

## Ekklesiale Exzentrik

### Zu einer Theologie der Pluralität

#### Einleitung

Um den Ort der Kirche in einer religionspluralen Gesellschaft *theologisch* bestimmen zu können, empfiehlt es sich, zunächst in Erfahrung zu bringen, welche Basismodelle zur Einschätzung von Pluralität die Theologie überhaupt entwickelt hat. Dabei versteht es sich von selbst, dass mit den Begriffen Pluralismus und Pluralität keine sachlich-neutralen Gegebenheiten menschlicher Wirklichkeit gemeint sein können, zumal sich dann eine Anstrengung zur theologischen Beurteilung derselben einigermmaßen erübrigte, sondern offensichtlich eine Aussage über ebendiese Wirklichkeit getroffen wird, die eine Stellungnahme zu diesem pluralen Wirklichkeitszustand enthält oder nach einer solchen verlangt. Diese Stellungnahme kann, wird sie auf der Basis der biblisch verantworteten christlichen Tradition gegeben, kaum beliebig ausfallen. Sie wird sowohl bei einer Verwerfung als auch bei einer Hochschätzung von Pluralität – um einmal die Pole der zur Debatte stehenden Alternative in extremer Formulierung zu benennen – von einem Begriff der unaufgebbaren Einheit der Wirklichkeit ausgehen. Keine der biblisch-christlichen Grundaussagen über Gott (in seinem Verhältnis zur Welt) und Welt (in ihrem Verhältnis zu Gott) – dass die Welt von Gott ursprünglich und unbedingt in verlebendiger Weise bejaht ist, dass ihr Gottes heilende, rettende und vollendende Nähe zugesagt ist, dass darin der unbedingte Wert der Welt und jedes Menschen gründet, dass diese unbedingte Wertschätzung alles Geschöpflichen in einer intersubjektiven und gesellschaftlichen Praxis unbedingter wechselseitiger Anerkennung zur Geltung kommen muss – ist teilbar, segmentierbar, nur diesen vorbehalten und jenen vorenthalten. Wird etwa die Rede von der plural gewordenen (Lebens-)Welt zu einer schönfärberischen Camouflage harter ökonomischer, sozialer, kultureller Exklusionen, darf dies gerade nicht auf eine Legitimierung durch das Christentum spekulieren, muss vielmehr mit dessen schärfstem Einspruch auf der Basis der Grundannahme von der Einheit der als „gut“ gewollten Welt rechnen.

Hinsichtlich der Frage nach einer christlichen Stellungnahme zur pluralisierten oder in ihrer wesentlichen Pluralität erst in der entwickelten Moderne voll zur Geltung gekommenen Lebenswelt kann demnach ein Streit nur darüber entstehen, welche Schlussfolgerungen aus der prinzipiellen Option für

die Welt in ihrer Einheit angesichts der pluralen Selbstaktualisierung ebendieser Welt gezogen werden müssen.

## 1. Pluralismusmodell I: Das Symphonische

Hans Urs von Balthasar ist ein theologischer Schriftsteller in Bildern. Deren synthetisierende Kraft ist gewaltig. Aus beidem mag sich Balthasars weltumspannende Attraktivität (wenigstens was die katholische Welt, vor allem in ihrer römischen Aufgipfelung, anbetrifft) speisen: aus einer Kraft zur Synthese, die sich nicht aus der Sachlichkeit und der Diskretion des Arguments, sondern aus der synthetisierenden Gewalt des überwältigenden Bilds speist. Die Haltbarkeitsintention von Überwältigungen erheischt aber den Tod des Überwältigten; sonst nämlich besinnt dieser sich und verlangt nach Besserem (nach Haltbarerem), nach überzeugenden Gründen, nach einem Prozess des Überzeugtwerdens. Dieser jedoch ist diskursiv: Er impliziert die Anerkennung der unüberspringbar aktiven Präsenz des Adressaten einer jeden Argumentation in jenem Prozess. Erst dann nämlich enthält eine solche Argumentation das Wissen darum, dass jener Adressat nein sagen kann. Weil dieses Wissen im Kern ein Wissen um die unverfügbare Subjekthaftigkeit jenes Adressaten ist, setzt es eine Dynamik nicht der je überwältigenderen Bildsynthese, sondern des je überzeugenderen Arguments frei.<sup>1</sup>

Balthasar jedenfalls entwickelt eine Theologie der Pluralität im Zusammenhang der Ökumene,<sup>2</sup> die freilich ein ausgezeichnetes christlicher Lernort dessen, was Pluralität überhaupt sei, ist. Diese wird dabei durch ein Bild erfasst, das theologisch zunächst nicht einschlägig zu sein scheint: durch den Bildbegriff des Symphonischen. Unwillkürlich ordnet man ihn der Sphäre der Musik zu. Auf den zweiten Blick zeigen sich theologische Zugänge: Durch die Umsetzung biblischer Schöpfungstheologie in griechische Kosmologie ist die Idee der kosmischen Sphärenmusik, durch welche sich die Wohlgeordnetheit der Welt als Ganzer zu Gehör bringt, auch christlich nicht mehr unvertraut. Die Geschichte der musikalischen Gattung Symphonie trägt zudem die Herausbildung eines Gestaltungswillens in dieses Bedeutungsfeld ein, der – auf dem

<sup>1</sup> Hieraus folgt übrigens nicht eine Zurückweisung, sondern eine Ethik des (sprachlichen) Bilds: Der diskursive Ort des Bilds ist die Offenhaltung der diskursiv (noch) nicht operationalisierbaren, aber für den jeweiligen Diskurs notwendigen Bedeutung, nicht jedoch die Konstruktion eines Reservats der Bedeutungen, in dem diese den Ansprüchen des Diskurses entzogen wären.

