

Pluralität in Kirche und Welt.

Eine katholisch-theologische Standortbestimmung

DIRK ANSORGE

Anders als vielfach vermutet ist die frühe Neuzeit in Europa nicht durch einen Gewinn an Pluralität gekennzeichnet, sondern durch das Bestreben, nationale und kulturelle Geschlossenheit herbeizuführen. Nicht zuletzt die christlichen Kirchen waren Protagonisten dieser sozialen und politischen Dynamik. In der Folge der Kirchenspaltungen des 16. Jahrhunderts waren sie darum bemüht, ihr konfessionelles Profil zu schärfen. Ihre je eigene Auslegung des christlichen Glaubens betrachteten sie als allein gültig; zugleich verbanden sie mit ihr den Anspruch auf universale Verbindlichkeit. Deshalb galt die Pluralität der Bekenntnisse bis in das 20. Jahrhundert hinein vielen Christen als ein zu überwindendes Übel und der einheitliche Konfessionsstaat als Ideal politischer Ordnung. Und auch innerhalb der Kirchen setzte sich in der Neuzeit weitgehend das Ideal konfessioneller Geschlossenheit durch.

Ist vor diesem Hintergrund für Christen Pluralität, ja Pluralismus überhaupt wünschenswert – Pluralismus in der Gesellschaft, aber auch im Binnenraum der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften? Und wie könnte Pluralität heute – in Abkehr von gar nicht so fernen, teils sogar weiterhin wirksamen Idealen – aus der Perspektive des christlichen Glaubens begründet werden?

Für die katholische Kirche war es vor allem das Zweite Vatikanische Konzil, das in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts bezüglich des gesellschaftlichen, kirchlichen und auch religiösen Pluralismus eine epochale Neuorientierung vorgenommen hat. Um diese würdigen zu können, wird im Folgenden nach einer knappen Problemskizze zunächst jene ekklesiologische Einheitskonzeption skizziert, die sich mit dem traditionellen Bild der Kirche als „Leib Christi“ verbindet. In mehreren Schritten geht es sodann um die theologischen und philosophischen Voraussetzungen jenes Paradigmenwechsels, den das Konzil mit Blick auf seine Bewertung innerkirchlicher, religiöser, weltanschaulicher und gesellschaftlicher Pluralität vollzogen hat. Abschließend werden Perspektiven angedeutet, die sich aus der Positionierung des Konzils mit Blick auf den vielschichtigen Pluralismus in Europa zu Beginn des 21. Jahrhunderts ergeben.

1. Einheit und Vielfalt in den Religionen

Schon begrifflich bedeutet „Einheit“ keineswegs das Verschwinden jeglicher Differenz. Es gibt eine wohlverstandene „Einheit in Verschiedenheit“, wie es auch der

Leitspruch der Europäischen Union andeutet: „unitas in pluralitate“. Nach Nikolaus von Kues zeichnet sich die höchste Einheit gerade dadurch aus, dass sie die Vielfalt in sich umfasst. Beinhaltet sie als „coincidentia oppositorum“ nicht auch noch das Gegensätzliche, dann stünde sie der Vielfalt weiterhin gegenüber und wäre insofern unvollkommen.¹ Vollends bei Hegel ist die differenzlose Einheit eine bloße Abstraktion; die höchste Einheit ist vielmehr als Einheit von Einheit und Vielheit zu denken. Entsprechend zielt die „Bewegung des Begriffs“ nicht darauf ab, Vielheit zu überwinden, sondern jenseits des Gegensatzes von Einheit und Vielheit zu einer beides überwölbenden Synthese zu gelangen – die als solche freilich nie abgeschlossen ist.²

Was sich bei Cusanus und Hegel als philosophische Einsicht andeutet, findet sich in der Erfahrungswelt vielfach bestätigt. Auch im Kanon des Neuen Testaments gibt es nicht nur eine Vielfalt unterschiedlicher Texte – darunter allein vier Evangelien –, sondern eine Vielfalt unterschiedlicher Theologien.³ Entsprechend verlief die Geschichte des Christentums keineswegs einheitlich. Mit Blick auf die Orientalischen Kirchen erinnert das Ökumenismuskonkordat des Zweiten Vatikanischen Konzils daran: „Das von den Aposteln überkommene Erbe [...] ist in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise übernommen, und daher schon von Anfang an in der Kirche hier und dort verschieden ausgelegt worden, wobei auch die Verschiedenheit der Mentalität und der Lebensverhältnisse eine Rolle spielten“ (UR 14).

Um trotz aller unleugbaren Differenzen zwischen den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften deren Einheit im gemeinsamen Glauben zu bekräftigen, ist im ökumenischen Gespräch oft von einer „versöhnten Verschiedenheit“ die Rede. Dieses Modell hat seit der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam

¹ Vgl. Nikolaus Cusanus, *De coniecturis* I 9,37: „Omnem constat numerum ex unitate et alteritate constitui unitate in alteritatem progrediente atque alteritate in unitatem regrediente, ut ex mutuo in invicem progressu finitur atque actu uti est subsistat“: „Jede Zahl ist, wie feststeht, aus Einheit und Andersheit konstituiert. Die Einheit schreitet fort zur Andersheit und die Andersheit kehrt zur Einheit zurück, so dass die Zahl aus dieser wechselseitigen Bewegung zueinander begrenzt wird und ihren aktuellen Stand gewinnt“: Nicolai de Cusa, *De coniecturis / Mutmaßungen*, hg. von Ernst Hoffmann u. a. (Philosophische Bibliothek 268), Hamburg 1988, 44 f. Vgl. dazu Kurt Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung* (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 7), Leiden 1973, bes. S. 253–255.

² Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik* [1812/13], Buch I/1: „Die Vielheit ist somit nicht ein Andersseyn, und eine dem Eins vollkommen äussere Bestimmung“ (Gesammelte Werke, hg. von Friedrich Hogemann / Walter Jaeschke, Bd. 11, S. 95).

³ Vgl. Ernst Käsemann, „Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?“, in: Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 1, Göttingen 1960, S. 214–223; John Charlot, *New Testament disunity. Its significance for Christianity today*, New York 1970; Breward S. Childs, *Biblical Theology in Crises*, Philadelphia 1970. Allerdings hat Heinrich Schlier darauf aufmerksam gemacht, dass die Kanonbildung als solche bereits eine in den neutestamentlichen Schriften wahrgenommenen Einheit voraussetzt: „Über das Prinzip der kirchlichen Einheit im Neuen Testament“, in: Ders., *Der Geist und die Kirche*, Freiburg – Basel – Wien 1980, S. 179–200. Vgl. auch Werner Löser, „Einheit und Vielfalt in der katholischen Kirche – Einheit und Vielfalt als ökumenisches Ziel“, in: Karl Hillenbrand u. a. (Hg.), *Einheit und Vielfalt. Tradition und Innovation in der Kirche*, Würzburg 2000, S. 69–88.

(1977) die vorausgehende Zielbestimmung einer „organischen Kirchenunion“ ersetzt, die eine Fusion von Kirchen anstrebte.⁴ Die römisch-katholische Kirche hat sich dem ekklesiologischen Modell einer „versöhnten Verschiedenheit“ freilich nicht angeschlossen, beansprucht sie doch weiterhin, trotz eingestandener Defizite die eine und einzige Kirche Jesu Christi in Zeit und Geschichte vollkommener als alle anderen Kirchen zu verwirklichen.⁵ Dem Modell einer Pluralität gleichberechtigter Kirchen steht die römisch-katholische Kirche ablehnend gegenüber; allenfalls ist sie bereit, die Kirchen der Orthodoxie als „Schwesterkirchen“ gelten zu lassen.⁶

Und gibt es hierfür nicht gute Gründe? Mündet nicht gerade im Bereich religiöser Überzeugungen die Akzeptanz von Pluralität in einen konfessionellen, religiösen und weltanschaulichen Relativismus? Wenn am Ende „ein jeder nach seiner Façon selig werden“ muss, wie es der preußische König Friedrich II. im Jahr 1740 formuliert hat,⁷ ist dann nicht zuvor die Möglichkeit von Wahrheit überhaupt zu verabschieden?⁸ Dies aber ist wohl für keine Religion eine reale Option. Denn religiöse Überzeugungen und die aus ihnen hervorgehenden Wahrheitsansprüche lassen offenbar gerade *keine* alternativen Deutungen der Welt und somit auch *keine* Pluralität von Weltanschauungen zu, beziehen sie sich doch meist auf eine – wie auch immer bestimmte – transzendente Wirklichkeit. Von ihr her legitimieren sie – wiederum auf sehr unterschiedliche Weisen – ihre je eigenen Wahrheitsansprüche. Zwar gibt es durchaus religiöse Überzeugungen, die mit einer Vielfalt möglicher Wahrheiten rechnen.⁹ Doch schon die Behauptung, es gebe nicht bloß eine einzige

⁴ Vgl. Harding Meyer, *Ökumenische Zielvorstellungen*, Göttingen 1996. Meyer gilt als der Urheber des ökumenischen Konzepts einer „versöhnten Verschiedenheit“ von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften.

⁵ Und zwar unabhängig davon, dass sie kein Mitglied im ÖRK ist. Zur katholischen Konzeption vgl. Walter Kasper: „Das katholische Verständnis setzt nicht bei den Unterschieden an, um von ihnen aus Einheit zu erreichen, sondern setzt die Einheit im Rahmen der katholischen Kirche und ihrer teilweisen *communio* mit den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften als gegeben voraus, von der aus die volle *communio* mit ihnen erreicht werden soll“ (*Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*, Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 39).

⁶ Vgl. die Note der Glaubenskongregation vom 30. Juni 2000 zum Begriff der „Schwesterkirchen“, bes. Nr. 12, in: Kongregation für die Glaubenslehre, *Dokumente seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Erweiterte Ausgabe (1966–2013)*, Freiburg – Basel – Wien 2015, S. 581–585 (Nr. 89), hier 585.

⁷ „Die Religionen Müsen alle Tolleriret werden und Mus der fiscal nuhr das auge darauf haben, das keine der andernbruch Tuhe, den hier mus ein jeder nach Seiner Fasson Selich werden!“: Rand-Verfügung des Königs zum Immediat-Bericht des Geistlichen Departements, Berlin 1740 Mai 22: Katholische Schulen und Proselytenmacherei, in: Max Lehmann, *Preussen und die katholische Kirche seit 1640. Nach den Acten des Geheimen Staatsarchives. 2. Theil. 1740–1747*, Leipzig 1881.

