

# Konfessionalität und Religionsunterricht aus systematisch-theologischer Sicht

Johanna Rahner

## 1. Vom Nutzen der Ökumene im Religionsunterricht

Die zentrale ekklesiologische Frage heute ist: Wie konstituieren sich Glaube bzw. gläubige Suchbewegungen des Einzelnen und religiöse Gemeinschaft unter den Bedingungen der späten Moderne? Wo und wie entstehen im Kontext einer *liquid modernity* (Bauman, 2000) – das einzig Beständige ist der Wandel – überhaupt noch Vergemeinschaftungserfahrungen? Oder kurz: Was ist und was soll ‚Kirche‘ im 21. Jh.? Die Antwort auf diese Frage hat natürlich mächtig Einfluss auf die Zukunft der Ökumene! Wir leben im ‚Zeitalter der Authentizität‘ (Taylor, 2012, S. 788–842). Hier stehen individuelle Glaubensvollzüge und individuelle Glaubensverantwortung samt der Notwendigkeit einer persönlichen Aneignung, Verantwortung und Praxis des Glaubens am Ausgangspunkt und im Zentrum jeder religiösen Überzeugung. Auch die konfessionellen Prioritäten scheinen grundlegend verschoben. Nicht religiöse oder gar konfessionelle Bindung gibt meine Lebensform und meinen Lebensstil vor, sondern mein Lebensstil sucht sich die dazu passende Spiritualitätsform. „Das religiöse Leben, die religiöse Praxis, an der ich mich beteilige, muss nicht nur von mir gewählt werden, sondern sie muss mich auch ansprechen – sie muss im Sinne meiner spirituellen Entwicklung deutbar sein [...]. Wenn sich das Augenmerk jetzt auf meinen spirituellen Weg richtet, bedeutet [das] aber, dass meine Stellung im Rahmen der umfassenden ‚Kirche‘ für mich vielleicht gar nicht so wichtig ist“ (Taylor, 2012, S. 811).

Kirchen- oder Konfessionszugehörigkeit, wenn sie denn noch vorhanden sind, sagen heute mehr aus über die eigene, soziale und religiöse Identität als über eine vorgegebene institutionelle Identifikationsgestalt und Identitätsform des Glaubens. Ausschlaggebend ist: „Ich muss meinen Weg zur Ganzheit und zur spirituellen Tiefe finden. Die jeweilige Spiritualität muss dem Erleben entsprechen“. Kein Wunder, dass die „Grundform des spirituellen Lebens [...] die Suche“ ist (Taylor, 2012, S. 847). Diese ‚Suche‘ sperrt sich häufig sogar gegen eine ‚institutionalisierte Religion‘, also auch gegen die Kirchen, ihre Autoritätsansprüche und Identitätsmarker. Denn die „sehen es ja als ihre Aufgabe an, die Suche zu verhindern oder innerhalb der festgelegten Regeln zu halten und vor allem einen bestimmten Verhaltenskodex vorzuschreiben“ (Taylor, 2012,

S. 847). Das Modell einer geprägten und prägenden institutionalisierten Form von Religiosität und Glaube ist also grundsätzlich angefragt. Das zieht aber auch eine spezifische spätmoderne Situation nach sich. Spätmoderne religiöse Identität ist geprägt durch „einen Verlust an einer bestimmten Form authentischer Kirchenerfahrung, nicht zuletzt an kirchlicher Verortung. Was Kirche überhaupt bedeutet, wird ... zunehmend undeutlicher“ (Hoff, 2017, S. 135). Was ist und was soll ‚Kirche‘ überhaupt noch im 21. Jh.?

Auch in Sachen Ökumene gilt also, was unter dem Eindruck einer fluiden Moderne für alle religiösen Vergemeinschaftungsformen zu gelten hat: Eine Vergemeinschaftung konstruiert sich aus zur Gemeinschaft entschiedenen Individuen, die Gemeinschaft selbst bietet dazu nur noch Angebote an. Die Individuen entscheiden sich! Das geschieht heute punktuell für eine bestimmte Zeit, ein bestimmtes Event und eine emotionale Bindung, die in ihren Bindungselementen intensiv, aber nur auf Zeit zu denken ist. Die Bindekraft der Gemeinschaft verfügt nicht mehr über die Normen und Reichweite, um die lebensumfassende Zusage der Individuen zu erhalten. Das Modell einer geprägten und prägenden institutionalisierten Form von Religiosität und Glaube ist also grundsätzlich angefragt. Das zieht aber auch einen spezifischen spätmodernen Typus religiöser Identität nach sich; er ist geprägt durch „einen Verlust an einer bestimmten Form authentischer Kirchenerfahrung, nicht zuletzt an kirchlicher Verortung. Was Kirche überhaupt bedeutet, wird ... zunehmend undeutlicher“ (Hoff, 2017, S. 135). Auch „Konfessionen entstehen zunehmend operativ-situational, übergänglich, zwischen kirchlichen Zugehörigkeiten“ (Hoff, 2017, S. 140). Sollte man angesichts dieser zutreffend skizzierten spätmodernen Grundkonstellation also nicht besser auf Ökumene als Dimension von Theologie verzichten und sofort ein konfessionsfreies Christentum präferieren? Die Kirche ist doch nur eine Krücke, so formuliert das Leo Bigger, der Senior-Pastor des ICF, und bringt damit die spätmodernen Driften auf den Punkt (Bigger, 2017). Christliche Identität kommt heute jenseits irgendwelcher klassischen Konfessionsmarker zu stehen. Konfessionszugehörigkeit wird letztlich zur Geschmacksfrage. Steht die Ökumene daher vor dem aus oder vor einer glorreichen Zukunft? Ich bin mir nicht sicher!

