

Johanna Rahner

**Von der Dialogökumene
zur Ökumene
der Mentalitäten**

Fragmentarische Beobachtungen
zur neuen Unübersichtlichkeit
der ökumenischen Landschaft

Wolfgang Klausnitzer gewidmet, in innerer Verbundenheit bezüglich des gemeinsamen ökumenischen Engagements, aber auch in Dankbarkeit für die gute Zusammenarbeit der letzten Jahre in Bamberg.

1

Die neue Unübersichtlichkeit transkonfessioneller Allianzen

Ist es so oder hat man nur den Eindruck, als ob der ökumenische Diskurs in den letzten Jahren zunehmend von einer Ökumene der Mentalitäten dominiert wird, die ganz neue Koalitionen über konfessionelle Grenzen hinweg ermöglicht, über die nicht nur die ökumenisch Sensiblen sich wundern bzw. die sie bis vor kurzen kaum als möglich erachtet haben? Gleichfalls erstaunt die seltsame Gestalt, in der in dieser neuen Art des ökumenischen Miteinanders die Wahrheitsfrage verhandelt wird bzw. worin sie sich zum Ausdruck bringt. Vor diesem Hintergrund stimmen einige aktuelle Entwicklungen in der Ökumene bedenklich. Seien es die römisch-katholischen Umarmungsversuche in Richtung Anglikanische Gemeinschaft; sei es die seltsame Allianz evangelikal-fundamentalistischer Gruppen des protestantischen Randes mit nationalkonservativen Kreisen der Orthodoxie, die sich gerade auf dem Feld ethisch-moralischer Fragestellungen nicht nur als politisch äußerst brisant erweist. Gewiss, kulturell-gesellschaftliche Ungleichzeitigkeiten und eher politisch als religiös bestimmte Mentalitäten haben schon immer konfessionelle Identitäten beeinflusst und konturiert¹. Indes erscheint es als eine neue und daher neu zu bedenkende Entwicklung, dass sich angesichts bestimmter Fragestellungen (die provokantesten sind wohl die Fragen nach der Frauenordination und nach dem Umgang mit Homosexualität) eine Koalition ökumenischer Mentalitäten jenseits der traditionellen konfessionellen Grenzen bzw. über sie hinweg bildet. Diese Entwicklung verbrämt die zu fordernde theologische Rechenschaftsabgabe eher konfessionell anstatt Ursachen und Gründe wirklich offen zu legen. Indes reicht das hier zutage tretende Problem tiefer und wird auf Zukunft hin das ökumenische Geschäft erschweren, weil es nicht nur die binnen- wie interkonfessionelle Szene unübersichtlicher werden lässt, sondern auch die Frage nach einer angemessenen ökumenischen Hermeneutik noch einmal neu stellt.

2

Der ‚fluch des Erfolgs‘?

Karl Rahner hatte bereits 1972² das Phänomen einer ‚dritten Konfession‘ bedacht und dabei insbesondere den Einfluss der sich in der Moderne dramatisch verändernden, gesellschaftlichen und soziologischen Faktoren auf konfessionelle Identitäten kritisch in den Blick genommen: „In Europa finden sich nämlich auf den alten Territorien einer bestimmten Konfession heute auch andere christliche Konfessionen und Kirchen, wenn auch gewöhnlich der unterschiedliche religionsstatistische Prozentsatz der Mitglieder noch etwas

