



Prof. Dr. Walter Kardinal Kasper  
5. März 1933. Katholischer Theologe.  
Geburtsort ist Heidenheim a. d. Brenz.  
Schulbesuch u. a. in Göppingen  
und Wangen, Studium von Theologie  
und Philosophie in Tübingen und  
München. Priesterweihe 1957.  
Dr. theol. 1961. Bis 1964 Assistent bei  
den Professoren Leo Scheffczyk und  
Hans Küng. Seit 1964 Professor für  
Dogmatik in Münster und Tübingen.  
1989 Ernennung zum Bischof von  
Rottenburg-Stuttgart. 1999 Sekretär,  
seit 2001 Präsident des Päpstlichen  
Rates zur Förderung der Einheit  
der Christen. Erhebung zum  
Kardinal 2001.

Prof. Dr. Walter Kardinal Kasper

Vatikan

„Katholizität und Dialog“

Die Kirche angesichts des heutigen Pluralismus

*I. Eine neue Situation für die Kirche*

Will man die Gesellschaft und die Welt beschreiben, in der wir heute leben, dann charakterisiert man sie üblicherweise als freie, demokratische, pluralistische Gesellschaft, und jeder von uns ist glücklich, nicht in einem totalitären oder autoritären Regime leben zu müssen. Hier können wir unser Leben selbst bestimmen und einrichten. Es gibt keine von oben verordnete Religion, Weltanschauung oder öffentliche Meinung; es leben unterschiedliche religiöse, konfessionelle, weltanschauliche Richtungen, unterschiedliche Lebensstile und Lebenseinstellungen insgesamt tolerant und respektvoll zusammen. Nicht eine allmächtige Staatspartei bestimmt alles und jedes, sondern unterschiedliche Parteien, Verbände, Interessengruppen und freie Initiativen liegen miteinander im Wettstreit.

Dass ein solches komplexes System seine Schwierigkeiten und Konflikte mit sich bringt, ist offensichtlich. Aber die Alternative, eine gleichgeschaltete Gesellschaft, welche die Älteren von uns und unsere ostdeutschen Mitbürger noch aus eigener leidvoller Erfahrung kennen, steht nicht zur Diskussion.

Die Kirchen bekennen sich heute ohne Wenn und Aber zur Religionsfreiheit. Beim Weltgebetstag für den Frieden im Januar in Assisi haben die Vertreter aller Religionen betont, dass Gewalt im Namen Gottes eine Beleidigung Gottes wie des Menschen ist. Der Gebrauch der Religion als Rechtferigung für Gewalt stellt einen Missbrauch der Religion dar. Dies sei klar und deutlich vorausgeschickt, um Missverständnisse von dem, was gleich zu sagen sein wird, von vornherein auszuschließen.

Für die Kirchen bedeutete die Entwicklung zu einer pluralistischen Gesellschaft eine neue Situation, mit der sie sich lange Zeit nicht anfreunden konnten. Ein Blick in die Geschichte macht das verständlich. Das Christentum war seit dem 4. Jahrhundert Staatsreligion. Zwar war das Mittelalter weit vielfältiger, als man gewöhnlich annimmt. Aber insgesamt war es eine homogene Gesellschaft. Jede Abweichung von der Kirchenlehre war zugleich eine Infrastruktur der Einheit des Reiches und wurde entsprechend geahndet. Die Reformation des 16. Jahrhunderts hat daran nichts Grundsätzliches geändert. Im konfessionalistischen Zeitalter des 17. und 18. Jahrhunderts galt: „Cuius regio eius religio“, d. h., der Monarch bzw. der Rat der Stadt bestimmten über die Konfessionszugehörigkeit der Untertanen bzw. der Bürger. Wer sich nicht fügen wollte, der musste auswandern. In dieser Hinsicht gab es keinen Unterschied zwischen katholischen und protestantischen Staaten. In katholischen Staaten hatten es die Protestanten schwer, in den protestantischen Staaten die Katholiken.

Grundsätzlich geändert hat sich diese Situation erst nach 1918. Seit der Weimarer Verfassung gibt es bei uns keine Staatskirche mehr. Tolerant gewordene Ausläufer des Staatskirchentums gab es bis vor kurzem noch in Schweden und bis heute in England. In dieser veränderten gesellschaftlichen Wirklichkeit hatten die Kirchen – und ich rede im Folgenden hauptsächlich von der katholischen Kirche – ihren Ort neu zu finden.

*II. Öffnung durch das Zweite Vatikanische Konzil*

Für die katholische Kirche versuchte das II. Vatikanische Konzil (1962–65) die bisherige Abwehrhaltung gegenüber der Moderne zu überwinden; das Konzil stellte sich der Aufgabe, Kirche in der modernen Welt zu sein. Bezeichnenderweise trägt eines der grundlegenden Konzilsdokumente den Titel „Die Kirche in der Welt von heute“. Schon dieser Titel ist bezeichnend. Absichtlich wurde nicht formuliert: „Kirche und moderne Welt“, sondern „Kirche in der Welt von heute“.

Dieses Dokument brachte in vieler Hinsicht eine Revision der Einstellungen zur modernen Welt. Der offene Geist kommt bereits im viel zitierten ersten Satz zum Ausdruck: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.“ Mit diesem Satz stellt sich die Kirche der modernen Welt nicht gegenüber oder gar gegen sie; sie ist Kirche in der modernen Welt und ist mit ihr solidarisch.

In der Art und Weise, wie die moderne Welt in diesem Text von 1965 beschrieben wird, spielen jedoch der Begriff und die Sache des Pluralismus noch eine untergeordnete Rolle. Der Akzent liegt noch nicht auf dem Pluralismusproblem, sondern auf dem Problem der tief reichenden und raschen Veränderungen und Umbrüche in der heutigen Welt und auf den damit verbundenen Wachstums Krisen und Verunsicherungen vieler Menschen.

