirchenbildes, das in den Medien vermittelt wird. Wie kann man dies ändern?

Die Herausforderung für die Kirche und für jeden Christen ist es, mit neuer Intensität die Bedeutung des Glaubens zu überdenken. Die europäischen Bischöfe haben dies in der zweiten Synode für Europa getan. Sie war dem Thema gewidmet: „Jesus Christus, der in seiner Kirche lebt, Quelle der Hoffnung für Europa“. Das post-synodale apostolische Schreiben „*Ecclesia in Europa*“, das Papst Johannes Paul II. im März 2003 approbierte, ist ein langes und deutliches Traktat über das Evangelium der Hoffnung. Gestärkt vom Bewusstsein der lebendigen Gegenwart des Herrn im Leben der Kirche bezieht das Schreiben Stellung gegen den Versuch, ein Bild des Menschen zu fördern, das den Menschen von Gott und von Christus trennt. Es konstatiert, dass der Verlust der Hoffnung seinen Ursprung in diesem Bestreben hat. Im Vergleich mit *Gaudium et spes* ist *Ecclesia in Europa* deutlich kritischer gegenüber den neuen Strömungen in der europäischen Kultur, die unmittelbare Auswirkungen auf den Alltag der Menschen haben. Ich zitiere: „Die europäische Kultur erweckt den Eindruck einer ‚schweigenden Apostasie‘ seitens des satten Menschen, der lebt, als ob es Gott nicht gäbe.“ Der Papst ist sich der drohenden Gefahr bewusst, dass die europäische Kultur vom Beitrag der Christenheit entkoppelt wird. Ihm steht die Entstehung einer neuen Kultur vor Augen, die stark von den Massenmedien beeinflusst ist, die in Inhalt und Wesen mit dem Evangelium und der Würde des Menschen in Konflikt steht. Auf der anderen Seite sieht er auch Zeichen der Hoffnung, sowohl in der Kirche als auch in den europäischen Gesellschaften. Sowohl die Wiedererlangung der Freiheit der Kirche in Osteuropa als auch die wachsende Einheit in Europa werden hier angeführt. Auch die neuen kirchlichen Bewegungen werden genannt, die besonders aktiv sind im Bereich der Mission und der Evangelisierung. Am 8. Mai fand in 's-Hertogenbosch wie auch in vielen anderen europäischen Städten eine ökumenische und missionarische Begegnung der neuen Bewegungen statt.

Ecclesia in Europa ist ein stark missionarisch ausgerichteter Text. Die Kirche muss Europa jene kostbare Gabe schenken, die kein anderer geben kann: „Glaube in Jesus Christus, die Quelle der Hoffnung, die niemals enttäuscht; eine Gabe, die an der Wurzel der spirituellen und kulturellen Einheit der europäischen Völker steht, die sowohl heute als auch morgen einen wesentlichen Beitrag zu ihrer Entwicklung und Integration geben kann.“ Ich hoffe, wir werden uns miteinander des ökumenischen Bewusstseins und der Verantwortung bewusst, die diesem Zitat inne wohnen. Diese Gabe für Europa kommt nicht nur von den Katholiken und von der katholischen Kirche. Wir teilen uns diese Aufgabe mit den orthodoxen und den evangelischen Christen. Die missionarische und soziale Arbeit unserer Zeit beinhaltet daher die ökumenische Verantwortung und kann nicht von ihr getrennt werden. Wir können auch sehr viel von den Erfahrungen der anderen christlichen Traditionen lernen, die vor den gleichen Herausforderungen stehen und sich im Licht des Glaubens mit ethischen, sozialen und politischen Themen auseinandersetzen müssen. Seit 1994 arbeite ich als Sekretär im Katholischen Verband für die Einheit der Christen in den Niederlanden. Es gibt eine langjährige Tradition des ökumenischen Engagements in der Katholischen Kirche unseres Landes. Die Blütezeit der Ökumene aber liegt weit zurück und in vielerlei Hinsicht scheinen die ökumenischen Reflexionen in der Sackgasse zu stecken. Ich bin daher für den Impuls von *Ecclesia in Europa* sehr dankbar, um auf dem ökumenischen Weg weitergehen zu können, insbesondere im Bereich der Mission.

Um der Vision von *Ecclesia in Europa* zum Durchbruch zu verhelfen, muss ein neuer missionarischer Eifer die Kirche auf allen Ebenen beseelen und in alle Richtungen in Europa wirken. Auch damit das Evangelium der Hoffnung verkündet, gefeiert und im täglichen Leben in Gesellschaft und Kultur umgesetzt wird. Auf diesem Weg kann dem Evangelium der Hoffnung in der Erneuerung Europas eine entscheidende Rolle zu kommen. Erneuerung, in der Europa „seine wahre Identität zurückgewinnt.“ (Nr. 109)

Ist der Aufruf zu missionarischem Eifer eine echte Möglichkeit oder nur eine ideologische Phrase? Wenn er auf der Ebene von Konferenzen oder Synoden bleibt, wird er wahrscheinlich nie mehr als eine ideologische Marotte sein. Er muss unser persönliches Leben und unsere Gemeinschaften durchdringen. In den letzten Jahren habe ich in unserem Land, nicht nur in der Katholischen Kirche, sondern auch in anderen Kirchen, ein gewachsenes Bewusstsein festgestellt, dass eine starke und frische Verkündigung des Evangeliums von Nöten ist. Vor einigen Monaten ging mein Bischof, Anton Hurkmans, ins Stadtzentrum von 's-Hertogenbosch mit dem Ziel, zu evangelisieren. Für die einen war es eine mutige Aktion, für andere nur Publicity. Seine Initiative wurde im Zusammenhang mit einer Konferenz zum Thema Städte-Evangelisierung aufgegriffen. Vor kurzem sprachen wir darüber und mich beeindruckte eine seiner Bemerkungen: „Bevor ich andere evangelisiere, muss ich mich selbst evangelisieren.“

Die faktische Situation in meinem Land erinnert mich an einen alten Artikel aus dem Jahr 1977 von Dr. Oto Madr, einem bekannten katholischen Theologen aus Prag, über die Katholische Kirche in der früheren Tschechoslowakei. Sein Artikel über den *modus moriendi* der Kirche wurde im deutschen Periodikum *Diakonia* veröffentlicht. In der Geschichte, so schrieb er, geschieht es, dass Gemeinschaften entstehen und wieder verschwinden. Dies ist zuvor schon in anderen Teilen der Welt geschehen, wie beispielsweise in Afrika, wo es einmal eine blühende Kirche gegeben hat. Und es kann auch hier geschehen. Die kommunistische Politik und Ideologie haben uns zum Tode verurteilt und versuchen ihn herbeizuführen. Selbst wenn wir die Unausweichlichkeit unseres Endes akzeptieren müssen, können und müssen wir diesen letzten Teil unseres Lebens als Christen so gut leben wie nur möglich. Madr selbst war 15 Jahre im Gefängnis, von 1949 bis 1964, und war nach 1968 eine der führenden Figuren in der katholischen Welt seines Landes. Sein Engagement als Schriftsteller und Dozent zielte immer auf die Zukunft der Kirche ab. Mitte der 80er Jahre erlebte er, wahrscheinlich zu seiner eigenen Überraschung, einen echten Wandel der Situation, der ihn zu der Schlussfolgerung kommen ließ, dass die Kirche wieder auflebte. Er schrieb einen weiteren Artikel und gab ihm die Überschrift: „Und dennoch starb die Kirche nicht. Zur Theologie einer bedrohten Kirche.“ Darin beschrieb er, wie die Kirche sich gegen ein System verteidigen kann, das versucht, sie zu zerstören.

In den 80er Jahren traf ich Oto Madr fast jedes Jahr in Prag. Seine Idee vom *modus moriendi* der Kirche und der Theologie der bedrohten Kirche faszinierten mich nicht nur im Hinblick auf die Kirche der Tschechischen Republik, sondern auch im Hinblick auf die Kirche meines eigenen Landes. Natürlich war und ist die Situation in (West-) Europa völlig anders als die Situation in der Tschechoslowakei in den siebziger und achtziger Jahren. Das Phänomen einer sterbenden oder bedrohten Kirche aber ist ähnlich, wenngleich die Umstände und Ursachen völlig andere sind. Nur eine authentische spirituelle Erneuerung kann uns durch die gegenwärtige Krise der Kirche führen. Durch die Freundschaft mit Madr habe ich die Bedeutung und die Kraft des Glaubens besser verstanden. Sie half mir dabei, Entscheidungen zu treffen. Es genügt nicht, die Dinge in der Theorie zu kennen. Gesellschaft, Begleitung auf unserem Weg ist auch sehr wichtig. Freundschaft ist in meiner Erfahrung von entscheidender Bedeutung. Meine Freunde im Restaurant hatten Recht, als sie sagten „Die Quelle der

Hoffnung liegt jenseits von uns selbst.“ Es ist schwierig, wenn nicht sogar unmöglich, aus eigener Kraft die Quelle der Hoffnung zu erreichen. Jemand muss dich dorthin bringen. Und wenn man einmal dort gewesen ist, kann man anderen helfen, zu ihr zu gelangen. Wenn ich selbst evangelisiert bin, sagte mein Bischof, kann ich andere evangelisieren. Wenn man selbst die Hoffnung und die Freude des Glaubens erfahren hat, kann man „den Freuden und den Hoffnungen, der Trauer und den Ängsten der Menschen dieses Zeitalters“ nahe sein und weitermachen.

Lassen Sie mich abschließend zusammenfassen, wohin uns dieser Überblick zur Freude und Hoffnung, *Gaudium et spes* in Bezug auf unser Engagement in der Gesellschaft führt. Wie sie bemerkt haben, habe ich aus verschiedenen Blickwinkeln über Freude und Hoffnung gesprochen. Erstens aus der Perspektive der Gläubigen, die auf der Linie der Katholischen Kirche ihr Bestes für das Gemeinwohl in unserer Gesellschaft tun. Zweitens aus der Perspektive der Kirche, *Gaudium et spes* und *Ecclesia in Europa*. Die Art und Weise, wie sich die Kirche mit der post-modernen Gesellschaft und Kultur in Beziehung setzt, hat sich verändert. Ich bin mir nicht sicher, auch wenn ich es gerne wäre, ob wir heute selbstbewusst sagen können, dass die Kirche die Freuden und Hoffnungen, die Trauer und Ängste der Menschen unserer Zeit teilt, insbesondere der Armen und Bedrängten. Die Kirche ist sehr mit sich selbst beschäftigt und es besteht zweifellos eine große Kluft zwischen der Kirche und der post-modernen Gesellschaft und Kultur. Auf der anderen Seite sind die Bischöfe der Kirche entschlossen, das Zeugnis und die Liebe Gottes in Jesus Christus wieder ins Zentrum der europäischen Zivilisation zu rücken. Denn sie gehören dorthin zum Wohl des Lebens und der Zukunft unseres Kontinents. Und drittens aus der Perspektive meines persönlichen Lebens. Unser Engagement in der Gesellschaft auf der Linie von Dokumenten wie *Gaudium et spes* und *Ecclesia in Europa* wird ohne persönliche Lebensgeschichten steril bleiben. Sie sind Ausgangs- und Endpunkt.

Auf dieser Konferenz werden wir vieles hören über die spirituellen und ethischen Werte unseres Engagements in unseren Gesellschaften. Angesichts der Titel der Vorträge unseres Programms könnte diese Konferenz ein höchst theoretischer Disput aus verschiedenen Blickwinkeln und Perspektiven werden. Es ist natürlich sehr wichtig, dass die grundlegenden Ziele und Kategorien erklärt werden, die Europas sozio-politischen, kulturellen und religiösen Kontext definieren, die Erwartungen und Zielsetzungen in unseren europäischen, katholischen Gemeinschaften in Bezug auf die Förderung der spirituellen und ethischen Werte in den Gesellschaften. Dies kann eine Hilfe sein, um zu einer gemeinsamen Orientierung auf europäischer Ebene zu gelangen. Aber abgesehen davon hoffe ich, dass wir die kommenden Tage dazu nutzen werden, uns in unmittelbaren, persönlichen Begegnungen über unsere Ansichten, Hoffnungen und Erwartungen auszutauschen. Die konkreten Lebensberichte und Zeugnisse sowie das gemeinsame Gebet und die Feier der Heiligen Eucharistie sind unerlässlich für unsere Tagung. Ich hoffe, dass diese Tage unseren Glauben, unsere Hoffnung und unsere Freude stärken, zum Wohl unserer Bemühungen und unserer Arbeit für Würde, Gerechtigkeit und Frieden in unseren Gesellschaften. Um mit Paulus zu sprechen, mit dessen Worten ich meinen Vortrag abschließen möchte *Der Gott der Hoffnung aber erfülle euch mit aller Freude und Frieden im Glauben, dass ihr immer reicher werdet an Hoffnung durch die Kraft des Heiligen Geistes. (Röm 15, 13).*

(Original: Englisch)



Luca DIOTALLEVI,
Rom / Italien

Spiritualität und gesellschaftliches Engagement - Katholiken im Kontext der Globalisierung

VORBEMERKUNGEN

- 0.1 Ich glaube, dass ich die mir anvertraute Aufgabe als Einladung auffassen darf, über einige – in der Tat sehr viele – Themen nachzudenken, die zum Teil explizit oder implizit im Titel enthalten sind. Da ich gezwungen bin, eine Auswahl zu treffen, habe ich meine Aufmerksamkeit **einigen Beziehungen** gewidmet, die zwischen „Spiritualität“, „gesellschaftspolitischem Engagement“ und „Globalisierung“ bestehen.
- 0.2 Ich werde auf **zwei** Beziehungen besonders eingehen. Anhand der noch vorzulegenden Resultate wird sich – hoffentlich – zeigen, dass diese Auswahl aus einer Vielzahl von Möglichkeiten sehr nützlich ist.
- 0.3 Leider lassen die zur Verfügung stehende Zeit und meine begrenzten Fähigkeiten **keine** erschöpfende Analyse aller im Laufe des Vortrags aufgeworfenen Fragen zu.

EINFÜHRENDE HINWEISE

- 0.4 Wie gesagt habe ich meine Aufmerksamkeit auf zwei Beziehungen beschränkt: **(a)** auf die Beziehung zwischen *Spiritualität* und *gesellschaftspolitischem Engagement* der Katholiken sowie **(b)** auf die Beziehung zwischen *gesellschaftspolitischem Engagement* der Katholiken und den Prozessen der *Globalisierung*. In beiden Fällen wird der Akzent besonders auf die eigentlich **politische** Komponente der behandelten Phänomene („gesellschafts-*politisches* Engagement“ und „Globalisierung der *Politik*“) gesetzt. Außerdem werden sie als ‚politische‘ Phänomene im *modernen* Sinn des Wortes² behandelt. Meines Erachtens weisen nämlich sowohl die Dringlichkeit der zur Zeit ablaufenden (gesellschaftlichen und kirchlichen) Prozesse, als auch die Tagesordnung unserer Arbeiten in diese Richtung.
- 0.5 Der nun folgende Beitrag versucht, *mindestens einen* der Gründe aufzuzeigen, die diese Akzentuierung rechtfertigen. Die Katholiken, ganz besonders die Katholiken aus West- und Mittelkontinentaleuropa, die unter anderem die Entwicklung des kirchlichen Lehramtes stark beeinflusst haben, müssen **dringend** den typisch modernen Prozess der Differenzierung zwischen *Politik im klassischen Sinne* des Wortes (all dem also, was zum Aufbau der *πολις* beiträgt) und *Politik im modernen Sinne* des Wortes (einer wichtigen, notwendigen, aber nicht erschöpfenden Weise, zum Aufbau der *πολις* beizutragen) tiefer durchdringen. Diese Durchdringung (*discernimento*) ist eine notwendige Voraussetzung, um die Anforderungen und die Verantwortung in Bezug zu Letzterer besser heraus zu arbeiten. Damit soll natürlich **auf keinen Fall** die Verantwortung, die wir als Glaubende

² N. Bobbio, <Politica>, in Bobbio N. / Matteucci N. / Pasquino G. (Hrsg.): *Dizionario di politica*, Utet, Torino 1983, ss. 826 ff.

gegenüber den politischen Prozessen im klassischen Sinne haben, vernachlässigt oder abgewertet werden. Es geht einzig und alleine darum, den Sinn einer Differenzierung besser zu verstehen, die auch die Verantwortlichkeiten differenziert, ohne dabei die eine oder die andere aufzuheben, sondern sie vielmehr spezifiziert.

Die Dringlichkeit einer solchen Durchdringung liegt meiner Auffassung nach in zwei verschiedenen und meines Erachtens *konvergierenden* Zielen begründet: (i) in einer angemesseneren Rezeption der spirituellen Erneuerung, die im Zweiten Ökumenischen Vatikanischen Konzil sowohl ihren Höhepunkt als auch ihren Ursprung hat und (ii) in einer reiferen Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Prozessen, denen wir in diesen Zeiten als Zuschauer und mindestens zum Teil auch als mitverantwortende Akteure beiwohnen.

SPIRITUALITÄT UND GESELLSCHAFTSPOLITISCHES ENGAGEMENT DER KATHOLIKEN

1.1 Eigentlich dürfte ein systematisches Nachdenken über die Beziehung zwischen Spiritualität und politischem Engagement der Katholiken eine Vielzahl von problematischen **Bereichen** nicht weglassen: wie zum Beispiel den Bereich der (persönlichen und gemeinschaftlichen) politischen Erfahrungen der Gläubigen, oder den Bereich der politischen Gültigkeit der Gesellschaftslehre der Kirche (inklusive der Katholischen Soziallehre im engeren Sinne des Wortes³), oder den Bereich der theologischen und, noch allgemeiner, wissenschaftlichen Reflexion der politischen Phänomene. Jeder dieser Bereiche enthält viele teils spezifische, teils übereinstimmende Fragen.

An dieser Stelle werden wir – nachdem wir zuvor eine dritte, den Punkten 0.2 und 0.4 folgende Auswahl getroffen haben – *ein einziges Thema* behandeln. Es kann für sich den Vorteil beanspruchen, dass es für alle bisher genannten Forschungsbereiche von großer Relevanz ist. Es handelt sich nämlich um das Verständnis des Begriffs ‚**Gemeinwohl**‘ als **eigentlichem Endzweck der ‚politischen Gemeinschaft‘**. Beispielhaft in diesem Zusammenhang ist *Gaudium et Spes* 74: «So („zur Verwirklichung des Gemeinwohls“) begründen sie („die Einzelnen, die Familien, die verschiedenen Gruppen, aus denen sich die politische Gemeinschaft zusammensetzt“) die politische Gemeinschaft in ihren verschiedenen Formen».

Hier ist es nun sehr wichtig festzustellen, z.B. mit Giuseppe Colombo, dass *einerseits* die Gesellschaftslehre der Kirche im allgemeinen und selbst die Katholische Soziallehre bisher noch nicht in der Lage waren, eine genaue Definition des Begriffs ‚Gemeinwohl‘ zu formulieren, und dass *andererseits* diese Lehre und diese Doktrin zum großen Teil dazu neigen – oder besser bis vor wenigen Jahren dazu neigten –, die politische Gemeinschaft *in jedem Fall* mit einer begrenzten Gesamtheit von Institutionen gleich zu setzen, deren spezifisches Ziel der Aufbau und der Erhalt des ‚Gemeinwohls‘⁴ ist. Ein großer Teil der Gesellschaftslehre der katholischen Kirche der vergangenen Jahrhunderte und die Mehrheit des heutigen politischen Establishments unter den Katholiken des oben genannten geographischen Raums sprechen nur den politischen Institutionen tatsächlich eine spezifische und überwiegende – wenn nicht sogar ausschließliche – Funktion in

³ Vgl. G. Angelini, *La dottrina sociale della Chiesa*, in G. Ambrosio e aa., *La dottrina sociale della Chiesa*, Ed. Glossa, Milano 1989, ss.15-111. Ein Text, der sehr hilfreich ist bei der Bearbeitung vieler Probleme, denen wir uns in dieser Arbeit stellen müssen.

⁴ G. Colombo, *Il magistero recente: indirizzi e problemi*, in AA.VV., *La Chiesa e il declino della politica*, Glossa, Milano 1994, ss.126-127.

Bezug auf den Aufbau des Gemeinwohls zu, in Abgrenzung zu allen anderen gesellschaftlichen Institutionen⁵. Selbst wenn man von den nicht politischen gesellschaftlichen Bedingungen absieht, verändert sich die eben beschriebene Situation nicht, wenn die politischen Institutionen sich selbst in der Form eines „Staates“ organisieren. Und nicht selten scheinen politische Lehre und Erfahrung der Katholiken diesen Prozess aus der Ferne zu beobachten. Um nur ein Beispiel zu nennen: In den 50er Jahren definierte Giuseppe Dossetti, ehemaliger Universitätsprofessor, führender Christdemokrat und Parlamentarier, und später Priester, Theologe und herausragender Konzilsberater⁶, die Sendung des „Staates“ als „*Reformatio* des gesellschaftlichen Organismus“⁷.

Auf dieser Ebene fügen sich die politische Theorie und Praxis der Katholiken voll und ganz in den Hauptstrom der modernen Politikgeschichte Kontinentaleuropas ein, nämlich in die Geschichte des *étatisme*⁸. Dieser moderne kontinentaleuropäische Katholizismus negiert zwar das Bestehen einer Spannung zwischen dem klassischen und dem modernen Verständnis von ‚Politik‘ nicht, aber er legitimiert die Tatsache, dass den modernen politischen Organisationen zumindest primär jegliche politische Instanz im klassischen Sinne des Wortes zugewiesen wird. Damit bestätigt sich der wenigstens relative Primat der Politik über die Gesellschaft, die Übergeordnetheit der Politik gegenüber den anderen gesellschaftlichen Funktionen und Institutionen. Es lässt sich also eine Art gesellschaftlicher Monarchie der Politik⁹ feststellen, die in der Form des ‚Staates‘ und vor allem des ‚Sozialstaates‘ ihre Vollendung findet. In der hier angewandten analytischen Perspektive stellt der ‚konfessionelle Staat‘ keine Alternative dar, und auch das ausschließlich unter „vertikalen“ Aspekten entwickelte Prinzip der Subsidiarität ist lediglich eine, wenn auch wichtige, Instanz, die letztlich nur der Abschwächung des gesellschaftlichen Vorrangs der Politik dient.