Dazu einige Beobachtungen:

Konfessionellen Selbstkonstruktionen bleiben länger mentalitätsprägend als man gemeinhin denkt. Nach Hans Joas kann man durchaus einen protestantischen von einem katholischen Atheisten unterscheiden. Denn es gibt so etwas wie eine „Persistenz fundamentaler Strukturen moralisch relevanter Wahrnehmungen“, die sich erhalten und auch „unter den Bedingungen der Säkularisierung“ als Imagination moralisch leitend bleiben (Joas, 2012, S. 54). D. h. konfessionell prägende Differenzen sind weit tiefer in die Mentalitätsstrukturen und die eigene Konstruktion von Identität eingewandert als dies in einer sich

säkular und aufgeklärt wädhenden Gesellschaft wahrgenommen wird. Selbst für diese gilt: Konfessionelle Identitäten mag man ablehnen, leugnen, ignorieren oder für tot erklären, aber wirklich los wird man sie nicht. Das liegt u. a. daran, dass konfessionelle Identitäten alles andere als rein theologisch zu erfassende oder zu definierende Phänomene sind; es sind kulturelle Lebenswelten, Lebens- bzw. Frömmigkeits-, 'Stile', die ihre Bindekraft und ihre Stabilität häufig weniger aus theologischen als aus sozialen und/oder ethnischen Identitäten ziehen. Dabei werden häufig Dinge zu konfessionellen Identitäts-Marken stilisiert und mitunter metaphysisch aufgeladen, die von vornherein nur dazu dienen, konkret ,unterscheidbar' zu sein. Der Zweck einer solchen ,Identität aus Abgrenzung' ist schnell durchschaut: Der risikobesetzten Komplexität der späten Moderne wird das Ideal einer abgeschotteten Sicherheit unter Gleichgesinnten entgegengesetzt und durch Uniformisierung und eine exkludierende Profilierung zu ,bewältigen' versucht. Drei Dinge erfüllen dabei mit Skepsis.

1. Zum einen spiegeln solche (post- oder transkonfessionellen) Identitäten die Mentalitätsbrüche und Ungleichzeitigkeiten von Gesellschaften und festigen sie, anstatt sie kritisch in den Blick zu nehmen (die national-identitär überformten religiösen Diskurse in Polen und Ungarn stehen hier bereits als Menetekel an der Wand, ebenso wie die ,unheiligen Allianzen' zwischen national-konservativen Orthodoxen und evangelikalischen Protestanten, die sich dann bei ihrer Ablehnung von Abtreibung, Homosexualität oder dem als ,Genderwahn' denunzierten Ringen um Geschlechtergerechtigkeit zusammenfinden). Das sprengt die traditionelle, eben an den theologischen Unterscheidungslehren eingeübte ökumenische Methodologie. Denn solche ,transkonfessionellen' Identitäten sind im ökumenischen Miteinander weit schwieriger zu handhaben, als dies bei den traditionellen, theologischen Unterscheidungslehren der Fall ist, da hier die nicht-theologischen Faktoren die theologischen dominieren. Wie und von wo her wären denn jene Kriterien zu legitimieren, durch die alle dann zu bewerten wären? Und wie widerstehen wir all den so plausiblen identitären Driften auch in Sachen Religion in der unübersichtlich gewordenen Postmoderne?
2. Zum anderen definieren postkonfessionelle Identitäten ihre Überzeugung häufig gerade durch Exklusion, indem sie die erfahrenen Differenzen nicht auf Einheit, sondern auf Abgrenzung hin interpretieren. Das Unterscheidende muss als das Entscheidende deklariert werden. Jeder Versuch von Relativierung geht an die Wurzel der Identität und ist damit von vornherein ausgeschlossen. Eine Hermeneutik des Vertrauens, wie sie in den ökumenischen Dialogen der letzten Jahrzehnte in einem langen Ringen entwickelt worden ist, die das Different eben gerade auch als Ausfluss einer gemeinsamen Basis beschreiben kann, wird ersetzt durch eine Hermeneutik des Verdachts: Wer nicht für mich ist, ist gegen mich!

3. Ein Drittes: Ein auch bei uns zunehmend spürbar werdender Konkurrenz-kampf auf dem religiösen Sinn-Markt produziert insbesondere theologisch konsum- und bedürfnisorientierte, ekklesiale Produkte. Phänomene wie die US-amerikanischen Megachurches finden zwar (noch) nicht die hohe Zahl einer be-geisterten Anhängerschaft wie in anderen Teilen der Welt, aber ein gewisser spätmoderner Drift zu sich bewusst in einem freikirchlichen Stil inszenierenden Angeboten lässt sich auch bei uns beobachten, insbesondere bei jungen Menschen (junge Familien und alleinstehende Frauen) in Großstadtkontexten. Diese ‚neuen Kirchen-Typen‘ lassen sich am besten als marktgerechte Antwort auf die Generation der religiös-suchenden, konfessionell ungebundenen bzw. sich nicht mehr binden wollenden Babyboomer verstehen. Sie vermitteln ein modernes, lebendiges Bild von Kirche, das einer orientierungsoffenen und zugleich -suchenden, pragmatisch-flexiblen und vor allem mobilen Generation Heimat bietet und zugleich flexibel und anpassungsfähig ist. Ihr Angebot ist konsumentenorientiert, ‚benutzer‘freundlich und zeitgemäß, die Predigten sind authentisch und lebenspraktisch, die Ausstattung stylish, die Performance (Gesang, Licht, Technik etc.) ausgeklügelt und kunstgerecht durchkonzipiert. Man bespielt routiniert die modernen ‚social media‘ und nutzt sie gekonnt zur Information und Organisation. Einem allein am Erfolg orientierten religiösen Profilmarketing, das auf Vielfalt und Buntheit, aber auch Unverwechselbarkeit und Marktplatzierung getrimmt ist, sind freilich auf Dauer die eigene Verkaufsstrategie und ihre Erfolge wichtiger als irgendeine obskure Idee von Ökumene. Wenn das der Fall ist, wäre jede ökumenische Hermeneutik schnell am Ende.

