

Vielfalt als Problem?

Eine soziologische Anfrage¹



Michael N. Ebertz²

1. „Probleme“ in soziologischer Sicht

Aus soziologischer Perspektive *gibt* es keine Probleme, sondern die Beobachtung, dass ein Unbehagen von individuellen oder kollektiven Akteuren in einem Problematisierungsprozess erst als Problem gesellschaftlich konstituiert wird. Dies ist höchst voraussetzungsreich. An solchen Problematisierungsprozessen nehmen unterschiedliche Statusgruppen teil. Das sind z. B. Betroffene, Advokat*innen, Expert*innen, primäre und sekundäre Nutznießer*innen (Instrumentalist*innen), moralische Unternehmer*innen. Mit unterscheidbaren Problematisierungsmustern generieren sie handelnd und kommunizierend zunächst einen Problematbestand: Sie rahmen 1. das Thema, 2. legitimieren – ja skandalisieren – es, 3. mobilisieren zum Handeln und Entscheiden, worauf 4. ein offizieller Handlungsplan erstellt wird und schließlich 5. die Transformation dieses Plans in seine tatsächliche Ausführung erfolgt, um somit den als Problem konstituierten Sachverhalt zu bearbeiten. Eine solche „Problemkarriere“ wird nicht immer vollständig durchlaufen. Problematisierungen können ausgebremst, ausgedehnt, abgetrieben und umgelenkt oder routiniert auf Dauer gestellt – also zum Beispiel in der 3. Phase gehalten – werden. So lautet meine erste – vielleicht überraschende – These (*These 1*), dass aus soziologischer Sicht die Vielfalt der christlichen Konfessionen und Denominationen nicht als Problem konstituiert ist. Die Phasen 4 und 5 sind nämlich (noch) nicht

¹ Erheblich gekürzte Version eines Vortrags am 20.09.2019 in Klingenthal.

² Dr. Michael N. Ebertz lehrt seit 1991 als Professor für Sozialpolitik, Soziologie, freie Wohlfahrtspflege und kirchliche Sozialarbeit an der Katholischen Hochschule Freiburg.

durchlaufen, die Problematisierung läuft (immer) noch, ja die Mobilisierung (3. Phase) lässt nach. Ein offizieller Handlungsplan wurde nicht erstellt und konnte somit auch nicht in seine tatsächliche Ausführung umgesetzt werden. Im Folgenden geht es mir nicht darum, die Gründe für das – wie mir scheint – in der 3. Phase eingekapselte Verharren der Problematisierung der Vielfalt im Detail zu rekonstruieren. Allerdings lässt sich erkennen (*These 2*), dass die Stagnation in der Problematisierung der christlichen Vielfalt zahlreiche außertheologische Gründe hat. Die Hauptgründe, nur angedeutet, sehe ich (a) in der gesellschaftlichen Entdramatisierung der mit der konfessionellen Differenz einhergehenden Wertekonflikte;³ (b) in der mangelnden Priorisierung der Vielfalts- bzw. Einheitsthematik auf der Agenda der organisierten Konfessionen auch angesichts konfessionsinterner Pluralisierungsvorgänge und basaler Konflikte,⁴ die „quer durch die Konfessionen“⁵ gehen; (c) im Fehlen einer interkonfessionell gemeinsamen Governance-Struktur, die – auf der Ebene der Organisation – zentrale und dezentrale Entscheidungsverfahren der Bearbeitung von Vielfaltsfragen verbindlich miteinander kombinieren könnte; (d) in der Unvereinbarkeit gegensätzlicher Religionslogiken: einer „prophetischen“ bzw. „eschatologischen“ hier und einer „sakramentalen“ bzw. „priesterlichen“ Religionslogik dort, und zwar innerhalb des Christentums selbst;⁶ (e) in den – damit zusammenhängenden – Struktur- und Habitus-Differenzen (Pierre Bourdieu) zwischen den christlichen Konfessionen;⁷ (f) in den soziohistorischen Verflechtungen und Verfestigungen der jeweiligen konfessionellen Formationen;⁸ (g) in der weltweit rasanten Heterogenisierung der

³ Vgl. schon *Max Weber*: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen ³1968, 506.

⁴ Vgl. *Michael N. Ebertz*: Der Kampf um die Kirche – in der katholischen Kirche. Soziologische Perspektiven auf die Debatte um „Amoris laetitia“; in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 2 (2018), 1–18.

⁵ *Werner Thiede*: Liberalisiertes Eheverständnis als ökumenisches Problem; in: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 70 (2019), 76–81, hier 79.

⁶ Vgl. *Paul Tillich*: Die bleibende Bedeutung der katholischen Kirche für den Protestantismus; in: *Ders.*: Gesammelte Werke, Band 7: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, Stuttgart 1962, 124–127.

⁷ Vgl. *André Armbruster*: Die dreifache Konstitution von Kirche als Kampf, Körper und Artefakt; in: *Dietmar Schon* (Hg.): Identität und Authentizität von Kirchen im ›globalen Dorf‹. Annäherung von Ost und West durch gemeinsame Ziele?, Regensburg 2019, 128–158.

⁸ Darauf wies immer wieder Demosthenes Savramis hin, siehe *Michael N. Ebertz*: Allgemeines und Singuläres. Die Konfessionskirchen aus der religionssoziologischen Perspektive von Demosthenes Savramis; in: *Schon* (Hg.), Identität und Authentizität, 86–102.

