

Alexander N. Krylov

Religiöse Identität

Individuelles und kollektives Selbstbewusstsein
im postindustriellen Raum

West-Ost-Verlag
Berlin

Alexander N. Krylov

Religiöse Identität

Individuelles und kollektives Selbstbewusstsein
im postindustriellen Raum

Deutsche Kurzfassung des Buches

Begleitbeiträge

СОПРОВОДИТЕЛЬНЫЕ МАТЕРИАЛЫ на немецком языке

Оглавление – Введение –

Компьютеризированное изложение – Сопроводительные статьи

Krylov, Alexander: Religiöse Identität: Individuelles und kollektives Selbstbewusstsein im postindustriellen Raum. – Berlin: West-Ost-Verlag + Moskau: Verlag Ikar, 2012. 306 S.

ISBN 978-3-86297-005-6 (Germany) ISBN 978-5-7974-0293-0 (Russia)

Inhalt

Neue Perspektiven in der Identitätsforschung	7	Religiöse Identität: geografische Dimensionen	143
<i>Vorwort von Prof. Dr. Eugen Buss</i>		<i>Diskussionen über Identität Europas. Einfluss des Christentums auf die kulturelle und religiöse Identität Europas. Korrelation von religiösen und nationalen Identitäten. Religiöse Identität in der Situation der „glokalen“ Kirche. Nationale und regionale Besonderheiten des Christentums. Religiöse Identität in der Diaspora.</i>	
Philosophisch-Theologische Grundlagen religiöser Identität im postindustriellem Raum	11	Religiöse Identität: theologische Dimensionen	173
<i>Einführungsbeitrag von Prof. Dr. Joachim Piepke</i>		<i>Theologische Diskussionen über Identität. Der Mensch als Ebenbild Gottes. Einzelmerkmale der religiösen Identität aus theologischer Sicht. Identifizierung durch Leiden. Identifizierung durch Liebe. Identität und Kontinuität über den Tod hinaus. Identifizierung durch existenzielle Suche.</i>	
Vorwort des Autors	17	Religiöse Identität: säkulare Dimensionen	193
Religiöse Identität: phänomenologische Dimensionen	27	<i>Religion und Religionsidentität im Zeitalter des Marketings. Ritualisierung des öffentlichen Lebens. Mythodesign. Vergöttlichung einer Idee und alternative Werte. Ersatzidentitäten. Sakralisierung des Alltags. Beichte und Psychotherapie. Netzwerk-Marketing und Werbekulturen. Nichtreligiöse Sekten.</i>	
<i>Begriffe und Definitionen. Ansätze zur Analyse der religiösen Identität. Identitätsfrage in der Religion. Identifikationsbestandteile einer Religion. Forschungsrichtungen der religiösen Identität.</i>		Schlusswort	223
Religiöse Identität: anthropologische Dimensionen	43	Literatur	229
<i>Anthropologische Bedeutung der religiösen Identität. Altersstufe der Identitätsbildung. Psychosoziale Grundlagen der religiösen Identität. Symbolik und Identität. Religion und Kunst. Liturgische Sprache und religiöse Identität. Religiöse Traditionen und Rituale. Musik und Gesang. Sakrale Bekleidung.</i>		Glossar	241
Religiöse Identität: historische Dimensionen	79	Begleitmaterialien	251
<i>Religiöse Identität im Kontext der Evolution der Identitäten. Religiöse Identität in den Naturreligionen. Entstehung von Monotheismus. Religiöse Identität und Judentum. Kirche und gesellschaftliches Bewusstsein im Mittelalter. Von Reformation und Aufklärung bis zur Krise der religiösen Identität. Religiöse Milieus.</i>		Vorwort und Kurzfassung des Buches auf Deutsch	254
Religiöse Identität: soziale Dimensionen	107	Religiöse Identität: Dimensionen aus der Perspektive des kanonischen Rechts	267
<i>Formen und Arten der religiösen Identifizierung in der modernen Gesellschaft. Kirchliche Sozialisierung. Inkulturation, Akkulturation und religiöse Identität. Re-Evangelisierung und Medien. Entwicklung der Theologie und religiöse Identität. Anonymes Christentum und Relativismus. Identität und Traditionalismus. Einfluss von sozialen Faktoren auf die religiöse Identität.</i>		<i>von Prof. Dr. Matthias Pulte</i>	
		Religiöse Identität aus der Perspektive europäischer Leitkultur	281
		<i>von Dr. Andreas Püttmann</i>	
		Identität Europas aus christlicher Perspektive	295
		<i>von Prof. Dr. Lothar Roos</i>	

Vorwort

Den meisten Menschen werden Diskussionen über die Bedeutung religiöser Identität in einer modernen Gesellschaft und welchen Anteil die Religion für das kollektive und individuelle postindustrielle Selbstbewusstsein besitzt, wahrscheinlich abstrakt und weit entfernt von der Realität vorkommen. Politische Konflikte, Wirtschaftskrisen, kulturelle Ereignisse und High-Society-Skandale interessieren im Alltag des Lebens weit mehr und stehen den täglichen Bedürfnissen näher als Fragen nach religiöser Identität. Die Gesellschaft fremdelt gegenüber Religion und verdrängt sie aus dem vormals öffentlichen in den privaten Bereich: in die Gotteshäuser, in die Museen, in die Wohnungen der Gläubigen und in die Bücherregale. Trotzdem kann man mitten in den politischen Debatten, im Verbraucherverhalten, in zwischenmenschlichen Beziehungen, in bewussten und unbewussten Entscheidungen das aufspüren, was in diesem Buch als religiöse Identität definiert ist.

Nach Thomas Luckmann „ändern die grundlegenden sozialen und kulturellen Wandlungen nichts an der konstruktiv religiösen Natur des menschlichen Lebens. Die sozialen Bedingungen des modernen Lebens erzeugten kein von Grund auf neues menschliches Wesen. Die Hauptthemen der gesellschaftlich konstruierten Modelle der Wirklichkeit haben sich zweifellos geändert, und als Folge der strukturellen Änderungen, die zur modernen Gesellschaft führten, haben sich auch die typischen Muster verwandelt, an denen sich das Bewusstsein des Einzelnen ausrichtet. Aber die Modellierung selbst, die den Einzelnen in einer gesellschaftlich und geschichtlich transzendenten Wirklichkeit stellt, ist ein religiöser Vorgang“. Die Wurzel des religiösen Verhaltens findet man in der sozio-psychischen Natur des Menschen, sowie in deren Geschichte, in ihrer kulturellen, politischen und territorialbedingten bzw. europäischen Vergangenheit. In der westeuropäischen Gesellschaft ändern sich nicht nur die sozio-kulturellen Rahmenbedingungen des menschlichen Individuums, sondern auch die Bedeutung der Religionen und der Kirchen.

Die Frage nach der Bedeutung des Christentums für ein gemeinsames Europa und seine Identität ist bisher unbeantwortet. Für die Identität jedes einzelnen Europäers jedoch, für sein Selbstverständnis, das sich unter dem Einfluss der kulturellen, historischen und moralischen Wurzeln der Gesellschaft entwickelt hat, spielt das Christentum nach wie vor eine wichtige Rolle. Jeder, der sich mit der Identität des modernen Europäers auseinandersetzen möchte, wird die Frage nach der religiösen Identität nicht umgehen können. Diese Identität soll mit Blick auf die modernen sozialen Prozesse und im Kontext der wachsenden Bedeutung anderer Identitätsformen und Subidentitäten analysiert werden. Die Suche nach neuen Formen der Identität, sowie das Verhältnis zwischen modernen und traditionellen Formen wurde bereits in der Monografie „Evolution der Identitäten: Krise der industriellen Gesellschaft und

neues Selbstverständnis der Individuen“ (2010) behandelt. Hier werden die Fragen nach den Komponenten von Identität, sowie die traditionellen und die neuen Identitäten analysiert, die vielseitige Patchwork-Identität bilden und ausmachen. Gerade in diesem Zusammenhang ist die Analyse der religiösen Identität wichtig, da sie es erlaubt, Krisen und Probleme der Identität der Menschen im postindustriellen Raum besser zu verstehen.

Identitätskrise bildet den Gegenstand mehrerer aktueller Publikationen, und kann somit nicht als Besonderheit unserer Zeit bezeichnet werden. In den verschiedenen Epochen der Geschichte verstanden sich Menschen beeinflusst durch den jeweiligen Zeitgeist unterschiedlich. Sie definierten sich je nach ihrer sozialen Gruppierung und verschiedener Selbstbewertungskriterien. Nur mit Blick auf die Entwicklung des individuell-egoistischen Verhaltens kann eine Untersuchung und Bewertung darüber erfolgen, ob Menschen in traditionellen Gesellschaften überhaupt eine eigene Identität wahrgenommen haben. Schon in den Anfangszeiten der Geschichte hatten Menschen Interesse an dem eigenen Selbstverständnis und am Vergleich mit anderen; wie aus alten Schriftquellen, Bibeltexten, Mythen und Sagen hervorgeht. Eine Evolution der Identität findet statt, weil der Mensch immer im Wechselspiel mit dem gesellschaftlichen Zustand und den gesellschaftlichen Verhältnissen passende Kriterien, Formen und Inhalte für die eigene Identitätsbildung wählt. Schlussfolgernd wird dieses „synthetisierte Ego“ aus einer ganzen Reihe verschiedener Elemente – Subidentitäten und Identitäten – entwickelt. Die Bedeutung einiger Subidentitäten wird im Laufe der Gesellschaftsentwicklung abgeschwächt und von neuen verdrängt.

Die Anzahl der Bücher und Beiträge zum Thema Identität steigt von Jahr zu Jahr, viele Autoren schlagen eigene Definitionen und eigene Vorstellungen von Identität vor. Schon Erik H. Erikson (1968) hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Begriffe „Identität“ und „Identitätskrise“ ritualistisch verwendet werden; der Begriff würde beliebig etwa für die Identitätskrise Afrikas, die Identitätskrise der Pittsburgher Industrie oder eine Studentenparty unter dem Motto „Identitätskrise“ gebraucht.¹ Ähnliches gilt auch für moderne Publikationen zur religiösen Identität. Immer wieder stößt man auf Bücher, in denen Identität im Titel angekündigt wird, im Text dann jedoch nicht behandelt wird. Es scheint den Lesern überlassen, die Inhalte mit dem Thema der Identität zu verbinden. Möglicherweise haben umgekehrt jedoch manche Autoren die Vorstellung, dass alles was rund um uns herum passiert, jede Aktivität, die der Mensch unternimmt, irgendwie mit Identität verbunden ist, diese beeinflussen oder unter ihren Einflüssen steht.

In diesem Buch wird die religiöse Identität in sieben Dimensionen behandelt, von denen jede ihren eigenen Inhalt, eigene Begrifflichkeiten und eigene phänomeno-

¹ Vgl. Erikson, Erik: Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel. – Stuttgart: Klett, 1970, 11-12.

logische Besonderheiten besitzt. Eine der Aufgaben dieser Studie besteht in der Analyse der Inhalte sowie dem Herausarbeiten der religiösen Identität im Kontext bestimmter Dimensionen mit dem Ziel, allgemeine und systematische Vorstellungen von religiöser Identität zu entwickeln. Da diese aus der Sicht verschiedener Disziplinen, Schulen und Ansichten dargestellt wird, wird auch deren zugrundeliegendes Verständnis kritisch eingeordnet.

In einigen Publikationen wird religiöse Identität als Kirchenidentität, als Kirchengemeinschaft und als kirchliche Sozialisation verstanden. Dies kann man damit erklären, dass viele Publikationen über diese Thematik von Theologen geschrieben wurden, die sich auf Pastoraltheologie spezialisiert haben. Die vorliegende Arbeit möchte kein pastoraltheologischer Beitrag sein, sondern eine anthropologische und sozial-psychologische Analyse religiöser Identität erstellen. Freilich geht es im Kapitel über die theologische Dimension der religiösen Identität um das theologische Verständnis der Identität des Menschen, dessen Körper und Seele, dessen Verhältnis zum Transzendenten, sowie um die existentiellen und theologischen Inhalte dieses Phänomens.

Der Begriff Identität wird in der Theologie schon seit längerer Zeit verwendet, auch wenn sich seine Inhalte stark verändert haben. Johannes Scheffler (Angelus Silesius) hat 1677 das Buch „Ekklesiologie“ veröffentlicht. Darin erscheint die Kirche als wohlgeordnete und gut befestigte Stadt auf dem Berg, die allen [her]anstürmenden Feinden standhält. Der unablässige Beistand des Heiligen Geistes stützt sie. Auf den Schildern, die die Engel tragen, werden die wichtigsten Eigenschaften der Kirche in Erinnerung gerufen: *perpetuitas* (ununterbrochene Dauer), *universitas* (Universalität), *visibilitas* (Sichtbarkeit), *identitas* (Identität), *infallibilitas* (Unfehlbarkeit), *insuperabilitas* (Unüberwindlichkeit). Mit diesen Eigenschaften ausgestattet, kann die Kirche allen Stürmen trotzen.¹ Im bestimmten Sinn bleibt religiöse Identität auch heute als eines der Schilder christlicher Kirche in Europa. Allerdings änderten sich seit der Christianisierung Europas das philosophische und naturwissenschaftliche Denken, die politischen Einflüsse und die soziale Rolle der Kirche, sowie bestimmte theologische Konzepte mehrmals. Das Christentum und die religiöse Identität sind aber im Kern gleich geblieben und helfen den Menschen, nach Antworten auf die Sinnfrage des „Ichs“ zu suchen; sie helfen, die Grenze menschlichen Lebens und die Grenzen des Alltäglichen und des Erkennbaren zu überschreiten und gleichzeitig die Kontinuität der Geschichte und Kultur zu erhalten und weiter zu entwickeln.

Was ist religiöse Identität, welches sind ihre Quellen, die anthropologischen und psychologischen Faktoren, welche Rolle spielen sie in der sozialen Identität, welchen Platz haben sie in verschiedenen Perioden der Geschichte und in frühe-

¹ Wiederhofer, Siegfried: Traditionsbrüche – Traditionsbruch. Zur Identität des Glaubens. In: Brück, Michael von / Werbeck, Jürgen (Hrsg.): Traditionsabbruch – Ende des Christentums? Würzburg: Echter 1994, 56.

ren Gesellschaften gehabt? Welche Rolle spielt sie in der modernen europäischen Gesellschaft im Hinblick auf die fortlaufende Säkularisierung? Diese Fragen werden direkt oder indirekt in dieser Arbeit behandelt. Eine allseitige, umfassende Analyse und Betrachtung würde allerdings den Rahmen dieses Buches sprengen. Doch wird in dieser Arbeit der Versuch unternommen, das Problemspektrum des Themas aufzuzeigen, in der wissenschaftlichen Gemeinschaft mehr Aufmerksamkeit für dieses Thema zu gewinnen und eine gewisse Einführung in die modernen Theorien von religiöser Identität zu schaffen.

Der Titel der Publikation deutet an, dass religiöse Identität nicht als abstrakter Begriff betrachtet wird, sondern als Ausdruck des kollektiven und individuellen Selbstbewusstseins im postindustriellen Raum. Religiöse Identität wird dabei als ein Universalphänomen verstanden, das in allen Gesellschaften und in allen Geschichtsperioden zu finden ist. Die Studie beschränkt sich auf die Analyse der religiösen Identität in der heutigen westlichen Gesellschaft. Der Begriff „postindustrielle Gesellschaft“ ist einerseits ein gängiger Begriff, um die moderne Gesellschaft zu bezeichnen, andererseits ist er in einigen Kreisen der Wirtschaftswissenschaften umstritten. Die moderne westliche Gesellschaft ist nicht nur eine postindustrielle, sondern auch eine industrielle. Die aktuellen Wirtschaftskrisen zeigen, dass Länder mit gut entwickelten und modernen Industrien, die nicht nur Dienstleistungen und virtuelle Produkte, sondern auch reale Waren produzieren, wirtschaftlich stabiler bleiben. Die vorliegende Studie orientiert sich jedoch weniger am wirtschaftlichen als vielmehr am soziologischen Verständnis von postindustrieller Gesellschaft; sie konzentriert sich weniger auf Produktionsfaktoren als an Formen und Inhalten der menschlichen Beziehungen im Hinblick auf die Gesellschaft und auf sich selbst. Unter postindustriellem Raum werden hier jene Länder verstanden, die für die postindustrielle Gesellschaft typische soziale Verhältnisse haben. Daher orientiert sich diese Arbeit in erster Linie auf die Verhältnisse in den Ländern West- und Zentraleuropas. Die Vereinigten Staaten, Kanada, Australien usw. sind selbstverständlich ein wichtiger Teil des postindustriellen Raumes, sie werden aber in dieser Studie eher indirekt betrachtet. Da das Christentum in den Ländern dieses Raumes die dominierende Religion ist, werden hier vorwiegend christliche, eher westliche Konfessionen behandelt. Nichtsdestotrotz lassen sich anthropologische, psychologische und soziologische Aspekte der religiösen Identität auch auf andere Religionen und die Bevölkerung der anderen Territorien projizieren.

Die Studie beinhaltet zwei Einführungsbeiträge, sieben Kapitel und ein Schlusswort, sowie ein Glossar und Begleitmaterial. Die Stichwörter, die im Inhaltsverzeichnis unter den Titeln des Kapitels aufgelistet sind, geben keine inhaltlich abgeschlossenen Kapitelteile wieder, sondern sollen Logik und Reihenfolge deutlich machen. Das Herausheben von sieben Dimensionen in der Analyse der religiösen Identität ist selbstverständlich relativ; die Eingruppierung der einen oder anderen Frage in die anthropologische soziologi-

sche oder historische usw. Dimension kann nur im Rahmen von bestimmten Vorgängen und Paradigmen verstanden werden. Anthropologische Aspekte können ja tatsächlich zugleich historisch und sozial sein, genau wie historische und soziale Aspekte mit anderen Aspekten korrelieren können. Nichtsdestotrotz, die hier verwendete Auswahl von sieben Dimensionen, ist in eine bestimmte Logik eingebaut, die hilft das Thema systematischer zu untersuchen.

Im Rahmen der phänomenologischen Dimension wird versucht, die Bedeutung, der für diese Studie relevanten Begriffe und deren Herangehensweise bei der Erforschung der religiösen Identität zu erschließen. Im Kontext der anthropologischen Dimension werden psychosoziale Bestandteile der religiösen Identität analysiert, das Verhältnis von Psyche und Bewusstsein geklärt, und ein Exkurs in die evolutionsbedingten und anthropologischen Kontexte von Elementen wie Symbole, Traditionen, Rituale usw. unternommen. Die historische Dimension der religiösen Identität betrachtet die Entwicklung und Wahrnehmung derselben in bestimmten Perioden der Geschichte. Herausragend sind in dieser Hinsicht die alttestamentarische und die mittelalterliche Epoche, sowie die Zeit von der Aufklärung bis zur Entstehung der industriellen Gesellschaft.

In den Kapiteln über die soziale und geografische Dimension der Identität geht es um die Rolle und Bedeutung der religiösen Identität im Leben des modernen Menschen und in der modernen Gesellschaft; unter anderem um das Problem der europäischen Identität und des Einflusses des Christentums auf die Entstehung der europäischen Mentalität und des europäischen Selbstbewusstseins. Als Methode wurden hier u.a. auch Experteninterviews verwendet. In der Untersuchung der theologischen Dimension der religiösen Identität wird Identität in ihrer Wechselbeziehung zu Religion und Gott untersucht. Religiöse Identität kann nicht ohne Auseinandersetzung mit den von der Religion ausgebildeten Identitätsinhalten verstanden werden. In einem ganz anderen Kontext stehen die Betrachtung der Rolle und der Bedeutung der religiösen Identität in der säkularen Dimension der modernen Gesellschaft. Hier werden die Transformation des religiösen Verhaltens und die Suche nach Ersatz für einige Elemente der religiösen Identität durch neue Subidentitäten beleuchtet.

Diese Studie wurde in Deutschland durchgeführt und beruft sich zumeist auf deutschsprachige wissenschaftliche Publikationen sowie aktuelle wissenschaftliche, politische und gesellschaftliche Diskussionen in europäischen Ländern und an europäischen Universitäten. Der letzte Teil der Publikation beinhaltet Begleitmaterial in deutscher Sprache. Es handelt sich um Kurzfassungen und um begleitende Beiträge, die einige vom Autor sehr geschätzte Experten eigens für diese Publikation verfasst haben. Die Begleitbeiträge sollen einen alternativen Blick und weitere Perspektiven auf andere Themenbereiche der religiösen Identität ermöglichen.

Berlin, 2010-2012.

