

# EINHEIT UND VIELFALT ALS FOLGE DER REFORMATION UND EKKLESIOLOGISCHES PROBLEM

## 1. Das ‚Erbe‘ der Reformation

Es ist das entscheidende Erbe der Reformation, dass sie einen Plural von Kirchen auf dem gleichen Gebiet (im Gegensatz zum Schisma zwischen Ost- und Westkirche!) ‚produziert‘, das jeden nun entstehenden ‚Typus‘ von Ekklesiologie ‚relativiert‘ und damit das eigene Selbstverständnis als Kirche immer mit beeinflusst, ja permanent hinterfragt. Bereits ein oberflächlicher Blick in die Geschichte der katholischen Kirche nach der Reformation macht bereits auf die entscheidenden Konsequenzen aufmerksam: Die Konkurrenz der Konfessionen im gleichen geographischen Raum zwingt dazu, das Eigene exklusiv zu bestimmen, es zu normieren und zu uniformieren<sup>1</sup>. Die Pluralität im Eigenen, wie es zum Beispiel noch gute Tradition

- 1 Wer sich einmal die intellektuelle Vielfalt und das breite Spektrum der mittelalterlich-scholastischen Rechtfertigungs- und Gnadentraktate ansieht, wird erkennen, welchen Verlust die allein abgrenzende Option des Trienter Konzils und in dessen Gefolge die theologische Verengung der Gegenreformation für das katholische Gnaden- und Rechtfertigungsverständnis bedeutete, von der Pluralität ekklesiologischer Konzeptionen ganz zu schweigen. Vieles, was für die Theologen des Mittelalters an Pluralität kirchlicher Strukturen wie theologischer Positionen selbstverständlich, an vielfältigen liturgischen Formen möglich war, ist durch den nachtridentinischen Uniformitätszwang schlicht von der katholischen Weltbühne verschwunden, zum Schaden der Identität des Katholizismus!

in der mittelalterlichen Kirche war, wird im konfessionellen Zeitalter zu einer Einheitsidentität und -ideologie reduziert. „Die römische Kirche hat ihre Möglichkeiten durch die Beschlüsse des Tridentinischen Konzils beschränkt, und die Protestanten haben ihrerseits konkurrierende Versionen des Protestantismus auszumerzen versucht, wann immer Fürsten und Stadtbere ihnen das ermöglichten. Sie wiesen viele Alternativen zurück, die von radikaleren Gesinnungsbrüdern verfochten wurden. Genau diese Beschränkungen der Möglichkeiten stärkt das Gefühl der Andersartigkeit zwischen dem katholischen und dem protestantischen Europa, und zwar aufgrund der miteinander konkurrierenden Lehren, die der Reinigungsprozess herausgefiltert hat“<sup>2</sup>.

Man kann nun versuchen, sich über diese Verarmung dadurch hinwegzutrusten, dass man die notwendige Vielfalt in der konfessionellen Aufspaltung wiederzuentdecken hofft; die Vielfalt der Konfessionen ‚ersetzt‘ hier die verlorene ‚Breite‘ der eigenen Identität. Diese Art des ‚Lobs der Vielfalt‘ scheint mir die ‚typisch evangelische‘ Art und Weise mit der Spaltung umzugehen. Doch dieser ‚Trost‘ erweist sich bei näherem Hinsehen als Illusion: Die verlorene Vielfalt der eigenen Konfession lässt nicht nur Auslagerung der Pluralität, d. h. durch Verlagerung des konfessionell Möglichen außerhalb der eigenen Mauern ausgleichen. Denn die Wahrheitsfrage selbst leidet, wenn die Kriterien einer legitimen Vielfalt der Wahrheit im Eigenen ebenso zunehmend ungreifbar werden wie die Einheit selbst.

Es gibt zentrifugale und zentripedale Kräfte in jeder Konfession, dabei ist das richtige Gleichgewicht von beidem zu finden. Denn erst dort, wo der wohlwollende Streit und die Auseinandersetzung, das sich gegenseitig Aneinanderreiben und Abarbeiten und damit auch die ständige Herausforderung des

2 MACCULLOCH, D.: Die Reformation, München 2009, 16.

Eigenen durch das Andere zur Selbstverständlichkeit wird, ist eine offene und damit umfassende, eben ‚katholische‘ Sicht der Dinge wirklich möglich. An der binnenkonfessionellen Fähigkeit zur Wahrnehmung von Einheit oder und Differenz entscheidet sich die Frage, wie viel Vielfalt im Miteinander der Konfessionen möglich, und wie viel Einheit notwendig ist.

Die römisch-katholische Kirche steht dabei wiederum vor einer ganz eigenen Herausforderung: 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 Wahrheitssuche immer mit dem Phänomen konfrontiert, Einheit aus der Vielfalt erst rekonstruieren zu müssen und ständig darum im Streit zu liegen, wie viel Differenz die Einheit eigentlich toleriert und wie viel Einheit legitime Unterschiedenheit bedarf. Es gilt also eine Binnenvielfalt wiederzuentdecken, die das Eigene nicht als monolithischen Block versteht, sondern als plurales Spektrum an Einstellungen und Positionen zu respektieren gewohnt ist, denen man von vornherein die Legitimität zu- und nicht abspricht. Das setzt aber die Fähigkeit zur echten Diversifikation, d. h. zur glaubwürdigen Pluralisierung im Innern, und damit die Fähigkeit zur Debatte, zum Streit und zur Differenzierung der eigenen Identität voraus. Wer diese Notwendigkeit auf Dauer ignoriert, nivelliert schrittweise das Katholische zur Verkaufsschlagerstrategie einer Billigkette – selbst wenn der ‚Preisprinz‘ in der Anerkennung des Papstamts als kleinstem gemeinsamem ökumenischen Nenner bestünde. Dass aber gerade dieses Label als Exklusivmerkmal der römisch-katholischen Kirche auf Dauer nie gut zu Gesicht steht, lässt sich an vielen Episoden ihrer Geschichte problemlos nachweisen (vgl. Bettelordenstreit; Abendländisches Schisma; Konziliarismus; Modernismus uvam.). Für die Kirchen der Reformation dürfte diese Bemerkung übrigens viceversa gelten.