Christenheit, die von strukturellen, kulturellen und individuellen Pluralisierungs-, ja Singularisierungsgeneratoren moderner Gesellschaften angetrieben werden. Jeder einzelne Punkt bedürfte einer ausführlichen Erläuterung.

Im Folgenden geht es mir zunächst darum, die Problematisierungsmuster im Einheitsdiskurs, genauer gesagt: die Verschiebungen dieser Problematisierungsmuster zum Thema zu machen (2) und die Herausforderungen für ein neues Problematisierungsverständnis (3) anzudeuten, die sich angesichts der m.E. unhintergehbaren religionsinternen Pluralisierung der Christenheit (4) zeigen.

2. Verschiebung der Problematisierungsmuster

Unter Problematisierungsmustern lassen sich allgemein im gesellschaftlichen Kommunikationshaushalt bereitliegende Schemata verstehen, die grundlegende Perspektiven der Wahrnehmung und der Deutung von Phänomenen anbieten und deshalb auch als Paradigmen bezeichnet werden können. Sie finden ihren oft unreflektierten Niederschlag auch in den ökumenischen Einheitsdiskursen. Dabei handelt es sich um „an bestimmten Maßstäben einer postulierten Normalität“ orientierte „Interpretationsvorlagen“,⁹ die unter den Bedingungen eingeschränkter Rationalität und hoher Komplexität Orientierung geben.¹⁰ Diesen Problematisierungen liegen Problematisierungstypen zugrunde, die im Prozess der Problematisierung zur Anwendung kommen. Sie sind „von unterschiedlicher Konkretheit; neben sehr umfassenden Typen“, die man „Globaltypen“ nennen kann, „finden sich Spezialtypen unterschiedlicher Reichweite“.¹¹ So kennt z. B. der Globaltyp der Devianz im „Angebot unserer Kultur“ z. B. die Spezialtypen der Kriminalität, der Sünde, der psychischen Erkrankung, der situativen Desorientierung, der Verwahrlosung und der Behinderung.¹² Ohne hier theoretisch ins Detail zu gehen, ist mir wichtig, hervorzuheben, dass diese Problematisierungstypen „eine kognitive und eine evaluative Dimension“ haben, „sie implizieren und ermöglichen also Sach- und Wertaussagen“. Zudem dienen sie als Orientierung für praktische Konsequenzen, d. h. zur Formulierung eines Handlungsbedarfs.¹³ Ferner ist bemer-

⁹ Nikolaus Sidler: *Problemsoziologie. Eine Einführung*, Freiburg 1999, 123 f.

¹⁰ Ebd., 121–123.

¹¹ Ebd., 124.

¹² Ebd., 124–126 und 62–64.

¹³ Ebd., 124 f.

kenswert, „dass die Rahmungen mittels der Globaltypen sich gar nicht wechselseitig ausschließen“, und wir können mit „unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Problematisierungen einer und derselben Gegebenheit zugleich und manchmal durch dieselben Beteiligten“ rechnen.¹⁴

So lässt sich zeigen (*These 3*), dass sich der Mainstream des interkonfessionellen Problematisierungsdiskurses von einem Problematisierungsmuster mittels des Problematisierungstyps der Devianz hin zu einem anderen Problematisierungstyp verschoben hat. Typisch für den Problematisierungstyp der Devianz ist ein Täter- oder Handlungsschema. Damit erfährt ein Sachverhalt eine ganz bestimmte Rahmung, das konzentriert ist „auf Tat und Täter, alles andere, was bei einer anderen Rahmung des Problems sonst noch in den Blick kommen könnte, ist, als Symptom oder mögliche Ursache, sekundär oder gar irrelevant“.¹⁵ Einzelnen wird die Störung der Situation zugeschrieben, und sie werden nicht selten auch kulpabilisiert. Ihr Handeln wird unter Rückgriff auf als gültig definierte Normen als negativ, unrichtig, unberechtigt qualifiziert und damit entwertet. Die Interessen, aus denen diese Perspektive gewählt wird, liegen auf der Hand: „Es ist der Blick von einem gesellschaftlichen ‚Innenraum‘ auf die Abweichler ‚draußen‘, und entsprechend laufen untergründige Solidarisierungen nach innen und Schuld- oder zumindest Ursachenzuweisungen nach außen.“¹⁶ Das erforderliche Handlungs panorama reicht von der sozialen und administrativen Kontrolle, über die Sanktionierung bis hin zu (anderen) Formen der Prävention.

Explizit deutlich wird im interkonfessionellen Diskurs die Verwendung des Devianzschemas, wenn etwa Kardinal Walter Brandmüller Martin Luther „natürlich als Häretiker“ definiert, der „zu Recht aus der Kirche ausgeschlossen“ worden war. Zur weiteren Typisierung wählt er sogar noch Spezialtypen der Devianz, indem er Luther nicht nur eine moralische, sondern auch eine pathologische Abweichung unterstellt: „Luther sei zwar einerseits hochintelligent und genial veranlagt gewesen, habe auf der anderen Seite aber unter großen psychischen Problemen gelitten, der nicht in der Lage gewesen sei, ‚sich selber infrage zu stellen‘.“¹⁷ Der deutsche Kurienkardinal Gerhard Ludwig Müller aktiviert in einem Interview über Luther ebenfalls das Devianzschema, indem er allerdings die Schuldzuschrei-

¹⁴ Ebd., 129.

¹⁵ Ebd., 58.

¹⁶ Ebd., 59.