⁸ „Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen“ (Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Schriften*, in: Kritische Studienausgabe, Bd. 12, S. 315). Allerdings beinhaltet diese These einen performativen Selbstwiderspruch, insofern sie nicht umhin kommt, für sich selbst Wahrheit zu beanspruchen. Vgl. Magnus Striet, *Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts im Anschluss an die Spätphilosophie Friedrich Nietzsches (ratio fidei 1)*, Regensburg 1998, S. 229 f.

⁹ „Hinduismus“ ist ein Sammelbegriff für eine Vielzahl unterschiedlicher religiöser Richtungen. Hier werden eine Vielzahl von Göttern verehrt, die keineswegs miteinander konkurrieren, sondern komplementäre Aspekte des Wirklichkeitsganzen versinnbildeln. Vgl. Bettina Bäumer, Art. „Hinduismus“.

wahre Religion oder Weltanschauung, kann als solche nicht davon absehen, für sich selbst Gültigkeit und somit Wahrheit zu beanspruchen.

Insbesondere für monotheistische Religionen hat vor schon geraumer Zeit der Heidelberger Ägyptologe Jan Assmann geltend gemacht, dass sie aufgrund ihrer Entschiedenheit für eine einzige Gottheit nicht umhin können, einen Exklusivitätsanspruch hinsichtlich der von ihnen beanspruchten Wahrheit über Gott, Welt und Mensch zu erheben.¹⁰ Hieraus resultiert nach Assmann eine den monotheistischen Religionen „inhärente“ Neigung zu Intoleranz und Gewalt gegenüber alternativen religiösen Überzeugungen.¹¹ Diese Neigung vollständig auszumerzen, sei unmöglich; deshalb gehe es im Verlauf der Kulturgeschichte vorrangig darum, sie zu zivilisieren.

Demnach wären die drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam prinzipiell nicht dazu in der Lage, eine Pluralität religiöser Überzeugungen oder Weltanschauungen als legitime Ausprägung menschlichen Wahrheitsstrebens anzuerkennen. Im besten Fall wäre es den Anhängern der monotheistischen Religionen möglich, religiöse oder weltanschauliche Vielfalt zu tolerieren; ein billigendes oder gar affirmatives Verhältnis zu ihr bliebe ihnen aber aufgrund ihres Selbstverständnisses verwehrt.

Assmanns Thesen haben weit gefächerte Diskussionen ausgelöst, in deren Verlauf hilfreiche begriffliche Klärungen hinsichtlich ihrer Begründung und ihrer Reichweite erzielt wurden. Diese brauchen hier nicht im Einzelnen referiert zu werden.¹² Vielmehr geht es im Folgenden lediglich darum, das Verhältnis des Christentums – und näherhin der römisch-katholischen Kirche – zur gesellschaftlichen, religiösen und auch innerkirchlichen Pluralität zu charakterisieren.

mus“, in: Johann Figl (Hg.), *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*, Innsbruck – Wien 2003, S. 315–336; ferner: Eva M. Synek, Art. „Pluralität innerhalb der Religionen“, ebd., S. 734–757.

¹⁰ So erstmals in: Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München – Wien 1998, dann entfaltet und präzisiert in Ders., *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus* (Edition Akzente), München 2003.

¹¹ „Der Begriff ‚inhärent‘ [...] ist nur im Sinne einer Implikation, einer angelegten *Möglichkeit* gemeint und *nicht im Sinne einer logischen Konsequenz*, die früher oder später mit Notwendigkeit eintreten muss. Die Quelle dieser potentiellen Gewalt sehe ich in dem, was ich die ‚mosaische Unterscheidung‘ genannt habe“: Jan Assmann, „Monotheismus und Gewalt. Eine Auseinandersetzung mit Rolf Schieders Kritik an ‚Moses der Ägypter‘“, in: Rolf Schieder (Hg.), *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*, Berlin 2014, S. 36–55, hier 38 (Kursive im Original).

¹² Vgl. neben dem erwähnten Band von Rolf Schieder (2014) bereits: Johannes Thonhauser, *Das Unbehagen am Monotheismus. Der Glaube an den einen Gott als Ursprung religiöser Gewalt? Eine aktuelle Debatte um Jan Assmanns Thesen zur Mosaischen Unterscheidung*, Marburg 2008.

2. Einheit und Vielfalt in der Kirche: Die Leib-Christi-Metapher

In säkularen Gesellschaften wie in religiösen Gemeinschaften stellt sich die Frage, wie Pluralität zu beurteilen ist, als eine Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielfalt. Dies gilt auch für das Christentum. Schon in den Anfängen der Kirche galt es, die Einheit der Glaubensgemeinschaft in der Vielfalt ihrer Interpretationen zu wahren. Beispielhaft hierfür hierzu steht die Auseinandersetzung um die Verbindlichkeit der Beschneidung und der Speisegebote (vgl. Apg 15). In diesem Streit, dessen Protagonisten keine Geringeren waren als die Apostel Petrus und Paulus, zeichneten sich unterschiedliche Auffassungen ab, wie der Botschaft und dem Lebenszeugnis Jesu von Nazareth entsprechend die Welt zu deuten und menschliches Handeln zu gestalten sei. Paulus beklagt die hieraus resultierenden Parteiungen innerhalb der einzelnen Gemeinden: „Ich gehöre zu Paulus – ich zu Apollos – ich zu Kefas – ich zu Christus“ (1 Kor 1,12; vgl. 3,4.22). Der Völkerapostel setzt diesen Spaltungen (*αἰρέσεις*) das Bild vom „Leib Christi“ entgegen: die christliche Kirche (*ἐκκλησία*) „verkörpert“ in Glaube, Liebe und Hoffnung den gekreuzigten und auferweckten Christus (1 Kor 12,27). Innerhalb dieses einen Leibes gibt es eine Vielfalt vom Geist gewirkter Begabungen (*χαρίσματα*); diese Vielfalt bedroht aber nach Paulus nicht den Zusammenhalt und die Einheit der verschiedenen Gemeinden, sondern dient ihrer „Auferbauung“ (*οἰκοδομή*; vgl. 1 Kor 14,12). Im gemeinsamen Glauben an Christus spielen soziale und ethnische Differenzen in der Gemeinde – wenigstens in religiöser Hinsicht – keine Rolle mehr (vgl. Gal 3,28).¹³

Das von Paulus bemühte Bild des Leibes als Metapher für eine soziale oder politische Körperschaft war der Antike wohl vertraut. Griechische und römische Philosophen haben den Staat (*πόλις*; *civitas*) wiederholt mit einem Organismus verglichen.¹⁴ Der Stoiker Seneca (gest. 65 n. Chr.) spricht die römischen Bürger als „Glieder eines ehrwürdigen Ganzen“ an.¹⁵ Anderenorts bezeichnet er den Kaiser als „Seele des Staates“ und den Staat als „Körper des Kaisers“.¹⁶ Der Historiker Livius (gest. 17 n. Chr.) überliefert eine Fabel, derer sich der Konsul Menenius Agrippa in der Frühzeit Roms bedient habe, um die unzufriedenen Plebejer von ihrem Vorhaben abzubringen, sich gegen die herrschenden Patrizier aufzulehnen.¹⁷ Mit dieser

¹³ Das bedeutet freilich nicht, dass sie in der sozialen Wirklichkeit überwunden wären. Zu Konflikten in den paulinischen Gemeinden vgl. Gerd Theißen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2008, bes. S. 344–355; 405–411. – Theissen erblickt im Übrigen in der frühchristlichen Kanonbildung ein „Bekenntnis zur Pluralität“, insofern sie Pluralität zugleich bewahrt und begrenzt. – Vgl. zur Problematik der Leib-Christi-Metapher: Jürgen Werbick, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg – Basel – Wien 1994, bes. S. 277–302.

¹⁴ Belege bei Thomas Söding, „Ihr aber seid der Leib Christi“ (1 Kor 12,27). Exegetische Beobachtungen an einem zentralen Motiv paulinischer Ekklesiologie“, in: *Catholica* 45 (1991), S. 135–162, hier 153 Anm. 66.

¹⁵ Seneca, *De Ira* II 31,7 (lat./dt. Ausg., München 1992, S. 206 f.).

¹⁶ Seneca, *Clem.* I 5,1: „Tu animus rei publicae tuae es, illa corpus tuum.“

¹⁷ Livius, *Ab urbe condita*, II 32,9–12.

Fabel habe Menenius veranschaulichen wollen, so Seneca, dass die Plebejer auf die Patrizier in gleicher Weise angewiesen sind wie die Glieder des menschlichen Leibes auf den scheinbar untätigen und faulen Magen, der sie ernährt. Mit Blick auf diese Fabel betont der Neutestamentler Thomas Söding, dass Menenius auf dem Vorrang der Patrizier beharrt, denen er selbst angehört; Paulus hingegen will die Christen in Korinth ermutigen, auch die weniger Angesehenen zu würdigen. Denn auch sie tragen entsprechend den ihnen verliehenen Charismen Wesentliches zum Aufbau der Kirche bei.¹⁸ Unterschiede hinsichtlich der Herkunft, der Geschlechts, des Besitzes oder auch der Charismen stehen der Einheit der Kirche nicht entgegen; sie bringen vielmehr den Reichtum des in der Gemeinde wirkenden Geistes allererst zur Entfaltung (vgl. 1 Kor 12,14–19).

In den paulinischen Briefen können zwei Dimensionen kirchlicher Einheit unterschieden werden: die Einheit der einzelnen Gemeinde in der Vielfalt ihrer Gnadengaben, und die Einheit der Gesamtkirche, die ebenfalls als „Leib Christi“ verstanden wird. Wurzel und Grund dieser Gemeinschaft (*κοινωνία*) erblickt Paulus in der Taufe und in der gemeinsamen Feier der Eucharistie. Beide Riten sind konstitutiv für die Kirche, indem sie Christi Leben, Sterben und Auferweckung vergegenwärtigen (vgl. 1 Kor 10,16f.). Durch die Taufe werden die Christen dem Leib Christi „inkorporiert“; diesem Leib – der Kirche – eingegliedert werden sie durch die Eucharistie genährt.¹⁹

Insbesondere die zweite Perspektive – die Einheit der Kirche als ganzer – wird in den sog. „deuteropaulinischen“ Schriften aufgegriffen und entfaltet. Hier freilich bildet nicht mehr die Gesamtheit aller Ortsgemeinden den Leib Christi; vielmehr ist jetzt Christus das „Haupt“ seines Leibes, der Kirche, und steht ihr so in gewisser Weise auch gegenüber (vgl. Kol 1,18. 24; 2,19). Von Christus als ihrem Haupt her ist die Kirche geeint (vgl. Eph 2,21f.; 4,12). Diese Einheit ist für die Deuteropaulinen theologisch bedeutsam; denn in ihr manifestieren sich die Einheit Gottes, die Einheit des Geistes, die Einheit der Taufe und die Einheit der christlichen Hoffnung auf die Vollendung der Geschichte (vgl. Eph 4,3–6).