Wo das Pluralismusproblem angesprochen wird, ist mit zwei Ausnahmen vom Pluralismus in der Kirche die Rede: vom Pluralismus in der Liturgie, in den Frömmigkeitsformen, in der Theologie, in den verschiedenen Teilkirchen. Dieser innerkirchliche Pluralismus wird bejaht und als wünschenswert bezeichnet. Das Konzil nimmt außerdem den zwischenkirchlichen Pluralismus, die getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in den Blick. Diese Wahrnehmung des innerkirchlichen und des zwischenkirchlichen Pluralismus hat die Gestalt des Katholizismus seither tief greifend verändert; die katholische Kirche ist heute nicht mehr die monolithische Größe, als die sie einmal galt.

An zwei Stellen spricht das Konzil auch vom gesellschaftlichen Pluralismus. Es stellt fest, dass man heute von Kulturen im Plural spricht. In der „Erklärung über das Verhältnis der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ wird das Konzil konkreter. Es nimmt ausführlich zum religiösen Pluralismus Stellung und stellt fest, dass die Kirche nichts von all dem ablehnt, was in den nichtchristlichen Religionen wahr und heilig ist. Im Gegenteil, das Konzil spricht mit Hochachtung von den anderen Religionen und sucht das Gespräch und die Zusammenarbeit mit ihnen.

Dies gilt in besonderer Weise vom Judentum. Das Verhältnis von Christentum und Judentum war in der Geschichte oft von Missverständnissen, Vorurteilen, Polemiken bis hin zu blutigen Verfolgungen belastet. Jetzt nach der Katastrophe des Holocaust leitete das Konzil eine folgenreiche Wende ein. Es beklagte alle Formen des Antisemitismus und erinnerte an das gemeinsame jüdisch-christliche Erbe.

Seither ist der ökumenische und der interreligiöse Dialog, besonders der Dialog mit dem Judentum, nicht mehr aus dem Leben der katholischen Kirche wegzudenken. Beide Formen des Dialogs haben vor allem unter dem gegenwärtigen Pontifikat nachdrückliche Förderung und Weiterentwicklung erfahren. Diese Entscheidung für den Dialog ist – wie der Papst immer wieder betont – unwiderruflich. Dialog ist die einzige mögliche Antwort, um einen Zusammenprall der Zivilisationen und der Religionen zu vermeiden. Dialog ist also seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu einer Grundbestimmung des Katholizismus geworden: Dialog nach innen und Dialog nach außen.

### *III. Verschärfung der pluralistischen Situation*

Wenn man jedoch die Konzilstexte heute nach mehr als 35 Jahren liest, merkt man, dass sich die Situation seither wesentlich verschärft hat. In den Aussagen des Konzils wird der kulturelle Pluralismus noch als Pluralismus von geographisch getrennt nebeneinander existierenden Kulturen und Gesellschaften verstanden. Das Phänomen, mit dem wir heute konfrontiert sind, besteht jedoch darin, dass wir einem innergesellschaftlichen Pluralismus begegnen, den man mit dem Schlagwort der multikulturellen Gesellschaft umschreibt.

Seit den Bevölkerungsverschiebungen nach dem Zweiten Weltkrieg leben die christlichen Konfessionen nicht mehr neben-, sondern untereinander; das spezifische katholische oder evangelische Milieu gibt es heute eigentlich nur noch in Restbeständen. Durch die Arbeitsmigration, die Armutsmigration und die durch Verfolgungssituationen bedingte Migration leben die nicht-

christlichen Religionen heute mitten unter uns. Das gilt besonders von den Muslimen mit ihrer ganz verschiedenen Kultur. In allen größeren Städten gibt es inzwischen Moscheen; es gibt in Deutschland buddhistische Klöster und vieles andere.

Diese neue Situation macht vielen Mitbürgern Angst, und sie weckt leider teilweise auch Ausländerfeindlichkeit. Viele befürchten die Auflösung der eigenen kulturellen Identität. Die Ausländer- und Einwanderungsdiskussion konzentriert sich darum auf die Frage, wie viel Pluralismus eine Gesellschaft verträgt.

Der kulturelle Pluralismus kommt jedoch nicht in erster Linie von außen; er ist – das kann man nicht deutlich genug sagen – kein Ausländerproblem, er kommt von innen. Er ist nicht nur ein quantitatives, sondern ein qualitatives Problem. Es geht um den Verlust gemeinsamer Wertvorstellungen, d. h. um einen Kultur- und Wertepluralismus. Seit der so genannten Studentenrevolution der 68er Jahre, welche in Wirklichkeit eine Kulturrevolution war, sind die in unserer europäischen Kultur bisher mehr oder weniger allgemein gültigen Wertvorstellungen kritisch in Frage gestellt.

Der Vorrat an gemeinsamen Wertvorstellungen ist in allen westlichen Gesellschaften zusammengeschrumpft. Die christlichen Kirchen und die von ihnen vertretenen Wert- und Leitvorstellungen haben seither einen erheblichen gesellschaftlichen Bedeutungsverlust erfahren. Europa, dessen Kultur einmal wesentlich vom Christentum geprägt wurde, kann sich heute nicht einmal mehr darauf verständigen, dieses christliche Kulturerbe im Entwurf der europäischen Verfassung auch nur zu erwähnen.