¹⁷ *Walter Brandmüller*: Martin Luther war Häretiker, siehe www.katholisch.de/artikel/12950-kardinal-brandmueller-martin-luther-war-haeretiker (aufgerufen am 14.09.2019).

bung umverteilt: „Der Reformator habe mit seiner Kritik am Ablasshandel Recht gehabt. ‚Der Ablasshandel war ein Betrug an den Gläubigen‘ [...]. Die Kirche habe den Fehler gemacht, dass sie Luther exkommuniziert habe, ohne auf seine Anliegen eingegangen zu sein. ‚Man hätte kritischer unterscheiden müssen, was er eigentlich will‘, so Müller.“¹⁸ Kardinal Kasper ist dagegen bereits dabei, die Anwendung des Devianzschemas einzustellen, wenn er meint, dass „Luther schon fast zu einem gemeinsamen Kirchenvater geworden“ ist.¹⁹ Auch Papst Franziskus erinnert das Devianzschema, indem er es zu emeritieren scheint, wenn er sich von der Vorstellung seiner Kindheit, dass die Protestanten in die Hölle kommen, öffentlich distanziert.²⁰

Das Devianzschema scheint mir allerdings nur partiell zu verblassen, stärker im Verhältnis der großen Konfessionen, weniger im Blick auf die zahlreichen, sich dem Christentum zurechnenden Freikirchen und Sekten, deren Fremdverständnis mit den Zügen krimineller Vereinigungen assoziiert werden kann. Auf der handlungspraktischen Ebene korrespondieren dem Devianzschema Postulate der „Missachtung“, der „Vernichtung“ oder der „Therapie“. Ein anschauliches Beispiel für das Postulat der Vernichtung findet sich etwa bei den Piusbrüdern, wenn sie anderen Konfessionen und Religionen die Existenzberechtigung absprechen. Die sog. Rückkehr-Ökumene ist ein klassisches Beispiel für „Therapie“, die dazu dienen soll, die protestantischen Gläubigen wieder in den „einen Schafstall Christi“²¹ einzufügen. Im 20. Jahrhundert stellt ein typisches Zeugnis dafür die Enzyklika *Mortalium animos* von Papst Pius XI. dar. 1928 wirft er denjenigen, die sich an ökumenischen „Konferenzen“ beteiligen, vor, sie würden die von Gott geoffenbarte Wahrheit zum Gegenstand von Verhandlungen machen und dabei „einer falschen christlichen Religion, die von der einen Kirche Christi grundverschieden ist, Geltung verschaffen“. Vielmehr gebe es „keinen anderen Weg, die Vereinigung aller Christen herbeizuführen, als den, die Rückkehr aller getrennten Brüder zur einen wahren Kirche Christi zu fördern, von der sie sich ja einst unseligerweise getrennt haben“.²² Der darin zum

¹⁸ Ebd.

¹⁹ „Für Katholiken“, so schreibt *Walter Kardinal Kasper*: Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive, Regensburg 2017, 8f, „war Luther lange Zeit der Häretiker schlechthin [...] Diese Zeiten sind insgesamt vorbei.“

²⁰ *Papst Franziskus*: Die Spaltung unter uns Christen ist ein Skandal, hg. von Stefan von Kempis, Stuttgart 2017, 76 f.

²¹ „ad unicum Christi ovile redire“ – so wortwörtlich in dem päpstlichen Schreiben *Iam vos omnes* von Papst Pius IX. *Ad omnes Protestantess, aliosque acatholicos* von 1868.

²² *Papst Pius XI*: Enzyklika *Mortalium animos*, siehe [www.kathpedia.com/index.php/Mortalium_animos_\(Wortlaut\)](http://www.kathpedia.com/index.php/Mortalium_animos_(Wortlaut)) (aufgerufen am 08.02.2021).

Ausdruck kommende Habitus hat ja auch diverse Nicht-Mitgliedschaftsentscheidungen der Vorgängerbehörde der heutigen Glaubenskommission bestimmt, etwa die Teilnahme an der Konferenz von Edinburgh (1910) zu verweigern.

3. Ein neuer Problematisierungstyp

Das Postulat der Rückkehr-Ökumene war die offizielle Haltung der römisch-katholischen Kirche bis zum Zweiten Vatikanum, die mit dem Ökumenismusdekret korrigiert wurde. Wie es zu dem Umschwung kam, kann hier nicht Thema sein. Ich vermute allerdings auch hier (*These 4*), dass die Abkehr vom Devianschema weniger von theologischen Argumenten allein, als von der theologischen Reflexion eines Komplexes von gesellschaftlichen Erfahrungen getragen war. Hierzu rechne ich (a) die Erfahrung von staatlich erzwungener Religionsfreiheit und damit einhergehender Disprivilegierung von Religion bzw. (einzelner) christlicher Konfessionen (in Deutschland: des Protestantismus als ehemaliger Staatskirche durch die Weimarer Reichsverfassung 1919), (b) die Erfahrung wachsender Irrelevanz konfessioneller Mitgliedschaften in den alltäglichen Strukturen differenzierter Gesellschaften²³ und zugleich (c) die Annahme, dass die Fixierung auf das mit symbolischer Gewalt einhergehende Devianschema mit den Interessen und Plausibilitäten bestimmter Laiengruppen („Mischehen“²⁴) nicht mehr kompatibel und deshalb mit Risiken konfessionsinterner Desintegration behaftet war.