<sup>2</sup> Hans Urs von Balthasar, *Die Wahrheit ist symphonisch*, Einsiedeln <sup>2</sup>2008. Joseph Ratzinger bezieht sich übrigens in einem Fernsehinterview nicht lang vor seiner Wahl zum Papst ausdrücklich auf das hier von Balthasar entfaltete Bild.

Weg von Haydn und Mozart über Beethoven und Brahms bis hin schließlich zu Bruckner und Mahler – die Hervorbringung einer (in sich immer totaler werdenden) Bedeutungstotalität in die Hand des einen Autors legt. Wird nun, durch das Netz der Assoziationen, wie es sich in einem Feld bildlicher Bedeutungsgewinnung unmittelbar ausspannt, die kosmische Sphärenmusik mit dem Gestaltungswillen des symphonischen Komponisten zusammengebracht, ist das Gesamtbild eines Schöpfungszusammenhangs gewonnen, das für viele die Verführungskraft unmittelbarer Evidenz ausstrahlen mag: Die real erfahrbare Vielstimmigkeit dieser Welt wird durch das Bild des Symphonischen entdeckbar als immer schon eingeordnet in einen ursprünglich, nämlich kreatorisch, gewollten Zusammenklang. Mag dieser auch hier und dort aufs erste Hören noch so dissonant anmuten, ist er doch ‚immer schon‘ eingeordnet in den Wirkungsradius der gestaltenden Hand des Komponisten. Keine Dissonanz, die nicht gewollt wäre. In diesem Gewolltsein aber kann solche Dissonanz dem Prinzip des Symphonischen nicht mehr entkommen.

Damit ist das Plurale legitimiert – wenn und insofern es zusammenklingt, und zwar entsprechend der Vor-Schrift des Komponisten. Im Paradigma des Symphonischen ist Pluralität also längst prinzipiell oder eigentlich vor-kordiniert, und zwar durch den Komponisten, den Autor der Partitur. Innerhalb einer Metaphysik der Schöpfung muss die Figur des Komponisten oder Autors zwangsläufig als passgenaue Bezeichnung des Schöpfers erscheinen. Er hat die Partitur der Welt geschrieben – die bekanntlich derselben kraft der natürlichen Vernunft auch ablesbar ist.<sup>3</sup> Auf diese Weise überlagern sich freilich eine ontologische mit einer normativen Bestimmung des symphonischen Zusammenklangs: Insofern ihm prinzipielle Realität zukommt, soll diese auch in der Sphäre des Menschen verwirklicht werden. Man könnte dies als eine Art naturrechtliche Begründung eines Vorrangs des Symphonischen vor dem bloß Disparaten bezeichnen.

Was nun die Pluralität angeht, so erfährt sie Würdigung nur in der Koordiniertheit eines Zusammenklangs, wenn nicht in unmittelbarer Evidenz, so doch wenigstens höherer Ordnung, und zwar im Sinn einer wertenden Kriteologie: Wo Konsonanz gefeiert wird, verfällt Dissonanz dem Verdikt. Pluralität aber wird erst da entdeckbar, wo Dissonanz anfängt, also jenseits des symphonischen Prinzips. So muss das Symphonische die Pluralität verfehlen, weil sie sie eigentlich von vornherein verurteilt.

---

<sup>3</sup> „Denn was von ihm [= Gott] unsichtbar ist, seine unvergängliche Kraft und Gottheit, wird seit der Erschaffung der Welt mit der Vernunft an seinen Werken wahrgenommen“ (Röm 1,20); vgl. Kapitel 4 der Konstitution „*Dei Filius*“ über den katholischen Glauben des Ersten Vatikanischen Konzils (DH 3015–3020).

Wie wäre nun die Präsenz der Kirche in solch symphonisch-harmonisierter Welt zu denken? – Wahrscheinlich als die des Dirigenten der Menschheit in Chor und Orchester.

## 2. Pluralismusmodell II: Die Subjekthaftigkeit des Menschen

Karl Rahner mag als der Denker mit der vergleichsweise spröderen Diktion erscheinen; jedenfalls verwendet er nicht das Bild des Symphonischen und auch kein anderes Bild zur Bestimmung von Pluralität. Vielleicht zeugt dies von einer Skepsis gegenüber den Bildern – oder zumindest von ihrer nüchternen Einschätzung: Nicht nur illustrieren und erleichtern Bilder Verstehenszugänge; sie präformieren Einsichten, indem sie ein in Rede stehendes Bedeutungsmaterial schon längst koordinieren und synthetisieren, während man sich ihrer gerade erst bedient. Während landläufig dem Reden in Bildern große Pluralitätsfähigkeit zugestanden werden mag, weil es nicht die Eindeutigkeit des Begriffs in Anspruch nimmt – oder die Uneindeutigkeit nicht-begrifflichen Sprechens in Anspruch nimmt –, zeigt sich hier gerade die Tendenz der Bilder zur Totalisierung.

Rahner verankert die Pluralitätsthematik in der Lebenswelt, die er als fundamental plural verfasst analysiert.<sup>4</sup> Die plurale Verfasstheit der Lebenswelt gilt ihm grundsätzlich. Dieser Geltung widerstreitet nicht, dass es eine Geschichte der Entdeckung oder Freilegung oder Entfaltung der Pluralität gibt; als diese Geschichte begreift er den Prozess der Säkularisierung. Im Verständnis Rahners ist Säkularisierung somit kein historischer Dekadenprozess, der Pluralität hervorgebracht hätte, wo vorher Homogenität war, sondern ein Erkenntnisprozess.