Ich weiß nicht, was der Ökumeniker/die Ökumenikerin Ihres Vertrauens Ihnen in dieser Situation empfiehlt, ich empfehle natürlich eine solide ökumenische Hermeneutik als theologisches Breitband-Antidot gegen die versammelten religiösen Abgründe der späten Moderne. Die Anwendungsgebiete sind:

- Eine kriteriologisch abgesicherte Aufklärung der inneren Verbindung von kultureller Mentalität und religiöser Konfessionalität, d. h. von Politik und Religion, und die Bereitstellung einer praktikablen Heuristik zur Unterscheidung von beidem.
- Das Bewusstmachen der stets vorhandenen (und notwendigen) Binnendifferenzierung jeder konfessionellen Identität: Nicht nur zwischen, sondern auch innerhalb der Konfessionen gibt es eben jede Menge Grautöne und nicht nur schwarz-weiß.
- Die Förderung einer Differenz- und Ambiguitätskompetenz, weil das Christentum eben nie in ‚Reinform‘, sondern immer „nur in Stilen, Perspektiven, Konfessionen benannt und dargestellt werden“ kann (Hoff, 2017, S. 135), mit deren Unterschiedenheit umzugehen, man erst mal lernen muss.

- Die Stärkung einer Hermeneutik des Vertrauens als basale Grundmethode, die vorhandene Unterschiede vom Gemeinsamen her interpretiert und die Abwehrkräfte gegen die spätmodernen, identitären Dripte in Sachen Religion und Konfession mobilisiert.
- Erhöhung der Sensibilität und Aufbau einer gesunden Skepsis gegenüber allzu konsumentenfreudig orientierten Angebotsvarianten des Religiösen. Die Idee einer ‚Anknüpfung im Widerspruch‘ kann hier zumindest heuristisches Potenzial entwickeln.

## **2. Wie sich ökumenische Offenheit und Konfessionalität ergänzen könnten – Vier Thesen für eine ökumenische Hermeneutik des Eigenen**

Schon ein eher oberflächlicher Blick in die Wirkungsgeschichte des Epochenbruchs, der mit dem Stichwort ‚Reformation‘ verbunden ist, macht auf das Entscheidende aufmerksam: Die Pluralität im Eigenen, wie es zum Beispiel noch gute Tradition in der mittelalterlichen Kirche war, wird im konfessionellen Zeitalter zu einer Einheitsidentität und -ideologie reduziert; und das wiederum beidseits der Konfessionsgrenzen. Die Konkurrenz der Konfessionen im gleichen geographischen Raum zwingt dazu, das Eigene exklusiv zu bestimmen, es zu normieren und zu uniformieren. Man kann nun versuchen, sich über diese Verarmung dadurch hinwegzutrusten, dass man die notwendige Vielfalt in der konfessionellen Aufspaltung wiederzuentdecken hofft. Doch dieser ‚Trost‘ erweist sich bei näherem Hinsehen als Illusion: Denn während die plurale Vielfalt innerhalb der eigenen Konfession darauf aufmerksam macht, dass Einheit Vielfalt nicht ausschließt, sondern erst ermöglicht bzw. eigentlich deren tragender Grund ist, ist eine nach außen gewendete Pluralisierung immer mit dem Phänomen konfrontiert, Einheit aus der Vielfalt erst wieder rekonstruieren zu müssen und ständig darum im Streit zu liegen, wie viel Differenz die Einheit eigentlich toleriert und wie viel der Einheit legitime Unterschiedenheit bedarf.

*These 1: Eine ökumenische Hermeneutik des Eigenen sorgt dafür, dass die eigene Konfession als Inklusion von Vielfalt und nicht als monotone Exklusivität bestimmt wird. Die Anerkennung und Fruchtbarmachung der eigenen, konfessionsinternen Spielräume widersteht nicht nur einer allzu schlichten konfessionellen Identitätsbestimmung, sie dynamisiert zugleich die konfessionelle Identität selbst. Denn eine so konturierte Identität steht nicht einfach schon für immer fest, sondern sie verflüssigt sich.*

Die ökumenischen Dialoge der letzten Jahrzehnte waren ein Lernprozess und ein zentrales Ergebnis dieser Prozesse war die Erkenntnis, Unterschiede als

‚Gewinn‘ wahrzunehmen und damit nicht als ‚Hindernis der Einheit‘, sondern als deren auch am Ziel zu bewahrendes, weil unaufgebbares Gut zu bewerten. Erst mit der Feststellung, dass es sich bei konfessionellen Unterschieden um eine legitime Ausgestaltung der gemeinsamen Basis handelt, werden diese für eine ökumenische Hermeneutik wirklich relevant. Daraus hat sich eine ökumenische Methodologie entwickelt, die unterschiedliche Denkformen im Sinne der Komplementarität fruchtbar macht. Sie rechnet dabei die situative, historische, sprachliche, aber auch die Mentalitätsdifferenz als Faktoren ein und pflegt die Neigung, nicht von den Gegensätzen, sondern von der gemeinsamen Basis her die Unterschiede zu bestimmen. Ihre Alteritätstoleranz akzeptiert die andere Antwort des Anderen und zwingt ihn nicht zur eigenen, weil sie wahrnimmt, dass sein Ort, seine Zeit, seine Situation nicht die ihren sind. Denn diese sind je einmalig und so niemals zu kopieren oder zu wiederholen, gerade darin und dadurch stiften sie Identität. Dabei wird die geschichtliche Bedingtheit der eigenen Überzeugung wahrgenommen und hoffnungsvoll darauf vertraut, dennoch bei der Wahrheit geblieben zu sein. Und genau dieses wird auch bei den Anderen vorausgesetzt.