Danksagung

Der Autor dankt ganz herzlich allen Kollegen und Institutionen, die zur Entstehung dieses Buches einen besonderen Beitrag geleistet haben. Dies sind in alphabetischer Reihenfolge:

- Experten und Dozenten des West-Ost-Instituts Berlin, der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Augustin, der Universitäten Berlin, Bonn, Bremen, Paderborn und des Collegiums Albertinum (Bonn). Vor allem seien an dieser Stelle die Professoren Martin Ebner (Bonn/Münster), Valentin Foedorov (Moskau), Karl-Heinz Menke (Bonn), Rolf Oberliesen (Bremen/Paderborn), Sergey Plaksiy (Moskau) und Eberhard Schneider (Berlin/Siegen) genannt.
- Kollegen, die für dieses Buch die Einführungs- und Begleitbeiträge geschrieben haben: Prof. Dr. Eugen Buss (Universität Hohenheim), Prof. Dr. J. G. Piepke (Rektor der PTH Sankt Augustin), Prof. Dr. Matthias Pulte (Universität Mainz), Dr. Andreas Püttmann (Politologe und Publizist) und Prof. Dr. Lothar Roos (Universität Bonn).
- Evangelische, katholische und orthodoxe Geistliche. Unter anderem der Vorsitzende der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD) Metropolit Dr. h.c. Augoustinos von Deutschland, der Leiter der synodalen Abteilung der Russisch-Orthodoxen Kirche für die Zusammenarbeit zwischen Kirche und Gesellschaft Erzpriester Dr. Vsevolod Chaplin, der serbisch-orthodoxen Patriarch Irinej, der anglikanische Bishop of Liverpool James Jones, der Bischof von Dresden-Meißen Dr. Joachim Reinelt (RK), sowie Präses der Generalsynode der Protestantischen Kirche in den Niederlanden ds. P. Verhoeff.
Dankbar ist der Autor auch dem Präsidenten des Päpstlichen Rates für die Förderung der Neuevangelisierung Erzbischof Dr. Salvatore Fisichella und dem Privatsekretär Seiner Heiligkeit Papst Benedikts XVI., Ehrenprälat Dr. Georg Gänswein für die anregenden Information und wichtigen Impulse zu dieser Studie.
- Dem zu früh aus dem Leben geschiedenen Berliner Erzbischof Dr. Georg Kardinal Sterzinsky (1936-2011) für sein Interesse an diesem Thema, seine Unterstützung und die vielen intellektuellen Gespräche.

Außerdem dankt der Autor allen, die ihn bei der Arbeit an diesem Buch mit Kritik, Bemerkungen und Beratungen unterstützten, das Manuskript lasen, sowie ihn in Diskussionen zu neuen Ideen inspirierten.

Kurzfassung

Im ersten Kapitel „**Religiöse Identität: Phänomenologische Dimensionen**“ wird versucht, Begriffe und Definitionen zu klären sowie Diskussionen rund um die Themenfelder „Religion“ und „Identität“ darzustellen, welche die Grundfunktionen der Religion bestimmen. Es werden Herangehensweisen und Forschungsrichtungen klassifiziert, nach denen die Wissenschaft versucht, das Phänomen der religiösen Identität zu verstehen. Die Forschungspublikationen der letzten Jahrzehnte werden in folgende Gruppen gegliedert:

- Sozialpolitische Forschungspublikationen: Sie betrachten die religiöse Identität als ein Element der staatlichen Stabilität. Zudem gilt religiöse Identität als ein Phänomen, das staatlicher und politischer Unterstützung bedarf.
- Ethnografische Publikationen: Sie beschreiben religiöse Identität als einen Faktor für die Entstehung von Völkern und Kulturen. Zudem wird der Einfluss alter religiöser Vorstellungen auf die kulturelle Identität einer Gemeinschaft untersucht.
- Nationalitätsbezogene Publikationen: Sie verstehen religiöse Identität als Element und bedeutenden Faktor der nationalen Identität. So wurden beispielsweise in letzter Zeit mehrere Publikationen über die orthodoxe Identität der Osteuropäer und über die islamische Identität in Mittelasien veröffentlicht. Diese Themen sind zurzeit besonders im gegenwärtigen Russland und in den postsowjetischen Ländern präsent.
- Soziale Publikationen: Religiöse Identität wird als Stabilisator der gesellschaftlichen Prozesse und als Basis für Moral und Traditionen wahrgenommen. Einige Publikationen berichten über den Stand und die Rolle der Religion im heutigen Europa sowie über deren Stellenwert in der europäischen Verfassung einerseits und im öffentlichen Leben andererseits.
- Philosophische Publikationen: Darin wird religiöse Identität als eine philosophische Kategorie betrachtet, ihre Inhalte werden erforscht und immanente Widersprüche ihrer individuellen sowie sozialen Bestandteile diskutiert. Zu dieser Gruppe zählen auch die Publikationen, die sich mit ethischen Fragen beschäftigen, u.a. z.B. mit der Stammzellenforschung.
- Theologisch-kirchliche Publikationen: Die religiöse Identität bestimmt die Kirchenzugehörigkeit und wird als Faktor der Religionspädagogik sowie als bindendes Element der Kirchengemeinden angesehen.
- Interkulturelle Publikationen: Religiöse Identität wird im Kontext der Globalisierung betrachtet, wobei der interreligiöse Dialog als Dialog zwischen Kulturen verstanden wird. Die Probleme der interkulturellen Kommunikation werden über religiöse und konfessionelle Unterschiede definiert.

Religiöse Vorstellungen von Identität werden durch die Erzählung über die Erkenntnis von Gut und Böse illustriert. Die Entfremdung von Gott brachte den Menschen dazu, über den Sinn seines eigenen Seins, über den Wert des Lebens sowie über die Inhalte seines eigenen Ichs nachzudenken.

Religion wird als eine Quelle für individuelle und soziale Identität betrachtet. Im ersten Fall bestimmt die Religion die Identitätsinhalte und hilft dem Menschen, sich zu verstehen sowie einen Platz im Leben zu finden und existenzielle Fragen zu beantworten. Im zweiten Fall wird Religion als Basis für die Entstehung der nationalen, territorialen und Gruppenzugehörigkeiten gesehen, sie unterstützt die Bewahrung und Weitergabe von Normen und Traditionen.

Am Beispiel der Veröffentlichungen aus Psychologie und Psychodiagnostik wird gezeigt, dass Religion von Anfang an die Menschen in ihren Identitätsbildungen unterstützte und ihnen hilft, die Fragen zu ihrer eigenen Existenz und zu ihrem Platz im Leben sowie in der Welt zu beantworten.

Im zweiten Kapitel «**Religiöse Identität: Anthropologische Dimensionen**» werden psychosoziale Aspekte sowie die anthropologischen und ethnografischen Grundlagen der religiösen Identität untersucht. Das beinhaltet die Analyse von entsprechenden Zeichensystemen im Kontext ihrer Komponenten. Die anthropologische Sichtweise ermöglicht in Verbindung mit Geschichte und Ethnografie, die psychischen Prozesse der Identitätsentwicklung im Zusammenhang mit einzelnen Elementen ihrer soziokulturellen Entwicklung zu beobachten. Zu den wichtigen identitätsbildenden Elementen der religiösen Praktiken gehören Traditionen und Rituale, sakrale Sprache, angemessene Körpermotorik sowie eine Reihe wichtiger und weniger wichtiger Symbole. Die Aufgabe besteht dabei darin, nicht nur die entsprechenden Bestandteile der religiösen Identität zu bestimmen und zu analysieren, sondern auch deren anthropologische Bedeutung zu erschließen.

Zudem werden in diesem Kapitel die auf die Altersstufen des Menschen bezogenen Konzepte und Stufenmodelle der Identitätsentwicklung von Carl Gustav Jung, James W. Fowler, Fritz Oser und Paul Gmünder verglichen. Eine besondere Rolle in der Entwicklung der religiösen Identität wird den Symbolen zugeschrieben. Diese übertragen nicht nur die sinnbildlichen Bedeutungen, sondern deuten auch die Zugehörigkeit zu den Inhalten dieser Bedeutungen wie die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, welche die Bedeutung der Symbole entziffern und verstehen kann. Einige Gruppenmitglieder können mit der Verwendung von Symbolen bereits die Zugehörigkeit zur eigenen Gruppe beweisen und Erkennungsmerkmale nach dem Schema: „Eigen- oder-Fremd“ entwickeln.

Religiöse Symbolik dient u.a. der Weitergabe der Identifikationsinformation durch die Zeit. Die Vergangenheit einer Gruppe wird zur eigenen Vergangenheit und eigenen Geschichte, während die Gegenüberstellung die Abgrenzung von sich und der eigenen Gruppe von einer fremden Gruppe ermöglicht.

Das Erinnernde wird zum Bindeglied zwischen Vergangenheit und Zukunft und so zum Träger der Ganzheit und Permanenz der Gruppe. Der Bewahrung und Weitergabe der Erfahrungen aus der Vergangenheit dienen Traditionen und Rituale.

In diesem Kapitel werden ferner ausführlich biopsychische, ethnografische und anthropologische Grundlagen des Ritualverhaltens behandelt und deren Entstehen beschrieben. Das Bewahren von Traditionen ist unmittelbar mit individueller Identität verbunden. Die Angst, Tradition zu verlieren, ist von den Verlustängsten um Kontinuität, um Bestimmtheit und Abgeschlossenheit, um die gewünschte Einheit der eigenen Umgebung und des eigenen Ich bestimmt. Mit der Zerstörung der Tradition wird die Struktur dieser bestimmten Einheit sowie das Gefühl der Stabilität aufgelöst und dadurch ein psychisches Unbehagen erzeugt, das sich in bewussten oder unbewussten Unsicherheiten und Unruhe widerspiegelt. Das Bewahren von Ganzheit und Kontinuität ist dem Menschen eigen und findet sich in mehreren schriftlichen und anderen kulturellen Quellen widerspiegelt.

Neben Traditionen wird die identitätsstiftende Bedeutung von sakraler Sprache, Gesang, Körperbewegungen, visuellen und demonstrativen Aspekten der religiösen Identität analysiert. In diesem Bereich ergeben sich natürlich Fragen, wie Veränderungen in der liturgischen Sprache, wie der Austausch von Kirchenliedern und die Erneuerung anderer Bestandteile der Liturgie auf die Psyche und die Identität wirken. Ob es möglicherweise besser wäre, sie zu konservieren? Welche Traditionen sind für das menschliche Identitätsstreben überhaupt wichtig? Mit diesen und anderen Fragen setzt sich dieses Kapitel mit den Hinweisen auf verschiedene Meinungen und Quellen auseinander. Demgemäß werden auch ausführlich anthropologische Hintergründe und die psychologische Wirkung liturgischer sowie paraliturgischer Kleidung auf die religiöse Identität behandelt.

Im dritten Kapitel „**Religiöse Identität: Historische Dimensionen**“ werden Entwicklungen und Inhalte religiöser Identität in verschiedenen Etappen der Geschichte der Menschheit untersucht. Hypothetisch wird die These über zwei ursprüngliche Identitätsformen – die religiöse und die geschlechtliche – analysiert. Mit der einen wurde individuelles und soziales, mit der anderen das biologische Selbstverständnis entwickelt. Dabei wird betont, dass man in der früheren Geschichte nur begrenzt von individueller Identität sprechen kann. Es geht darum, wie der Mensch seine eigene Rolle in der Welt sowie seine Beziehung zur Natur und zum Transzendenten verstanden hat. Die soziale Identität wird als Zugehörigkeit zu Anverwandtem, zu den Ahnen, zur Gemeinschaft sowie zur Abgrenzung von Fremden verstanden.

In frühen Perioden der menschlichen Geschichte wurden Identitäten mithilfe solcher Glaubensformen wie Totemismus, Fetischismus und Animismus entwickelt. Im vollen Sinne kann man von religiöser Identität eigentlich erst mit der

Entstehung des Monotheismus sprechen. Erst im Judentum bildet sich das Verständnis von religiöser Zugehörigkeit und dadurch von Wir-Identität heraus. Es entwickelte sich die Vorstellung von einem eigenen Ich, die auf der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Gott und zu einer bestimmten Religion basiert.

Im dritten Kapitel werden ferner die Beispiele und Instrumente der religiösen Identifizierung aus den abrahamitischen Religionen u.a. auch aus der Geschichte des Judentums und aus dem Frühchristentum, dargestellt. Es wird der Einfluss der verschiedenen geistesgeschichtlichen Epochen der Aufklärung, der Renaissance und der Reformation auf die Veränderung der religiösen Identität behandelt sowie deren Einflüsse auf die Entwicklung des Selbstbewusstseins des modernen Europa. Charakteristisch für die Periode der Industrialisierung Europas war die Entwicklung der Volkskirche und der entsprechenden religiösen Milieus, die lange Zeit die Basis bildeten für die soziale Identifizierung des Menschen. Zum Abschluss des Kapitels werden auf der Grundlage der Analyse von religiösen Milieus die gegenwärtigen Diskussionen über die Entwicklung des Christentums in der postindustriellen Gesellschaft wiedergegeben.

Die Analyse der sozialen Faktoren und deren Einflüsse auf die Entwicklung der religiösen Identität im postindustriellen Raum wird im Kapitel „**Religiöse Identität: soziale Dimensionen**“ durchgeführt. Religiöse Identität steht in direkter Korrelation zur Lage der Kirche und der Religion in einer konkreten Gesellschaft, wie es der Selbstkategorisierungstheorie von H.Tajfel und J.C.Turner entspricht. Viele Religionsexperten konnten die Lage der Kirche in Westeuropa nicht eindeutig bewerten. Sie prognostizierten sowohl einen totalen Einflussverlust von Religion als auch eine neue Welle von Interesse an Religion.

Die Erforschung von Wegen und Spezifika religiöser Identifizierung wird anhand des Zusammenwirkens von sozio-psychologischen Prozessen wie Inkulturation, Akkulturation, Assimilation und Sozialisierung untersucht. Denn religiöse Identität begünstigt den Prozess der Inkulturation wie umgekehrt Inkulturation die spätere religiöse Identifizierung fördert. Es wird gezeigt, welche Instrumente in der Kirche verwendet werden und welche Schwierigkeiten in der Gesellschaft bezüglich religiöser Identität entstehen. Unter anderem werden anhand von Aussagen des Päpstlichen Rats für die Neu-Evangelisierung und des Sozialkonzepts der Russisch-Orthodoxen Kirche die Notwendigkeit und die Möglichkeiten der Re-Evangelisierung und inneren Missionierung Europas beschrieben.

Die religiöse Identität im postindustriellen Raum steht unter dem Einfluss einer Reihe von Kommunikationsinstrumenten. Innerhalb von Jahrhunderten hat die Kirche, besonders in Europa, die jeweils modernsten Kommunikationsinstrumente verwandt. Kirchengebäude wurden von den besten Architekten gebaut, Ikonen von den besten Künstlern gemalt und Musik von den besten Komponisten geschrieben. Die heutige Situation hat sich jedoch verän-

dert, und die Kirche muss neue Instrumente moderner Kommunikation nutzen. Sie muss lernen, bewusster und zielorientierter die Möglichkeiten der Arbeit mit Medien wie Presse, TV und Radio einzusetzen, und sie muss ein bedeutender Akteur in der virtuellen Kommunikation werden.

In diesem Kapitel werden die wichtigsten christlichen Informationskanäle der Konfessionen vorgestellt und systematisiert. Unter den Faktoren, welche die religiöse Identität beeinflussen, werden einige moderne theologische Ideen benannt. Von einigen Arbeiten, in denen sie zu finden sind, gehen jedoch - abgesehen von deren theoretischer und theologischer Bedeutung - widersprüchliche Einflüsse auf die religiöse Identität aus, weil sie einen gewissen Relativismus fördern und das Christentum von einer Religion auf eine Art weltanschauliches Paradigma reduzieren. Dies erschwert freilich religiöse Identität, die von ihrer Natur her eine bestimmte Differenzierung braucht. In diesem Kontext werden auch die Kontroversen zwischen christlichen Fundamentalisten und Liberalen untersucht. Beide Gruppen zeigen einen Mangel an Wissen und haben Probleme mit der eigenen individuellen Identität.

Im vorliegenden Buch werden die Einflüsse von sechs ausgewählten und typischen Prozessen der modernen Gesellschaft auf die religiöse Identität analysiert: Globalisierung, Individualisierung, Liberalisierung, Pluralismus, Beschleunigung des Lebens, Deinstitutionalisierung. Jeder der genannten Prozesse wird unter Berücksichtigung seines Einflusses auf die Wahrnehmung von Religion und Kirche und auf das religiöse Bewusstsein beschrieben. Die Analyse der neuesten soziologischen Befragungen zeigt keine eindeutigen Tendenzen zu Bedeutungsverlust oder Bedeutungswachstum der Religion in der modernen Gesellschaft.

Im fünften Kapitel **„Religiöse Identität: geografische Dimensionen“** werden die territorialen, ethnischen und nationalen Besonderheiten der religiösen Identität im Hinblick auf die Diskussionen über die Identität Europas analysiert. Die europäische Vergangenheit, die europäische Mentalität sowie die europäische Geschichte und Kultur wurden über zweitausend Jahre durch das Christentum geprägt. Stammesgebiete, Länder und Völker, Nationen und Territorialstaaten sowie nationale Gruppen mit verschiedenen Sprachen und Kulturen, mit verschiedenen Mentalitäten und religiösen Ursprüngen bildeten seit der Annahme des christlichen Glaubens einen Verbund auf diesem Erdteil, der nicht nur geografisch Europa genannt wird, sondern der sich auf gemeinsame kulturelle, soziale, rechtliche, historische und ideelle sowie wirtschaftliche Aspekte bezieht. Die Tatsache, dass sich europäische Kultur und Geschichte in unterschiedlichen Traditionen und Mentalitäten entwickelte, ist unbestritten, die Frage nach der europäischen Identität bleibt jedoch ohne Zweifel weiter diskutabel.

Obwohl in Europa mehrere PR-Kampagnen durchgeführt wurden, wird die politische Identität der Europäer nicht durch die Europäische Union, sondern

weiterhin durch die Nationalstaaten definiert. Anders ist es mit der kulturellen Identität Europas. Die Grundlage für diese bilden wissenschaftliche Schulen und philosophische Ansichten, Kultur- und Geschichtsdenkmäler, humanitäre Werte sowie - als wichtiger Bestandteil - die christliche Weltanschauung sowie die religiöse Zugehörigkeit.

Die nach der Wende in Osteuropa beobachtete Rückkehr des Interesses an Religion ist mit der Suche nach kultureller Identität und den historischen Wurzeln verbunden. In diesem Zusammenhang werden die Fragen der Wechselwirkung von kultureller, ethnischer und religiöser Identität analysiert, und einige Tendenzen werden formuliert. In Russland wird die Orthodoxe Kirche heute als untrennbarer Teil der Geschichte und Kultur des Landes verstanden. In Westeuropa versucht man das Christentum als Faktor der geistigen und moralischen Werte, als „Seele Europas“ zu definieren.

Die nationale Identität entstand unter dem Einfluss der Beziehungen zwischen Kirche und politischer Macht. Die Verschmelzung von nationaler und religiöser Identität erfolgte meistens in denjenigen Ländern, in denen die Kirche nationalen Charakter errang und in Rahmen konkreter politischer und administrativer Grenzen wirkte. Im Gegensatz dazu wird die globale Kirche mit der Entwicklung von Nationalstaaten aus dem sozialpolitischen Leben abgedrängt, und das religiöse Selbstbewusstsein wird mit der Zeit durch kulturelles und nationales Bewusstsein ersetzt. Dies hat den globalen und inhomogenen Charakter der Identität der Kirche bestimmt. In West- und Zentraleuropa werden anhand der Rolle der Kirche in der Gesellschaft drei Ländergruppen definiert sowie die Besonderheiten und Faktoren der Entstehung von religiöser Identität für diese Gruppen spezifiziert. Ebenso werden auch psychosoziale Aspekte der religiösen Identität in der Diaspora analysiert.

Im Kapitel **„Religiöse Identität: theologische Dimensionen“** wird die Frage der Identität im theologischen Sinne im Kontext der verschiedenen Diskussionen über Gotteserkenntnis und der Suche nach existenziellem Sinn betrachtet. Im christlichen Sinn findet der Mensch seine wahre Identität nur im Prozess seiner geistlichen Existenz, in der religiösen Praxis und in der Hinwendung zu Gott, die dem Menschen seine eigene Selbsterkennung ermöglicht. In diesem Kapitel werden theologische Diskussionen dargestellt, die sich auf den Begriff der Identität beziehen. U.a. werden Fragen der Identität des Menschen und seines Schöpfers sowie der Identität Christi als Gott und Mensch betrachtet. Und es wird die Identität der leiblichen und seelischen Substanz des Menschen über den Tod hinaus thematisiert.

Theologische Vorstellungen der Identität beinhalten auch Elemente, die sich wesentlich von denen unterscheiden, die in der Soziologie, Psychologie und Philosophie verwendet werden. Diese Vorstellungen überschreiten die Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis, tragen aber wesentlich zum Verständnis des Phänomens der religiösen Identität bei. In diesem Kontext wird die

religiöse Identität nicht nur als Zugehörigkeit zu Religion und Kirche gewertet, sondern auch als Komplex von religiösen Dogmen und Vorstellungen verstanden, die es dem Menschen ermöglichen, sich ein Bild von sich selbst und von seinem Platz in der Gesellschaft und in der Welt zu machen.

Es wird die Frage nach der Entwicklung der Identität in der christlichen Theologie mit den Themen der Liebe und des Leidens verbunden. Wird unter menschlicher Identität der Prozess der Bildung des eigenen Ich verstanden, so kann der Mensch aus theologischer Sicht dieses Ich nur auf dem Weg zu Gott finden. Freiheit bedeutet in diesem Zusammenhang, dass es eine Vielzahl von Wegen gibt, auf denen sich die Menschen Gott nähern können oder nicht. So kann von einer Wahl gesprochen werden, die eigene Identität in Christus zu finden oder nicht.