Das Zweite Vatikanum steht mit *Unitatis redintegratio* für einen regelrechten Paradigmenbruch mit dem Problematisierungstyp der Devianz, der sich (*These 5*) zugunsten des Problematisierungstyps der Desintegration vollzog. *Unitatis redintegratio* spricht „mit Wertschätzung von den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und würdigt den Anteil, den sie an der Wahrheit haben, positiv, anstatt sie negativ als Abtrünnige zu betrachten“.²⁵ Freilich handelt es sich hier nur um eine partielle Anerkennung, es geht um Anerkennungspartikel. Neben den Piusbrüdern hal-

²³ Michael N. Ebertz: Konfessionen im Wandel. Eine soziologische Perspektive; in: Ökumene im Religionsunterricht. Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP) 32 (2016), 57–70.

²⁴ Vgl. hierzu schon Waldemar Molinski: Mischehenseelsorge – ökumenische Familienpastoral; in: Lebendiges Zeugnis (2) 1974, 62–73.

²⁵ Rückkehr-Ökumene, siehe de.wikipedia.org/wiki/Rückkehr-Ökumene (aufgerufen am 14.09.2019). Vgl. Jan-Heiner Tück: Abschied von der Rückkehr-Ökumene. Das II. Vatikanum und die ökumenische Öffnung der katholischen Kirche; in: Helmut Hoping (Hg.): Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft, Münster 2000, 11–52.

ten auch andere fundamentalistische Gruppierungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche weiterhin am Devianzschema fest. „Auch manche evangelikale Gruppierungen, die sich nicht am ökumenischen Dialog beteiligen, vertreten implizit eine Rückkehr-Ökumene“,²⁶ allerdings in ihre Richtung. Formen präventiven Devianzschutzes klingen noch an, wenn in einem neuen „Leitfaden“ zur Taufe von Kindern einer christlichen „Mischehe“ mit Rückgriff auf das katholische Kirchenrecht (can. 1125, Nr. 1) vor den „Gefahren des Glaubensabfalles“ gewarnt wird.²⁷ Das kanonische Recht sieht den anderskonfessionellen Ehepartner immer noch als ein apostatisches Risiko der Devianz. Letztlich leitet die faktische Aufkündigung des Devianzschemas Prozesse der Deinstitutionalisierung im Inneren der eigenen konfessionellen Formation ein, womit sie ihre konfessionsinterne Pluralität und Komplexität erhöht und ihre Dissensanfälligkeit, ja Selbstrelativierung steigert. So vollzieht die Präferenz für die Problematisierung der Vielfalt anderer Konfessionen mittels des Problematisierungstyps der Desintegration einen entscheidenden Perspektivwechsel, erzeugt damit aber auch neue Herausforderungen (*These 6*).

4. Herausforderungen des neuen Problematisierungsmusters

Der Problematisierungstyp der Desintegration lenkt nämlich den inklusiven Blick (a) auf das Panorama aller (b) heterogenen Typen „christlicher“ Akteure und (c) auf das gesamte, äußerst heterogene Beziehungsgefüge, das von ihnen gebildet wird. Der Imperativ heißt nun Konnektivität, nicht Exklusivität. „Es ist uns wohl gelungen“, so der erste Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen schon in den 1960er Jahren, „das Verlangen nach Einheit zu intensivieren, die Kirchen zu konstruktiven Beziehungen miteinander zu bringen, zwischenkirchliche Zusammenarbeit zu organisieren und – in einem gewissen Umfang – die Kirchen in Stand zu setzen, zu manchen Problemen unserer Zeit ein gemeinsames Wort zu sagen“.²⁸ Unter der Folie der Desintegration wird schon jede selektive Wahrnehmung und Kommunikation (d) – dies beginnt schon beim Kirchenbegriff – begründungspflichtig. Die Wahl des Problematisierungstyps der Desintegration steigert damit nicht nur auf der Wahrnehmungsebene die (e) konfessionsexterne, sondern auch die (f) konfessionsinterne Komplexi-

²⁶ Rückkehr-Ökumene, siehe de.wikipedia.org/wiki/Rückkehr-Ökumene (aufgerufen am 14.09.2019).

²⁷ *Markus Graulich* u. a.: Taufvorbereitung und Taufgespräch. Ein Leitfaden für Eltern und Seelsorger, Regensburg 2019, 18.

tät. Gemeinsam *allenfalls* getragen von einer diffusen Bezugnahme auf das – selbst wieder mehrfach vermittelte und vielfach interpretierbare – jesuanische Ursprungs- und christliche Tradierungsgeschehen²⁹ erwächst auf der Handlungsebene die Herausforderung, Handlungen und Entscheidungen (g) auszuwählen und (h) aufeinander abzustimmen und dabei – in Ablösung des Herrschaftsmodus – nicht-hierarchische Modi, etwa den Modus der Reziprozität, von Leistung und Gegenleistung, zu präferieren. Dieses *quid pro quo* führt aber in neue inter- und intrakonfessionelle Dilemmata, jedenfalls zum „Abschied von Ansprüchen der Beherrschbarkeit von Unsicherheiten durch Vorauskoordination“.³⁰ Die Vermeidung von Desintegration nach außen geht von nun an mit der Notwendigkeit einher, Desintegration nach innen zu vermeiden *et vice versa*. Es müssen somit immer mindestens zwei Einheiten in den Blick genommen werden, um das „Spiel“ der Integration auszuführen. Zugleich können Kooperationen *hier* zu Risiken der Distanzierung und Verweigerung *dort* – bei konfessionsinternen Mitgliedern und bei anderen konfessionsexternen „Partnern“ – führen, je mehr die interkonfessionelle Konnektivität zu Interdependenzen führt,³¹ d. h. zu Einschränkungen der konfessionellen Autonomie und zu Verwerfungen in der Hierarchie von Statusgruppen. Aus Studien zur Fusionsforschung lässt sich schlussfolgern, dass „Fusionen fehlschlagen, wenn Manager interne Konflikte unterschätzen“, die nicht zuletzt aus „unterschiedlichen Organisationskulturen entstehen.“³²