Für die Ziele dieses Beitrags bietet die Vorstellung eines privilegierten Verhältnisses zwischen Politik (im modernen Sinne des Wortes) und Gemeinwohl den Vorteil, dass sie ein überwiegend und auf einigermaßen homogene Weise (in Mittel- und Westkontinentaleuropa) von der Gesellschaftslehre der Kirche, der theologischen Reflexion und der politischen Kultur der katholischen Akteure rezipiertes Element ist, und zwar auf den verschiedenen Ebenen (Spitze und Basis) der Prozesse der politischen Partizipation.

⁵ Lange Zeit hat man das Prinzip der Subsidiarität nur in „vertikaler“ Dimension gedacht; damit wollte man zwar diese Vorrangstellung abschwächen, ihr aber nicht entgegenwirken. Vgl. Denzinger 4766 ff.

⁶ Für ein persönliches Zeugnis, vgl. G. Dossetti. *Il Vaticano II*, il Mulino, Bologna 1996.

⁷ G. Dossetti, *Scritti politici*, Marietti, Genova 1995, s. 367.

⁸ Vgl. S. Cassese, *Lo stato introvabile*, Donzelli, Roma 1999. Der Unterschied zur Theorie und Praxis, die man aus den „*stateless societies*“ kennt, ist so groß, dass er mindestens Neugier wecken müsste für die politische Kultur der jeweiligen Katholizismen. Es wäre interessant, diese Studien mit denjenigen zu vergleichen, die z.B. von Paolo Prodi über die moderne Organisation des „Kirchenstaates“ angestellt wurden.

⁹ Hier geht es nicht um Katholiken von „rechts“ oder „links“. Mit Bezug auf den italienischen Katholizismus könnte man festhalten, dass eine solche Vorstellung von gesellschaftlicher Monarchie der Politik Jemolo und Balbo, Rodano oder Ceriani Sebregondi miteinander verbindet. Diese Vorstellung trägt sich durch auch während der ideologischen Entwicklung vieler Katholiken, wie z.B. La Pira, von einer immerhin Nichtfeindseligkeit gegenüber dem Faschismus zu einer gewissen Nichtfeindseligkeit dem Kommunismus gegenüber. In diesem Zusammenhang ist eine Untersuchung von Renato Moro über die Beziehung zwischen Katholizismus und Modernisierung seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert interessant. Diese Untersuchung beleuchtet das katholische und lehramtliche Festhalten an der Hypothese einer „guten Moderne“, die in Wahrheit eine Spielart der „autoritären Moderne“ (G. Germani) war, und den Einfluss dieser Hypothese auf die „Schulung des katholischen (*politischen*) Establishments“, das nach dem Fall des Faschismus in Italien an die Regierung gekommen ist. (Vgl. Den gleichnamigen Aufsatz von R. Moro in „*Storia contemporanea*“ 1988/4.)

- 1.2 Nicht minder schwierig erweist sich die Definition des Begriffs „Spiritualität“, dem zweiten Pol der Beziehung, die zu untersuchen wir uns anstrengen. Hier genügt es meines Erachtens, von der Annahme auszugehen, dass ein Bestandteil dieses zweiten Pols die *Spannung* ist, die sich einstellt zwischen der Praxis (und der relativen Kenntnis) der Gläubigen und der Kirche einerseits und dem Wort Gottes andererseits, das sich aus dem gläubigen und intelligenten Hinhören auf die Schrift ergibt. Diese *Spannung* zwischen gläubiger Praxis und Wort Gottes ist sicher ein Bestandteil der christlichen Spiritualität¹⁰.
- 1.3 Auf diesen Grundlagen lässt sich eine erste These formulieren, die ich zur Diskussion stellen möchte. So sehr es sich um eine Überzeugung handelt, die ziemlich verbreitet ist auf allen Ebenen der kirchlichen Gemeinschaft, und so sehr es sich um eine Haltung handelt, die vor allem in Kontinentaleuropa die Katholiken zum großen Teil der öffentlichen Meinung und den politischen Akteuren annähert, **scheint es immer schwieriger zu sein, im Neuen Testament Elemente auszumachen zugunsten der Vorstellung, dass die politischen Organisationen (die ‚politische Gemeinschaft‘, oder – mehr oder weniger – das ‚politische System‘) in Bezug auf das ‚Gemeinwohl‘ gegenüber den anderen gesellschaftlichen Institutionen eine primäre, wenn nicht sogar ausschließliche Kompetenz beanspruchen können.**

Wenn man in der Tat, vor allem seit *Evangelii Nuntiandi* von Paul VI., dahin zurückkehrt, einen auf systematischere Weise seiner wesentlichen, übernatürlichen Dimension¹¹ nicht beraubten Begriff ‚Gemeinwohl‘ darzulegen, verweist dies noch stärker auf die Notwendigkeit, unter ‚Gemeinwohl‘ etwas zu verstehen, dessen Erreichung und Erhaltung nicht vollständig irgendeiner Form von gesellschaftlicher Institution¹² überlassen werden darf (auch nicht ihrer Gesamtheit). Um es mit den von Oscar Cullmann am Ende seiner neutestamentarischen Untersuchung über das Verhältnis Jesu und seiner Jünger zu den politischen Institutionen schon viel früher verwendeten Begriffen auszudrücken: Jene Texte zeigen die Christen angesichts der politischen Organisationen in einer Haltung, die gleichzeitig das Extrem der Anarchie und das entgegengesetzte Extrem der Zeloten¹³ verwirft. Das Neue Testament zeigt Christen, die für die politischen Behörden beten und jegliche anarchische oder irenische Utopie zurückweisen, die aber gleichzeitig darauf achten, dass die politischen Institutionen spezifische und präzise Grenzen nicht überschreiten („weder Anarchisten, noch Zeloten“). Die Sorge um das Erreichen und die Erhaltung einer gesellschaftlichen Ordnung, die offen für das Gemeinwohl und folglich, unter anderem providenziellerweise, immer vorläufig ist, erlischt nicht dadurch, dass „christliche Regierende“ an die Macht kommen; diese Sorge wird nicht zum Streben nach „christlichen politischen Institutionen“. Ganz im Gegenteil, man unterscheidet und man anerkennt gegebenenfalls die Funktion von Institutionen, die – jede auf ihre spezifische und festgelegte Weise, die politischen auf andere Weise, als die wirtschaftlichen oder die

¹⁰ Vgl. z.B. *Dei Verbum* Nr. 5, *Novo Millennio Ineunte* Nr. 39, und auch E. Bianchi, *Dalla Scrittura alla Parola*, AA.VV., *La lectio divina*, Qiqajon, Bose 1994, s. 367, A. Louf, *La vita spirituale*, Qiqajon, Bose 2001, s. 13.

¹¹ Vgl. G. Colombo, a.a.O., s. 130. Vgl. auch B. Maggioni, *Il seme e la terra*, Vita e Pensiero, Milano 2003, z.B. s.111.

¹² *Ebd.*, s. 127.

¹³ O. Cullmann, *Dio e Cesare*, Ave, Roma 1996. G. Ravasi spricht am Ende einer Untersuchung des Textes der Apokalypse von einer Haltung des „Respekts und des Argwohns“ seitens der Christen gegenüber den politischen Organisationen. Aus bestimmten Gründen, die sich hier nicht darlegen lassen bringt diese theologische Perspektive auch ein Verständnis von Gemeinwohl mit sich, das nicht absehen kann von der unverkürzbaren Verschiedenheit und von der (selbst religiösen, vgl. *DH*) Freiheit der Personen sowie von einer realistischen Einschätzung der verschiedenen und veränderlichen geschichtlichen und gesellschaftlichen Umstände.

wissenschaftlichen – dazu beitragen, einen gewissen Grad der gesellschaftlichen Ordnung zu gewährleisten, auf irgendeine der vielen möglichen Weisen, und dies, ohne den Anspruch zu erheben, deckungsgleich zu sein mit dem ‚Gemeinwohl‘ im eigentlichen und vollen Sinne, noch dieses auszuschließen. Somit schließt sich die Vorstellung eines gänzlich innergeschichtlichen Gemeinwohls aus, das wirklich im engen und vollen Sinne Gemeinwohl bleibt, aber auch die Zuerkennung dieses Ziels des Gemeinwohls an nur einen bestimmten Typ von Organisationen (z.B. den politischen). Politische Organisationen, die in der Lage sind, einen positiven Beitrag innerhalb dieser gottgewollten Vorläufigkeit zu leisten, verdienen Respekt, unabhängig von den religiösen Überzeugungen jener, die sie *pro tempore* führen, gleichzeitig aber ist es notwendig, unermüdlich wachsam zu sein und eventuell aktiv und entschieden gegen eine Sakralisierung oder Autosakralisierung dieser Institutionen anzugehen, die weniger denn je im Namen des Evangeliums oder im Namen Christi geschehen kann¹⁴.

In ihrer sakramentalen und spirituellen Wurzel gründet diese evangeliumsgemäße und neutestamentarische Matrix einer politischen Kultur in der Treue der Kirche und der Gläubigen zu einer eschatologischen Spannung, die dem in Christus erlösten Leben innewohnt, einem Leben, das die Gleichzeitigkeit von zwei Momenten zulässt (von zwei „Äonen“): Mit Christus dem Herrn «ist die Endzeit *schon* angebrochen, aber *noch nicht* erfüllt»¹⁵. Durch diese neutestamentarische Exegese der politisch-religiösen Themen werden sowohl Fundamentalismus, als auch Immanentismus, sowie jede Form irenischer Utopie ausgeschlossen¹⁶.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass jegliche gesellschaftliche Macht (auch die politische) nichts weiter ist als ἐξουσία¹⁷ („bevollmächtigte Mandate“, könnte man sagen, wobei die Bedeutung des Begriffes in den modernen Übersetzungen des evangelischen Originaltextes verloren geht und manchmal sogar zusammenfällt mit dem Begriff der einzigen und unnachahmlichen δόναμις des Herrn Jesus Christus: Keine jener ἐξουσία setzt an und für sich diese Letztere voraus; in der wirtschaftlichen, politischen, wissenschaftlichen Macht, usw., gibt es nichts Göttliches, sie ist reine Wahrnehmung von Verantwortung, die begrenzt und bevollmächtigt bleiben muss). Entsprechend dieser theologischen Instanzen wären interinstitutionelle Beziehungen von *checks and balances* – wie wir sie heute nennen – vorzuziehen, denn dadurch könnte der Versuch einer Macht unterbunden werden, sich über die anderen zu erheben und die Grenzen spezifischer und klar umrissener bevollmächtigter Leistungen zu überschreiten. Dies gilt sowohl für die Beziehung zwischen Machtbereichen gleicher Art, als auch für die Beziehung zwischen Machtbereichen verschiedener Art, und im Blick auf unsere Thematik, sowohl für die Beziehung zwischen verschiedenen politischen Machtbereichen, als auch für die Beziehung zwischen politischen, wirtschaftlichen, wissenschaftlichen, religiösen

¹⁴ Das Verständnis von Frieden als *opus iustitiae* zerschlägt jeglichen irenischen oder opportunistischen christlichen Pazifismus, und trägt dazu bei, dass die Verantwortung des Gläubigen gegenüber *dem Anderen* (zweite Person), auch gegenüber dem Aggressor, nicht verwechselt wird mit der Verantwortung der Gläubigen gegenüber *den Anderen* (dritte Person), die vielleicht vor unseren Augen einer Aggression oder einer Tyrannei zu unterliegen drohen.

¹⁵ *Ebd.*, s. 117.

¹⁶ Interessant ist der Unterschied zu den von J. Milbank vorgeschlagenen Perspektiven (*Theology and social theory*, Blakwell, Oxford and Cambridge USA 1993), die in den vergangenen Jahren eine große Aufmerksamkeit erreicht haben.

¹⁷ Vgl. auch <ἐξουσία> in L. Coenen / E. Beyereuther / H. Bietenhard (Hrsg.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo testamento*, EDB, Bologna 1991, ss. 134ff. Es gibt keine gesellschaftliche Institution, der das Neue Testament (positiv und neutral) den Titel ἀρχή verleiht, während klar ist, welche Wirklichkeit mit dem Begriff *der* (Singular) «Herrscher (ἀρχον) dieser Welt» gemeint ist.

Machtbereichen, usw.¹⁸ Die Kultur der gesellschaftlichen Vorrangstellung der Politik im modernen Sinne des Wortes und um so mehr das Projekt „Staat“ scheinen hingegen zumindest in starkem Widerspruch zu diesen theologischen Einsichten zu stehen.

Wie bereits gesagt, muss unterstrichen werden, und leider ist dies nur flüchtig möglich, dass, wenn in der Gesellschaftslehre der Kirche und in ihrer Soziallehre das Prinzip der Subsidiarität¹⁹ weiterhin nur *vertikal*²⁰ verstanden wird, die Legitimität einer gesellschaftlichen «Monarchie» der Politik und um so mehr die kontinentaleuropäische Vorstellung von „Staat“ überleben werden, wenn auch abgeschwächt²¹. Auf der anderen Seite hilft uns die Wiederentdeckung der bereits erwähnten neutestamentarischen Einsichten anzuerkennen, dass es eine starke Wechselspannung gibt zwischen christlichem Bewusstsein und politischem Projekt des „Staates“ im eigentlichen Sinne des Wortes²², zwischen gesellschaftlicher Monarchie der Politik und christlichem Bewusstsein, zwischen Verabsolutierung der politischen Funktion im modernen Sinne und christlichem Bewusstsein. Das letztere darf nun die idealen Ansprüche des kontinentaleuropäischen „Staates“ nicht mehr dulden.

Das Bewusstsein dieser (natürlich nicht einzigen) Spannung zwischen Spiritualität und politischem Engagement der Katholiken ist bereits in Dokumenten verschiedener Regionalepiskopate zum Ausdruck gekommen²³. Man begegnet ihm auch in Texten des päpstlichen Lehramtes. **Dass** man sich **nicht** mehr auf ein rein vertikales Verständnis des Prinzips der Subsidiarität beschränken darf („eine große Organisation – die vom Individuum weiter entfernt ist – soll nicht das tun, was eine kleine Organisation tun kann – die näher beim Individuum ist“), sondern dass parallel auch ein horizontales Verständnis dieses Prinzips („die Politik soll nicht das tun, was die Wirtschaft tun kann, und umgekehrt“) entwickelt werden muss, zeigen ganz deutlich einige grundlegende Punkte der von Johannes Paul II. veröffentlichten Dokumente: man denke zum Beispiel an die Aussagen von *Centesimus Annus* 42 bezüglich der „Markt- oder freien Wirtschaft“ oder bezüglich der Tatsache, dass ein Eingriff der Politik in die Wirtschaft absolute Ausnahme sein soll. Das bedeutet natürlich nicht, dass wir die Frage nach dem ‚Gemeinwohl‘ aufgegeben hätten, sondern vielmehr, dass wir verstanden haben, dass – heute in den modernisierteren Ländern – dieses Gemeinwohl besser verwirklicht werden

¹⁸ In dieser Perspektive verstehen wir besser, warum eine biblische Theologie der gesellschaftlichen Wirklichkeiten in erster Linie eine Theologie der Stadt (vgl. Gen 4, 17) ist, dem *poliarchischen* Ort schlechthin, und erst in zweiter Linie eine Theologie der Politik, der Wirtschaft, der Wissenschaft, der Familie, usw. Es wäre sehr wichtig zu verstehen, wie es geschichtlich (und geographisch) gekommen ist, dass sich durch soviel Unterweisung, Lehramt, Theologie und gläubiges Bewusstsein der Vorrang der politischen Organisationen gegenüber den anderen gesellschaftlichen Institutionen herausbilden konnte.

¹⁹ Vgl. z.B. *Libertatis conscientia*, Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre, 22. März 1986, Nr. 73. (Siehe auch Fußnote Nr. 3).

²⁰ Was heute nur als eine aus dem Kontext gerissene Projektion der Bedeutung ihrer ursprünglichen Formulierung angesehen werden kann. Es wurde in der Tat noch nicht genügend darüber nachgedacht, welcher außergewöhnlich großen Schritt nach vorne die Enzyklika *Centesimus Annus* gemacht hat, z.B. in der Art, wie sie auf die Beziehung zwischen Politik und Wirtschaft sieht, und zuvor noch *Dignitatis Humanae* bezüglich der Beziehungen zwischen Politik und Religion.

²¹ Diese Abschwächung mochte zu anderen Zeiten und in anderen gesellschaftlichen Kontexten ausreichend erscheinen in gewissen politischen Situationen und in Überlegungen zu den Merkmalen der „ideologischen *competitors*“. Darin liegt die historische Bedeutung von vielen christlichen demokratischen Erfahrungen der Vergangenheit, die sich nicht reduzieren lassen auf eine einfache Degenerierung der „Volks“-Institutionen zu Beginn des Jahrhunderts. Vgl. P. Scoppola, *La «nuova cristianità» perduta*, Ed. Studium, Roma 1985.

²² Vgl. G. Poggi, *Lo Stato*, il Mulino, Bologna 1992.

²³ Man denke an den in den 80er Jahren ausgearbeiteten Text des US-amerikanischen Episkopats über wirtschaftliche Fragen. Vgl. Gannon Th.M., ed. *The Catholic Challenge to the American Economy*, Macmillan, New York 1987.

kann in einem gesellschaftlichen Kontext, der auf „*poliarchische*“ Weise institutionalisiert ist, d.h. in dem sich die verschiedenen Machtbereiche gegenseitig kontrollieren und beeinflussen und getrennt zur Steigerung der Möglichkeiten beitragen, als in einer *anarchischen* Gesellschaft oder in einer Gesellschaft mit politischer *Monarchie*. **Dass dieses erneuerte Bewusstsein** voraussetzt, dass eine sorgfältigere Unterscheidung zwischen klassischer Bedeutung von ‚Politik‘ und moderner Bedeutung von ‚Politik‘ bereits erworben ist, ohne die Räume der Ersteren den Kompetenzen der Letzteren zuzuordnen, dies zeigen einige Passagen des jüngsten Dokuments der Kongregation für die Glaubenslehre: *Der Einsatz der Katholiken im politischen Leben*²⁴.

- 1.4 Zwischen der katholischen spirituellen Erneuerung *auf der einen Seite* und der vorherrschenden Gesellschaftslehre der Kirche und den unter den Katholiken am meisten verbreiteten Politikmodellen *auf der anderen Seite* besteht also nach wie vor eine **Spannung** in Bezug auf die der Politik gegenüber *zu hegenden Erwartungen* und den *ihr zuzuschreibenden Vorrechten*. Vor allem die kontinentaleuropäischen Katholiken neigen offenbar noch dazu, zu viel von den politischen Institutionen und Organisationen zu verlangen und ihnen zu viel zu gewähren. Und man kann sich unterdessen nicht mehr einfach darauf beschränken, verstehen zu wollen, durch welchen geschichtlichen Prozess – der bestimmt seine Gründe hat – diese gesellschaftliche und kulturelle Situation herangereift ist. Es besteht die Gefahr, dass dieser katholische „Hyperpolitizismus“, der sich immer mehr zu einem regelrechten „katholischen Etatismus“ entwickelt, unter dem Deckmantel einiger lehramtlicher Zitate wirken kann, während er aber dazu dient, kulturelle Vorurteile oder körperschaftliche Interessen zu decken²⁵.

POLITISCHES ENGAGEMENT DER KATHOLIKEN UND GLOBALISIERUNG

- 2.1 Zu dieser Thematik **mangelt** es uns an systematischen Studien, an Analysen der individuellen und kollektiven Einstellungen und Verhaltensweisen der Katholiken²⁶, an thematischen Beiträgen seitens des Lehramtes²⁷ (auch wenn es natürlich kurze direkte und indirekte Bezüge gibt, die von Texten oder Urkunden des Heiligen Stuhls, auch im Rahmen seiner diplomatischen Tätigkeit, stammen).
- 2.2 Es fehlt der Raum, um die Auswahl der Definitionen und Theorien der Globalisierung, derer man sich bedienen könnte, zu begründen. Von daher soll in diesem Beitrag die Aufmerksamkeit auf **zwei Komponenten** des Globalisierungsprozesses gelenkt werden, bezüglich derer im allgemeinen Konsens herrscht, *sowohl* bei den Wissenschaftlern, die diesem Prozess (mehr oder weniger) positiv gegenüberstehen, *als auch* bei den Wissenschaftlern, die sich in die Gegenrichtung bewegen. Es ist in der Tat nicht schwierig, einen ziemlich weiten Konsens festzustellen bezüglich des Faktums, dass **(a)** mit der Globalisierung eine sehr starke Zunahme der Komplexität und der gesellschaftlichen Kontingenz einhergeht und dass **(b)** die Globalisierung auf gewisse

²⁴ Vom 1. Punkt des Dokumentes an, das die von *Christifideles laici* verwendete Betonung aufgreift und wiederverwendet.

²⁵ Mit dieser Perspektive wäre es sinnvoll, einen Beitrag zur Unterscheidung des katholischen Pazifismus zu schreiben.