Das religiöse Verhalten der Menschen und die Rolle der religiösen Identität in der säkularen Gesellschaft steht im Mittelpunkt des Kapitels „**Religiöse Identität: Säkulare Dimensionen**“. In einer Situation, in der das Marketing einen wachsenden Einfluss auf die Menschen und die Gesellschaften erlangt hat, steht die Kirche in Konkurrenz zu anderen sozialen Institutionen, zu den Medien und zu einer zunehmenden Verbraucheraktivität der Bevölkerung. Als Kontrapunkt zur aktuellen theologischen Diskussionen über die Entmythologisierung des Christentums werden Mythen als Marketingmaßnahmen gebraucht, um Verbraucher zum Konsum zu animieren. So ist in Marketing und Werbung eine neue Richtung, das Mythodesign entstanden. In dieser Situation ist die Kirche gezwungen, selbst Marketinginstrumente zu nutzen, um die postindustriellen Menschen angemessen anzusprechen.

In der postindustriellen Gesellschaft entsteht religiöse Identität nicht nur vor dem Hintergrund des christlichen Glaubens. Nach dem bewussten Verzicht auf Religion überhaupt behalten und nutzen die modernen Menschen unbewusst verschiedene Elemente des religiösen Verhaltens, um das entstandene existenzielle Vakuum zu füllen. Es werden verschiedene Beispiele von Sakralisierung des Alltags beschrieben, angefangen von der Entwicklung von Kaufhäusern zu Konsumtempeln bis zum Massentourismus, der häufig Merkmale beinhaltet, die einer Art säkularer Pilgerfahrt zu Sehenswürdigkeiten ähneln. Der eingeführte Begriff der Ersatzidentität wird für die neuen Subidentitäten verwendet, die dem Menschen eine Möglichkeit eröffnen, das Gefühl individueller und sozialer Identität zu erlangen, bestimmte psychologische Bedürfnisse zu befriedigen und Konflikte zwischen seinem Unbewussten und dem Super-Ego zu vermeiden. Daher werden beispielsweise Begriffe wie „Corporate Identity“ und „Corporate Religion“, Verbraucheridentität und Werbekulte sowie Celebrityidentitäten und Lebensstile analysiert. Als bedeutende Merkmale der Zuwendung zu religiösen Identitäten in der säkularen Gesellschaft werden Netzwerk-Marketing und nichtreligiöse Sekten genannt.

Religiöse Identität: Dimensionen aus der Perspektive des kanonischen Rechts

Matthias Pulte¹

Аннотация: Религиозная идентичность человека невозможна без его веры. В христианстве вера неразрывно связана с жизнью внутри сообщества других верующих. Важным фактором религиозной идентичности, принадлежности к Христу и церкви является таинство крещения. Крещение включает человека не только в сообщество всех верующих, но и в конкретную христианскую общину, в приход. Представленная публикация обращается к взаимосвязи крещения и идентичности с точки зрения церковного права, в том числе в русле сближения правовых аспектов крещения разных православных конфессий.

Автор – профессор, руководитель специальности церковного права, истории права и государственного церковного права Университета г. Майнца и епархиальный судья Кёльнского архиепископства.

Ein wesentliches Element religiöser Identität ist die Selbst- und Fremdwahrnehmung eines Menschen in einer – in seiner – religiösen Gemeinschaft. Nach dem Cicero zugeschriebenem Diktum: *ubi societas – ibi ius*² wohnt der Frage nach der religiösen Identität auch eine rechtliche Dimension inne. Christen erfahren sich in ihrer Selbstbeschreibung nicht in erster Linie als Christen, sondern als Zugehörige einer bestimmten Konfession. Gleiches gilt für andere Religionsgemeinschaften, die in unterschiedliche Konfessionen unterschieden werden. Gleiches gilt für jede gesellschaftliche Ordnung.³ Mit Blick auf die christlichen Denominationen können wir trotz aller bestehenden Unterschiede und trotz aller historischen gegenseitigen Verwerfungen von Lehrdifferenzen heute dank des weltweiten ökumenischen Gesprächs feststellen, dass die gegenseitige Anerkennung der Taufe als konstitutivem rechtlichem Akt und als Glaubens- und Heilsereignis tatsächlich von Teilnehmern des Diskurses nicht mehr ernsthaft infrage gestellt wird.⁴ Darauf gilt es angesichts aller fortbestehenden theologischen Differenzen hinzuweisen. Der Getaufte tritt durch die Taufe ein in eine grundlegende Beziehung zu Christus.

¹ Prof. Dr. Matthias Pulte – Inhaber des Lehrstuhls für Kirchenrecht, Kirchliche Rechtsgeschichte und Staatskirchenrecht an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

² Vgl. Liebs, Detlef: Lateinische Rechtsregeln und Rechtssprichwörter, München 1998, S. 237.

³ Vgl. Seneca, Epistulae morales XV, 95, 53: „In commune nati sumus; societas nostra lapidum fornicationi similia est quae casura nisi invicem obstant, hoc ipso sustinetur.“

⁴ Vgl. Lehmann, Karl; Pannenberg, Wolfhart: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. 1 Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg, Göttingen, 1986, S. 63-65. Kasper, Walter: Die Liturgie der Kirche, WKGS 10, Freiburg 2010, S. 147-184.

Diese realisiert sich jedoch nicht abstrakt christlich, sondern konfessionell gestaltet und gebunden in einer konkreten Ortskirche oder einer kirchlichen Gemeinschaft.¹ Das ist notwendig so, weil Taufe und Glaube in einem vielschichtigen unlösbaren Zusammenhang stehen und der Glaube der Getauften seinem Wesen nach gemeinschaftsstiftend –fördernd und –erhaltend ist.² Daher ist es durchaus angemessen, die Frage der religiösen Identität aus der Perspektive des kanonischen Rechts hinsichtlich seiner sakramentenrechtlichen und kirchenverfassungsrechtlichen Aspekte zu betrachten, die für das ökumenische Gespräch der christlichen Kirchen und das multikonfessionelle Leben der Christen in säkularen Staaten von Bedeutung sind.

I. Taufe und Kirchengemeinschaft – kanonistische und staatskirchenrechtliche Grundorientierungen

Das 2. Vatikanische Konzil (1962-1965) hat ein erneuertes Kirchenbild geprägt, ohne dabei von den bisherigen Traditionen substantiell abzuweichen. Entscheidend ist vor dem Hintergrund der oben aufgeworfenen Fragestellung, dass bei aller Universalität des Heilsanspruches der katholischen Kirche auch anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften eine Teilhabe an der einen Kirche Jesu Christi zugesprochen wird.³ Gemeinschaft mit Christus wird durch die Taufe geschaffen. Damit besteht über die Konfessionsgrenzen hinweg eine sakramentale Verbundenheit unter allen Gliedern der einen Kirche Christi.⁴ Die Taufe ist, wie die Anfangsvorschrift des Taufrechts c. 849 CIC ausführt, das Eingangstor zu den Sakramenten und zur Gemeinschaft der Glaubenden in der Kirche.⁵ In diesem Zusammenhang ist es folgerichtig, dass der CIC, der eigentlich ja nur für den Rechtsbereich der katholischen Kirche und hier gem. c. 1 CIC auch nur für den lateinischen Ritus Regelungskompetenz beansprucht, in c. 849 CIC ganz allgemein von Kirche spricht. Hier nun zu präsumieren, mit diesem Kirchenbegriff wäre nur die katholische gemeint, ist falsch, denn der singuläre Terminus *ecclesia* findet

¹ Vgl. Horn, Stephan: Die Taufe, in: Hubert Luthe, (Hg.), Christusbegegnung in den Sakramenten, Kevelaer²1982, S. 201-244, 218.

² Vgl. Kasper, Walter a.a.O., S. 156.

³ Vgl. Vatikanum II, LG 15; Gerosa, Libero: Das Recht der Kirche, Reihe: Amateca Lehrbücher zur katholischen Theologie Band XII, Paderborn 1995, S. 206.

⁴ Vgl. Ahlers, Reinhold: Stichwort: Taufe, VII. Kirchenrechtlich, in LThK Bd. 9, 2. Aufl. Freiburg 2000, Sp. 1291.

⁵ c. 849: Baptismus, ianua sacramentorum, in re vel saltem in voto ad salutem necessarius, quo homines a peccatis liberantur, in Dei filios regenerantur atque indelebili caractere Christo configurati Ecclesiae incorporantur, valide confertur tantummodo per lavacrum aquae verae cum debita verborum forma. Die Taufe ist die Tür zu den Sakramenten; ihr tatsächlicher Empfang oder wenigstens das Verlangen danach ist zum Heil notwendig; durch sie werden die Menschen von den Sünden befreit, zu Kindern Gottes neu geschaffen und, durch ein untüglbares Prägema Christus gleichgestaltet, der Kirche eingegliedert; sie wird nur durch Waschung mit wirklichem Wasser mit der geforderten Form der Worte gültig gespendet. (eigene Übersetzung).

im CIC nur Anwendung, wenn Aussagen getroffen werden sollen, die sich eben nicht auf den Rechtsbereich des lateinischen Ritus der katholischen Kirche beschränken.¹ Dabei geht es nicht um eine Vereinnahmung von nichtkatholischen Christen. Der Gesetzgeber macht durch die weite rechtliche Fassung des Kirchenbegriffs aber deutlich, dass alle Nichtkatholiken ihr Christsein von der katholischen Kirche anerkannt wissen dürfen. Die katholische Kirche zieht sich also nicht auf die nur zeitgeschichtlich zu verstehenden Verwerfungsklauseln des Trienter Konzils (1547-1548) zurück.²

Ihrem Wesen nach bedeutet die Taufe Wiedergeburt des Menschen als Kind Gottes. Sie macht ihn christusförmig, bringt ihn damit in eine Nähebeziehung *sui generis* zu Gott, welche ohne die Taufe nicht möglich ist. In dreifacher Hinsicht geht der geltende CIC/1983 in c. 849 über die Formulierungen des c. 737 § 1 CIC/1917 hinaus.³ Der Gesetzgeber hat hier einen Perspektivenwechsel vollzogen. Waren bisher die Kennzeichen der Taufe über verschiedene Normen des Taufrechts verstreut, so sind sie nunmehr in einer Vorschrift zusammengefasst. Auf diese Weise tritt jetzt der präambuläre Charakter der Eingangsvorschrift des Taufrechts deutlicher hervor.

Grundlegend für die Taufpraxis und die Taufberechtigung der Kirche ist der Hinweis auf Mt. 28,19. In der Theologie besteht über alle konfessionellen Grenzen hinweg Einigkeit darüber, dass der an die Jünger ergangene Taufauftrag Jesu sich auf alle Menschen erstreckt. Denn durch die Taufe erfährt

¹ Für die Abgrenzung des Kirchenbegriffs im Taufrecht ist instruktiv: c. 111 § 1 Ecclesiae Latinae per receptum baptismum adscribitur filius parentum, qui ad eam pertineant vel, si alteruter ad eam non pertineat, ambo concordi voluntate optaverit ut proles in Ecclesia Latina baptizaretur; quodsi concors voluntas desit, Ecclesiae rituali ad quam pater pertinet adscribitur. § 2 Quilibet baptizandus qui quartum decimum aetatis annum expleverit, libere potest eligere ut in Ecclesia Latina vel in alia Ecclesia rituali sui iuris baptizetur; quo in casu, ipse ad eam Ecclesiam pertinet quam elegerit. (Hervorhebungen im Text von mir).

² Vgl. Lutherischer Weltbund, Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen. Hg., Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, 4. Aufl. Frankfurt/M. 2000. Mit dieser Erklärung sind am 31.10.1999 in Augsburg feierlich die gegenseitigen Lehrverurteilungen, soweit sie sich auf die Lehre von der Rechtfertigung beziehen, aufgehoben worden. Dahinter geht auch Dominus Iesus nicht zurück. Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung Dominus Iesus: über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche vom 6. August 2000, dt. hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000. Jüngst hat es jedoch seitens der EKD einen Rückfall hinter dieses Dokument gegeben, indem Bedingungen an den Dialog mit der katholischen Kirche gestellt werden, die das katholische Sakramentenverständnis integral berühren. Vgl. Kammer für Theologie der EKD, Hg. Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis, Hannover, 2001.

³ c. 737 § 1 CIC/1917: Baptismus, Sacramentorum ianua ac fundamentum, omnibus in re vel saltem in voto necessarius ad salutem, valide non confertur, nisi per ablutionem aquae verae et naturalis cum praescripta verborum forma. Die Taufe ist Tür und Fundament der (übrigen) Sakramente; tatsächlich oder wenigstens begehrt, ist sie notwendig zum Heil; sie wird nicht gültig gespendet, wenn sie nicht durch Abwaschung mit wirklichem Wasser und unter Gebrauch der vorgeschriebenen Worte erfolgt (eigene Übersetzung).

der Mensch seine grundlegende Annahme durch Gott und die Eingliederung in die Gemeinschaft der Gläubigen. Dabei handelt es sich neben der allgemeinen Inkorporation in die *Ecclesia Christi* immer um eine konkrete Einbindung in eine bestimmte christliche Konfession. Welcher Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft der Neophyt dann angehört, bemisst sich nach der Intention des Täuflings, wenn er zu Vernunftgebrauch gelangt ist, der Eltern und Paten und jener des Spenders. An dieser Stelle ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass es ein (Grund-) Recht auf die Taufe gibt, selbst wenn der CIC dies nicht eigens durch eine entsprechende Norm hervorhebt.¹ Die Berechtigung der These des Grundrechts spiegelt bereits die auch im weltlichen Recht für Grundrechte typische sprachliche Fassung von c. 849 CIC wider,² auch wenn diese Norm nicht in den Allgemeinen Normen ihren rechtssystematischen Ort gefunden hat, sondern dem Regelungsgegenstand entsprechend, als Eingangskanon des Taufrechts steht. Die Heilsnotwendigkeit der Taufe und die sittliche, wie rechtliche Pflicht des Menschen, die erkannte Wahrheit anzunehmen und danach zu leben, machen das Recht auf Taufe zu einem Menschenrecht.

Wurden im Codex Iuris Canonici von 1917 (CIC/1917) die Akzente noch auf die richtige Form der Spendung des Sakraments als Gültigkeitserfordernisse gelegt, so sind die Schwerpunkte in den geltenden Gesetzbüchern von 1983 (CIC) und 1990 (CCEO) eindeutig auf der Bestimmung des geistlichen und rechtlichen Verhältnisses zu erkennen, die der Täufling durch den Akt der Taufe in und mit der Kirche begründet. Im Einzelnen führt c. 849 CIC (c. 675 § 1 CCEO) folgende Merkmale auf: Mit der Taufe erfolgt die erste und umfassende Vergebung der Sünden. Des Weiteren präzisiert diese Vorschrift die auch schon bisher gelehrt Unwiederholbarkeit der Taufe durch die Feststellung, dass die Taufe dem Neophyten einen *character indelibilis* einprägt. Dieser Begriff wird in c. 849 CIC erstmals als Rechtsbegriff in das Gesetzbuch der Kirche eingefügt. Schließlich findet durch die Taufe in korporativer Hinsicht der bereits angesprochene Akt der Eingliederung des einzelnen in die Kirche statt. Die korporativen Folgen der Taufe haben in c. 96 CIC ihren rechtssystematischen Ort gefunden, der interessanterweise keine Parallele im CCEO hat. Daher ist hier c. 96 CIC analog für die mit Rom unierten Ostkirchen anzuwenden. Man mag der alten rechtlichen Ordnung des CIC/1917 zugutehalten, dass sie vielleicht rechtstheoretisch eindeutiger gewesen ist. Umfassender und dem Anliegen des 2. Vatikanums entsprechender ist sicherlich die aktuelle Fassung des Gesetzes, die auf einen Blick die Säulen auf-

¹ Vgl. Schmitz, Heribert: Taufaufschub und das Recht auf Taufe, in: Zeichen des Glaubens : Studien zu Taufe und Firmung; Balthasar Fischer zum 60. Geburtstag / hrsg. von Hansjörg auf der Maur und Bruno Kleinheyer, Zürich u.a., 1972., S. 253-268.

² Vgl. dazu die Grundrechtsartikel des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland. Das Typische ist auch hier gerade, dass sich aus diesen Normen nicht ohne weiteres ein einklagbares positives Recht ableiten lässt, da Grundrechte in erster Linie Abwehrrechte gegen Rechtsbeschränkungen sind.

zeigt, auf denen die Lehre von der Kirchengliedschaft ruht. Die Formulierung des c. 849 CIC lässt deutlicher als c. 737 § 1 CIC/1917 auf kirchenrechtlicher Ebene hervortreten, dass die Taufe zum Heil des Menschen notwendig ist, weil sie letztlich die Voraussetzung seiner oben beschriebenen Christusbeziehung ist. Die theologischen Gründe, die zu dieser rechtlichen Prämisse geführt haben, sind andernorts gründlich aufgearbeitet worden. Darauf sei an dieser Stelle verwiesen.¹

Aus der Taufe ergeben sich wichtige Rechtsfolgen für jeden Christen. Je nach dem Grad der Übereinstimmung der Kirchlichkeit mit der katholischen Kirche sind die Rechte und Pflichten des einzelnen Christen aus der Perspektive des katholischen Kirchenrechts zu betrachten.²

Vor dem Hintergrund des weltlichen Rechts und den dort herrschenden Modalitäten des Beitritts zu Vereinigungen ist der fundamental wesensunterschiedliche Weg der *incorporatio in Christo et ecclesia* neu zum Verständnis zu bringen. Der Mensch begründet nur durch die Taufe und nicht etwa durch irgendeine Beitrittserklärung seine Mitgliedschaft in der Kirche, die in Deutschland vom Staat als eine Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt ist. Diese Form des Erwerbs der Mitgliedschaft hat nicht nur für das binnenkirchliche Recht Folgen, sondern auch für den Bereich des Staatskirchenrechts. Gem. c. 96 CIC erwirbt der Täufling, egal welchen Alters, durch diese sakramentale Handlung, sofern diese gültig und erlaubt gespendet worden ist, die Rechtsfähigkeit in der Kirche. Den rechtsbegründenden und rechtsverpflichtenden Charakter der Taufe hat das Bundesverfassungsgericht für den staatlichen Rechtsbereich in Deutschland in einer Entscheidung aus dem Jahr 1971 wiederholt und anerkannt.³ Damit bestätigt diese Rechtsprechung die ältere Tradition der Weimarer Republik, die im Gesetz über die religiöse Kindererziehung 1921 bestimmt hatte, dass den Eltern das Recht zukomme, ihre Kinder taufen zu lassen. Aus der Adskription des Täuflings zu einer Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft folgt die Kirchensteuerpflicht desjenigen, der über ein eigenes Einkommen verfügt, für diese Gemeinschaft.

C. 204 CIC (textgleich: c. 7 CCEO) stellt im Kontext des kirchlichen Verfassungsrechts zunächst die einleitend angesprochene theologische Grundaussage heraus, dass die Taufe den Getauften in eine innige und unlösbare Gemeinschaft mit Christus selbst bindet, die ihre Konkretion in dieser Welt in

¹ Vgl. dazu weiterführend und umfassend: Laukemper, Beatrix: Die Heilsnotwendigkeit der Taufe und das kanonische Taufrecht Reihe: Beihefte zum Münsterischen Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Beiheft 7, Essen 1992. Kasper, Walter a.a.O., 164-182.

² Vgl. Reinhardt, Heinrich J.F.: Reflexionen zur ekklesiologischen Stellung der nichtkatholischen Christen im CIC/1983, in: Ministerium Iustitiae. FS für Heribert Heinemann, hg. von A. Gabriels und H.J.F. Reinhardt, Essen 1985, S. 105-115.