Diese Beschwörung kirchlicher Einheit konnte nicht ohne institutionelle Folgen bleiben. Bereits bei Ignatius von Antiochien, vermutlich also am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts,²⁰ erscheint der Bischof einer jeden Gemeinde als Repräsentant Christi; als solcher ist er Garant kirchlicher Einheit.²¹ Cyprian von

¹⁸ Vgl. Thomas Söding, „Ihr aber seid der Leib Christi“, S. 154; vgl. auch Michael Wolter, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011, S. 289–294.

¹⁹ Hatte noch Augustinus die Kirche als den „wahren Leib Christi“ verstanden, so bezeichnet dieser Begriff ab etwa dem 12. Jahrhundert das eucharistische Brot. Die Kirche wird fortan als „mystischer Leib Christi“ verstanden. Vgl. dazu Henri de Lubac, *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie*, Einsiedeln ²1995, S. 127–137.

²⁰ Zur Datierung des Ignatius und zur Authentizität seiner Schriften vgl. Paul Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 166), Tübingen 2004, S. 629–632.

²¹ Etwa zeitgleich formuliert das Johannes-Evangelium in den Abschiedsreden Jesu dessen erklärten Willen, dass die Jüngergemeinde „eins“ sei (vgl. Joh 17,21). Gegenüber einer als feindselig

Karthago wird diese Perspektive im 3. Jahrhundert vertiefen: Demnach hat jeder einzelne Bischof Anteil an der von Christus verliehenen Vollmacht des universalen Bischofsamtes.²² Repräsentiert aber der Bischof Christus, dann steht er wie dieser in der Perspektive der Deuteropaulinen als Haupt der Kirche nicht nur inmitten der ihm anvertrauten Gemeinde, sondern ihr zugleich auch gegenüber. Eine Augustinus zugeschriebene Wendung bringt diese Bipolarität an der Wende zum 5. Jahrhundert auf den prägnanten Begriff: „Mit euch bin ich Christ, für euch bin ich Bischof“.²³

Nicht die paulinische Idee der Gemeinde als einer Charismen-Gemeinschaft wurde in den folgenden Jahrhunderten für das Selbstverständnis und die konkrete Gestalt der christlichen Kirche bestimmend, sondern die klarer hierarchisch akzentuierte Ekklesiologie der Deuteropaulinen. Dies braucht hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden. Für die Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielfalt wichtig ist der Befund, dass die Einheit der Kirche deren innere Vielfalt zu keinem Zeitpunkt ausgeschlossen hat, Einheit also niemals als Uniformität verstanden wurde. Allerdings wurde innerkirchliche Vielfalt im Lauf der Geschichte nie im Sinne einer Egalität aller Glieder, sondern nachpaulinisch stets im Sinne einer hierarchisch gegliederten Vielfalt interpretiert.

Zweifellos spiegeln sich in dieser Entwicklung die sozialen Bedingungen, unter denen sich das Christentum ausbreitete: nicht die von einem Presbyterium kollegial geleitete Synagogen-Gemeinschaft lieferte langfristig das Vorbild für die organisatorischen Strukturen der christlichen Kirche, sondern das patriarchale Modell der römischen Sippe mit einem „pater familias“ an der Spitze.²⁴ Dieses Modell entsprach zweifellos auch den Herrschaftsvorstellungen der gentilen Stämme, die sich im frühen Mittelalter dem Christentum zuwandten.²⁵ Die Gesellschaften im hohen und späten Mittelalter waren durchwegs hierarchisch organisiert; sie umfassten eine Vielfalt unterschiedlicher Personengruppen (Stände), deren wechselseitige Zuordnungen und Zugehörigkeiten rechtlich geregelt waren. Es zählt zu den epochalen Umbrüchen der Neuzeit, dass die bis dahin herrschende Aristokratie allmählich durch eine von Herkunft und Stand unabhängige Meritokratie abgelöst wurde. Indem diese freilich nicht mehr Herkunft und Abstammung, sondern Leistung, Ver-

wahrgenommenen Umwelt bedarf es des inneren Zusammenhalts. Dessen Vorbild ist die Einheit des göttlichen Vaters mit seinem fleischgewordenen Sohn – wie auch immer diese Einheit zu verstehen ist.

²² „Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur“ („Es gibt nur ein Bischofsamt, an dem die einzelnen Bischöfe gleichen Anteil haben“): Cyprian von Karthago, *De unitate catholicae ecclesiae*, 5 (hg. von Paolo Signiscalco: *Sources Chrétiennes* 500, Paris 2006, S. 184₁₁₋₁₂).

²³ Augustinus (?), *Sermo* 340,1, bei Caesarius von Arles, *Sermo* 232 (Corpus Christianorum. Series Latina 104, p. 919–921, hier 919). Zur umstrittenen Verfasserschaft vgl. Hubertus R. Drobner, „Für euch bin ich Bischof“. *Die Predigten Augustins über das Bischofsamt* (Sermones 335/K, 339, 340, 340/A, 383 und 396). Einleitung und Übersetzung (Augustinus – heute 7), Würzburg 1993, S. 53–62.

²⁴ Vgl. Sabine Bieberstein, „Gemeinde, Kirche, Amt“, in: Lukas Bormann, *Neues Testament. Zentrale Themen*, Neukirchen 2014, S. 197–222, bes. 213 f.

²⁵ Vgl. Arnold Angenendt, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart 1995, S. 255–264.

dienst und Bildung zu Maßstäben sozialen Rangs erklärte, etablierte sie eine neue Form sozialer Hierarchie.²⁶

Egalitär ausgerichtete christliche Gruppierungen wie die Montanisten in der Spätantike, die Humiliaten und Waldenser im Hochmittelalter oder die Hussiten im Spätmittelalter wurden meist schon bald als häretisch verurteilt und exkommuniziert. Auch Martin Luther traf der Kirchenbann. Obwohl der Reformator nachdrücklich an der Notwendigkeit des kirchlichen Amtes festhielt, betonte er die jeder Ordination vorausliegende Gleichheit aller Getauften: „Was aus der Taufe gekrochen ist, das kann sich rühmen, dass es schon zum Priester, Bischof und Papst geweiht sei.“²⁷ Gegen solche und ähnliche reformatorische Positionen hat das Konzil von Trient (1545–1563) in einem seiner ersten Dekrete die hierarchische Struktur der Kirche betont, und diese Struktur, so das Konzil, bestehe „nach göttlicher Einsetzung“ (*divina ordinatione instituta*).²⁸ Noch in einem Entwurf für die Kirchenkonstitution des Ersten Vatikanischen Konzils (1869/70) heißt es dem entsprechend: „Die Kirche Christi ist [...] nicht eine Gemeinschaft von Gleichgestellten, in der alle Gläubigen dieselben Rechte besäßen. Sie ist eine Gesellschaft von Ungleichen, und das nicht nur, weil unter den Gläubigen die einen Kleriker und die andern Laien sind, sondern vor allem deshalb, weil es in der Kirche eine von Gott verliehene Vollmacht gibt, die den einen zum Heiligen, Lehren und Leiten gegeben ist, den andern nicht.“²⁹

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts erblickte der Tübinger Theologie Johann Adam Möhler (1796–1839) in der Kirche nichts Geringeres als den „fortlebenden Christusleib“.³⁰ Dieser ist selbstverständlich hierarchisch gegliedert; die organologische Metapher des Leibes und die Idee einer kirchlichen Hierarchie erhellen sich wechselseitig. „Nimmt doch das Haupt die höchste Stelle im Leibe ein“ – so Papst Pius XII. in seiner Kirchen-Enzyklika *Mystici corporis* (1943).³¹ Ganz auf dieser Linie war

²⁶ Vgl. Andreas Hadjar, *Meritokratie als Legitimationsprinzip. Die Entwicklung der Akzeptanz sozialer Ungleichheit im Zuge der Bildungsexpansion*, Wiesbaden 2008.

²⁷ Martin Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* [1520], in: Luther Deutsch, hg. von Kurt Aland, Bd. 2: Der Reformator, Göttingen 1981, S. 161 / Weimarer Ausgabe 6, 408_{11f.}

²⁸ Konzil von Trient, *Doctrina de sacramento ordinis* (15. Juli 1563), can. 6 (Denzinger-Hünermann, Nr. 1775).

²⁹ Erstes Vatikanisches Konzil, 3. Sitzung (1870), Erster Entwurf der Konstitution über die Kirche Christi, in: Josef Neuner/Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, neu bearb. von Karl Rahner / Karl-Heinz Weger, Regensburg 101979, Nr. 394.

³⁰ Vgl. Johann Adam Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* [1832], hg. von Josef Rupert Geiselman, Darmstadt 1958, 387–389: „So ist denn die sichtbare Kirche, von dem eben entwickelten Gesichtspunkte aus, der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben, so wie denn auch die Gläubigen in der Heiligen Schrift der Leib Christi genannt werden.“ – Vgl. dazu Matthias Remenyi, „Identität und Differenz in Denkform und Metapher. Eine Problemskizze zur Denkformdebatte und zur Leib-Christi-Ekklesiologie“, in: *Theologische Quartalschrift* 195 (2015), S. 3–32.