## 2. Einheit und Vielfalt – eine alte Frage vor neuen Herausforderungen

a) ‚The River of No Return‘ – Warum Einheit heute so schwer fällt  
 Allerorten ist zu lesen, dass der ökumenische Prozess zurzeit vor allem aufgrund der uneindeutigen bzw. bleibend differenten Zukunftsvorstellungen, kurz: an den unvereinbaren Modellen einer Einheit der Kirche(n) ins Stocken geraten ist. Aus der Migrationsforschung haben wir nun gelernt, dass die ideengeschichtlich prägenden Bilder von Vertreibung und Exil, aber auch von einer ‚Rückkehr in die Heimat‘ mentale Chimären sind.<sup>3</sup> Die Vorstellung einer ‚Rückkehr‘ in das ‚Land der Väter‘ ist eine Illusion, denn die Heimat, so wie sie in der Phantasie der Exilanten existiert, gibt es nicht; besser: es gab sie eigentlich nie. Sie ist nur eine Wunschvorstellung, eine Projektion derer, die in der Fremde weilen und sich nach dem Zuhause sehnen. Migration und Remigration sind immer ein Weg ohne Wiederkehr. Für die Zielvorstellung einer Einheit der Kirche(n), ja, für konfessionelle Identitäten als Ganze gilt eine ähnliche Beobachtung. Es sind immer die aus der Verlust Erfahrung entstandenen, je eigenen, d. h. konfessionalisierten ‚Erzähltraditionen von Einheit‘, die die Suche nach der Einheit grundlegend beeinflussen und darum so schwierig gestalten. Gerade in den Einheitsvorstellungen ist das Erwünschte wie das Abgelehnte, das Eigene wie das Fremde zumeist ein Ergebnis konfessioneller Phantasien und Projektionen.

So verwundert es kaum, dass das Modell der ‚Einheit in versöhnter Verschiedenheit‘ und damit das Modell der ‚gegenseitig-

3 Vgl. BANKS, M.: *Ethnicity. Anthropological Constructions*, London 1996; GUPTA, A./FERGUSON, J.: *Beyond „Culture“. Space, Identity and the Politics of Difference*, in: *Current Anthropology* 7/1 (1992) 6–23; MARKOWITZ, F./STEFANSSON, A.H. (Hg.): *Homecomings. Unsettling Paths of Return*, Lanham 2004.

gen Anerkennung', das zumindest in der öffentlichen Wahrnehmung des ökumenischen Diskurses aktuell als *das* Einheitsmodell schlechthin favorisiert wird, mitunter so schillernd beschrieben wird, dass man vieles darin einordnen und sogar manch auf den ersten Blick miteinander unvereinbare Modelle des Kircheseins noch ‚auf einen Nenner‘ bringen kann. Bei näherem Hinsehen erweist sich gerade dieses Modell als multiples Phantasiegebilde. Zumindest gleicht es sich aufgrund der ihm immanenten Anpassungsfähigkeit chamäleonartig stets der konfessionellen Umgebung an, in der es gebraucht wird.

Während die römisch-katholische Option hier für das Modell einer sichtbaren Einheit plädiert und daher nachdrücklich konkrete Kriterien wie die an der Sukzession des bischöflichen Amtes festgemachten ekklesialen Strukturen einfordert, entspricht dem Modell der ‚versöhnten Verschiedenheit‘ auf der evangelischen Seite prononciert die Idee der Kircheneinheit als differenzierte Kirchengemeinschaft, in der die Kirchen eine volle „Gemeinschaft bei größtmöglicher Wahrung ihrer nun nicht mehr trennenden Konfessionalität“ werden.<sup>4</sup> Vor diesem Hintergrund wird ein prinzipiell strukturell-plurales Kirchenkonzept und eine damit zu verbindende ‚Ökumene der Differenz‘ zur Grundsignatur aktueller evangelischer Einheitsvorstellungen. Die dialektische Spannung dieser beiden Ansätze zieht sich durch den ökumenischen Dialog als Grundkonstante und scheint zurzeit nicht auflösbar. So erweist sich die Frage der verlorenen Einheit und der unaufgebbaren Sehnsucht, sie wieder zu finden – im Sinne der verlorenen Heimat der *einen* Kirche und dem Versuch, irgendwie wieder dahin zurückzukehren –, nicht nur als das Kernproblem der Zukunft der Ökumene, sondern sie hat gute Aussichten, sie endgültig scheitern zu lassen.

4 Vgl. BÖTTIGHEIMER, C.: Ökumene ohne Ziel? Ökumenische Einigungsmodelle und katholische Einheitsvorstellungen, in: ÖR 52 (1993) 174–187, hier 179.

Gibt es überhaupt eine ‚neutrale‘ Kriteriologie von Einheit? Oder gibt es diese Kriteriologie nur unter einer je eigenen konfessionellen Perspektive?