Rahner verfährt nun nicht so, dass er die Pluralität *entlang der Phänomene* analysiert. Eine solche phänomen-orientierte Bestimmung von Pluralität stünde wohl auch in der Gefahr, einen konsumistischen Umgang mit den Dingen zu kopieren: Pluralität wäre dann genießbar im Verbrauch der vielfältigen Dinge. Hedonismus als verbrauchender Genuss der Dinge in ihrer Vielfalt wird demnach ermöglicht durch eine zu kurz greifende Bestimmung von Pluralität. Umgekehrt ist eine solche zu kurz greifende Analyse leicht auf derselben pragmatischen Ebene, auf der auch der Hedonismus sich artikuliert, auszuhebeln, nämlich in Gestalt einer Lebenskunst der Konsumaskese: Pluralitätsreduktion durch einen diätetischen kategorischen Imperativ.

---

<sup>4</sup> Karl Rahner, Theologische Reflexionen zur Säkularisation, in: ders., Schriften zur Theologie Bd. VIII, Einsiedeln u. a. 1967, 637–666.

Die Pluralität der Lebenswelt muss also analytisch fundamentaler erschlossen werden. Rahner wählt einen *moralphilosophischen* Zugang: Die Pluralität der Lebenswelt fußt in der pluralen Verfasstheit der Entscheidungs- und Handlungssituation des Menschen. Jede Handlungsentscheidung fordert dem Menschen die Einbeziehung vielfältiger, aufeinander irreduzibler Faktoren ab: Das „Ganze“ der sittlichen Situation ist

„grundsätzlich vom Wesen her schon ‚pluralistisch‘ [...] aus der konkreten geschichtlichen Situation, die nicht adäquat durchreflektierbar ist, aus den Prinzipien des Evangeliums, des recht verstandenen ‚Naturgesetzes‘, und aus der konkreten je einmaligen und doch auch so unter einem sittlichen Anspruch stehenden Entscheidung“<sup>5</sup>.

Diese zueinander disparaten Faktoren und Instanzen finden keine Koordinierung in irgendeiner Metastruktur, sie laufen nur in der Entscheidungsinstanz, in der Subjektinstanz des Menschen zusammen. Diese vergegenwärtigt sich in der „Unableitbarkeit der ‚praktischen Vernunft‘ als einer Sinnerfassung, die nur innerhalb der tätigen und hoffenden Freiheitsentscheidung selbst gegeben sein kann“<sup>6</sup>. Damit ist aber eine in keinem Deutungssystem integrierte und doch alle Disparitäten integrieren müssende Instanz benannt. Insofern nun die Lebenswelt aus dem Stoff der Lebensvollzüge, das heißt aus den Zeugnissen der Selbstverständigungen der Menschen besteht, kommt in ihr die plurale Verfasstheit der Entscheidungssituationen der Menschen zur Darstellung. Plural ist die Lebenswelt demnach nicht aus sich, sondern in ihrer Zeugnisgestalt. Letztlich besteht kein Anlass für die Feier der schillernden Oberflächenvielfalt der Dingwelt, jedoch aller Grund dafür, die in jener Vielfalt zum Ausdruck kommende Pluralität der Entscheidungssituation des Menschen ernst zu nehmen. Diese lässt sich durch einen Karneval der Dinge wohl bunt illuminieren, aber nicht aufheben.

### 3. Kirche und Pluralismus

In dieser Situation der Pluralität kann nicht einmal mehr für Christinnen und Christen die Kirche die *allein* prägende Kraft sein. Die Gläubigen sind *unter anderem auch* Glieder der Kirche; sie sind aber auch noch Bürgerinnen und Bürger eines (hoffentlich) demokratischen Staats und einer auf den Prinzipien der Gleichheit, der Gerechtigkeit, der Partizipation und der Rechtsstaatlichkeit errichteten Gesellschaft. Sie bewegen sich in einer säkularen Kultur, und es besteht kein prinzipieller Grund dafür, dass sie sich als Christinnen und Chris-

<sup>5</sup> Rahner, Säkularisation (s. Anm. 4) 644.

<sup>6</sup> Rahner, Säkularisation (s. Anm. 4) 641.

ten vor ihr zu schützen hätten. Sie sind schließlich in all dem – als Gläubige, als Staatsbürger, als Mitglieder einer modernen Gesellschaft und gleichermaßen Produzenten wie Rezipienten zeitgenössischer Kultur – Subjekte, als welche sie zu all diesen Kontexten noch einmal Stellung nehmen können (und müssen). Ihre solche Stellungnahmen ermöglichende Subjektivität bestimmt aber ihr Verhältnis zu all diesen Kontexten, auch zu dem der Kirche, als eines der Unverfügbarkeit.

Je demokratischer und rechtsstaatlicher eine pluralistische Gesellschaft verfasst ist, desto unausweichlicher muss die Kirche den an der Subjektinstanz aufbrechenden Pluralismus auch hinsichtlich ihrer eigenen Klientel zunächst hinnehmen, dann akzeptieren und schließlich anerkennen. Die katholische Kirche hat dies in der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Religionsfreiheit, *Dignitatis humanae*, getan. Der Dreischritt des Hinnehmens, der Akzeptierung und der Anerkennung ist dabei in etwa der Entstehungsgeschichte des Texts ablesbar.<sup>7</sup> Jene Konzilsväter, die diesen Weg zu einer am Ende positiven Wertschätzung einer in der Gewissensfreiheit zur Geltung kommenden pluralismusproduktiven Subjektinstanz des Menschen nicht mitmachen wollten, haben sehr deutlich erkannt, welche Rückwirkungen dieser Weg notwendigerweise auf das Selbstverständnis der Kirche haben muss. Die Kirche sollte also erkennen, dass dieser *qualitative* Pluralismus, wie er mit Karl Rahner analysierbar ist, eine wesentlich radikalere Infragestellung aller und auch heute noch oder wieder verstärkt beobachtbaren Neigungen zum Integralismus darstellt als ein *quantitativer* Pluralismus. Mit diesem ist nämlich kirchlicher Integralismus durchaus vereinbar.