²⁶ In Italien läuft zur Zeit eine interessante Studie über die katholischen Intellektuellen, die von Prof. Roberto Cipriani und dem Autor dieses Beitrags geleitet wird. Vgl. den Hinweis in der Zeitschrift „*Coscienza*“ des *Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale*.

²⁷ Die beiden von COMECE veröffentlichten Texte dürfen nicht vergessen werden: *Gouvernance mondiale* (2001) und *Gouvernance mondiale. Assessment* (2003), sowie der von COMECE durch eine breit angelegte Debatte vorbereitete Text *Ouvrons nos cœurs*, der sehr interessant ist bezüglich des hier behandelten Themas.

Weise verbunden ist mit einer bisher nicht gekannten Zunahme jeglicher Form der gesellschaftlichen und besonders der ‚funktionalen‘ Differenzierung der gesellschaftlichen Untersysteme. Trotz der tiefgreifenden theoretischen und lexikalischen Differenzen können wir diese beiden Vorstellungen in den Arbeiten von Autoren wie R. Robertson, N. Luhmann, U. Beck, Z. Baumann, A. Giddens finden, auch wenn klar wird, dass sich die eben verwendete Formulierung auf Luhmann bezieht²⁸. Es ließe sich aber auch etwas weitgehend Übereinstimmendes damit ausdrücken, indem man z.B. die Globalisierung als größte Ausdehnung jener institutionellen Ordnung ansieht, die einer von der Unaustauschbarkeit ihrer „social goods“²⁹ gekennzeichneten Gesellschaft eigen ist. Aufgrund ihrer überaus hohen Komplexität-Kontingenz und aufgrund ihrer internen, vor allem funktionalen Differenzierung ist die globale Gesellschaft zunehmend eine (a) unorganisierbare und (b) poliarchische Gesellschaft – „ohne Zentrum und ohne Spitze“³⁰.

Auch wenn aus dem bisher Gesagten vielleicht schon hervorgeht, dass der hier Vortragende eine eher zuversichtliche Einstellung zu den von der Globalisierung gebotenen Möglichkeiten hat, geht es hier *auf keinen Fall* darum, andere zu der gleichen Haltung zu bewegen. Es geht viel mehr darum, den tendenziellen Konsens beider Seiten bezüglich einiger Merkmale aufzuzeigen, die dem Phänomen Globalisierung zugesprochen werden, unter anderem die beiden eben genannten.

2.3 Nun stellt sich die Frage, was im Globalisierungsprozess mit der Politik geschieht (hier natürlich nur in Bezug auf die beiden eben genannte Elemente, vgl. 2.2a und 2.2b).

In Bezug auf das Merkmal „(b)“ lässt sich sagen, dass die Kommunikationsregeln und die politischen Organisationen und Institutionen stark beschnitten werden in ihrer Möglichkeit, jene Kommunikationsregeln, Organisationen und Institutionen zu dominieren, die sich primär auf andere funktional differenzierte Subsysteme beziehen. Da nun diese Tendenz zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft durchgreifend ist, *kann man auch sagen*, dass das politische Subsystem – wie jedes andere gesellschaftliche Subsystem: Wirtschaft, Wissenschaft, usw.³¹ – durch das Voranschreiten der Globalisierung nicht nur seinen Einfluss schrumpfen sieht, sondern dass auch seine Autonomie anwächst, selbstverständlich ohne dass dies einen politischen Einfluss auf die wirtschaftlichen Aktivitäten oder einen wirtschaftlichen Einfluss auf die Politik, usw., gänzlich ausschließt. Aber, *und dies ist entscheidend*, eine Sache ist es, dem Markt ein *anti-trust* Gesetz aufzuerlegen, eine andere Sache ist es, staatlich kontrollierte Betriebe oder Körperschaften mit unabsetzbaren öffentlichen Angestellten aufrechtzuerhalten. Eine Sache ist es, mittels einer politischen Entscheidung den Wert einer Währung bestimmen zu können, eine andere ist es, dies nicht mehr tun zu können.

Mit Bezug auf das Merkmal „(a)“ scheint das politische Subsystem, so wie jedes andere gesellschaftliche Subsystem, einem Druck ausgesetzt zu sein, der dahin führt, dass die großen Organisationen verschwinden und die Zahl und die organisatorische Bedeutung

²⁸ Vgl. z.B. Luhmann N. (Hrsg.), *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1985, und *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997, ss. 743 ff, und 806 ff.

²⁹ Vgl. M. Walzer, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994.

³⁰ Vgl. N. Luhmann / R. De Giorgi, *Teoria della società*, Angeli, Milano 1992. Aber vgl. auch die von R. A. Dahl ausgearbeitete Theorie, die in *Preface to democratic theory* einmündet, Univ. Chicago Press, Chicago 1956, z.B. ss. 82-83.

³¹ Der Prozess ist nicht ausschließlich politischer Natur. Zum Beispiel (vgl. L. Diotallevi, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002) haben die Theorien der Säkularisierung oft sehr begrenzt dieses *gleiche Phänomen* vom Blickwinkel des religiösen Subsystems her beschrieben (vgl. N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, in part. cap. IV, und *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000).

der Völker insgesamt zunehmen und schließlich die *polity* jeder Organisation *ceteris paribus*³² komplexer macht. Auch der Politik wird also eine Flexibilität abverlangt in einem bisher nicht gekannten und manchmal sogar unverständlichen, wenn nicht sogar für die moderne mitteleuropäische Kultur unakzeptierbaren Maße.

Das wichtigste politische Opfer der Globalisierung – der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft und der auch internen Verkomplexierungen des politischen Subsystems – ist also der „Staat“, natürlich im eigentlichen und starken Sinne des Wortes³³, und um so mehr der „Sozialstaat“ als Spitze der Forderungen dieser Familie von Organisationsmodellen, die im Hinblick auf den gesellschaftlichen Vorrang der Politik entwickelt wurden.

Dies bedeutet auf keinen Fall, auf keinen Fall – es lohnt sich dies zu wiederholen –, dass die Politik im klassischen Sinne des Wortes und die Politik im modernen Sinne des Wortes an und für sich dem Globalisierungsprozess erliegen. Die Globalisierung ist schlicht und einfach eine ernsthafte Gefahr (und umgekehrt) für *eine bestimmte Form* der Selbstorganisation der Politik im modernen Sinne des Wortes, aufgrund deren diese sich einer primären Kompetenz über den ganzen politischen Bereich im klassischen Sinne des Wortes bemächtigt. Die Globalisierung ist eine Gefahr für den „Staat“, aber der „Staat“ ist nicht die einzige moderne Form der politischen Selbstorganisation.

2.4 Es ist hinlänglich bekannt, dass in der öffentlichen Meinung, aber auch unter den Analysten und Beobachtern Kontinentaleuropas eine Haltung des **Widerstands und der Opposition** gegen die Globalisierung vorherrscht³⁴. Es ist hier unbedeutend, ob diese Haltung manchmal auf Phänomene abzielt, die sich aus einer unangemessenen Interpretation einiger Aspekte der Globalisierung von Seiten der gesellschaftlichen Akteure ergeben, statt auf Auswirkungen der Globalisierung selbst, oder ob manchmal noch die in der Vorstellung vom „Staat“ implizite gesellschaftspolitische Kultur für realistisch und vorziehbar erachtet wird, oder die gesellschaftliche Gleichheit der Gleichheit der Möglichkeiten vorgezogen wird. Was hier in Erinnerung gerufen werden muss und so bekannt ist, dass es nicht einmal bewiesen werden muss, ist, dass die große Mehrheit der Formen des Widerstandes und der Opposition gegen die Globalisierung, die wir kennen – wie immer man sie auch wertet – einen Appell an den Wert des *Gemeinwohls als spezifisches Ziel der Politik* richten.

2.5 Es ist auch bekannt, dass diese Haltung auf allen Ebenen der **kirchlichen Gemeinschaft** anzutreffen ist, unter den Laien und Ordensleuten, im Episkopat und bei Theologen. Auch in den von der COMECE herausgegebenen und hier zitierten Texten, wird überwiegend davon ausgegangen, dass das ‚Gemeinwohl‘ einer weltweiten ausschließlich *politischen governance* anvertraut werden sollte³⁵.

2.6 Somit komme ich zu einer **zweiten These**, die ich zur Diskussion stellen möchte. Sie gründet auf der Beobachtung, dass der Globalisierungsprozess – unabhängig davon, ob

³² Vgl. S. Cassese, *La crisi dello Stato*, Laterza, Roma-Bari 2002 und *Lo spazio politico globale*, Laterza, Roma-Bari 2003, A. Moravcsik, *Europe without illusions*, ein Bericht, der anlässlich der dritten Konferenz der Spaak Foundation – Harvard University, Brussels 6-8 September 2002 vorgestellt wurde, Ph.C. Schmitter, *Come democratizzare l'Unione europea e perché*, il Mulino, Bologna 2000.

³³ Vgl. – unter den vielen möglichen Zitaten – U. Beck, *Che cosa è la globalizzazione?*, Carocci, Roma 1999 s. 17.

³⁴ Hier würde sich das kontroverse Kapitel einfügen über den Gebrauch von Gewalt auf globaler Ebene, was sich ein bisschen eilig als ‚Krieg‘ definieren ließe.

³⁵ Vgl. die Nr. 65 ff von COMECE, *Gouvernance mondiale* (2001).

man ihn positiv oder negativ betrachtet – als ein Prozess erscheint, der dazu neigt, den Beitrag der Politik (im modernen Sinn) zum Gemeinwohl zu reduzieren oder zu spezialisieren – ohne ihn jedoch auszuschließen³⁶.

CHRISTLICHE SPIRITUALITÄT UND POLITISCHES ENGAGEMENT HEUTE

3.1 Beim Nachdenken über das mir anvertraute Thema (Spiritualität und gesellschaftspolitisches Engagement - Katholiken im Kontext der Globalisierung) schien es mir sinnvoll, Ihre Aufmerksamkeit auf eine – sagen wir – seltsame und sicher kontroverse Frage zu lenken. Dazu drängten mich sowohl theoretische Überlegungen, als auch innerhalb der kirchlichen Erfahrung gewachsene Überzeugungen. Beim Verfassen dieses Beitrags wurde deshalb versucht, eine *Konvergenz* herauszuheben. Sowohl einige Ergebnisse der biblisch-spirituellen Forschung, als auch einige Implikationen des Globalisierungsprozesses erlauben ein Verständnis der Beziehung zwischen politischem Subsystem und Gemeinwohl, das nicht mehr ausschließlich und deswegen aber nicht weniger anspruchsvoll ist. Das christliche und kirchliche Bewusstsein könnte sich heute auch durch die Konvergenz dieser beiden Begründungsstränge einem „poliarchischen“ Verständnis der Gesellschaft annähern und sich vom (heute ziemlich verbreiteten) Wohlwollen zugunsten der gesellschaftlichen „Monarchie der Politik und besonders dem daraus resultierenden Staatsverständnis verabschieden.

Mit anderen Worten: diese Konvergenz könnte unter anderem dazu führen, nicht nur die „vertikale“, sondern auch die „horizontale“ Dimension des Prinzips der Subsidiarität vertieft zu betrachten, indem man es zulässt, dass das Suchen nach dem Wort Gottes in der Schrift und der von den gesellschaftlichen Veränderungen ausgeübte Druck die Erneuerung der „Kriterien“ leitet, durch die uns die politische Erfahrung der Katholiken und die Gesellschaftslehre der Kirche dieses Prinzip übergeben haben³⁷. Gleichzeitig stellt diese Konvergenz der beiden genannten Begründungsstränge zwar eine gewisse gesellschaftspolitische, vom Staatsmodell geprägte Kultur in Frage, aber sie überträgt den Gläubigen und der kirchlichen Gemeinschaft auf neue und scharfsinnige Weise die Verantwortung für die *πολις* und alle ihre Bereiche, und damit auch für den spezifisch politischen Bereich. Auf spiegelbildliche Weise müssten die Katholiken in einer Zeit der Krise und der Delegitimation des Staates mit Wohlwollen und Hoffnung eine Voraussetzung sehen für die Überwindung jenes Anspruchs auf Absolutheit, der von der modernen Politik (in seiner kontinentaleuropäischen Spielart) während langer Zeit erhoben wurde. Sie sollten darin das Wiederaufleben eines Bewusstseins sehen, dass die politische Entscheidung in der Schuld der Sitte und ihrer Werte steht (ein tragendes Element der politischen Kultur des *common law* und nicht des *civil law*!).

Vielleicht gelingt es mir nicht, eine Tatsache genügend zu unterstreichen, dass es sich hier nämlich schlicht und einfach um eine Interpretationshypothese handelt bezüglich einer möglichen Konvergenz zweier kultureller und gesellschaftlicher Tendenzen. Da es eine Hypothese ist, wird sie in aller Einfachheit zur Diskussion gestellt. Dabei leugne ich

³⁶ Oder, wenn wir den klassischen Begriff von Politik verwenden würden, könnten wir sagen, dass die Globalisierung die weltweite *πολις* immer poliarchischer und differenzierter macht. Mit anderen Worten: die Globalisierung integriert die planetare *πολις*, indem sie die Funktionen (Geld, Recht, wissenschaftliche Methoden) globalisiert, den immer vorläufigen Ausgleich unter ihnen denzentralisiert und es dem einzelnen überlässt, ob er einen höheren Anteil an Kompetenz erlangen will bezüglich der Frage der Identität, die immer und nur in einem konkreten Kontext von *mores* wachsen kann, die sich der kritischen Instanz und der Erfahrung der Differenz nicht verschließen.

³⁷ Kongregation für die Glaubenslehre, *Libertatis conscientia*, 22. März 1986, Nr. 74.

nicht, dass ich diese Meinung mit einer vorsichtigen *Überzeugung* vertrete, aber ich möchte nicht, dass sie mit Ansprüchen behaftet wird, die ihr im Moment absolut nicht zustehen. Vielmehr verlangt letztlich die Diskussion eines solchen Vorschlags eine spirituelle und theologische Haltung, aufgrund derer es nach den Worten von Hans Urs von Balthasar festzustellen gilt, dass „alles, was bisher vollbracht wurde, noch nicht dem entspricht, was Christus *jetzt* unmittelbar von mir, von dir, von unserer Generation verlangt“³⁸. Es könnte sogar sein – schreibt der von Johannes Paul II. zum Kardinal bestimmte Theologe –, dass wir uns in Situationen befinden, die uns etwas von der Offenbarung besser verstehen lassen, als es von denen uns im christlichen Leben Vorangegangenen verstanden wurde, wie auch das Gegenteil wahr sein könnte. Und das Gleiche wird wahrscheinlich auch in Zukunft geschehen.

3.2. Ich möchte nun kurz auf einige der vielen *besonderen Themen* hinweisen, die in dem Moment primäre Relevanz erlangen, wo man auch nur vorübergehend die eben genannte Konvergenz ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt.

3.2.1 Zunächst brauchen wir dringend eine hermeneutische und theoretische Arbeit, die fähig ist, (*i*) in der Gesellschaftslehre der Kirche jene Stellen, in denen Bezug genommen wird auf die klassische Bedeutung von Politik, besser von jenen zu **unterscheiden**, in denen es sich um die Politik im modernen Sinne handelt (im Sinne von Weber), und (*ii*) zu **helfen**, dass sich in der Kirche der Sinn für diesen Unterschied verbreitet, ein Bewusstsein, das auch denen dienlich ist, die aufrichtig der Meinung sind, der Letzteren (Politik im modernen Sinne des Wortes) die Kompetenzen der Ersteren (Politik im klassischen Sinne des Wortes) zu übertragen. Diesen Unterschied deutlich zu machen, bedeutet, die Reflexion und den Dialog in der Kirche wirkungsvoller zu gestalten, vor allem wenn man sich nicht in der kontinentaleuropäischen Verkürzung einschließt, wie das die jüngste, bereits zitierte Note der Kongregation für die Glaubenslehre gut zeigt.

3.2.2 Zweitens ist es grundlegend, eine **strengere** und offenere **Auseinandersetzung** zwischen christlicher spiritueller Forschung/Erfahrung und Ausarbeitung/Vermittlung des christlichen Bewusstseins zu führen. Die Gefahr, dass diese sich als zwei sterile Parallelwege gestalten, ist schon offenkundig in weiten Kreisen unserer Lokalkirchen, die bereits Beispiele eines reinen Nebeneinanders von „Spiritualismen“ und „Pragmatismen“ sind³⁹. Denken wir z.B. nur an die spirituellen und kulturellen Auswirkungen der Abschwächung der eschatologischen Spannung, die das christliche Leben und Bewusstsein ja gerade beseelen und beleben müsste, oder an die utopistische und irenistische Entartung dieser Spannung und – in Bezug auf eine schreckliche Aktualität – an den Schaden, den sie der Sache eines realistischen Einsatzes für den Frieden zufügt.

3.2.3 Von besonderer Dringlichkeit ist auch eine neue Zeit der Auseinandersetzung zwischen der politischen Kultur der Katholiken und den lehramtlichen Aussagen in

³⁸ H.U. von Balthasar, *Abattere i bastioni*, Borla, Torino 1966, s. 40. Auch: „Die Wahrheit des christlichen Lebens ist diesbezüglich wie das Manna in der Wüste: Man kann es nicht zur Seite legen und aufbewahren; heute ist es frisch, morgen verdorben“, s. 46. G. Angelini (*La dottrina sociale della Chiesa*, in G. Ambrosio e aa., *La dottrina sociale della Chiesa*, Ed. Glossa, Milano 1989, s. 79) liefert ein gutes Beispiel dafür, wie die Theologie diese Anstrengung zur Erneuerung begleiten kann, wenn sie die neuen Instanzen besser versteht, mit denen das Lehramt und – ganz allgemein – das gläubige Bewusstsein sich bisher noch nicht genügend auseinandergesetzt haben.

³⁹ Vgl. für Italien, neben dem zitierten Werk von Bruno Maggioni, den Aufsatz *La deriva spiritualistica* von Giuseppe Angelini, der im Februar 2004 in „La rivista del clero italiano“ erschienen ist.

Kontinentaleuropa und jenen in Großbritannien und den USA (letztere sind in der Auseinandersetzung mit “stateless societies” gereift)⁴⁰. In diesem Zusammenhang lohnt es sich, daran zu erinnern, wie entscheidend eine größere Offenheit für den Katholizismus jenseits des Kanals und des Atlantiks für den konziliaren Prozess war, dessen Erbe wir heute alle genießen. Als positives Beispiel sei an den US-amerikanischen Beitrag zum Dokument *Dignitatis Humanae*⁴¹ über die Religionsfreiheit erinnert; ein negatives Beispiel ist die Tatsache, dass bei der Ausarbeitung von *Gaudium et Spes*⁴² sich dieser Prozess nicht wiederholt hat. Es geht darum, alle kirchlichen Schätze zu heben, die in verschiedenen Zeiten und Orten durch die Auseinandersetzung zwischen christlichem Leben und verschiedenen Varianten der gesellschaftlichen Modernisierung entstanden sind.

- 3.2.4 Mit dem eben genannten Thema ist auf logische Weise ein anderes verbunden, das aber durch die Dringlichkeit, mit der es sich stellt, eine eigene Autonomie erhält: die Gelegenheit, die große Frage der Beziehungen zwischen Organisationen des politischen Systems und Organisationen des religiösen Systems zu *überdenken* (verkürzt gesagt: die Frage nach der Beziehung zwischen Kirche und “Staat”). Diese *Überlegungen* müssen im Bewusstsein geschehen, dass es nicht nur ein modernes Modell der Unterscheidung zwischen *Religion* und *Politik* gibt, das sich mit *laïcité* umschreiben lässt, sondern dass es auch ein zweites, nicht weniger modernes Modell gibt: das US-amerikanische des *disestablishment of church and* (aufgepasst!) *free exercise*. Entstehen nicht gerade viele der Polemiken und Schwierigkeiten, denen wir heute begegnen, vom Kopftuchstreit über die Kruzifix-Auseinandersetzung bis hin zum Streit über die Präambel⁴³, aufgrund der Verbissenheit, mit der man das Vorhandensein einer großen Palette von Unterscheidungsmodellen ausblendet? Und ist es nicht ein bisschen komisch, dass viele kontinentaleuropäische katholische “Etatisten” sich über den kohärenten Laizismus der kontinentaleuropäischen “Etatisten” beklagen?
- 3.2.5 Ohne den Anspruch zu erheben, eine vollständige Liste vorgelegt zu haben, möchte ich schließen, indem ich einen Reflexionsstrang vorlege, der ausgehend von der Diskussion über die weiter oben angenommene Konvergenz zu Punkten führen kann, in denen die Erneuerung der politischen Kultur und des spirituellen Lebens sich kreuzen. Aus dem Glauben eine persönliche und gesellschaftliche Verfasstheit des Pluralismus, der Komplexität, der Zerrissenheit, der Kontingenz zu akzeptieren, bedeutet zu akzeptieren – in diesem Jahr müssen wir es vielleicht mit den Worten von Karl Rahner ausdrücken – eine korrektere Haltung einzunehmen in Bezug auf die Tatsache, dass jeder Gläubige einer Verfasstheit der *Konkupiszenz* ausgesetzt ist; dies galt für Jesus und gilt unweigerlich auch für uns⁴⁴. Im christlichen Leben sind wir

⁴⁰ Wäre es eventuell nicht von Nutzen, wenn man aufmerksamer auf das Erstaunen und die Lektion von Toquevilla hören würde? Überdies kann der Weg der kirchlichen Auseinandersetzung nie genügend besprochen werden. Man denke – in Bezug auf die Thematik dieses Beitrags – daran, welchen Beitrag die Erfahrungen der christlichen Kirchen, auch der katholischen des Nahen Ostens leisten könnten, denen seit dem siebten Jahrhundert jegliche Verbindung mit einem politischen Regime verweigert wurde. Vgl. einige Ausschnitte der *Einführung* von G. Khodr’ durch R. Larini, *Nella nudità di Cristo*, Qiqajon, Bose 1996, s. 14.