Hinter den realen ‚Plural‘ kommt keine Ekklesiologie nach der Reformation zurück. Angesichts dieses ‚aufgezwungenen Plurals‘ ist so manch konfessionelle Ekklesiologie hier allzu schnell mit Argumenten bei der Hand, die die eigene Fülle des Kircheseins betonen und den Mangel der anderen in den Mittelpunkt stellen oder die die Genügsamkeit des eigenen Ansatzes den allzu opulenten Forderungen der anderen entgegenzusetzen wollen. Kaum eine konfessionelle Identität begreift sich indes als das, was sie wirklich ist – eine Exilsidentität. Daher unterschätzt man die subtile Dynamik einer Identität, in der das Eigene das Fremde als Kontrastfolie setzten muss, um einen doppelten Identitätsverlust zu verkräften: den *erlittenen* Verlust der Gemeinschaft und den selbst *produzierten* Mangel durch Exklusion des Fremden aus der eigenen Identität. Denn ‚im Exil‘ bedingen sich die Konstruktionen von Identität und Fremdheit immer gegenseitig und zwar nach einem gegenseitigen Ausschlussprinzip. Wo die Sensibilität für die damit verbundene Problematik fehlt, werden die Vorstellungen einer zukünftigen ‚Einheit der Kirche(n)‘ schnell zum einem, die eigene Identität potenzierenden Mythos, zur (re-)konstruierten Vergangenheit, die als sich zunehmend verknöchernendes Artefakt weit davon entfernt ist, noch als eine, die eigene Identität infrage stellende ‚gefährliche Erinnerung‘ erfahren zu werden. Erst dann, wenn die eigene Existenz wirklich als Mangel erfahren und dann angesichts dieses je eigenen ‚Mangels‘ darum gerungen wird, zu zeigen, was das Eigentliche des Kircheseins – des eigenen, wie das der anderen – ausmacht und dies auch benannt wird, könnte man einem gemeinsam zu benennenden Ideal des Kircheseins näher kommen, ohne das Eigene automatisch zum Maßstab für das Andere zu erheben und so dem eigenen Identitätszwang zu unterwerfen. Ich glaube kaum,

dass ich hier noch ausführen muss, wie weit alle Beteiligten von diesem offenen Blick auf ihre Exilsexistenz und einem sich Bewusstmachen des Mangels noch entfernt sind.

b) Pluralität als Marktkonformität: Wie Ökonomie den Weg der Ökumene mitbestimmt

Unter ökonomischen Gesichtspunkten betrachtet, ist das Projekt einer Einheit der Kirche(n) ein ‚Flop‘. Denn die Suche nach einer Einheit der Kirchen ist alles andere als eine ‚marktgerechte‘ Reaktion. Im Gegenteil! Die einer ‚Ökumene der Profile‘ entspringende konfessionelle Vielfalt bedient viel besser die Bedürfnisse einer ökonomisierten Spätmoderne und deren spezifischen Rationalitäten von Angebotsorientierung, Konkurrenz, Absatzchancen, Trademark-Marketing und Kundenakzeptanz.<sup>5</sup> Sie entspricht nicht nur einer größeren Erfolg versprechenden, weil multiperspektivisch aufgestellten Missionsstrategie, die einer pluralisierten Sinnsuche auf einem globalisierten Markt der religiösen Möglichkeiten viel deutlicher entgegen kommt, als das immer gleiche Angebot der an den eigenen Monopolträumen zunehmend scheitern-

5 O. H. Pesch hat angesichts der eben skizzierten Dynamik einer „Ökumene der Profile“ dafür plädiert, diesen Begriff und den der konfessionellen Identität auf eine „schwarze Liste der verbotenen Begriffe“ zu setzen. Denn wenn Ökumene „nicht mehr die Suche nach der Einheit der Christenheit bedeutet, sondern nur noch die Sicherung der eigenen ‚Identität‘, dann sollte man die Ökumene sofort beenden – sie lohnt dann weder Mühe noch Geld“. PESCH, O.H.: Augsburg 1999 und die Folgen – Die Botschaft vom gerecht machenden Gott und ihre Impulse (Vortrag auf dem 96. Katholikentag Saarbrücken 26.5.2006), in: epd Dokumentation 24/2006, 21–32, hier 28). Vgl. dazu und zum Folgenden: GRAF, F.W.: Ökumenische Selbstaufhebung des Protestantismus? In: GRAF, F.W. u. a.: Jenseits der Einheit. Protestantische Ansichten der Ökumene, Hannover 2001, 181–207. Seine markttechnische Analyse des ökumenischen Geschäfts ist ebenso erfrischend wie provozierend (vgl. ebd. 188f und 193ff).

den kirchlichen Großkonzernen. Sie stärkt zugleich das Klischee, dass Konkurrenz das Geschäft belebt. Und so macht man aus der theologischen ‚Not‘ eine ökonomisch-ökumenische Tugend, aus den mitunter leidvoll erfahrenen Unterschieden marktstrategisch sinnvolle Diversifikationen: Denn erst die „konkurrierenden kirchlichen Akteure bieten alle christliche Produkte an“<sup>6</sup>. Um auf dem Markt der Möglichkeiten identifizierbar zu bleiben, muss man aber das je eigene Profil anschärfen und nicht nivellieren.

Angesichts des einzig international aufgestellten Globalplayer römisch-katholische Kirche und ihrer auf Ritenkompetenz und geübte öffentliche Selbstinszenierung beruhenden medialen Präsenz, mit der sie auf dem ‚Markt der Möglichkeiten‘ gut aufgestellt erscheint, bleibt die einzig marktrationale Gegenstrategie des Protestantismus daher eine profilierte Rückbesinnung auf das Image der eigenen ‚Marke‘. Da es nun angesichts der schwindenden Wortkompetenz moderner Mediengesellschaften für die Marktanteile der Konfession des Wortes nicht allzu rosig aussieht, stilisiert man besser die Sehnsucht nach Freiheit und Individualität zu spätmodernen Grundsignaturen des Protestantischseins. Weil Freiheit und Individualität aber global und ökonomisch an ihre Grenzen kommen und in ihrer Destruktivität wie Fragilität offensichtlich werden, verkauft man die zur Bewältigung der damit verbundenen Krise notwendigen transzendenten Bewältigungshilfen gleich mit.<sup>7</sup> Dem römischen Katholizismus überlässt man großzügig die unbestritten medienwirksamere, bunt verpackte, aber durch Heteronomie und Klerikalismus gekennzeichnete Verkaufsstrategie des ‚frommen Scheins‘. Und so vermarktet jeder das je eigene Profil exklusiv auf dem Markt der globalisierten Heils- und Sinnsuche. Daher sollte man ehrlicherweise

