

Zu den konstituierenden Elementen europäischer Kultur gehören die Kirchen. Europa verdankt ihnen wesentliche Züge seiner Einheit. Klöster und Kathedralen schufen die ersten Bildungsfundamente für den Kontinent. *Schola* und *Clericus* wurden Grundworte für Schule und Gebildete in vielen europäischen Sprachen. Die Universität als Vereinigung aller Wissenschaften, als „Hohe Schule“ für intellektuelle Berufe erwuchs im mittelalterlichen Europa. Gebetsverbrüderungen, gemeinsame Feste, christlicher Kalender und christliche Zeitrechnung und nicht zuletzt die „leise integrierende“ Wirkung der römischen Liturgie (G. Tellenbach) – dies alles ließ einen europäischen Kulturraum entstehen, der geprägt wurde von der Botschaft des Christentums, der sich immer wieder herausfordern ließ von antiken Überlieferungen der Poesie und Philosophie und der auf der Grundlage des Lateinischen (im Osten des Griechischen und Kirchenslawischen) eine Fülle eigener nationaler Literaturen hervorbrachte.

Zu diesem gemeinsamen Erbe gehört es auch, dass Kirche und Staat im Rahmen einer stabilen Rechtsordnung als selbstständige Kräfte nebeneinander leben – aufeinander bezogen, jedoch voneinander unterschieden, autonom in ihren jeweiligen Bereichen, mit Überschneidungen in zentralen Fragen von gemeinsamem Interesse (*res mixtae*). Eine Reihe typischer Formen der Koexistenz von Kirche und Staat hat sich im Lauf der Zeit entwickelt: die mittelalterlichen der

„Symphonia“ im Osten, der „Zweigewaltenlehre“ im Westen, die neuzeitlichen der staatlichen Herrschaft über die Kirche (vom Cäsaropapismus im Osten bis zum Staatskirchentum im Westen) – endlich die neuerliche Verselbstständigung von Kirche und Staat seit der Französischen Revolution, in deren Verlauf sich ein breites Spektrum differenzierter Formen herausbildete: von feindlichen und freundlichen Trennungen bis zum neutralen Nebeneinander oder zu Modalitäten der Kooperation aufgrund von Verfassungen oder Verträgen.

Der Zusammenbruch des Kommunismus und die „Wiedervereinigung Europas“ in den Jahren nach 1989/90 haben die Diskussion über Kirche und Staat im künftigen Europa neu belebt. Wie werden sich die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in den europäischen Ländern entwickeln? Welche Trends, welche Entwicklungsperspektiven zeichnen sich ab? Bleibt es bei der Dominanz der nationalen Rechtsordnungen, oder wird auch hier ein *acquis communautaire* entstehen? Und endlich: Welche besonderen Farben bringen die großen christlichen Kirchen Europas – Orthodoxie, Katholizismus, die Kirchen der Reformation, die anglikanische Kirchenfamilie – in diesen Prozess ein? In welchem Zustand befinden sie sich augenblicklich? Wie steht es mit ihren Beziehungen untereinander? Gibt es eine europäische Ökumene? Sind die Kirchen „Europa-kompatibel“? Und umgekehrt: Ist sich Europa seiner christlichen Vergangenheit bewusst? Spiegelt sich etwas

von diesem Erbe in seinen im Entstehen begriffenen Verfassungstexten?

Entwicklungen in der Nachkriegszeit

Die Periode von 1945 bis 1989 zeigt vordergründig, entsprechend den Gegebenheiten des Kalten Krieges und der Spaltung Europas, Züge der Erstarrung, der Blockade. Aber selbst in dieser Zeit vollzogen sich, meist unbemerkt, wichtige Veränderungen.

Erstens: In Mittel- und Osteuropa hatte der kommunistische Staat nach 1945 das Regime der Trennung eingeführt. Vielfach wurde es gewaltsam über einer noch intakten volkskirchlichen Grundlage errichtet und entbehrte so des „natürlichen“ Fundamentes westlicher Säkularität und einer die Gewissensfreiheit einschließenden Zivilgesellschaft.

Die kommunistischen Regierungen in den ost- und südosteuropäischen Ländern praktizierten das Regime der Trennung in einer prinzipiell kirchenfeindlichen Weise. Von der öffentlichen Stellung der Kirche, wie sie durch Konkordate oder verfassungsmäßige Verbürgung gesichert war, blieb so gut wie nichts übrig. Dennoch gelang es ihnen nur in sehr unterschiedlichem Maß, die Kirche aus der Öffentlichkeit zu verdrängen und ihr den alten Einfluss auf die Bevölkerung zu nehmen.

Vor allem in Polen behauptete sich der Katholizismus mit Zähigkeit. Hier führte die Entwicklung von einer Phase der Duldung in den ersten Nachkriegsjahren über eine Periode heftiger, jedoch im Wesentlichen unblutig verlaufender Kirchenverfolgungen in der Zeit von 1952 bis 1956 zu einem unsicheren, weil nur taktisch motivierten *Modus Vivendi*, der im Prinzip mit zeitlichen Schwankungen bis zum Ende der kommunistischen Herrschaft 1988/89 anhielt. Es gelang der kommunistischen Partei in dieser Zeit nicht, die Kirche zu musealisieren, sie zu

einem historischen Denkmal zu machen. Im Gegenteil: In der geistigen Auseinandersetzung zwischen Kirche und Kommunismus erwies sich die Kirche als das ungleich stärkere Element.