⁴¹ Vgl. J. T. Noonan, *The lustre of our Country*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, London 1997 und S. Scatena, *La fatica della libertà*, il Mulino, Bologna 2004.

⁴² Vgl. J.A. Komonchak, *La redazione della Gaudium et Spes*, in “il Regno” 1999/13, ss. 446-455. Der Bezug scheint mir von besonderem Nutzen, weil darin enthaltene Überlegungen nicht von den Sorgen des Autors geleitet werden.

⁴³ Diese Frage ist viel weniger wichtig, als die in Art. 51 des EU Verfassungsentwurfs.

⁴⁴ Vgl. K. Rahner, *Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione*, Edd. Paoline, Roma 1969.

gerufen, zu kämpfen und immer wieder eine Wahl zu treffen. Wir können dieser Welt weder entfliehen, noch eine seiner momentanen Ordnungen ideologisieren – oder, schlimmer noch, sakralisieren⁴⁵. Die politischen Kulturen und Institutionen werden überaus gefährlich, wenn sie dies zum Ziel haben. Wir dürfen die Wirklichkeit dieses Kampfes und spirituellen Wettstreits nicht verheimlichen. Wir sind vielmehr gerufen, fähig zu werden, “unter der Führung des Heiligen Geistes” (A. Louf) immer wieder unsere Wahl zu treffen. Diese dauernde Verfasstheit des christlichen Lebens zu akzeptieren, hilft, zwischen verschiedenen spirituellen Angeboten und kirchlichen Wegen zu unterscheiden. Diese Verfasstheit zu akzeptieren, hilft, den spezifischen Wert der ‘assoziativen’ Formen im eigentlichen Sinne gegenüber den anderen innerkirchlichen aggregativen Kräften (Bewegungen, Gruppen, Bruderschaften, usw.) besser zu verstehen⁴⁶, gerade heute, wo eine solche Unterscheidung von größter Bedeutung ist angesichts der Gefahr, dass der Katholizismus in eine Denominationalisierung abdriftet⁴⁷.

Mir kommen dabei die Worte in den Sinn, mit denen Kardinal C. M. Martini die “religiöse Wahl” interpretierte, die nach dem und in Treue zum Konzil von den Verbänden der *Katholischen Aktion* getroffen wurde⁴⁸. Diese Worte helfen uns zu verstehen, was Johannes Paul II. in *Ecclesia in Europa* (Nr. 16) über die *Katholische Aktion* schreibt. Somit hilft auch die gebührende Auseinandersetzung mit den politischen Verantwortlichkeiten (den allgemeinen und spezifischen, den alltäglichen und außergewöhnlichen) dem Gläubigen, die alternativlose Notwendigkeit eines “erwachsenen Glaubens” (*EE*, Nr. 50 ff) besser zu verstehen, der fähig ist, sich von

⁴⁵ *Ebd.*, s. 65.

⁴⁶ Man beachte den jüngsten Beitrag von P. Scarafoni (*L'importanza dei nuovi movimenti spirituali e la nuova evangelizzazione*) bei der von der Kleruskongregation organisierte Videokonferenz zum Thema “Laien” vom 30.3.2004.

⁴⁷ Vgl. L. Diotallevi, *Verso una denominazionalizzazione del cattolicesimo italiano?*, in “Religioni e Società” 2001/40-41, ss. 48-59, und *Italian Case and American Theories: refining secularization paradigm*, in “Sociology of Religion” 2002 63/2, oder *Cattolicesimo in via di settarizzazione?*, in “Concilium” 3/2003.

⁴⁸ Während einer Gedächtnismesse für Vittorio Bachelet, den Präsidenten der Italienischen Katholischen Aktion während der ersten Jahre nach dem Konzil und Vizepräsidenten des *Consiglio Superiore della Magistratura*, der von den Roten Brigaden zu Beginn der 80er Jahre ermordet wurde, unterstrich Kardinal C. M. Martini im Leben dieses beispielhaften “Laien” “die Größe, Breite, Länge und Tiefe” der Berufung der “Laien”. Darin seien die reichhaltige spirituelle Bedeutung und die starken biblischen Wurzeln jener “religiösen Wahl” wieder zu erkennen, mit der die *Katholische Aktion* die Lehre des Zweiten Ökumenischen Vatikanischen Konzils aufgenommen habe und sich von ihr auf den Weg einer tiefen Erneuerung schicken ließ. Martini rief dazu auf, sich von den heftigen Polemiken innerhalb der ACI (Italienische Katholische Aktion) und gegen die ACI, die in den 70er Jahren begonnen hatten, zu verabschieden. Diese Polemiken drehten sich – wenn man so sagen kann – um das Adjektiv “religiös”: «Was ist Religion, und was ist sie nicht?» Oder: «Wie weit muss die Kirche als Kirche und müssen die “Laienchristen” als christliche Laien sich in die Gesellschaft einbringen und wo darf/dürfen sie dies nicht tun» (entsprechend des Erbes alter Schemen, z.B. der Maritainschen)? Martini bezog sich bei jener Gelegenheit mit folgenden Worten auf die “religiöse Wahl”: «Noch wichtiger (als das Adjektiv “religiös”, A.d.R.) ist das Substantiv “Wahl”, das auf der biblischen Grundlage zu verstehen ist und das mit der Frage der Unterscheidung zu tun hat. Ich beziehe mich unter anderem auf den Text des Philipperbriefs, der die ganze christliche Gemeinde ermahnt: “Und ich bete darum, dass eure Liebe immer noch reicher an Einsicht und Verständnis wird (die Liebe wird also bereichert und sie handelt immer besser, je mehr sie die Wirklichkeit erkennt und versteht), damit ihr beurteilen könnt, worauf es ankommt. Dann werdet ihr rein und ohne Tadel sein für den Tag Christi” (Phil 1,9-10). (...) Die Kategorie der Wahl und der Unterscheidung ist für die spirituelle Persönlichkeit des Laien grundlegend und es gelingt ihr immer besser, das Positive anderer ähnlicher Kategorien und deren Aufmerksamkeit für den Plan Gottes auszudrücken. Es geht nicht um ein unmittelbares und definitives Urteil über die Wirklichkeit, das nur Gott zusteht, sondern es ist ein aufmerksames und geduldiges Verständnis dafür, wie das Wirken des Heiligen Geistes die Kirche in der Welt belebt und aufbaut» (vgl. C. M. Martini, *Le virtù del cristiano*, Centro Ambrosiano – Edizioni Piemme, Milano 1988, ss. 210-211). Für eine spirituell-theologische Reflexion des Themas der “Wahl” vgl. G. Angelini, *Le ragioni della scelta*, Qiqajon, Magnano 1997.

Gefühlen, unkritischem Zugehörigkeitsgefühl, sektorieller Identifikation und Psychismen zu lösen und in einem täglichen System von Entscheidungen und Zeichen zu leben (vgl. SC, Nr. 7). Und umgekehrt: Einem erwachsenen Glauben wird es gelingen, moralisch zu reifen, auch durch die kirchliche Ausübung und Unterscheidung von Entscheidungen, die auf realistische Weise sowohl die Verantwortung gegenüber der *πολις* in ihrer Gesamtheit, als auch gegenüber jedem ihrer Subsysteme und von daher auch gegenüber dem spezifisch Politischen wahrzunehmen versteht.

ANGESICHTS DER AKTUELLEN POLITISCHEN REFORMEN IN DER EUROPÄISCHEN UNION

4.1 Ich möchte meine Ausführungen abschließen, in dem ich ganz kurz eine Frage anschneide, die sich um die Diskussion des vom Konvent für den Gipfel der EU-Staats- und Regierungschefs vorbereiteten Verfassungsentwurfs dreht. Bekanntlich entwickelte sich die Europäische Union nach einem nicht-staatlichen Modell⁴⁹, jedoch als Element, oder vielmehr, als eine Gesamtheit von Elementen einer ziemlich komplexen europäischen und, viel allgemeiner, globalen *polity* Politik. Die europäische *polity* Politik kann heute nicht auf die Gesamtheit der Strukturen verkürzt werden, die wir Europäische Union nennen. Bekanntermaßen hat eine dominierende Strömung innerhalb des Konvents versucht, dieses Gremium (und den "Erweiterungs"-Prozess) zu benutzen, um eine etatistische Korrektur am politischen Gebäude der EU vorzunehmen, zum Teil mit dem Ziel, aus ihr den Kern eines zukünftigen Kontinentalstaates zu machen (das Maß der Föderalität war nicht so wichtig)⁵⁰.

Daraufhin hat der britische Premierminister Tony Blair die entgegengesetzte Position vertreten mit der berühmten Formel, die EU solle "*not a superstate but a superpower*" sein, oder besser noch, ein "*network of superpowers*". (Diesen beiden Entwürfen könnten zwei Ordnungen entsprechen, die keinesfalls miteinander verwechselt werden dürfen: die Ordnung eines starken, vielleicht von einer kleinen Gruppe von "Staaten" geführten Kerns der EU und die Ordnung einer Reihe von verstärkten Kooperationen unterschiedlicher räumlicher Ausprägung.)

Die Katholiken können nicht umhin, eigene Verantwortung gegenüber den eben erwähnten politischen Ereignissen anzuerkennen, denn an deren Ursprung hatten sie eine entscheidende Rolle gespielt. Ebenso gilt es anzuerkennen, dass sich die katholische politische Kultur und die kontinentaleuropäische politische Kultur während langer Zeit

⁴⁹ Vgl. z.B. die bereits erwähnten Texte von S. Cassese und Moravcsik, die klar zeigen – vor allem der erste –, wie die EU sogar das staatliche Monopol der Gesetzgebung aufgehoben hat. Es gibt eine (sogar vielfältige!) EU-Gesetzgebung, ohne dass die EU überhaupt ein Staat ist, während die Staaten zusehen mussten, wie ihre grundlegenden Kompetenzen abgenommen haben und die EU gewachsen ist und sich behauptet. Dass sich gerade die Gründerstaaten mindestens virtuell dieser Sache stellen mussten und sich in gewissem Sinne in größeren Schwierigkeiten befinden angesichts des von ihnen eingeleiteten Prozesses, als die anderen, wie die britische "*stateless society*", ist ein klassisches Beispiel jener Heterogenese der Ziele, die durch die geschichtlichen Ereignisse an uns herangetragen werden.

⁵⁰ Von Interesse ist die *sehr unterschiedliche* (!) Position, die *Ecclesia in Europa* 113 einnimmt. Die EU bleibt ein, wenn auch wichtiges Instrument, eines Ziels, das sie übersteigt. Wenn man vom staatlichen Modell abkommt, in dem politische Integration gleichbedeutend mit politischer Einigung ist, und wenn man versteht, wie die politische Integration Europas wirkungsvoller erreicht werden kann durch eine komplexe Struktur der politischen *governance* unterschiedlicher Gemoterie und *multi level*, dann wird es einfacher, diesen Punkt der Enzyklika zu verstehen. Hingegen, zu einem der jüngsten Beispiele der Identifikation zwischen politischer Integration Europas und "Erweiterung" der EU, vgl. R.A. Siebenbrock, *Europa: un tentativo di definizione*, in "Concilium" 2/2004, s. 21.

im Umfeld der Vorstellung, die die prioritären Begriffe Gemeinwohl und Politik und faktisch Gemeinwohl und Staat miteinander verbindet, gefunden haben. Nun scheint es, dass die Zukunft der europäischen politischen Formen wieder in Frage gestellt wird, und auch die Katholiken sind zum Teil dafür verantwortlich. Es ist ganz offensichtlich, was auf dem Spiel steht: Es betrifft die ganze Welt und nicht nur Europa, es betrifft die Verantwortung Europas für sich selbst und für die globale Gesellschaft.

Als Europäer und europäische Katholiken müssen wir uns ganz realistisch die Frage stellen, ob es möglich und eventuell opportun ist, auf dem gesellschaftlichen Vorrang der Politik zu beharren, der typisch ist für unser kontinentales Herz, oder ob es nicht besser ist, sich auch kulturell zu erneuern, indem wir bereits ablaufende Prozesse auf globaler und kontinentaler Ebene begleiten und steuern dahingehend, dass wir anderen unserer Traditionen mehr Raum geben, z.B. der britannischen, aber nicht nur. *Was sollen wir aus den künftigen politischen Institutionen der Europäischen Union machen: die Gelegenheit zu einer weiteren Konsolidierung der globalen Poliarchie oder den Versuch zum Widerstand und zur Sicherstellung des gesellschaftlichen Vorrangs der Politik-in-Form-des-Staates?*

Unabhängig von den Überzeugungen und den Präferenzen der einzelnen lässt sich eine Tatsache nicht verleugnen: wenn man das Augenmerk auf die Zweifel (sowohl gesellschaftlicher, als auch theologischer Natur) richtet, ob die Verbindung zwischen 'Politik' und 'Gemeinwohl' exklusiv ist oder nicht, hilft uns dies zumindest ein weiteres Mal, uns der schwierigen Verantwortung bewusst zu werden, die wir als Katholiken der aktuellen politischen Agenda gegenüber haben. Es kann auch sein, dass das ernsthafte Angehen dieser Agenda für die Katholiken sogar eine Hilfe und ein Ansporn sein kann zu einer tiefen Erneuerung nicht nur der eigenen politischen Kultur, sondern auch der eigenen Spiritualität.

Es lohnt sich vielleicht hinzuzufügen, dass die Tatsache, dass sich die Geister quer durch alle Parteien an diesen Fragestellungen scheiden, auch unter den Katholiken, die sich in diesen Parteien engagieren, dazu führen könnte, dass diese gemeinsame Suche einerseits schwieriger wird, andererseits aber auch anregender und notwendiger.

- 4.2 Am Ende dieses Weges angelangt können wir oder müssen wir vielleicht noch eine Bemerkung hinzufügen. Wie das mehrfach im Laufe der Jahrhunderte geschehen ist, auch in den beiden vergangenen, ob es nun um liturgische Erneuerung oder der Rechte der Gläubigen in der Kirche ging, um gesellschaftliche Verantwortung oder um die Vertiefung des Geheimnisses des Volkes Gottes, werden die europäischen "Laien" (Männer und Frauen) vor Entscheidungen gestellt, die auf die eine oder andere Weise dazu beitragen werden, die Zukunft der *gesamten* Kirche zu definieren und – so hoffen wir – getreuer entsprechend dem Auftrag des Herrn zu gestalten.

Die maßvolle Ausübung der politischen Verantwortung durch die "Laien" könnte eine positive spirituelle Reifung herbeiführen, die sich – wie schon in der Vergangenheit – in die ganze Kirche ausbreitet. Ein spirituelles Wachstum der "Laien" könnte neue Orientierungspunkte liefern für eine weniger unangemessene Ausübung der Verantwortung aller Gläubigen angesichts der "Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen" (GS, Nr. 1). Wenn dies in Übereinstimmung mit dem Heiligen Geist geschieht, führt dies zu einer neuen Jugendlichkeit des Glaubens und der Kirche und belegt noch einmal die Wahrheit der Voraussage von H. U. von Balthasar – und von vielen anderen: «die Zukunft der Kirche –

die heute die größten Möglichkeiten hat – hängt von der Voraussetzung ab, dass sich Laien finden lassen, die beseelt sind vom Willen, die unversehrte Kraft des Evangeliums zu leben», und deshalb: «was auf jeden Fall zerbrochen werden muss, ist das historische Bewusstsein des Christen, das veraltet ist, weil es von einem unzureichenden Glauben aufrecht erhalten wird»⁵¹.

(Original: Italienisch)

⁵¹ H. U. von Balthasar, *a.a.O.*, ss. 53 und 54. Und weiter: «Die Zusammenarbeit zwischen Theologen und Laien ist für Pfarrer und Bischöfe nicht nur eine Notwendigkeit der praktischen katholischen Aktion, sondern die Notwendigkeit einer Theologie der Kirche, die aus dem Jetzt der heutigen Welt entstehen muss» (s. 98).

Magnus NYMAN,
Uppsala / Schweden

Aus der Kraft unserer spirituellen Wurzeln die europäischen Gesellschaften mitgestalten

Ich hoffe, dass ich die relativ komplexe Thematik, die mir für diesen Vortrag vorgegeben wurde, richtig verstanden habe. Meine Aufgabe besteht wohl darin aufzuzeigen, wie wir unseren Glauben präsentieren „praesentare“ sollten, im Sinne einer lebendigen Darstellung, eines Geschenkes. Unsere spirituellen Wurzeln, das sind uns heiliger Glaube, unsere Glaubensgeschichte, unsere Tradition. Es ist nicht etwa eine Konserve mit Dogmen und einer verstaubten Geschichte, sondern ein lebendiger Glaube, den wir durch die Geschichte hindurch miteinander leben und teilen. Ein Glaube, der unser gemeinsames Joint Venture ist, unsere Verpflichtung, unsere „Co-Missio“, die es in unserer Gesellschaft auch heute und zukünftig in einem fortwährenden Dialog mitzuteilen gilt. Am Schluss einer jeden Messe werden wir ausgesendet, genau dies zu tun. Dies ist in der Tat unsere Co-Mission, jedoch nicht in einer aggressiven Haltung, sondern als Volk Gottes, das im Dienst der Gesellschaft lebt, in respektvoller Zusammenarbeit mit den Mitmenschen. „Auf diese Fragen erwartet man Antwort. Von da wird klarer in Erscheinung treten, dass das Volk Gottes und die Menschheit, in deren Mitte es lebt, in gegenseitigem Dienst stehen, so dass die Sendung der Kirche sich als eine religiöse und gerade dadurch höchst humane erweist.“ (*Gaudium et Spes*, 11)

Der katholische Glaube ist ein Ruf, der zu allen Zeiten an uns ergeht, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Unter der Führung des Heiligen Geistes ist die Tradition unseres Glaubens die fortwährende Entdeckung und Vermittlung dessen, woran wir glauben. So führten die Reflektionen über unseren Glauben einst zur Strukturierung der Kirche, zur Weiterentwicklung des Amtes in seiner heutigen Form und zur Sakramentaltheologie. Die Geschichte der Katholischen Kirche ist die Geschichte einer fortwährenden Mitteilung – mit allen Höhen und Tiefen. Wir leben, beleben und verkünden unsere Glaubensstradition auch heute, oder vielleicht besser gesagt, wir empfangen sie aktiv, bezeugen sie und legen sie aus. Sie ist ein fortwährendes Projekt. Auch Fatima ist Teil dieses Abenteuers, das gelebt, belebt und ausgelegt wird.

Wie können wir nun im Licht unseres Glauben die widersprüchlichen Zeichen der gegenwärtigen Situation in Europa verstehen?

Tradition ist gleichzeitig auch ein Ruf zukünftigen Lebens, Vorbote der Erfüllung der Verheißungen Gottes, Teilhabe an dem, was kommen wird. Unsere spirituellen Wurzeln, unsere Tradition sind das kollektive Gedächtnis der Kirche. Ein Gedächtnis besteht und funktioniert aber nicht nur im Dienste der Vergangenheit, an die man sich erinnert, sondern auch im Dienste der Gegenwart und der Zukunft. Wenn ein älterer Mensch mehr in der Vergangenheit als in der Gegenwart lebt, nehmen wir das als Zeichen zur Besorgnis. Wenn man solche Anzeichen wahrnimmt, holt man beispielsweise den Rat eines Arztes ein. Auf die Kirche übertragen ruft man in solchen Notsituationen ein Konzil ein, um ein Gegenmittel zu finden, die Ordnung wieder herzustellen, um zu reformieren und um die Erinnerung zu heilen. Die Berufung der Kirche ist es, an die großen Taten Gottes zu erinnern und sie den

Menschen zu vergegenwärtigen. Die Vergangenheit zur aktiven Gegenwart zu machen ist die Bedeutung von *anamnesis* (*Anamnese, Vorgeschichte*). Im eucharistischen Gebet erhält die *anamnesis*, die Vorgeschichte, einen Hauch von Zukunft, der uns von der *amnesia*, dem Gedächtnisschwund, bewahren soll. Und es scheint, als leide die aktuelle Generation in Europa an leichter Amnesie, da sie die großen Taten Gottes relativ schnell zu vergessen scheint.

„Unter den vielen Aspekten möchte ich den Verlust des christlichen Gedächtnisses und Erbes anführen, der begleitet ist von einer Art praktischem Agnostizismus und religiöser Gleichgültigkeit, weshalb viele Europäer den Eindruck erwecken, als lebten sie ohne geistigen Hintergrund und wie Erben, welche die ihnen von der Geschichte übergebene Erbschaft verschleudert haben.“ (*Ecclesia in Europa* I, 7) Die Frage ist, wie diese Dinge heute verständlich gemacht werden können und wie sie Bedeutung erlangen können? Wie können wir unsere Katholischen Einsichten in die Gesellschaft implementieren?

An dieser Stelle sollte ich jetzt wohl besser pragmatisch werden. Ich möchte Ihnen einige Beispiele aus meiner eigenen Erfahrung erzählen, aus Skandinavien, dem hohen Norden der katholischen Welt. Es wird Sie vielleicht enttäuschen, wenn ich sofort auch hinzufüge, dass ich keine Patentlösungen anzubieten habe.