6 Ebd. 206.

7 Vgl. ebd. 207.



auf jegliche, doch nur durch Übernahmephantasien und Monopolträume manipulierte Einheitsverhandlungen verzichten.<sup>8</sup> Eines macht dabei skeptisch: Die Kräfte dieses Marktes sind es doch, die letztlich das Monopol geklonter Produkte hervorbringen, die unsere Bedürfnisse am Ende ‚erfüllen‘, indem sie sie manipulieren und die Wahrheitsfrage auf eine Frage des Geschmacks reduzieren. Kann sich die Ökumene der so plausiblen Logik des Religions-Marktes überhaupt entziehen?<sup>9</sup>

Nun ist die Idee, die kapitalistisch geprägte Tauschlogik in Religionssystemen auch auf das Christentum anzuwenden, keine ‚Erfindung‘ der Moderne. Nirgendwo anders ist das besser abzulesen als an der Figur des Paulus in der lukanischen Apostelgeschichte. Lukas stilisiert ihn zum ‚Marketingchef‘ der urchristlichen Missionsgeschichte schlechthin. Indes sei sein Schicksal eine Mahnung – nicht nur in Sachen Ökumene: Selbst *der* Verkaufsstrategie des Urchristentums schafft es nicht, ‚Kern‘ der christlichen Heilsbotschaft – Tod und Auferstehung Jesu Christi – auf *dem* Markt der Antike, der Agora Athens, wirklich ‚an den Mann zu bringen‘. So sehr er sich auch um die kundengerechte ‚Verpackung‘ in Gestalt des allen doch irgendwie schon bekannt-unbekannten Gottes bemüht. Dennoch vertrösten ihn am Ende die spöttischen Athener wie einen lästig gewordenen Handlungsreisenden auf ein ‚Kommen Sie doch später noch einmal vorbei!‘ Wo die Wahrheitsfrage ins Spiel kommt, scheint jedes ‚Verkaufsgespräch‘ notwendig an ein Ende gekommen. Das ist eine Erfahrung, die man sich

8 Vgl. ebd.

9 Einige aktuelle Problemkonstellationen lassen sich mit dem ökonomischen Denkmodell tatsächlich prägnanter auf den Punkt bringen. Dies geschieht im Folgenden, ohne damit die immanente Zwangsstruktur dieses Denkmodells als angemessen anzuerkennen! Daraus soll indes nur sichtbar werden, dass das Modell nicht notwendig „antiökumenisch“ instrumentalisiert werden muss, wie die kurz skizzierten Überlegungen von F. W. Graf dies nahelegen scheinen.

merken sollte, bevor man den Heilsversprechen der Kräfte des Marktes allzu naiv folgt!

c) Die spätmoderne Neigung zu einem institutionellen Antimodernismus

Das Gefühl der Entwurzelung und die Gefährdung durch die Etablierung einer exkludierenden Exilsmentalität stellen die entscheidenden Herausforderungen für die katholische Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil dar. In einem Anfall von Euphorie und Optimismus<sup>10</sup> hatte man sich während des Konzils und danach der Moderne geöffnet, sie mit offenen Armen angenommen zu einem Zeitpunkt, an dem diese sich selbst schon nicht mehr so richtig über den Weg traute. Es kommt in der Folge zu einer doppelten Entwurzelung, die bis heute nicht überwältigt ist. Die Strategien zu ihrer Überwindung sind vielfältig. Die entscheidende ‚Opposition‘ zu einer Option für eine legitime Vielfalt des Katholischen stellen wohl jene ästhetisierenden Vergangenheitsträumer dar, die das Land der Zukunft immer noch im Ideal und in der Exklusivität des Gestern zu finden meinen. Freilich auch dieses Gestern ist ein Land, das niemals war. Als Illusion ist es nur dort auf Dauer am Leben zu erhalten, wo man sich der eigenen Geschichtlichkeit und dem Bewusstsein der historischen Bedingtheit des Eigenen als Gewordenem ebenso verschließt wie der Anerkennung des unhintergehbaren Wegs der Moderne zur positiven Wahrnehmung und Bewertung einer Pluralität. Die Wahrnehmung der eigenen Geschichtlichkeit würde nicht nur die Relativierung des Eigenen bedeuten, sie würde auch darauf aufmerksam machen, dass die eigene ‚alte‘ Tradition (inklusive ihrer liturgischen Inszenierung!) ebenso eine spätmoderne Konstruktion darstellt wie der scheinbare ‚Modernismus‘ der anderen.

<sup>10</sup> Vgl. RATZINGER, J.: Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, 398.

Stattdessen gibt man sich betont antimodern, grenzt sich von der Moderne durch die Gegenpositionierung zu deren negativ bewerteten und im Sinne des anything-goes polemisch diskreditierten ‚Relativismus und Pluralismus‘ ab. Das ist die Strategie von Teilen der katholischen Kirche seit dem 19. Jh. Sie scheint in den letzten Jahren nicht nur innerhalb der katholischen Kirche an Einfluss zu gewinnen, sondern sie hat inzwischen auch andere Konfessionen infiziert. Ihre Erscheinungsformen sind vielfältig: vom fundamentalistischen Biblizismus, der jede Historisierung der Hl. Schrift mit der Aufgabe des Wahrheitsanspruchs des Christentums selbst verwechselt, über einen politisch exklusiven voraufklärerischen Nationalismus, der das entscheidend Christliche mit dem unterscheidend Eigenen des politisch-nationalen Interesses identifiziert, bis hin zu einem strukturellen Antimodernismus, der die von Gott geschenkte Heiligkeit des Wesens von Kirche als apologetische Antidot der Sündigkeit ihrer allzu menschlichen Strukturen missversteht und dann jene auch noch theologisch verbrämt und damit metaphysischen Sakralinstitution überhöht, die dann in einem sakral-exklusierenden Mysterienkult ausgiebig ‚beweihräuchert‘ wird.