Diese dilemmatische Herausforderung lässt sich an einem Beispiel der Verschiebung innerhalb der ökumenischen Haupt-Triaden aus der jüngeren interkonfessionellen Vergangenheit ansatzweise verdeutlichen. Kardinal Kasper hatte, seinen eigenen Worten zufolge, bei Papst Benedikt XVI. „eine neue Offenheit entdeckt, in erster Linie gegenüber den orthodoxen Kirchen“. „Sie sind wohl“, so Kasper weiter, „der wichtigste Partner für uns, weil wir uns dogmatisch sehr nahe sind, und wir erwarten in den

²⁸ *Wilhelm Adolf Visser 't Hooft*: Bilanz der ökumenischen Situation; in: *Evangelische Theologie* 25 (1965), 455–466, hier 458 f.; zit. n. *Walter Scheele*: Einheitsuche – Einheitskrise – Einheitsmodelle; in: *Lebendiges Zeugnis* 2 (1974), 9–18, hier 10 f.

²⁹ *Thiede*, Eheverständnis, 80 f., scheint zu bezweifeln, dass unter den Akteuren der Ökumene an der Antwort auf die „Zentralfrage“, „ob Christus wirklich als der eine, Mensch gewordene Sohn Gottes geglaubt und bekannt und damit das trinitarische Grundbekenntnis aller christlichen Kirchen festgehalten wird“, einheitlich ausfällt.

³⁰ *David Kraft*: Netzwerkorganisation; in: *Maja Apelt* u. a. (Hg.): *Handbuch Organisationstypen*, Wiesbaden 2012, 359–380, hier 363.

³¹ Organisationstheoretisch werden unterschiedliche Formen von Interdependenz unterschieden, z. B. gepoolte, symmetrische, reziproke und sequentielle Interdependenz.

³² *Jo Seldeslachts*: Warum Fusionen scheitern. Von Informationen und Integrationsansprechungen; in: *WZB-Mitteilungen* 108 (2005), 16–19, hier 16.

nächsten Monaten wichtige Schritte.“ Der Primat des Papstes sei dabei zwar „zweifellos der entscheidende und schwierigste Punkt, an dem wir arbeiten. Aber wir können uns“, so der Kurienkardinal, „durchaus verschiedene Akzentuierungen im Osten und Westen vorstellen: Die Patriarchen der Ost-Kirchen könnten durchaus weiter ihre Traditionen pflegen und die Entscheidungen für ihre Kirchen treffen ... Wir wollen den orthodoxen Kirchen ja nichts wegnehmen, sondern ihnen etwas geben: Das Petrusamt könnte auch ihnen universale Präsenz bringen. In einer globalisierten, einer medial vernetzten Welt ist es notwendig, dass man mit einer Stimme sprechen kann.“³³ Je mehr es zu einer Annäherung zwischen den römisch-katholischen und den orthodoxen Traditionen kommt, desto steiler werden die Hürden für die Kirchen der evangelischen (lutherischen, reformierten) Traditionen. Obwohl die vorausgesagten „wichtigen Schritte“ ausblieben, hatte Kardinal Kasper damit eine reale Neigung des *Papa emeritus* beschrieben, der freilich die ökumenischen Hürden auf andere Weise, nämlich durch sein Arrangement mit der Pius-Priesterbruderschaft erheblich gesteigert hat.³⁴ Kardinal Kasper hebt auch noch andere – ethische – Differenzen zu den evangelischen Kirchen hervor, und für ihn gehen die „Wege auseinander, und zwar auch innerhalb der evangelischen Kirche, die just in dieser Frage in eine erhebliche Krise geraten“ sei.³⁵ Mit der Option für den Problematisierungstyp der Desintegration kommen nicht nur unterschiedliche Konnektivitätsimaginationen, sondern auch Beziehungsformen und -ebenen in den Blick (*These 7*).

5. Perspektiven

Für die Gestaltung der interkonfessionellen Beziehungen kommt zum einen eine – den Außenstehenden irritierende – Vielfalt an sog. Einheitsmodellen auf den Tisch. So scheinen auch ökumenisch gesinnte Christinnen und Christen „weithin uneins über ihr Einssein“.³⁶ Auffällig ist freilich die – bei aller Vielfalt – allgemein geteilte „Einheits“-Semantik, die zudem eine positive Attribution erhält, obwohl aus anderen – etwa wirtschaftlichen – Zusammenschlüssen der letzten Jahre bekannt ist, dass diese weit-

³³ *Kardinal Kasper*: „Da gehen Wege auseinander“. Interview mit Eva Maria Kallinger; in: Focus Nr. 33 vom 13.08.2005, 42.

³⁴ Vgl. *Michael N. Ebertz*: Der Fundamentalist; in: *Stephan Moebius* u. a. (Hg.): *Diven, Hacker, Spekulant. Sozialfiguren der Gegenwart*, Berlin 2010, 174–189.

³⁵ *Kasper*, *Wege*, 44; s. hierzu auch *Thiede*, *Eheverständnis*.