Ich erlebe es häufig als ein Geschenk Gottes, in der **Diaspora** zu leben; mit Menschen aus nahezu **90 verschiedenen Ländern**, wo fast alle **Riten und Konfessionen** vertreten sind, in einer **säkularisierten Gesellschaft**. In vielerlei Hinsicht ist das ein Segen und ich bedauere uns deswegen nicht. Die skandinavische Kirche mag vor Problemen stehen, aber wir blicken optimistisch in die Zukunft. Pioniere zu sein ist eine sehr aufregende Sache und die kulturellen und ethnischen Unterschiede erfüllen uns mit Stolz. Der eine oder andere Katholik, der uns aus den USA oder Deutschland besucht, scheint nicht wahrzunehmen, dass „klein, ungewöhnlich und exotisch, schön ist.“

Aber am besten führe ich Ihnen erst einmal einige Daten und Fakten vor Augen. Mit seinen 23 Millionen Einwohnern erstreckt sich Skandinavien ungefähr über die gleiche Fläche wie Portugal, Spanien und Frankreich zusammen. In Skandinavien leben alles in allem ca. 300.000 Katholiken, in acht Diözesen bzw. Distrikten. Ich bin Diözesanpriester in der Diözese Stockholm, wo die Katholiken eine kleine Minderheit von 2-3% der Bevölkerung bilden. Es ist eine bekannte Tatsache, das Schweden, wie auch die anderen skandinavischen Länder zu den am stärksten säkularisierten Teilen der Welt gehört, mit einer langen anti-katholischen Tradition. Bis 1860 war es einem Schweden denn auch gesetzlich verboten, der Katholischen Kirche beizutreten. Tat man es dennoch, wurde man des Landes verwiesen und das Eigentum wurde konfisziert. Die allerletzten Restriktionen wurden erst vor wenigen Jahren zurückgenommen. Bis heute ist die Katholische Kirche in Schweden vorwiegend eine Immigrant-Kirche. Die meisten Immigranten leben in den Vororten der Großstädte, mit einer häufig schwachen katholischen Infrastruktur: Es gibt nur wenige katholische Kirchen und meist keine katholischen Schulen, Klöster oder andere katholische Institutionen.

Bei einem Besuch in Skandinavien würden Ihnen sicher die zahlreichen, schönen mittelalterlichen Kirchenbauten auffallen, die es nach wie vor gibt. Diese waren ursprünglich katholisch und gingen mit der Reformation in protestantischen Gebrauch über. (In vielen von ihnen sind die mittelalterlichen Altäre, die Skulpturen, Gemälde und die Marien- und Heiligenstatuen allerdings erhalten geblieben.) Mit dem Katholizismus verbindet man daher in Skandinavien natürlicherweise etwas Mittelalterliches, etwas, das zur Vergangenheit, zu einer vergangenen Welt gehört. In den letzten Jahrzehnten sind allerdings eine Anzahl von schwedischen Intellektuellen, Universitätsdozenten, Künstlern und Schriftstellern zum

katholischen Glauben übergetreten. Vier der 18 Sitze in der berühmten Schwedischen Akademie, die die Preisträger des Literatur-Nobelpreises ernannt, halten derzeit Katholiken inne. Schwedens Katholische Kirche besteht daher, wie Sie schon bemerkt haben aus drei Gruppen, die wahrscheinlich wenig gemeinsame Interessen haben, aber miteinander die Kirche zu bilden versuchen: Schwedische, intellektuelle Konvertiten, eine Minderheit von eingesessenen Katholiken und viele Immigranten aus jüngerer Zeit. Viele der Immigranten haben sich gut in die neue kulturelle Umgebung integriert, andere wurden kriminell und landeten schließlich im Gefängnis. Der frühere Bischof von Stockholm pflegte zu sagen: Es gibt zwei Institutionen in Schweden, in denen die Katholiken überrepräsentiert sind: in der Schwedischen Akademie und im Gefängnis.“

Obschon die Katholiken in Schweden eine kleine (aber wachsende) Minderheit sind, gehen wir nicht völlig unter.

In der Region Stockholm (mit 2 Millionen Einwohnern) nehmen rund 100.000 Menschen (ca. 5% der Bevölkerung) an Wochenendgottesdiensten teil. Ein nicht geringer Teil von ihnen geht in die katholischen Messen. Wir arbeiten mit den anderen Kirchen und Konfessionen zusammen. Es sei hinzugefügt, dass wir mit den meisten christlichen Kirchen und Konfessionen in Schweden im ökumenischen Teil unserer Gebetbücher einen gemeinsamen Liederteil haben, als auch eine gemeinsame, moderne Bibelübersetzung. Gemeinsam mit der Pfingstgemeinde haben wir im letzten Jahr auf nationaler Ebene unter dem Titel „Jesus-Manifest“ Diskussionsforen über Jesus Christus initiiert. Die Diskussionen liefen über viele Monate und fanden Echo in den wichtigsten Zeitungen sowie in Radio und Fernsehen. Wir stehen vor der Herausforderung, gemeinsam mit allen Menschen guten Willens das metaphysische Bewusstsein in unserer Gesellschaft wieder zu wecken (in der Hoffnung, dabei den seltsamen Dualismus der Vergangenheit zu vermeiden). Das ist sehr spannend!

Natürlich gibt es auch Schwierigkeiten. Es ist nicht immer leicht, der einzige Katholik oder vielleicht sogar der einzige Christ in der Schule oder am Arbeitsplatz sein. (Neulich sagte mir allerdings ein Jugendlicher aus meiner Pfarre, dass dies für ihn kein Problem sei, da „kaum Schweden in seiner Klasse seien.“). Für einen gläubigen Menschen ist es manchmal schwer, sein „seltsames“ Verhalten zu erklären und zu verteidigen. Die Schwierigkeiten fangen schon bei der Sprache an: Nach 400 Jahren Protestantismus haben viele entscheidende Worte eine lutherische Konnotation. (Mir wurde allerdings gesagt, dass in Italien, Spanien und Portugal es auch die Protestanten mit der Sprache schwer haben.) Und es kommt noch hinzu, dass sogar „Religion“ zu etwas „Privatem“ und „Subjektivem“ verwandelt wird, zu einer „Meinung“ oder einem „Hobby“. Ich kann zur Messe gehen oder auch Briefmarken sammeln. Haben wir nicht alle unsere eigenen und in gewisser Weise seltsamen Interessen?

1. Einer der großen Vorteile eine Minderheit zu sein ist die Tatsache, dass die sonntägliche Eucharistiefeier in gewisser Weise zu einer **Familienfeier** wird. Meist kennen die Gläubigen einander und beim obligatorischen Kaffee oder Tee nach der Messe (in Schweden „das achte Sakrament“ genannt) kann man beobachten, wie Menschen aus aller Welt einander freundlich begegnen. Akademiker und Arbeiter, Menschen mit Arbeit und Arbeitslose, Schweden und Immigranten, Männer und Frauen. Ich denke, dass die Berufung der Katholischen Kirche in Schweden darin liegt, der säkularisierten Welt die Einheit in Vielfalt zu zeigen. Viele Gemeindemitglieder aus traditionell „katholischen“ Ländern haben mir erzählt, dass sie ihren Glauben unter den veränderten Lebensumständen in Schweden und Skandinavien wieder neu entdeckt haben.
2. Unsere Gemeinden sind, von einigen Ausnahmen abgesehen, möglicherweise die einzigen Orte in Skandinavien (und vielleicht auch in Europa) wo Menschen sich auf

dieser **interkulturellen** Ebene begegnen. Es gibt Gemeinden, in den Menschen aus mehr als 90 Ländern an der Messe teilnehmen. In meiner eigenen kleinen Gemeinde, Sankt Franziskus, sind schon bei einem normalen Sonntagsgottesdienst Menschen aus mindestens 20 Ländern anwesend. Wir leben das, worüber viele in Europa sprechen. Viele erleben die Tatsache und die Art der Zusammenarbeit, wie wir sie pflegen, als anregend und inspirierend. Sie löst Optimismus und Begeisterung unter Katholiken aus. Wir können aufrichtig sagen, dass der Glaube Menschen vereint.

3. Die **katholischen Laien** in Schweden sind nicht sehr gut organisiert. Dies liegt an den enormen Unterschieden in Herkunft, Bildung, sprachlicher Ausdrucksfähigkeit und den Problemen, die die riesigen geographischen Entfernungen mit sich bringen. (Eine unserer Gemeinden in Nordschweden ist so groß wie Portugal.) Hinzu kommen die unterschiedlichen Ansichten hinsichtlich des Auftrags der Katholischen Kirche im säkularisierten Schweden. Dennoch ist Begeisterung spürbar und viele Gemeinden wurden auf Initiative der Gläubigen hin gegründet. Leider bereitet ein gewisser Klerikalismus immer noch Probleme. Eine stärkere Einbeziehung der Laien ist für die Zukunft der Kirche in Skandinavien entscheidend.
4. In der Minderheit zu sein birgt aber auch die Gefahr, dass die **Kirche in gewisser Weise erstarrt** und manchmal „päpstlicher ist als der Papst“, insbesondere angesichts vieler Konvertiten in kirchlichen Führungspositionen und ausländischer Priester, die sich mit den nordischen Gepflogenheiten schwer tun, aber auch angesichts vieler Immigranten, die nach Erfahrungen von Krieg, Terror und Bedrohungen nach Stabilität suchen.
5. Und natürlich darf man nicht vergessen, dass die Katholiken von der **säkularen Welt einiges lernen können**. Oder, um *Gaudium et Spes* zu zitieren: „Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen (= Herzen der Christen) seinen Widerhall fände.“ Wir geben nicht nur, sondern empfangen auch. Die Gleichheit von Mann und Frau, die Transparenz der Institutionen in Skandinavien, die offene Gesellschaft, der Sozialstaat usw. können Impulse für die Kirche sein, ihre Wurzeln wiederzuentdecken. Die Kirche in Schweden lernt langsam, weniger als monolithische Institution zu agieren, sondern mehr als Volk Gottes.

Es gibt immer Leute, die sich beklagen, dass die Dinge heute nicht mehr in Ordnung sind – zumindest ist es in Schweden so, ich hoffe in anderen Teilen der Welt ist dies nicht der Fall. Die einen beklagen, dass die Sonne vor dem Zweiten Vatikanum klarer schien. Andere glauben, dass sie unmittelbar danach heller strahlte. Wieder andere beklagen andere Dinge. Es scheinen sich aber alle darin einig zu sein, dass der Himmel in dieser Zeit mit dunklen Wolken behangen ist.

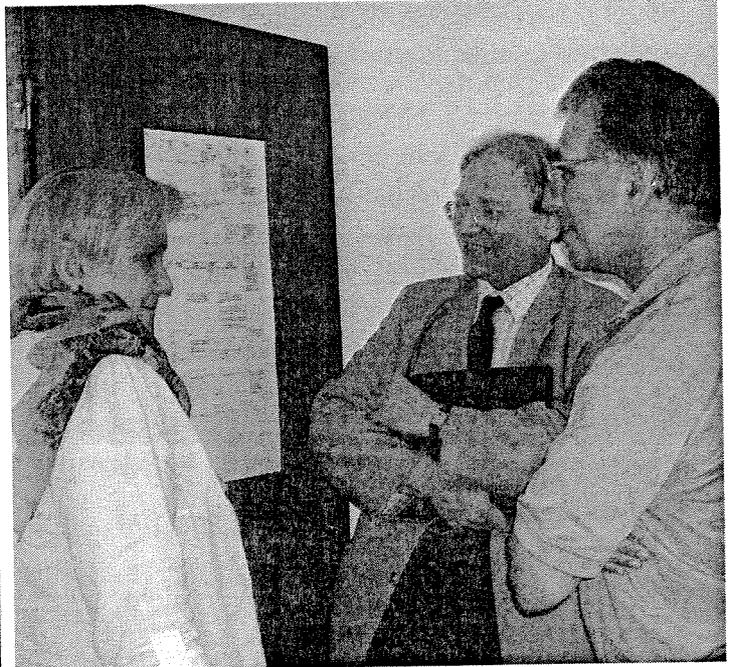
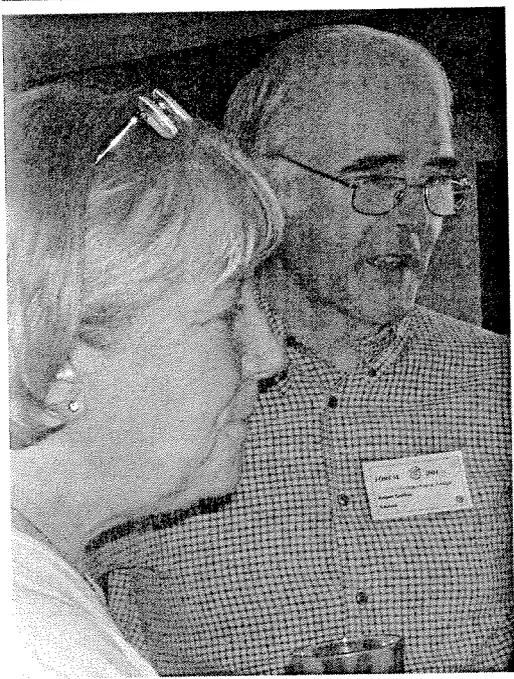
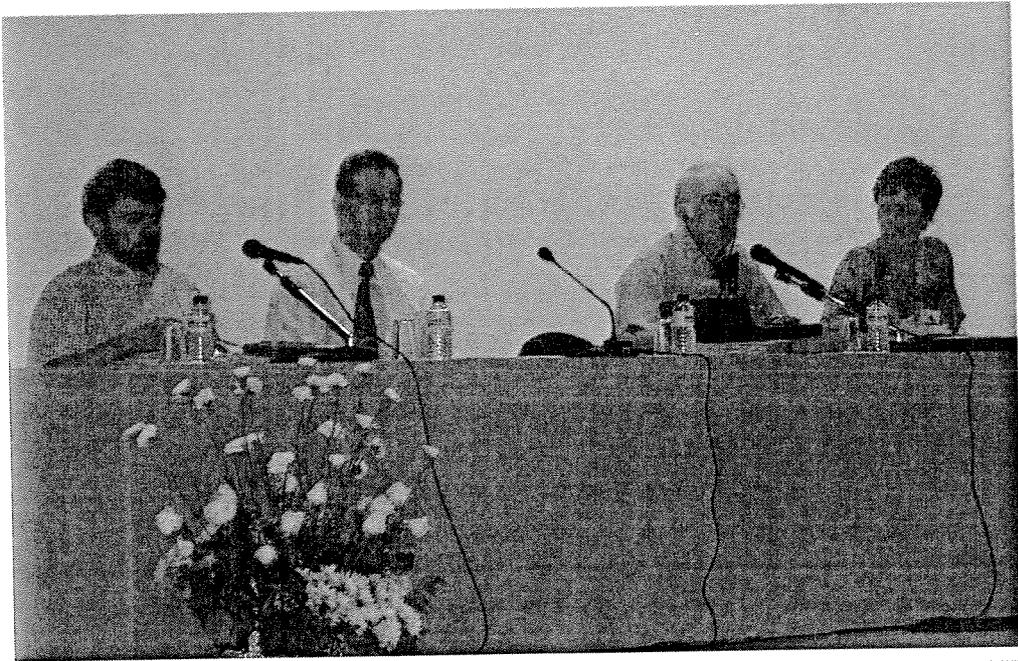
Wenn es Ihnen manchmal auch so geht, hören Sie folgendes Zitat:

„In der täglichen Ausübung unseres Hirtenamtes verletzt es uns, wenn wir manchmal Vorhaltungen von Leuten anhören müssen. [...] In der jüngsten Vergangenheit bis zur Gegenwart nehmen sie nur Missstände und Fehlentwicklungen zur Kenntnis. Sie sagen, dass unsere Zeit sich im Vergleich zur Vergangenheit nur zum Schlechteren hin entwickle. Sie tun so, als ob sie nichts aus der Geschichte gelernt hätten, die doch eine Lehrmeisterin des Lebens ist [...]. Wir müssen diesen Unglückspropheten widersprechen, die immer nur Unheil voraussagen, als ob der Untergang der Welt unmittelbar bevorstünde.“ (Rede von Papst Johannes XXIII. zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils, 8)

Der Katholizismus in Schweden mag vor Problemen stehen, aber er erfreut sich auch der reichen Vielfalt einer Weltkirche. Schon jetzt ist er in Grundzügen ein positives Zeichen. Eines Tages kann er zu einem überzeugenden und inspirierenden Modell für die universale Katholische Kirche in diesem neuen europäischen und globalisierten Zeitalter werden.

Ich habe die mir hier anvertraute Aufgabe auf eine eher persönliche und nicht sehr akademische Weise gelöst. Ich hatte das Anliegen, einige unserer Erfahrungen mit Ihnen zu teilen, einschließlich unserer Mängel, und hier in Fatima die Heilige Jungfrau Maria anzurufen, sie möge für alle bitten und uns helfen, das zu sein, was wir in gewisser Weise schon sind: ein Volk, das Christus erhöht.

(Original: Englisch)



Spiritualität und Solidarität Unsere Schlüsselwörter

1. Der alte griechische Erlösungsmythos erzählt von Orpheus und Eurydike. Sein Thema: Was ist am Ende stärker, der Tod oder die Liebe? Der Mythos handelt von einem Liebenden, der scheitert: Aus menschlicher Sicht ist der Tod stärker als die Liebe.
2. Die alte Kirche nimmt diese Frage auf und erzählt die Geschichte neu. Der Christus-Orpheus scheitert nicht. Er geht in den Tod und führt Eurydike zurück in das Land des Lebens und der Liebe. Der Tod ist besiegt, die Liebe siegt. Er bedient sich dabei einer Lyra, auf der das Lied des Lachens, der Hoffnung und der Auferstehung erklingt: die Kirche.
3. Welches ist nun die Lage der Eurydike heute? Was erschließt ihre Lage aus der Sicht des Evangeliums? Welche „Schlüsselwörter“ bringen diese Lage auf den Begriff? Es braucht eine empathische theologische Gegenwartsanalyse und darauf gestützt eine „ekklesiologische Futurologie“. Kurz: Welches Lied sollen wir heute als Kirche (= Instrument in der Hand des Christus-Orpheus) für Eurydike (= die Menschheit) heute erklingen lassen? Wir versuchen eine unvollständige „Kairologie“ mit Hilfe der beiden Schlüsselwörter Solidarität und Spiritualität und fragen dann nach dem „Lied der Kirche“.

SOLIDARITÄT

4. Heute droht die „Ent-Sorgung Überflüssiger“: „*Selbst in reichen Gesellschaften kann morgen jeder von uns überflüssig werden. Wohin mit ihm?*“ (Hans Magnus Enzensberger).
5. Überflüssig zu werden droht, wer nicht arbeitet („Arbeitsgesellschaft“), nicht kauft („Konsumgesellschaft“), nicht erlebt („Erlebnisgesellschaft“), nicht weiß („Wissensgesellschaft“), nicht die richtigen Gene hat („Biowissenschaftsgesellschaft“).
6. Gefährdet sind u.a. die Langzeiterwerbslosen, die Behinderten, die unproduktiven teuren Sterbenden (wir planen „sozialverträgliches Frühableben“ und nennen das „Liberalisierung der Euthanasie“), Kinder (die das Erwachsenenleben stören und die uns weniger wert sind als Autos), ganze Kontinente (Festung Europa).
7. Wir stehen heute an einer politischen Wegzweigung: der eine Weg führt in eine kalte Entsorgungs-Unkultur, der andere in eine Solidarkultur. Nur wenn demokratisch Solidarität gelingt, besteht eine Aussicht auf ein Leben in Frieden und Freiheit.
8. Damit stellt sich die Frage nach der Solidarbereitschaft der Menschen in Europa. Das Ergebnis ist ambivalent: Der Wunsch ist hoch: „*Das Wichtigste, was Kinder lernen müssen, ist teilen können*“. Dieser Wunsch erstickt aber auf dem langen Weg zur solidarischen Tat in einem Dschungel von Ängsten. Es ist vor allem die Angst, in einem knappen Leben mit dem Wunsch nach optimal leidfreiem Glück zu kurz zu kommen.

SPIRITUALITÄT

9. Wir leben zwar länger, aber insgesamt kürzer: früher lebten die Leute 30 + ewig, wir nur noch neunzig. Aus der Vertröstung auf das Jenseits wurde eine Vertröstung auf das Diesseits. In diesen 90 Jahren wollen wir optimal leidfreies Glück: in der Liebe, in der Arbeit, im Amüsement. Der Grundstil des Lebens in Europa: „Leben als letzte Gelegenheit“ (Marianne Gronemeyer).

10. Dieses „Leben als letzte Gelegenheit“ erweist sich als hastig, überfordernd, angstbesetzt, entsolidarisierend.

11. Er führt bei immer mehr (gerade auch bei jungen) Menschen zu einem „Eskapismus“: Flucht ins gespielte Leben (TV), in Alkohol, Drogen, in Kriminalität, in psychosomatische Krankheiten (z.B. Depression), in Sekten (flüchtig-opiate Spiritualität), in den Selbstmord.

12. Es gibt aber auch den Aufstand, den Protest gegen solches Leben: Respiritualisierung als Megatrend der späten Neunzigerjahre (Mathias Horx) – solche Spiritualität wächst aus zugespitzter Säkularität. Eine spirituelle Suche mit neuer Qualität geht durch das Land. Dimensionen dieses Suchens sind: Reise ins Innere, Reise ins Weite, Heilung, Gemeinschaft, Festigkeit, neue Welt.

DAS LIED

13. Für diese Menschheit (Eurydike heute) braucht es ein angemessenes Lied der Kirche (in der Hand des Christus-Orpheus). Zu fördern sind eine Spiritualisierung und eine Diakonisierung der Kirche. Und dies in ausgewogener Balance.