Ein so auf vielgestaltige Weise zum religiösen Programm gewordener Anti-Modernismus scheut sich nicht, die säkulare Welt pauschal als eine ‚Kultur der Unwahrheit‘ zu denunzieren und in ihr nur Untergang und Verfall zu vermuten. Indes erweist er sich bei näherem Hinsehen selbst als Kind gerade dieser Moderne, als deren Gegenentwurf er sich stilisiert. Man macht sich implizit zu Eigen, was man formal bekämpft: Die auf Exklusionsmechanismen rekurrierenden religiösen Identitäten erweisen sich nicht nur als Meister des spätmodernen, konsumentenorientierten Profilmaking. Sie sind auch der ideale Nährboden für einen alles in Frage stellenden Relativismus. Antimoderner Fundamentalismus und spätmoderner Relativismus verweigern nämlich beide gleichermaßen

die vernünftige Reflektion und Begründung der eigenen Überzeugung – die einen, weil sie dies für nicht (mehr) möglich halten, die anderen weil sie es (noch nie) für notwendig erachtet haben. Nicht begründungsfähige Überzeugungen aber verkommen zu bloßen Meinungen, egal wer sie wie vertritt. Diese aber neigen am Ende dazu die Wahrheitsfrage zu verabschieden, in dem man sie nur noch als eine Frage des ‚Geschmacks‘ betrachtet. Dabei wird schnell einsichtig: Wo das geschieht, regiert eine rein instrumentelle (oder ökonomisierte) Vernunft. Indem sich solche Meinungen aber nur noch tribal, d. h. in der vertrauten Gruppe der Gleichgesinnten, plausibilisieren und durchsetzen lassen, erweist sich die strategische politische Allianz als ein notwendiges, aber auch hervorragend geeignetes Mittel zur Wahrung und Durchsetzung der je eigenen Interessen. Und bei der Suche nach Partnern für diese strategischen Allianzen ist man nicht unbedingt zimperlich.

### 3. Der andere Weg des Konzils: Konfessionelle Identität zwischen Binnen- und Fremdperspektive

Es gehört wohl zu den entscheidenden Einsichten des Zweiten Vatikanischen Konzils, das Thema ‚Kirche‘ auf eine veränderte, neue Weise angehen zu wollen. Nicht Selbstvergewisserung durch Abgrenzung, sondern Selbstfindung durch Öffnung – so könnte man die Weichenstellung des Konzils für die Identitätssuche der ‚Kirche in der Welt von heute‘ umschreiben. In einer programmatischen Rede im Dezember 1962 hatte Kardinal Suenens, Bischof von Brüssel und Mecheln, dem Konzil den entscheidenden Anstoß dazu gegeben. Die Kirche solle nicht mehr nur sich selbst, sondern der Welt sagen, wer sie sei. Kirche gelte es fortan unter einer Doppelperspektive wahrzunehmen – ad intra und ad extra – und damit in einer ‚pluralen

Grammatik', von innen wie von außen her zu beschreiben.<sup>11</sup> Gerade die Pastoralkonstitution des Konzils, *Gaudium et spes*, macht diese Außenperspektive zu ihrem eigentlichen Thema, denn die Kirche „macht sich selbst von diesen menschlichen Angelegenheiten her zum Thema. Sie begreift sich von den Menschen her, die es hier und heute gibt. Deshalb ist sie pastoral konstituiert. [... Die Pastoral] ist nicht irgendeine Größe in der Kirche unter ferner liefen, sondern jener Vorgang, der signifikant und konstitutiv dafür ist, was Kirche selbst ist“<sup>12</sup>.

#### a) Gnadentheologische Weichenstellungen

Für eine angemessene Deutung dieser Wende des II. Vatikanischen Konzils muss die sie tragende (gnaden-)theologische Grundoption ins Auge gefasst werden, die für das Selbstverständnis von Kirche und die Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt von grundlegender Bedeutung ist.<sup>13</sup> Sie lässt sich sehr gut mit jenem theologischen Begriff in eins setzen, der bis heute untrennbar mit dem Namen Karl Rahners verbunden ist: dem *übernatürlichen Existenzial*. Rahner schließt sich in seiner Theorie vom übernatürlichen Existenzial dem traditionell scholastischen Axiom der Gnadenlehre an, wonach die Gnade ein unverdientes Geschenk Gottes ist. Aber er betrachtet diese übernatürliche Gabe zugleich als Existenzial. Das aber bedeutet: „Das Geschenk der Gnade ist jedem Menschen mit seiner *Existenz* immer schon gegeben. Sie wird ihm nicht durch die

11 Vgl. SANDER, H.: Die pastorale Grammatik der Lehre. Ein Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit, in: WASSILOWSKY, Günther (Hg.): Zweites Vatikanum. Vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207), Freiburg u. a. 2004, 185–209, hier 187f.

12 Ebd. 188f.

13 Vgl. HENRICI, P.: Das Heranreifen des Konzils in der Vorkonzilstheologie, in: WASSILOWSKY, Günther (Hg.): Zweites Vatikanum. Vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207), Freiburg (u. a.) 2004, 55–70, bes. 64–67.