Doch was ist als geistig-moralischer Kitt, der die europäischen Gesellschaften zusammenhält, an die Stelle des Christentums getreten? Zu grundlegenden, gesellschaftlich relevanten Moralfragen gibt es die unterschiedlichsten Überzeugungen. Am deutlichsten wird der Umbruch in der Auflösung der bisher fast fraglos geltenden Geschlechterrollen, der Definition von Ehe und Familie, der Bewertung von Abtreibung, Euthanasie und Ehescheidung. Die Individualisierungsprozesse (Ulrich Beck) haben zugenommen; die Biographien verlaufen heute nicht mehr so regelmäßig, wie dies früher im Allgemeinen der Fall war. Das Phänomen des beruflichen Umstiegs wie des gesellschaftlichen Ausstiegs ist häufiger geworden. Beim Blick auf die philosophische Landschaft spricht man von einer neuen Unübersichtlichkeit (Jürgen Habermas).

Die pluralistisch gewordenen modernen Gesellschaften sind ein hochkomplexes Gebilde, das erhebliche Anforderungen an den Zusammenhalt, das Zusammenleben und das Gleichgewicht innerhalb der Gesellschaft stellt; sie sind fragile und gefährdete Gebilde. Sie muten den Einzelnen oft mehr zu, als diese leisten können oder auch leisten wollen. Das bringt besonders für junge Menschen erhebliche Orientierungsprobleme und wesentlich verlängerte Reifephasen mit sich.

Letztlich geht das Problem durch jeden Einzelnen hindurch. Jeder von uns lebt in Familie, Beruf, Wirtschaft und Politik in verschiedenen Welten, in denen jeweils unterschiedliche Normensysteme gelten. Das führt zu Rollen- und Normenkonflikten. Die Konflikte zwischen kirchlichen und gesellschaftlichen Normen betreffen deshalb nicht nur abstrakte Institutionen, sondern konkrete Personen, welche oft einerseits überzeugte praktizierende Christen sind, aber andererseits als Anwälte, Richter, Ärzte, Politiker zugleich andersartigen weltlichen Normen unterworfen sind.

#### *IV. Pluralismuskritik*

Bei dieser Sachlage ist es nicht überraschend, dass es Pluralismuskritik, und zwar eine rechte konservative wie eine linke Pluralismuskritik, gibt. Die rechte Pluralismuskritik befürchtet den Weg in den Abgrund der Anarchie. Sofern sie als rettenden Ausweg allerdings eine autoritäre Staatsform empfiehlt, wie dies in reflektierter Form bei Carl Schmitt tatsächlich geschehen ist, ist dies freilich nicht weniger gefährlich.

Die linke Pluralismuskritik macht darauf aufmerksam, dass unter dem Mantel des Pluralismus ein Druck zur Vereinheitlichung und zur Anpassung

besteht, welcher vor allem von den Medien ausgeht und der auf dem Weg der Globalisierung der Märkte zum Monopol eines allein an Profitgesichtspunkten orientierten, alles beherrschenden neuen Kapitalismus führt. Es gibt außerdem die „soft tyranny“ einer „political correctness“, in den Kirchen teilweise einer „theological correctness“. Verstöße gegen die von ihr aufgerichteten neuen Tabus werden in der öffentlichen bzw. veröffentlichten Meinung geahndet, entweder dadurch, dass man abweichende Meinungen einfach totschweigt und nicht zulässt, oder indem man sie als reaktionär, faschistoid oder noch schlimmer abstempelt und diffamiert. Pluralistische Toleranz kann sehr intolerant werden.

Es gibt ein intolerantes ideologisches Gleichheitsverständnis, das grundsätzlich alles und jedes als gleichgültig erklärt und jede moralische oder religiöse Wertung bestreitet. Das gilt vor allem für Religionen, welche einen unbedingten Wahrheitsanspruch erheben, auch wenn sie dies in einer toleranten und gewaltfreien Weise tun. Friedrich Nietzsche hat diese Gleichheitsideologie in einem Spottgedicht so charakterisiert: „Jeder will das Gleiche, jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig ins Irrenhaus“ (ed. Schlechta, Bd. 2, 284).

Es gibt freilich inzwischen auch eine Gegenbewegung. In allen Religionen, Kulturen und auch Konfessionen ist die Identitätsfrage neu erwacht. Die Frage lautet: Wer sind wir?, wer bin ich? Diese Frage ist an sich legitim, ja sie ist konstitutiv für die eigene persönliche Identität wie für die gemeinschaftliche Identität. Nur wer weiß, wer er selber ist, kann mit Respekt einem anderen, der seine Identität hat, begegnen. Die Frage nach der Identität kann freilich, wenn sie falsch und verengt gestellt wird, auch zu Abgrenzungen und Abschottungen bis hin zum Fundamentalismus führen.

Ein Fundamentalist ist nicht, wer feste eigene Fundamente hat, sondern wer auf diesen Fundamenten unüberwindliche Mauern aufbaut, über die nur noch Steine fliegen, aber keine Gespräche mehr geführt werden. Das kann Fremdenfeindlichkeit, chauvinistischen Nationalismus, religiösen Fanatismus zur Folge haben; leider auch einen neuen Konfessionalismus, der sich gegen die ökumenischen Annäherungen der letzten Jahrzehnte stellt und „Ökumene“ zu einem negativ besetzten Begriff macht.

Wird die Identitätsfrage in dieser verengten Weise gestellt, enthält das Nebeneinander von Religionen erheblichen Sprengstoff; dann kann es zu Radikalisierung bis hin zum religiös begründeten Terrorismus kommen. Die tragischen Ereignisse des 11. September 2001 waren ein Einschnitt. Sie haben deutlich gemacht, dass es Konfliktsituationen gibt, welche mit Dialog allein nicht zu bewältigen sind, an denen eine ideologische pluralistische Toleranz, für die alles gleichgültig ist, und ein ideologischer Pazifismus scheitern.