Die entscheidende, daraus folgende Erkenntnis ist, dass dem Ganzen etwas fehlen würde, gäbe es die differenten Ausgestaltungen nicht. Komplementarität legt auf den Glaubensschatz der je anderen Konfession besonderen Nachdruck, weil sie die konfessionellen Differenzen als bereichernd empfindet. Auch die differente Entwicklung wird als solche als legitim, dem Ursprung entsprechend anerkannt und kann so auch als Vorbild für, wie als kritische Anfrage an das Eigene dienen.

*These 2: Eine ökumenische Hermeneutik des Eigenen achtet darauf, dass mit situativen, historischen, sprachlichen, aber auch Mentalitätsdifferenzen als binnen- wie interkonfessionell dynamisierenden Faktoren gerechnet wird. Sie stellt daher das gegenseitige voneinander Lernen in den Mittelpunkt. Dadurch sollen die Stärken des anderen die je eigenen Schwächen freilegen und dabei helfen, sie zu bearbeiten und zu überwinden. Die Idee der Komplementarität hält dabei die bleibende Verwiesenheit der eigenen konfessionellen Identität auf das andere ihrer selbst offen, denn sie schreibt die bleibende Bezogenheit und Hinordnung auf das andere als konstitutives Element fest.*

Für das Folgende ist eine Beobachtung von Ottmar Fuchs von weiterführender Bedeutung, der festhält, dass es „wohl zur religiösen Identität im tiefergehenden interkonfessionellen und interreligiösen Dialog [gehört], dass sie nicht insulär den Wahrheitskern ihrer selbst behauptet und nur an deren Rändern nach Konsens sucht, sondern dass sie sich auch mit ihrer Differenz produktiv in die Kontrastivität mit anderen Glaubensrealitäten hineinbegibt [...]. Dabei ist nicht zu verhindern, sondern notwendig, dass sich in die Erfahrungen der gegenseitigen Andersheit auch die Konnotation einschleicht und mitbestimmend ist, dass

das Eigene in Teilen oder im Ganzen das *Wahrere* und *Bessere* sei“ (Fuchs, 2006, S. 357f.). Ohne die Kategorie des heilsamen Widerspruchs, der den Streit um die bessere Lösung in Gang setzt, ist auch „der Begriff der Verschiedenheit [...] sinnlos“ (ebd., S. 358). Nur im offenen Austausch der Argumente, im gegenseitigen Sich-in-Frage-Stellen gewinnt die mögliche ‚Rivalität‘ um die Wahrheit eine Dynamik, die produktiv und nicht destruktiv ist (ebd.), entwickelt sich eine ‚Streitkultur‘, die die Behauptung des ‚Bessereins‘ gegenseitig „ernst nimmt und produktiv in die ökumenische Arbeit integriert“ (ebd., S. 363).

Erst dieser doppelte Erkenntnisfortschritt begründet eine echte ökumenische Lernbereitschaft und eröffnet damit die Möglichkeit, dass sich die verschiedenen konfessionellen Denkformen tatsächlich als Ergänzungen, gegenseitige Regulierungen und damit wirklich versöhnte Verschiedenheit verstehen lässt. Denn wenn „der Begriff der Verschiedenheit nicht die Kategorie der Widersprüchlichkeit nicht nur im Inhalt, sondern in der melioren Bewertung des eigenen Inhalts aufnimmt, ist er sinnlos“ (ebd., S. 358). Nur wer dabei bereit ist, das Eigene auch grundsätzlich in Frage zu stellen, und um die Wahrheit zu streiten, darf sich am Ende als ‚versöhnt verschieden‘ verstehen.

*These 3: Eine ökumenische Hermeneutik des Eigenen ist dadurch gekennzeichnet, dass sie die bleibende Verwiesenheit der eigenen konfessionellen Identität in eine Auseinandersetzung um die je besser ‚Lösung‘ zwingt. Erst dort, wo die Stärken des Anderen die je eigenen Schwächen freilegen und sie zu bearbeiten und zu überwinden helfen, werden zwei dialektische Grundimpulse produktiv: ein Melioritätsbewusstsein des eigenen und den notwendigen Wettstreit um das Bessere angesichts der Attraktivität des anderen.*

Nein, wir müssen nicht ‚wie die Anderen‘ werden, um eine ökumenische Identität zu entwickeln, aber wir sollten auch nicht so tun, als ob wir die gleichen bleiben können, wenn die Dynamik einer ökumenischen Hermeneutik ernst genommen wird. Eine ökumenische Hermeneutik ‚nicht ohne die anderen‘ geht auch davon aus, dass konfessionelle Identitäten nicht der unhinterfragbare, letzte Orientierungspunkt sind, sondern dass auch sie „nicht nur relativiert, sondern auch transformiert werden können“ (Körtner, 2005, S. 42), ja müssen. Dabei ist klar: Es gibt keine ökumenische Identität jenseits der konfessionellen; sie bleibt immer verstrickt in die Geschichte und rückgebunden an die Dynamik der je eigenen Konfession. Zugleich gibt es eine konfessionelle Identität nur zusammen mit der ökumenischen, aber nicht gegen oder gar ohne sie. Genau dafür ist aber nun die Konfessionsgeschichte Europas geradezu paradigmatisch und damit auch ein Ort, an und von dem andere lernen könnten.

Ohne Zweifel steht nach all den historischen Konflikten (2018 – 400 Jahre nach Beginn des 30-jährigen Krieges!) eine zunächst allein staatsrechtlich verbürgte Koexistenz des Plurals der Konfessionen und Denominationen am Beginn des neuzeitlichen Europas. Aber es sind auch die, gerade von religiösen Min-

derheiten im Gefolge der Reformation erkämpften Werte von Toleranz, Religions-, Glaubens- und Gewissensfreiheit, die die europäische Wertebasis bilden. Dass die Konfessionen dann aber – aus der Mitte ihrer eigenen Überzeugungen heraus – aus der apologetischen Selbstverteidigung herauskommen, dem Anderen nicht mehr abwertend, sondern wertschätzend begegnen, seine Position zu respektieren lernen, in einen Dialog eintreten und damit sich selbst und die Wahrnehmung des Anderen verändern, dass sie zur Erkenntnis der gegenseitigen Bereicherung kommen, die ihrerseits friedentiftend und toleranzbegründend wirkt, das alles ist Frucht eines religiösen Lernprozesses, der seinesgleichen sucht.