*Quantitativer* Pluralismus heißt: Es gibt viele Überzeugungstraditionen und -gemeinschaften, die zwar zueinander plural, aber in sich homogen sind (oder sich einem normativen Homogenitätsdruck unterordnen). Interessanterweise verlangen gerade christentumskritische Intellektuelle, dass das Christentum (bzw. eine jeweilige christliche Kirche) eine solche ehern homogene Institution sein solle. Denn in solchermaßen betonierter Homogenität bietet es die irritationsfreie Bestätigung der jeweils gepflegten Vorbehalte. Da trifft es sich gut, dass die christlichen Integralisten die exakte Entsprechung zu diesem Bild eines Betonchristentums liefern, indem sie das Christentum gerne als exklusiv kirchliches Christentum im Sinn einer womöglich kleinen, aber in ihrer

---

<sup>7</sup> Vgl. hierzu knapp Knut Wenzel, *Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg/Br. 2005, 225–227; ausführlich: Pietro Pavan, *Einleitung zur Erklärung über die Religionsfreiheit*, in: LThK Bd. 13: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare. Teil II*, Freiburg/Br. u. a. <sup>2</sup>1967, 704–711; Roman A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Bd. 4*, Freiburg/Br. 2005, 125–218, bes. 145–165.

durch Differenz zu allen Anderen gewonnenen Identität klar und vor allem eindeutig wiedererkennbaren Gruppe formatieren würden. Eine steile Karriere als katholisches *role-model* hierfür hat bekanntlich innerhalb kurzer Zeit die Pius-Bruderschaft hingelegt.

*Qualitativer* Pluralismus auf der anderen Seite bedeutet, dass die Handlungs- und Entscheidungssituationen, in denen sich jeder Mensch und damit auch jede Christin und jeder Christ vorfindet, in sich plural sind. Dieser qualitative Pluralismus findet sich auch auf der Ebene der korporativen Handlungssubjekte, auf der eben auch die Kirche anzusiedeln ist: Die Kirche ist nicht mehr das – wenn auch nicht faktische, so doch prinzipiell – Ganze dieser schöpfungstheologisch und heilsgeschichtlich gedachten Welt, sondern, wie Rahner sagt, nur „Moment in diesem Ganzen“<sup>8</sup>.

#### 4. Kirche im Pluralismus

Mit Blick auf die Frage einer theologischen Analyse und Einordnung dieser Situation der Kirche im Pluralismus mag sich die Vorgehensweise empfehlen, auf die Unterscheidung zwischen *quantitativem* und *qualitativem Pluralismus* mit der Unterscheidung zwischen *quantitativer* und *qualitativer Katholizität* zu antworten.

Der erste Schritt zur Gewinnung dieser Unterscheidung, die auf dem Feld der Ekklesiologie durchzuführen ist, wird darin bestehen, die in den letzten Jahren wiederentdeckte *missionarische Dimension der Kirche* nicht gegenüber ihrer *Grundeigenschaft der Katholizität* zu isolieren. Dabei fällt von dem Pluralitätskontext kirchlicher Präsenz zunächst ein neues Licht auf die missionarische Dimension der Kirche. Recht eigentlich kommt nämlich diesem neuen, durch Moderne und Globalisierung hervorgebrachten und plural verfassten Welt-Kontext eine ekklesiologische Erschließungskraft zu: Hat nicht er die Kirche zur Wiedergewinnung des Selbst-Bewusstseins genötigt, dass sie sich in ihrem Wesen vollzieht, indem sie Zeugnis von der Heilsbotschaft Jesu Christi ablegt? Eine missionarische Ekklesiologie entsteht in der Spannung zwischen der (womöglich gesamtgeschichtlich unauflösbaren, für die gegenwärtige Epoche einer plural verfassten Säkularität jedenfalls kennzeichnenden) Partikularität der sichtbaren Gestalt der Kirche und der Universalität des von ihr zu vergegenwärtigenden Heilswillens Gottes (1 Tim 2,4).

Indem die Kirche die Botschaft von der Vergegenwärtigung des Heils-von-Gott-her in Jesus Christus an die gesamte Welt adressiert, realisiert sie *via martyria*, *diakonia* und *leiturgia* ihre Katholizität. Diese gründet nämlich – wie

---

<sup>8</sup> Rahner, Säkularisation (s. Anm. 4) 644.

alle *notae ecclesiae* – nicht in der Kirche, sondern in der reuelosen Selbstzusage Gottes an die Menschen und in ihre Geschichte hinein. Die Kirche realisiert ihr „Wesen“, indem sie die Allgemeinheit des Heilswillens Gottes in dieser Adresse an die Welt schlechthin gegenwärtig hält.

*Qualitative* Katholizität heißt dann zunächst einmal, die Welt in ihrer Weltlichkeit schlechthin für heilsfähig zu halten. Es gibt keine menschliche Handlungssituation, keine Lebenskonstellation, keinen gesellschaftlichen Kontext, welche und welcher nicht würdig wäre der Präsenz jener Wirklichkeit, zu deren Vermittlung die Kirche gesandt ist. Damit ist nicht gesagt, dass die Welt in den Konkretionen ihrer Situationen, Konstellationen und Kontexten faktisch schon Ort der Gegenwart des Heils-von-Gott-her sei, im Gegenteil. Das Festhalten an der Heilsfähigkeit der Welt hat den Charakter einer kontrafaktischen Zeichenhandlung: Sie bezeichnet die Würde der Welt als jene Realität, die in der Welt faktisch oft und oft verleugnet, verletzt und vernichtet wird; und sie richtet das Zeichen der Würde der Welt inmitten einer vielfach entwürdigten Welt auf. Sendung, Mission der Kirche ist es deswegen, die Heilswürdigkeit der Welt *in der Welt* gegenwärtig zu halten. Darin vollzieht sie ihren *Zeugnisdienst*, der ja die universale Heilswirklichkeit des Gottes Jesu Christi nur in der Weise bezeugen kann, dass er zugleich die Heilsfähigkeit und -würdigkeit der Welt bezeugt.