Nicht der christliche Glaube verfiel seit den sechziger und siebziger Jahren – vielmehr verfiel der Glaube an den Marxismus-Leninismus. In den siebziger Jahren war der Kommunismus in Osteuropa keine siegreich voranschreitende Bewegung mehr, sondern nur noch ein von Skepsis und Augurenlächeln umgebenes Machterhaltungskartell. Der marxistische Glaube fand keine verlässlichen Zeugen mehr. Aufschlussreich für diese Entwicklung sind die Biografien und die Äußerungen ehemals kommunistischer Intellektueller wie Djilas, Kolakowski, Machovec, Sacharow: Sie alle wandten sich in jenen Jahren ab von dem „Gott, der keiner war“.

Zweitens: Weniger spektakulär, aber nicht weniger nachhaltig waren die Entwicklungen, die im Süden, Norden und Nordwesten Europas in Gang kamen. In diesen Ländern lebte das ältere Prinzip der Staatsreligion in katholischer, protestantischer und anglikanischer Umgebung fort – in Kirchen, die, zumindest nominell, noch 90 bis 100 Prozent der Bevölkerung umfassten, in die man zum Teil kraft Landesverfassung hineingeboren wurde und die in der Öffentlichkeit vielfach eine monopolähnliche oder jedenfalls privilegierte Stellung einnahmen (zum Teil mit deutlicher Benachteiligung von Andersgläubigen oder Dissidenten).

Im katholischen Süden war der „christliche Staat“ in der Nachkriegszeit zunächst noch einmal gefestigt worden – so in der italienischen Verfassung von 1948 und im spanischen Konkordat von 1953. Ähnliches galt auch für die Kirchen Skandinaviens und Großbritanniens – so recheneten die Labourreformen nach 1945 noch fest mit den Geistlichen als weltlichen Funktionsträgern. In den Jahrzeh-

ten nach dem Zweiten Weltkrieg amtierten skandinavische und englische Pfarrer als öffentliche Urkundsbeamte, sie führten gleichberechtigt mit den weltlichen Standesbeamten die Standesregister, beglaubigten Unterschriften, stellten Führungszeugnisse aus – ehrwürdige Denkmäler mittelalterlicher, den Staat umgreifender kirchlicher Verwaltung in einer gänzlich säkularisierten Umwelt.

Zuerst verlor das Modell der Staatsreligion in der katholischen Welt seine Gültigkeit. Mit dem Zweiten Vaticanum war es endgültig obsolet geworden. Spanien rückte 1977, Italien 1984 von ihm ab (es folgten lateinamerikanische Länder). Heute gibt es auf der ganzen Welt kein einziges Land mehr, in dem der Katholizismus Staatsreligion (oder gar Staatskirche) ist. An die Stelle der Einheit von Staat und Kirche ist ein auf dem Prinzip der Religionsfreiheit basierendes Trennungs- oder Paritätssystem getreten: „Individuelle Religionsfreiheit und korporativ-institutionelle Kirchenfreiheit im Rahmen des ‚iustus ordo publicus‘ eines Gemeinwesens sind jetzt als die naturrechtlichen, offenbarungstheologisch mitbegründeten Fundamentalprinzipien einer rechten staatskirchenrechtlichen Ordnung anerkannt.“

Nicht ganz so radikal war der Wandel im nordeuropäisch-protestantischen Staatenkreis. So gibt es bis heute in den skandinavischen Ländern Staatskirchen (oder, wie sie amtlich heißen, Volkskirchen) mit privilegierter Stellung in der Öffentlichkeit. Sie werden regiert von Monarchen und Parlamenten. Eigenständige kirchliche Organe, soweit überhaupt vorhanden, haben meist nur beratende Kompetenzen. So fällt die Entscheidung über wichtige kirchliche Fragen oft religiös neutralen, agnostischen oder offen antiklerikalen Personen zu. Dies wurde so lange nicht als störend empfunden, als man damit rechnen konnte, dass die überwiegende Bevölkerungsmehrheit der Kir-

che angehörte. Mit der fortschreitenden Entchristlichung änderten sich jedoch die Verhältnisse, und gerade von überzeugten Christen wurde die Herrschaft des Staates über die Kirche zunehmend als Last und als Gefahr empfunden. Auch für den Staat selbst erwies sich die weit reichende Mitverantwortung bei der Leitung der Kirche als problematisch, da sie eine zeitraubende Einarbeitung in kirchliche Verhältnisse nötig machte und überdies die Regierung ständig in innerkirchliche Parteilagen hineinzuziehen drohte.

Daher haben sich vor allem die skandinavischen Staaten in der Nachkriegszeit allmählich von den Prinzipien der Staatsreligion wegbewegt. Allen Religionen wurde Toleranz gewährt. Die verfassungsmäßigen Privilegien des lutherischen Bekenntnisses wurden eingeschränkt und sollen in mehreren Staaten bis zum Jahr 2010 ganz fallen.

Verhaltener sind die Reaktionen in England und Schottland. Auch dort haben die kritischen Stimmen gegenüber der Staatsabhängigkeit der „established church“ in den vergangenen Jahrzehnten kräftig zugenommen. Sie haben jedoch bisher noch nicht zu einer grundlegenden Veränderung der alten Kirchenverfassung geführt. Bleibt es auch in den kommenden Jahren dabei, so werden die „Church of England“ und die „Church of Scotland“ die wohl letzten Staatskirchen der westlichen Welt in der Geschichte sein.