³⁶ *Scheele*, *Einheitssuche*, 9.

aus geringere Profite einfahren als vergleichbare Firmen, die nicht fusioniert haben.³⁷ Auch andere negative Assoziationen von Einheit – etwa „Totalität“ – werden ausgeblendet. Im Gegenteil. Wer im Blick auf die Globalisierung formulieren kann: „In dieser Zeit der wachsenden Totalkommunikation der Menschheit ist die fehlende Totalkommunion der Christenheit doppelt verhängnisvoll“,³⁸ der scheint für solche Ambivalenzen der Einheitsidee sozusagen blind. Diese Semantik erlaubt es offensichtlich den organisierten Konfessionen, den überwiegend positiven Bias zu nutzen, andererseits aber offen zu lassen, inwiefern diesen Bezeichnungen tatsächlich strukturelle Korrelate entsprechen. Zugleich erzeugt die Einheitssemantik entsprechende Erwartungen, die an die organisierten Konfessionen gerichtet und von dort her enttäuscht werden können. Ich nenne solche Einheitsmodelle lieber konfessionsgebundene Konnektivitätsimaginationen; sind sie doch, wenn ich recht sehe, nur partiell konsensfähig, weil sie das Risiko bergen, je eigene Strukturmerkmale, die zur „vorgegebenen“ kollektiven Identitätsausrüstung erklärt werden, in Frage zu stellen. Konfessionen sind eben – im Unterschied zu nicht-religiösen Organisationen, Gemeinschaften und Spontanbeziehungen – auch „traditionalistisch fundierte Strukturformen“, in denen „vor allem sachliche Systemparameter (z. B. Wertmaßstäbe, Normen oder Rollendefinitionen) den Status nicht-kontingenter ‚Gegebenheiten‘ besitzen“.³⁹ Sie werden sakralisiert und unter Tabuvorbehalt gestellt. So scheint weder das Modell der Organischen Union noch das Modell der Konziliaren Gemeinschaft seitens der römisch-katholischen Kirchenleitung akzeptabel zu sein, weil die kirchlichen Entscheider den Verfassungsmythos der apostolischen Sukzession und einige andere Strukturmerkmale als göttliche Vorgabe für unaufgebar betrachten.⁴⁰ Als „falsche Modelle“ – hier kommt wieder der Problematisierungstyp der Devianz zum Vorschein – bezeichnet übrigens Papst Franziskus, dem eine Präferenz für das – irrtümlicherweise Oscar Cullmann zugeschriebene – Modell der Einheit in versöhnter Verschiedenheit nachgesagt wird,⁴¹ solche, die auf „Einverleibung“ und auf

³⁷ Vgl. *Seldeslachts*, Fusionen, 16–19.

³⁸ *Scheele*, Einheitssuche, 10.

³⁹ *Hans Geser*: Gesellschaftliche Folgeprobleme und Grenzen des Wachstums formaler Organisationen; in: *Zeitschrift für Soziologie* 11 (1982), 113–132, hier 114.

⁴⁰ Vgl. *Papst Franziskus*, Spaltung, 16 f. Siehe auch *Walter Kasper*: Ökumenischer Konsens über das kirchliche Amt?; in: *Stimmen der Zeit* 191 (1973), 219–230, der die apostolische Ämter-Sukzession als ein wesentliches, d. h. unaufgebares Zeichen für die Apostolizität, d. h. die Treue zum Ursprung des kirchlichen Geschehens versteht. Das Zweite Vatikanum habe gelehrt, „dass die Bischöfe aufgrund göttlicher Einsetzung an die Stelle der Apostel nachgerückt sind“ (LG 20; vgl. 28); s. auch *Michael N. Ebertz*: Ökumene vor der Steilwand. Eine soziologische Perspektive; in: *Una Sancta* 68 (2013), 179–194.

„Gleichförmigkeit“ zielen, und auch solche, die „verschiedenen theologischen, liturgischen, geistlichen und kirchenrechtlichen Traditionen, die sich in der christlichen Welt entwickelt haben“, als „Bedrohung für die Einheit der Kirche“ gelten.⁴² Falsch sei auch, sie „als Frucht unserer menschlichen Anstrengungen“ oder als ein „von kirchlicher Diplomatie geschaffenes Produkt“ zu begreifen,⁴³ und er präferiert ein Modell des Unbestimmbaren: Einheit sei „ein Geschenk von oben“ – verständlich angesichts der skizzierten Komplexität: Weder vermögen Menschen allein „die Einheit“ zu schaffen, „noch können wir“, sagt der Papst, „deren Formen und Zeiten bestimmen“.⁴⁴ Einheit sei „zuerst Weg und dann Ziel“,⁴⁵ also eine Prozesskategorie, keine Strukturkategorie. Als Prozess sieht Franziskus ebenfalls den „theologischen Dialog“; auch er sei „ein Weg, der zurückgelegt werden muss“.⁴⁶

In den Blick für die interkonfessionelle Praxis kommt auch eine ganze Bandbreite von Beziehungsformen, die von eng gefassten und vertraglich ausformulierten Formen organisierter Kooperation bis hin zu wenig formalisierten Formen des persönlichen Kontakts, etwa zwischen Repräsentanten der jeweiligen Konfessionen, reicht. Hier eröffnet sich ein ganzes Forschungsfeld für eine empirische Soziologie der Ökumene und die Verschachtelung und Verwebungen ihrer Beziehungsformen mit ihren je eigenen Kommunikationsstilen, Grenzziehungsmechanismen und Strukturbildungsmerkmalen.⁴⁷ Wählt man eine systemtheoretisch inspirierte Ebenenunterscheidung – Interaktion, Bewegung, Gruppe, Organisation – , so scheinen sich die interkonfessionellen Beziehungen in den letzten Jahren auf die Ebene von theologischen Reflexions-, Arbeits- und Projektgruppen zu verlagern,⁴⁸ darunter die nur schwach mit Ressourcen ausgestatteten Ar-

⁴¹ Siehe *Papst Franziskus*, Spaltung, 15–18. Der Papst irrt freilich, denn das Modell geht auf *Harding Meyer*: Ökumenische Zielvorstellungen, Göttingen 1996, zurück; vgl. *Ders.*: Ämter und Dienste der Kirche in ökumenischer Sicht; in: *Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin Luther-Bundes* 31 (1984), 197–210. Vgl. *Oscar Cullmann*: Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung, Tübingen ²1990 (Erstaufgabe 1986).