³ Vgl. BVerfG Entscheidung vom 15.4.1971, in BVerfGE 30, S. 414 ff. Zur verfassungsrechtlichen Diskussion vgl. Schmidt-Bleibtreu, Bruno ; Klein, Franz: Kommentar zum Grundgesetz, 8. Aufl. Neuwied, Kriftel, Berlin 1995, Art. 140 Rdn. 8.

der Gemeinschaft des Volkes Gottes findet, das seinerseits wiederum in ganz unterschiedlichen christlichen Kirchen und Gemeinschaften ihre Realisierung findet. Erst an zweiter Stelle beansprucht die katholische Kirche für sich gem. c. 205 CIC(c. 8 CCEO), nicht etwa wie noch unter dem Regime des CIC/1917 und der diesem zugrundeliegenden apologetischen *Societas-perfecta* Doktrin,¹ dass sie die einzige legitime Kirche Christi sei, sondern nur noch, dass sie nach ihrer Glaubensüberzeugung die Kirche Christi vollständig abbilde, indem hier die drei verfassungsrechtlichen Konstitutiva des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und Hierarchie in der Gemeinschaft von Papst und Bischofskollegium verwirklicht sind.² Aus der Taufe ergeben sich gem. cc. 97 und 98CIC (cc. 909 und 910 CCEO), je nach dem Stadium der Entwicklung des Alters oder des Vernunftgebrauchs, für den Getauften Rechte und Pflichten. Im Anschluss an die Erklärungen des Konzils haben sie in den cc. 208-233 für alle Christgläubigen und die cc. 224-231 CIC speziell für die Laien (cc. 11-26 CCEO) für alle Christgläubigen, den cc. 793-795 CIC für die katholischen Eltern, den cc. 273-289 CIC(cc. 370-383 CCEO) für die Kleriker und den cc. 662-672 CIC (aufgrund der anderen Systematik des CCEO dort etwas verteilt: cc. 431, 460, 467, 468, 473, 477, 478, 495, 550, 525, 529, 530, 533, 540, 541 CCEO) für die Religiösen ihren Niederschlag gefunden. An dieser Stelle sollen nur zwei Vorschriften herausgehoben werden, die für die gelebte Glaubenspraxis von besonderer Bedeutung sind. Zunächst ist das in c. 213 CIC (c. 16 CCEO) statuierte Recht zu nennen, von den geistlichen Hirten aus den Gütern der Kirche, dem Wort Gottes und den Sakramenten Hilfe zu empfangen. Desgleichen haben die Getauften nach c. 214 CIC (c. 400 CCEO) einen Rechtsanspruch darauf, den Gottesdienst nach den für den eigenen Ritus approbierten Vorschriften zu feiern und ein eigenes geistliches Leben zu entwickeln, das freilich mit der Lehre der Kirche übereinzustimmen hat.³ Anders als andere gesellschaftlich strukturierte Vereinigungsformen, ist die Zugehörigkeit zur Kirche Christi dadurch gekennzeichnet, dass es hinter das einmalige Ja zu Gott und Kirche kein Zurück mehr gibt. Auch wenn heute immer mehr Zeitgenossen gibt, die ihre Kirche im Bereich der bürgerlichen Welt verlassen haben, bei der Frage der Religionszugehörigkeit "ohne" angeben und erst auf Nachfrage, ob und in welcher Kon-

¹Vgl. Leo XIII., Enzyklika *Immortale Dei* vom 1. November 1885, zit. nach Helmut Schnatz (Hg.), *Päpstliche Verlautbarungen zu Staat und Gesellschaft*, Originaldokumente mit deutscher Übersetzung, Darmstadt 1973, S. 105.

²Vgl. cc. 330 CIC (textgleich: c. 42 CCEO).

³Manchen experimentierfreudigen Liturgen sei c. 214 zur Meditation empfohlen. Das Recht auf eine korrekte Liturgie soll für die Gläubigen sicherstellen, dass die Liturgie *rite et recte celebretur* –, die Heilszusage Gottes beinhaltet, ohne sich jedes Mal fragen zu müssen, ob der Zelebrant alles richtig gemacht habe oder entsprechend disponiert gewesen ist. Walter Kasper stellt im Anschluss an Johann Adam Möhler heraus, dass das *ex opere operato* der Sache nach ein „*ex opere quod operatus est Christus*“ bezeichnet. Vgl. Kasper, Walter a.a.O., S. 152.

fession sie denn getauft seien, diese offenbaren, bleibt es dabei, dass die Taufe dem Täufling ein unauslöschliches Prägema der Christusförmigkeit einprägt. Der alte Grundsatz "*semel catholicus, semper catholicus*" kann dahingehend erweitert werden, dass für alle gültig getauften Christen gilt: "*semel baptizatus, semper baptizatus*".¹ Was der einzelne in seinem Leben aus dieser Heilszusage Gottes macht, ist seiner Verantwortung vor sich und vor Gott überlassen. Zur Taufvorbereitung: Mehr denn je ist heute diese Verbindlichkeit der wesensmäßigen Gemeinschaft mit Christus ein Zeichen gegen den Zeitgeist, das der seelsorglichen Erläuterung und der entsprechenden Weitung der Horizonte der Taufbewerber oder deren Eltern bedarf. Denn es geht ja hier nicht nur um die Perspektive des Täuflings bzw. seiner Stellvertreter, die den Willen erklären, die Taufe zu empfangen. Es geht vor allem um die Heilszusage Gottes, die durch das sakramentale Zeichen bewirkt wird und als Zusage von Gott grundsätzlich nicht zurückgenommen wird, wie auch immer das je konkrete menschliche Leben verläuft.

Damit eine Taufe gültig gespendet wird, sind auf Empfänger- und Spenderseite Bestimmungen einzuhalten, die entweder universal- oder partikularkirchenrechtlich oder durch das liturgische Recht festgelegt worden sind. Der CIC will hier ebenso wie der CCEO nur ein Rahmenrecht vorgeben, welches die unabdingbaren *Essentialia* zusammenfasst. Die konkrete Ausgestaltung des Taufrechts bleibt den Kirchen vor Ort überlassen, damit es zu einer echten *implantatio fidei* kommen kann.² Hier verwirklicht sich exemplarisch das subsidiäre Element des Verhältnisses von Teilkirche und Gesamtkirche. Auf die unabdingbar uniformen Regelungen verweist bereits c. 849 CIC(c. 675 § 1 CCEO) mit dem Hinweis, dass die Taufe nur mittels eines Bades in wirklichem Wasser unter Verwendung der Form der vorgeschriebenen Worte gültig gespendet wird. Diese Vorschriften dienen letztlich der sicheren Beantwortung der Frage der Gültigkeit einer Taufe. Im Einzelnen:

Zu Materie und Form der Taufspendung: Nach c. 849 CIC ist die Materie der Taufe Wasser.³ Dabei können grundsätzlich drei mögliche Formen der Taufe mit Wasser unterschieden werden, die Taufe durch Untertauchen, durch Übergießen oder durch Besprengen. Während der CIC/1917 in c. 758 noch drei Taufformen nannte, ist die Aspersionstaufe im neuen Recht weggefallen. Die *Ratio iuris* für diese Gesetzesänderung kann darin gesehen werden, dass bei der Taufe mehrerer oder gar bei Massentaufen im Wege der Aspersion Täuflinge mit dem Wasser gar nicht in Berührung kommen und damit noch nicht einmal der Intention nach von einem *lavacrum aquae* ge-

¹ Vgl. Rüdiger, Althaus, c. 849 Rdn. 6, in: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici* unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz / hrsg. von Klaus Lüdicke. (nachfolgend MKCIC) Essen, Loseblatt Stand 37. Erg. Lfg. 2003.

² Vgl. Vatikanum II, AG 6.

³ Vgl. *Ap. 8, 36, 38; 1 Kor. 10, 20; 1 Petr. 3, 20.*

sprochen werden kann. Das ist aber ein Gültigkeitserfordernis für die Taufe. Entsprechend dieser Maßgabe sind auch die Bestimmungen des Ökumenischen Direktoriums verfasst worden.¹ Als Taufformel ist nur die trinitarische zulässig. Diese wurde auf dem Konzil von Florenz (1439) im Dekret für die Armenier festgelegt.² Wenn die Taufe nach Form und Materie in der beschriebenen Weise erfolgt, ist in dieser Hinsicht die Gültigkeit gegeben. Darüber besteht in allen christlichen Kirchen Konsens.³

Die **Voraussetzungen auf Seiten des Empfängers** bestimmen sich nach den cc. 864-871 CIC. Die Feststellung des c. 864 CIC, dass nur ein Mensch, genauer hin nur einer, der noch nicht (anderweitig) getauft worden ist, fähig zum Empfang dieses Sakraments ist, erscheint als eine Binsenweisheit. Demgegenüber schrieb noch can. 748 CIC/1917 vor, dass *monstra et ostenta* immer zu taufen seien, wenigstens bedingungsweise. In der Literatur war diese Rechtsnorm stets kritisch aufgenommen worden⁴ und ist nun folgerichtig gestrichen. Für jene, die zu keinem hinreichenden Vernunftgebrauch gelangen, sieht c. 852 CIC vor, dass sie Kindern gleichgestellt werden. Infolge der Prämisse der Heilsnotwendigkeit der Taufe, wie sie in c. 849 CIC festgestellt wird, ist diese Regelung schon aus rein formallogischer Perspektive zwingend. Während c. 746 CIC/1917 noch die Taufe im Mutterschoß für den Fall kannte, dass keine Hoffnung auf eine Lebendgeburt besteht, findet sich eine entsprechende Norm im geltenden Recht ebenfalls nicht mehr, weil Gott jene, die unverschuldet das Evangelium nicht hören konnten, auf seinen Wegen zum Heil führt.⁵

An den Täufling selbst, wenn er erwachsen ist, oder im Kindesalter an die Eltern bzw. die Paten werden gewisse Anforderungen gestellt. Da die

¹ Vgl. OekDir III, Nr. 93-95, dt. in: Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus vom 25.3.1993, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Reihe: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls (110), Bonn 1993, S. 57-58.

² Heinrich Denzinger/ Peter Hünermann (Hg.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum/Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg im Breisgau - Basel - Rom - Wien 1999 (DH), 1314: "Forma autem est: „Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti“. Non tamen negamus, quin et per illa verba: „Baptizetur talis servus Christi in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti“, vel „Baptizatur manibus meis talis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti“.

³ Vgl. Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Lima-Dokument), Taufe, I, 1 und V, 21c., dt. in: Taufe, Eucharistie und Amt: (Lima-Texte); der Rezeptionsprozess der Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen im Bereich der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, Kassel 1986.

⁴ Vgl. Carl Holböck, *Handbuch des Kirchenrechts*, Bd. 2, Innsbruck, Wien 1951, S. 523.

⁵ Vgl. Vaticanum II AG Art. 7 Abs. 1; Alfred E. Hierold, *Taufe und Firmung*, § 76, in: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts* (kurz: HdbkathKR), hrsg. von Joseph Listl und Heribert Schmitz, 2. Aufl. Regensburg 1999, S. 806-823, 813.

Taufe die *ianua sacramentorum* ist, können diese Anforderungen nicht allzu hoch angesetzt werden. So fordert der Gesetzgeber gem. c. 865 § 1 bzw. c. 868 § 1 CIC eine gewisse Bekundung des Glaubens durch den Täufling oder durch Eltern oder Paten. Dabei geht es nicht um die Kundgabe von Glaubenswissen, sondern um eine Stellungnahme zu Glaube und Kirche, die als sog. Taufglaube, also als eher rudimentärer Glaube bezeichnet wird. Wesentliche Bestandteile sind: 1. der Glaube daran, dass Gott dem Täufling sein Heil in der Taufe schenkt, 2. dass der Täufling in Freiheit auf das Heilsangebot Gottes antwortet. Diese Antwort wird in der Taufbitte präsumiert. 3. wird gefordert, dass die Taufe als eine Aufgabe zur Erziehung und Bildung, die ein christliches Leben ermöglicht, verstanden und angenommen wird. Während der Erwachsene auf seinen erlernten und dokumentierten Taufglauben getauft wird, ist es traditionelle Praxis der Kirche das Kind gleichsam vertretungsweise auf den Glauben der Kirche zu taufen.

Die **Besonderheiten der Erwachsenentaufe** sind in c. 865 (c. 682 CCEO) geregelt. Anders als es vielleicht der Wortlaut dieser Vorschrift nahe legt, betreffen die dort enthaltenen Bestimmungen nicht die Gültigkeit, sondern lediglich die Erlaubtheit der Taufspendung an Erwachsene. In diesem Kontext ist noch darauf hinzuweisen, dass der Gesetzgeber gem. c. 97 § 2 (909 § 2 CCEO) rechtstechnisch alle Menschen zu den Erwachsenen zählt, die das 7. Lebensjahr vollendet haben, weil für sie die Vermutung gilt, dass sie zu Vernunftgebrauch gelangt sind. Wichtigste Voraussetzung für den gültigen Empfang der Taufe ist die Kundgabe des Willens getauft zu werden. Weil die Taufe, bei aller Anfänglichkeit im Leben des Christen, auf jeden Fall aber ein Sakrament des Glaubens ist,¹ kann der zu Vernunftgebrauch gelangte Mensch dabei aber nicht stehen bleiben. Er muss in den Glauben eingewiesen sein, seine Rechte und Pflichten kennen und sich bereits einige Zeit im Katechumenat in die christliche Lebensweise eingeübt und darin bewährt haben. Findet die Taufe des Katechumenen zwischen dem 7. und vor Vollendung des 14. Lebensjahres statt, fällt dies in die Zuständigkeit des Ortpfarrers. Jenseits dieser Altersgrenze enthält c. 863 letzter HS. eine Reservationsbestimmung zugunsten des Diözesanbischofs. Sie ist wesentlich deutlicher formuliert als die entsprechende Bestimmung von c. 744 CIC/1917.² Trotz der eindeutig stärkeren Reservation lässt c. 863 CIC nach seinem Wortlaut einen Ermessensspielraum für den Einsatz anderer Taufspender zu. Hier schlägt der Paradigmenwechsel des Vatikanum II. vom Konzessions- zum Reservations-

¹ Vgl. Althaus, Rüdiger in: MKCIC, c. 865 Rdn. 2.

² c. 744 CIC/1917: "Adulorum baptismus, ubi commode fieri possit, ad loci Ordinarium deferatur, ut, si voluerit, ab eo vel ab eius delegato sollempnius conferatur". Die Taufe Erwachsener soll, wenn es leicht möglich ist, dem Ortsordinarius angetragen werden, dass, wenn er es will, die Taufe durch ihn oder durch einen von ihm delegierten feierlich gespendet wird. (eigene Übersetzung, Hervorhebung im Text von mir.)

system bis auf die pfarrliche Ebene durch.¹ Die Frage, ob über 14-jährige durch den Bischof selbst getauft (und gefirmt) werden, das hat der CIC klar gestellt, ist aber immer eine Entscheidung des Ortsordinarius. Vom Aufbau des Gesetzes betrachtet, ist diese Norm logisch, da der Bischof nach c. 835 der erstberechtigte Sakramentenspender ist. Die *ratio legis* für diese Bestimmung ist aus den Quellen nicht zu erkennen. Am einleuchtendsten erscheint, einerseits dass der Bischof als Leiter seiner Teilkirche Erwachsene in eben diese aufnehmen soll.² Aber auch diese Begründung ist nicht zwingend. Andererseits gibt es bei der Erwachsenentaufe einen besonders engen inneren Zusammenhang der drei christlichen Initiations sakramente. Darauf weist c. 842 § 2 hin. Da nur der Bischof nach c. 882 ordentlicher Spender der Firmung innerhalb dieser Trias ist, ergibt sich sachnotwendig, dass die Spendung der anderen Sakramente in Abhängigkeit zur Spenderhierarchie des Sakramentes stehen, welches die höchsten Anforderungen stellt. Es handelt sich allerdings um eine Bestimmung rein kirchlichen Rechts, die in der Zeitgebundenheit der Rechtsentwicklung zu betrachten ist.

Die Frage des Taufaufschubes wird in unserer säkularen Gesellschaft immer häufiger gestellt. Sie hat nicht nur eine pastorale, sondern auch eine kirchenrechtliche Seite. Zur Situation: Mancher Seelsorger nimmt wahr, dass vor allem die Kindertaufe wenigstens auf den ersten Blick problematisch erscheint, wenn bei den Eltern kaum noch eine Spur von Glaubenspraxis zu entdecken ist. Gelegentlich werden Eltern, die dennoch den Wunsch haben, ihr Kind taufen zu lassen, wieder weggeschickt. Das Problem verstärkt sich noch, wenn beide Elternteile oder wenigstens einer aus der Kirche ausgetreten ist. Für den Seelsorger stellt sich in diesen Situationen die Frage, ob Kindern in einem solchen Milieu überhaupt das Sakrament "zugemutet" werden darf, oder auch ob hier noch die Würde des Sakraments gewahrt bleibt.

Der heutigen Lebenswirklichkeit trägt der CIC Rechnung, indem dort erstmals die Möglichkeit eines Taufaufschubs rechtlich gefasst wird. Es ist durchaus verwunderlich, dass es dazu keine parallele Bestimmung im CCEO gibt, zumal hier noch die Besonderheit hinzukommt, dass im Regelfall die drei Initiations sakramente in direkter Folge gespendet werden. Um wie viel mehr wären hier Bestimmungen hilfreich, die dem ordentlichen Spender der Sakramente einen angemessenen Rahmen seines pastoralen Handelns abstecken würden. Und dieser liest sich in der lateinischen Rechtstradition wie folgt: Man muss die cc. 843 § 1 und 868 § 1 n. 2 zusammen lesen. C. 843 § 1 fordert auf Seiten des Sakramentenempfängers, dass er *rite dispositus* sei und *opportune* das Sakrament erbittet. C. 868 § 1 n. 2 verweist für den erlaubten Taufaufschub auf die einschlägigen Bestimmungen des Partikularrechts. Ge-

¹ Vgl. weiterführend: Schmitz, Heribert: Der Codex Iuris Canonici von 1983, in: HdbkathKR § 5, 2. Aufl. 1999, a.a.O., S. 49-76, 57 f.

² Vgl. Althaus, Rüdiger in: MKCIC, c. 863 Rdn. 2, mit weiteren Nachweisen.

meinrechtlich wird nur der Rahmen abgesteckt: Die Hoffnung auf eine katholische Kindererziehung des Täuflings muss völlig fehlen. Schließlich sind die Eltern auf den Grund des Aufschubs hinzuweisen. Für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz gilt: Ein Taufaufschub ist erst statthaft, wenn beide Eltern nicht nur die religiöse Praxis ganz aufgegeben haben, sondern bei objektiver Betrachtung als ungläubig anzusehen sind. Das ist zu präsumieren, wenn sie sich weigern, das Gesprächsangebot mit dem Taufspender anzunehmen oder erklären, ihrem Kind nicht die nötige Glaubensunterweisung vermitteln zu wollen.¹ Sind auch keine Paten in Sicht, die diese Aufgabe wahrnehmen können, liegt ein Taufaufschub nahe.

II. Die Konversion – ein Problem der Kontinuität von Identität oder Erfüllung individueller Identitätssuche?

Aufgrund der erneuerten Ekklesiologie des 2. Vatikanums ist heute jene Theorie nicht mehr haltbar, die in der Konversion die *Rückkehr* eines nichtkatholischen Christen zur katholischen Kirche gesehen hat.² Schon nach altem Kirchen- und Rechtsverständnis konnte diese Auffassung, auch wenn sie verbreitet war, nicht zutreffen. Setzt doch eine Rückkehr zunächst einmal eine Abkehr voraus. Diese kann aber jenen Menschen nicht unterstellt werden, die in den nichtkatholischen Kirchen (oder kirchlichen Gemeinschaften) getauft und aufgewachsen sind. Demgegenüber wird man die Konversion zur katholischen Kirche zutreffend als eine vollständige Eingliederung in die Kirche Christi zu verstehen haben. Denn nur in der katholischen Kirche "*subsistit Ecclesia Christi*" in ihrer Vollgestalt. Konversion bedeutet demnach die Eingliederung in die *plena communio*.³ Der CIC hat die Normen zur Eingliederung Getaufte in die volle Gemeinschaft der Kirche nicht systematisch an einem Ort zusammengefasst. Einschlägig sind c. 849iVm c. 845 wegen der Bestimmung, dass ein gültig Getaufte nicht wieder getauft werden darf, c. 883 nn. 2 und 3 hinsichtlich des Firmspenders und c. 912 die Zulassung zur Eucharistie betreffend. Die Konversion eines getauften Christen hat neben der geistig-geistlichen auch eine eminent kirchenrechtliche Bedeutung. Ergeben sich doch aus diesem Rechtsakt Folgen für die Kirchengliedschaft und die Rechtsstellung eines Christen, der zwar bisher schon gewisse Rechte innerhalb der katholischen Kirche wahrnehmen konnte, in vielen Bereichen der

¹ Vgl. Pastorale Anweisung an die Priester und Mitarbeiter im pastoralen Dienst zur rechtzeitigen Taufe der Kinder, in: Die Deutschen Bischöfe, Heft 20, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979, 3.2.

² Vgl. May, Georg: Übertritte und Konversionen, Bemerkungen zur gegenwärtigen Lage in Deutschland, Freiburg 1966, S. 51.

³ Vgl. Lüdicke, Klaus: Die Kirchengliedschaft und die plena communio. Eine Anfrage an die dogmatische Theologie aus der Perspektive des Kirchenrechts, in: Recht im Dienst des Menschen FS für Hugo Schwendenwein zum 60. Geburtstag, hg. von Klaus Lüdicke, Hans Paarhammer, Dieter A. Binder, Graz et al. 1986. S. 377-391, 380.

Rechtsausübung aber gem. c. 96 gehemmt worden ist.¹ Die Konversion hat ihren rechtlichen Bezugspunkt und Hintergrund einerseits in dem Postulat und der moralischen wie rechtlichen Pflicht, die erkannte Wahrheit auch als solche anzunehmen (c. 748 § 1) und andererseits in den Normen über die Fähigkeit Träger von den Rechten und Pflichten in der katholischen Kirche zu sein, die oben bereits erwähnt worden sind. C. 96 greift die konziliaren Regelungen auf, indem dort allen gültig Getauften die Zugehörigkeit zur Kirche Jesu Christi zugesprochen wird. Nur iVm c. 11 lässt sich diese Norm jedoch auf die Konkretisierung der Kirchengliedschaft in einer spezifischen Konfession hin auslegen. Der entscheidende Unterschied zum vorhergehenden Gesetzbuch der Kirche besteht darin, dass Angehörige anderer Konfessionen nicht mehr *per se* als Apostaten, Häretiker und Schismatiker angesehen werden, sondern als Menschen, die nach ihrer Prägung und Erziehung Gott suchen. Die Anerkennung einer Vielfalt von Möglichkeiten zum Heil zu gelangen, beinhaltet aber nicht die vollständige rechtliche Gleichstellung aller Christen innerhalb der Kirche Christi durch den Gesetzgeber. Zwangsläufig ergibt sich aus dieser Rechtsbeschränkung, dass die katholische Kirche für den Eintritt in die *plena communio* vom Konvertiten Aussagen über sein neues Glaubens- und Kirchenverständnis verlangen muss. Da die Taufe nach c. 849 CIC ein einmaliges Geschehen ist, welches dem Täufling einen *character indelibilis* einprägt, ist es ausgeschlossen, dass bei der Konversion eine Wiederholung dieses Sakraments stattfindet. Es genügt, dass der Bewerber all das, aber auch nur das erklärt, was notwendig ist, um die Gemeinschaft und die Einheit mit der katholischen Kirche herzustellen.²

Für Angehörige der getrennten Ostkirchen und solche der protestantischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ergeben sich unterschiedliche Anforderungen an den Bewerber und die *auctoritas competens* vor der die Konversion erklärt und vollzogen wird. Allen gemeinsam ist aber, dass sie im Zuge der Konversion gem. c. 205 CIC die drei sog. Bellarmin'schen Bänder zu bejahen haben, indem sie das Glaubensbekenntnis ablegen, die sieben Sakramente als solche anerkennen und die Autorität der kirchlichen Leitung annehmen.