Drittens: Eine Erosion der überlieferten Formen machte sich jedoch auch auf der Gegenseite bemerkbar: beim Trennungssystem. Erschien die Trennung von Staat und Kirche früher als „natürliches Ziel“ der staatskirchlichen Entwicklung, so ist dieses Modell heute sowohl in seinem Ursprungsland Nordamerika wie auch in anderen Ländern Zweifeln und kritischen Fragen ausgesetzt. Die Übersteigerung der antikirchlichen Dynamik des Trennungsgedankens in den moder-

nen Totalitarismen hat einen Rückschwung des Pendels herbeigeführt und die radikalen Formen der Trennung zumindest innerhalb des westlichen Staatenbereiches entschärft, teilweise sogar abgebaut.

Das Musterbeispiel ist Frankreich. Trotz der programmatischen Erklärung der Vierten Republik zu einer *république laïque* (1946) hat sich die Praxis des Trennungsregimes in den letzten Jahrzehnten weitgehend entspannt. Das zeigte sich bereits in der 1949 einsetzenden Neuordnung der Militärseelsorge; es setzte sich fort in der Einbeziehung der katholischen Geistlichen in das Sozialversicherungsgesetz (1950), in der Einräumung von Sendezeiten für die Kirchen im staatlichen Rundfunk und in der langsamen, aber nachdrücklichen Entschärfung im Bereich der Schulpolitik. Bereits Ende der fünfziger Jahre begann man von einem *concordat de séparation* zu sprechen. Doch ist es weder in der Vierten noch in der Fünften Republik zu einer staatlichen Initiative bezüglich einer Neuregelung der staatskirchlichen Verhältnisse gekommen. Der Grund ist deutlich: Frankreich könnte für den Fall eines künftigen Konkordates keine wesentlichen Wünsche der römisch-katholischen Kirche mehr erfüllen, die wichtigsten sind bereits erfüllt, und dies ohne dass der Staat hierfür nennenswerte Gegenleistungen erlangt hätte. Im Gegenteil: Infolge der verfassungsbedingten kirchenpolitischen Abstinenz des Staates ist „Rom“ in Frankreich, was die Ernennung der Bischöfe, die Zuständigkeiten des Nuntius und so weiter angeht, unendlich mächtiger als zum Beispiel in einem Konkordatsland wie Deutschland, wo der Heilige Stuhl vom Mitentscheidungsrecht der Domkapitel bis zum Amtseid der Bischöfe an Regularien gebunden ist.

Hier wird ein spezifisches Dilemma der Trennungspolitik deutlich. Der laizistische Staat kann zwar der Kirche ihren

öffentlich-rechtlichen Status nehmen, er kann jedoch – ein bestimmtes rechtsstaatliches Minimum vorausgesetzt – nicht verhindern, dass sie sich auch als private Körperschaft, gestützt auf den Freiheits- und Gleichheitsgrundsatz, kraft ihrer Zahl, des Zusammenhaltes ihrer Mitglieder und der Universalität ihrer Ziele wirksam zu entfalten und so *via facti* zu einer öffentlichen Macht zu werden vermag. Er kann Kirche und Staat positivistisch zu scheiden versuchen, aber die Wirklichkeit des sozialen Lebens mit ihren zahlreichen Verflechtungen wird sich gegenüber diesem Trennungskonzept immer wieder durchsetzen, ohne dass der Staat hierauf einen Einfluss hätte. Die alte Trennungsidee setzt im Grund den seiner selbst gewissen, von einem laizistischen Sendungsgefühl durchdrungenen Kulturstaat des 19. Jahrhunderts voraus: Nicht zufällig war der auf Comte und die radikale Phase der Französischen Revolution gestützte weltliche Moralunterricht das Kernstück der *école laïque* Ferrys und Combes'. Davon ist heute wenig übrig geblieben; der Begriff der *laïcité* hat seine alte missionarische Kraft verloren; und die staatliche Schule spiegelt den Zerfall des liberalen Fortschrittsglaubens besonders deutlich wider, so dass sie als Gegenspielerin der christlichen Überlieferung kaum mehr infrage kommt.

1989/90: Die neuen Gegebenheiten

Seit den Ereignissen von 1989/90 leben alle christlichen Bekenntnisse im wiedervereinigten Europa unter den Bedingungen der Religionsfreiheit. Die lange Kette der Religionsverfolgungen durch totalitäre Regime scheint beendet zu sein. Die Kirchen müssen sich nicht mehr der Konkurrenz „säkularer Religionen“ erwehren. Aber das „größere Europa“ hat für die Kirchen in Ost und West auch neue Herausforderungen gebracht: Sie müssen sich aufs Neue ihrer Identität versichern, auch im Verhältnis zu Nation und Staat;

die ökumenische Zusammenarbeit muss auf neue Fundamente gestellt werden; und die Auseinandersetzung mit der säkularen Kultur und mit den Widersprüchen des Säkularismus hat sich an vielen Orten verschärft. Die christlichen Kirchen sind aufgefordert, stärker als bisher in europäischen Kategorien zu denken und im Dialog miteinander neue Konzepte der Mission, der Evangelisierung zu entwickeln, die der Gefahr des Glaubenschwundes entgegenwirken.