von den früheren Verhältnissen verrät. Aber selbst unter dieser Rücksicht gleichen sich die Gegebenheiten an. So hat heute jeder Konfessionschrist in einer gewissen, wenn auch graduell immer noch sehr verschiedenen Weise in der Diaspora zu leben. Die moderne pluralistische, säkularisierte und weithin atheistische Gesellschaft bietet jedenfalls den christlichen Kirchen keine Stütze mehr weder durch eine öffentliche Meinung noch durch eine Staatsreligion oder selbstverständliche Leitbilder des individuellen und gesellschaftlichen Lebens. [...] Von dieser Lage bedingt rücken natürlich auch frühere geistesgeschichtliche Voraussetzungen und Grundvollzüge der Existenz, aus denen konfessionelle Lehrunterschiede sich herleiten konnten, für den heutigen Menschen bewusstseinsmäßig in eine immer fernere Vergangenheit. Weithin werden sie gar nicht mehr realisiert, so dass der moderne Christ die kontroverstheologische Problematik von damals kaum noch als eigene empfinden kann und ihm die Entscheidung solcher Fragen weithin uninteressant bleiben muss, wenn er nicht aus bloßer Treue zur nun einmal faktisch überkommenen Konfessionskirche daran festhält. [...] Auf diesem Hintergrund lässt sich nun die sogenannte „dritte Konfession“ erfahren; Menschen, die in ihrem christlichen Bewusstsein, in Lebensstil und Selbstinterpretation kaum Unterschiede erkennen lassen und die sich auch gar nicht voneinander unterscheiden wollen trotz ihrer religionssoziologisch, „standesamtlich“ verschiedenen Zugehörigkeit zu dieser oder jener Konfessionskirche.“³

Was Karl Rahner noch als Herausforderung an das ökumenische Gespräch der Zukunft gekennzeichnet hatte, kann mit einem Abstand von über dreißig Jahren heute als der entscheidende ‚Erfolg‘ der ökumenischen Bewegung und Dialoge der letzten Jahrzehnte gekennzeichnet werden. Frucht der Konsens- und Dialogökumene ist diese neue Situation insofern, als sie im konfessionellen Gegenüber nicht mehr den Gegner sondern den Partner sieht. Die Überzeugung, dass der andere wie man selbst tatsächlich als im Glauben begnadet und gerechtfertigt zu beurteilen ist, hat sich flächendeckend durchgesetzt. Die Annahme einer tragfähigen gemeinsamen Glaubensbasis ist eine Realität geworden; man stellt sich gerade auf dieser Basis den gemeinsamen Herausforderungen der Zeit und zieht damit die praktischen Konsequenzen aus dem theologisch Erreichten. Während die ökumenische Theorie noch darum ringt, den Ort der Lebens- und Praxisrelevanz dieses ökumenisch Erreichten noch näher zu bestimmen⁴ und als heuristische Größe in ihre hermeneutischen Reflexionen aufzunehmen, hat diese Praxis des ökumenischen Miteinanders, der ‚Ökumene des Lebens‘, schon längst Tatsachen geschaffen, die ihrerseits die ökumenische Theorie herausfordern. Zu Recht resümiert daher Karl Rahner das Phänomen der ‚dritten Konfession‘ als verheißungsvolle Zukunft der Ökumene: „Über bloß humane Verbundenheit und Toleranz hinaus ermöglicht und gebietet es all das, was schon heute an ökumenischer Nähe und an ökumenisch gemeinsamem Tun gegeben ist. [...] Dieses christlich Gemeinsame der dritten Konfession [...] ist vielmehr gerade das Eine, das Gott in Jesus Christus allen christlichen Kirchen schenkte und das von allen angenommen wurde, aus dem sie alle leben und das zum lebendigen Keim werden soll, aus dem die volle Einheit erblühen kann.“⁵

Diese Beschreibung des Gemeinsamen wie die Suche nach gemeinsamen Antworten auf die Fragen der Zeit, die von Rahner angesichts der veränderten Sprech- und Verkündigungssituation im Gegenüber zu der säkularen, pluralen, atheistischen Welt als Maßstab einer zukünftigen ökumenischen Theologie bestimmt werden, treiben nun aber die eingangs bereits skizzierten seltsamen Blüten. Angesichts des in der späten Moderne offensichtlich gewordenen Traditionsabbruchs, der insbesondere das Christentum in den säkularisierten und hoch entwickelten Staaten des Nordens kennzeichnet, und eines dort auch aus politisch-gesellschaftlichen Gründen unhintergebar gewordenen Pluralismus, der innerlich fast schon zum Relativismus tendiert, bestimmen sich konfessionelle Identitäten zunehmend aus einer seltsamen Melange soziologischer, politischer und sekundärreligiöser und kaum mehr aus theologischen Differenzkriterien. Scheitert die Ökumene also letztlich an ihrem Erfolg?