Sakramente und die Gnadenanstalt Kirche vermittelt, sondern sie ist von vorneherein ein integraler Bestandteil seiner konkreten weltlichen Existenz<sup>14</sup>. Die theologischen wie pastoralen Konsequenzen liegen auf der Hand: Während für die traditionelle Gnadenlehre die Wirksamkeit der Gnade an die sozialen Grenzen der Kirche gebunden ist, bringt „Rahners Gnadenlehre [...] ein Vertrauen auf die Gnade Gottes zum Ausdruck, die nicht an das kirchlich Machbare gebunden ist“<sup>15</sup> und die nicht an den Grenzen der Kirche, ja nicht einmal des Christentums endet.

Darin begründet sich die Rede von den ‚anonymen Christen‘ ebenso wie eine veränderte Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt, zu den anderen Konfessionen, zu den anderen Religionen, bis hin zu den Nicht-Glaubenden. Sie stellt das Axiom des universalen Heilswillens Gottes, der alle Menschen umgreift, in den Mittelpunkt. Dessen äußere Kehrseite ist aber das Bekenntnis zur Religionsfreiheit als grundlegendem Menschenrecht ebenso wie ein offenes, am Dialog orientiertes Miteinander aller, gleich welcher Konfession oder Religion sie angehören. (vgl. DiH 2; LG 16; GS 22) Darum hat das Konzil in seinen Aussagen sehr häufig nicht einfach die Gläubigen sondern alle Menschen im Auge.

#### b) Wir und die anderen

Dabei gehören aber zwei Dinge notwendig zueinander: Die Anerkennung des anderen und das neue Bewusstwerden der eigenen Identität. „Als Kirche in der Welt von heute hatte sie darauf zu antworten, wer sie selber sei und wie sie sich zu den anderen Christen, den Menschen anderen Glaubens, den

14 HARDT, P.: Gnade und Freiheit. Theologie als kirchenpolitisches Statement, in: KLEYMANN, Siegfried u. a. (Hg.): Die neue Lust für Gott zu streiten, Freiburg 2006, 168–178, hier 172.

15 Ebd. 173.

Menschen guten Willens zu verhalten gedenkt“<sup>16</sup>. Darum ergeben sich aus der Definition der Haltung zu den anderen sowohl eine veränderte Kriteriologie des Eigenen (vgl. LG 8,2; 13–16), wie auch konkrete Anweisungen für die Praxis des Umgangs mit den anderen (vgl. bes. NA 2 aber auch UR 1–4). Das eigene Bekenntnis und die Begegnung mit Anderem, Mission und der Dialog bedingen sich gegenseitig.<sup>17</sup> Die Grundperspektive des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die Kirche wechselt von einer Binnensicht in die einer Außensicht. Die Kirche entdeckt die Welt ‚da draußen‘ als relevanten ‚locustheologicus‘.<sup>18</sup> Eine rein binnenkirchliche Identitätssuche und -findung scheint fürderhin ausgeschlossen. Die entscheidende Identitätsfindung der römisch-katholischen Kirche geschieht in herausfordernder Weise gerade ‚dort draußen‘. Der Perspektivenwechsel des Konzils hat aber nicht nur zur Folge, dass der katholischen Kirche die ‚Feinde‘ abhandeln kommen, sondern dass damit auch der Dialog auf eine veränderte Basis gestellt wird. Ja, Fremdes und Eigenes sind so einfach nicht mehr voneinander zu trennen, bzw. gar gegeneinander auszuspielen. Diese Grundeinsicht des Konzils ist von besonderer ökumenischer Validität. Nach dem Konzil kann es für die römisch-katholische Kirche in ihrer Verhältnis-

16 SIEBENROCK, R.: Die Wahrheit der Religionen und die Fülle der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, in: HthKVatII, Bd. 5: Theologische Zusammenschau und Perspektiven, Freiburg 2006, 120–133, hier 120.

17 DERS.: Das Senfkorn des Konzils. Vorläufige Überlegungen auf dem Weg zu einem erneuerten Verständnis der Konzilserklärung ‚Nostra Aetate‘, in: WASSILOWSKY, Günther (Hg.): Zweites Vatikanum. Vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207), Freiburg u. a. 2004, 154–184, hier 171f.

18 SANDER, H.: Der Ort der Ökumene für die Katholizität der Kirche. Von der unmöglichen Utopie zur prekären Heterotropie, in: HThKVatII Bd. 5: Theologische Zusammenschau und Perspektiven, Freiburg 2006, 186–200, hier 198).

bestimmung zu den anderen Kirchen und auf der Suche nach der Einheit nicht mehr darum gehen, irgendwelche verloren gegangenen Elemente ‚heimzuholen‘ und so einer ‚Rückkehr-ökumene‘ zu frönen, sondern allein darum, im Dialog der *Kirchen* das konkret zum Tragen kommen zu lassen, was das innerste Wesen der *Kirche* und ihrer Einheit ist. Zur Verständigung auf das eigene Kirchesein wie der Einheit der Kirche wird der Blick auf die anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften konstitutiv bedeutsam und unaufgebbar.

### c) Prekäre Identität

Die ekklesiale Identität der römisch-katholischen Kirche definiert das Zweite Vatikanische Konzil daher als eine unaufgebbar ökumenische. D. h. das eigene Kirchesein bestimmt sich eben auch aus der Fähigkeit, „die anderen in die eigene Glaubens- und Lebenspraxis aufzunehmen und ihre Stärken zu respektieren“<sup>19</sup>. Man kann darin ein differenzsensibles Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche begründet sehen.<sup>20</sup> Denn Ökumene im Sinne des Konzils bedeutet immer auch „das Eigene beim anderen besser zu erkennen“<sup>21</sup> und ist damit gekennzeichnet als „die Profilierung des Eigenen bei gleichzeitiger Anerkennung einer legitimen Pluralität in der Ausprägung des gemeinsamen christlichen Glaubens“<sup>22</sup>. Das gelingt freilich nur, wenn die dazu notwendige ökumenische Hermeneutik „die verschiedenen kirchlichen Traditionen

19 Ebd. 194.

20 Vgl. HOFF, G.M.: Ökumenische Passagen. Zwischen Identität und Differenz. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche, Innsbruck 2005, 15–42; 269–289.