Der Umbruch der Jahre 1989/90 hat die konfessionelle Landkarte Europas nicht unerheblich verändert. So endete für die Evangelische Kirche in Deutschland mit der staatlichen Wiedervereinigung eine Zeit schmerzlicher geografischer und politischer Isolierung. Die „Stammländer der Reformation“ kehrten in das gemeinsame Vaterland zurück. Eisleben und Wittenberg, Magdeburg und Eisenach gehörten wieder zum ganzen Deutschland, nicht mehr nur zum Teilstaat DDR. Eine doppelte Hypothek verschwand: im Westen ein seit den fünfziger Jahren immer wieder artikulierter protestantischer Vorbehalt gegenüber der Bundesrepublik und ihrer Politik der Westintegration; im Osten die Gefahr der Vereinnahmung des Luther-Erbes durch den Staat im Zeichen einer sich schärfer ausprägenden DDR-Identität. Durch die Wiedervereinigung änderte sich auch die Zahlenrelation der Konfessionen in Deutschland: Standen 1987 in der alten Bundesrepublik 25 413 000 Protestanten 26 232 000 Katholiken gegenüber, so wies das wiedervereinigte Deutschland eine protestantische Bevölkerungsmehrheit von rund drei Millionen auf. Das Gefühl gewachsener Stärke verband sich mit dem Stolz darüber, dass viele Protestanten in der DDR zur friedlichen Revolution, die zum Einsturz der Mauer führte, mit Gottesdiensten und Gebeten, Prozessionen und Demonstrationen beigetragen hatten.

Im gleichen Zug jedoch, in dem die evangelische Konfession die stärkste in Deutschland wurde, wurde die katholische Konfession die stärkste in Europa. Im wiedervereinigten Europa (diesseits des Urals) leben heute 520 Millionen Menschen; davon sind rund die Hälfte (255 Millionen oder 49 Prozent) Katholiken, 99 Millionen (19 Prozent) Orthodoxe, während auf die Kirchen der Reformation (mit Einschluss der Anglikaner) 83 Millionen (16 Prozent) entfallen. Mit überraschender Deutlichkeit traten nach 1989/90 die alten, vom Kommunismus zurückgedrängten, aber nie ganz zerstörten religiösen Strukturen Osteuropas neu hervor: die Orthodoxie in Russland, der Ostukraine, Weißrussland, Bulgarien, Rumänien, Serbien; die katholische Kirche in der Westukraine, Litauen, Polen, Ungarn, der Slowakei und Teilen Tschechiens; die Gebiete evangelischer Dominanz in Teilen Rumäniens, Ungarns, Tschechiens und in den östlichen deutschen Bundesländern. Die christliche Vergangenheit Mittel- und Osteuropas – deutlich ans Tageslicht getreten seit den achtziger Jahren – könnte eine verbindende Kraft für die auseinander strebenden Regionalismen und Nationalismen der postkommunistischen Ära sein. Tatsächlich aber sind die christlichen Konfessionen an vielen Orten zerstritten – und besonders in Ost- und Südosteuropa werden die politischen Auseinandersetzungen durch religiöse Traditionen keineswegs gemildert, sondern im Gegenteil verschärft.

Reaktion der Kirchen auf das „größere Europa“

Mit dem Sturz des Kommunismus war die Teilung Europas beendet. Der Alte Kontinent, lange Zeit gespalten zwischen Ost und West, wurde erneut in seiner geistigen und kulturellen Einheit sichtbar. So wurden das „größere Europa“, das „gemeinsame europäische Haus“ zu

Schlüsselbegriffen europäischer Politik in den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts. Wie haben die Kirchen auf diese neue Lage reagiert? Wie haben sie sich in den neuen Verhältnissen eingerichtet?

Erstens: Am schnellsten fand sich die katholische Kirche aufgrund ihrer straffen Leitungsstruktur und ihrer Präsenz in beiden Teilen Europas zurecht. Sie trat bereits im November/Dezember 1991 mit einer Römischen Bischofssynode für Europa auf den Plan – es war das erste Mal in der Geschichte dieser Institution, dass Vertreter der Bischofskonferenzen eines ganzen Kontinentes zusammengerufen wurden. Die Bischofssynode stand unter dem Leitwort „Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit hat“; in der Diskussion traten vor allem drei Themen hervor: die Befreiung Osteuropas, der Dialog mit der säkularen Kultur und die Neu-Evangelisierung Europas. Vor allem das letzte Thema war das alle Gruppen verbindende Element. Dagegen war die Neigung, sich auf einen vertieften Dialog mit westlicher Kultur, westlichem Pluralismus einzulassen, bei der Synode von Anfang an nicht sehr groß.

Die Versammlung war sich darüber einig, dass eine solche Neu-Evangelisierung keine Restauration eines vergangenen Europa sein sollte – keine novalischaftere Beschwörung einer die Kirchen und Konfessionen überwölbenden „Christenheit“. Dass Dialog und Zusammenarbeit mit allen christlichen Kirchen und mit den Juden nötig seien, wurde ebenso betont wie die gemeinsame Verantwortung aller, die an Gott glaubten, für die Geschichte dieser Welt. Man erwog viele mögliche Wege der Neu-Evangelisierung in Familien, Gemeinden, Gesellschaft und würdigte insbesondere die Zeugnisse der jüngst vom Kommunismus befreiten Kirchen. Ein Schweizer Bischof brachte „Neu-Evangelisierung“ lapidar in drei Sätzen auf den Punkt: „Ein neues Europa evangelisieren: ja! Ein anderes Evange-

lium verkünden: nein! Das Evangelium anders verkünden: ja!