*These 4: Eine ökumenische Hermeneutik des Eigenen hält daher die Erinnerung an unsere eigene, (mittel-)europäische Konfessionsgeschichte bewusst wach, indem sie zeigt, dass sich gerade in ihr ein hermeneutisches Modell des Zusammenkommen-Könnens und doch Verschieden-Bleiben-Dürfens entwickelt hat, das sich nicht nur für das Miteinander der Konfessionen als trag- und lebensfähig erweist. Dieser einzigartige religiöse Lernprozess kann und darf als exemplarisch für andere Kontexte gelten. Man muss ihn nur fruchtbar machen.*

### **3. Eine ökumenisch offene katholische Positionalität im Religionsunterricht – Wie könnte sie aussehen, was wären ihre Themen und was müsste sie beachten?**

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich ein breites Aufgabenfeld, das dann auch den konfessionellen katholischen Religionsunterricht kennzeichnen sollte. Die drei wichtigsten Aufgaben seien im Folgenden kurz genannt und erläutert:

*a) Wider die Geschichtsvergessenheit: Warum konfessionelle Identitäten davon leben, die Pluralität der eigenen Geschichte wiederzuentdecken und historische Alternativen ernst zu nehmen und warum das für eine katholische Identität gar nicht so einfach ist.*

Es besteht zum einen in der Stärkung der dogmengeschichtlichen Perspektive auf Lehre und Struktur der Kirche als Innovationspool und zur Erhöhung der Ambiguitätstoleranz: Indem die Dogmen- und die Theologiegeschichte die Kontingenz getroffener Entscheidungen aufdeckt, ihre Geschichtlichkeit rekonstruiert, legt sie das Konstrukt einer immer nur gebrochenen Identität offen und macht Tradition als eine konstruierte Kontinuität sichtbar. Sie hält auch die theologiegeschichtlichen Alternativen im Bewusstsein, erweitert das Spektrum der Möglichkeiten und eröffnet so Wege der Selbstkritik und Autokorrektur. Dogmengeschichte pflegt so den „produktiven Umgang mit Mehrdeutigkeitspo-

tientialen in der Kirche“ (Essen, 2015, S. 193), indem sie die traditional vollzogenen Sinnbildungsprozesse aufdeckt, damit eine kritische Analyse dieser Prozesse ermöglicht und so eine Distanzierung dazu eröffnet, indem sie die leitenden Prozesse dekonstruiert und so ein ‚kritisches Erzählen‘ ermöglicht (Essen, 2015, S. 193). Als ‚Erinnerung an das Gewordensein‘ macht sie deutlich, dass es „Identität nur in der Weise der geschichtlichen Verwandlungen“ gibt (Ratzinger, 1966, S. 19f.). Dazu gehört die Kompetenz, diese ‚Erinnerungen‘ zum Erneuerungspotential werden zu lassen (Damberg, 2015, S. 107); ihren Gehalt als ‚gefährliche Erinnerung‘ im Sinne eines „Beitrags zur Ambiguitäts- und damit Innovationstoleranz“ (Essen, 2015, S. 194) fruchtbar zu machen.

Wenn also Hubert Wolf in die ‚Krypta‘ der Kirchengeschichte hinabsteigt, um dort die Schätze zu heben, darf man ihn wohl ernst nehmen, wenn er schreibt: „Es gibt nach katholischem Verständnis keine ideale Phase der Geschichte mit einer mustergültigen Verwirklichung von Kirche, auch nicht in der Jerusalemer Urgemeinde oder der Kirche der ersten Jahrhunderte, der dann mehr als tausend Jahre Niedergang gefolgt wären. Vielmehr kommen alle Ausprägungen der Kirche, ihrer Institutionen, Ämter und Lehren, die sich im Lauf von zweitausend Jahren Kirchengeschichte entwickelt haben, als Reservoir von Ideen für eine heutige Reform der Kirche in Betracht“ (Wolf, 2015, S. 21). Erste Voraussetzung dafür sei, so Wolf, die „Anerkennung der historischen Tatsache, dass die Kirche in ihrer Geschichte nie ein monolithischer Block war. Vielmehr haben immer wieder unterschiedliche Katholizismen miteinander um die ideale Verwirklichung des Katholischen gerungen. [...] Auf wichtige Fragen wurden ganz unterschiedliche Antworten gegeben, ohne dass dabei zwangsläufig die Einheit der Kirche in Frage gestellt worden wäre“ (Wolf, 2015, S. 21f.). So gilt: Gerade weil es daher zum real Existierenden immer auch eine historische, vielleicht sogar eine bewusst verdrängte Alternative gibt, ist die Existenz der Kirche in ihrer Wandelbarkeit und Entwicklung ernst zu nehmen. In der Folge wird eben Veränderbarkeit und Reform zu einem grundlegenden ‚Strukturprinzip‘ des Katholischen (Wolf, 2015, S. 17f.).