Im Zusammenhang mit dem Zeugnisdienst der Kirche ist auch ihre heilsmittelnde oder -vergegenwärtigende *Praxis* zu sehen. Diese Praxis ist sakramental, also Zeichenhandlung, in dem Sinn, dass sie konkret-partikular möglich werden zu lassen aufgerufen ist, was der Welt insgesamt und in allen ihren Wirklichkeitsdimensionen verheißen ist:

„Alles aber, was das Volk Gottes in der Zeit seiner irdischen Pilgerschaft der Menschenfamilie an Gutem mitteilen kann, kommt letztlich daher, dass die Kirche ‚allumfassendes Sakrament des Heils‘ (*universale salutis sacramentum*) ist, welches das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht“ (GS 45).

In dieser Sakramentalität liegt sowohl Würde wie Grenze der Kirche begründet. Würde: Die Kirche als der identifizier-, aufsuch- und beanspruchbare Geschichtsort der bleibenden Zusage von Gottes in und durch Jesus Christus gesprochenem, schöpferischem Wort des Heils steht für die grundlegende Heilsfähigkeit und Unverlorenheit der Menschengeschichte insgesamt. – Grenze: „Aber die kirchlichen Institutionen bleiben dabei immer im Bereich des Zeichens und Zeugnisses.“<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Siegfried Wiedenhofer, *Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesio-logie*, Graz u. a. 1992, 208.



Aus der Differenz zwischen partikularer kirchlicher Welt-Praxis und Welt-Präsenz einerseits und der universalen Adresse des kirchlichen Zeugnisdiensts andererseits folgt nun aber nicht, sozusagen als Resultat einer Subtraktion, die Missionsaufgabe der Kirche. Zur präziseren Bestimmung der missionarischen Dimension der Kirche ist zunächst einmal die Partikularität der Kirche in ihrer ekklesiologischen Begründetheit wahrzunehmen:

- So ist etwa der ekklesiologische Bildbegriff von der *Kirche als Leib Christi* auch in seiner Bildhälfte ernst zu nehmen: *Leibliche* Wirklichkeit ist nicht ubiquitär und prinzipiell, sondern zu dieser Zeit, an diesem Ort und in dieser Gestalt antreffbar, und zwar innerhalb einer umfassend materiell-leiblich strukturierten Welt.
- Ähnliches gilt für die im katholischen Kirchenverständnis hochgeschätzte *sichtbare Dimension der Kirche*. Als unsichtbare, so könnte hier lutherisch angeknüpft werden, ist die Kirche Jesu Christi wohl allumfassend; doch ist ‚von außen‘, also in Vermittlung durch die Gefüge der Sichtbarkeit und Öffentlichkeit, gar nicht mit letzter Sicherheit bestimmbar, wer zu ihr gehört.
- Schließlich: Der seit Mitte des 20. Jahrhunderts katholischerseits allgemein gebräuchliche Begriff von der Sakramentalität der Kirche: Er bestreitet gerade eine extensionale Identität der Kirche in ihrer sichtbaren Verfassung sowohl mit dem Heil Gottes als auch vor allem mit dem Kreis der Adressaten dieses Heils. Dieser Kreis ist die Welt schlechthin. Der Begriff von der Kirche als Sakrament würdigt vielmehr die konkret-partikulare Gestalt einer geschichtlich bestimmten Gemeinschaft von Menschen als jenen Ort, an dem Gott sich in seinem Heil sicher identifizieren, erreichen und auch einklagen lassen will – und zwar nicht zum Ruhm dieser Gemeinschaft, sondern um die Welt in ihrem geschichtlichen Selbstvollzug gewissermaßen von innen zu erreichen. Die Kirche weist als das, was sie ist, über sich hinaus „auf Jesus Christus, der das eigentliche Subjekt alles Handelns in der Kirche bleibt“<sup>10</sup> (vgl. LG 1, 9, 48; SC 5). In derselben sakramentalen Realität, die sie ebenso konstitutiv mit der Welt verbindet, „muß sich die Kirche ständig selbst überschreiten. Dies geschieht nicht zuletzt auch in der Form der Kommunikation und Kooperation mit allen Menschen guten Willens“<sup>11</sup> (vgl. GS 42, 43, 45; LG 3, 5, 9).

---

<sup>10</sup> Wiedenhofer, Kirchenverständnis (s. Anm. 9) 209.

<sup>11</sup> Wiedenhofer, Kirchenverständnis (s. Anm. 9) 209.

Würde nicht folglich eine integralistisch ausgerichtete Kirche nicht nur die Welt usurpieren und die Schöpfungsgemäßheit und heilsgeschichtliche Gewolltheit ihrer Eigensinnigkeiten bestreiten, sondern, in eins damit, auch ihre eigene Sakramentalität verfehlen? Im selben Moment, da die Kirche das *semper maior* Gottes in Jesus Christus als theologale Grundbestimmung ihres Wesens anerkennt, anerkennt sie auch die Freiheit der Welt. Die Kirche

„kann nie die Wahrheit selbst sein, sie bleibt immer nur Repräsentant dieser Wahrheit. Die Sendung der Kirche wird daher verfehlt, wo sie im Rahmen eines Selbstbehauptungsmechanismus der Vernichtung des Gegners und der eigenen Selbstrechtfertigung dient. Sie bewährt sich zuerst immer darin, daß sie zur eigenen Umkehr und Erneuerung führt.“<sup>12</sup>

Kirchliche Umkehr und Erneuerung vollziehen sich nicht nur *coram Deo*, sondern zugleich *coram mundo* und *in der Welt*.