³¹ „Caput enim in sublimi locatum est“: *Acta Apostolicae Sedis* 35 (1943), p. 93–248, hier 208.

auch der Entwurf für das Kirchenschema des Zweiten Vatikanischen Konzils, das den Konzilsvätern am 23. November 1962 vorgelegt wurde, von der Idee einer hierarchisch gegliederten Körperschaft bestimmt.³²

Allerdings haben die Konzilsväter in der schließlich verabschiedeten Kirchenkonstitution *Lumen gentium* der altehrwürdigen Metapher vom „Leib Christi“ nach teils dramatischen Diskussionen in der Konzilsaula das Verständnis der Kirche als „Volk Gottes“ an die Seite gestellt.³³ Durch die Taufe besteht zwischen allen Angehörigen dieses Volkes eine „wahre Gleichheit“ (*vera aequalitas*) der Würde (LG 32).³⁴ Dennoch ist die Kirche nicht in jeder Hinsicht eine Gemeinschaft von Gleichen; sie ist vielmehr „mit hierarchischen Organen ausgestattet“ (LG 8).³⁵ Selbst von den Gaben des Heiligen Geistes wird gesagt, sie seien „hierarchisch“ und „charismatisch“ zugleich verliehen (vgl. LG 4). Das Konzil charakterisiert die Gemeinschaft der Getauften, die „*communio fidelium*“, als eine „*communio hierarchica*“ (LG 21).³⁶

Diese Perspektive wird theologisch dadurch plausibilisiert, dass schon das Gründungsereignis der Kirche, die Offenbarung und Selbstmitteilung des dreifaltigen Gottes, als hierarchischer Akt verstanden wird, nämlich als „wunderbare Herablassung“ (DV 13).³⁷ Die Vollmacht des Gottessohnes, der um des Heiles der Menschen willen Mensch geworden ist, erweist sich in jenen hierarchischen Akten, die Jesus als Sachwalter Gottes vorgenommen hat. Zu ihnen zählen die Berufung der Jünger, die Bestellung der Apostel und deren Beauftragung zur Mission. So wird beispielsweise im Missionsdekret des Konzils gesagt, Jesus habe zu Beginn seines Wirkens die Zwölf eingesetzt als „die Keime des neuen Israel und zugleich den Ursprung der heiligen Hierarchie“ (AG 5). In der Nachfolge der Apostel steht das kirchliche Amt für die Heilsinitiative Gottes symbolisch-wirksam ein. Weil es in der Vollmacht Christi handelt, kann die Kirche grundsätzlich keine demokratisch verfasste Gesellschaft sein, in der – zumindest im Idealfall – alle Macht vom Volk ausgeht.³⁸ Trotz der prominenten Stellung im Text von *Lumen gentium*, wo das Kapitel über das „Volk Gottes“ vor jenem über „Die hierarchische Verfassung der

³² Text des Schemas: *Acta Synodalia* I/4, 12–91.

³³ Vgl. Eva-Maria Faber, „Volk Gottes“, in: Mariano Delgado / Michael Sievernich (Hg.), *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Freiburg – Basel – Wien 2013, S. 168–185.

³⁴ Vgl. Augustinus, *De vera religione* 30, 55: „Porro ipsa vera aequalitas ac similitudo, atque ipsa vera et prima unitas, non oculis carnis neque ullo tali sensu, sed mente intellecta conspicitur“ (Corpus Christianorum. Series Latina 32, p. 23_{39–41}); vgl. CIC/1983, can. 208: „Unter allen Gläubigen besteht [...] eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit.“

³⁵ Vgl. Norbert Lüdecke / Georg Bier, *Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung* (Systematik – Ethik), Stuttgart 2012, bes. S. 57–72. Schon Papst Pius XII. spricht in seiner Enzyklika *Mediator Dei* (1947) von einer Teilnahme der Getauften am Priestertum Christi – allerdings fügt er hinzu: „ihrem Stande entsprechend“ (Nr. 283).

³⁶ Vgl. zum Verständnis der Kirche als *communio* und als Hierarchie: Werbick, *Kirche* (Anm. 13), bes. S. 317–369.

³⁷ „Admirabilis condescensio“. Im Griechischen entspricht dem der theologische Terminus *συγκατάβασις* (vgl. neutestamentlich auch den Philipper-Hymnus: Phil 2,7: *ἑαυτὸν ἐκένωσεν*).

³⁸ Vgl. *Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland*, Art. 20.

Kirche“ rangiert, ist es nicht möglich, daraus eine modernen Gesellschaften vergleichbare pluralistische Verfassung der Kirche abzuleiten.

Doch auch nach außen hin tendiert die Kirchenmetapher vom „Leib Christi“ zur Unterscheidung und Hierarchisierung, nämlich gegenüber allen jenen, die der Kirche nicht angehören. Die weit verzweigte Auslegungsgeschichte des ekklesiologisch-soteriologischen Axioms „extra ecclesiam nulla salus“ kann hier nicht auch nur ansatzweise referiert werden.³⁹ Jahrhunderte lang vertraten Christen die Auffassung, dass Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit und zum ewigen Heil nur dann gelangen konnten, wenn sie der christlichen Kirche angehörten. Relativiert wurde die Exklusivität dieses Anspruchs zwar durch die Vorstellung, dass auch die „Gerechten“, die vor Christus gelebt hatten, auf eine Erlösung hoffen dürfen (*Ecclesia ab Abel*).⁴⁰ Der einflussreiche nordafrikanische Theologe Augustinus aber betonte an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert, dass es nach dem Auftreten Jesu und seinem heilsamen Leiden und Sterben auch für die Gerechten keine Möglichkeit mehr gebe, das Heil außerhalb der katholischen Kirche zu erlangen, sobald sie von der christlichen Heilslehre irgendwie erfahren hatten.⁴¹

Diese Auffassung bestimmte das Selbstverständnis der Christenheit bis in die frühe Neuzeit hinein. Der missionarische Elan der Franziskaner und der Jesuiten, der sie seit dem 16. Jahrhundert bis an die Grenzen der bewohnten Erde führte, ist Ausdruck der Sorge, die sonst verlorenen Seelen der dort lebenden Menschen für das ewige Heil zu gewinnen.⁴² Eine Anerkennung von Wahrheiten und Werten in den nichtchristlichen Religionen, die nicht nur von humaner Bedeutung, sondern auch theologisch relevant wären, war damit nicht verbunden.

Diese Haltung ändert sich im 20. Jahrhundert schrittweise. Für die katholische Kirche anerkennt insbesondere das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) nicht nur die Möglichkeit heilsbedeutsamer Wahrheit auch außerhalb des Christentums (vgl. NA 2); vielmehr vollzieht das Konzil auch eine Neubestimmung dessen, wie das Verhältnis von Einheit und Vielfalt aus der Perspektive des christlichen Glaubens zu bewerten ist.

3. Die Öffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Pluralität

Ist die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums nicht frei von inneren Spannungen, so hat das Konzil mit Blick auf die weltanschauliche und religiöse Pluralität in der Moderne eine klare und entschiedene Position bezogen. Das Konzil hat diese Plura-

³⁹ Vgl. u. a. Bernard Sesboué, *Hors de l'Église, pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris 2004.

⁴⁰ Vgl. dazu Hartmut Westermann, „Ecclesia ab Abel? Zur Auseinandersetzung zwischen Karl B. Adam und Mannes D. Koster“, in: *Theologische Quartalschrift* 195 (2015), S. 57–74.

⁴¹ Einschlägige Stellen zusammengestellt hat Capistran Romeis, *Das Heil des Christen außerhalb der wahren Kirche nach der Lehre des Hl. Augustin*, Paderborn 1908.

⁴² Vgl. Michael Sievernich, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009.

lität nämlich keineswegs bloß als ein hinzunehmendes Übel toleriert, sondern als legitimen Ausdruck menschlicher Freiheit und der Suche der Menschen nach Wahrheit gewürdigt.⁴³ Damit vertritt es keineswegs einen weltanschaulichen oder religiösen Pluralismus oder gar Relativismus. Die vom Konzil verabschiedeten Dokumente lassen vielmehr keinen Zweifel daran, dass die christliche Deutung des Wirklichkeitsganzen nicht nur Wahrheit beanspruchen kann, sondern dass sie von keiner anderen Religion oder Weltanschauung übertroffen wird.⁴⁴ Gleichwohl werden die nichtchristlichen Religionen nicht einfach als irrig oder gar sündhaft betrachtet; vielmehr erkennt das Konzil in ihnen „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit“ (LG 8). Gerade als solche aber sind sie auf die alles überbietende Wahrheit des christlichen Glaubens „hingeordnet“ (LG 16).

Mit der Anerkennung der nichtchristlichen Religionen und Weltanschauungen ratifiziert die Katholische Kirche eine Entwicklung, der sie sich lange verschlossen hatte. Der bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts erhobene Anspruch, die alleinige Wahrheit über Gott, Mensch und Welt zu vertreten, hatte sie dazu veranlasst, abweichende Auffassungen jeglicher Art als irrig zu verurteilen. Dies geschah bereits im 19. Jahrhundert durch den *Syllabus errorum* Papst Pius' IX. (1864), fand seine Fortsetzung auf dem Ersten Vatikanischen Konzil (1869/70) und erreichte einen Höhepunkt im sog. „Modernismusstreit“.⁴⁵ Noch kurz vor dem Konzil, im Jahr 1950, bekräftigte Pius XII. in seiner Enzyklika *Humani generis* den Anspruch der katholischen Kirche, die alleinige Wahrheit über Gott, Mensch und Welt zu verkünden,⁴⁶ und noch in einer viel beachteten Ansprache im Jahr 1953 stuft der Papst Wahrheit höher ein als Freiheit.⁴⁷

⁴³ Zur Genese der vom Konzil vollzogenen Wende vgl. Karl Gabriel (Hg.), *Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses* (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 1), Paderborn 2010; Ders. (Hg.), *Die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Texte zur Interpretation eines Lernprozesses* (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 4), Paderborn 2013; Ders. / Christian Spieß / Katja Winkler (Hg.), *Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche* (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 2), Paderborn 2016.

⁴⁴ Vgl. DiH, Nr. 1: „Gott selbst hat dem Menschengeschlecht Kenntnis gegeben von dem Weg, auf dem die Menschen, ihm dienend, in Christus erlöst und selig werden können. Diese einzige wahre Religion, so glauben wir, ist verwirklicht in der katholischen, apostolischen Kirche, die von Jesus dem Herrn den Auftrag erhalten hat, sie unter allen Menschen zu verbreiten. [...] Alle Menschen sind ihrerseits verpflichtet, die Wahrheit, besonders in dem, was Gott und seine Kirche angeht, zu suchen und die erkannte Wahrheit aufzunehmen und zu bewahren.“

⁴⁵ Vgl. Claus Arnold, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg – Basel – Wien 2007; Peter Neuner, *Der Streit um den katholischen Modernismus*, Frankfurt am Main 2009.

⁴⁶ Die in der Enzyklika *Humani generis* bekundete Ablehnung der Evolutionstheorie fußt auf dem Argument, dass die kirchliche Erbsündenlehre den Monogenismus – verstanden als Abstammung der Menschheit aus einem einzigen Menschenpaar – fordert (Denzinger-Hünermann, Nr. 3897: lat. Text mit dt. Übers.).

⁴⁷ Pius XII., *Radioansprache* vom 6. Dezember 1953: „Was nicht der Wahrheit und der sittlichen Norm entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein noch auf Verbreitung noch auf Betätigung“, in: *Acta Apostolicae Sedis* 45 (1953), S. 794–802, hier 799 („Ciò che non risponde alla verità e alla norma morale, non ha oggettivamente alcun diritto nè all'esistenza nè alla propaganda, nè all'azione“).