Christen sollten das schon immer gewusst haben. Schon vor dem 11. September und bis heute gibt es gegen Christen gerichtete Verfolgungssituationen, etwa im Sudan, in Indonesien, in China, um nur einige Beispiele zu nennen. In Lateinamerika, aber auch anderswo, haben wir es mit aggressiven neuen Sekten zu tun, mit denen ein Dialog bei bestem Willen nicht möglich ist. Denn Dialog ist nur möglich, wenn der andere den Dialog will, wenn er dazu fähig ist und wenn er nicht die gewaltsame Auseinandersetzung sucht. Es gibt also Situationen, in denen der Dialog faktisch an eine Grenze kommt.

#### *V. Pluralismus als philosophisches Programm*

Der weltanschauliche und philosophische Pluralismus hat eine längere Vorgeschichte, die bis in die neuzeitliche Aufklärung zurückreicht. Zu erinnern ist etwa an Lessings Ringparabel, wonach wir nicht mehr wissen können, wer den wahren Ring, d. h. die wahre Religion, besitzt. Diese Auffassung führte zur Relativierung von universalen Wahrheitsansprüchen wie zu der Forderung, alle Geltungsansprüche den Regeln der allen Menschen gemeinsamen Vernunft zu unterwerfen. Das ist der Kern der neuzeitlichen Säkularisierung.

Im Prozess der neuzeitlichen Säkularisierung musste die christliche Religion ihren universalen Anspruch im Bereich des öffentlichen Lebens aufgeben und an die Vernunft abtreten. Sie wurde zu einem Teilsystem, das mehr und mehr aus dem öffentlichen Bereich verdrängt und auf den privaten

Bereich beschränkt wurde. Die Säkularisierung will die Religion also nicht grundsätzlich bekämpfen oder verdrängen, sie erklärt sie aber um des Friedens willen zur Privatsache und will sie aus dem öffentlichen Leben heraushalten. Das kann auch zu neuer Intoleranz führen, wenn etwa in öffentlichen Schulen keine religiösen Symbole mehr geduldet werden, nur weil sie unter Umständen einer kleinen Minderheit anstößig erscheinen.

Oft wird die Religion auf die Grenzsituationen des Lebens beschränkt; es wird ihr nur noch eine Trostfunktion angesichts der unaufhebbaren Kontingenz des Daseins, des individuellen Leidens und des Sterbens zugebilligt. Doch wie der Zulauf zu psychologischen Beratungsstellen und die durch Beerdigungsinstitute angebotenen „Trauerredner“ zeigen, verlieren die Kirchen heute auch in diesem Bereich ihr bisheriges Monopol.

Die Forderung, alles an der Vernunft nach den Regeln von „trial and error“ zu messen, wird heute vor allem von den wissenschaftstheoretischen und gesellschaftstheoretischen Entwürfen von Karl Popper und seiner Theorie einer offenen Gesellschaft repräsentiert. Das ist ein höchst beachtlicher Ansatz; er geht freilich nur so lange gut, wie alle oder zumindest die große Mehrheit bereit sind, sich an der Vernunft zu orientieren, sich an die demokratischen Verfahrens- und Spielregeln zu halten und damit die ihnen zu Grunde liegenden inhaltlichen Werte der Freiheit, der Gerechtigkeit und der Toleranz anzuerkennen. Doch sobald der Konsens über diese das gesellschaftliche System stützenden Werte in Frage gestellt wird, wenn andere weltanschaulich-religiöse Absolutheitsansprüche erhoben werden und wenn gar versucht wird, diese mit Gewalt durchzusetzen, wird es im ursprünglichen Sinn des Wortes gemeingefährlich.

Der von der Aufklärung und von Kant bestimmte Pluralismus, der die Universalität der Vernunft anerkennt und sie zum Kriterium macht, wird heute auch theoretisch in Frage gestellt. Er gilt auch manchen westlichen Intellektuellen als Produkt der europäischen Aufklärung und somit als verkappter Eurozentrismus. In der Folge werden die in der allen Menschen eigenen Menschenwürde begründeten allgemeinen Menschenrechte als europäische Erfindung und als Ausdruck eines westlichen Hegemonieanspruchs in Frage gestellt.

Philosophisch wird ein solcher prinzipieller Pluralismus gegenwärtig vor allem in der so genannten postmodernen Philosophie vertreten. So geht man von der Erkenntnis aus, dass die heutigen Wissensbestände in den Wissenschaften von keinem Einzelnen mehr überschaut werden können. Ein alles überblickendes Universalgenie ist heute nicht mehr möglich. Die postmoderne Philosophie sieht die Fülle des unübersichtlich gewordenen Wissens nicht mehr durch eine Rahmenerzählung, eine Leitidee oder allgemeine Glaubensüberzeugung zusammengehalten. Moderne Gesellschaften sind vielmehr durch eine Gemengelage diverser Sprachspiele gekennzeichnet. Die Vielheit ist das Ganze (Wolfgang Welsch).

Es gibt nicht mehr „die“ Wahrheit; Wahrheit gibt es nur noch im Plural von Wahrheiten. „Die“ Wahrheit vertreten zu wollen gilt – auch wenn dies gewaltlos und dialogoffen geschieht – als totalitärer Anspruch. Religionsgemeinschaften und Kirchen, welche einen solchen allgemein gültigen und universalen Wahrheitsanspruch erheben, werden damit grundsätzlich in Frage gestellt.