Für Angehörige der getrennten Ostkirchen, die von sich aus den freien Wunsch äußern in Einheit mit der römischen Kirche ihr Christsein im orientalischen Patrimonium zu leben, genügt es im Regelfall, dass sie den Glauben an die katholische Kirche bekennen und die Autorität der kirchlichen Leitung anerkennen. Zur rechtlichen Einordnung und Bewertung dieser Fälle sind zudem die Vorschriften der cc. 896-901 CCEO zu berücksichtigen. Danach gilt, dass ein getaufter orthodoxer Nichtkatholik grundsätzlich seinen Ritus beibehält und derjenigen *ecclesia sui iuris* (unierten Ostkirche) zugeschrieben

¹ Vgl. Reinhardt, Heinrich J.F.; a.a.O., S. 155-115.

² Vgl. Vatikanum II, UR Nr. 18.

wird, die denselben Ritus hat, wie die Ursprungskirche des Konvertiten. Auf Antrag beim Apostolischen Stuhl kann jedoch erwirkt werden, dass die Adskription auch bei einer anderen Rituskirche oder der lateinischen Kirche erfolgt. Dazu sind die näheren Umstände zu erläutern. Glaubensbekenntnis und Anerkennung der Autorität genügen bei Orthodoxen, denn sie haben in ihrer Kirche zusammen mit der Taufe schon die Firmung empfangen. Das ist ostkirchliche Tauftradition. Unbeschadet der Tatsache welcher orthodoxen Kirche der Konvertit nun angehört, ist von dieser Praxis in den Fällen auszugehen, wo der Empfang der Taufe durch einen orthodoxen Priester nachgewiesen werden kann. Im Falle der Nottaufe durch Diakone oder Laien, ist mit der Taufe die Firmung nicht verbunden. In diesen Fällen ist zu klären, ob die Firmung ggf. später nachgeholt worden oder tatsächlich unterblieben ist. Nur für den Fall, dass die Firmung unterblieben ist, ist bei Orthodoxen diese im Zuge der Konversion nachzuholen.

Die Aufnahme von Protestanten in die katholische Kirche erfolgt grundsätzlich als Eingliederung in die lateinische Kirche.¹ Auch wenn der CIC das nicht ausdrücklich bestimmt, ist diese Präferenz von der Sache her geboten, weil die reformatorischen Bekenntnisse samt und sonders aus der lateinischen Tradition hervorgegangen sind. Diese Grundregel entspricht auch der oben erwähnten Regelung, die für die unierten Ostkirchen in den cc. 869-901 CCEO für parallele Fälle getroffen wurde. Im Fall der Konversion von Protestanten stellt sich die Frage, wer als *auctoritas competens* die Konversionserklärung annimmt und die noch fehlenden Sakramente spendet nicht so deutlich. Hier kommen aber nur der Bischof und der Priester in Betracht, da in diesen Fällen die Konversion mit der Firmung zusammenfällt, die nicht ohne gerechten Grund auseinander gerissen werden sollen. Diakone und Laien vermögen zwar die katechetische Vorbereitung des Konvertiten zu übernehmen. Nach der hier vertretenen Ansicht kommen sie allenfalls als Amtszeugen der Konversion eines Protestanten in Betracht, wenn die Konversion unaufschiebbar (Todesgefahr) und deshalb die Firmung mangels Erreichbarkeit des Bischofs oder des delegierten oder zu delegierenden Priesters aufgeschoben werden muss.

Die Herstellung einer neuen Einheit mit den Kirchen der anglikanischen Tradition ist seit 2009 eigens geregelt worden. Die Apostolische Konstitution *Anglicanorum coetibus*² eröffnet anglikanischen Teilkirchen und einzelnen Christen die Möglichkeit unter Bewahrung ihrer anglikanischen Identität und

¹ Vgl. Pree, Helmuth in: MKCIC 24. Erg. Lfg. 1995, c. 112 Rdn. 11, mit weiteren Nachweisen.

² Benedikt XVI., Apostolische Konstitution *Anglicanorum coetibus* über die Errichtung von Personalordinariaten für Anglikaner, die in die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche eintreten, vom 4.11.2009, dt.: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_constitutions/documents/hf_ben-xvi_apc_20091104_anglicanorum-coetibus_ge.html (Zugriff: 06.03.2012).

Tradition in die Einheit mit der römischen Kirche zu treten. Ist *Anglicanorum coetibus* ein Dokument der Öffnung oder der Rückkehrökumene gar eine Tragödie oder unökumenische Piraterie, wie es Hans Küng beschrieb?¹ Ein Blick auf den Normbestand vermag hier zur Klärung beizutragen. Mit Ausnahme des Erfordernisses der nach katholischem Verständnis gültigen Wehespendung, bedarf es für die Gläubigen dieser Tradition keines erneuten Empfanges von Initiationssakramenten, da deren Gültigkeit unbestritten feststeht. Mit Blick auf diese Wiedervereinigungsbemühung ist grundsätzlich zu betonen, dass die Konstitution ein Angebot darstellt, dem nach dem Wortlaut der Einleitung tatsächliche Anfragen aus dem anglikanischen Umfeld zugrunde gelegen haben. Insofern weist *Anglicanorum coetibus* schon darauf hin, dass die nachfolgenden rechtlichen Regelungen nicht auf eine römische Initiative zurückgehen. Damit stellt die Konstitution auch keine Behinderung des ökumenischen Gesprächs mit der überwiegenden Mehrheit der Anglikaner dar, die diesen Weg nicht beschreiten wollen. Der Papstbesuch in Großbritannien hat diese Sichtweise eindrücklich bestätigt.

Zusammenfassend lässt sich nach diesem Blick in die sakramentenrechtlichen und verfassungsrechtlichen Grundnormen des katholischen Kirchenrechts feststellen, dass diese Kirche wahrlich nicht als uniformer Block einer Einheitskirche erscheint, sondern dass unter Wahrung der vielfältigen Traditionen der Teilkirchen eine je eigene Identität des Katholischen vorgesehen, möglich und auch wirklich gewollt ist. Das kanonische Recht kann jedenfalls nicht als ein Stolperstein auf dem Weg zur Einheit der Christen in der Vielheit der Traditionen und Identitäten erkannt werden. Diese Vielheit macht die Kirche lebendig. Sie ist die Voraussetzung dafür, dass das Evangelium Christi im je eigenen kulturellen Kontext aufgenommen werden und Frucht bringen kann.

¹ Vgl. Küng, Hans: Attackiert Papst wegen Anglikaner-Öffnung; <http://www.kipa.apic.ch/index.php?pw=kineupa&na=0,0,0,0,d&ki=200576> (Zugriff: 20.10.2009).

Religiöse Identität aus der Perspektive europäischer Leitkultur

Andreas Püttmann¹

Annotazione: В предлагаемой публикации на основе эмпирического анализа рассматриваются социальные, экономические, политические и индивидуальные аспекты влияния христианства в Европе. Христианство, являвшееся ранее доминирующей культурой Европы, приходит в странах Старого Света в стадию упадка. Пока это сказывается, в большей части, на церкви, но рано или поздно отразится и на всём обществе. Между тем, опираясь на актуальные социальные исследования, автор публикации обращается к гуманитарной значимости христианства. Работа состоит из пяти основных блоков: здоровье – семья – защита жизни – природа; доверие – представление о человеке – мировоззрение – чувство жизни; ответственность – готовность к взаимопомощи; гражданственность – правосознание – политические преимущества; взаимосвязь установок и поведения. В вопросе о социальном и церковном значении христианской религиозной идентичности, публикация показывает, что эта идентичность иммунизирует от завышенных политических ожиданий, политических фрустраций, леворадикальных и праворадикальных идеологий и благоприятствует толерантности в отношении чужих и слабых. Автор – доктор философии, немецкий политолог и известный публицист.

Deutschlands vielleicht größter Schriftsteller des 20. Jahrhunderts, Thomas Mann, schrieb im Herbst 1937 in „Maß und Wert. Zweimonatsschrift für freie deutsche Kultur“: „Über die Höhe und sittliche Kultur des Christentums“, sagte Goethe zu Eckermann, „wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird der menschliche Geist nicht hinauskommen“. Und heute glauben ein paar pseudorevolutionäre Popular-Literaten in ihrer angeregten Halbbildung, damit fertig zu sein. (...) Das Christentum war als sittliches Zuchtmittel nie einer Zeit und Menschheit notwendiger als dieser gegenwärtigen, für deren Verwirrung und Verwilderung diejenigen, die sich anmaßen das Christentum zu überwinden, das abstoßendste Beispiel bilden. Wo es sich um Wertverteidigung, um die Bewahrung eines allgemein gültigen humanen Maßes handelt, wird auf der kulturellen Christlichkeit abendländischen Menschentums mit aller Freiheit und Festigkeit bestanden werden müssen.“²

¹ Dr. phil. Andreas Püttmann ist Politikwissenschaftler und freier Publizist, u.a. Autor von „Gesellschaft ohne Gott. Risiken und Nebenwirkungen der Entchristlichung Deutschlands, Asslar 2010.

² Maß und Wert. Zweimonatsschrift für freie deutsche Kultur, September/Oktober 1937, 10.

„Kulturelle Christlichkeit abendländischen Menschentums“ – das führt direkt in unser Thema: Welche Relevanz hat das religiöse Bekenntnis für die Identität einer Kultur, ihren unverwechselbaren Wesensgehalt? Die Frage ist brisant, weil sie im Falle zurückgehender religiöser Bindungen – und das ist in den meisten Ländern Europas der Fall – die Perspektive auf eine kulturelle Selbstaufgabe hin eröffnet. Der Vordenker der „Grünen“ und frühere deutsche Außenminister Joschka Fischer, der nie als religiöser Mensch in Erscheinung getreten ist, brachte in seinem Buch „Die Linke nach dem Sozialismus“ eine verbreitete Sorge zum Ausdruck: „Eine Ethik, die sich nicht auf die tiefer reichende, normative Kraft einer verbindlichen Religion (...) stützen kann, wird es schwer haben, sich in der Gesellschaft durchzusetzen (...). Das offene Glaubensproblem der Moderne wird sich nicht durch eine handlungsorientierte Verantwortungsethik auflösen lassen, wie sie Hans Jonas versucht hat, denn ihre gesellschaftliche Wirkung könnte sie erst auf dem Hintergrund neuer und akzeptierter religiöser Tabus und davon abgeleiteter Normierungen entfalten. Eine Verantwortungsethik ohne religiöse Fundierung scheint (...) in der Moderne einfach nicht zu funktionieren“¹. Drastischer formulierte der Sozialist Gregor Gysi bei einer Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing: „Auch als Nichtgläubiger fürchte ich eine gottlose Gesellschaft“; nach dem Scheitern der Gesellschaftsentwürfe der politischen Linken im letzten Jahrhundert könnten nur die Kirchen verbindliche Moraleregeln vermitteln. Sie nutzten diese Möglichkeit jedoch erstaunlich wenig².

Dabei haben die Kirchen sogar eine eigene theologische Disziplin, die sich über individuelle Probleme hinaus mit Fragen einer guten Gesellschaftsordnung beschäftigt: Die Katholische Soziallehre und die evangelische Sozialethik, die in Deutschland von zahlreichen Lehrstühlen vertreten werden. Bei der Würdigung ihrer Leistungen wird traditionell auf die Inspiration politischer Sozialreformen, die Gründung gesellschaftlicher Verbände und die institutionalisierte Caritas bzw. Diakonie verwiesen; vielleicht noch auf die Europäische Integration, den osteuropäischen Transformationsprozess oder die internationale Entwicklungszusammenarbeit – kurzum: auf strukturelle Reformen und Innovationen, politische Impulse und Prozesse, die „Geschichte gemacht“ haben. Im Vordergrund stehen dabei Gerechtigkeitsfragen und Wirtschaftsethik, Normen und Werte, weniger die politische Ethik und die Tugenden. Dabei wird im Rückblick auf unumstrittene Verdienste meistens ein Bedeutungsverlust konstatiert, der sich in die allgemeine Beobachtung eines Niedergangs kirchlichen Einflusses einfügt, jedenfalls in Europa. Als evidentestes Beispiel sei die EU-Verfassungsdebatte erwähnt, in der es misslang, die christliche Identität des Kontinents in der Präambel zu verankern.

¹ Fischer, Joschka: Die Linke nach dem Sozialismus, 1992, 191.

² So Gysi auf einer Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing, zit. n. Rheinische Post vom 14.3.2005.

Völlig übersehen wird dabei die immer noch -zigmillionenfache Wirkung christlicher Ethik auf individuelle Lebenssituationen, auf Herzen und Gewissen von Menschen, auf soziale Entscheidungen in Familie, Beruf und Gesellschaft, die in kein historisches Dokument, kein Gesetzesblatt, keine statistische Messung eingehen, aber den Zustand des *bonum commune*, der *res publica* wahrscheinlich mehr prägen als die großen „Haupt- und Staatsaktionen“. Während sich die Geschichtswissenschaft längst auch der Sozial- und Alltagsgeschichte zugewandt hat und den Geist einer Zeit, die Lebensrealität gleichsam aus der Graswurzelperspektive zu beschreiben sucht, scheinen die Kirchen die Relevanz christlicher Existenz immer noch hauptsächlich rechtlich, politisch, diplomatisch, finanziell und sozialstrukturell zu bemessen. Staatskirchenrecht, Einfluss auf Regierung und Parteien, Beteiligung an öffentlichen Zeremonien, Kirchensteuereinnahmen, die Trägerschaft sozialer Dienste, Medienpräsenz und das Engagement in Schule und Wissenschaft werden zu Gradmessern der eigenen Bedeutung erhoben.

Hier soll dagegen von etwas die Rede sein, was für die Geschichtsbücher nicht taugt und doch geschichtsmächtig ist: von der gesinnungs- und verhaltensprägenden Kraft der Religion. Die seit Mitte des 20. Jahrhunderts entwickelten Instrumente der Meinungsforschung bieten inzwischen eine solide Quellenbasis. Davon wird leider fast nur in quantitativer Betrachtung von Meinungen über Glaube und Kirche Gebrauch gemacht, aber noch kaum in qualitativer Betrachtung der sozialetischen Wirkung christlicher Religiosität. Mit dem Blick auf dieses Desiderat soll zugleich für eine stärkere Akzentuierung der Tugendethik im Spektrum der christlichen Sozialethik geworben werden.

Schon die Aufmerksamkeit, die den frühen Christen in ihrer heidnischen Umwelt zu Teil wurde, galt nicht allein ihrer geistlichen Botschaft, die sie bis hin zum Einsatz des Lebens als Blutzeugen bekannten, sondern ebenso ihrem menschlichen Miteinander: „Seht nur, wie sie einander lieben“, soll man über die Anhänger der Lehre Jesu gestaunt haben, berichtet Origines und erhebt gar den Anspruch: „Die Christen erweisen ihrem Vaterland mehr Wohltaten als die übrigen Menschen. Denn sie sind erzieherische Vorbilder für die anderen Bürger“ (Gegen Celsus VIII, 74).

Der empirischen Sozialforschung liegt solche Apologie fern. Sie soll möglichst wertfrei die sozialen Strukturen beschreiben, ihre Voraussetzungen und Wirkungszusammenhänge durchsichtig machen und damit die Steuerung der Gesellschaft erleichtern. Da der Glaube heute weithin als reine Privatsache gilt und das Christentum in Deutschland und Europa erheblich an Bedeutung verloren hat, stand die Wirkung religiöser Überzeugungen lange Zeit weit unten auf der Prioritätenskala des wissenschaftlichen Interesses, wenn nicht sogar auf dem Index der Forschungstabus. In den USA, wo bei internationalen Wertestudien über 80 Prozent der Befragten Religion als „sehr“ oder

„ziemlich wichtig“ für ihr Leben bezeichneten¹ und der Bertelsmann-Religionsmonitor 62 Prozent der Bürger als „hochreligiös“ einstuft (Deutschland: 18 Prozent)², gibt es dagegen zahlreiche Untersuchungen über das Einstellungsprofil religiöser Menschen. Ein führendes deutsches Wirtschaftsmagazin berichtete vor zwei Jahren ausführlich über ein „Comeback der Religion“, das von Amerika ausstrahlt: Die „größere Gottesfurcht“ und Kirchgangsfrequenz der US-Bürger gehe einher mit konservativen gesellschaftspolitischen Vorstellungen wie einer traditionellen Rollenaufteilung von Mann und Frau in Haushaltsführung und Kinderbetreuung, einer höheren Geburtenrate, einer weniger materialistischen und individualistischen Lebensorientierung, einem höheren Sinn für Eigenverantwortung und wachstumsfreundliche Tugenden wie Ehrlichkeit, Sparsamkeit und Fleiß³. Obwohl Staat und Kirche in Deutschland weit enger miteinander kooperieren als in den USA, sind entsprechende empirische Untersuchungen hier rar. Trotzdem bieten einige deutsche Befunde seit den 90er Jahren Aufschluss über die identitätsprägende Kraft des christlichen Glaubens in verschiedenen Lebensdimensionen. Einige davon seien hier kurz vorgestellt.

Gesundheit - Familie - Lebensschutz - Natur

In der Psychotherapie galt Religion lange als „Gift“ (Tilman Moser, 1976: „Gottesvergiftung“), das streng in ihrem Sinne erzogene Menschen zu seelischen Krüppeln machen könne: Insbesondere die Tabuisierung und Schuldbesetzung des Sexuellen durch eine prude, bigotte Erziehung fördere „ekkleziogene Neurosen“ (Eberhard Schaetzing, 1955), Homosexualität und Sexualstörungen wie Frigidität, Impotenz, Sadismus und Masochismus. Dagegen ergaben über 200 Studien in den USA für Menschen mit einer intrinsischen, überzeugungsgeleiteten Religiosität sogar überdurchschnittliche „Psychohygiene-Werte“, worüber die Zeitschrift „psychologie heute“ im Juni 1997 ausführlich berichtete. Danach besteht zwischen der Anfälligkeit für Neurosen und Psychosen und der Religiosität keine bzw. eine signifikant negative Beziehung. Der Glaube an einen gütigen Gott gehe mit einem höheren Grad an seelischer Gesundheit einher, erleichtere die Bewältigung von Stress, Kummer, Verlust und Lebenskrisen und beschleunigt Genesungsprozesse. „Die Gläubigen konsumieren weitaus weniger Drogen und Alkohol als die Nicht-Gläubigen, begehen weniger Selbstmorde, haben niedrigere Scheidungsraten und - vielleicht überraschend - sie haben besseren Sex“, berichtete die Zeitschrift. Die Scheidungsrate ist bei regelmäßigen Kirchgängern erheblich geringer als bei kirchenfernen Menschen. Eine deutsche Studie von

¹ Zulehner, Paul/ Denz, Hermann: Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie, Düsseldorf 1993, 19.

² Bertelsmann-Stiftung: Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 27.

³ Gersemann, Olaf/ Methfessel, Klaus/ Schmidt, Stephan: Comeback der Religion, in: Wirtschaftswoche vom 14.12.04.

Klaus-Peter Jörns zeigt in einer Glaubensstypologie, dass „Gottgläubige“ die Scheidung stärker ablehnender als bloß „Transzendenzgläubige“, „Unentschiedene“ und Atheisten, und dass sie „das Ende einer Liebe“ seltener als die anderen Gruppen zu den prägendsten eigenen Lebenserfahrungen zählen¹.

Nach einer früheren Studie von Gerhard Schmidtchen – mit Kommentaren von Manfred Seitz und Lothar Roos – sind junge Christen in der Sexualität „etwas zurückhaltender. Die sexuellen Erfahrungen liegen etwas später. Die Zahl fester Partnerschaften aber ist bei ihnen kaum geringer. Wohl aber tritt Liebeskummer nicht so häufig auf, das heißt, die Partnerschaften werden behutsamer und wahrscheinlich mit größerer Treue geführt“. Junge Christen bejahen auch häufiger (um durchschnittlich 16 Prozent) konfliktmindernde Handlungsmaximen wie: „immer die Wahrheit sagen“, „bescheiden sein“, „höflich zu anderen sein“, „Dankbarkeit zeigen“, „auch mal verzichten können“, „anderen vergeben“². Im Familienleben neigen kirchennahe Christen eher der traditionellen Rollenverteilung von Mann und Frau zu und wünschen sich mehr Kinder. Die Zustimmung zum Erziehungsziel „Gehorsam gegenüber den Eltern“ und die tatsächliche Übereinstimmung der Kinder mit den elterlichen Wertvorstellungen ist überdurchschnittlich groß³; Verwandtenbesuche sind häufiger, und das Gefühl der Verbundenheit mit den Vorfahren ist – vor allem unter Katholiken – ausgeprägter. Insgesamt besteht eine deutliche „Nähe zwischen Gottgläubigkeit und Familientyp“ (Jörns).