Der Staatsrechtler Wolfgang Böckenförde hat den vom Zweiten Vatikanum kurz darauf vollzogenen Paradigmenwechsel mit Blick auf die Anerkennung von Religions- und Gewissensfreiheit als eine Wende vom „Recht der Wahrheit“ zum „Recht der Person“ charakterisiert.⁴⁸ Diese Wende durchzieht sämtliche Texte des Konzils. Sie wird besonders dann deutlich, wenn man die verabschiedeten Dokumente mit den Vorlagen vergleicht, die von den vorbereitenden Kommissionen ausgearbeitet worden waren. Dem Innsbrucker Theologen Roman Siebenrock zufolge „stellt die Frage nach der Wahrnehmung des Pluralismus in der jeweiligen Gegenwart und die Frage nach dem adäquaten Handeln der Kirche in diesem Kontext die entscheidende Herausforderung dar“, mit der sich das Konzil konfrontiert sah.⁴⁹ Ausschlaggebend für diese Aufgabenstellung war die von den Konzilsvätern gewonnene Einsicht, dass jeder Glaube ein personaler Akt ist, der vom Individuum frei zu verantworten ist (vgl. DV 2; DiH 10). Hieraus resultiert der doppelte Imperativ, die Kontexte zu würdigen, innerhalb deren ein Lebensweg verläuft, und die Freiheit derjenigen Menschen zu achten, die ihre je individuelle Existenz als Glaubende, aber auch als Nichtglaubende vollziehen.

Der Ausgang der theologischen Reflexion bei der menschlichen Existenz bereitet die geradezu revolutionäre Einsicht des Konzils vor, dass die „Zeichen der Zeit“ für das jeweilige Selbstverständnis der Kirche in einer bestimmten Epoche von wegweisender Bedeutung sind. Der vom Konzil in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* programmatisch beschrittene Weg „Sehen – Urteilen – Handeln“ setzt nicht etwa bei der kirchlichen Lehre an, sondern bei der Wahrnehmung der Welt.⁵⁰ Die Kirche lässt sich von den Herausforderungen konkreter gesellschaftlicher Situationen her dazu herausfordern, ihr Selbstverständnis und ihre religiöse Praxis je neu zu bestimmen.⁵¹ Sie fürchtet sich nicht vor der pluralen, ja pluralistischen Situation der

⁴⁸ Vgl. Wolfgang Böckenförde, „Die Bedeutung der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit. Überlegungen 20 Jahre danach“ (1986), in: Ders., *Religionsfreiheit: Die Kirche in der modernen Welt* (Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche 3), Freiburg – Basel – Wien 1990, S. 59–72, hier 63.

⁴⁹ Roman Siebenrock, „Glauben in Freiheit. Pluralismus in der Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils“, in: Peter Hünemann / Joachim Schmiedl (Hg.), *Der Weg Europas und die öffentliche Aufgabe der Theologen* (Theologie Ost – West. Europäische Perspektiven 8), Münster 2007, S. 95–111, hier S. 95.

⁵⁰ Der Dreischritt geht auf Joseph Kard. Cardijn zurück, den Begründer der Christlichen Arbeiterjugend (CAJ). Beim Konzil eröffnete Cardijn im September und Oktober 1965 in der Konzilsaula die Diskussionen über die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. Die Konstitution folgt der für die CAJ maßgeblichen Methode des Dreischritts „Sehen – Urteilen – Handeln“. Vgl. u. a. GS 44: „Es ist jedoch Aufgabe des ganzen Gottesvolkes, vor allem auch der Seelsorger und Theologen, unter dem Beistand des Heiligen Geistes auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, zu deuten und im Licht des Gotteswortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfasst, besser verstanden und passender verkündet werden kann“. Zu Cardijns Rolle auf dem Konzil vgl. Hans-Joachim Sander, „Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute“, in: Peter Hünemann / Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4, Freiburg – Basel – Wien 2009, S. 669.

⁵¹ Vgl. Hans-Joachim Sander, „Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution“ (Anm. 50), S. 715–719.

Moderne; denn sie vertraut darauf, von der „Welt“ lernen und so sich selbst besser verstehen zu können. Dies tut sie freilich in einem kritisch-konstruktiven Dialog mit der Überlieferung; denn anders liefe sie Gefahr, sich jeder kurzatmigen Zeitströmung auszuliefern.

Aus dieser Grundentscheidung des Konzils resultiert eine Pluralität kirchlichen Handelns. Denn es geht jetzt nicht mehr bloß darum, einen unveränderlichen „Text“, wie er etwa in den Katechismen formuliert ist, durch hermeneutische Anstrengung in unterschiedlichen sozialen und kulturellen Kontexten verständlich zu machen und ihm Geltung zu verschaffen. Vielmehr ergeben sich Sinn und Relevanz der kirchlichen Überlieferung wesentlich dadurch, dass sie sich von einem bestimmten Kontext her erschließt. Die Kontexte aber sind unweigerlich vielfältig: kulturell, religiös, sozial. Das eine Evangelium spiegelt sich in unendlich vielen Facetten kultureller Konstellationen und individueller Glaubensbiographien. Losgelöst von diesen ist das Evangelium weder zu verstehen noch kann es im Handeln fruchtbar werden.

Hier wird das veränderte Menschenbild der Moderne sichtbar, dem sich das Konzil geöffnet hat.⁵² Das die Neuzeit kennzeichnende Freiheitspathos wird nicht mehr als Ausdruck menschlicher Hybris verurteilt. Vielmehr anerkennt das Konzil die Würde des individuellen Gewissens und die Freiheit der Person als letzte Instanzen menschlichen Urteilens und Handelns.

Von daher kann das Konzil unterschiedliche Urteile und Handlungen auch bei jenen würdigen, die sich als glaubende Menschen auf das Evangelium beziehen (vgl. GS 43). Aus dem Zusammenspiel von biblischem Offenbarungszeugnis, Kirche und Gewissen des Einzelnen resultiert eine vielgestaltige Geschichte Gottes mit den Menschen. Ihr ist die Kirche nicht herrschaftlich, sondern werkzeuglich-dienend (sakramental) zugeordnet (vgl. LG 1; 9). Damit ist nicht zuletzt auch jede Vorstellung von einem Konfessionsstaat oder überhaupt von einem bestimmten christlichen Gesellschaftsmodell obsolet geworden.⁵³ Gleichsam ratifiziert wird diese Position durch das letzte Dokument des Konzils, die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, insofern sie jedem Staatskirchentum eine unmissverständliche Absage erteilt.⁵⁴

⁵² Eine umfassende theologische Würdigung des Konzils bietet u. a. Jan-Heiner Tück, „Von der Zitadelle zur offenen Stadt. Geschichtliche Selbstvergewisserung und dialogische Öffnung auf dem Zweiten Vatikanum, in: Guido Bausenhardt / Margit Eckholt / Linus Hauser (Hg.), *Zukunft aus der Geschichte Gottes. Theologie im Dienst an einer Kirche von morgen* (FS Peter Hünemann), Freiburg 2014, S. 144–169, bes. 162–169: „Kirche im Dialog mit der Moderne“.

⁵³ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, „Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben“ vom 24. Nov. 2002, in: Dies., *Dokumente seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Erweiterte Ausgabe (1966–2013)*, Freiburg – Basel – Wien 2015, 672–684 (Nr. 101). Auch als *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Nr. 158.

⁵⁴ Bereits in seiner Enzyklika *Pacem in Terris* (1963) hatte Papst Johannes XXIII. erklärt: „Zu den Menschenrechten gehört auch das Recht, Gott der rechten Norm des Wissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen“ (Art. 14).

Die Synodenväter haben die Welt nicht als feindliches Gegenüber wahrgenommen, sondern als Raum, in dem sich die Geschichte Gottes mit den Menschen auf vielfältige Weise vollzieht. Aus dieser Perspektive resultierte eine prinzipielle Wertschätzung unterschiedlicher Kulturen, Religionen und Weltanschauungen.⁵⁵ Selbst die innerchristliche Pluralität wird zwar wegen des aus ihr resultierenden Schadens für die Glaubwürdigkeit des Evangeliums als ein zu überwindendes Defizit beurteilt; dies hindert das Konzil aber nicht daran, beispielsweise in seinem Ökumenismuskonkordat *Unitatis redintegratio* den nichtkatholischen Christen mit großem Wohlwollen zu begegnen, ja sogar wiederholt von „Kirchen“ im Plural zu reden. Anstelle eines zerstörerischen Konfessionalismus setzt das Konzil auf die Möglichkeit eines gemeinsamen Zeugnisses aller Getauften für das Evangelium.

4. Christlicher Glaube und Vielfalt der Lebensorientierungen

Das halbe Jahrhundert, das mittlerweile seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil vergangen ist, hat erkennen lassen, dass es der katholischen Kirche nicht leicht fällt, die Pluralität von Lebensentwürfen, Weltanschauungen und religiösen Überzeugungen in der Moderne vorbehaltlos anzuerkennen. Anerkennung bedeutet dabei keineswegs, alles kritiklos zu billigen. Vielfach werden Christen mit guten Gründen Positionen in der Gesellschaft kritisieren, die den Prinzipien ihres Glaubens zu widersprechen scheinen. Mitunter werden diese Prinzipien auch in der Kirche selbst umstritten und deshalb in freimütigem Dialog einer Klärung näher zu bringen sein.

Konfliktfelder zwischen Kirche und Staat, zwischen Christen und Nichtchristen betreffen nicht selten Fragen des Scheidungsrechts, des Schwangerschaftsabbruches oder der rechtlichen Anerkennung homosexueller Partnerschaften. Solche Konflikte entspringen keineswegs einer prinzipiellen Weigerung, weltanschauliche oder religiöse Pluralität anzuerkennen. Allenfalls von konservativen Christen aller Konfessionen wird die grundsätzliche Möglichkeit eines religiösen oder weltanschaulichen Pluralismus mit dem Argument in Frage gestellt, Wahrheit könne es nur im Singular geben.