In diesem Sinn hat Jacques Derrida die Erzählung vom Turmbau zu Babel neu gedeutet. Die Moderne wollte sich – so schreibt er – im Geiste einer alles beherrschenden Einheitssprache verewigen. Doch der Bau ist an seiner Vermessenheit gescheitert. Die Einheitssprache zerfällt in eine Fülle von Sprachen, die alle das gleiche Recht beanspruchen dürfen. So ist die Postmoderne durch die Signatur des Polyglotten gekennzeichnet.

Auf diesem Hintergrund kritisieren postmoderne Denker das einseitig rationale moderne Denken, das auf Klarheit und Eindeutigkeit ausgeht und alles innerhalb einer umgreifenden Einheit verstehen will. Dem stellen sie ein ästhetisches, spielerisches, bildhaft symbolisches Denken gegenüber. Auch das mythologische Denken findet nun wieder Interesse. Doch die sprachlichen Zeichen weisen nicht mehr auf ein Bezeichnetes, sondern immer nur

noch auf andere Zeichen, sodass wir mit unserer Rede so etwas wie Bedeutung gar nicht mehr treffen. Wir finden sozusagen aus dem eigenen Spiegelkabinett nicht mehr heraus.

Der Prophet der Postmoderne ist nicht mehr Karl Marx, sondern Friedrich Nietzsche und sein Nihilismus. Denn der „Nihilistenglaube“ ist, „dass es gar keine Wahrheit gibt“ (ed. Schlechta, Bd. 3, 675); er ist „Unglaube an die metaphysische Welt“ (ebd. 678). Die Wahrheit ist eine Schätzung, eine Mutmaßung, ein Vorurteil, eine Fiktion, eine Illusion, Wille zur Macht. Auf die Frage „Was ist also Wahrheit?“ antwortet Nietzsche: „Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden und die nach langem Gebrauch einem Volk fest, kanonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind“ (ebd. 314).

Mit der Aufgabe des Vertrauens in die Wahrheit und in die Wahrheitsfähigkeit der Vernunft hat die Postmoderne die Moderne hinter sich gelassen. Gianni Vattimo bezeichnet die Postmoderne deshalb als „pensiero debole“, als schwach gewordenes Denken. Etwas populärer ausgedrückt gilt: „anything goes“ (Paul Karl Feyerabend). Diese alles und jedes relativierende skeptische und nihilistische Position scheint mir gegenwärtig die Grundherausforderung für die Kirche zu sein.

#### *VI. Die religionspluralistische These*

Der weltanschauliche Pluralismus hat inzwischen auch theologisch seinen Niederschlag gefunden (John Hick, Paul Knitter, Raimundo Panikkar, Perry Schmidt-Leukel). Die pluralistischen Religionstheorien gehen von der Erkenntnistheorie Kants aus, nach der unserer Erkenntnis nach nur das „phainomenon“ der Dinge erkennbar ist, nicht das „nooumenon“. Dies bedeutet: Wir erkennen nur, was die Dinge für uns sind, nicht, was sie in Wahrheit und an sich sind.

Wir können folglich nicht das Wesen Gottes an sich erfassen; wir erkennen nur, was Gott für uns bedeutet. Das unzugängliche Mysterium des Göttlichen zeigt sich in vielfältigen Offenbarungsformen und in verschiedenen Religionen. Es selbst bleibt als das je größere Göttliche letztlich unerfahrbare „hinter“ allen Religionen. Es ist deshalb unmöglich, die vielfältigen Bilder und Vorstellungen Gottes auf ihren objektiven Wahrheitsgehalt hin zu befragen. Jede Religion ist relativ, keine Religion kann beanspruchen, das endgültige und vollständige Gotteswort zu besitzen. Sie alle haben Interimscharakter.

Die grundsätzliche Gleichrangigkeit aller Religionen bedeutet für die Vertreter dieser Richtung indes nicht, dass alle Religionen tatsächlich gleichwertig und alle Unterschiede gleichgültig sind. Ein solcher oberflächlicher Relativismus wäre naiv. Denn es ist offenkundig, dass sich in den Religionen nicht nur große und tiefe Einsichten, sondern auch destruktive Elemente wie Aberglaube und inhumane Praktiken finden.

Maßgebend für die Unterscheidung und Beurteilung ist für die Vertreter der pluralistischen Religionstheorie die Fähigkeit der jeweiligen Religion, den Menschen und die verschiedenen menschlichen Lebensbereiche in einen Prozess zu integrieren, der von der „self-centredness“ zur „reality-centredness“ führt. Es verdient diejenige Religion den Vorzug, welche der Würde des Menschen mehr entspricht und welche diese Würde mehr fördert.

Das kann sicher ein Kriterium sein; aber es kann nicht das einzige Kriterium sein. Denn das praktische Urteil darüber, was human ist, wird verschieden ausfallen, je nachdem, was ich für human halte und welches Menschenbild ich voraussetze. Die Frage nach der Wahrheit der Wirklichkeit lässt sich also nicht umgehen. Religiöse Aussagen machen nur Sinn, wenn Gott wirklich „ist“. Nur wenn er „ist“, ist die Rede von Gott mehr als ein leerer Trost und eine bloße Vertröstung; nur wenn er „ist“, kann er mir wirklich etwas bedeuten.

Wird die Wahrheitsfrage nicht gestellt, dann kommt es zu einem rein ästhetischen Weltverständnis, bei dem man die Dinge nach ihrem subjektiven Erlebnisgehalt beurteilt und sich eklektisch für das entscheidet, was dem

eigenen Glücksgefühl am ehesten zu entsprechen scheint. Es entscheidet dann der persönliche Geschmack. Man bedient sich am Markt der Möglichkeiten à la carte und baut sich seine Religion aus Versatzstücken verschiedener Religionen zusammen. So wollen heute viele die östlichen Reinkarnationsvorstellungen mit dem christlichen Glauben verbinden, obwohl beides in Wirklichkeit bei bestem Willen nicht vereinbar ist.