21 LIES, L.: Eucharistie in ökumenischer Verantwortung, Graz 1996, 233.

22 KOCH, K.: Wiederentdeckung der ‚Seele der ganzen ökumenischen Bewegung‘ (UR 8). Notwendigkeit und Perspektiven einer ökumenischen Spiritualität, in: *Cath* 58 (2004) 3–21, hier 17.



nicht auf das Trennende, sondern auf das Einigende hin liest<sup>23</sup>. Erst daraus ergibt sich der eigentliche Anspruch der Wahrnehmung des Anderssein des Anderen und die damit verbundene Zumutung, sich auf dieses andere so einzulassen, dass das Eigene auch anders gesehen werden kann: Denn auch und gerade in der ökumenischen Begegnung „kann es kein wirkliches Verstehen der Traditionen anderer Kirchen geben ohne eine elementare Em-Pathie, aus der von selbst eine verbindende Sym-Pathie entsteht“<sup>24</sup>. Die sich damit verbindende ökumenische Hermeneutik ist eine ‚Hermeneutik des Vertrauens‘. Sie zielt auf der Basis der Anerkennung auf Reflexion, Umkehr und Erneuerung.<sup>25</sup>

Wenngleich es heute zum Kirchesein ‚unaufgebar‘ dazu gehört, kategorial mit einer Koexistenz von Kirchen zu rechnen und so der Notwendigkeit eines reflektierten Umgangs damit, also einem ‚Zwang zur Ökumene‘ zu unterliegen, folgt daraus aber automatisch die Verpflichtung zur Anerkennung der anderen als reale Verwirklichung der einen Kirche Jesu Christi anzuerkennen und „die jeweils vorhandenen Lehren und Theologien als Ausdrucksgestalten der Einheit der Kirche Jesu Christi“<sup>26</sup> zu deuten? Wirklich anzuerkennen ist doch nicht die Pluralität also solche, sondern eben nur eine *legitime* Vielfalt. Das nötigt zu einer, gerade den kontrafaktischen Vorgriff auf die Einheit der Kirche zur Geltung bringenden, Kriteriologie der Einheit. So verzichtet auch ein auf CA VII rekurrierender den Prinzipien des Protestantismus entsprechender konfessioneller Pluralismus nicht darauf, sondern rekuriert auf

23 Ebd.

24 Ebd. 17f.

25 Ebd. 18.

26 GRAF, F.W./KORSCH, D.: Jenseits der Einheit. Reichtum der Vielfalt. Der Widerstreit der ökumenischen Bewegungen und die Einheit der Kirche Jesu Christi, in: DIES. (Hg.): Jenseits der Einheit. Protestantische Ansichten der Ökumene, Hannover 2001, 9–33, hier 28.

das ‚recte docetur‘ im Sinne einer rechtfertigungstheologischen Präzisierung des wahren Kircheseins. Gerade weil sich jede Kirche von der einen Kirche Jesu Christi im innersten auch unterschieden, weil stets zur Reinigung und Umkehr genötigt weiß, kann, ja muss diese Grunddifferenz kriteriologisch fruchtbar gemacht werden. Die Wahrheitsfrage endet nicht mit dem Plural der Kirchen, sondern eine echte Pluralität der Kirchen setzt eine Antwort auf die Wahrheitsfrage voraus. Ebenso kann man von Differenz nur dort reden, wo man sich des darin bereits vorausgesetzten Begriffs von Einheit bewusst geworden ist. Die Valenz einer ‚Ökumene der Differenz‘ erweist sich daher nicht nur daran, ob Anderes als Anderes wahrgenommen wird, sondern wie mit dieser Wahrnehmung umgegangen wird.

Eine differenzsensible Heuristik des Einheit versucht daher die Topologie des Eigenen und die des anderen in ein mitunter spannungsvolles Miteinander zubringen. Dieses *Miteinander* von Konsens und Differenz wird zum eigentlich identitätsstiftenden oder besser gesagt, die Identitätssuche dynamisch antreibenden wie nie zur Ruhe kommen lassenden Strukturmerkmal. Es hält die bleibende Verwiesenheit der eigenen konfessionellen Identität auf das andere ihrer selbst offen, indem es, die bleibende Bezogenheit und Hinordnung auf das andere als konstitutives Element festschreibt und damit einen Wahrheitsdiskurs pflegt, der nicht exklusiv sondern eben inklusiv gestaltet ist und wirkt. Wo die Stärken des anderen die je eigenen Schwächen freilegen und sie zu bearbeiten und zu überwinden helfen. Nur so wird das konfessionelle Profil nicht zum Selbstzweck, sondern lässt sich von der Suche nach Einheit, die als von Christus der Kirche geschenkte Gabe und Aufgabe zu verstehen ist, in Dienst nehmen. Doch auch diese Gabe ist keine Gabe an die Kirche um ihrer selbst willen. Ihr ist das ‚damit die Welt glaube‘ (vgl. Joh 17,21b) als die ihr eigene und daher unaufgebbare Zweckbestimmung eingeschrieben.