Auch während der Beratungen des Zweiten Vatikanischen Konzils hatten sich einige Bischöfe mit diesem Argument entschieden gegen die Anerkennung der Religionsfreiheit seitens der katholischen Kirche gewandt. Beispielhaft hierfür steht die Gruppe um französischen Erzbischof Marcel Lefebvre (1905–1991). Diese Gruppe lehnte einen weltanschaulich neutralen Staat mit dem Argument ab, dass sich zivile Rechte nur aus der objektiven Wahrheit ableiten ließen. Dies gelte auch für die Religionsfreiheit. Denn hier sei der Gegenstand des Rechts kein anderer als der Inhalt der jeweiligen religiösen Überzeugung. Da aber allein die katholische Kirche

⁵⁵ Vgl. u. a. DH 12: „Somit verfolgt die Kirche in Treue zur Wahrheit des Evangeliums den Weg Christi und der Apostel, wenn sie anerkennt und dafür eintritt, dass der Grundsatz der religiösen Freiheit der Würde des Menschen und der Offenbarung Gottes entspricht.“

die wahre Kirche Jesu Christi sei und als solche die offenbarte Wahrheit verbürge, besitze nur sie ein objektives Recht auf Religionsfreiheit.⁵⁶ Die Bischöfe um Lefebvre vertraten die Auffassung, dass die Wahrheit alles Recht habe; Irrtum aber war nur insoweit zu tolerieren, als es das Gemeinwohl erfordert: „*Ius pro veritate; pro errore tolerantia, si quando exigit bonum commune*“.⁵⁷ Wie schon im 19. Jahrhundert forderten sie einen Konfessionsstaat, in dem der römische Katholizismus als einzige Staatsreligion fungieren würde. Nichtchristliche Religionen oder Weltanschauungen wurden von ihnen als ein hinzunehmendes Übel betrachtet; ihren Anhängern standen keinerlei Rechte zu, da sie sich ja in einem objektiven Irrtum befanden.

Zwar vertrat nur eine Minderheit der Konzilsväter solche Auffassungen; die überwältigende Mehrheit akzeptierte die in *Gaudium et spes* und *Dignitatis humanae* vertretene Position, wonach Säkularität und religiöse Pluralität kirchlicherseits nicht bloß hinzunehmende Übel, sondern – ganz im Gegenteil – schützenswerte Güter menschlichen Zusammenlebens sind.

Trotz der vom Konzil vollzogenen Öffnung der katholischen Kirche zur säkularen und pluralistischen Gesellschaft zögern nicht wenige, deren Eigengesetzlichkeiten als legitim anzuerkennen. Dies gilt nicht nur für Philosophie, Wissenschaft und Politik, sondern derzeit vor allem für anthropologische Fragen. Wer aber beispielsweise unter Berufung auf Gen 1,27 („Als Mann und Frau schuf er sie“) die Auseinandersetzung mit den Positionen der gender-studies oder der queer-studies verweigert, vollzieht in epistemologischer Hinsicht nichts anderes als jener, der unter Berufung auf Jos 10,13 („Und die Sonne stand still, und der Mond blieb stehen ...“) das heliozentrische Weltbild ablehnt. Damit aber verschließt er sich der mit jeder sachlichen Auseinandersetzung gegebenen Möglichkeit, eigene Standpunkte kritisch zu bedenken und gegebenenfalls auch zu klären. Wenn, wie es Papst Johannes Paul II. wiederholt und programmatisch formuliert hat, der Mensch „der erste und grundlegende Weg der Kirche“ ist,⁵⁸ dann ist auch die Theologie konstitutiv auf die Humanwissenschaften verwiesen.

Auch innerkirchlich fiel es nach dem Konzil manchen Bischöfen, Priestern und Laien nicht eben leicht, die Legitimität von Pluralität anzuerkennen. Hatten doch die Papstdogmen des Ersten Vatikanischen Konzils (1869/70) durch die feierliche Definition von Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit die Macht in der katholischen Kirche auf den römischen Pontifex konzentriert. Das Zweite Vatikanum hat den päpstlichen Primat keineswegs in Frage gestellt; vielmehr hat es ihn ausdrücklich bestätigt und bekräftigt (vgl. bes. LG 18; ferner LG 13 und 22).

⁵⁶ Vgl. Heinrich Watzka, „Von der Toleranz zur religiösen Freiheit. Argumente auf dem Weg zur Konzilserklärung *Dignitatis humanae*“, in: Dirk Ansorge (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Impulse und Perspektiven* (Frankfurter Theologische Studien 68), Münster 2013, S. 199–227, hier 200 f.

⁵⁷ So auch Anastasius Granados Garcia, Weihbischof von Toledo, am 24. September 1964 in der Konzilsaula (*Acta Synodalia* III/2, S. 508).

⁵⁸ Vgl. Johannes Paul II., Antritts-Enzyklika *Redemptor hominis* vom 4. März 1979, Nr. 14 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 6, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979, S. 27).

Dass gleichzeitig die katholische Kirche, wie es das Konzil formulierte, „in und aus Teilkirchen“ besteht (LG 23), musste deshalb erst mühsam intellektuell erfasst und institutionell eingeholt werden. Was etwa bedeutet es, dass die universalkirchliche Gemeinschaft aller Bistümer und Diözesen, die sich in der Einheit des Bischofskollegiums manifestiert, eine Einheit nur dann ist, wenn sie „mit und unter dem Papst“ (*cum Petro et sub Petro*⁵⁹) verstanden wird? Das Konzil anerkennt das Recht und die Überlieferungen der Teilkirchen zwar grundsätzlich an, aber doch „unbeschadet des Primats des Stuhles Petri, welcher der gesamten Liebesgemeinschaft vorsteht, die rechtmäßigen Verschiedenheiten schützt und zugleich darüber wacht, dass die Besonderheiten der Einheit nicht nur nicht schaden, sondern ihr vielmehr dienen“ (LG 13).⁶⁰

In der nachkonziliaren Praxis resultierten aus dem Spannungsverhältnis zwischen Episkopat und päpstlichem Primat zahlreiche Konflikte im Verhältnis zwischen den Ortskirchen und der durch „Rom“ bzw. die Kurie symbolisierten Universalkirche. Wiederholt sah sich die Glaubenskongregation dazu veranlasst, den Begriff der „Gemeinschaft“ (*communio*) mit Blick auf das Verhältnis zwischen dem Apostolischen Stuhl und den einzelnen Diözesen sowie mit Blick auf das Verhältnis zwischen der Römischen Kirche und den nichtkatholischen Kirchen präziser zu bestimmen.⁶¹ Regelmäßig ging es dabei auch um das Verhältnis von Einheit und Vielfalt in der Kirche.

Dieses Verhältnis betrifft auch Reichweite und Grenzen der sog. „Inkulturation“ oder – wie man damals noch sagte „Akkulturation“ –, deren theologisches Fundament im Missionsdekret *Ad Gentes* gelegt wird. „Inkulturation“ betrifft aber nicht nur die Beziehung der Kirche „nach außen“ (*ad extra*), d. h. zur Vielfalt der Kulturen, in die sie eingewoben ist. Auch innerhalb der einen Kirche (*ad intra*) haben die Konzilsväter Wege eröffnet, Vielfalt zuzulassen – etwa auf dem Feld der Liturgie (SC 37) oder hinsichtlich der Organisation kirchlicher Strukturen (LG 13). Gleichwohl hat es nach dem Konzil auf wohl kaum einem anderen Feld heftigere Diskussionen gegeben als hinsichtlich der Rezeption kulturell geprägter Formen in Liturgie und Kirchenpraxis. Wie weit *darf* sich die Kirche in ihren Ausdrucksformen und Vollzügen kulturellen Eigenarten öffnen? Wie weit *muss* sie sich ihnen öffnen, um überhaupt verständlich zu sein?⁶² Konkret: darf die in Afrika weit verbreitete

⁵⁹ Zu Ursprung und Verwendung der Formel vgl. Patrick Granfield, „Cum Petro et sub Petro: Episcopacy and Primacy“, in: *The Jurist* 54 (1994), S. 591–604.

⁶⁰ Vgl. hierzu auch die „Erläuternde Vorbemerkung“ (*Nota praevia explicativa*) zur Kirchenkonstitution; dazu detailliert Peter Hünermann, „Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*“, in: Ders. / Bernd J. Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 2, Freiburg – Basel – Wien 2004, S. 539–547.

⁶¹ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben *Communio notio* über einige Aspekte der Kirche als „communio“ vom 28. Mai 1992, in: Dies., *Dokumente seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Erweiterte Ausgabe (1966–2013)*, Freiburg – Basel – Wien 2015, S. 505–518 (Nr. 76).

⁶² Vgl. Mariano Delgado, „Inkulturation. Weg zu einem tieferen Glaubensverständnis oder Verlust der Einheit im Glauben?“, in: Joachim G. Piepke (Hg.), *Einheitsglaube oder Einheit im Glauben*.

Ahnenverehrung einen Platz in katholischer Liturgie und Frömmigkeit beanspruchen?⁶³ Kann die Liturgie der Eucharistie ostasiatische Formen der Meditation und des Gebetes integrieren?⁶⁴ Weitere Beispiele ließen sich anführen. Immer geht es um die spannungsvolle Beziehung zwischen der Einheit der universalen Kirche und der Einwurzelung des Evangeliums in der Vielfalt der Kulturen.

Mit der Wahl eines Papstes „vom anderen Ende der Welt“ im März 2013 scheint das Ringen zwischen jenen, welche die Uniformität der Kirche als Ausweis ihrer Einheit betonen, und jenen, welche die Pluralität als Ausdruck ihrer Einheit fordern, neue Dringlichkeit gewonnen zu haben.⁶⁵ Wenn Papst Franziskus in seinem nachsynodalen Schreiben *Amoris laetitia* im April 2016 seine zuvor schon mehrfach vertretene Auffassung bekräftigt, kirchliches Handeln müsse der Vielfalt des Lebens und der Komplexität der Erfahrungen gerecht werden,⁶⁶ und wenn er in diesem Zusammenhang für eine „Logik der Inklusion“ plädiert und nachdrücklich dazu aufruft, vorschnelle Urteile zu vermeiden,⁶⁷ dann ist damit ein Signal für die Wertschätzung inner- wie außerkirchlicher Vielfalt gesetzt.

Konservative Kreise in der katholischen Kirche haben denn auch die ekklesiologische Sprengkraft des päpstlichen Schreibens in der Anerkennung von Pluralität erblickt. So heißt es etwa in Nr. 300: „Wenn man die zahllosen Unterschiede der konkreten Situationen [...] berücksichtigt, kann man verstehen, dass man von der Synode oder von diesem Schreiben keine neue, auf alle Fälle anzuwendende generelle gesetzliche Regelung kanonischer Art erwarten durfte. Es ist nur möglich, eine neue Ermutigung auszudrücken zu einer verantwortungsvollen persönlichen und pastoralen Unterscheidung der je spezifischen Fälle.“ In ihrer Ausrichtung auf den Einzelfall bedeutet diese Perspektive nichts Geringeres als eine fundamentale Neuorientierung lehramtlichen Sprechens. Natürlich ist damit die Gefahr in Kauf genommen, kirchenrechtlich relevante Entscheidungen partikulärer Willkür preiszugeben. Aber die Alternative – die Anwendung absoluter moralischer und rechtlicher Normen auf den Einzelfall – dürfte der Komplexität menschlichen Lebens kaum

Zur Problematik von Partikularität und Universalität des christlichen Glaubens in einer fragmentierten Welt (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin 52), Nettetal 2001, 37–68.