### *VII. Die theologische Herausforderung*

Für jeden, der die Bibel auch nur einigermaßen kennt, muss die religionspluralistische Theorie grundsätzliche Anfragen auslösen. Ihre Theorien stellen das Zeugnis der Bibel, und nicht etwa nur – wie manche denken könnten – ein kirchliches Dogma, grundlegend in Frage. Die Herausforderung besteht nicht nur für die katholische, sie besteht auch für die evangelische Theologie. Denn das „solus Christus“ ist der Punkt, an dem bei Martin Luther alles hängt.

Bereits auf ihrer ersten Seite sagt die Bibel, jeder Mensch sei nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen (Gen 1,27). Das bedeutet: Jeder Mensch besitzt, unabhängig von seiner Hautfarbe, seiner ethnischen und kulturellen Zugehörigkeit, unabhängig auch von seiner Religion, eine unbedingte, je einmalige Würde. Die grundlegenden Menschenrechte gelten deshalb universal und für jeden Einzelnen persönlich. Indem Christen an diesem Universalismus und an der Anerkennung des Absoluten, das in jedem Menschen aufleuchtet, festhalten, verteidigen sie die Grundlage einer Friedensordnung in der Welt.

Dieser Universalismus gilt auch für die Sendung der Kirche. Jesus hat seine Jünger in die ganze Welt, zu allen Völkern, zu allen Menschen gesandt (Mt 28,19; Mk 16,15; Lk 24,27; Apg 1,8). Die Sendung der Kirche ist also universal. Sie ist nicht an ein bestimmtes Volk, nicht an eine bestimmte Kultur oder Sprache, nicht an ein bestimmtes politisches oder wirtschaftliches System gebunden. Die Kirche ist sozusagen der älteste „global player“. Sie transzendierte alle ethnischen, nationalen und kulturellen Unterschiede, und nur so kann sie unter den Völkern und Kulturen Zeichen und Instrument des Friedens sein.

Neben der Universalität steht in der Bibel die Einheit, ja die Einzigkeit. Die Bibel bezeugt den einen und einzigen Gott (Dtn 6,4; Mk 12,29), der der Vater aller Menschen ist, der Guten wie der Bösen (Mt 5,45). Sie bekennt den einen Herrn Jesus Christus (1 Kor 8,6; Eph 4,5). In keinem anderen Namen ist Heil (Apg 4,12). Er ist der eine und einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Tim 2,5). Deshalb kann es auch nur eine Kirche geben. Das allen Kirchen gemeinsame Bekenntnis zur „una sancta ecclesia“ ist die Grundlage der heutigen ökumenischen Bewegung.

Einheit und Universalität sind also Grundkategorien der Bibel, die man aus dem biblischen Zeugnis nicht herausoperieren kann, ohne dieses in seinem Mark zu treffen. So führt kein Weg an der Feststellung vorbei: Nicht der fiktive, wohl aber der grundsätzliche weltanschauliche religiöse Pluralismus ist heute die Herausforderung für das Christentum und die Kirche. Wer sich zur biblisch grundlegenden Einheit und Universalität bekennt, der muss – ob er will oder nicht – gegen den Wind des Zeitgeistes segeln.

### *VIII. Theologische Grundlagenbesinnung*

Das heißt nicht, dass wir hinter das Zweites Vatikanische Konzil zurückgehen, den dialogischen Denkansatz über Bord werfen und wieder in alte apologetische und kontroverstheologische Geleise zurückfallen sollen. Es gibt kein Zurück ins 19. Jahrhundert mit seinem Gegeneinander von Kirche und Moderne, Kirche und Wissenschaft. Die Weltpräsenz, wie sie vom Zweiten Vatikanischen Konzil konzipiert wurde, ist bleibender Auftrag.

Doch wie soll dies geschehen? Den entscheidenden Hinweis gibt uns das Konzil in der „Erklärung über die Religionsfreiheit“. Um diese Erklärung wurde während des Konzils eine erbitterte Debatte geführt, die zum wohl wichtigsten und weiterführendsten Durchbruch geführt hat.

Die bis dahin gültige Kirchenlehre war, dass nur die Wahrheit, nicht aber der Irrtum ein Recht besitzt. Konsequenterweise hat die Kirche im 19. Jahrhundert die liberal verstandene Religionsfreiheit verworfen. Freilich führte

das Prinzip, dass allein die Wahrheit Existenzrecht hat, dazu, dass man dort, wo sich die Katholiken in der Minderheit befanden, von der Mehrheit die Freiheit zur Religionsausübung verlangte. Das wurde oft als Doppelbödigkeit verstanden. Es war vor allem der nordamerikanischen Theologie, besonders von John Courtney Murray (†1967), zu verdanken, dass es zu einer Wende kam. Nordamerika ist ja nicht von den ideologischen Auseinandersetzungen Europas belastet; es hat eine eigene freiheitliche Tradition, die sich von der französischen Aufklärung unterscheidet. Diese Erfahrungen konnte es nun in die universale Kirche einbringen.

Mit am klarsten kommt der Neuansatz in einer Intervention zum Ausdruck, welche der damalige Krakauer Erzbischof, Karol Wojtila, in der Konzilsaula vortrug. Er legte dar, dass wir die Wahrheit jeweils nur in Freiheit besitzen, dass aber umgekehrt die Freiheit nicht in Beliebigkeit besteht, sondern sich an der Wahrheit orientieren muss. Wahrheit und Freiheit sind also korrelativ und setzen sich gegenseitig voraus.