Diese je unterschiedlichen „Traditionen der Kirche“ – wenn man sich ihnen ohne ideologische Scheuklappen und enge dogmatische Vorannahmen nähert – erweisen sich als ungeheuer reichhaltig und pluriform. Sie gleichen einem breiten, mächtigen Strom, der sich im Lauf der Geschichte immer wieder ein neues Bett gesucht und sich jeder Begradigung und Kanalisierung entzogen hat. Der katholische Traditionsstrom war nie auf ein enges, unveränderliches Flussbett beschränkt, sondern floss immer wieder in neue Richtungen, änderte seine Geschwindigkeit und verästelte sich. Aber alle Seitenarme und Altgewässer gehören zum umfassenden Traditionsstrom dazu, der „katholisch“ ist, was nichts anderes als „umfassend“ beziehungsweise „dem Ganzen entsprechend“ bedeutet. Es widerspräche dem Wesen des Katholischen, den mächtigen Strom in ein enges, reguliertes Bett zu zwingen und alle anderen Verläufe für falsch zu

erklären. Verengungen stören den Fluss und führen früher oder später zu Katastrophen“ (Wolf, 2015, S. 199f.). Die „Kirchengeschichte“ selbst erweist sich so als „Kampfplatz der katholischen Identitätspräsentation“ (Essen, 2019, S. 309), weil sie als „Ressource der Erneuerung“ zu verstehen ist (ebd., S. 311). Denn für die Frage eines Mittels gegen jenen Identitäts- und Vereinheitlichungszwang des 19. Jh. macht Wolf nachdrücklich geltend: „Möglicherweise ist diese Stunde für die Reformideen, die sich aus unterdrückten Traditionen der Kirchengeschichte speisen, heute gekommen“ (Wolf, 2015, S. 207). Es kommt also darauf an, „traditionsbewusst und innovationsfreudig zu sein, weil die Reichhaltigkeit von Geschichte und Tradition unseren Möglichkeitssinn schärfen und mit ihm unseren Wunsch nach einer notwendigen Kirchenreform legitimieren kann“ (Essen, 2019, S. 312). Dazu wäre freilich eine Veränderung im Prinzipiellen notwendig, denn mit Georg Essen muss (selbst-)kritisch festgehalten werden: „Was sich im Doktrinalhaushalt der Kirche im 19. Jahrhundert ekklesiologisch formiert hat, führt im Ergebnis dazu, dass die innerkirchlichen Diskurse über mögliche Reformen ab ovo ebenso lehramtlich eingehengt werden können, wie die Anstöße, die aus der wissenschaftlichen Theologie kommen“ (ebd., S. 314). Es stellt sich also die ernsthafte Frage, ob die im 19. Jh. grundgelegte und im 20. Jh. weiter ausgefeilte ekklesiologische Hermetik überhaupt von innen heraus aufzubrechen ist (ebd., S. 314f.).

*b) Wider die hermetische Selbststilisierung: Warum das II. Vatikanische Konzil für eine katholische Identität immer noch den entscheidenden Orientierungspunkt darstellt und warum heute neu dafür zu kämpfen ist.*

Eine zentrale und bleibende Aufgabe ist daher auch eine angemessene Hermeneutik des II. Vatikanischen Konzils, die das Innovationspotenzial dieses Konzils wachhält und es nicht wieder in die Antagonismen des 19. Jh. aufzulösen versucht. Die Dogmatik hat dabei die Aufgabe, die in den historischen Narrativen dieses Konzils konkurrierenden Interpretamente aufzudecken und auf ihre Tragfähigkeit zu überprüfen. Erkenntnisleitende und kriteriologisch in Anschlag zu bringende Denkform dafür kann aber nur das grundlegend veränderte Offenbarungsverständnis sein.

Offenbarung ist – so die Offenbarungskonstitution des Konzils – kommunikativ-partizipatorische Teilhabegewährung an der Gemeinschaft mit Gott. Glaube ist Beziehung, lebendiges Miteinander von Mensch und Gott. Glaube ist die ganzheitliche, vertrauensvoll zu vollziehende ‚Antwort‘ auf die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus von Nazareth; die Weitergabe des Glaubens/Tradition ist nicht etwas, was man ‚hat‘, gar ein ‚Besitz‘ der Kirche, sondern ein lebendiges, geschichtlich-dynamisches Geschehen (Hoping, 2005, S. 710). Das existentielle Sich-Selbst-Verstehen des Menschen gehört ebenso dazu, wie der Gegenwartsbezug und die Kontextgebundenheit, ja geschichtliche Vermittlung und kulturelle Kodierung, samt der darin begründeten Zweideutigkeit und Kontingenz.

Geschichte und Welt sind daher authentische Erkenntnisorte von Offenbarung; und zwar auch über die Grenzen der Kirche und des Christentums hinaus. Nicht mehr einzelne Lehrsätze, sondern Gottes personale Selbstoffenbarung ist das zu Überliefernde und damit die eigentliche Grundbewegung von ‚Tradition‘ (vgl. II. Vatikanisches Konzil, *Dei Verbum* 8). Daher bestimmt das II. Vatikanum die Aktualität dieser Heilsgemeinschaft mit Gott in Leben und Dasein der ganzen Kirche und damit die gesamte Lebenspraxis aller als Medium der Überlieferung. Tradition ist zu einem hermeneutischen Auslegungsbegriff geworden, das funktionale Prinzip der Vergegenwärtigung der Selbstmitteilung Gottes im Christusereignis durch den Hl. Geist im Leben der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche, in all ihren Vollzügen. Identität und Kontinuität sind ekklesiale Phänomene und nicht lehramtlich-richterlich-autoritative Entscheidungsprozesse. Aus der inhaltlichen Verschiebung folgt also auch die Notwendigkeit einer kritischen Hinterfragung des Kommunikationsstils und mit dieser eine notwendige Revision ihrer strukturellen Bedingungen. Denn ein solches Verständnis des Miteinanders von Gott und Mensch duldet nun nicht jeden Stil und legitimiert nicht jede Struktur der Vollmachtausübung in der Kirche.

Das Konzil belegt die Lerngeschichte der Kirche angesichts der ‚Zeichen der Zeit‘; dabei sind es insbesondere die nicht katholischen Beobachter, aber auch und gerade die Weltöffentlichkeit der modernen Gesellschaften, der man aber offen, positiv-werbend entgegentritt. In ihrer eigenen Identitätsbestimmung erweist sich die Kirche hier als auf dieses ‚Andere ihrer selbst‘ im Sinne eines Korrektivs wie einer Orientierungsquelle angewiesen. Die katholische Kirche zeigt sich hier – das Grundprinzip der abduktiven Methode von *Gaudium et Spes* berücksichtigend – als lernende Kirche. Sie lernt gerade aus den ‚demokratischen Lektionen‘ der Moderne.