Weit überdurchschnittlich ist unter kirchennahen Christen auch die Ablehnung von Abtreibung, Euthanasie und Suizid. Dass „aktive Sterbehilfe auch bei Todkranken nicht angewendet werden“ dürfe, meinen Deutsche mit regelmäßigem Kirchgang doppelt bis dreimal so häufig wie jene, die nie zur Kirche gehen; „An menschlichen Embryonen darf auf keinen Fall, auch nicht zu medizinischen Zwecken, geforscht werden“, meinen 78 Prozent derer, die mehrmals pro Woche und 65 Prozent derer, die einmal pro Woche die Kirche besuchen, aber nur 47 derer, die nie zur Kirchen gehen⁴. Dementsprechend lautet ein Fazit aus der Europäischen Wertestudie: Das Religiöse „wirkt nachhaltig zum Schutz des *Lebendigen*, seien es lebende (ungeborene) oder sterbende Menschen, seien es zwischenmenschliche Beziehungen“⁵.

¹ Jörns, Klaus-Peter: Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben, München 1997, 244 und 114.

² Schmidtchen, Gerhard: Ethik und Protest. Moralbilder und Wertkonflikte junger Menschen, Opladen 1992, 171f.

³ Lukatis, Ingrid u. Wolfgang: Protestanten, Katholiken und Nicht-Kirchenmitglieder. Ein Vergleich ihrer Wert- und Orientierungsmuster, in: Daiber, Karl-Fritz: Religion und Konfession, Hannover 1989, 17-71, 29f und 34; sowie Zulehner/Denz, Europäische Wertestudie, 213ff.

⁴ Siehe Vogel, Bernhard (Hg. im Auftrag der Konrad-Adenauer-Stiftung): Religion und Politik. Ergebnisse und Analyse einer Umfrage, Freiburg/Basel/Wien 2003, 344f.

⁵ Zulehner/Denz, Europäische Wertestudie, 215.

Damit korrespondiert auch der Befund, dass gottgläubige Menschen „die mit den Grenzsituationen des Lebens verbundenen Erfahrungen – Tod und Geburt eines Menschen – als die sie am meisten berührenden nennen“¹. Die im Schöpfungsglauben verankerte christliche Ehrfurcht vor dem Leben geht übrigens auch mit einer positiveren Einstellung zur Natur einher. Gottgläubige bekunden ein größeres Interesse an Vorgängen in der Natur, bejahen viel häufiger als Atheisten die Aussage: „Ich suche und genieße Natur“ (74% zu 58%) und betrachten den Menschen weniger als „ärgersten Feind der Natur“ als dies etwa bloß „transzendenzgläubige“ Menschen tun (49% zu 60%); zwar stimmen Gottgläubige der Bezeichnung des Menschen als „Krone der Schöpfung“ mit 20% noch vergleichsweise häufig zu (Durchschnitt: 12%), doch auch der Glaube an die Beseelung der ganzen Schöpfung und an eine Seele „vieler Tiere“ ist bei – insbesondere evangelischen – Christen überdurchschnittlich verbreitet². „Umweltbewusstsein“ wird von 70 Prozent der Deutschen, „die auf den Glauben sehr großen Wert legen“ als „besonders wichtig“ eingestuft, aber nur von 54 Prozent derer, die „auf den Glauben überhaupt keinen Wert legen“³.

Vertrauen - Menschenbild - Weltsicht - Lebensgefühl

Mit der Nähe zur Kirche wächst auch die Bereitschaft, den Mitmenschen mit einem Grundvertrauen zu begegnen. Auf die Indikatorfragen „Glauben Sie, dass es mehr böswillige als gutwillige Menschen gibt?“ und „Glauben Sie, dass man den meisten Menschen vertrauen kann, oder kann man da nicht vorsichtig genug sein?“, wählen kirchennahe Christen zu etwa zehn Prozent häufiger als andere Befragte die optimistische Antwort⁴. Mit diesem ausgeprägten Grundvertrauen gegenüber den Mitmenschen verbindet sich aber eine ebenso ausgeprägte Bescheidenheit und Skepsis gegenüber den Möglichkeiten einer besseren Welt. Fast die Hälfte der Atheisten, aber nur 30 Prozent der Gottgläubigen meint: „Die Welt könnte wesentlich besser sein“; umgekehrt vertreten zwei Drittel der Gläubigen, aber nur die Hälfte der Atheisten die Meinung: „Die Welt ist eigentlich nicht schlecht, der Mensch ist das Problem“. So ergibt sich das Paradox: Atheisten vertrauen *den* (konkreten) Menschen weniger, doch sie trauen *dem* Menschen (an sich) mehr zu. Der vermeintliche Widerspruch löst sich auf, wenn man die pessimistische Antwort auf die anderen und die optimistische mehr auf sich selbst bezieht: Wer

¹ Jöns, Die neuen Gesichter Gottes, 115.

² Ebd., 118, 121f.

³ Der Spiegel 33/2005, 142 (Daten: TNS Infratest, Februar 2005).

⁴ Püttmann, Andreas: Ziviler Ungehorsam und christliche Bürgerloyalität. Konfession und Staatsgesinnung in der Demokratie des Grundgesetzes (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft; 9), Paderborn u.a. 1994, 300f. Als „kirchennahe“ oder „aktive“ Christen gelten hier Katholiken, die jeden oder fast jeden Sonntag zur Kirche gehen, bei Protestanten auch jene, die „ab und zu“ gehen.

nichts kennt, was den Menschen übersteigt, ist „in gewisser Weise darauf angewiesen (...), sich selbst vertrauenswürdig zu finden“¹.

Dazu passt die Suche der Verantwortung für das Böse in den Strukturen der Gesellschaft, also bei den anderen (Fremdattribution): „Was wir als böse erleben, ist Ergebnis ungerechter Systeme, in denen wir leben“, meinen 44 Prozent der Atheisten, aber nur 12 Prozent der Gottgläubigen; „Das sogenannte Böse sind in Wahrheit Aggressionen, die wir brauchen, um uns im Leben behaupten zu können“ meint jeder dritte Atheist, aber nur jeder fünfte Gläubige². Durch diese beiden Formen der Selbstentschuldung (Exkulpation) ist der Weg in den Verdross über andere (Politiker, System, Gesellschaft) und für großstrukturelle Weltverbesserungsentwürfe geebnet. Entsprechend erfolgt die Selbstdefinition von Atheisten am stärksten über „meine politische Einstellung“: diese nennen 42 Prozent auf die Frage: „Wenn jemand wissen möchte, wer Sie sind, was muss er/sie dann unbedingt von ihnen wissen?“³. Die häufigste Antwort bei Gläubigen, die ihre politische Einstellung für die eigene Identität fast bedeutungslos einstufen, lautet dagegen: „mit wem ich lebe“ (39%).

Neben dem Vertrauen in die Mitmenschen beschreiben Christen auch ihr Interesse an der eigenen Arbeit, ihr persönliches Zukunftsvertrauen, ihren Gesundheitszustand und ihre Lebenszufriedenheit positiver. Außerdem fühlen sie sich in ihrer Lebensgestaltung freier als Konfessionslose, und zwar in West- wie in Ostdeutschland⁴. Von einem durch moralische Gebote und Verbote belasteten Lebensgefühl also keine demoskopische Spur. Das Gegenteil trifft zu: ein ausgeprägteres Freiheitsempfinden der „Christenmenschen“, bei Katholiken etwas stärker als bei Protestanten.

Auch der „Trendmonitor Religiöse Kommunikation 2010“ gibt Hinweise auf einen Zusammenhang von Kirchnähe und erfülltem Leben: „Gläubige Kirchnähe“, die ein Sechstel aller Katholiken ausmachen, fühlen sich mit 45 Prozent deutlich häufiger „sehr glücklich“ als die numerisch etwa doppelt so starken Typgruppen⁵ der „kritischen Kirchenverbundenen“ (37%) und „kirchlich distanzierten Christen“ (31%) und erst recht als die „Glaubensunsiche-

¹ Jöns, Die neuen Gesichter Gottes, 146.

² Ebd., 140 und 148.

³ Ebd., 100.

⁴ Allensbacher Jahrbuch 1993-1997, 89 (Umfrage vom März 1996).

⁵ Die Typgruppen sind wie folgt definiert: „Gläubige Kirchnähe“ (17% der Katholiken) durch die Aussage: „Ich bin gläubiges Mitglied meiner Kirche, fühle mich der Kirche eng verbunden“, „Kritische Kirchenverbundene“ (37%) durch: „Ich fühle mich der Kirche verbunden, auch wenn ich ihr in vielen Dingen kritisch gegenüberstehe“, „kirchlich distanzierte Christen“ (32%) durch: „Ich fühle mich als Christ, aber die Kirche bedeutet mir nicht viel“; drei weitere kleine Gruppen meinen: „Ich bin religiös, fühle mich aber nicht als Christ“ (3%), „Ich fühle mich unsicher, ich weiß nicht, was ich glauben soll“ (5%) und „ich brauche keine Religion“ (6%).

ren“ (24%). Je näher Katholiken ihrer Kirche stehen, desto seltener berichten sie auch von dem Gefühl, „das einem das Leben oft so sinnlos vorkommt“¹: Derartige Sinnzweifel gar nicht zu kennen, bekunden 62 Prozent der „gläubigen Kirchnahen“, jeweils 51 Prozent der „kritischen Kirchenverbundenen“ und „kirchlich distanzierenden Christen“ und 38 Prozent der „Glaubensunsicheren“ (38%). Diese beiden Befunde korrespondieren übrigens mit den Ergebnissen der neuesten amerikanischen Studie von Robert Putnam, wonach die „life satisfaction“ bei religiösen Menschen größer ist als bei anderen².

Selbstverantwortung - Hilfsbereitschaft - Leistungswille

Zu den sozialetischen Schlussfolgerungen der Jugendstudie von Schmidtchen und Roos zählt auch die Einschätzung, „dass eine am christlichen Menschenbild orientierte Erziehung weniger den larmoyanten Typ hervorbringt, der lediglich über die Verhältnisse klagt, statt sein Leben selbst in die Hand zu nehmen und auch die eigenen Fehler und Versäumnisse einzugestehen. Die im Kontext der kirchlichen Soziallehre vertretene Theorie einer subsidiären Gesellschaft, die zunächst die Aktivierung der eigenen Kräfte verlangt, bevor man nach dem Staat ruft, zeigt sich hier als besonders wirksam“³. Tatsächlich wurde die anspruchsvolle Auffassung: „Ich will nicht fragen: Was tut der Staat für mich, sondern: Was tue ich für den Staat“ bei einer Allensbacher Umfrage immerhin von 26 Prozent der kirchnahen Christen, aber nur von 15 Prozent der Konfessionslosen geteilt⁴. Auch nach den anderen bereits genannten Studien „bewerten kirchlich stärker Engagierte Rücksicht auf Gemeinwohl und öffentliche Ordnung höher“⁵ und finden es Gottgläubige (51%) viel häufiger als Atheisten (35%) „gut, dass wir Menschen aufeinander angewiesen sind und uns gegenseitig helfen können“; nach dem „Wichtigsten im Berufsleben“ gefragt, rangiert das Motiv: „Anderen Menschen mit meiner Arbeit zu helfen“ für Gläubige (35%) ebenfalls höher als für Atheisten (26%)⁶. Überdurchschnittliche Werte für Gläubige ergaben auch Umfragen zum sozialen Engagement. Mitglieder von Kirchen und Synagogen in den USA gaben viel häufiger (80 Prozent) als Nichtmitglieder (55 Prozent) an, für wohltätige Zwecke Geld gespendet und ehrenamtliche Aufgaben übernommen zu haben (Mitglieder 51, Nichtmitglieder 33 Prozent). Befragte, die einen tiefen religiösen Glauben bekundeten, meinten zu 89 Pro-

¹ MDG-Trendmonitor Religiöse Kommunikation 2010, München 2010, 51.

² Lim, Chaeyoon/ Putnam, Robert: Religion, Social networks and Life Satisfaction, in: American Sociological Review vol. 75, no. 6, 2010, 914-933.

³ Roos, Lothar: Jugend, Gesellschaft, Glaube, Ethos. Kulturethische und pastoralsoziologische Überlegungen zu einer repräsentativen Untersuchung über Moralbilder und Wertkonflikte junger Menschen, in: Schmidtchen, Ethik und Protest, 241-312, 295f.

⁴ Püttmann, Ziviler Ungehorsam, 314.

⁵ Lukatis, a.a.O., 69.

⁶ Jöns, Die neuen Gesichter Gottes, 131 und 129.

zent, die Unterstützung von Notleidenden sei sehr wichtig; bei jenen, denen der Glaube wenig oder nichts bedeutete, waren es nur 52 Prozent¹.

Ausdruck einer anderen Lebenseinstellung von Christen sind auch die Antworten auf die Allensbacher Grundsatzfrage²: „Zwei Menschen unterhalten sich über das Leben. Der erste sagt: ‚Ich möchte mein Leben genießen und mich nicht mehr abmühen als nötig. Man lebt schließlich nur einmal, und die Hauptsache ist doch, dass man etwas von seinem Leben hat.‘ Der Zweite sagt: ‚Ich betrachte mein Leben als eine Aufgabe, für die ich da bin und für die ich alle Kräfte einsetze. Ich möchte in meinem Leben etwas leisten, auch wenn das oft schwer und mühsam ist.‘ Was meinen Sie: Welcher von diesen beiden macht es richtig, der erste oder der zweite?“ Die absolute Mehrheit der kirchnahen Christen (52%) macht sich die Einstellung: „Leben als eine Aufgabe“ zu eigen; nur 17 Prozent der katholischen und 27 Prozent der evangelischen Kirchgänger bevorzugen die hedonistische Antwort. Unter den Konfessionslosen dagegen werden beide Positionen gleich oft (41%:40%) vertreten.

Dass die christliche Grundhaltung einer positiven Hinwendung zum Irdischen bei gleichzeitiger „innerweltlicher Askese“ Auswirkungen auch auf den Menschen als *homo oeconomicus* hat, ist seit Max Webers Abhandlung: „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ unumstritten. Michael Novak³ hat Webers These inzwischen auch auf den römischen Katholizismus bezogen. Das Magazin „Wirtschaftswoche“ widmete schon 1997 (Nr. 23) globalen wie regionalen Zusammenhängen von Religion und Reichtum eine umfangreiche Titelgeschichte, in der die Entgöttlichung der Natur, die Förderung des Leistungswillens und die Begründung von Normen und stabilen Verhaltenserwartungen (Vertrauen) als wesentliche Beiträge des Christentums zu einer effizienten und zugleich humanen Marktorganisation gewürdigt wurden. Dabei verwiesen die Autoren auch darauf, dass Deutschlands ökonomisch erfolgreichste Landstriche derzeit im überwiegend katholischen – jedenfalls aber weniger entchristlichten – Süden lägen. Kurz zuvor hatte das Nachrichtenmagazin „Focus“ (Nr. 12/1997) eine US-Umfrage über das Verhalten am Arbeitsplatz veröffentlicht, nach der sehr religiöse Menschen seltener zu spät kommen, weniger lügen, seltener Arbeitsmaterial für private Zwecke verwenden oder während der Arbeitszeit Privates erledigen. Die deutschen Studien stellen schon bei den Erziehungszielen signifikant höhere Werte für „gute Schulleistungen“ und „Fleiß“ unter Kirchenmitgliedern fest;

¹ Siehe Grom, Bernhard: Soziales Engagement und Konfessionsverbundenheit, in: F.A.Z. vom 22.6.94.

² Allensbacher Archiv: IfD-Umfrage 6038 (1996; hier: 16-59jährige). Vgl. Püttmann, Ungehorsam, 441.

³ Die Katholische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1993), aus dem Englischen übersetzt: Trier 1996.

„ein Beruf, der einem viel Freizeit lässt“, spielt in den Wunschvorstellungen der regelmäßigen Kirchgänger „eine vergleichsweise geringere Rolle als bei den übrigen Befragten“, und der Anspruch, dass die eigene Arbeit interessant, selbständig, verantwortungsvoll und anerkannt sein müsse, wird von ihnen seltener als von Kirchenfernen und Konfessionslosen erhoben¹. Gleichwohl werden „Arbeit und berufliche Zufriedenheit“ vom Glaubensstypus „Gottgläubige“ am seltensten (11%) und von den Atheisten am häufigsten (27%) mit dem „Sinn des Lebens“ in Zusammenhang gebracht.

Für die Funktionsfähigkeit und Innovationskraft einer modernen Wissens- und Dienstleistungsgesellschaft wichtige Tugenden und Werte werden nach der Allensbacher Markt- und Werbeträgeranalyse 2005 von religiösen jungen Deutschen viel häufiger für „wichtig im Leben“ gehalten als von nichtreligiösen, nämlich „eine gute, vielseitige Bildung“ (72:55 %), „immer Neues Lernen“ (69:54%) und „Kreativ sein“ (47:35%). Gleichzeitig finden aber auch soziale Werte bei den religiösen jungen Leuten mehr Zuspruch: „soziale Gerechtigkeit“ (69:42%), „Menschen helfen, die in Not geraten“ (69:46%) und „Verantwortung für andere übernehmen“ (43:26%). Im Blick auf die demographische Herausforderung unserer Volkswirtschaft und Sozialsysteme dürfte auch zu beachten sein, dass „Kinder haben“ für 61 Prozent der religiösen jungen Deutschen erstrebenswert ist, aber nur für 42 Prozent der nicht religiösen².

Staatsbürgersinn - Rechtsbewusstsein - Politische Präferenzen

Geringere publizistische Beachtung fand die normative Prägekraft des Glaubens bislang im Bereich der Haltung zum Staat und des Rechtsbewusstseins. Obwohl Repräsentativbefragungen der Gewaltkommission der deutschen Bundesregierung 1989 eine negative Korrelation zwischen Kirchgangsfrequenz und Gewaltbereitschaft zutage förderten, wurde dieser Befund im Endgutachten und im Medienecho im Unterschied zu anderen Faktoren (Alter, Geschlecht, Schicht, Bildung, politische Orientierung) fast völlig ignoriert³. Der Tabellenband aber dokumentierte: Diverse gewaltsame und illegale Protestformen wurden von regelmäßigen Kirchgängern um durchschnittlich zehn Prozent häufiger abgelehnt als von Befragten mit sporadischem oder ganz ohne Kirchgang; außerdem hatten kirchennahe Christen mehr Vertrauen zu den staatlichen Ordnungskräften und erklärten sich eher bereit, de-

¹ Lukatis, a.a.O., 32, 35ff).

² Siehe auch Bues, Hinrich: Kinderkriegen ist Glaubenssache. Der Faktor „Religion“ spielt bei der Entscheidung für Kinder eine wichtige Rolle. Berliner Demographiegespräch der Robert Bosch Stiftung, in: Die Tagespost vom 6.5.2006, 3.

³ Schwind, Hans-Dieter/ Baumann, Jürgen u.a. (Hg.): Ursachen, Prävention und Kontrolle von Gewalt: Analysen und Vorschläge der Unabhängigen Regierungskommission zur Verhinderung und Bekämpfung von Gewalt, 3 Bde., Berlin 1989/90; vgl. Püttmann, Ungehorsam, 254f.

ren Einschreiten zu rechtfertigen und praktisch zu unterstützen¹. Zudem ergab eine internationale Jugendstudie in zehn Ländern Europas, der Türkei und Israel² beim Vergleich der Bereitschaft zu gewalttätiger politischer Aktion, dass Christen unter männlichen wie weiblichen Befragten einen höheren Prozentsatz an gar nicht Gewaltbereiten („no readiness“ 50 bzw. 65%) aufwiesen als Juden (45/61%) und Moslems (48/50%). Christen wiesen übrigens auch eine deutlich geringere Neigung zur Ausländerfeindlichkeit (21 Prozent) auf als Moslems (30%) und Juden (50%); in die niedrigste von vier Stufen der Xenophobie („not xenophobic“) fielen 26 Prozent der Christen, 11 Prozent der Juden und 9 Prozent der Moslems. Sogar laut einem religionskritischen Beitrag in dem jüngst von Wilhelm Heitmeyer herausgegebenen Band „Deutsche Zustände. Folge 4“ „zeigen sehr Religiöse eine vergleichsweise geringere Neigung zu Fremdenfeindlichkeit und Rassismus“, sind „weniger islamfeindlich und beharren weniger auf Etabliertenvorrechte“ (z.B.: „Wer schon immer hier lebt, sollte mehr Rechte haben, als die, die später zugezogen sind“)³.