14. Spiritualisierung der Kirche: „Der Fromme von morgen wird ein Mystiker sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein.“ (Karl Rahner). Gesucht wird Gotterleben aus erster Hand – begleitet von „Erfahrenen“. Es braucht dazu spirituelle Orte, spirituelle Personen („Gottesfrauen“, „Gottesmänner“), spirituelle Vorgänge (Gottesdienstqualität, mystagogische Mission). Spiritualisierung im Sinn des Evangeliums ist Eintauchen in den lebendigen Gott.

15. Wer in Gott eintaucht, taucht gottförmig neben den Menschen, besonders den Armen auf (Ex 3,77-10). So wächst eine diakonische Kirchenkultur, deren Merkmale sind: hinschauen statt wegschauen, eintreten statt (nur) auftreten, mitleiden statt nur Mitleid.

16. Entscheidend für die Kirche ist es, Spiritualität und Solidarität in jesuanischer Balance zu halten (vgl. Mk 12,28ff). „Eine Kirche, die um sich selbst kreist und dabei Gott vergisst, wird leidunempfindlich. Wer hingegen in Gott eintaucht, taucht neben dem Menschen auf. Dabei kann der Weg auch in der anderen Richtung verlaufen: Wer den Menschen begegnet, findet in diesen auch Gott (vgl. Mt 25).“ (Gott und den Menschen nahe. Passauer Pastoralplan 2000).⁵²

(Original)

⁵² Lit: Zulehner, Paul M. / Brandner, Josef: Meine Seele dürstet nach dir (Psalm 63,2). GottesPastoral, Ostfildern 2002. – Zulehner, Paul M. / Polak, Regina / Hager, Isa: Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970-2000, Ostfildern 2002. – Zulehner, Paul M.: Aufbrechen oder untergehen. So geht Kirchenentwicklung, Ostfildern 2003.

Róża THUN,
Warschau / Polen

Wie wir spirituelle und ethische Werte in den Gesellschaften der neuen Mitgliedstaaten der europäischen Union fördern können

Die Frage, die Sie mir zur Beantwortung gegeben haben, lautet „Wie können wir spirituelle und ethische Werte in den Gesellschaften der neuen Mitgliedstaaten der europäischen Union fördern?“ Vor allem heute, in den Tagen nach dem letzten EU-Gipfel muss ich zugeben, dass sich in Polen diese Frage völlig anders stellt. Liegt dies daran, dass ich die Frage missverstehe oder kennen wir uns gegenseitig so wenig?

Sie haben gefragt, wie wir spirituelle und ethische Werte in den Gesellschaften der **neuen** EU-Mitgliedstaaten fördern können. Seit wir einen Verfassungsvertrag haben, dessen Präambel sich weder auf Gott beruft noch sonst Bezug auf das Christentum nimmt, fragen sich die Polen, vielmehr wie sie sich gegen die Laizität der **alten** Mitgliedstaaten verteidigen können. Es herrscht das Gefühl vor, dass uns diese Präambel von den alten Mitgliedstaaten, insbesondere Frankreich, aufgezwungen wurde. Seitdem erschienen bei uns unzählige Artikel in der Presse und es gab unzählige Debatten im Radio und im Fernsehen, in denen die Autoren und Diskussionsteilnehmer nach Wegen suchten, wie man christliche und spirituelle Werte in den **alten** EU-Mitgliedstaaten fördern könnte.

Ist es möglich, dass wir uns gegenseitig für Heiden halten? Mangelt es uns an Wissen oder vielleicht gegenseitigem Vertrauen? Der christliche Glaube ist nicht der einzige Bereich, in dem man dieses Phänomen beobachten kann. Wir kennen die anderen Europäer wesentlich weniger gut als wir tendenziell sagen oder glauben. Wir denken über die anderen vor allem in Form von Stereotypen. Erlauben Sie mir, Ihnen einige Beispiele solcher Stereotypen zu geben, deren wir uns gerne bedienen: die Gefühlskälte der Menschen in Westeuropa versus die unvorhersehbare Spontaneität der Slawen; der materielle Reichtum aller Menschen im Westen versus die allgemein herrschende Armut im Osten; der Niedergang der Familien bei Euch versus z.B. die Unterordnung der Frauen unter die Dominanz der Männer bei uns, usw.

Ich habe selbst an vielen Diskussionen über die Präambel der Europäischen Verfassung teilgenommen und habe dabei festgestellt, dass wir uns ein sehr vereinfachendes und oberflächliches Bild unserer europäischen Nachbarn machen. Es scheint mir, dass unsere Beziehungen oft eher von Misstrauen geprägt sind als von einem wahren Interesse an einander und an einem ernsthaften Dialog. In Polen werden diese Diskussionen von tatsächlichen Ängsten begleitet. Das was ich am meisten zu Ohren bekomme, ist, dass wir von einem Kult des Konsums infiltriert werden, von einer sehr liberalen Lebensart, die unsere traditionellen, an Familie und Religion geknüpften Werte nicht respektiert, dass die Kirche eine weniger gewichtige Rolle im öffentlichen Leben spielen wird.

Für viele Polen stellt sich eine sehr ernste Frage: hat unsere Regierung recht daran getan, eine Präambel zu akzeptieren, die die historische Rolle des Christentums auf unserem Kontinent unerwähnt lässt und die uns zur Laizität verpflichtet? Die Laizität ist uns fremd und nicht sehr sympathisch. Die Menschen, von denen ich sprach, wären folglich sehr überrascht, dass

ausgerechnet Ihr, die Laien im Westen, christliche und spirituelle Werte in einem katholischen Land wie Polen, Litauen oder anderen Ländern fördern wollt.

Es ist nicht schwer, Unterschiede zwischen religiösen Praktiken und spiritueller Erziehung in unseren Gesellschaften festzustellen. Das, was man vielleicht am leichtesten beobachten kann, wenn man nach Polen kommt, ist, dass die Kirchen voll sind, dass ein von einem Dominikaner organisiertes religiöses Fest für Jugendliche ohne Probleme 250 Personen anzieht und der Papst sogar 2 Millionen. Im August kann man auf unseren Straßen Pilgergruppen begegnen, die von überall in Polen kommend nach Tschenstochau wallfahrten. Man muss die Fronleichnamsprozessionen sehen, um unsere religiösen Traditionen verstehen zu können. Sie basieren sicher zu einem großen Teil auf einer emotionalen Einstellung zur Kirche. Dies ist schön und zugleich tief in unserer – häufig schwierigen – Geschichte verwurzelt. Jede Generation in Polen hat die Erfahrung gemacht, welche Bedeutung unserer Treue gegenüber der Kirche zukommt, um unsere persönliche Freiheit und unsere nationale Identität zu bewahren – vor allem in düsteren Zeiten militärischer Okkupation und totalitärer Diktaturen. Deshalb ist ein Kreuz an einem öffentlichen Ort, früher verboten, heute ein wertvolles Zeichen; und zwar nicht nur ein religiöses Zeichen, sondern auch ein Symbol wiedererlangter Freiheit. Genau dies fürchten die Polen wieder zu verlieren.

Was wir im Westen ohne Probleme feststellen können, ist, dass die Kirchen leer sind, dass der Lebensrhythmus weniger oder gar nicht von kirchlichen Festen durchdrungen ist. Was wir hingegen bei uns leider weniger sehen und weniger kennen, ist die aktive Präsenz von Laien in der Kirche. Diese Präsenz beeindruckt mich zutiefst. Die Katholiken im Westen tragen oft mehr Verantwortung für die Kirche und das Sozialwesen als wir es bei uns kennen oder nachvollziehen können. In Deutschland z.B. stellen die christlichen Organisationen einen wichtigen Faktor des öffentlichen Lebens dar. Sie leiten zahlreiche Hilfsprogramme in Ländern, die auf diese Hilfe angewiesen sind. In Polen fehlt ein ähnliches Engagement der Laien. All dies erzähle ich Ihnen unter dem Eindruck des Katholikentages in Ulm, an dem ich vor kurzem die Gelegenheit hatte teilzunehmen.

Mit Blick auf die Demokratien im alten Europa erscheint es mir als wesentlich, dass christliche Werte sowohl im öffentlichen und Berufsleben als auch im Privatleben von der großen Mehrheit der Menschen - seien sie Christen oder nicht - berücksichtigt und verwirklicht werden. Christliche Werte werden sogar von jenen im Alltag gelebt, die diese intellektuell oder verbal zurückweisen. Ich denke hierbei an den Sinn für Verantwortung für sein eigenes Land: beispielsweise die Wahlbeteiligung (die im Westen wesentlich höher liegt als bei uns), die Berufsethik und die transparente Organisation von Institutionen (die, wie ich weiß, nicht perfekt ist, aber bei uns muss sich in dieser Hinsicht noch viel ändern); ich denke an das Engagement in Nichtregierungsorganisationen und Initiativen, die organisierte Solidarität in Form der Sozialsysteme, medizinischer Dienste und der Entwicklungshilfe in armen Ländern und der Hilfe im Katastrophenfall.

In all diesen Beispielen manifestiert sich für mich der Respekt vor der menschlichen Person oder die Nächstenliebe, auch wenn man ihnen nicht diesen Namen gibt. Ich habe Ihnen diese Beispiele genannt, weil ich glaube, dass wir Christen offen sagen müssen, dass genau auf diese Weise christliche Werte verwirklicht werden. Auf diesem Wege können Sie in den neuen EU-Mitgliedstaaten, die sich als wahre Christen ansehen, auch christliche Werte fördern. Wir benötigen eine echte Debatte über die Bedeutung christlicher Werte im öffentlichen Leben, im Berufs- und Privatleben unserer Gesellschaften. Dabei dürfen wir nicht Angst davor haben, all das in Frage zu stellen, was wir bislang von uns selbst und anderen geglaubt haben. Wir müssen vermehrt den Dialog suchen, anstatt uns gegenseitig zu

be- oder verurteilen. Ich zähle auf Ihre Mithilfe, Ihre Unterstützung und Gespräche, die sehr wertvoll und wirkungsvoll sein könnten. Dies ist die beste Art und Weise, uns gegenseitig zu christianisieren. Der Trumpf der neuen Mitgliedstaaten ist ihre religiöse Tradition, ihr reges spirituelles Leben, welches das religiöse Leben in den alten Mitgliedstaaten bereichern kann. Die aktivere Verwirklichung christlicher Werte im öffentlichen Leben und im Berufsleben, das Funktionieren katholischer Organisationen, das Engagement der Laien – als dies sind Beispiele aus den alten Mitgliedsländern, denen ihrerseits die neuen EU-Staaten folgen können.

(Original: Französisch)

Gergely ROSTA,
Budapest / Ungarn

Wie wir ethische Werte in den Gesellschaften der ‚alten‘ Mitgliedstaaten der Europäischen Union verwirklicht sehen

Der berühmte ungarische Schriftsteller, Sándor Márai erzählt, dass er einmal in einer schweizerischen Stadt auf dem Bahnhof auf die Bahn wartete. Als der Zug ankam, wollte er sein schweres Gepäck in den Gepäckwagen geben, um nur mit dem leichteren Reisegepäck fahren zu können. Er übergab den Koffer dem Zugpersonal und wartete, dass er ein Pfand oder eine Nummer bekommen würde. Als dies nicht geschah, fragte er den Schaffner nach der Pfandnummer. Der Schaffner sah ihn argwöhnisch an, und fragte überrascht: - Sie meinen doch nicht etwa, dass jemand Ihre Tasche stehlen will?!

Für Márai schilderte diese kleine Geschichte den Mentalitätsunterschied zwischen den Menschen in ‚Westeuropa‘ und ‚Mittel- und Osteuropa‘. ‚Alte‘ ethische Werte wie Vertrauen, die im Westen noch für die meisten selbstverständlich sind, haben östlich von Wien eine eingeschränkte oder zumindest fragliche Wirkung in der Gesellschaft – denkt Márai. Diese Annahme wirft verschiedene Fragen auf:

- (1) Welche Bilder sind über die Differenzen in der Moralität in den neuen Mitgliedstaaten aufzufinden – ungeachtet dessen, ob diese Differenzen tatsächlich existieren oder nicht?
- (2) Gibt es tatsächlich einen Unterschied in der Verwirklichung ethischer Werte zwischen den ‚alten‘ und den ‚neuen‘ europäischen Staaten? Oder ist es nicht so, dass die Unterschiede innerhalb der zwei Entitäten manchmal größer sind als zwischen den beiden?
- (3) Wenn Unterschiede existieren, die eine Bruchlinie zwischen den ethischen Werten im Westen und Osten bilden, wie können diese Differenzen erfasst werden?
- (4) Stimmen die Differenzen und ihre Perzeption überein? Spiegeln die Bilder über die Andersartigkeit der westlichen Moralität die wahren Differenzen wider?
- (5) Worauf können die Differenzen zurückgeführt werden: auf das kommunistische Erbe oder auf frühere historische Prozesse?

Es muss hier eingangs gesagt werden, dass ich nicht all diese Fragen in der gebotenen Tiefe erörtern werde. Aber um gleich mit der letzten Frage anzufangen: Historiker wie Jenő Szűcs wiesen darauf hin, dass aufgrund der jahrhundertlangen osmanischen Herrschaft und der Verschiebung des Zentrums der wirtschaftlichen Entwicklung Europas hin zum atlantischen Raum die Modernisierung Ostmitteleuropas verspätet eingesetzt hat. Diese Verzögerung machte Ostmitteleuropa zu einem eigenartigen Typ, einer Art ‚Zwischenregion‘, so Szűcs. Diese Zwischenregion erlebte nach dem zweiten Weltkrieg seine Eingliederung in das sowjetische Reich, dessen Entwicklung von der des Westens grundlegend abwich.

Nach mehreren Autoren wie Elemér Hankiss oder Miklós Tomka hat der sowjetische Einfluss die kulturelle Kontinuität und die Zivilgesellschaft zerstört und eine Art

„Zwangsmodernisierung“ bewirkt. Diese Folgen machten sich selbstverständlich in unterschiedlichem Maße in den einzelnen Ostblockländern bemerkbar. Anhand einer vergleichenden mittel- und ost-europäischen soziologischen Studie namens ‚Aufbruch‘ behaupten Zulehner und Tomka, dass die Gesellschaften weniger modernisierter Länder im ehemaligen Ostblock während des Kommunismus geringere gesellschaftlich-kulturelle Schäden erlitten als Länder mit einem höheren vorkommunistischen Modernisierungsniveau oder Länder, die eine sehr rasche Modernisierung erfahren haben.

Gibt es aber tatsächlich zwischen Ost und West einen Unterschied in Bezug auf die Ethik? Anhand von Daten der Europäischen Wertestudie (EVS) 1991 haben Broek und Moor gezeigt, dass, obwohl eine Verzögerung der Modernisierung in Ostmitteleuropa tatsächlich gegeben ist, nur wenige andere Unterschiede hierauf zurückführen sind. Inglehart hat auch gezeigt, dass die Unterschiede zwischen diesen Regionen viel kleiner sind als zwischen den beiden und Ländern aus anderen Kontinenten.

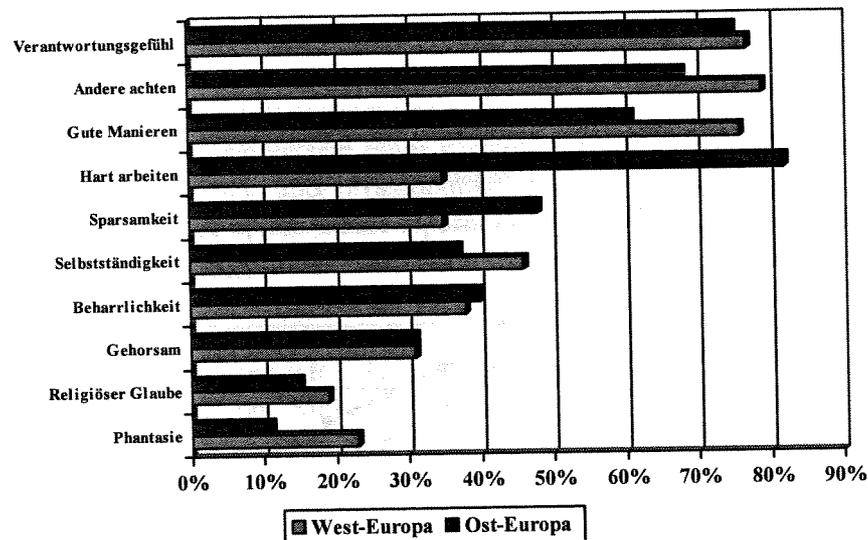
Wenn man den Mann oder die Frau auf der Strasse befragen würde (leider kenne ich keine Studie zu diesem Thema), so reflektierten die Antworten sehr wahrscheinlich die moralischen Probleme der eigenen Gesellschaft: Im Westen gibt es weniger Korruption, die Gesetze werden eher eingehalten (z.B. wenn die Ampel rot ist, fährt man normaler Weise nicht weiter), die Menschen sind ruhiger und netter zu einander, sie haben mehr Vertrauen zu einander, sie sind fleißiger und so weiter. Selbstständigkeit und gesellschaftliches Verantwortungsgefühl wären auch unter den westlichen Werten. Vielleicht würde man in manchen Ländern erwähnen, dass die West-Europäer auch religiöser sind (in anderen Länder würde man wahrscheinlich das Gegenteil behaupten).

Ich halte es für sehr wahrscheinlich, dass die Anzahl der genannten positiven Merkmale die negativen übersteigen würde, denn eines der wichtigsten Stereotypen in diesem Zusammenhang ist, dass alles, was aus dem Westen kommt, in Mittel- und Osteuropa grundsätzlich positiv bewertet wird. Diese Grundeinstellung hat sich seit der Wende erheblich gemildert, aber die erfolgreichen EU-Volksabstimmungen im letzten Jahr sind meiner Meinung nach ein Zeichen für die Existenz dieser Haltung. Von einem moralischen Verfall des Abendlandes würden nur wenige reden, denn im Vergleich mit dem Verfall der 40 Jahre dauernden kommunistischen Herrschaft kann davon in West-Europa kaum die Rede sein.

Diese Antworten würden nur teilweise auf eigenen Erfahrungen ruhen, vielmehr jedoch auf Stereotypen, da die überwiegende Mehrheit dieser Gesellschaften selber noch nie in einem westeuropäischen Land war. Das heißt aber nicht unbedingt, dass diese Stereotypen ohne Grund sind. Daten der Europäischen Wertestudie 1999 zeigen, dass mehr West-Europäer Selbstständigkeit, Achtung anderer Menschen, gute Manieren und Phantasie für wichtig halten als Ost-Europäer. Es gibt aber nur zwei Eigenschaften, die in Mittel- und Ost-Europa mehr geschätzt werden – zumindest anhand dieser Reflexionen: hart arbeiten und sparsam leben. Materielle Werte stehen gegenüber immateriellen oder, wie Paul Inglehart sie bezeichnet, post-materiellen Werten.

Abbildung 1:

Erziehungswerte. Der Anteil jener Menschen in West- und Ost-Europa, die Kindern bestimmte Werte und Eigenschaften für ihr späteres Leben mit auf den Weg geben wollen



Quelle: EVS 1999, Tomka, 2002

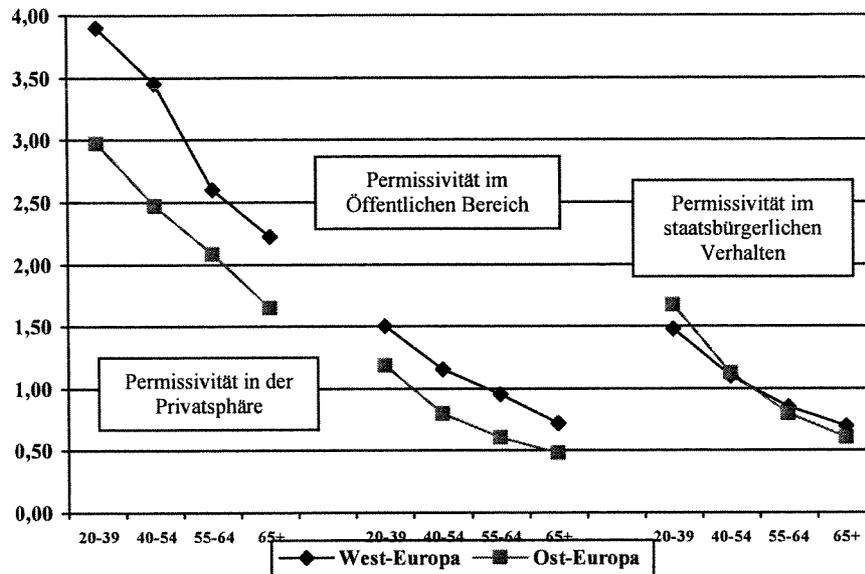
Die Unterschiede in der moralischen Permissivität können auch an Hand der EVS-Daten analysiert werden. Drei Bereiche der moralischen Positionen wurden in dem Fragebogen unterschieden: die Privatsphäre, das öffentliche Verhalten und das staatsbürgerliche Verhalten. Zu diesen drei Bereichen wurden insgesamt achtzehn Situationen angeboten, der Befragte musste sich entscheiden, ob er oder sie ein solches Verhalten für richtig hält. Anhand der Antworten wurden drei Indices gebildet, jeweils mit einer Skala von 0 bis 9, wobei 0 eine eindeutige Ablehnung bedeutet und 9 eine Übereinstimmung in jedem Fall.

Die zweite Abbildung zeigt die Durchschnittswerte der drei Bereiche für West- und Ost-Europa nach Altersgruppen. Die moralische Rigidität mildert sich bei den jüngeren Kohorten in allen drei Bereichen, insofern gibt es keinen Unterschied zwischen Ost und West. Was aber vielleicht überraschen mag, ist die eindeutig stärkere Rigidität der Osteuropäer im privaten und öffentlichen Bereich. Diese Tendenz ist im Privatverhalten stärker vorhanden. Nur im staatsbürgerlichen Bereich vertreten die West-Europäer eine ähnliche strenge Moralität, wie die Ost-Europäer.