⁴² *Papst Franziskus*, Spaltung, 43.

⁴³ Ebd., 42.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd., 55.

⁴⁷ Vgl. *Stefan Kühl*: Gruppen, Organisationen, Familien und Bewegungen; in: *Bettina Heintz* u. a. (Hg.): *Interaktion – Organisation – Gesellschaft. Revisited*. Sonderheft der Zeitschrift für Soziologie, Stuttgart 2015, 65–85, hier 77.

⁴⁸ Z. B. Weltgebetstag; Kirchenchöre; Stadtkirchentage; Thomas-Messen; „neu anfangen“; ökumenische Gemeindezentren; Sozialstationen, Eine-Welt-Läden, Obdachlosenhilfe.

beitsgemeinschaften christlicher Kirchen in Deutschland. In den interkonfessionellen Beziehungen der römisch-katholischen Kirche scheint seitens der Kirchenleitung die Interaktionsebene einen besonderen Akzent zu erhalten (*These 8*).

6. Interaktionsneigungen

Die Interaktionsseite kommt auch in der bevorzugten – und überstrapazierten – Metapher des Weges zum Ausdruck, nach dem Motto, das Patriarch Athenagoras in seiner „Begegnung“ mit Papst Paul VI. zugeschrieben wird: „Gehen (!) wir voran, und lassen wir die Theologen auf einer Insel unter sich diskutieren (!)“. ⁴⁹ Interaktionen entstehen, sobald mehrere Personen gemeinsam anwesend sind und einander erkennen. ⁵⁰ Es geht dabei um eine soziale Grenzziehung „sinnlicher Komplexität der Reflexivitätsverhältnisse: der wechselseitigen Wahrnehmung der Wahrnehmung des Anderen auf die eigene Wahrnehmung und auf die gemeinsam wahrgenommene Außenwelt“. ⁵¹ Unterscheidbar innerhalb dieses Typs der Wahrnehmungskonstellation sind nicht nur Dyaden, Triaden, Gatherings usw., sondern auch mehr oder weniger repräsentative, mehr oder weniger einflussreiche, mehr oder weniger folgenreiche Interaktionen, was freilich schwer – und häufig erst *ex post* – einzuschätzen ist. „Sich begegnen (!), gegenseitig (!) das Gesicht sehen“, das sind nach seiner [Papst Franziskus'] Überzeugung ‚wesentliche Dimensionen‘ des Wegs (!) zur Einheit der Christen; ‚echter Dialog‘ (!) sei nicht so sehr ein Austausch ‚von Ideen‘ als vielmehr ‚eine Begegnung (!) zwischen Menschen‘ (Ansprache in Istanbul, 30.11.14). ⁵² „Als ‚großartige, brüderliche und historische Geste‘ hat der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, Bartholomaios I., die Schenkung der Reliquien des Apostels Petrus durch Papst Franziskus gewürdigt“, und Job Getcha „sagte: ‚Das ist für uns ein außergewöhnliches und unerwartetes Ereignis – ein Riesenschritt hin zur konkreten Einheit“. ⁵³ Einen weiteren Akzent scheint dieser Papst auf die gemeinsame – interaktive – Praxis geistlicher Kommunikation und von Diakonie und Caritas zu setzen:

⁴⁹ *Papst Franziskus*, Spaltung, 56.

⁵⁰ *Niklas Luhmann*: Ebenen der Systembildung – Ebenendifferenzierung (unveröffentlichtes Manuskript); in: *Heintz* u. a. (Hg.): *Interaktion – Organisation – Gesellschaft*, 6–39, hier 7.

⁵¹ *Bettina Heintz* u. a.: *Einleitung*; in: *Dies.* u. a. (Hg.): *Interaktion – Organisation – Gesellschaft*, IX–XVII, hier XVI.

⁵² *Papst Franziskus*, Spaltung, 9 f.

⁵³ *Christ in der Gegenwart* 2019, Nr. 28, 310.

„Persönlich glaube ich auch“, so der Papst, „dass man den [ökumenischen] Enthusiasmus zum gemeinsamen Gebet und den Werken der Barmherzigkeit hineinlenken sollte.“⁵⁴ Die Überwindung konfessioneller Desintegration ist für den Papst weniger ein Vorgang der Kommunikation, denn des gemeinsamen Handelns und Erlebens. Nimmt man die systemtheoretische Einsicht ernst, dass diese Ebenen – Interaktion, Gruppe, Organisation – jeweils ihrer eigenen Logik folgen und nicht aufeinander zurückführbar sind, dann lässt dies die Schlussfolgerung (*These 9*) zu: Die Präferenzen für Interaktion – und erst recht für „Prozess“ und „Unbestimmbares“ – lassen sich als Folge von, als Einsicht in und als Gespür für die unlösbare Komplexität integrativer Konfessionsbeziehungen, wenn nicht als Kapitulation vor dieser Herausforderung interpretieren.