#### 4) Die notwendige Wiederentdeckung der Katholizität des Katholischen<sup>27</sup>

Karl Rahner hat bereits 1972<sup>28</sup> den Einfluss der sich in der Moderne dramatisch verändernden, gesellschaftlichen und soziologischen Faktoren auf konfessionelle Identitäten kritisch in den Blick genommen: „Die moderne pluralistische, säkularisierte und weithin atheistische Gesellschaft bietet [...] den christlichen Kirchen keine Stütze mehr weder durch eine öffentliche Meinung noch durch eine Staatsreligion oder selbstverständliche Leitbilder des individuellen und gesellschaftlichen Lebens. [...] Von dieser Lage bedingt rücken natürlich auch frühere geistesgeschichtliche Voraussetzungen und Grundvollzüge der Existenz, aus denen konfessionelle Lehrunterschiede sich herleiten konnten, für den heutigen Menschen bewußtseinsmäßig in eine immer fernere Vergangenheit.“ Im Weiteren wird Rahner noch deutlicher: Weithin werden konfessionelle Lehrunterschiede „gar nicht mehr realisiert, so daß der moderne Christ die kontroverstheologische Problematik von damals kaum noch als eigene empfinden kann und ihm die Entscheidung solcher Fragen weithin uninteressant bleiben muß [...]. Auf diesem Hintergrund läßt sich nun die sogenannte ‚dritte Konfession‘ erfahren; Menschen, die in ihrem christlichen Bewußtsein, in Lebensstil und Selbstinterpretation kaum Unterschiede erkennen lassen und die sich auch gar nicht voneinander unterscheiden wollen trotz ihrer religionssoziologisch, ‚standesamtlich‘ verschiedenen Zugehörigkeit zu dieser oder jener Konfessionskirche.“

Was Rahner an der Idee einer dritten Konfession schätzte, war gerade ihre Fähigkeit, die konfessionellen Gegensätze an-

27 Vgl. dazu RADCLIFFE, T.: *What is the Point*, bes. 171ff.

28 Vgl. RAHNER, K.: *Dritte Konfession?*, in: *Schriften XII*, 568–581; jetzt in: *DERS.*: *SW 27*, 135–145.

gesichts der gemeinsamen Herausforderung aufs Prinzipielle hin zu relativieren und bestimmte von dort her ihr zukünftiges ökumenisches Potenzial: „In einer solchen Situation, die langsam sich bildet, werden dann eben doch die traditionellen Kontroverspunkte zwischen den einzelnen Kirchen einen ganz andern Stellenwert erhalten. Sie werden zwar immer noch, ja gerade aufs neue eine echte Glaubensfrage bilden, aber diese wird umfaßt sein von einer viel radikaleren Frage nach einer Glaubensentscheidung, die intellektuell redlich und existentiell realisierbar ist und sich auf diese eigentliche Grundsubstanz des Christentums bezieht. In einer solchen Situation, so kann erwartet und erhofft werden, kann die Frage nach den traditionellen konfessionellen Kontroverspunkten in einer viel gelösteren, von vielen Emotionalitäten befreiten Weise gestellt werden, von Menschen, die in einer ganz neuen Weise gemeinsam nach der innersten Mitte des christlichen Glaubens fragen, der in seinem Kern nicht mehr die selbstverständliche Voraussetzung, sondern die eigentliche Aufgabe, die Last und das Heil aller Christen gemeinsam ist.“<sup>29</sup> Was Rahner indes noch nicht im Blick hatte, vielleicht gar nicht haben konnte, ist die Frage, ob nicht gerade die konfessionellen Unterschiede, sofern sie sich nicht als destruktiv, sondern als konstruktiv erweisen, auch dazu beitragen können, sich den Herausforderungen der späten Moderne besser zu stellen? Gibt es so etwas wie eine ökumenische Hermeneutik von Einheit und Vielfalt, die mit den Differenzen fruchtbar umzugehen fähig ist, ohne zugleich in die Falle zu tappen, die synchron wahrgenommenen Unterschiede damit festzuschreiben?

Die dazu notwendige Methodologie setzt auf eine Krieteriologie, die unterschiedliche Denkformen im Sinne der Komple-

29 DERS.: Die eine Kirche und die vielen Kirchen, in: DERS.: SW 27, 93–104, hier 101f.

mentarität<sup>30</sup> fruchtbar macht, die dabei die situative, historische, sprachliche, aber auch die Mentalitätsdifferenz als Faktoren einrechnet und die Neigung pflegt, 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 dennoch hoffnungsvoll darauf vertraut, darin bei der Wahrheit geblieben zu sein.

Für eine solche ökumenische Methodologie ist die hermeneutische Grunderkenntnis leitend, dass wahrer Dialog nur dort möglich ist, wo man von der grundsätzlichen Gemeinsamkeit des tragenden Fundaments ausgeht. Ohne diese Annahme bliebe es bei einem sich gegenseitig informieren, das freilich überflüssig wäre, weil es den anderen doch nicht wirklich beträfe; bzw. die eigene Position als einzig wahre Möglichkeit exklusiv verstünde. Wahrer Dialog *pari cum pari* ist eben nur auf der gemeinsamen Basis tragfähig, die das Eigene wie das Andere zu legitimieren imstande ist. Legitime Pluralität bedeutet daher nicht einfach Anerkennung von Verschiedenheit um der Verschiedenheit willen, sondern es ist die Wahrnehmung von Unterschiedenheit i.e.S. aufgrund des geteilten Fundaments. Sie lebt von der vorausgesetzten Anerkenntnis einer Einheit, die sich dadurch auszeichnet, dass sie Unterschiedenheit liebt. Unterschiedenheit wird nicht als Übel sondern als positiver Wert beurteilt. Denn um wirklich fruchtbar zu sein, braucht es diese Unterschiedenheit.

30 Vgl. KLAUSNITZER, W.: Kirche, Kirchen, Ökumene, Regensburg 2010, 273–282.

Was unterscheidet nun aber fruchtbare von unfruchtbarer Unterschiedenheit? Vielleicht ist es gerade die Fähigkeit, die erfahrene Differenz selbst auf die vorausgesetzte Einheit hin zu dynamisieren und so fruchtbar zu machen.