Das gilt erst recht für den christlichen Glauben. Er ist ein freier Akt, ein freies Geschenk Gottes, wie eine dadurch ermöglichte freie Antwort des Menschen. So setzt das Recht der Wahrheit das Recht des Subjekts voraus und konstituiert dieses geradezu. Die Freiheit zur Wahrheitssuche und zum Bekennen der erkannten Wahrheit ist darum aus christlicher Sicht ein grundlegendes Menschenrecht.

Der christliche Glaube kann seinen unbedingten und universalen Anspruch also nur so zur Geltung bringen, dass er die Freiheit aller anderen anerkennt und verteidigt. Diese Einsicht ist zur Grundlage der Menschenrechtspolitik im gegenwärtigen Pontifikat geworden; sie hat – wie einer, der das wissen muss, Michail Gorbatschow, gesagt hat – zum Fall der Berliner Mauer und des kommunistischen Systems entscheidend mit beigetragen.

Der Absolutheitsanspruch des Christentums ist also, recht verstanden, nicht totalitär, sondern im Gegenteil radikal antitotalitär. Er behauptet und verteidigt mit seinem eigenen Recht zugleich das Recht aller anderen. Zugleich verteidigt er das Vertrauen in die Wahrheit und in die Wahrheitsfähigkeit des Menschen gegen den Skeptizismus, der in Indifferenz oder gar in Nihilismus umzuschlagen droht.

Damit hat sich die Konstellation – wie der Papst bei seinem ersten Deutschlandbesuch (1980) und in der Enzyklika „Fides et ratio“ (1998) ausgeführt hat – seit dem 19. Jahrhundert grundsätzlich gewandelt. Kirche und Moderne, Kirche und moderne Wissenschaft sind heute keine Gegner mehr, sie sind im Streit für die Wahrheit, für die Wahrheitsfähigkeit des Menschen und für sein Recht auf Wahrheit Alliierte geworden.

#### *IX. Diakonische Kirche*

Der Ort der Kirche in der pluralistischen Welt lässt sich am besten mit „diakonische Kirche“ umschreiben. Damit meine ich nicht, dass die Kirche unter Verzicht auf den Wahrheitsanspruch einen rein pastoralen und therapeutischen Ansatz wählen solle. Die Kirche kann sich nicht als gesellschaftliche Servicestation und als gesellschaftliches Notaggregat verstehen. Man kann dem Menschen nicht helfen, indem man ihm die Wahrheit vorenthält; die Wahrheit und nur die Wahrheit macht, wie das Evangelium sagt, frei (Joh 8, 32). Unter dem Titel „diakonische Kirche“ geht es deshalb darum, die Wahrheit in ihrem frei machenden und insofern in ihrem therapeutischen und pastoralen Charakter zu vertreten.

Dieses diakonische Verständnis ergibt sich aus der Art, wie Jesus selbst die Wahrheit vertritt. Er tritt ja mit einem unerhörten Wahrheitsanspruch auf, der von seinen Gegnern als skandalös empfunden wurde. In den Antithesen der Bergpredigt sagt er mehrfach: „Ich aber sage euch“ (Mt 5, 22. 28. 32. 34. 39. 44). Er beansprucht, die Wahrheit in Person zu sein. „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14, 6).

Auf der anderen Seite ist er unter seinen Jüngern „wie einer der dient“ (Lk 22, 27). Er ist der Mensch für die anderen; er ist gekommen, nicht um zu herrschen, sondern um zu dienen und um sein Leben hinzugeben „für die vielen“ (Mk 10,45 par). Ein urchristliches Christuslied sagt: Als derjenige, der in der

Gestalt Gottes ist, hält er daran nicht wie an einem Raub fest, sondern lässt sich herab, erniedrigt sich und wird wie ein Sklave bis zum Tod am Kreuz. Als der, der sich bis in den Tod entäußert, wird er erhöht und zum Herrn des Universums eingesetzt (Phil 2,6-11). Durch seinen sich bis zum Letzten aufzehrenden und aufopfernden Dienst wird er zum Herrn der Welt und zum neuen „Weltgesetz“ der Liebe.

Bei Jesus begegnet uns der absolute Anspruch also nicht in der Weise eines imperialen Herrschaftsanspruchs, sondern in der Weise des Dienstes. Die Absolutheit des Evangeliums ist die Absolutheit und Unbedingtheit der Liebe. Sie verdrängt den anderen nicht; sie saugt ihn nicht auf; sie nimmt sich vielmehr zurück und gibt ihm Raum. Es geht also um die Wahrheit in der Liebe (Eph 4, 15). Wahrheit ohne Liebe kann hart und abstoßend sein; Liebe ohne Wahrheit, auch Toleranz ohne Wahrheit ist unehrlich, leer und nichts sagend.

Die Behauptung der Einheit und Einzigkeit der christlichen Heilsordnung ist also keine imperialistische These, welche andere Religionen unterdrückt oder vereinnahmt. Sie versteht sich als Dienst an der Wahrheit, zugleich als Dienst für die anderen. Sie wahrt und verteidigt mit ihrem eigenen Anspruch zugleich das unveräußerliche Recht jedes Einzelnen. Gerade in ihrer sich jedem Relativismus und Synkretismus widersetzenden Unterschiedenheit begründet sie ein tolerantes, respektvolles sowie ein dialogisches und diakonisches Verhältnis zu den anderen Religionen, das jedem Relativismus, aber auch jedem Fundamentalismus fern ist.