⁶³ Vgl. Mulago gwa Cikala Musharhamina (Hg.), *Afrikanische Spiritualität und christlicher Glaube. Erfahrungen der Inkulturation* (Theologie der Dritten Welt 8), Freiburg – Basel – Wien 1986.

⁶⁴ Vgl. u. a. Hans Bernhard Meyer, „Zur Frage der Inkulturation der Liturgie“, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 105 (1983), S. 1–31. Vgl. auch das nachsynodale Schreiben Papst Johannes Pauls II. *Ecclesia in Asia* vom 6. Nov. 1999 (Acta Apostolicae Sedis 92 [2000], S. 449–628), bes. Nr. 4.

⁶⁵ Nicht zuletzt die Ansprache von Papst Franziskus bei der 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode am 17. Oktober 2015 verdeutlicht den fortbestehenden Klärungsbedarf hinsichtlich der Beziehung zwischen päpstlichem Primat und bischöflicher Autorität. Eine dt. Übers. bietet: *Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute. Texte zur Bischofssynode 2015 und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz* (Arbeitshilfen, Nr. 276), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2015, S. 23–33.

⁶⁶ Vgl. Papst Franziskus, Nachsynodales Schreiben *Amoris laetitia* vom 19. März 2016 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 204, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2016), Nr. 32; 79; 296.

⁶⁷ Vgl. *Amoris laetitia*, Nr. 296; vgl. ebd. 78; 308.

angemessener sein. Es wäre unrealistisch, im Leben der Kirche anderes anzuzielen als das in einer bestimmten Situation jeweils Bessere. Denn die Kirche ist *in statu viatoris*, d.h. bis zur Vollendung der Welt, gerade keine *societas perfecta*; vielmehr umfasst sie bis dahin „Sünder in ihrem eigenen Schoße. Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung“ (LG 8).

Wenn Franziskus in seinem Schreiben wiederholt zur „Unterscheidung“ (*discréción*) aufruft und damit zur klugen Betrachtung des Einzelfalls, dann wird man darin gewiss einen Widerschein der ignatianischen Spiritualität erkennen dürfen, die den Papst prägt. Nach Ignatius von Loyola beruht die „Unterscheidung der Geister“ auf der Annahme, dass jeder Christ für sich selbst entscheiden kann und muss, welche seiner Entscheidungen und Handlungen er vom Heiligen Geist geleitet betrachtet und welche nicht.⁶⁸

Wahrnehmung und Anerkennung von Vielfalt spricht auch aus dem Rückblick des Papstes auf die Familiensynode des Jahres 2016: „Das Ergebnis der Überlegungen der Synode ist nicht ein Stereotyp der Idealfamilie, sondern eine herausfordernde *Collage* aus vielen unterschiedlichen Wirklichkeiten voller Freuden, Dramen und Träume“ (AL 57). Und mit Blick auf die Einheit der Kirche stellt der Papst in *Amoris laetitia* fest: „Die anzustrebende Einheit ist nicht Einheitlichkeit, sondern eine »Einheit in der Vielfalt« oder eine »versöhnte Verschiedenheit«“ (AL 139). Die Anklänge an das Leitwort der Europäischen Union und an die Zielperspektive der ökumenischen Bewegung sind unüberhörbar.

5. Anerkennung und Kritik von Pluralität

Soll in sozialphilosophischer Perspektive das Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit reflektiert werden, dann hat sich dazu in der jüngeren Vergangenheit der Begriff der „Anerkennung“ als grundlegend erwiesen.⁶⁹ Bereits in der Philosophie des frühen Hegel (1770–1831) spielt er eine Schlüsselrolle. Er resultiert aus einer Analytik humaner Freiheit, die sich maßgeblich den freiheitstheoretischen Überlegungen Johann Gottlieb Fichtes (1762–1814) verdankt.⁷⁰ Nachdem Fichte 1796 in

⁶⁸ Zur „Unterscheidung der Geister“ vgl. Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, hg. von Peter Knauer, Würzburg 1999, Randnummern 313–363. Dazu Stephan Kiechle, *Sich entscheiden* (Ignatianische Impulse 2), Würzburg 2004, bes. S. 30 f.

⁶⁹ Vgl. u. a. Paul Ricoeur, *Wege der Anerkennung. Erkennen – Wiedererkennen – Anerkanntsein*, Frankfurt am Main 2006; Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Mit Kommentaren von Amy Gutmann u. a., Frankfurt am Main 1993; Axel Honneth, *Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1992; Ders., *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin 2010.

⁷⁰ Zum Einfluss Fichtes auf Hegel vgl. Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart 1982. Vgl. auch Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg – München 1979; Marcus Düwell, Art. „Anerkennung“, in: *Neues Handbuch philosophischer Grund-*

seiner *Grundlage des Naturrechts* gezeigt hatte, dass das Bewusstsein menschlicher Freiheit daraus hervorgeht, dass der Mensch sittlich beansprucht wird, war auch der Weg gewiesen, jenen Gehalt zu bestimmen, zu dem sich die menschliche Freiheit entschließen kann und muss, will sie sich selbst gerecht werden.⁷¹ Dieser Gehalt kann kein anderer sein als wiederum Freiheit. Im Rückgriff auf Fichte und Hegel hat besonders der Münchner Philosoph Hermann Krings (1913–2004) dargelegt, dass sich Freiheit nur dann ihr selbst entsprechend vollzieht, wenn sie sich anderer Freiheit öffnet; denn in freiheitstheoretischer Perspektive sind Subjektivität und Intersubjektivität gleichursprünglich. Richtet sich hingegen der Entschluss humaner Freiheit *nicht* auf andere Freiheit, dann instrumentalisiert der Mensch den ihm begegnenden Anderen; er reduziert Menschen zu Sachen und versklavt sie. Auf diese Weise aber verfehlt die Freiheit sich selbst.⁷²

Von daher wird einsichtig, warum menschliche Freiheit nicht in erster Linie „negative Freiheit“ ist oder auch „Freiheit von“ im Sinne eines Strebens nach Unabhängigkeit. Freiheit ist vielmehr „positive Freiheit“, wenn diese als „Freiheit zu“ verstanden wird, als Identifikation mit einem bestimmten Ziel oder Wert.⁷³ Selbstverständlich ist es durchaus legitim, sich *von* etwas befreien zu wollen – von Unrecht, Leiden oder Gewalt beispielsweise. Befreiung entspricht aber nur dann im eigentlichen Sinne dem, was Menschen sein können und deshalb auch sein sollen, wenn sie auf die Anerkennung anderer Freiheit abzielt. Letzten Endes begründet diese Perspektive das Ideal einer Gesellschaft, in der es vorrangig darum geht, dass sich Individuen, Gruppen und Gemeinschaften wechselseitig nicht nur tolerieren, sondern wertschätzend anerkennen.⁷⁴ Dazu sind nicht zuletzt jene auch institutionellen und rechtlichen Bedingungen zu schaffen, in denen solche Anerkennungsverhältnisse möglich werden.

Bei alledem ist der Begriff „Anerkennung“ seiner Bedeutung nach affirmativer gefasst als beispielsweise „Toleranz“. Kann Toleranz nämlich unter Umständen auch die Hinnahme von etwas nicht Gewolltem, aber doch nicht zu Verhindernden bedeuten, so bemüht sich eine Haltung der Anerkennung aktiv darum, dass der Andere er selbst sein kann, und zwar gerade auch in seiner Unterschiedenheit und Andersartigkeit. Insofern setzt eine solche Haltung die Wertschätzung von Anders-

begriffe, hg. von Petra Kolmer / Armin G. Wildfeuer / Wolfram Högerebe, Freiburg im Breisgau 2011, Bd. 1, S. 124–135.

⁷¹ Vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* [1796], Erstes Hauptstück, § 3–4 (Philosophische Bibliothek 256), Hamburg 1979, 24–55.

⁷² Vgl. Hermann Krings, „System und Freiheit“, in: Ders., *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze* (Praktische Philosophie 12), München – Freiburg 1980, S. 15–39, bes. 24. 36–38.

⁷³ Zur Unterscheidung von „negativer Freiheit“ und „positiver Freiheit“ vgl. Isaiah Berlin, „Zwei Freiheitsbegriffe“, in: Ders., *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt am Main 1995, S. 197–256, bes. 201–215.

⁷⁴ Die wertschätzende Anerkennung ist ein wesentliches Anliegen der sozialphilosophischen Richtung des sog. „Kommunitarismus“: vgl. dazu einführend: Walter Reese-Schäfer, *Kommunitarismus*, Frankfurt am Main – New York 2001; Michael Haus, *Kommunitarismus. Einführung und Analyse*, Wiesbaden 2003.

heit und von Vielfalt voraus.⁷⁵ Gerade weil – besonders auch aus biblischer Perspektive – angenommen werden darf, dass jeder Menschen einen allein ihm gemäßen Lebensweg zu gehen hat (vgl. Gen 17,1), ist es die Aufgabe seiner Mitmenschen, ihn hierin zu bestätigen und das jeweils in ihrer Macht Stehende dazu beizutragen. Ihre Begrenzung findet die freie Selbstentfaltung des Individuums oder von Gemeinschaften freilich überall dort, wo sie die Freiheit Anderer einschränkt.

Die Konsequenzen eines solchen Freiheitsverständnisses sind weitreichend. Sie beginnen in Ehe und Familie, umfassen die soziale, politische und auch ökonomische Ordnung eines Volkes oder einer Nation und erstrecken sich bis hin zu den internationalen Beziehungen zwischen Staaten und Staatengemeinschaften. Auf allen diesen Ebenen erweist sich das Kriterium der „Anerkennung“ zugleich aber auch als kritisch: alles das, was der freien Anerkennung des Einzelnen, einer Gemeinschaft oder einer Nation widerstreitet, kann Gegenstand legitimer Kritik sein.