3

Der Root Shock⁴ und seine ökumenischen Folgen

Autonomie und Selbstbestimmung haben sich in der späten Moderne als zweiseitig erwiesen als gedacht; Freiheit droht in Wertelosigkeit abzudriften und nach einer tragfähigen Basis für Neues sucht man vergeblich. Aus dem Verlust der traditionellen Identität folgen Unsicherheit und Fremdheit. Die Entfremdung bzw. die gewaltsam-künstliche Trennung von den eigenen Wurzeln, der root shock, nötigen zur Suche nach neuen, sekundären Identitäten. Der risikobesetzten Komplexität des Lebens wird das Ideal einer abgesicherten Uniformität, der Sicherheit unter Gleichgesinnten, entgegengesetzt und die dramatischen Veränderungsprozesse der Individualisierung und Pluralisierung werden durch Simplifikation zu ‚bewältigten‘ versucht. Das Ideal einer Gemeinschaft Gleichgesinnter reduziert mögliche Herausforderungen, da es potentielle Reibungsflächen von Differenzen zugunsten einer gefestigten, weil nach außen klar abgegrenzten, sekundären Identität weitestgehend reduziert. Denn es sind doch immer nur die, mit denen man sowieso einer Meinung ist, die man angesichts der spätmodernen Unübersichtlichkeit gerne um sich scharf.

Weil sich nun in der späten Moderne offene und plurale Gesellschaften an verschiedensten Punkten polarisieren – die dominierenden ‚Werte‘ gestalten sich dabei zumeist als das Ergebnis von Meinungen und nicht von Überzeugungen und sie neigen zu Extremen, weil diese ‚einfacher‘ zu vermitteln sind –, spiegeln auch die Konfessionen diese Polarisierungen wider. Man definiert sich durch diese extern gewonnenen Zuschreibungen und übernimmt sie nun seinerseits als identitätsstiftend: Wenn wir den eigentlichen Grund unserer Identität aus den Augen verlieren, beginnen die anderen uns zu sagen, wer wir sind und es ist nur eine Frage der Zeit, bis wir diese Definitionen übernehmen und am Ende auch noch für wahr halten. Gemeinsamkeiten gestalteten sich nun als Koalitionen und werden durch sekundär konstruierte Identitäten konturiert. Auch konfessionelle Identitäten gewinnen

ihre Plausibilitäten interessanter Weise nicht mehr über konfessionelle Eigenheiten sondern über politisch-gesellschaftliche Meinungsbilder: Geteilte Überzeugungen politisch-gesellschaftlicher, wie ethisch-moralischer Provenienz erhalten religiös-kriteriologische und konfessionell identitätsstiftende Funktion. Indes geschieht die Identitätsstiftung nicht mehr exklusiv binnen- sondern eben transkonfessionell. Damit werden aber diese nun postkonfessionellen ‚Identitymarker‘ und Differenzkriterien zu einer viel grundsätzlicheren Größe als es die theologisch-konfessionellen (nicht die konfessionell-soziologischen!) Differenzen je gewesen sind.

Zum einen spiegeln diese postkonfessionellen Identitäten Mentalitätsbrüche und Ungleichzeitigkeiten von Gesellschaften und festigen sie anstatt sie kritisch in den Blick zu nehmen, indem sie geradezu den ethisch-moralischen Minimalkonsens jenseits der konfessionellen Differenzierung als entscheidenden Legitimationspunkt bestimmen. Solche soziologisch bedingten Differenzen sind indes im konfessionellen Miteinander weit schwieriger zu handhaben als dies bei theologischen Unterscheidungslehren der Fall ist. Wie und von wo her wäre denn jene Basis zu bestimmen, von der her sie alle eigentlich zu bewerten wären? Zum anderen definieren postkonfessionelle Identitäten ihre Überzeugung durch Exklusion, indem sie die erfahrenen Differenzen nicht auf Einheit sondern auf Abgrenzung hin interpretieren und so auch definieren. Eine Hermeneutik des Vertrauens, wie sie in den ökumenischen Dialogen der letzten Jahrzehnte in einem langen Ringen entwickelt worden ist, die das Differente eben gerade auch als Ausfluss einer gemeinsamen Basis beschreiben kann, wird ersetzt durch eine Hermeneutik des Verdachts, für die eine ‚andere Sicht der Dinge‘ immer automatisch außerhalb des tragenden Fundaments steht, eben un- bzw. nicht mehr christlich ist. Die Grenzziehungen zwischen ‚wahr‘ und ‚falsch‘, christlich und unchristlich drohen prinzipieller und apodiktischer zu werden.