Die Präferenz für Interaktion bestätigt zwar, dass die Kommunikation unter Anwesenden – Gleichzeitigkeit und Gleichörtlichkeit – ein unverzichtbarer Mechanismus auch und gerade der globalen Strukturbildung ist und bleibt,⁵⁵ aber sie erfasst weder jene sozialen Prozesse, die der Interaktionsebene vorgelagert sind, noch erreicht Interaktion in ihrer Eigengesetzlichkeit der ephemeren, sinnlichen und höchst persönlichen Wahrnehmungskonstellation den Komplexitätsgrad interorganisationaler Verbindlichkeit, den sie angesichts seiner zahlreichen Risiken möglicherweise auch und gerade unterlaufen will. Dies gilt erst recht, wenn sich Interaktion weitgehend in Gesten der Ehrerbietung bis hin zu Ausgleichshandlungen – also etwa Entschuldigungen oder Schuldgeständnissen – erschöpft.

7. Chancen

Wer nicht nur zum Verzicht auf symbolische Gewalt in den Beziehungen zwischen den Konfessionen aufruft, sich zur konfessionellen Differenzakzeptanz bekennt und die „verschiedenen theologischen, liturgischen, geistlichen und kirchenrechtlichen Traditionen, die sich in der christlichen Welt entwickelt haben“ – wie Papst Franziskus – als „Reichtum“ anerkennt, gibt den interkonfessionellen Beziehungen mittels des Paradigmas der abzuwendenden Desintegration eine neue Wendung. Denn die Präferenz für Interaktion nimmt im Rahmen des Paradigmas der Integration eine Umgewichtung von der Sachdimension auf die Sozialdimension vor. Auf

⁵⁴ Papst Franziskus, Spaltung, 56.

⁵⁵ Bettina Heintz: Die Unverzichtbarkeit von Anwesenheit. Zur weltgesellschaftlichen Bedeutung globaler Interaktionssysteme; in: *Dies.* u. a. (Hg.): *Interaktion – Organisation – Gesellschaft*, 229–250.

diese Weise wird Einheit neu denkbar, nicht mehr (nur) substantialistisch, sondern relationalistisch (*These 10*).

Der konstruktive Umgang mit Vielfalt hat auch jenseits des religiösen Feldes neuartige Mechanismen sozialen Zusammenhalts hervorgebracht.⁵⁶ Relationale Mechanismen. Ehedem vorherrschende Mechanismen sozialer Integration, die auf substantialistischen und essentialistischen Zuschreibungen („Wir Deutsche“, „Wir Elsässer“, „Wir Lutheraner“, „Wir Katholiken“) basieren, werden zwar nicht beseitigt, aber durch neue relationale Mechanismen ergänzt und erweitert. Relationale Mechanismen des Zusammenhalts und der Zugehörigkeit sind durch den spezifischen Handlungskontext bestimmt und fragen zum Beispiel nach dem Leistungsbeitrag für ein Team oder die zweckbezogenen Kompetenzen. Sie fragen nach dem Output, und im Profifußball kommt es dann etwa auf das Mannschaftskonzept an, auf die Technik, auf den Spirit.

Ohne „essentialistische Ankerpunkte“⁵⁷ kann Vielfalt nicht erfolgreich durch relationale Mechanismen gestaltet werden. Die Frage der „Mischung“ muss empirisch durch die Praxis erprobt werden, und einzuüben ist, „unterschiedliche religiöse Überzeugungen [...] nicht mehr als Negationsform des Andern“⁵⁸ zu betrachten. Differenzakzeptanz statt Homogenisierungszwang; Dialog, statt Dialogverweigerung; Anerkennung statt Abwertung; Aushandlung statt Anweisung; Verständigung statt Durchsetzung können hier nur Stichworte sein, um entsprechende Haltungen und Kommunikationen anzudeuten. Eine solche Gestaltung der Sozialdimension orientiert sich nicht am Bild der Grenze, sondern an der Metapher der Schwelle. Eine Schwellenkultur setzt auf den Wechsel „von einer Logik abgrenzender, die Gegenseite negierender Differenz“, die auf Spaltung und Diskriminierung setzt und sich „durch Schließung, Fremdheit und Berührungsarmut arrangiert“, hin zu einer Logik der Durchlässigkeit und des Übergangs, die „Bühnen dramatischer Freiheit und der geteilten Verbindlichkeit des Dialogs, des Fremden und des Eigenen inszeniert“.⁵⁹ Die Herausforderung lautet, eine „Grammatik der Anschlüsse, des Austauschs, des Transfers“⁶⁰ zu entwickeln, welche je eigene Wertbindungen nicht ersetzbar, sondern übersetzbar macht.

⁵⁶ *Ludger Pries: Zusammenhalt durch Vielfalt? Bindungskräfte der Vergesellschaftung im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden 2013, 13–48, hier 14.

⁵⁷ *Pries, Zusammenhalt*, 33.

⁵⁸ *Volker Demuth: Was heißt Zwischengesellschaft? Die Veränderung von Kultur, Glaube und Politik*; in: *Caroline Y. Robertson-von Trotha* (Hg.): *Die Zwischengesellschaft. Aufbrüche zwischen Tradition und Moderne?*, Baden-Baden 2016, 69–82, hier 70.

⁵⁹ *Demuth, Zwischengesellschaft*, 76 f.

⁶⁰ *Ebd.*, 78.