Aber konnte man eine solche Neu-Evangelisierung Europas ins Auge fassen ohne sorgfältige Absprache mit den anderen christlichen Konfessionen des Kontinentes? Musste ein solcher Vorstoß ohne Absicherung, ohne „ökumenisches Netz“ nicht zu gefährlichen Risiken, zu Misstrauen, Missverständnissen, Gegenreaktionen führen? Schon im Vorfeld der Römischen Synode hatten die orthodoxen Kirchen Russlands, Serbiens, Rumäniens, Bulgariens und Griechenlands die Einladung nach Rom zurückgewiesen; sie kritisierten das Wirken der unierten Kirchen in der Ukraine und Rumänien und die Errichtung katholischer „Parallelstrukturen“ in den Ländern orthodoxer Tradition. In all dem sahen sie „Proselytismus“ – einen unnötigen und verstimmenden Fall von „Christenmission“. Auch die Kirchen reformatorischer Tradition erinnerten an die Notwendigkeit ökumenischer Verständigung; eine Neu-Evangelisierung sei ohne solche Vorgaben wenig aussichtsreich. Es zeigte sich, dass man katholischerseits in der Euphorie des Aufbruchs die Empfindlichkeiten und Bedenken der Schwesterkirchen zu wenig vorausgesehen hatte.

Zweitens: So hatten die beiden Treffen der evangelischen Kirchen Europas und der Orthodoxie, die im März 1992 der Römischen Synode folgten, nicht nur den Charakter einer „Ortsbestimmung“ der beiden Kirchen im Hinblick auf das aktuell gewordene europäische Thema. Sie hatten auch einen „positionellen“ und streckenweise einen abwehrenden, abgrenzenden Akzent. Sie sollten eine Antwort geben auf das, was man protestantischer- und orthodoxerseits als ein „Vorpreschen“ der Katholiken empfand. Notwendigerweise geriet dabei das „gemeinsame Haus“ der Konfessionen in Europa ein Stück weit aus dem Blick.

Um eine sachliche Klärung der evangelischen Position bemühte sich die Botschaft, welche die „Europäische Evangelische Versammlung“ im März 1992 in Budapest „An die evangelischen Christinnen und Christen, Gemeinden und Kirchen in Europa“ richtete. Auch diese Versammlung war ein Novum – sie war in ihrer Zusammensetzung das erste europäische evangelische Treffen seit den Tagen der Reformation. Es ging darum, das eigene Profil zu schärfen, die „Kenntlichkeit“ als evangelische Konfession hervorzuheben. Dabei wurden Defizite der innerprotestantischen Ökumene sichtbar. Die Frage tauchte auf, was denn nun die Protestanten in Europa innerlich zusammenhielt.

Auf der Suche nach dem – in Hinblick auf Europa – spezifisch Evangelischen setzte das Budapester Treffen zwei deutliche Akzente. Einmal betonten die Protestanten, ähnlich wie die Katholiken, die Chancen des neuen Aufbruchs, sie drückten ihre Freude darüber aus, dass der Eisener Vorhang zerrissen sei, und bekundeten ihre Bereitschaft, Verantwortung für die Zukunft Europas zu übernehmen. Sodann aber wiesen sie – und darin lag ein Unterschied zur katholischen Synode – auf ein doppeltes geschichtliches Erbe hin, das es fruchtbar zu erhalten gelte: „Wir sind in der Tradition der Reformation verwurzelt und durch die Tradition der Aufklärung mitgeprägt. Wir werden aus der Spannung zwischen Glauben und Vernunft nicht entlassen. Der Christus-Glaube trägt und erleuchtet die Vernunft, wie umgekehrt die Vernunft den Glauben kritisch begleitet. Diesem Erbe haben wir uns in Auseinandersetzung mit den Widersprüchen des Säkularismus zu stellen.“

Demgegenüber blieb die Orthodoxie in ihrer ersten Stellungnahme beim Panorthodoxen Treffen in Istanbul hinter der Deutlichkeit der katholischen und evangelischen Stellungnahmen zurück. Durch

den Text geht ein bald klagender, bald anklagender, durchweg apologetischer Ton. In der Sicht der Oberhäupter der orthodoxen Kirche gab der Zusammenbruch des Kommunismus nicht den Weg frei in eine neue Zukunft, in ein brüderliches Zusammenwirken der Kirchen; vielmehr wurde die neue Lage vor allem als Bedrohung für die Orthodoxie empfunden, die nun mit westlichem Säkularismus und katholischen und protestantischen „Missionsansprüchen“ konfrontiert werde.

So schuf der Fall der Mauern zwar freies Geleit für Religion und Kirchen in Europa, zugleich aber löste er innerhalb der Kirchen eine neue intensive Suche nach Identität, Erkennbarkeit, konfessionsspezifischem Besitz aus – eine Entwicklung, welche die bisher geübte ökumenische Praxis vor neue und harte Proben stellt. Zahlreiche Konfliktfelder sind neu entstanden (vor allem in Südosteuropa). Das Verhältnis von Orthodoxie und katholischer Kirche hat sich zumindest auf der Ebene der Kirchenleitungen eher verschlechtert als verbessert. Auch zwischen Katholiken und Protestanten stagniert die Ökumene – zumindest gibt es kaum gemeinsame Initiativen in Bezug auf das europäische Thema. Ein ökumenisches Nachdenken darüber, wie das Verhältnis von Kirche und Staat im künftigen Europa sich entwickeln könnte, fehlt weithin.