Neben einer größeren Zufriedenheit mit der Gesellschaftsordnung der Bundesrepublik Deutschland⁴ zeigen kirchennahe Christen auch eine etwas überdurchschnittliche Vaterlandsliebe. Auf die Frage: „Würden Sie sagen, dass Sie alles in allem Ihr Land – Deutschland – lieben, oder würden Sie das nicht sagen?“, wählten über 80 Prozent der Protestanten und Katholiken die patriotische Antwort, zehn Prozent mehr als von den Konfessionslosen; bei einer Infratest-Umfrage für den „Spiegel“ über das Wertesystem von Gläubigen und Nichtgläubigen wurden „Heimatverbundenheit“ und „Nationalbewusstsein“ von Deutschen, „die auf den Glauben sehr großen Wert legen“ weit häufiger als „besonders wichtig“ eingestuft als von solchen, die „auf den Glauben überhaupt keinen Wert legen“ (48 zu 30 bzw. 40 zu 20 Prozent)⁵.

Überzeugte Christen, insbesondere der „ultramontanen“ katholischen Konfession, stehen allerdings auch der Einigung Europas überdurchschnittlich freundlich gegenüber. Nicht umsonst haben die Kirchen die Europäische Integration in Richtung Westen und Osten stets aufgeschlossen begleitet und

¹ Kaase, Max/Neidhardt, Friedhelm: Politische Gewalt und Repression. Ergebnisse von Bevölkerungsumfragen (Bericht der Gewaltkommission, Bd. 4), Berlin 1990, 209-229, 237ff, 273ff.

² Ziebertz, Hans-Georg/ Kay, William (Hg.): Youth in Europe. An international empirical study about religiosity, Münster 2006.

³ Küpper, Beate/ Zick, Andreas: Riskanter Glaube. Religiosität und Abwertung, in: Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Deutsche Zustände. Folge 4, Frankfurt 2006, 179-192, 182. Heitmeyers Kriterien für „Menschenfeindlichkeit“, die auch den christlichen Glauben sozial-ethisch „riskant“ erscheinen lassen, sind allerdings ideologisch geprägt. So wird die Zustimmung zu der Aussage: „Frauen sollen sich wieder mehr auf die Rolle der Ehefrau und Mutter besinnen“ in die Kategorie „Klassischer Sexismus“ eingeordnet.

⁴ Allensbacher Archiv: IFD-Umfrage 6019 (09.1995); vgl. Püttmann, Ungehorsam, 294f.

⁵ Der Spiegel 33/2005, 142 (Daten: TNS Infratest, Februar 2005).

mit eigenen Initiativen gefördert. Christen müssen geradezu prädisponiert sein, über das nationale Gemeinwohl hinaus auch ein europäisches Gemeinwohl und ein Weltgemeinwohl anzunehmen und anzustreben. Denn für den Christen ist der Nächste eben nicht der Volksgenosse, sondern der ihm jeweils begegnende, von Gott anvertraute Mitmensch, zuvörderst freilich der christliche Bruder und der Notleidende diesseits und jenseits politischer Grenzen.

Allensbacher Umfragen wiesen außerdem in den Einstellungen zur sogenannten Alltagskriminalität erhebliche Differenzen zwischen kirchennahen Christen und Konfessionslosen auf. Der jeweilige Prozentsatz entschiedener Ablehnung („das darf man unter keinen Umständen tun“) betrug beim Schwarzfahren 60 (Christen) gegenüber 44 (Konfessionslose), bei Steuerhinterziehung 41 zu 33, bei Betrug an Sozialkassen 70 zu 61, beim Behalten von gefundenem Geld gar 46 zu 25 und beim Lügen zum eigenen Vorteil 27 zu 15 Prozent. Der Einsatz eines Altersfilters (nur 16-59jährige) änderte an der Differenz nichts¹. Die Meinung: „Es gibt völlig klare Maßstäbe, was gut und was böse ist. Die gelten immer für jeden Menschen, egal, unter welchen Umständen“ wird von der Hälfte der regelmäßigen Gottesdienstbesucher aber nur von einem Drittel der kirchenfernen Christen und Konfessionslosen geteilt. Die relativistische Gegenposition: „Es kann nie völlig klare Maßstäbe über Gut und Böse geben. Was gut und böse ist, hängt immer allein von den gegebenen Umständen ab“, findet bei kirchennahen Katholiken nur 18 Prozent Zustimmung (Protestanten: 29%), bei kirchenfernen Christen (Kirchenbesuch selten oder nie) jedoch 47 Prozent und bei Konfessionslosen 49 Prozent².

Die Erklärung dieser stärkeren Normorientierung kirchlich gebundener Bürger liegt im Glauben an den transzendenten Ausgleich von Sittlichkeit und Glückseligkeit für die unsterbliche Seele. Erst der Gedanke einer überweltlichen Rechtfertigungspflicht stellt die Versicherungsinstantz dafür dar, dass die Ethik in Geltung ist, dass sogar der Zustand, selbst als einziger sittlich zu handeln und dabei – innerweltlich betrachtet – hoffnungslos unterzugehen, immer noch jenem Zustand vorzuziehen wäre, in dem gar keiner sittlich handelte. Die letzte Konsequenz einer Auflösung dieser religiösen Ethikverankerung hat Dostojewski (*Schuld und Sühne*) daher zu Recht in dem drastischen Satz zugespielt: „Wenn es Gott nicht gibt, dann ist alles erlaubt.“

Politiker profitieren von der höheren Permissivität bei Konfessionslosen übrigens nicht. Deren Urteil über das Fehlverhalten von Politikern fällt keineswegs großzügiger aus als das der aktiven Christen. Die Verdächtigung, dass es den Abgeordneten in erster Linie um ihre eigenen Interessen (Diäten, Ehrgeiz, Macht, Ansehen) und nicht um jene der Bevölkerung gehe, findet sich

¹ Allensbacher Archiv: IfD-Umfrage 6012 (Feb. 1995); vgl. Püttmann, Ungehorsam, 277f.

² Allensbacher Archiv, IfD-Umfrage 7070 (Mai 2005).

unter konfessionslosen Bürgern häufiger als bei Christen¹. Auch unter Nichtwählern², Protestwählern und Sympathisanten radikaler Parteien von links und rechts sind Konfessionslose über- und kirchennahe Christen unterrepräsentiert. „Nie an den sozialistischen Staat geglaubt“ zu haben, erklärte nach dem Ende der DDR übrigens jeder zweite ostdeutsche Katholik, jeder dritte Protestant, aber nur jeder fünfte Konfessionslose³. Offensichtlich nährt der praktizierte Glaube den anthropologischen Realismus und die Gelassenheit und immunisiert damit gegen ideologische Heilsversprechen wie gegen Politikverdrossenheit.

Schlussfolgerungen

Mit zunehmender Entfernung von der Kirche schwächt sich also eine Reihe wünschbarer Einstellungen, ja Voraussetzungen gelingenden individuellen und sozialen Lebens ab. Dies heißt nicht, dass ein Mensch ohne Gottesglauben kein rechtschaffener Bürger oder vorbildlicher Mitmensch sein könnte. Demoskopie macht Aussagen über *alle*, nicht über *jeden*. Fraglich ist jedoch, wohin eine ganze Gesellschaft driftet, wenn sie den Anker lichtet, den das deutsche Grundgesetz in seiner Präambel mit der „Verantwortung vor Gott“ geworfen hat. Historische Mahnungen hat das 20. Jahrhundert mit dem menschenverachtenden Terror, Rassen- und Klassenhass und Massenmord zweier antichristlicher Ideologien wohl drastisch genug geliefert. Vor diesem Hintergrund erklärte der Dresdner Bischof Joachim Reinelt 1993: „Wer Gott aus den Herzen der Menschen reißt, weckt die wölfischen Instinkte. Wer einmal miterlebt hat, was die Idee bewirken kann, dass am Anfang nicht der Logos, sondern die Materie steht, hat keine Lust, die Konsequenzen aus diesem Irrtum noch einmal zu tragen“. Der Rechtsstaat hat demnach guten Grund, die Wirkungsmöglichkeiten der Kirchen zu schützen, nicht nur als Ausdruck der Religionsfreiheit, sondern in seinem ureigenen Interesse. Konkret: „Nicht die Kirche braucht das Kreuz in der Schule, sondern der Staat“ (Josef Isensee). Dass Russland jüngst den Religionsunterricht als Schulfach wieder einführt, ist gut begründet.

Eine signifikante Unterscheidung von den Konfessionslosen weisen meist nur die regelmäßigen Kirchgänger auf, nicht die kirchenfernen Christen. „Wird Gott nicht mehr im lebendigen Zusammenhang einer kirchlichen Gemeinde erfahren, verschwindet auch das Bewusstsein, ihm sittliche Rechenschaft zu schulden, in einem Dämmerlicht. Auch wer an den Lehren des Christentums, etwa den Zehn Geboten, als den für unsere Kultur prägenden sittlichen Weisungen festhalten möchte, fühlt sich überfordert, wenn er sie als einzelner in

¹ Ebd., IfD-Umfrage 5074 (Dez. 1992).

² Siehe Eilfort, Michael: Die Nichtwähler. Wahlenthaltung als Form des Wahlverhaltens (Studien zur Politik; 24), Paderborn u.a. 1994.

³ Allensbacher Archiv: IfD-Umfrage 5061 (März 1992).

den betrieblichen Alltag übersetzen und dort verwirklichen soll¹. Die heute gängige Differenzierung zwischen (weniger bedeutsamer) Kirchlichkeit und (davon unabhängiger) Religiosität und Moral, die auf eine Abwertung des regelmäßigen Gottesdienstbesuchs hinausläuft, ist aus sozialwissenschaftlicher Sicht ein Trugschluss. Die durch den Kirchengang beeinflusste Nähe oder Distanz zur Kirche scheint vielmehr die „Schlüsselfrage“² unterscheidbar christlichen Lebens zu sein.

Vorrangiges Ziel der Kirchen ist nicht die Anerkennung ihrer gesellschaftlichen Nützlichkeit, sondern die Annahme ihrer spirituellen Wahrheit durch viele Menschen. Erstere ist ohne die Letztere aber nicht zu haben: „Die Instrumentalisierung der christlichen Botschaft zugunsten eines friedlichen, spannungsfreien Zusammenlebens innerhalb der Gesellschaft ist jedenfalls nur vorübergehend möglich. Vermag ihr Wahrheitsanspruch nicht mehr zu überzeugen, verflüchtigen sich auch ihre sozial erwünschten Wirkungen“³. Bei einer Selbstsäkularisierung der Kirchen würden daher die hier gezeigten Zusammenhänge ihre Signifikanz und Relevanz verlieren. Die beiden Tafeln des Dekalogs, Gottesliebe und Nächstenliebe, sind insofern nicht nur theologisch, sondern auch empirisch betrachtet untrennbar.

Trotz dieser Einschränkungen dürfen Christen – vor allem jene, die sich als Erzieher, Seelsorger, Katecheten, Lehrer und Ausbilder besonders um die Weitergabe des Glaubens und seines Ethos bemühen – stolz darauf sein, dass sie einen Beitrag zum gelingenden Leben vieler Menschen und zu einer wertorientierten Leitkultur der europäischen Gesellschaften leisten. Dass die Gottgläubigen „dem Gutsein ein größeres Gewicht beimessen als die anderen Typgruppen“⁴, ist dabei nicht wesentlich durch die Hoffnung auf „Belohnung“ im Jenseits motiviert, die nur jeder sechste hegt; „Gut zu sein ist trotzdem nötig, weil wir Menschen Vorbilder brauchen und dem Guten gedient werden muss“, meinen 58 Prozent der Gläubigen, durchschnittlich 41 Prozent der anderen Typgruppen. Die besondere Bemühung der Christen, vorbildlich zu leben, ist also erkennbar. Origines hat gegen Celsus Recht behalten.

¹ Kerber, Walter: Bewusstseins-Orientierung: Zur Begründung ethischer Normen in einer säkularisierten Gesellschaft, in: Kaufmann, Franz-Xaver/ Kerber, Walter/ Zulehner, Paul: Ethos und Religion bei Führungskräften. Eine Studie im Auftrag des Arbeitskreises für Führungskräfte in der Wirtschaft (Fragen einer neuen Weltkultur; 3), München 1986, 121-214, 174.

² Lukatis, a.a.O., 68.

³ Kerber, a.a.O., 182.

⁴ Jöns, Die neuen Gesichter Gottes, 144.

Identität Europas aus christlicher Perspektive

Lothar Roos¹

Annotация: В статье «Европейская идентичность: христианская перспектива» автор анализирует мнения европейских мыслителей о роли религии в становлении современной европейской ментальности. В статье показана значимость христианства в формировании европейской культуры, общевропейских этических норм, ценностей, свобод и достоинств человека, в том числе - демократических прав и заботы о ближнем. Автор раскрывает отличительные черты европейского самосознания и обращается к проблеме кризиса современной европейской идентичности. В числе прочего, в статье осуществлен анализ выступления римского понтифика в немецком парламенте, посвященный правам и экологии человека. Автор - известный религиовед, профессор социологии и христианского социального учения Боннского университета, почетный прелат Его Святейшества.

In einem 1997 veröffentlichten Beitrag erinnert der Schriftsteller Salman Rushdie, der damals wegen seiner „Satanischen Verse“ vom Regime der iranischen Mullahs mit dem Tode bedroht wurde, an die mythologische Entstehungsgeschichte Europas: „Europa war ein asiatisches Mädchen, das von einem Gott entführt wurde, der sich zu diesem Zweck in einen weißen Stier verwandelt hatte. Das Mädchen wurde in einem neuen Land gefangen gehalten, das später nach ihm benannt wurde. Europa war die Gefangene von Zeus' unendlichem Verlangen nach sterblichem Fleisch, aber die Geschichte hat sie gerächt. Zeus ist heute nur noch eine Sage. Er ist machtlos. Aber Europa lebt.“² Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen interpretiert der Schriftsteller die Geschichte Europas als eine Befreiung von den Göttern jedweder Art, die „durch das menschliche Geschlecht ersetzt wurden.“ Er meint: „Wir sind frei. Der Verlust des Göttlichen rückt uns in die Mitte der Bühne. Uns ist aufgegeben, unsere eigene Moral zu finden und unsere eigene Gemeinschaft. Entscheidungen zu treffen. Unseren eigenen Weg zu gehen. ... Götter mögen kommen und gehen, aber wir, wenn alles gutgeht, bleiben da.“

Am interessantesten in diesen Ausführungen ist wohl der Konditionalsatz „wenn alles gutgeht“. Und hier beginnt bereits der Widerspruch in der Hypothese Rushdies: Er fordert eine ausdrücklich atheistische Zivilisation. Gleichzeitig beklagt er sich darüber, dass die europäischen Völker wegen handelspolitischer

¹ Prof. Dr. Dr. h.c. Lothar Roos – Professor für Christliche Gesellschaftslehre und Pastoralsoziologie an der Universität Bonn, Ehrenprälat Seiner Heiligkeit.

² Rushdie, Salman: Europa ohne Gott. Acht Jahre unter Todesdrohung, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 14.2.1997, Nr. 38, S. 35.

Interessen nicht mit dem nötigen Nachdruck die Menschenrechtsverletzungen des Iran bekämpfen: „Wenn die Europäische Menschenrechtskonvention es mit dänischem Feta-Käse oder irischem Rindfleisch aufnehmen muß, sollte niemand erwarten, dass die Meinungsfreiheit gewinnt. Ich bin ein erklärter Europäer, aber all das genügt, um mich in einen Euro-Skeptiker zu verwandeln.“

Man kann die Klage Salman Rushdies darüber verstehen, daß die Regierungen Europas gegen das im Namen des „Donnergottes Irans“, wie er sagt, gegen ihn verhängte Todesurteil zu wenig tun, weil ihnen der „Handel“ mit dem Iran wichtiger sei. Eher tragisch wirkt allerdings seine Vorstellung, erst der „Verlust des Göttlichen“ rücke den Menschen „in die Mitte der Bühne“. Weil die Zivilisation Europas auf einer atheistischen Grundlage beruhe, so meint Rushdie, müsse sie doch im Sinne der Menschenrechte und nicht irgendeiner Gottesidee handeln. Romano Guardini hat dagegen nach dem Ende des Nationalsozialismus im Blick auf die humanitären Katastrophen der hinter ihm liegenden Epoche erklärt: „Gott verliert seinen Ort, und mit ihm verliert ihn der Mensch.“¹ Die Väter und Mütter der Verfassung der Bundesrepublik Deutschland waren der gleichen Ansicht. Deshalb erklärten sie, in „Verantwortung vor Gott und den Menschen“ (Präambel), daß sich das Deutsche Volk „zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt“ bekennt (Artikel 1 des Grundgesetzes). Nur unter dieser Voraussetzung wiegt „das Leben eines einzelnen Menschen“ mehr als jede Menge von „dänischem Feta-Käse oder irischem Rindfleisch“. Zwischen Allah, wie ihn die iranischen Mullahs verstehen, und dem tragendem Grund der europäischen Menschenrechtsidee besteht nicht nur ein quantitativer Unterschied. Ein atheistisches Europa verfügt jedenfalls am wenigsten über ein Motiv, Salman Rushdie zu seinem Recht zu verhelfen. – Um dies näher zu begründen bedarf es zunächst einer Reflexion über die geistigen Grundlagen der europäischen Kultur und deren Gefährdung.

I. Ethische Identität der europäischen Kultur

Es gibt so etwas wie eine europäische Kultur, die historisch auch Nordamerika und weitgehend Südamerika mitgeformt hat. Ihre Grundlage ist das jüdisch-christliche Menschenbild bzw. die historische Begegnung des christlichen Glaubens (der Kirche) mit den Kulturen der entsprechenden Völker. Daraus entstand eine bestimmte Gestalt von Kultur, die sich in einer bestimmten Rangordnung der Werte, sowie ihnen entsprechenden gesellschaftlichen Institutionen und Verhaltensmustern (Tugenden) niedergeschlagen hat. Darin besteht die eigentliche Kulturleistung Europas, nicht nur für die dazu gehörigen Staaten, sondern für die gesamte Menschheit. In ihrer Mitte steht die allem politischen Handeln vorausliegende Würde des Menschen und die daraus hervorgehenden Rechte und Pflichten und ihre politisch-

¹ Guardini, Romano: Das Ende der Neuzeit, Basel 1950, S. 52.

gesellschaftliche Institutionalisierung. Leider ist unser kulturhistorisches Langzeitgedächtnis so schwach geworden, daß viele den inneren Zusammenhang zwischen der gesellschaftlichen Garantie der Menschenwürde und entsprechender Rechte und dem christlichen Glauben nicht mehr zu erkennen vermögen. Der Beitrag des christlichen Menschenbildes für eine auf vorstaatlichen, unveräußerlichen Menschenrechten beruhende politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Ordnung läßt sich durch folgende Einzelelemente skizzieren:

1. Die Begründung von Würde und Einmaligkeit und damit der Freiheit des Menschen im Glauben an einen personalen, geschichtlich mit dem Menschen handelnden Gott, dessen Bild und Gleichnis er ist.
2. Die in diesem Person-Verständnis angelegten und ausgelegten Prinzipien der Solidarität, der Subsidiarität und des Gemeinwohls.
3. Die Unterscheidung zwischen dem transzendenten Heil und dem immanenten Wohl des Menschen und ein sich daraus ergebender bestimmter Stellenwert des Politischen und des Ökonomischen, der sowohl deren Totalisierung wie die Politisierung der Religion verhindert.
4. Der demokratische Verfassungsstaat mit seinem Bekenntnis zu vorstaatlichen, unveräußerlichen Menschenrechten.
5. Eine wirtschaftliche Ordnung, die in gleicher Weise Freiheit und sozialen Ausgleich zu den tragenden Pfeilern aller wirtschaftlichen Aktivitäten macht und die damit sowohl die Irrwege eines nur marktmechanistischen Individualismus wie eines staatsbürokratischen Kollektivismus vermeidet.

In diesen fünf Elementen kann man die Kulturleistung Europas für die Welt zusammenfassen. Diese Kultur beruht auf der notwendigen und allen Gliedern der Gesellschaft bewussten inneren Verwiesenheit und Bezogenheit von entsprechenden Werten.

II. Krise der europäischen Identität

1. Das große Thema der Neuzeit ist das Bewusstwerden und die aktive Entfaltung der freien Subjektivität des Menschen. Dies geschah zunächst in einem (berechtigten) Emanzipationsprozess der Naturwissenschaften und der Philosophie von theologischer Überformung. Die so freigesetzte menschliche Vernunft und die damit verbundene Entdeckung der Naturgesetze führte im Verlauf der neuzeitlichen Fortschrittsgeschichte zu dem Gefühl einer unbegrenzten technischen Machbarkeit der Welt. Dies bewirkte tendenziell die Abkoppelung zunächst der Naturwissenschaften und der Technik, dann aber auch der Sozialwissenschaften von der Theologie, schließlich aber auch – in bestimmten Theorien - von der Ethik (vgl. den von A. Comte begründeten „Positivismus“). Daraus folgte wie selbstverständlich die Handlungsmaxime: Was der Mensch kann, das darf er auch vollbringen. Die ungeheuren Erfolge dieser Denkform verdeckten lange Zeit ihr ungelöstes ethisches Grundproblem. Dies war möglich, so lange zwei Voraussetzungen gegeben waren: Zum

einen garantierte die trotz aller allmählichen Erosion bis in die Gegenwart nachwirkende Substanz einer von christlichem Ethos geprägten Kultur entsprechende Verhaltensweisen. Zum andern konnte die Bedrohlichkeit dieses Denkens erst in dem Augenblick offenbar werden, als in seinem praktischen Vollzug nicht nur für den Menschen Gutes und Nützliches, sondern auch Schädliches, ja Tödliches „gemacht“ werden konnte. Einsichten dieser Art sind im breiten öffentlichen Bewusstsein relativ jung, sie fallen mit dem Beginn des Atomzeitalters zusammen.