„Die Kirche erneuert sich nur dann, wenn sie sich nach außen wendet. Sie hat ihr Innerstes erreicht, wenn sie sich dem anderen Menschen, der Zukunft und den fernsten Nächsten zuwendet. Nur in der Entäußerung, in der Grenzüberschreitung bleibt sie sie selbst und wird immerzu sie selbst. Nicht bei sich zu sein und sich auf den anderen zu beziehen, ist das Authentizitätskriterium der Kirche.“<sup>13</sup>

Aus der hier wirksamen Doppelbestimmung des *coram Deo* und *coram mundo* kann die Kirche sich seit der lehramtlichen Rezeption der theologischen Konzeption von der Kirche als Sakrament durch das Zweite Vatikanische Konzil schlechterdings nicht mehr entlassen. Eben dieses Konzil hat aus der weltbezogenen Dimension dieser Bestimmung die Konsequenz gezogen, *Umkehr und Erneuerung der Kirche als Einbeziehung der Welt in den Selbstvollzug der Kirche* zu denken – also als *Säkularisierung der Kirche*. Insofern dies überhaupt erst durch das theologische Konzept von der Sakramentalität der Kirche zu sagen möglich geworden ist, zeigt sich hier eine bislang so wohl noch nicht wahrgenommene Distanz des Sakramentenbegriffs zur Sphäre der Sakralität, markiert er doch das Heil in seinem Weltbezug und nicht in Weltedistanz.

Die Pastoralconstitution *Gaudium et spes* hat – als die zweite Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils – die wesentliche Weltbezogenheit der Kirche zum ekklesiologischen Leitgedanken ausgebaut; so etwa durch die Eröffnungsadresse, in der sich die Kirche „Freude und Hoffnung“, aber auch „Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen

<sup>12</sup> Wiedenhofer, Kirchenverständnis (s. Anm. 9) 208.

<sup>13</sup> Ottmar John, Warum missionarisch Kirche sein? Argumente jenseits der Selbstauslieferung an soziologische Empirie, in: Matthias Sellmann (Hg.), Deutschland – Missionsland (Quaestiones disputatae 206), Freiburg/Br. u. a. 2004, 42–68, hier 55.

und Bedrängten aller Art“ zu eigen macht (GS 1); sodann aber auch dadurch, dass die lehramtliche Klärung des Verhältnisses der Kirche zur und in der Welt von heute, wie sie die Pastoralconstitution vornimmt, als Antwort auf die Fragen der Welt qualifiziert wird: Nicht in ekklesiologischer Selbstbezüglichkeit, sondern weltintegrativ-responsorisch besinnt sich die Kirche dieses Konzils auf sich selbst.<sup>14</sup> Schließlich wirkt sich der Leitgedanke vom ekklesiologisch wesentlichen Weltbezug der Kirche darin aus, dass an die Stelle eines Begriffs von der Kirche als selbstgenügsamer *societas perfecta* nun die dynamische Bestimmung der wechselseitigen Hilfe von Kirche und Welt tritt – mit der Pointe, dass eben auch die Kirche der Hilfe durch die Welt bedarf.<sup>15</sup> Die langfristig folgenreichste Verwirklichung jenes Leitgedankens könnte aber darin bestehen, dass sich die Kirche des Konzils im Kontext einer ekklesiologisch so zentralen Verhältnisbestimmung auf säkulare und überholbare Gesellschaftsanalysen einlässt. Sie spricht hier von sich selbst in der methodisch kontrollierten und gerade deswegen als überholbar und fallibel auszuweisenden Sprache der Welt.

In dieser wesentlichen Weltbezogenheit nun eignet sich die Kirche die Differenz zwischen allgemeiner Heilzusage und partikularer kirchlicher Präsenz auf *ekklesiale* Weise dadurch an, dass sie, entsprechend ihrer Selbstverpflichtung in *Gaudium et spes*, überall dort in der Welt menschliche Handlungen, wo immer sie an jener je größeren und je wirklicheren Humanisierung der Welt arbeiten, durch die sich das Heil-von-Gott-her vergegenwärtigen kann, so dass dort nichts anderes geschieht als das, wozu auch die Kirche gesandt ist, als Akte des Gegenwärtig-werden-Lassens des Heils erkennt, anerkennt und würdigt, auch wenn diese Akte eben nicht unter dem Namen Jesu Christi und innerhalb des Gefüges der Kirche geschehen, sondern heteronym, pseudonym oder anonym. In diesen Akten der Anerkennung – denen ein doxologischer Grundzug eignet, preisen sie doch die Ankunft Gottes in der Welt – realisiert die Kirche ihre *qualitative Katholizität*, die, getragen vom universalen Heilswillen Gottes, stets über eine reale Ausbreitung der Kirche

---

<sup>14</sup> Dieser hermeneutische Schlüssel findet sich in den beiden folgenden Passagen der Pastoralconstitution niedergelegt: Mit diesem Dokument „wendet sich das Zweite Vatikanische Konzil [...] ohne Zaudern nicht mehr bloß an die Kinder der Kirche und an alle, die Christi Namen anrufen, sondern an alle Menschen schlechthin in der Absicht, allen darzulegen, wie es Gegenwart und Wirken der Kirche in der Welt von heute versteht“ (GS 2) – und – „Was denkt die Kirche vom Menschen? Welche Empfehlungen erscheinen zum Aufbau der heutigen Gesellschaft angebracht? Was ist die letzte Bedeutung der menschlichen Tätigkeit in der gesamten Welt? Auf diese Fragen erwartet man Antwort. Von da wird klarer in Erscheinung treten, dass das Volk Gottes und die Menschheit, der es eingefügt ist, in gegenseitigem Dienst stehen, so dass die Sendung der Kirche sich als eine religiöse und gerade dadurch höchst humane erweist“ (GS 11).