Die Kirchen im künftigen Europa

Die Europäische Gemeinschaft reagierte auf die Vorgänge in Osteuropa in den Jahren nach 1989/90 nicht mit einer Verlangsamung, sondern mit einer Beschleunigung des Integrationstempos. Das war im Grunde richtig, brachte aber auch Probleme mit sich. Erstmals verbreitete sich nicht nur in Großbritannien, sondern auch in den klassischen Europa-Nationen Frankreich und Deutschland eine gewisse Europa-Skepsis. Viele fühlten sich durch Gangart und Tempo überfordert. Der Ruf

nach parlamentarischer und demokratischer Legitimation wurde lauter. Die Demokratiedefizite einer von überlegenen Technokraten vorangetriebenen Integration traten ins öffentliche Bewusstsein. Erst mit der geglückten Einführung des Euro im Jahr 2002 war die Krise vorläufig überwunden. Jedoch trat nun unvermeidlich die Frage der Verfassungsstruktur des künftigen Europa in den Vordergrund.

Die Strukturdebatte im Westen verband sich mit der Osterweiterung der Europäischen Union, die in den Jahren nach 1990 ins Zentrum der Unionspolitik rückte. Es ging um den endgültigen Abbau der Teilungen der Nachkriegszeit, um ein neues Gefühl europäischer Zusammengehörigkeit. Sollte Osteuropa nach dem Fall der Mauern eine europäische Zukunft haben – oder nur eine postkommunistische? Sowohl vom Sicherheitsbedürfnis der osteuropäischen Länder wie von ihrer kulturellen Zugehörigkeit her war ihr rascher Beitritt zur Union wünschenswert. Jedoch warf die Osterweiterung schwer wiegende wirtschaftliche Fragen auf, die bis zur Stunde nicht völlig gelöst sind.

Kein Einheitsmodell

Für die Kirchen hatten diese Debatten eine doppelte Konsequenz: Einerseits rückten sie jetzt ins Blickfeld der europäischen Verfassungsdiskussion; die Frage tauchte auf, ob und wie Europa von Kirche und Religion Kenntnis nehmen sollte. Andererseits erweiterte sich mit den beitragswilligen osteuropäischen Staaten auch das Spektrum der Kirchenformen. Orthodoxe und Unierte traten in die Diskussion ein – neben den Katholiken, Protestanten, Anglikanern, die bis dahin allein im Blick der Unionspolitik gestanden hatten. Wie sollten sich die Kirchen Europas in das künftige Integrationsgeschehen einfügen? Was konnten sie erwarten, und was mussten sie fürchten? Konnten

sie selbst den Lauf der Dinge beeinflussen und wenn ja, auf welche Weise?

Ein Einheitsmodell von Staat und Kirche in Europa gab und gibt es nicht. Es zu forcieren wäre vergebliche Mühe. Nirgends hat sich die europäische Geschichte breiter und reicher verzweigt als auf dem Gebiet der Beziehungen von Staat und Kirche. Welche gewaltigen Unterschiede liegen auch heute noch zwischen den Kirchen des europäischen Nordens in ihrer fast mittelalterlichen Gestalt, den aus dem Laizismus hervorgegangenen Trennungsformen der romanischen Länder (vor allem Frankreichs) und den mannigfachen, zwischen Trennung und Koordination liegenden Gestalten der deutschsprachigen Länder! Wer hier vereinheitlichen wollte, würde an den Kern der jeweiligen nationalen Geschichte rühren. Daher muss das Subsidiaritätsprinzip gelten: Da kein Regelungsbedarf besteht, wird das Staat-Kirche-Verhältnis in der Europäischen Union vorläufig (und auf lange Frist) seine deutschen, französischen, englischen, italienischen, polnischen, ungarischen, rumänischen, tschechischen und slowakischen Formen behalten. Nicht einmal die Bekenntnisformen werden voraussichtlich, was das Verhältnis zum Staat angeht, europaweit einheitlich verfasst sein: Zwischen dem Protestantismus in Ungarn, in Rumänien und dem in Norwegen oder Schottland wird es in dieser Hinsicht wenig Gemeinsamkeiten geben – und Ähnliches gilt vice versa auch für die europäischen Katholizismen (und natürlich vor allem für die ohnehin autokephal verfassten orthodoxen Kirchen) des Kontinentes.

Man sollte freilich nicht übersehen, dass die Kirchen seit der Einheitlichen Europäischen Akte von 1986 von der Rechtsetzung und Rechtsprechung der Europäischen Union zumindest indirekt – in einigen Fällen sogar direkt – betroffen sind. Die Berührungen sind vielfältig – man denke nur an die wirtschaftliche Tä-

tigkeit der Kirchen (etwa an Klostergüter!), an den Datenschutz, den Umweltschutz, an karitative Aktivitäten und soziale Einrichtungen. Die Vereinbarungen von Maastricht, Amsterdam und Nizza haben die Kompetenzen der Europäischen Union vor allem im Bereich der Bildung, aber auch des Arbeits- und Sozialrechtes erweitert. Unter anderem besitzt die Gemeinschaft die Kompetenz zur Angleichung der indirekten (nicht der direkten!) Steuern. Auch ist offen, wie weit die Spielräume, welche zum Beispiel das Arbeitsrecht in verschiedenen Ländern den Kirchen bietet, in künftigen europäischen Regelungen erhalten bleiben werden.

Zu ängstlicher Sorge besteht für die Kirchen gewiss kein Anlass. Dass Großvorhaben ausgeschrieben werden müssen, dass die Normen des Datenschutzes zu beachten sind, dass die Kirchen sich an die Freizügigkeit der Arbeitnehmer in den europäischen Staaten halten müssen – das alles ist keine Belastung oder gar Gefährdung ihrer Position. Im Gegenteil: Die Freizügigkeit von Arbeitnehmern und Dienstleistungen gibt den Kirchen die Möglichkeit, in allen europäischen Mitgliedstaaten tätig zu sein, ohne Diskriminierungen befürchten zu müssen.