Die Frage bleibt natürlich, ob diese Ergebnisse tatsächlich auf eine strengere gesellschaftliche Moral im Osten zurückgeführt werden können, oder ob nur der Anpassungszwang stärker ist. Zudem vertreten viele ihre wahre Meinung in einer Umfragesituation nicht, wenn es um einen angenommenen Normenbruch geht.

Abbildung 2:

Permissivität verschiedener Altersgruppen in drei Bereichen der Moralität, in Ost- und in Westeuropa (Durchschnittswerte, 0 = unter keinen Umständen in Ordnung, 9 = in jedem Fall in Ordnung)



Quelle: EVS 1999, Tomka, 2002

Wenn wir nun zu unseren Fragen zurückkehren, dann kann festgestellt werden, dass es wahre Unterschiede in der Verwirklichung moralischer Werte zwischen den beiden Teilen Europas gibt. Einerseits scheinen postmaterielle Werte im westlichen Teil Europas eine etwas wichtigere Rolle zu spielen als im Osten. Wichtiger ist aber, dass sich eine etwas strengere Moralität in den neuen Staaten zeigt, obwohl nach meinem subjektiven Standpunkt das Bild in Ost-Europa hinsichtlich Ethik in den alten EU-Staaten eher positiv ist. Die Frage bleibt aber offen, ob dieser verbale Unterschied auch in der Alltagsmoral verwirklicht wird, oder der Unterschied vielleicht in einem unterschiedlichen Maß an Scheinheiligkeit steckt. Das Erbe des Kommunismus könnte in der letzteren Interpretation leicht entdeckt werden.

(Original)

Françoise RAMOND,
Epernon / Frankreich

Als Christin in politischer Verantwortung Erfahrungen aus einer Kleinstadt

Seit März 2001 bin ich Bürgermeisterin einer kleinen Stadt von 5.500 Einwohnern (Epernon im Département Eure-et-Loir) und Präsidentin eines Gemeindeverbandes von 11.000 Einwohnern (le Val Drouette). Die Stadt Epernon liegt 65 km südwestlich von Paris, im großen Ring der Hauptstadt. Sie besitzt ein historisches Viertel mit einer Kirche aus dem 12. Jahrhundert und ein Gewerbegebiet, in dem 3.000 Menschen beschäftigt sind.

Vor meiner jetzigen Tätigkeit war ich 6 Jahre Beigeordnete des Bürgermeisters, zuständig für Information und Kommunikation. Nicht zufällig habe ich mich im März 2001 auf einer Liste von 29 Frauen und Männer der Entscheidung der Wählerinnen und Wähler gestellt.

1. WARUM DER ENTSCHLUSS, KANDIDATIN BEI EINER POLITISCHEN WAHL ZU SEIN?

Seit mehr als 30 Jahren bin ich Mitglied der ACGF (Allgemeine Katholische Aktion der Frauen). Diese katholische Frauenbewegung hat mich entdecken lassen, wie wichtig es ist, seine Identität als Frau und als Christin zu finden und darauf stolz zu sein. Ganz allmählich haben wir unter uns Frauen in der Bewegung ein Bewusstsein dafür bekommen, was eine Selbstverständlichkeit zu sein scheint: die Hälfte der Menschheit, die Hälfte der Kirche, die Hälfte des Staatsvolkes sind Frauen. Frauen haben insbesondere ihren Platz in der Welt der Politik einzunehmen.

1.1 Einige Eckpunkte zur Geschichte der ACGF

Die ACGF existiert seit über 100 Jahren. Die Liga, aus der sie hervorgegangen ist, entstand im Jahre 1901 in einem Kontext des politischen Widerstandes gegen die laizistischen und religionsfeindlichen Gesetze des Staates. Die Liga richtete sehr früh ihr Augenmerk auf den Platz der Frau in der Politik; so trat sie im Jahr 1919 der „Kommission für die bürgerliche und politische Erziehung der Frau“ bei. Ein langer Weg begann; denn erst im Jahre 1944 erhielten die Französinen das Wahlrecht. Eine Arbeitsgruppe der ACGF widmet sich in besonderer Weise der Förderung der Frauen im öffentlichen Leben. Sie heißt aktuell: „Weibliche Abgeordnete auf kommunaler und politischer Ebene“. 1991 drängt sich in dieser Gruppe von Mandatsträgerinnen eine Schlussfolgerung auf: Es gibt nicht genügend weibliche Abgeordnete in der Politik (siehe Anhang). Es gilt, Frauen zu ermutigen, sich als Kandidatinnen bei Wahlen zur Verfügung zu stellen und sie bei ihren weiteren Schritten zu unterstützen.

Dieses Ziel, Frauen für Politik zu sensibilisieren, wollte die ACGF nicht alleine in Angriff nehmen. Sie hatte den Wunsch, es gemeinsam mit anderen Frauenverbänden zu tun. So gründet die ACGF, zusammen mit 5 weiteren Frauenverbänden, 1992 den Verband „*Elles aussi* – Für Parität in den gewählten Instanzen“. Ein Verband, der sich zum Ziel gesetzt hat, die Kandidaturen von Frauen in allen politischen Wahlen zu unterstützen und die

Berücksichtigung der Parität in den Wahlgesetzen zu erreichen. Ein Kampf, der teilweise von Erfolg gekrönt wurde: Die Französische Verfassung wurde im Jahr 1999 geändert, und das Gesetz vom 6. Juni 2000 führte die Parität zwischen Frauen und Männern bei allen Listenwahlen ein.

1.2. Die Bibel lesen in einer Frauenbewegung

Die Bibellektüre aus weiblicher Sicht und besonders die Lektüre der Evangelien haben die Frauen der Allgemeinen Katholischen Aktion der Frauen in ihrer Überzeugung von der Notwendigkeit der Parität zwischen Frauen und Männern in der Politik bestärkt. Insbesondere hat uns die Lektüre des Lukas-Evangeliums berührt. Es ist uns bewusst geworden: das so junge und aktuelle Konzept der Parität findet sich schon im ersten Jahrhundert im Lukas-Evangelium. Und es ist da nicht zufällig hineingeraten, sondern um zu unterstreichen, dass allein eine neue, auf Gleichstellung beruhende Beziehung zwischen den Menschen, zwischen Frauen und Männern, den Aufbau des Reiches Gottes ermöglicht.

1.3. Sich persönlich entscheiden

Eingedenk des Weges, den wir in der ACGF und mit der Initiative „*Elles aussi*“ (deren Landesvorsitzende ich von 1997 bis 2001 war) zurückgelegt haben, ist mir klar geworden: Ich kann nicht von der Parität zwischen Frauen und Männern reden und von ihrer Wichtigkeit überzeugt sein, ohne mich selbst zur Wahl zu stellen; was ich dann 1995 und 2001 als Listenführerin einer Wahlliste von 14 Frauen und 15 Männern tat. Auf unsere Liste entfielen 23 Sitze (12 Frauen und 11 Männer), auf die Liste der Opposition 6 Sitze (3 Frauen, 3 Männer), was zu einem paritätisch besetzten Stadtrat führte.

2. HEUTE BIN ICH BÜRGERMEISTERIN UND PRÄSIDENTIN EINES GEMEINDEVERBANDES

Ich bin eine Frau, Christin und Abgeordnete. Was kann ich über meine 9-jährige Erfahrung in der Welt der Politik sagen?

- Seit neun Jahren staune ich immer wieder über Abgeordnetenkollegen und -kolleginnen, die einen Großteil ihrer Zeit und ihrer Energie für ihre Mitbürger einsetzen. Schwierigkeiten, mangelndes Verständnis, bürokratische Schwerfälligkeit: all das gibt es. Aber gemeinsam möchten wir für Verbesserungen im Leben der Einwohner und unserer Gemeinden arbeiten. Wir entwickeln Projekte, und wir freuen uns zusammen, wenn das eine oder andere Wirklichkeit wird. Die Partnerschaft zwischen Frauen und Männern erscheint mir unerlässlich für eine gute Praxis von Politik auf allen Gebieten: Erziehung, Familie, Kultur, Gesundheit, Justiz... Wir sind einige Christinnen und Christen sowohl in der Stadtratsmehrheit als auch in der Opposition.
- Ich teile mit meinen Kolleginnen und Kollegen im Stadtrat eine gewisse ethische Grundeinstellung:
 - die Achtung vor den Personen ob Mann oder Frau, ihrem Wort und der Stellung, die sie innehaben
 - die Achtung vor der Person des politischen Gegners
 - die Bedeutung des Dialogs und des Zuhörens
 - die Überzeugung, dass Politik im Alltag stattfindet

- das Bemühen um Nähe zu den Menschen
 - die Sorge dafür, dass die Bürgerinnen und Bürger wirkliche Akteure ihres Lebens sind
 - die Suche nach dem Gemeinwohl
 - der Wille, in kleinen Schritten und auf dem Weg des Kompromisses vorwärts zu gehen
 - die Demut, anzuerkennen, dass man sich manchmal irrt
 - die Überzeugung, dass Politik nicht alles im Leben ist.
- Ich bin auch der Meinung, dass christliches Engagement in der Politik ein wirkliches Nachdenken in der Kirche erfordert. Die Erklärungen des Papstes und der Bischöfe stellen für alle, die sich politisch exponieren, Frauen und Männer, eine wirkliche Ermutigung dar.
 Ich bin weiter in meiner Reflexionsgruppe in der Allgemeinen Katholischen Aktion der Frauen (ACGF).
 Ich freue mich, an diesem Treffen des Europäischen Laienforums teilzunehmen und zu erfahren, was politisch engagierte Christen in Europa tun.

Anhang

Statistische Daten Juni 2004

Statistik weiblicher Abgeordneter	1992	2004
□ Senat	4,98 %	10,9 %
□ Nationalversammlung	5,7 %	12,13 %
□ Regionalräte (<i>Conseils régionaux</i>)	12,6 %	47,5 %
Präsidentin(en)	0 %	9 %
□ 'Bezirksräte' (<i>département-Ebene</i>) (<i>Conseils généraux</i>)	5,1 %	9,9 %
Bürgermeisterin(en)	1 %	1 %
□ Stadt- und Gemeinderäte (<i>Conseils municipaux</i>)	17,1 %	33 %
Gemeinden mit 3500 und mehr Einwohnern	?	47,5 %
Bürgermeister / innen	5,4 %	10,9 %
□ Wirtschafts- und Sozialrat	10,4 %	19,5 %
□ Europäisches Parlament	22,2 %	41,2 %

(Original: Französisch)

Heinz-Wilhelm BROCKMANN,
Osnabrück / Deutschland

Als Christ in einer Landesregierung in Deutschland

In Deutschland ist die Bildungs- und Kulturpolitik in die besondere Verantwortung der Länder gegeben. In diesen Fragen haben die Landesregierungen einen großen Spielraum der Gestaltung. Zwar muss sich jedes Land auch an Vereinbarungen halten, die zwischen den 16 Bundesländern geschlossen sind und die vor allem die gegenseitige Anerkennung von Schulabschlüssen betreffen, doch versuchen alle Bundesländer ihrer Bildungspolitik auch immer ein besonderes Profil zu geben.

In der Bildungspolitik steht Deutschland derzeit unter einem großen Schock. Empirische Untersuchungen, zum Teil international, haben ergeben, dass die Schule in Deutschland sehr viel schlechter ist, als wir es geglaubt haben, dass sie jedenfalls nicht gut genug ist, um junge Menschen für ihr künftiges Leben vorzubereiten, um in unserem Land genügend gut ausgebildete Menschen für alle Arten der Innovationen zu haben und um die Integration verschiedener Kulturen in unserer Gesellschaft zu schaffen.

Seit fast eineinhalb Jahren arbeite ich als Leiter einer großen Abteilung im Kultusministerium im Bundesland Niedersachsen. Ich kam in das Ministerium nach einem Regierungswechsel. Mit diesem Regierungswechsel war die Ansage der neuen Regierung verbunden, dass sie in etlichen Bereichen der Politik, vor allem aber in der Schulpolitik, vieles reformieren werde.

Tatsächlich sind wir in der ersten Zeit daran gegangen, große Reformen einzuleiten. Wir haben schnell die Schulorganisation geändert und die Schulzeit verkürzt. Jetzt sind wir dabei, ein neues System der Schule mit großer Eigenständigkeit zu schaffen, das wir „Eigenverantwortliche Schule“ nennen. Zugleich schaffen wir ein ganz neues System der Kontrolle der Schule als System von außen, das es bisher in ganz Deutschland nicht gibt und für das wir Erfahrungen aus Schottland, Kanada, Neuseeland und Holland uns zu eigen machen. Schließlich wollen wir die Lehrerbildung und die Fortbildung grundlegend erneuern. Es ist der Wille zu sehr gründlicher Erneuerung in vielen Bereichen der Schule und Bildung, der den Geist unserer Arbeit zur Zeit am meisten prägt.

Dabei kommt es aus meiner Sicht in den nächsten Jahren auf einige sehr grundsätzliche Fragen an. Und gerade diese Fragen bewegen mich als Christen:

Zunächst wird sich die Frage stellen, ob wir wirklich die Zukunft junger Menschen und ihre Bedürfnisse im Blick haben. In der Bildungs- und Schulpolitik gibt es in Deutschland seit vielen Jahren sehr feste meist etwas ideologisch begründete Grundsätze. Es gibt zugleich massive Interessen von Lehrergruppen, die von den Lehrerverbänden und Gewerkschaften vertreten werden. Aber es gibt keine Schüलगewerkschaften. Alle Lehrerinnen und Lehrer, alle Politiker und jeder in der Öffentlichkeit würde zustimmen, dass die Schule für die Schülerinnen und Schüler da ist. Aber wenn es um konkrete Interessen geht, dann sind die Kinder und Jugendlichen in den Schulen oft die schwächsten Partner. Gerade wenn es um die Schule und die Chancen von Kindern und Jugendlichen geht, ist die Politik gefordert, sich wirklich an diesen Interessen auszurichten. Darin empfinde ich als Christ eine besondere Verpflichtung.

Bei der Gestaltung unserer Politik der Reformen werden wir mit erheblichen Widerständen zu kämpfen haben. Es gibt massive Interessen, etwa von Lehrerverbänden, von Personen, die bisher feste und wichtige Positionen in unserem Schulsystem innehaben und deren Aufgaben wir ganz abschaffen wollen, von Wirtschaftsverbänden, die einen Anspruch an den Bildungs- und Ausbildungsstand junger Menschen haben. Viele Interessen sind berechtigt und müssen von uns berücksichtigt werden. Es gibt aber zunehmend auch den Egoismus einzelner Gruppen, die für sich und ihre Arbeit mit massivem Druck durchsetzen wollen, dass alles so bleibt wie es ist. Manchmal kann man hinter großartig vorgetragenen Zielen unschwer erkennen, dass der blanke Egoismus und das Besitzstandwahren ihr Motiv ist.

Gerade hier fühle ich mich als Christ herausgefordert: Bin ich bereit, gegen mächtige Interessen zu kämpfen, um Anliegen durchzusetzen, die ich als berechtigt ansehe? Bin ich bereit und auch in der Lage, dabei auch manche Form von Druck auszuhalten, politischen Tricks Widerstand zu leisten und auch unliebsame Konsequenzen auf mich zu nehmen? Ich meine, in der Politik muss man auch Mut haben, eine Auseinandersetzung zu führen, und darum frage ich mich als Christ: Ist Zivilcourage eine christliche Tugend und muss man sie in der Politik und Regierung besitzen?

Immer wieder stellt man fest, dass in der Politik die zu entscheidenden Sachfragen sehr kompliziert sind. Es gibt eine Fülle von Untersuchungen, Stellungnahmen und Meinungen zu allen Fragen. Es gibt auch immer neue Aspekte, die gewissenhaft geprüft werden müssen. Dabei kann man nicht einfach eine politische Frage auf eine Grundsatzfrage konzentrieren. Grundsätzliche Überzeugungen sind wichtig, aber zur sachgerechten Entscheidung gehört auch eine große Liebe zum Detail. Ich fühle mich gerade als Christ zu dieser Liebe verpflichtet. Sachkenntnis, ein durch viel Arbeit allmählich wachsendes Urteilsvermögen gehören zur Arbeit in einer Regierung unbedingt dazu. Aber trotzdem machen wir Fehler, weil das zum Menschen immer dazu gehört. Dann meine ich, es gehöre zu einem Christen auch, dass man Fehler eingestehen kann. Doch das ist für den öffentlichen Bereich immer ein großes Problem. Öffentlich Fehler einzugestehen, das heißt immer Schwäche zuzugeben. Und nach Meinung der Politiker wie der Öffentlichkeit, sollte man dies grundsätzlich zu vermeiden suchen. Das halte ich für mich als Christen für einen Widerspruch. Doch versuche ich, mich damit zu trösten, dass die öffentliche Kommunikation in einer Regierung immer die Sache des Ministers und nicht die der Beamten ist.

Ganz besonders wichtig finde ich in meiner Arbeit den Umgang mit Menschen. Es gehört zu meinen Pflichten, Entscheidungen zu treffen über Beförderungen und den Einsatz von Menschen. Diese Entscheidungen fallen manchmal besonders schwer, weil man spüren kann, wie viel für die Betroffenen von diesen Entscheidungen abhängt. In meiner früheren Tätigkeit habe ich manchmal auch harte Entscheidungen über das Nichtbestehen einer Prüfung treffen müssen. Solche Entscheidungen waren für die Betroffenen manchmal auch für ihre Familien mit harten wirtschaftlichen Konsequenzen verbunden.

Immer fallen solche Entscheidungen schwer. Aber ich glaube, man darf sich nicht davor drücken. Denn jemand muss entscheiden. Darum habe ich mir zum Grundsatz gemacht, bei solchen Entscheidungen mit peinlicher Sorgfalt auf das Prinzip der Gerechtigkeit zu achten. Gerechtigkeit muss zuerst genau definiert werden, dann muss man sich um das Prinzip der Menschlichkeit bemühen. Wer diese Prinzipien in der anderen Reihenfolge anwendet, kommt in die Gefahr, dass er nicht überblicken kann, welche Menschen er eigentlich trifft, was er für welchen Menschen tut und ob das, was man tut, wirklich menschlich und vor allem langfristig gut für die Betroffenen ist.

Wenn ich zu entscheiden hatte, ob Studierende wegen ihrer schlechten Leistungen etwa endgültig ihr letztes Examen, das zum Lehrerberuf nötig ist, nicht bestehen, bin ich immer versucht, die Schwächen eines Menschen nach den Prinzipien von Menschlichkeit und Milde wenigstens ein wenig zurückstehen zu lassen. Doch bei der Frage nach den Konsequenzen meiner Entscheidung geht es nicht nur um diese künftige Lehrerin oder diesen Lehrer. Immer muss man auch 30 Schülergenerationen, Eltern, Betriebe etc. sehen, die unter einem schlechten Lehrer furchtbar leiden können. Wer nach solchen Konsequenzen fragt, kommt nie an ein Ende. Dies alles können wir als Menschen nicht beurteilen, weil wir niemals die Übersicht über alle Konsequenzen unserer Handlungen besitzen. Ich halte es darum für ehrlicher, auch wahrhaftiger vor sich selbst, sich zuerst auf das Prinzip der Gerechtigkeit zu verlassen und mit Sorgfalt alle guten und schlechten Leistungen alle Aspekte der Persönlichkeit eines Menschen, den ich zu beurteilen habe, abzuwägen und dann so gut es geht zu entscheiden. Das Prinzip der Gerechtigkeit, hier als Sachgerechtigkeit und Gerechtigkeit im einzelnen Fall verstanden, ist nach meiner Überzeugung ein grundlegendes christliches Prinzip.

Schließlich möchte ich noch auf einen Aspekt der Äußerlichkeit hinweisen. Ich habe die Erfahrung gemacht, dass es wichtig ist, ob man es als Christ schafft, in der Öffentlichkeit mit leichter Selbstverständlichkeit auch erkennbar als Christ aufzutreten. Das meint nicht, dass ich aufdringlich missionarisch sein möchte, aber Überzeugungen und Einstellungen, die mir wichtig sind, möchte ich auch praktizieren und das heißt immer auch nach außen sichtbar werden lassen. Auf meinem Schreibtisch in meinem Büro steht ein Kreuz, weil mit das wichtig ist. Ich zitiere in Reden und Stellungnahmen neben anderen Autoren auch gelegentlich die Bibel. Ich spreche über Politik aber auch über den Glauben an Gott und darüber, was daraus folgt und was mir das bedeutet. Dass Glaubensüberzeugungen wie andere Überzeugungen ihr Recht haben und damit auch das Recht erwähnt zu werden, halte ich für wichtig, und ich möchte davon nicht ablassen.

(Original)

Ernâni RODRIGUES LOPES,
Lissabon / Portugal

Der Einfluss christlicher Werte auf die Europäische Charta und die Europäische Verfassung Meine Erfahrung als Mitglied im Europäischen Konvent

0. VORWORT

Erlauben Sie mir, mit einem Zitat zu beginnen: *“Jesus betete einmal in der Einsamkeit und die Jünger waren bei ihm. Da fragte er sie: Für wen halten mich die Leute?”* (Lk 9, 18).

Dies ist eine Frage, die sich uns gestern, heute und zukünftig stellen wird, unabhängig vom jeweiligen kulturellen und historischen Zusammenhang. Die Antwort, die wir als Christen auf diese Frage geben, ist jene, die Petrus gab: *“Für den Messias Gottes”* (Lk 9, 20).