Mit diesem Wahrheitsverständnis leistet die Kirche einen Dienst am Humanum, den nur sie leisten kann. Denn die Wahrheit von der Liebe, von der Vergebung, von der Versöhnung, von der Barmherzigkeit, ist die ureigste Botschaft des Evangeliums, die keine andere Institution ausrichten kann. Doch gerade diese Botschaft tut in der gegenwärtigen Situation Not. Nur wenn wir nicht nur gerecht, sondern auch barmherzig miteinander umgehen, kann der „pluralistische Stress“ ausgehalten werden und menschlich erträglich sein.

Diese Botschaft nimmt den Einzelnen in seiner Individualität und Persönlichkeit wie in seiner Sozialität ernst. Sie vereinnahmt ihn nicht in ein allgemeines globales System. Der Einzelne ist kein Fall und keine Nummer. Andererseits wird die Gefahr der Vereinzelung und Vereinsamung vermieden. Der Pluralismus kann auch zu einer Situation führen, in der alles auseinander fällt, wo es kalt wird und wo man erfriert. Auch die Vereinsamung ist eine Signatur unserer Zeit. Die Liebe führt zusammen, und sie leitet an zusammenzustehen. Sie ist solidarisch und wehrt der Gefahr des individualistischen Egoismus. Sie schaut auf das Bonum commune, in dem allein das Wohl des Einzelnen gewährleistet ist. Sie ist nicht gegen die Globalisierung an sich, will aber eine Globalisierung der Solidarität. Sie baut keine chinesische Mauer um das im Entstehen begriffene Haus Europa, sondern weiß sich den armen und ärmsten Ländern der Erde verpflichtet.

#### *X. Innerkirchliche Pluralität*

Die Auseinandersetzung mit dem Pluralismus wird auch zur Herausforderung für die künftige Gestalt der Kirche. Denn die beiden soeben genannten sozialethischen Prinzipien der Personalität und Solidarität gelten auch für die Kirche. Nur wenn die Kirche sie in ihrem eigenen Bereich verwirklicht, ist sie als diakonische Kirche glaubwürdig.

Selbstverständlich kann es in der Kirche selbst keinen weltanschaulichen und religiösen Pluralismus geben. Die Kirche versteht sich als Gemeinschaft der Glaubenden. Der Glaube kann nur einer sein. Aber es kann eine Pluralität der Stile, der Formen, der Frömmigkeit, der Riten, der Theologie usw. geben; es hat sie schon in der bisherigen Geschichte gegeben, und sie wird in Zukunft vermutlich noch erheblich zunehmen. Sie ist kein notwendiges Übel und kein Zeichen von Schwäche, sondern ein Zeichen des Lebens und des inneren Reichtums. Die Kirche muss eine solche Pluralität deshalb bewusst zulassen und fördern und sie nicht durch letztlich hilflose disziplinäre Maßnahmen zu unterdrücken suchen.

Um dem Prinzip der Personalität gerecht zu werden, muss die Kirche noch mehr der zunehmenden Differenziertheit des individuellen Lebens, der Lebensstile und der Biographien wie ihrer Brüche gerecht werden. Sie darf die allgemein verbindliche Wahrheit den Einzelnen nicht gnadenlos überstülpen, sondern muss sie pastoral wohlwollend auf die konkrete Situation hin auslegen. Das ist nur möglich, wenn es zu mehr Balance kommt zwischen universalkirchlichen Normen, welche in grundsätzlichen Fragen zweifellos notwendig sind, und legitimer ortskirchlicher Eigenständigkeit in vielen Einzelfragen.

Ähnliches gilt für das Prinzip der Solidarität. Es bedeutet auf die Kirche angewandt, dass sie einen ihrer communio-Struktur entsprechenden kommunikativen Stil pflegen muss; die Kirchenleitung muss sich um Konsens, Konsensbildung und Rezeption bemühen und die Mitbeteiligung möglichst vieler anstreben. Es muss in der Kirche öffentliche Meinung, eine offene Diskussion und Auseinandersetzung geben. Das setzt die Stärkung der synodalen Strukturen voraus. Da der Christ weiß, dass der Pluralismus, ja der Antagonismus innergeschichtlich nicht aufhebbar sind, und da das Christentum damit rechnen muss, dass ihm bis zum Ende der Zeit auch widersprochen wird, kann er die Auseinandersetzung mit dem Pluralismus, ohne einem sektiererischen Fanatismus zu verfallen, weise und gelassen führen.

So kann die Kirche in der neuen Situation zeigen, dass Einheit und Vielheit sich nicht ausschließen, sondern korrelativ sind, d. h. sich gegenseitig ergänzen. Die Kirche kann die Vielfalt annehmen und doch Anwalt der Universalität der Menschenwürde bleiben. Die Menschenwürde kann unbedingt nur sein, wenn sie in einem Unbeliebigen und Absoluten gründet, das jeder Relativierung widersteht. Die Verteidigung des Heiligen, als einer nicht nur privaten, sondern einer universalen Größe, hat eine friedensstiftende Kraft. Denn was ist, wenn alles gleichgültig und nichts mehr heilig ist?

Die neue Situation bedeutet für die Kirche also nicht nur eine Gefahr, sondern eine Herausforderung und auch die Chance, ihr Wesen ursprünglicher, authentischer und – im besten Sinn des Wortes – radikaler zu verwirklichen. Wir brauchen keine Kirche, die sich anpasst oder die fortwährend nur über die schlechten Zeiten lamentiert. Papst Johannes XXIII. hat zu Beginn des Konzils allen Unheilspropheten widersprochen, die meinen, es werde heute alles nur schlimmer und schlimmer. Die Kirche soll Hoffnung machen und Hoffnung ausstrahlen. Es gibt keinen Grund zu Angst und Verzagtheit. Gelassenheit, Zuversicht und Mut sind die besseren Ratgeber. Sie vor allem können wir in der komplizierter gewordenen pluralistischen Welt gebrauchen. ■