<sup>15</sup> Vgl. hierzu das vierte Kapitel des ersten Hauptteils von GS, vor allem die Artikel 41–44.

hinaus ist. In diesen Akten der Anerkennung vollzieht die Kirche sowohl ihre wesentliche Sakramentalität als auch eine ihr entsprechende, also *ekklesiale Anerkennung der Pluralität der Welt*.

Diese Anerkennung mag der Kirche *prima vista* oft nicht leicht fallen, sie liegt ihr theologisch aber nahe: Hat sich doch im Zusammenhang mit dem qualitativen Pluralismus gezeigt, dass die Letztadressaten dieser Anerkennung nicht zueinander inkommensurable kulturelle Diskurse sind, sondern die Subjekte, die sich in der Vielfalt der Kulturen artikulieren. Die Menschen in ihrer je konkreten Unverfügbarkeit anzuerkennen, muss aufgrund der Gott-ebenenbildlichkeit als Grundprinzip theologischer Anthropologie nachgerade selbstverständlich sein.

So wie die Kirche in der sie tragenden biblischen Überlieferung Gründe zur Anerkennung des Menschen in seiner autonomen Subjektivität findet, so betritt sie auch mit der würdigenden Identifizierung von heteronymen, pseudonymen oder anonymen Beiträgen zu einer je größeren Humanisierung der Welt *als* Verwirklichungen dessen, was der Botschaft Jesu entspricht, nicht das Feld des Beliebigen. Vielmehr kann sie diese Akte der identifizierenden Würdigung nur setzen, insofern sie gerade in ihnen als jener Geschichtsort greifbar wird, den Gott sich zur sichtbaren Vergegenwärtigung seines Heils erwählt hat. Nur von einem solchen belastbaren Geschichtsort aus sind die Kriterien zur Identifizierung von menschlichen Handlungen – welcher kulturellen, religiösen, etc. Kodierung auch immer – *als* mögliche Orte der Vergegenwärtigung göttlichen Heils in der Geschichte der Menschen gewinnbar.

In diesen Anerkennungsakten zeigt sich schon eine vollgültige Gestalt von Mission: Allen Menschen die Botschaft Jesu zu eröffnen, kann auch bedeuten, menschlichen Handlungen die Würde der Erfüllung dessen zuzusprechen, was Inhalt der Botschaft Jesu ist: „Was immer ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40), sagt der Auferstandene im Weltgericht des Matthäus als Antwort auf die Frage, wo denn diese so Gewürdigten in den Hungrigen, Durstigen, Fremden, Nackten, Kranken und Gefangenen *ihm* begegnet seien (Mt 25,37–39).

Freilich – diese ekklesiale Anerkennung der Pluralität der Welt bedarf neben einer solchermaßen mitlaufenden Verwirklichung auch noch der ausdrücklichen thematischen Entfaltung. Dies wäre zu tun in einer aus den Quellen der eigenen Überzeugungstradition entwickelten Sprache und Argumentation der Anerkennung der Welt in ihrer eigensinnigen Pluralität, nämlich in einer Theologie der Säkularität.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Eine Studie zu einer Theologie der Säkularität befindet sich kurz vor dem Abschluss; Vorüberlegungen sind in die folgenden Texte eingegangen: Knut Wenzel, Gott in der säkularen Stadt. Zeitgemäße Religionspräsenz in theologischer Analyse, in: Forschung

## 5. Folgerungen: Das Selbstverständnis der Kirche im Kontext der Religionspluralität

Für eine theologische Analyse der pluralen Religionspräsenz ergibt sich auf der Linie der bisherigen Überlegungen weder eine Basis für eine theologische Zurückweisung von Religion schlechthin zugunsten eines offenbarungsbasierten christlichen Glaubens nach barthianischer Art noch für sonst eine Spielart des religionstheologischen Exklusivismus. Die Wahrnehmung des Menschen als zum Bild Gottes geschaffen weiß ihn als responsorischen Partner der Selbstoffenbarung Gottes. Es ist die Antwort des Menschen, in der sich die Heilszusage Gottes zur Geltung bringt – es ist das Ja Jesu (und, dieses Ja die geschichtlichen Bedingungen seiner Möglichkeit mit konstituieren lassend, das Ja Mariens), in dem Gott sich inkarniert. In dieser Paraphrasierung des *theologoumenons* der Gottebenbildlichkeit ist eine theologische Wertschätzung der Kulturtätigkeit des Menschen enthalten; Kultur sei dabei verstanden als das Gesamt der Dokumente menschlichen Selbst-Ausdrucks und menschlicher Selbst-Verständigung. Wenn also, etwa im Paradigma barthianischer Theologie, Religion als eine spezifische Spielart von Kultur aufgefasst wird, kann dies durchaus begrüßt werden, ohne damit eine Abwertung von Religion zu meinen. Das Menschengemachte an Religion ist als die sich in kulturellen Bedeutungskonfigurationen sedimentierende Antwort des Menschen auf den Anruf Gottes nicht zurückzuweisen, sondern wertzuschätzen – nämlich als Ausdruck wenigstens der natürlichen (also schöpfungsgemäßen) Religiosität des Menschen. Eine theologische Religionskritik kann dann immer noch im Sinn der bestimmten Negation über Deformationen und *shortcomings* in den Religionen als den Antworten der Menschen auf den Anruf Gottes, die zugleich Symbolisierungen menschlicher Selbstvergewisserung und menschlichen Selbstausdrucks sind, aufklären. Dies geschieht mit Blick auf die anderen Religionen als eine Verwirklichung der missionarischen Dimension der Kirche, mit Blick auf das Christentum selbst als Verwirklichung der Subordination der Kirche unter das *semper maior* des in Jesus Christus zugänglichen Gottes.