2. Verschlimmert wurde die Lage dadurch, daß die notwendige Verbindung von Wertüberzeugungen, Institutionen und Tugenden nicht nur faktisch gelockert, sondern durch eine bestimmte Anthropologie und Gesellschaftstheorie auch theoretisch für überflüssig erklärt wurde. So entstand die Theorie einer wertfreien und religionslosen Gesellschaft: Tugend ist unnötig, sie kann durch Soziotechnik ersetzt werden. Bei Adam Smith geschieht dies durch eine deistisch konstruierte Welt der Wirtschaft, bei Karl Marx wird der gleiche Ansatz atheistisch formuliert: Dank einer eingebauten „List der Vernunft“, vermag im Manchester-Liberalismus der Egoismus aller gegen alle dennoch den Wohlstand der Nationen wie durch Zauberhand zu schaffen; im Marxismus wird durch die im „Historischen Materialismus“ angeblich entdeckten „wissenschaftlichen“ Gesetze der Geschichte ohne moralisches Zutun der einzelnen (Moral ist „Überbau“ über die Produktionsverhältnisse, die allein den Fortgang der Geschichte bestimmen) das Reich der endgültigen Freiheit herbeigeführt.

3. Die durch die Theorie des reinen Positivismus induzierten Fortschrittskrisen der Neuzeit in ihren verschiedenen Schüben haben jeweils bestimmte Gegenreaktionen hervorgerufen, in denen es darum ging, die zerbrochene oder zerbrechende Verbindung von Werten, Institutionen und Tugenden neu zu knüpfen:

- a) Der Trennung von Politik und Ethik in den Gestalten des Macchiavellismus, Absolutismus, Faschismus, Nationalsozialismus, Bolschewismus steht die Formulierung und historischen Verwirklichung einer dem Ethos der Menschenrechte verpflichteten Demokratie gegenüber.
- b) Die Trennung von Wirtschaft und Ethik im Manchester-Liberalismus führte zur Gegenbewegung der „sozialrechtlichen Schule“ der Nationalökonomie und des „Solidarismus“ (Heinrich Pesch) der Katholischen Soziallehre bzw. zu der in der „Sozialen Marktwirtschaft“ sozialstaatlich organisierten Solidarität.

4. Am „Ende der Neuzeit“ dämmert das Bewusstsein, dass sich die wertfreie und religionslose Gesellschaft nicht durchhalten lässt, dass ihre Theorie unzutreffend ist. Aber die Vertreter einer nihilistischen Freiheitsidee wehren sich mit aller Kraft gegen eine solche Diagnose. Dies führt zu einem merkwürdig widersprüchlichen Bewusstsein: Man sieht ein, daß es ohne Wertorientierung nicht geht, aber man ist nicht bereit, die persönlichen Konse-

quenzen daraus zu ziehen. Man sucht die Verantwortung abzuwälzen auf die gesellschaftlichen Institutionen:

- a) Zunächst sollen Wissenschaft und Technik persönliche Moral überflüssig machen. Beispiel AIDS: Man fordert fast erpresserisch entsprechende Millionen oder Milliarden, damit die Wissenschaft endlich die nötigen technischen „Gegenmittel“ gegen die Seuche „erfindet“: Die Technik soll's machen, die Allgemeinheit soll's zahlen, wir brauchen unser Verhalten nicht zu ändern!
- b) Da Wissenschaft und Technik gesellschaftlich finanziert werden müssen, ist vor allem die Institution Staat gefordert: Von ihm erwartet man ein umfassendes Krisenmanagement, damit die Entfaltung unbegrenzter Subjektivität nicht beeinträchtigt wird. Gerhard Schmidtchen bringt dies auf die Formel: Ich habe Bedürfnisse, also bin ich. „Hier haben wir also den Schlüssel, warum wachsende Autonomie mit sinkender Moral einhergeht, warum sich Personen jenseits eines verbindlichen moralischen Konsens vergegenständlichen wollen. Sie rufen nach Moral wie nach einer konsumierbaren Leistung der Institutionen. Es gibt so etwas wie eine lamentöse Moralsehnsucht, aber niemand will eine Einzahlung in diese Kasse machen“¹.

5. Der Mensch von heute gleicht einem Kind, dem man sein liebstes Spielzeug wegnimmt: die kostenlose Machbarkeit des Glücks, die Befriedigung aller Bedürfnisse zum ethischen Nulltarif. Er spürt, dass der Kult der freien Subjektivität ein Satanskult ist, aber er schämt sich, dies öffentlich zuzugeben. Die christliche Verkündigung muss sich deshalb mit viel Einfühlungsvermögen, heilend-therapeutisch um diese seelisch-geistige Wunde einer „säkularisierten“ Gesellschaft kümmern. Sie hat die „investigatorische“ Aufgabe,² wieder „herauszufinden“, dass die grundlegenden Werte, der Reichtum der europäischen Kultur, letzten Endes christlich bedingt sind. „Strukturell“, etwa in den Einrichtungen unseres Sozialstaats, sind wir viel christlicher als habituell. Dies ist freilich nur ein Wechsel auf Zeit. Ohne bewusst gepflegte Solidarität werden auch nach einiger Zeit die Institutionen der Solidarität zerfallen, etwa der Generationenvertrag in der sozialen Rentenversicherung. Es geht also darum, die Vielfalt christlich geprägter Strukturen in Europa aufzuspüren, ihre Quellen deutlich zu machen: z.B. die christliche Substanz des Sozialstaats, die positive Bewertung der menschlichen Freiheit als Gottesgabe, die allerdings nur in Verantwortung vor ihm wahrgenommen werden kann. Ein besonders kostbarer Schatz in diesem Zusammenhang ist das Durchhalten der Christen durch die seit 1917 bzw. 1945 andauernde „baby-

¹ Schmidtchen, Gerhard: Religiös-emotionale Bewegungen in der Informationsgesellschaft, in: Glaube und Weltverantwortung, hrsg. von G. Baadte und A. Rauscher, Graz u.a. 1988, S. 135.

² Vgl. Biser, Eugen: Das Profil des Glaubens angesichts seiner Herausforderung durch Säkularismus und Atheismus, in: Glaube und Weltverantwortung, a.a.O. 124 f.

Ionische Gefangenschaft“ der kommunistischen Herrschaft in den Staaten Osteuropas. Die hier gesammelten Schätze und Erfahrungen müssen und können für ganz Europa fruchtbar gemacht werden. Umgekehrt besteht eine große Aufgabe darin, die traurigen Hinterlassenschaften dieser Gefangenschaft im Bereich des Geistigen, Gesellschaftlichen und Ökonomischen, durch eine neue große Welle der materiellen und geistigen Hilfsbereitschaft überwinden zu helfen.

III. Herkunft und Zukunft europäischer Identität

Wir haben uns zunächst mit der Herkunft Europas befasst und aufgezeigt, wodurch die Identität Europas in eine Krise geraten ist. Wie lässt sich diese Krise überwinden? Was ist zu tun, damit Europa auch eine Zukunft hat. Mit diesen Fragen hat sich Papst Benedikt XVI. in einer spektakulären Rede vor dem Deutschen Bundestag am 22. September 2011 eingehend befasst. Welche Antworten suchte er dabei dem „Hohen Haus“ und damit allen, die sich um die zukünftige Identität Europas Gedanken machen, zu vermitteln?

1. Staat ohne Recht – „eine große Räuberbande“

Was ist die Sache der Politik, so fragt der Papst am Beginn seiner Rede, und antwortet: „Politik muss Mühen um Gerechtigkeit sein und so die Grundvoraussetzung für Frieden schaffen“. Auf dem Weg zum politischen Erfolg kann es aber passieren, dass dieser „dem Willen zum Recht und dem Verstehen für das Recht“ übergeordnet wird. Insofern kann das Streben nach „politischem Erfolg“ auch eine „Verführung“ sein, die zur „Verfälschung des Rechts“, zur „Zerstörung der Gerechtigkeit“ führt. „Was ist dann ein Staat noch anderes als eine große Räuberbande?“, so stellt der Papst mit Augustinus fest. Gerade in einer „historischen Stunde, in der den Menschen Macht zugefallen ist, die bisher nicht vorstellbar war“, drohe die Gefahr, dass der Mensch „die Welt zerstören“, sozusagen „Menschen vom Menschsein ausschließen“ kann. Damit ist die Frage dringlicher denn je: „Wie können wir zwischen Gut und Böse, zwischen wahren Recht und Scheinrecht unterscheiden?“ Wie kann man die mit der Begründung und Bewahrung der Menschenrechte untrennbar verbundene Identität der politischen Philosophie Europas auch unter heutigen Bedingungen bewahren? Sicher kann dies „in einem Großteil der rechtlich zu regelnden Materien ... die Mehrheit“ tun. „Aber dass in den Grundfragen des Rechts, in denen es um die Würde des Menschen und der Menschheit geht, das Mehrheitsprinzip nicht ausreicht, ist offenkundig.“ In diesem Zusammenhang verweist der Papst auf die „Widerstandskämpfer gegen das Naziregime und gegen andere totalitäre Regime“. Aber auch heute liege es „keineswegs einfach zutage“, was in „grundlegenden anthropologischen Fragen das Recht ist und geltendes Recht werden kann“. Damit lautet auch heute die Identität Europas Frage unumgänglich verbundene Frage: „Wie erkennt man, was Recht ist?“

2. Das Recht und die „Sprache des Seins“

Für manche überraschend stellte Benedikt XVI. dann bei der Beantwortung der Frage nach dieser Identität heraus: „Im Gegensatz zu anderen großen Religionen hat das Christentum dem Staat und der Gesellschaft nie ein Offenbarungsrecht, eine Rechtsordnung aus Offenbarung vorgegeben. Es hat stattdessen auf Natur und Vernunft als die wahren Rechtsquellen verwiesen – auf den Zusammenhang von objektiver und subjektiver Vernunft, der freilich das Begründetsein beider Sphären in der schöpferischen Vernunft Gottes voraussetzt.“ Die „abendländische Rechtskultur“ nahm, von der stoischen Philosophie ausgehend, ihren „Weg über das christliche Mittelalter in die Rechtsentfaltung in der Aufklärungszeit bis hin zu der Erklärung der Menschenrechte und bis zu unserem Deutschen Grundgesetz, mit dem sich unser Volk 1949 zu den ‚unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt‘ bekannt hat.“ Entscheidend sei also gewesen, „dass sich die christlichen Theologen gegen das vom Götterglauben geforderte religiöse Recht auf die Seite der Philosophie gestellt, Vernunft und Natur in ihrem Zueinander als die für alle gültige Rechtsquelle anerkannt“ hätten. In diesem Sinn habe bereits Paulus im Römerbrief festgestellt, dass auch die Heiden, die das Gesetz nicht haben „von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist“, weil es ihnen von ihrem Schöpfer „ins Herz geschrieben ist; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab ...“ (Röm 2,14 f.) Auf der Grundlage einer „der Sprache des Seins geöffneten Vernunft“ schien also „bis in die Zeit der Aufklärung, der Menschenrechtserklärung nach dem Zweiten Weltkrieg und in der Gestaltung unseres Grundgesetzes die Frage nach den Grundlagen der Gesetzgebung geklärt“. Inzwischen habe sich jedoch, so Benedikt XVI., „eine dramatische Veränderung der Situation zugetragen. Der Gedanke des Naturrechts gilt heute als eine katholische Sonderlehre, über die außerhalb des katholischen Raums zu diskutieren nicht lohnen würde, so dass man sich schon beinahe schämt, das Wort überhaupt zu erwähnen.“ Wie, so fragt der Papst, ist „diese Situation entstanden?“

3. Der Weg in den Rechtspositivismus als Gefährdung der Identität Europas.

„Grundlegend“ für den Weg in den Rechtspositivismus sei in neuerer Zeit „zunächst die These“ gewesen, „dass zwischen Sein und Sollen ein unüberbrückbarer Graben bestehe. Aus Sein könne kein Sollen folgen, weil es sich da um zwei völlig verschiedene Bereiche handle.“ Damit referiert der Papst kurz die These des englischen Philosophen David Hume (1711-1776), wonach jede Beziehung zwischen Sein und Sollen einen „naturalistischen Fehlschluss“ darstelle. Da in diesem Kontext menschliche Vernunft rein „naturwissenschaftlich“ verstanden werde, könne es „keine Brücke zu Ethos und Recht“ auf der Basis der menschlichen Natur geben. Ähnliches gilt für einen zweiten

„Kirchenvater“ des Positivismus, Karl Popper (1912-1969), auf den Benedikt XVI. – wieder ohne Namensnennung – mit der Maxime verweist: „Was nicht verifizierbar oder falsifizierbar ist, gehört danach nicht in den Bereich der Vernunft im strengen Sinne“. Wie gefährlich eine solche Übertragung naturwissenschaftlicher Vernunft auf die menschliche Ratio insgesamt werden kann, lässt sich leicht einsehen: Würde man die Falsifizierbarkeit als Kriterium der Vernünftigkeit einer Rechtsordnung machen, dann könnte die betroffene Gesellschaft bereits untergegangen sein, bevor die „positivistische Vernunft“ ihre Inhumanität hätte falsifizieren können. Benedikt XVI. fasst die Folgen zusammen: „Wo die alleinige Herrschaft der positivistischen Vernunft gilt – und das ist in unserem öffentlichen Bewusstsein weithin der Fall –, da sind die klassischen Erkenntnisquellen für Ethos und Recht außer Kraft gesetzt.“ Das „positivistische Konzept von Natur und Vernunft“, sei zwar „ein großartiger Teil menschlichen Erkennens und menschlichen Könnens, auf das wir keinesfalls verzichten dürfen. Aber es ist nicht selbst als Ganzes eine dem Menschen in seiner Weite entsprechende und genügende Kultur.“ Wenn die Kultur Europas heute der Gefahr erliege, allein die „positivistische Vernunft“ gelten zu lassen und „alle anderen kulturellen Realitäten in den Status der Subkultur verbannt, dann verkleinert sie den Menschen, ja, sie bedroht seine Menschlichkeit.“ Benedikt XVI. verweist dabei ausdrücklich auf „weite Kreise“ in Europa, die „nur den Positivismus als gemeinsame Kultur und als gemeinsame Grundlage für die Rechtsbildung“ anerkennen. Setze sich diese Tendenz durch, dann werde „Europa gegenüber den anderen Kulturen der Welt in einen Status der Kulturlosigkeit gerückt“. Eine solche Kultur gleiche dann „Betonbauten ohne Fenster, in denen wir uns Klima und Licht selber geben, beides nicht mehr aus der weiten Welt Gottes beziehen wollen.“ Deshalb ruft Benedikt XVI. dazu auf: „Die Fenster müssen wieder aufgerissen werden. Wir müssen wieder die Weite der Welt, den Himmel und die Erde sehen und all dies recht zu gebrauchen lernen.“ Nur so können wir die Identität der politischen Kultur Europas wahren. Wie aber geht das, fragt Benedikt XVI.? „Wie finden wir in die Weite, ins Ganze? Wie kann die Vernunft wieder ihre Größe finden, ohne ins Irrationale abzugleiten?“

4. Die „Ökologie des Menschen“ und die Identität Europas

Für manche überraschend, baut nun Benedikt XVI. über das „Auftreten der ökologischen Bewegung“ eine neue Brücke zum „Naturrecht“. Diese habe zwar „wohl nicht Fenster aufgerissen“, aber es sei wie „ein Schrei nach frischer Luft gewesen“, den man „nicht beiseite schieben kann, weil man zu viel Irrationales darin findet.“ Jungen Menschen sei „bewusst geworden, dass irgendetwas in unserem Umgang mit der Natur nicht stimmt. Dass Materie nicht nur Material für unser Machen ist, sondern dass die Erde selbst ihre Würde in sich trägt und wir ihrer Weisung folgen müssen.“ Gerade angesichts der neuerkannten Bedeutung der Ökologie müsse man bedenken: „Es gibt auch eine Ökologie des Menschen. Auch der Mensch hat eine Natur, die

er achten muss und die er nicht beliebig manipulieren kann. Der Mensch ist nicht nur sich selbst machende Freiheit. ... Er ist Geist und Wille, aber er ist auch Natur, und sein Wille ist dann recht, wenn er auf die Natur hört, sie achtet und sich annimmt als der, der er ist und der er sich nicht selbst gemacht hat.“ Gerade darin zeigt sich in bübischem Schöpfungsbericht anthropologische begründete Identität des europäischen Denkens und seiner Geschichte, die seit einiger Zeit von einem weverbreiteten Rechtspositivismus in Frage gestellt wird.

In diesem Zusammenhang weist Benedikt XVI. auf dessen wohl wichtigsten Vertreter hin, nämlich auf Hans Kelsen (1881-1973). Dieser habe mit 84 Jahren (1965) ganz im Sinne seiner „Reinen Staatslehre“ festgestellt, „dass Normen nur aus dem Willen kommen können. Die Natur könnte folglich Normen nur enthalten, wenn ein Wille diese Normen in sie hineingelegt hat. Dies wiederum würde einen Schöpfergott voraussetzen, dessen Wille in die Natur mit eingegangen ist.“¹ Damit anerkennt Kelsen grundsätzlich, dass es durchaus einen „Dualismus von Sein und Sollen“ – entgegen der These von David Hume – geben könne, allerdings nur unter der Voraussetzung des Glaubens an einen Schöpfergott. „Über die Wahrheit dieses Glaubens zu diskutieren, ist völlig aussichtslos“, so habe Kelsen dazu bemerkt und insofern nur von einer theoretischen Möglichkeit naturrechtlichen Argumentierens gesprochen. Dem hält Papst Benedikt XVI. freundlich entgegen: „Ist es wirklich sinnlos zu bedenken, ob die objektive Vernunft, die sich in der Natur zeigt, nicht eine schöpferische Vernunft, einen Creator Spiritus voraussetzt?“ Ein solches Verständnis von Vernunft „zu ignorieren oder als bloße Vergangenheit zu betrachten, wäre eine Amputation unserer Kultur insgesamt und würde sie ihrer Ganzheit berauben.“ Zusammenfassend stellt Benedikt XVI. fest: „Die Kultur Europas ist aus der Begegnung von Jerusalem, Athen und Rom – aus der Begegnung zwischen dem Gottesglaubens Israels, der philosophischen Vernunft der Griechen und dem Rechtsdenken Roms entstanden. Diese dreifache Begegnung bildet die innere Identität Europas. Sie hat im Bewusstsein der Verantwortung des Menschen vor Gott und in der Anerkennung der unantastbaren Würde des Menschen, eines jeden Menschen, Maßstäbe des Rechts gesetzt, die zu verteidigen und in unserer historischen Stunde aufgegeben ist.“²

¹vgl. Kelsen, Hans: Was ist die Reine Rechtslehre? in: Demokratie und Rechtsstaat (Festgabe Z. Giacometti), Zürich 1953, S. 143-162.

²Alle Zitate aus der Ansprache des Papstes im Deutschen Bundestag sind entnommen: Papst Benedikt XVI.: Die Ökologie des Menschen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 23.09.2010, Nr. 22, S. 8.

Autoreninfo:

Alexander Krylov ist ein deutsch-russischer Soziologe und Philosoph.

Nach dem Studium der Geschichte, Sozial-Ökonomie, Psychologie und Sozialarbeit arbeitete er zunächst als Leiter eines sozialpädagogischen Dienstes und als Abteilungsleiter an der Stiftung „Kinder von Russland“ in Moskau. 1999 wurde er mit einer Arbeit über psychoanalytische Anthropologie an der Lomonossow-Universität Moskau promoviert. Bis 2000 war er stellvertretender Dekan der Fakultät für Wirtschaft und Management am National Institut of Business in Moskau. Seitdem lebt er in Deutschland. Dort war er von 2001-2008 am Institut für Weltwirtschaft und internationalem Management der Universität Bremen tätig, sowie von 2008-2010 als Hochschullehrer und Institutsdirektor an der University of Management & Communications Potsdam (FH). 2007 wurde er Professor für Kommunikationsmanagement am National Institut of Business. Seit dem 01.11.2008 ist er Direktor des West-Ost-Instituts in Berlin.

Prof. Dr. Alexander Krylov ist zudem Chefredakteur der wissenschaftlichen Zeitschrift „West-Ost-Report“, 2. Vorsitzender der Bremen School of Economics, Gründungsmitglied des Eurasischen Klubs der Wirtschaftswissenschaftler und Mitglied anderer Gremien und Institutionen.

Seine Forschungsschwerpunkte sind psychoanalytische Anthropologie, Soziale Identität, Kommunikationsmanagement, interkulturelles Management und sozialer Wandel. Er ist Autor und Herausgeber zahlreicher Bücher und wissenschaftlicher Beiträge, u.a. "Mensch in der russischen Psychoanalyse" (1999), "Kommunikationsmanagement" (2002), "Corporate Identity" (2004), "Internationales Management" (2008), "Evolution der Identitäten" (2010).