Dabei kommen die unterschiedlichen Teile der Weltkirche mit unterschiedlichen Erfahrungen aus einem unterschiedlichen Lebenskontext und fordern die Notwendigkeit einer Kontextualisierung des Glaubens und der Lehre ein, gerade das wird als die entscheidende Dynamik des Konzils wahrgenommen, das sich damit als Konzil einer polyzentrischen Weltkirche erfährt und bestimmt. Sie entdeckt dabei die theologiegeschichtlichen Alternativen, erweitert das Spektrum der Möglichkeiten und eröffnet so Wege der Selbstkritik und Autokorrektur. Diese weltkirchlichen ‚Alternativen‘ ermöglichen Pluralitätserfahrungen, die zu einer Ambiguitäts- und damit Innovationstoleranz führen.

Die innere Konsistenz eines möglichen Neuansatzes schwimmt indes in der Bugwelle der Frage nach der konziliaren Identitäts- und Wesensbeschreibung der katholischen Kirche und der im Konzil geleisteten Plausibilität einer angemessenen Verhältnisbestimmung von Wahrheit und Freiheit mit. Denn es macht tatsächlich einen „gewaltigen Unterschied, ob die Heilchancen einer Person auch außerhalb der Kirche im Wesentlichen als gegeben interpretiert, oder ob sie als unsichere Ausnahme betrachtet werden. Werden Elemente der Kirche und ih-

res Heils auch außerhalb der sichtbaren römisch-katholischen Kirche anerkannt, so verliert die sichtbare und voll-explizite Kirchenmitgliedschaft ihre Funktion, die alleinige sichere Arche des Heils zu sein. Die durch die Kirche vermittelte Gnade ist so ein Stückweit von der sichtbar-institutionellen Vermittlung durch die römisch-katholische Kirche abgelöst“ (Unterburger, 2010, S. 192). Die entscheidende Herausforderung ist also eine ekklesiologische.

Mit einer veränderten Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Kirche, von Wahrheit und Freiheit, von individueller Religions- und Gewissensfreiheit und kirchlicher Institution mag das Konzil zwar „keine ‚neue Kirche‘ schaffen“ wollen und können (Gerber, 2014, S. 82), aber sie konstellierte sich als Kirche auf eine neue, grundlegend veränderte Art und Weise, sie konstellierte das Katholisch-Sein grundlegend neu! Und diese Änderung ist durchaus eine substantielle. Das II. Vatikanische Konzil zielt auf eine „grundlegende und durch alle, die Kirche sind, bewusst angenommene und zu vollziehende Wandlung aller Institutionen und Vollzüge, damit die Kirche fähig wird, das Evangelium in einer neuen Epoche der Menschheit noch verkünden zu können“ (Ruh, 2012, S. 562 f.). Aus der hermetisch geschlossenen Identität des Katholischen wird eine prinzipiell (nicht nur ökumenisch) offene. Das freilich ist eine kirchenpolitische Option, die als solche nicht einfach als gesichert zu gelten hat, sondern es ist eine Option, für die es zu kämpfen gilt. Das bringt mich zu meinem dritten Punkt.

*c) Jenseits der theologischen Naivität: Warum zu einer katholischen Identität heutzutage auch eine gesunde Portion politischer Sensibilität gehört.*

Die anstehende Aufgabe bestünde nun darin, die Zeitbedingtheit wie die dadurch aufgeworfenen Aporien der Entscheidungen des 19. Jh. offenzulegen, den systemimmanenten Anti-Modernismus zu verabschieden und so die Fähigkeit wiederzugewinnen, jene dramatischen Umbruchsituationen des 20. Jh. zum entscheidenden Ausgangspunkt der Frage nehmen zu können, wie Kirche angesichts dieser unaufhaltsamen Veränderungen sein muss und sein kann. Wie kein anderer hatte Hans Küng bereits in den 1970er Jahren ein sicheres Gespür für die Brisanz der Lage. Auf dem Nebenschauplatz der Unfehlbarkeitsdebatte inszeniert, stellt er die entscheidende Frage: Wie hältst Du es als Kirche nach innen, in deinen ureigensten ‚inneren Angelegenheiten‘ mit der Gewissensfreiheit und wie passt das Bekenntnis zur Gewissensfreiheit und das Ins-Recht-Setzen des *sensus fidelium* zu den alteingesessenen, als sakrosankt empfundenen Strukturen des Katholischen, die doch nur hierarchisch zu denken und sich selbst durch ein überzeitliches *ius divinum* zu ermächtigen versuchen. Hier wird nicht nur deutlich, wie theologisch unzureichend das traditionelle Verständnis des Katholischen ist. Diese Gestalt des Katholischen ist auch nicht zukunftsfähig, der Marsch ins intellektuelle wie gesellschaftliche Ghetto droht als Menetekel an der Wand. Zeitgemäß wäre nun Revolution, der endgültige Bruch mit allem Gewohnten und der absolute Neuanfang. Welche Tradition es indes wert sein könnte, behalten zu

werden und wie weit das Erneuerungspotential von Kirche gehen kann und gehen muss, das bleiben Fragen, über die nunmehr öffentlich und auf Dauer gestritten wird und der Streit hält bis heute an. Die Denkform des Katholischen seit dem 19. Jh. steht auf dem Prüfstand. Damit geht es um die Frage der Identität des Katholischen ebenso wie um die Frage der Zukunftsfähigkeit der Katholischen Kirche überhaupt.