Die Kirche muss demnach gerade aufgrund der prinzipiellen Kulturalität von Religionen damit rechnen, dass auch in den anderen Religionen authentische Antworten der Menschen auf den Anruf Gottes anzutreffen sind – Antworten auf jene Selbstoffenbarung Gottes, die in Jesus Christus ihre ge-

---

Frankfurt 26 (2008) 1, 30–36; ders., Gott in der Moderne. Grund und Ansatz einer Theologie der Säkularität, in: Knut Wenzel – Thomas M. Schmidt (Hg.), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Freiburg/Br. u. a. 2009, 347–376.

schichtlich unüberholbare Bestimmung erfährt und die ihre alleröffnende Gestalt in der Schöpfung als der ursprünglichen Selbstmitteilung Gottes erhalten hat.

Mit dieser letzten Überlegung dürfte deutlich geworden sein, dass der skizzierte Vorschlag zu einer Theologie der Pluralität in religionstheologischer Ableitung nicht nur eine exklusivistische Position als theologisch unzureichend zurückweist, sondern auch keine Basis für eine religionspluralistische Position bietet.<sup>17</sup> Eine religionspluralistische Position situiert sich nämlich, insofern sie von der grundsätzlichen Gleichwertigkeit aller Religionen ausgeht, in Äquidistanz zu allen Religionen. Sie ist demnach eine religionstheoretisch (also religionsphilosophisch) vertretbare Theorie, kann jedoch nicht als Theologie gelten, insofern eine Theologie auf der Basis einer distinkten Religions-tradition und als kritisch-diskursiver Teil von ihr entwickelt wird und damit an diese gebunden bleibt. Die theologische und kirchliche Wertschätzung der anderen Religionen bezieht ihre Gründe, wie gezeigt, aus der biblisch-christlichen Überlieferung. Bestimmungsgrund der Kriterien jener theologischen und kirchlichen Akte der Wertschätzung anderer Religionen ist das geschichtliche Ereignis von Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi. In der Verwirklichung dieses Bestimmungszusammenhangs vollzieht jeder Akt der Identifizierung und Anerkennung außerkirchlicher Handlungen als solche Handlungen, in denen Heil von Gott her sich vergegenwärtigen kann, die Universalität der Heilsmittlerschaft Jesu Christi. Von der Vergegenwärtigung einer absoluten Wirklichkeit in einer kontingent-historischen Wirklichkeit – von der Inkarnation des göttlichen Logos in Jesus aus Nazaret – kann nur gesprochen werden, wenn aufgezeigt werden kann, dass das, was in dieser kontingenten Gestalt real geworden ist, universal gültig sein – und das heißt: universal wirklich werden – kann. Genau dies geschieht aber in solchen theologischen und ekklesialen Akten, die, ausgehend von Leben und Lehre Jesu aus Nazaret, in Handlungen, Kommunikationsformen und sogar Institutionen außerhalb der Grenzen der sichtbaren Kirche und unabhängig von ihr jene Heil eröffnende Wirklichkeit identifizieren und würdigen, die der Botschaft Jesu und damit dem Worumwillen der Kirche entspricht.

Mit dieser Beschreibung einer ekklesial exzentrischen Selbstbindung der Kirche an schlechthin alle (Handlungs-)Orte der Vergegenwärtigung des Heils-von-Gott-her, ereigneten diese sich auch sonstwo (das „Sonstwo“ als Ort realer Utopie), ist die Legitimität der (ebenfalls ekklesialen) Sehnsucht nach einer sichtbaren, gestalteten Verbindung all dieser im Sonstwo gelegenen Orte mit dem identifizierbaren Geschichtsort der Selbstvergegenwärtigung

---

<sup>17</sup> Vgl. hierzu Knut Wenzel, Pluralität und Anerkennung. Hermeneutische Überlegungen zur Pluralistischen Religionstheologie, in: Orientierung 63 (1999) 234–236.

des Heils-von-Gott-her, als welcher sich die Kirche verstehen darf, keineswegs verneint. Doch wenn, in der Lesart John Henry Newmans, die Kirche schon bei der Aufnahme eines einzigen Konvertiten als Ganze gewappnet sein sollte, sich durch ihn oder sie zu verändern<sup>18</sup> – bringt er oder sie doch alles, was ihn oder sie ausmacht, mit ein in die Gemeinschaft der Kirche –, um wie viel mehr steht dann zur Frage, welche (auch die Kirche verändernde) Gestalt eine solche sichtbare Verbindung der Kirche mit all jenen von ihr identifizierbaren Handlungen, Orten und Institutionen der Vergegenwärtigung des Heils-von-Gott-her annehmen könnte.

Prof. Dr. Knut Wenzel  
Professur für Dogmatik und Fundamentaltheologie  
Goethe-Universität – Campus Westend  
FB 07 – Katholische Theologie  
Grüneburgplatz 1  
D - 60323 Frankfurt/M.  
Fon: +49 (0)69 798-33325  
Fax: +49 (0)69 798-33354  
eMail: K.Wenzel(at)em.uni-frankfurt(dot)de  
Web: [www.kaththeol.uni-frankfurt.de/funda\\_dogmatik/](http://www.kaththeol.uni-frankfurt.de/funda_dogmatik/)

---

<sup>18</sup> Mindestens muss die „Kirche ebenso für Konvertiten bereitet werden [...] wie Konvertiten für die Kirche“. John Henry Newman, Selbstbiographie nach seinen Tagebüchern, Stuttgart 1959, 334.