Diese Grundfrage und die entschiedene Antwort darauf umspannt alle Aspekte unseres heutigen Themas. In ihnen wird deutlich, dass Gott mit den Menschen und ihrem Glauben im Gespräch ist. Alles andere sind lediglich die jeweiligen Umstände in der Geschichte der Völker.

Wir sind historisch und kulturell gesehen im Europa des 21. Jahrhunderts beheimatet und auch wir stehen vor der Frage, die Jesus Christus stellt. *Für wen halten wir ihn? Und: Was bedeutet er für unser persönliches und gemeinsames Leben?*

Kurzum: Wir stehen vor der Bedeutung dessen, was wir das “christliche Europa” nennen. Eine historische Frage von aktueller Bedeutung. Das christliche Europa ist eine seltsame Mischung von Spiritualitäten, Grundkonzepten, Trends, ideologischen Interessen, politischer Leidenschaft, menschlichen Errungenschaften und Demütigungen. Es beinhaltet sowohl Oberflächlichkeiten als auch einige der tiefgreifendsten Elemente unseres Lebens als Individuen und Gesellschaften.

I. ELEMENTE DER ANALYSE

In Bezug auf das christliche Europa lassen sich sieben Kernelemente erkennen:

1. Die historische Matrix

Im reichen kulturellen Erbe Europas sind vier Grundaspekte hervorzuheben:

- in 2.000 Jahren verwurzelte sich das Christentum in Europa und breitete sich in fünf Jahrhunderten der Evangelisierung und des kulturellen Austausches in der ganzen Welt aus;
- geführt vom Heiligen Geist gab die Kirche dem Christentum in 2.000 Jahren eine historische und zukünftige Struktur;

- die historischen Wurzeln Europas, zu denen auch das klassische griechisch-römische Erbe sowie die jüdisch-christliche Tradition und die germanischen Einflüsse gehören;
- die "gemeinsame kulturelle Basis" der europäischen Völker.

2. Der aktuelle Kontext

Wie zu allen Zeiten leben auch wir heute in einem bestimmten historischen Kontext, der unser gesellschaftliches Leben beeinflusst. Entscheidend ist in unserer Zeit die bahnbrechende Epoche von 1989 –2004, in der Europa sich stark gewandelt hat.

3. Die Zeichen der Zeit lesen

Schon die schlichte Tatsache, dass über den christlichen Charakter Europas diskutiert wird, ist ein Beweis für bestehende Unstimmigkeiten. Diese gehen auf die Kontroversen der letzten zweieinhalb Jahrhunderte zurück.

Die ideologischen Entwicklungen und der Materialismus, der die europäischen Gesellschaften durchzieht, bewirken eine plurale sozio-psychologische Beziehung zwischen Europa und dem Christentum.

In diesen Sinne:

- ist Europa intrinsisch christlich, da dies seine bestimmende Matrix ist
- gibt Europa vor, nicht christlich zu sein
- wurde mancherorts versucht, auf die Verbindung zum Christentum zu verzichten
- schämt Europa sich, christlich zu sein
- ist Europa immer noch zögerlich, trotz christlichem Eigenbewusstsein und dem Bedürfnis, diesem auch Ausdruck zu verleihen
- bedarf Europa einer inneren Reorganisation seiner Bezugskordinaten.

Vor diesem Hintergrund sind die Sorgen, der Wille, die Hoffnungen und die Anregungen von Papst Johannes Paul II. im Verlauf des Prozesses zu verstehen. Diese mündeten in das Dokument "*Ecclesia in Europa*" und bilden das Kernthema der Neuevangelisierung. (*Ecclesia in Europa*, 7).

4. Der Europäische Konvent

In der natürlichen Folge der Ereignisse von 1989, wurde in der *Erklärung von Laeken* im Dezember 2001 die Einsetzung des *Konvents zur Zukunft Europas* beschlossen.

Sowohl die politischen und ideologischen Spannungen als auch die soziologischen und geopolitischen Fragestellungen, die sich in der Perspektive der EU-Erweiterung ergaben, flossen im Europäischen Konvent zusammen.

In der Zeit der bipolaren internationalen Beziehungen, die unserem Kontinent von 1945-1989 Stabilität gaben, entstanden drei wesentliche Organismen: die EGKS, (Europäische Gemeinschaft für Kohle und Stahl, Montanunion), die EWG (Europäische Wirtschaftsgemeinschaft) und die EURATOM (Europäische Atomgemeinschaft). Der

nachhaltige Fortschritt im Aufbau Europas war das Ergebnis zweier sich ergänzender Kräfte: Die Rolle der "beiden Föderationen" (USA und UdSSR) auf der einen Seite und das starke Wirtschaftswachstum in der Zeit von 1947-48 bis 1973-74 (im Schnitt 5% jährlich).

Im Grunde war die europäische Integration ein Produkt des "kalten Krieges" sowie der wirtschaftlichen Expansion und der strukturellen Wandlungen während der "zweiten belle époque".

5. Die Kernproblematik

Aus den vorangegangenen Darlegungen können wir schließen, dass Europa mit einem schwerwiegenden Identitätsproblem kämpft. Diesem Problem kann man sich in der klassischen Trias von Verständnis - Annahme - Handlung nähern, die auf alle Grundfragen menschlichen und gesellschaftlichen Lebens angewendet werden kann.

Verständnis heißt für uns Katholiken: Wir spüren die Notwendigkeit, ja sogar das Bedürfnis, den soziologischen, wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Mechanismen der gesellschaftlichen Entwicklungen auf den Grund zu gehen und oberflächliche Schlussfolgerungen zu vermeiden. Denn letzteres würde ja heißen, in übertriebene Resignation hinsichtlich der Entchristianisierung Europas zu verfallen.

Annahme ist der wesentliche Schritt: Sie bedeutet, den christlichen Glauben ins Zentrum unseres Lebens zu rücken und ihn in unserem Alltag wirksam zu machen. Sie ist im Grunde das Gegenteil der Haltung der Christen von heute.

Handlung bedeutet, Erkenntnisse in konkretes Handeln umzusetzen. Dies erfordert Weisheit, Willen und Fähigkeiten. Daraus ergibt sich die Frage: *Worauf warten wir eigentlich?*

6. Die Positionierung der Katholiken

Ein Christ ist ein Jünger Christi und seiner Kirche. Der entscheidende und unterscheidende Faktor dabei ist das Zusammenspiel von Glaube und Bewusstsein. Er ist der zweifache Schlüssel zu all dem, was auf dem Weg von Glaube und Hoffnung in das Leben führt und in der Liebe mündet. Die Liebe aber „hört niemals auf“ (1 Kor 13,8).

Stellen wir uns die Frage, ob wir diese Haltung eingenommen haben und ob uns das Wesentliche bewusst ist: Der Erlösungsauftrag, den die Kirche mit dem Beistand des Heiligen Geistes verfolgt, und der jeden von uns mit einschließt, hat zum Ziel, durch die erlösende Tat Christi zu Lehren, zu Heilen, den Vater zu loben und Ihm zu dienen.

7. Der geschichtliche Prozess der europäischen Integration aus christlicher Perspektive

Von einem Christen wird nicht erwartet, dass er die politischen, wirtschaftlichen, sozialen, strategischen oder kulturellen Aspekte einer bestimmten geschichtlichen Epoche in den Mittelpunkt seiner Aufmerksamkeit stellt.

Für eine Christin oder einen Christen ist die zweifache Perspektive wichtig, die sich aus der christlichen Kulturmatrix Europas und der Frage ergibt, in welcher Weise die Christen Einfluss auf die Geschehnisse und Ereignisse genommen haben (oder auch nicht) und ob die Verantwortlichen in ihren Entscheidungen von christlichen Werten gelenkt werden. (Dies erklärt, warum das Thema der Neuevangelisierung in der letzten Zeit so stark vertieft wurde).

Zusammenfassend ist die wesentliche Frage, ob die Christen gegenwärtig und in Zukunft dem menschlichen und sozialen Leben Geist, Leben und Sinn verleihen.

II. MEINE ERFAHRUNG ALS KONVENTSMITGLIED

Aus meiner Sicht sind drei Aspekte der Konvents-Erfahrung besonders hervorzuheben:

- die politische und soziologische Realität des Konvents: ein Forum, in dem alle Strömungen des politischen und institutionellen Lebens der Europäischen Union an der Debatte teilnahmen;
- die grundlegende aber schwierige Diskussion der Einbindung der Menschenrechts-Charta in den Verfassungstext;
- der Höhepunkt der Diskussion, der sich um den Bezug auf das Christentum in der Präambel konzentrierte.

Vor dem Hintergrund dieser drei Aspekte werde ich meine persönliche Bewertung der Erfahrung im Konvent in sieben Punkten zusammenfassen:

1. Die kontinuierliche Präsenz des indirekten Einflusses des Christentums. Dieser wird in den christlichen Werten deutlich, wie bspw. der grundlegenden Würde des Menschen, dem sozio-professionellen Dialog, im Subsidiaritätsprinzip sowie in einigen der führenden philosophischen Aspekte, die sich im Einleitungstext finden als auch in der Tatsache, dass die Charta miteinbezogen wurde.
2. Das mehr oder weniger beabsichtigte Fehlen bestimmter Aspekte bei der Arbeit im Konvent. Zwei seien hier unterstrichen: Erstens, die Unterdrückung explizit geistlicher Bezüge bei politischen, wirtschaftlichen und sozialen Fragen. (Darin kommt die dominierende Säkularisierung Europas zum Ausdruck, die die doktrinalen Aspekte einem Schwebezustand indirekter Wahrnehmung überlässt). Zweitens, das Fehlen, oder zumindest nur unzureichende Vorhandensein eines systematischen und nachhaltigen katholischen Ansatzes hinsichtlich der europäischen Integration.
3. Die Präambel als Spannungszentrum: Die Diskussion über den expliziten Bezug zum Christentum wurde zum Spaltungsfaktor sowohl im Plenum als auch in den parallelen, informellen Verhandlungen. Das war nicht weiter verwunderlich. Die Diskussion über die Präambel ersetzte letztlich die allgemeine Diskussion und die politische Aufregung darüber verwischte die eigentliche Frage der Anerkennung der christlichen Werte im Leben Europas.
4. Zwischen den dominierenden laizistischen Strömungen und der vorsichtigen Verteidigung der christlichen Matrix Europas kam es folglich zu deutlichen ideologischen Konflikten. Erstere im Sinne der Diskussionsverweigerung zur Vermeidung eines "Religionskrieges", zweitere wurde indirekt und behutsam in die Debatte und die informalen Verhandlungen eingebracht, insbesondere auch außerhalb des Konvents (vor allem durch den Papst und den Vatikan).
5. Auf rein politischer Ebene entwickelte sich eine Kompromisshaltung, um die Schwierigkeiten wegzuwischen, ein spaltendes Thema auszuklammern und das Hauptziel der europäischen Integration nicht zu gefährden. In diesem Zusammenhang werden drei wesentliche Elemente der aktuellen politischen Lage in Europa deutlich:

- die Sorge, den europäischen Integrationsprozess zu schützen;
- die Trennung zwischen Staaten und Kirchen als eine politisch-institutionelle Grundlage;
- der schwache Impuls und die schwache gesellschaftliche Unterstützung hinsichtlich einer starken Positionierung der Konventsmitglieder, die den spezifisch christlichen Bezug im Text favorisierten.

Diese drei Elemente zeigen zum einen die politische und soziologische Wirklichkeit im aktuellen Europa auf, zum anderen implizieren sie zwei Aufgaben für die Christen. (siehe Punkt 6 und 7).

6. Die erste Implikation ist die drängende Notwendigkeit der Weiterentwicklung der Soziallehre der Kirche, um sich mit den unausweichlichen Lebenswirklichkeiten auseinander zu setzen, die die wissenschaftlichen und technologischen Entwicklungen und der Globalisierungswettbewerb mit sich bringen.
7. Zweitens ist es notwendig, den Mechanismus der "Christophobie" zu überwinden, der in den europäischen Gesellschaften latent vorhanden ist. J.H.H. Wailer hat ihn klar dargelegt und die Debatte im Konvent war ein weiteres Zeichen dafür.

III. EINIGE GRUNDLEGENDE FRAGESTELLUNGEN FÜR DAS XXI. JAHRHUNDERT

Die Auseinandersetzung mit unserer Rolle als Katholiken in Europa muss über die geschichtlichen Zusammenhänge hinaus gehen. Es geht vielmehr um die Frage, ob wir in der Lage sind, als Christen die wesentlichen Zukunftsfragen zu deuten. Und zwar in der Dynamik der Botschaft des Evangeliums und unseres Handelns als Christen, die wir in der Welt aber nicht von der Welt sind (Joh 17, 15-16).

Unter den vielfältigen Herausforderungen, vor denen wir als Christen stehen, sind meines Erachtens sieben besonders hervorzuheben.

Die "Neuevangelisierung", ein Thema von zentraler Bedeutung für Europa in den kommenden Jahrzehnten, insbesondere hinsichtlich der Rolle von Familie und Schule.

Die Ausbreitung des Christentums außerhalb von Europa, die Notwendigkeit den Besonderheiten und der pastoralen Solidarität der christlichen Gemeinden in Amerika, Afrika und Asien Rechnung zu tragen.

Die geistlichen und moralischen Grundlagen von Fragen wie Reichtum vs. Armut, Frieden vs. Krieg in unserer Welt (das heißt die wesentlichen Fragen von Gerechtigkeit und Frieden und dem Fortschritt der Völker [Justitia et Pax; Populorum Progressio]).

Die systematische Unterstützung der Migrationproblematik, einschließlich der Integration von Immigranten in die europäischen Gesellschaften.

Doktrinale Ansätze zu den Fragen von Abtreibung, Euthanasie und Biogenetik.

Die Entwicklung von Lehrmeinungen zu ethischen Fragestellungen im Bereich Biotechnologie, Medizin und wissenschaftlicher Forschung im Allgemeinen.

Lehransätze und ethische Bezugskordinaten zu Machtstrukturen, einschließlich denen des Staates, in unserer "Wissensgesellschaft", die sich in der Übergangszeit vom industriellen Kapitalismus zu einer Art „Informationskapitalismus“ herausbildet.

Diese Themen:

- fordern uns heute heraus,
- sind Teil der gegenwärtigen und zukünftigen europäischen Gesellschaften,
- drängen auf Antworten (bzw. zumindest Lösungsansätze).

Unabhängig von den wissenschaftlichen, soziologischen und theologischen Besonderheiten der Auseinandersetzung mit diesen sieben genannten Herausforderungen, sehe ich in den Antworten seitens der Kirche drei entscheidende und kontinuierliche Grundlinien:

- sicherzustellen, dass sie ihr fortwährendes Ziel erreicht, d.h. zu lehren und zu heilen;
- auf der Grundlage der christlichen Soziallehre muss sie immer die ungeschützten Menschen im Blick haben und diejenigen, die vom technologischen und wirtschaftlichen Fortschritt an den Rand gedrängt werden;
- das Wirken der Kirche in der Gesellschaft neu zu beleben.

IV. SCHLUSSBEMERKUNGEN

Hinsichtlich jedes dieser genannten Themen, die für die Zukunft Europas eine wichtige Rolle spielen, sind die Katholiken in Europa in Gemeinschaft mit dem Papst und der universellen Kirche dazu aufgerufen, eine wichtige, ja entscheidende Rolle einzunehmen. Angesichts dieser Tatsache war der Europäische Konvent nur ein unbedeutendes Randereignis.

Abschließend möchte ich zwei Themen ansprechen, die zugleich eine Anforderung an jeden Einzelnen von uns darstellen:

- Die Verantwortung eines jeden Christen, die Angelegenheiten Europas im Licht der christlichen Soziallehre der Kirche zu vertiefen.
- Die Bedeutung des heutigen Evangeliums in seiner Tiefe zu begreifen: *“Da sagte Jesus zu seinen Jüngern: Die Ernte ist groß, aber es gibt nur wenig Arbeiter. Bitte also den Herrn der Ernte, Arbeiter für seine Ernte auszusenden.”* (Mt 9, 37-38).

Heute sind vielleicht mehr denn je mehr und bessere Arbeiter in der Kirche von Nöten, um eine menschlichere und damit christlichere Welt aufzubauen.

(Original: Englisch)

Die Autoren

Geert van Dartel,
Sekretär der Katholischen Vereinigung für Ökumene,
's-Hertogenbosch / Niederlande

Luca Diotallevi,
Professor für Religionssoziologie,
Dritte Universität Rom / Italien

Magnus Nyman,
Professor für Ideengeschichte,
Universität Uppsala / Schweden

Paul Michael Zulehner,
Professor für Pastoraltheologie und Kerygmantik,
Universität Wien / Österreich

Róża Thun,
Präsidentin der polnischen Robert-Schuman-Stiftung,
Warschau / Polen

Gergely Rosta,
Doktorand am Lehrstuhl für Soziologie der Katholischen Péter Pázmány Universität,
Budapest / Ungarn

Ernâni Rodrigues Lopes,
Professor für Europastudien und Politikwissenschaften,
Katholische Universität Lissabon / Portugal

Françoise Ramond,
Bürgermeisterin der Stadt Epernon en Eure-et-Loir und Vorsitzende des
Gemeindeverbandes Le Val Drouette / Frankreich

Heinz-Wilhelm Brockmann,
Niedersächsisches Kultusministerium, Referatsgruppe Innovationen,
Osnabrück / Deutschland

Entstehung, Zielsetzung und Aktivitäten des Europäischen Forums der Nationalen Laienkomitees

Das Europäische Laienforum möchte nationalen Laienkomitees und Beratungsgremien, die innerhalb der Katholischen Kirche bestehen und in denen die Förderung der Laien und ihrer Mitverantwortlichkeit in der Kirche im Vordergrund stehen, die Begegnung und den Austausch ermöglichen. Von Anfang an wurde darauf geachtet, alle europäischen Länder, aus Ost- und Westeuropa, sowie aus Nord und Süd, mit einzuschließen.

Das Forum ist an sich keine internationale katholische Organisation, die als solche vom Vatikan anerkannt wäre. Nichtsdestotrotz hat der Laienrat in Rom diese Initiative von Anfang an verfolgt und unterstützt. Bei den Treffen des Verbindungskomitees (bestehend aus 7 Mitgliedern, die alle Initiativen vorbereiten) und bei den alle zwei Jahre stattfindenden Forumsgesprächen selbst sind immer Vertreter des Büros des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen und der Europäischen Priesterräte anwesend gewesen.

Das Europäische Laienforum versteht sich als freier Treffpunkt für gemeinsame Kontakte und für den Austausch von Einsichten und Erfahrungen; es bindet jedoch niemanden, weder Person noch Land. Es kann auch keine Entscheidungen treffen, die die nationalen Komitees zu bestimmten Aktionen oder Stellungnahmen verpflichten würden. Das Forum ist freilich einzigartig in dem Sinne, dass sonst bis dahin keine solche Plattform für nationale Beratungsgremien oder Dachorganisationen der Laien in der Kirche in Europa bestand.

Themen des Europäischen Laienforums seit seinem Bestehen

* **1970 Innsbruck / Österreich**

Die Hoffnung als Kraft für die Christen, Aufforderung zum Engagement und zur Teilnahme am Aufbau der Gemeinschaft

* **1972 Luino / Italien**

Befreiung und Evangelisierung

* **1974 London / England**

Völkerwanderung in Europa und die Frage nach der Lage der Laien seit dem 2. Vatikanischen Konzil

* **1976 Louvain-la-Neuve / Belgien**

Die Verantwortung der Christen in Europa

* **1978 Luxemburg / Luxemburg**

Die Verantwortung der Christen in Wirtschaft, Kultur und der Marginalisierung im europäischen Kontext

* **1980 Madrid / Spanien**

Ein neuer Lebensstil hinsichtlich der Entwicklungsländer, des Arbeitsmilieus und der Familie

* **1982 Vught / Niederlande**

Die Arbeit von Laien in den verschiedenen örtlichen Kirchen und insbesondere ihre Aufgabe in einer säkularisierten Gesellschaft

* **1984 Dublin / Irland**

Die Ursachen der vorhandenen Konflikte zwischen Individuen im Rahmen der Wirtschaft, der Gesellschaft und der Ideologien
und:
Frieden in der Gesellschaft, in der Kirche, in der Welt

- * **1985 Zagreb / ehemaliges Jugoslawien**
Die Berufung und Sendung des Laien in der Kirche und in der Welt –
20 Jahre nach dem 2. Vatikanischen Konzil

- * **1986 Paris / Frankreich**
Die Kirche als Ort des Dialogs in jeder Bedeutung

- * **1988 Freising / Deutschland**
Nach der Synode: Reflexionen und Perspektiven

- * **1990 Wien / Österreich**
Zu einem menschenwürdigen Europa – eine Herausforderung für die Kirchen

- * **1992 Antwerpen / Belgien**
Leben in einer multikulturellen Gesellschaft

- * **1994 Ljubljana / Slowenien**
Die christliche Vision der Solidarität – Herausforderung für das soziale und
wirtschaftliche System in Ost- und Westeuropa

- * **1996 Twickenham / England**
Die Medien heute – eine Herausforderung für Christen

- * **1998 Bratislava / Slowakei**
Versöhnung: Sozial-ökonomische Spannungen und die Antwort der Kirche

- * **2000 Alcalá de Henares / Spanien**
Leben, so dass andere leben können

- * **2002 Erfurt / Deutschland**
Ein Europa der Werte bauen – der Beitrag der katholischen Laien

- * **2004 Fátima / Portugal**
Die spirituellen und ethischen Wurzeln unseres Engagements in den
europäischen Gesellschaften

Unter Mitwirkung der Europäischen Kommission

Unter Mitwirkung des Europäischen Zentrums für Arbeitnehmerfragen (EZA)
und der Europäischen Kommission