Den Integrationsprozess mitgestalten

Gleichwohl könnten (und sollten!) die europäischen Kirchen im Prozess der europäischen Integration deutlicher und unverwechselbarer in Erscheinung treten. Sie sollten den Integrationsprozess nicht einfach passiv über sich ergehen lassen; sie sollten ihn aktiv, mit eigenen Beiträgen und Initiativen, mitgestalten. Das gilt vor allem für die Kirchen West-, Nord- und Südeuropas. Von den orthodoxen Kirchen des Ostens fehlen einstweilen noch die europapolitischen Signale. Auf die Dauer wird jedoch auch dort der manchmal larmoyante Rückzug auf nationale Traditionen nicht das letzte

Wort sein können. Langfristig werden Christen und Kirchen auch dort daran gemessen werden, ob sie im Stande sind, in der posttotalitären Welt neue Lebensmöglichkeiten, neue Perspektiven der Hoffnung zu erschließen. Dazu gehört nicht zuletzt die Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit: Da die totalitären Systeme oft den Charakter „säkularer Religionen“ hatten, da sie vielfältig in die Psyche der Menschen eingriffen, kann auch die Befreiung von ihnen nicht stattfinden, ohne dass jene Tiefenschicht erreicht wird, in der sich Abkehr und Umkehr (*metanoia*) vollziehen – und hier ist der Beitrag der Kirchen unentbehrlich.

Wie könnte die Europäische Union von den Kirchen in angemessener Weise Notiz nehmen? Die bisherigen Versuche sind verständlicherweise tastend und von Vorsicht geprägt. So gibt es in der Schlussakte des Amsterdamer Vertrages einen Kirchenartikel, der in allgemeiner Form den Kirchen den „Respekt der Gemeinschaft“ bezeugt: „Die Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und lässt ihn unangetastet. Ebenso achtet die Union den Status von weltanschaulichen und nicht-konfessionellen Organisationen.“ Die Formulierung ist natürlich ein Kompromiss – sie will sich keineswegs festlegen in der Frage, was Kirchen „eigentlich“ sind, sie lässt fast keinen Nachbarbegriff von Kirchen aus, und vor allem vermeidet sie peinlich den Eindruck, die Freiheit des Glaubens enge die Freiheit des Nichtglaubens ein. Die in den Mitgliedstaaten geltenden Kirchenartikel sollen nicht angetastet werden. Kirchenpolitik und Kirchenverwaltung – und erst recht die Kirchengesetzgebung – sollen „Hausgut“ der einzelnen Nationen bleiben. Eine „europäische Kirchenpolitik“ ist nicht in Sicht – und wird auch gar nicht intendiert. Es gibt weder eine europäische Religion

noch eine einheitliche Kirchenform. Es ist mit der Kirchenpolitik ähnlich wie mit der Bildungspolitik: Es gibt wohl Einzelzüge, die den verschiedenen Staaten gemeinsam sind, aber es gibt kein die Staaten übergreifendes Modell einer „europäischen Bildung“. Allenfalls wird man sich auf Minima eines europäischen Bildungsbegriffes einigen können: auf die Bedeutung von Griechentum, Römertum, jüdisch-christlicher Tradition, auf Humanismus und Aufklärung, auf den Ausgleich zwischen Reich und Arm, Natur und Technik, Kapital und Arbeit und so weiter. Wer konkreter werden will, ist auf nationale und regionale Artikulationsfelder angewiesen. In der Europäischen Union sind die „Grundwerte“ – auch die christlichen – mehr implizit als explizit vorhanden; sie zu explizieren würde im Augenblick eher Streit hervorrufen und die vorhandenen Gemeinsamkeiten gefährden.

Das hat sich in jüngster Zeit beim Streit um den Namen Gottes und um das „religiöse Erbe“ Europas in der Grundrechtscharta der Europäischen Union gezeigt. Es war nicht möglich – wie es mehrere Länder vorschlugen –, sich auf die Formulierung „religiöses und sittliches Erbe“ zu einigen. Vor allem die französischen Vertreter legten gegen das Wort „religiös“ ihr Veto ein. Man einigte sich schließlich darauf, von einem „patrimoine spirituel et moral“ zu sprechen. Immerhin wurde den Deutschen die Formulierung erlaubt: „In dem Bewusstsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes.“ Die leidenschaftlich über Tage hingeführte Diskussion – gelegentlich unterbrochen durch Interventionen von höchster Stelle – erinnerte gelegentlich an Religionsgespräche im älteren Europa oder an die Querelen zwischen Ost- und Westkirche um das *filioque*. Sie zeigte, dass die Verfechter einer *invocatio Dei* im gegenwärtigen Europa über keine Mehrheit verfügen, dass jedoch auch die Vertreter

laizistischer Positionen isoliert sind und sich allenfalls auf Argumente der Tradition und Pietät berufen können.