Ein sozialphilosophisches Freiheitskonzept, das sich im Begriff der „wertschätzender Anerkennung“ zusammenfassen lässt, kann von christlicher Seite vorbehaltlos affirmiert werden. Es findet seine Entsprechung in Verkündigung und Praxis Jesu von Nazareth, und hier besonders in seiner entschiedenen Hinwendung zu den Kranken, den sozial Benachteiligten und den Marginalisierten. Und wie in Jesu Kritik an den Pharisäern und an der herrschenden Tempelaristokratie deutlich wird, ist mit einer Haltung wertschätzender Anerkennung keineswegs einer Beliebigkeit des Handelns und einem Relativismus der Werte das Wort geredet. Unmissverständlich zu tadeln sind vielmehr diejenigen, die ihren Mitmenschen Anerkennung verweigern.

Aus systematisch-theologischer Perspektive ist die wertschätzende Hinwendung zum konkreten Menschen geradezu unausweichlich. Denn der neuzeitliche Begriff der Person mit ihrer unveräußerlichen Würde und den daraus resultierenden Rechten gründet nicht nur im biblischen Verständnis des Menschen als „Bild und Gleichnis Gottes“ (vgl. Gen 1,27 f.). Er resultiert vielmehr auch aus dem neutestamentlichen Begriff des Glaubens (*pistis*). Indem der Glaube den einzelnen Menschen, existenziell beansprucht, hebt er sich gegenüber Grundvollzügen anderer Religionen in eigentümlicher Weise ab.⁷⁶

Der Respekt vor der Einzigartigkeit und Unvertretbarkeit eines jeden Menschen fordert dessen Anerkennung auch in dem Fall, dass der Andere eine von der eigenen

⁷⁵ Vgl. Michel de Certeau, „Pour une théologie de la différence“, in: Ders., *L'étranger ou l'union dans la différence* (Points Essais 537), Paris 2005, S. 171–188. Dazu Joachim Valentin, „Jenseits von Identität und Differenz. Zum theologischen Ertrag des Werkes von Michel de Certeau“, in: Marian Füssel (Hg.), *Michel de Certeau. Geschichte – Kultur – Religion*, Konstanz 2007, S. 239–258.

⁷⁶ Zur Eigentümlichkeit des „Glaubens“ im interreligiösen Dialog vgl. den Art. „Glaube“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 3, Tübingen 2000, Sp. 940–983, bes. die Abschnitte VI. (Judentum) und VII. (Islam). Zum muslimischen „Glauben“ vgl. Kenneth Cragg, Art. „Shahadah“, in: *The Encyclopedia of Religion*, Bd. 13, New York 1987, 198 f.: „Faith is not so much an exploration of mystery as an acknowledgement of that which warrants submission.“ Dabei kann „submission“ als „Unterwerfung“, aber auch als „Hingabe“ verstanden werden.

unterschiedene religiöse oder weltanschauliche Überzeugung vertritt. Sie ist selbst dann noch geboten, wenn der Andere nach eigener Einschätzung einem Irrtum verfallen ist. Bereits Thomas von Aquin (1225–1274) vertrat die Ansicht, dass ein Mensch seinem Gewissen auch dann verpflichtet ist, wenn dieses sich in einem objektiven Irrtum befindet.⁷⁷ Christlicher Ethik gilt das Gewissen nicht als letzter Maßstab des sittlich Richtigen und Guten, wohl aber als letzte Instanz sittlicher Entscheidungen.⁷⁸ Im begründeten Spruch des informierten Gewissens artikuliert sich die unveräußerliche Würde des Menschen.

Dass jeder Mensch eine ihm allein zugehörige Geschichte nicht nur mit seinen Mitmenschen, sondern auch mit Gott hat, bedeutet nicht, dass der Glaube aus einem einsamen Dialog mit „seinem“ Gott hervorging. Gerade katholische Theologen haben stets den kirchlichen Charakter christlichen Glaubens betont, ist doch die Offenbarung Gottes schon nach biblischem Verständnis durch das Zeugnis von Menschen und deren Deutungen vermittelt.⁷⁹ Deutungen aber sind unvermeidlich vielgestaltig; denn sie sind nicht nur durch die jeweilige Sprache und deren Grammatik geprägt, sondern auch durch das jeweilige Vorverständnis und vorausgehende Erfahrungen. Deshalb schließt der kirchliche Charakter des Glaubens die Pluralität der unterschiedlichen Glaubenszeugnisse und Lebensformen gerade nicht aus, sondern vielmehr ein und bringt sie zur Geltung. Hieraus resultiert eine unendliche Vielfalt individueller Glaubensbiographien.

Zwar kommt keine menschliche Gemeinschaft umhin, sich Regeln für ein gezieltes Miteinander zu geben. Was die Kirche betrifft, so können einige ihrer Regeln auf den Willen Jesu selbst zurückgeführt werden; andere beruhen auf kirchlichen Autoritäten. Die Unterscheidung zwischen beidem ist nicht immer eindeutig und deshalb unter Umständen strittig.⁸⁰ In jedem Falle sind kirchliche Regeln und Normen wesentlich dadurch qualifiziert, dass sie im Dienst der Offenbarung stehen, für die Jesus mit seinem Leben und Sterben eingestanden ist. Deshalb müssen sie sich von ihr her auch kritisieren lassen. Kirchliche Regeln und Normen bewähren sich aber nicht darin, dass sie einen möglichst hohen Grad an Uniformität generieren, sondern vielmehr darin, ob und inwiefern sie in Treue zum Ursprung den Er-

⁷⁷ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I-II, q. 19, art. 5–6.

⁷⁸ Vgl. Oswald Schwemmer, Art. „Gewissen“, in: Jürgen Mittelstraß (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 3, Stuttgart – Weimar 2008, S. 133 f.

⁷⁹ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I, q. 75, a. 5 resp.: „Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur.“ – Die Literatur zu diesem offenbarungstheologischen Grundsatz ist unüberschaubar. Vgl. auch Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg – München 1992, S. 341: „Offenbarung geschieht durch denjenigen, der sie empfängt, durch das inspirierte Subjekt.“ Für den Islam vgl. Milad Karimi, *Hingabe, Grundfragen der systematisch-islamischen Theologie*, Freiburg 2015: „Die Offenbarung als Enthüllung der Gegenwart Gottes schreibt sich in den Existenzvollzug des Propheten Muhammad ein“ (S. 190).

⁸⁰ Zur Unterscheidung zwischen „ius divinum“ und „ius mere ecclesiasticum“ vgl. Alexander Hollerbach, „Göttliches und Menschliches in der Ordnung der Kirche“, in: Ders. / Werner Maihofer / Thomas Würtemberger (Hg.), *Mensch und Recht* (Festschrift für Erik Wolf), Frankfurt am Main 1972, S. 212–235, bes. 225 f.

fahrungen der Menschen Raum geben, ihren Glauben für sich selbst und zum Nutzen aller zu leben.

6. Der mögliche Beitrag des Christentums für Europas Zukunft

Insofern Christen mit dem Wirken des Heiligen Geistes auch außerhalb der Kirche und kirchlichen Gemeinschaften rechnen, und insofern sie auf der unveräußerlichen Würde eines jeden Menschen bestehen, können sie religiöse Pluralität ebenso anerkennen wie soziale und politische Vielfalt. Mahnend einschreiten werden sie freilich überall dort, wo Andersheit instrumentalisiert wird, um Menschen auszugrenzen. Entschiedene Kritik ist dort gefordert, wo die Menschenwürde und die in ihr wurzelnden Menschenrechte nicht letzter Maßstab sozialen, ökonomischen und politischen Handelns sind.

Mit Blick auf die *Herkunft* Europas dürfte der prägende Beitrag des Christentums kaum zu bestreiten sein. Mit Blick auf die *Zukunft* Europas könnte gerade ein solches Christentum, das sich von seinen Wurzeln her global versteht, den Blick für die Würde und das Recht eines jeden Menschen öffnen – gleich welcher Herkunft, Nationalität oder religiösen Überzeugung er ist.⁸¹ Hiermit untrennbar verbunden ist die konstruktiv-kritische Anerkennung von Pluralität auf allen Ebenen der Gesellschaft. Diese theoretische Perspektive dürfte an Überzeugungskraft gewinnen, je mehr sich Christen und die christlichen Kirchen in Europa für die elementaren Rechte solcher Menschen engagieren, die nicht an jenen grundlegenden Werten partizipieren können, für die Europa trotz allem und weiterhin einsteht: Wahrheit, Gerechtigkeit und Freiheit.

In seiner Begründung für die Verleihung des Karlspreises an Papst Franziskus im Jahr 2016 zitiert das Karlspreiskomitee aus der Rede, die der Papst am 25. November 2014 vor dem Europäischen Parlament gehalten hat: „Die Stunde ist gekommen, gemeinsam das Europa aufzubauen, das sich nicht um die Wirtschaft dreht, sondern um die Heiligkeit der menschlichen Person, der unveräußerlichen Werte; das Europa, das mutig seine Vergangenheit umfasst und vertrauensvoll in die Zukunft blickt, um in Fülle und voll Hoffnung seine Gegenwart zu leben. Es ist der Moment gekommen, den Gedanken eines verängstigten und in sich selbst verkrümmten Europas fallen zu lassen, um ein Europa zu erwecken und zu fördern, das ein Protagonist ist und Träger von Wissenschaft, Kunst, Musik, menschlichen Werten und auch Träger des Glaubens ist. Das Europa [...], das auf den Menschen

⁸¹ Vgl. die am 22. April 2001 von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und vom Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) unterzeichnete *Charta Oecumenica*, Nr. 12: „Die Pluralität von religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen und Lebensformen ist ein Merkmal der Kultur Europas geworden. [...] Wir verpflichten uns, die Religions- und Gewissensfreiheit von Menschen und Gemeinschaften anzuerkennen und dafür einzutreten, dass sie individuell und gemeinschaftlich, privat und öffentlich ihre Religion oder Weltanschauung im Rahmen des geltenden Rechtes praktizieren dürfen.“

schaut, ihn verteidigt und schützt; das Europa, das auf sicherem, festem Boden voranschreitet, ein kostbarer Bezugspunkt für die gesamte Menschheit!“⁸² Vielleicht besteht der Beitrag des Christentums zu einem wahrhaft pluralistischen Europa tatsächlich darin, dass Christen daran erinnern, dass es schon aus humaner – und deshalb nicht minder aus christlicher – Perspektive keine Alternative dazu gibt, den Anderen in seiner Andersartigkeit zu respektieren und wertzuschätzen.

⁸² Papst Franziskus, Rede vor dem Europäischen Parlament am 25. November 2014, in: *Europa, wach auf! Die Straßburger Reden des Papstes*, Freiburg – Basel – Wien 2014, S. 39 f.