Die aktuellen Synergieeffekte zwischen konservativem Katholizismus und den populistisch imprägnierten, identitären politischen Bewegungen in Frankreich, den USA, Ungarn, Polen, Österreich und Deutschland, wie sie sich z. B. unter dem Stichwort ‚Genderwahn‘ versammeln, sind also kein Zufall, sie haben schlicht ‚Geschichte‘. Denn in diesen Abwehr- und Rückzugsgefechten zeigt sich nichts anderes als die Verlängerung jenes sich bewusst als antimodern inszenierenden Selbstbildes der Katholischen Kirche des 19. Jh. Sie versuchte damals, Abgrenzung und Auszug aus der Gesellschaft zur Grundsignatur des Katholischen zu erklären. Dazu stilisieren ihre Vertreter damals wie heute einen strukturellen wie inhaltlichen Antimodernismus zum Hauptkennzeichen des Katholischen. Dieser religiöse Anti-Modernismus geriert sich gar in manchen kirchlichen Kreisen zur transkonfessionellen Leitkultur der späten Moderne. Das Ganze wird theologisch allenfalls verbrämt, Kirche dabei zur metaphysischen Sakralinstitution überhöht. Letzteres hinterlässt dann im Kontext des Skandals um sexuelle Gewalt in der Kirche in der Regel nicht nur einen fahlen Nachgeschmack, sondern hat gerade dort häufig die Grenze zum Kriminellen bereits überschritten. In gesellschaftspolitischer Hinsicht kommt darin aber auch eine grundlegende Skepsis gegenüber den demokratischen Lektionen der Moderne zum Ausdruck, wie sie sich heutzutage auch in den populistisch imprägnierten, postliberalen und identitären politischen Bewegungen und Strömungen findet.

Die im 19. Jh. als Antagonismus etablierte anti-moderne Identität des Katholischen bleibt daher beispielhaft für eine prinzipielle, moderneskeptische, veränderungsintolerante, dem Sektiererischen zuneigende Grundhaltung, verbunden mit dem Narrativ des Niedergangs „einer von Gott gesetzten und der Kirche anvertrauten christlichen Lebensordnung in der Welt, der das Lehramt durch ein konsequentes Festhalten am überzeitlichen theologischen status quo der Glaubenswahrheiten in der Kirche zu begegnen hatte“ (Damberg, 2015, S.93); und einem fast schon als *Clash of Cultures* inszenierten „Kampf zwischen Kirche und Moderne“ (Damberg, 2015, S.96) – zwischen ‚Tradition‘ und ‚Zeitgeist‘. Man sollte indes die Gefahr, die in dieser Haltung steckt, nicht unterschätzen. Denn es ist nichts anderes als der Versuch, eine grundlegende Demokratieverachtung in die katholische DNA einzuschreiben. Es geht also nicht nur um die Demokratiefähigkeit nach innen, sondern letztlich um die Demokratiefähigkeit der Katholischen Kirche überhaupt. Die Zeit, das zu erkennen und das Ruder umzulegen, wird knapp. Es nicht zu tun, wäre indes das Ende der Katholischen Kirche, wie wir sie heute kennen.

## Literatur

- Bauman, Zygmunt (2000). *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Benedikt XVI./Ratzinger, Joseph (1966). *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*. Köln/Opladen: Westdeutscher Verl.
- Bigger, Leo (2017). „Kirche ist nur eine Krücke“. *forum* 4. [Verfügbar unter: <https://forum-pfarrblatt.ch/ausgaben/2017/04/kirche-ist-nur-eine-kruecke/>].
- Damberg, Wilhelm (2015). Die ‚Lehrmeisterin des Lebens‘ – Kirchengeschichte und Innovation im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils. In Ders. & Matthias Sellmann (Hrsg.), *Die Theologie und ‚das Neue‘. Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition* (S. 81–110), Freiburg: Herder.
- Essen, Georg (2015). Die Geschichte, die aus der Wahrheit kommt. Reflexionen zu einer innerkirchlichen Kultur der Innovationstoleranz. In Wilhelm Damberg & Matthias Sellmann (Hrsg.), *Die Theologie und ‚das Neue‘. Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition* (S. 169–196). Freiburg: Herder.
- Essen, Georg (2019). ‚Löscht den Geist nicht aus!‘ (1 Thess 5,19). Die Kirchengeschichte als rückwärtsgewandte Prophetie. *ETStudies* 10, 297–318.
- Fuchs, Ottmar (2006). Dialog im ‚Martyrium‘ der Wahrheit. In *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven* (HThKVatII, Bd. 5) (S. 357–371). Freiburg: Herder.
- Gerber, Stefan (2014). Kontinuität – Reform – Bruch? Ernst-Wolfgang Böckenförde und die Religionsfreiheit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. In Reinhard Mehring & Martin Otto (Hrsg.), *Voraussetzungen und Garantien des Staates. Ernst-Wolfgang Böckenfördes Staatsverständnis* (S. 64–89). Baden-Baden: Nomos.
- Hoff, Gregor Maria (2017). *Gegen den Uhrzeigersinn. Ekklesiologie kirchlicher Gegenwart*. Paderborn: Schöningh.
- Hoping, Helmut (2005). Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Offenbarung Dei Verbum. In *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils* (HThKVatII, Bd. 3) (S. 695–831). Freiburg: Herder.
- Joas, Hans (2012). *Glaube als Option*. Freiburg: Herder.
- Körtner, Ulrich H. J. (2005). *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens zur Differenz*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Ruh, Ulrich (2012). Mutige Weichenstellung. Ein theologischer Blick auf das II. Vatikanische Konzil. *Herder Korrespondenz* 66, 560–564.
- Taylor, Charles (2012). *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Unterburger, Klaus (2010). Experientia und Historia. Eine Diskussion der Theorie John Courtney Murrays [1904–1967] über die Wurzeln von Dignitatis humanae. In Karl Gabriel, Christian Spieß & Katja Winkler (Hrsg.), *Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses* (S. 177–195). Paderborn: Schöningh.
- Wolf, Hubert (2015). *Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte*. München: Beck.