Religion im Fragment

Es ist deutlich geworden, dass die Fragen von Kirche und Staat im künftigen Europa in hohem Maß von der Lage der einzelnen christlichen Kirchen abhängen:

Erstens: Die Orthodoxie hat das europäische Thema noch kaum entdeckt. Mental lebt sie überwiegend noch in der altkirchlichen Welt der klassischen Patriarchate, und aktuell hat sie sich noch kaum von Staat, Volk, Nation gelöst. Der Wegfall der bevormundenden politischen Aufsicht hat die orthodoxen Kirchen Russlands, Serbiens, Rumäniens, Bulgariens zwar ihrer grundlegenden Bestimmung zurückgegeben, sie hat jedoch auch viele Unsicherheiten und Zweifel hinterlassen. Angesichts der wenig ausgeprägten panorthodoxen Gemeinsamkeiten ist die alte privilegierte Verbindung mit Volk und Nation in der Orthodoxie nach wie vor die Hauptklammer des Zusammenhaltes. Die Existenz anderer Religionen und Konfessionen, ihre zunehmend stärkere Präsenz auf dem gleichen – wie man es neuerdings nennt – „kanonischen“ Territorium wird überwiegend als unerlaubte „Christenmission“ und „Proselytenmacherei“ empfunden. Nicht selten begegnet westlichen Christen hier ein ausgeprägter, religiös motivierter Nationalismus, oft gepaart mit deutlicher Ablehnung westlicher Werte; diese werden als säkularer Einbruch, als Anschlag auf die Traditionen der Rechtgläubigkeit gesehen.

Zweitens: Der Protestantismus hat durch die deutsche Wiedervereinigung seinen alten Schwerpunkt in den Ursprungsländern der Reformation zurückgewonnen. Er ist jedoch in Gesamteuropa in die Minderheit geraten. So hat er in den letzten Jahren die alten Verbindungen mit

den protestantischen Kirchen des Nordens und Westens, mit den USA, Großbritannien, Skandinavien neu belebt. Zu seinem neu geschärften Profil gehört das besonders in Deutschland treu bewahrte Luthererbe ebenso wie die auf Calvin und auf angelsächsische Anstöße zurückgehenden Traditionen des Widerstandes und der politischen Demokratie.

Drittens: Auch im europäischen Katholizismus sind heute divergierende Kräfte wirksam: ein stärker volksgemeinlich Element in Polen, Litauen, Kroatien, Slowenien, der Slowakei, Irland – in blasserer Form auch in Spanien und Italien; eine an Literatur und Wissenschaft orientierte Intellektualität wie in den französischen Eliten; die Erfahrung langen Zusammenlebens mit den Protestanten in Deutschland, den Benelux-Staaten, Großbritannien; endlich die noch immer zu wenig ins allgemeine Bewusstsein gedrungene Eigenart der mit Rom Unierten in Ostpolen, der Westukraine, Weißrussland und anderen mitteleuropäischen Ländern – einer Kirchenfamilie, bei der sich ostkirchliche Form und römisches Selbstverständnis verbinden.

Mit anderen Worten: „Religion“ existiert in Europa nur im Fragment – in bruchstückhaften, zusammengesetzten Formen. Ein „christliches Abendland“ gibt es längst nicht mehr, auch wenn islamische Staaten oder in der Europäischen Union ansässige Muslime dies gelegentlich noch so empfinden. Aber auch das Fragmentarische kann in einer pluralistischen Welt Anziehungskraft gewinnen und Bedeutung entfalten. Voraussetzung ist freilich, dass jeder Teil seine Unvollständigkeit, seine Ergänzungsbedürftigkeit zu spüren beginnt.

In diesem Sinn hätten in der gegenwärtigen Situation vor allem die Kirchen in West- und Osteuropa voneinander zu lernen. Dies ist auch die Voraussetzung dafür, dass die Europapolitik in stärkerer Weise von christlichen Überlieferungen

Notiz nimmt und Gebrauch macht. Die Kirchen in Ost und West haben – jede für sich – wichtige Botschaften zu vermitteln. Sie bedürfen jedoch auch wechselseitiger Ergänzung, heute weit mehr als früher. Im Westen haben Protestanten und Katholiken die pluralistischen Lektionen der Moderne gelernt (oder sie sind jedenfalls dabei, es zu tun). Im Osten steht dieser Lern- und Vermittlungsprozess zum größten Teil noch aus. So muss die Orthodoxie zum Teil erst jene „Außenwerke“ aufbauen und entwickeln, auf denen die Kraft der westlichen Kirchen liegt: Diakonie, Kirchenrecht, Selbstständigkeit gegenüber dem Staat, eigene Soziallehren, eine eigene gesellschaftliche Praxis. Umgekehrt sollten die westlichen Kirchen von den östlichen das lernen, was sie selbst in zu geringem Maße haben: das patristische und mystische Erbe, die unbedingte Gottesliebe, die Präferenz von Gottesdienst und Liturgie. Es geht um jenen glühenden Kern, ohne den alle „Außenwerke“ des Christentums – mögen sie noch so eindrucksvoll und „effizient“ sein – leer und äußerlich bleiben müssen.

Innerhalb des sich wiedervereinigenden Europa steht also eine neue Begegnung der christlichen Kirchen an. Hierzu müssen viele Widerstände weggeräumt, viele Fremdheitsgefühle und Abneigungen überwunden werden. Ein neugieriges Interesse am Anderen muss sich entwickeln – ein Gefühl dafür, dass Europa nicht nur verbunden ist durch die Kultur des Humanismus, der Aufklärung und der Menschenrechte, sondern auch durch das gemeinsame Erbe christlicher Erziehung.

Solche Neugier aufeinander ist die Voraussetzung dafür, dass Europa nach jahrzehntelanger Spaltung endlich wieder „mit beiden Lungen atmen“ und seine „Muttersprache, das Christentum“ aufs Neue lernen kann (Johannes Paul II.). Der Weg dahin wird freilich nicht einfach, er wird lang und mühsam sein.