Diese spätmoderne ‚Frucht‘ des ökumenischen Dialogs hinterlässt also einen bitteren Nachgeschmack. Die neue postkonfessionelle Identität ist eine durch negative Abgrenzungskriterien von außen bestimmte Identität Gleichgesinnter, die ihre Legitimität nur durch Ausgrenzung zu erweisen vermag. Sie muss ihre Identitätskriterien ‚exklusiv‘ bestimmen, weil eine solchermaßen konstruierte sekundäre Identität verloren zu gehen droht, sobald sie Pluralität zulässt. Das Fundament des Gemeinsamen, das sich allein aus der von allen gleichermaßen geteilten ‚Meinung‘ konstituiert, gerät ins Wanken, wenn eine andere ‚Meinung‘ nicht nur möglich ist, sondern gar als legitim anzuerkennen wäre. Dies führt zu einer Reinheitsideologie, die im religiösen Identitätskampf logischerweise dazu führt, dass Unterschiedenheit gar nicht mehr als mögliche, gar als legitime Vielfalt wahrgenommen werden kann, weil dadurch die so mühsam gewonnene Identität wieder in Frage gestellt würde. Zugleich führt dies zu einer Hypertrophierung dessen, was als einheitsstiftende Identität der Gemeinschaft proklamiert wird. Das Unterscheidende muss als das Entscheidende deklariert werden. Jeder Versuch von Relativierung geht an die Wurzel der Identität und ist damit von vornherein ausgeschlossen. Der Tunnelblick ist

Programm. Das Ausschlusskriterium als Wahrheitskriterium ist gesetzt und der Weg zum Sektendasein kaum mehr aufzuhalten.⁷

Diese mentalitäts- und identitätsgesteuerte neuen Grenzziehung des Christlichen ist tiefreichender als die traditionell kontroverstheologische, die wenigstens bona fide beim Anderen nicht die vollständige Heillosigkeit vermutete. Die mentalitätsorientierte, und letztlich darin selbstreferentielle Grenzziehung hängt dagegen daran, dass die Abgrenzung weiter aufrechterhalten wird. Das macht den Dialog, das Gespräch, das Aufbrechen dieser exklusiven Grenzziehung fast unmöglich. Doch dieser spätmoderne Versuch, das Gefühl der eigenen Heimatlosigkeit durch Ausgrenzung bekämpfen zu wollen, ist von vornherein zum Scheitern verurteilt, denn man wird nicht dadurch heimischer, indem man die Anderen zu Fremden erklärt. Was wäre aber stattdessen zu tun?

4

Back to the roots: Einheit und Identität

Ein Blick in die Geschichte der katholischen Kirche nach der Reformation macht bereits auf das Entscheidende aufmerksam: Die Pluralität im Eigenen, wie es zum Beispiel noch gute Tradition in der mittelalterlichen Kirche war, wird im konfessionellen Zeitalter, das mit der Reformation anbricht, zu einer Einheitsidentität und -ideologie reduziert. Die Konkurrenz der Konfessionen im gleichen geographischen Raum zwingt dazu, das Eigene exklusiv zu bestimmen, es zu normieren und zu uniformieren⁸. Die Fähigkeit zur Debatte, zum Streit und zur Differenzierung und Relativierung geht verloren. Konfessionelle Identität wird zur Gruppenidentität, das kirchliche Selbstverständnis definiert sich als ‚tribal ecclesiology‘⁹, die keine Binnendifferenzierung mehr zuzulassen wagt. Die katholische Kirche und ihre positionelle Vielfalt sind im Gefolge der Reformation daher flächendeckend verarmt. Man kann nun versuchen, sich über diese Verarmung dadurch hinwegzutrusten, dass man die notwendige Vielfalt in der konfessionellen Aufspaltung wiederzuentdecken hofft; die Vielfalt der Konfessionen ‚ersetzt‘ hier die verlorene Vielfalt der eigenen Konfession. Doch dieser ‚Trost‘ erweist sich bei näherem Hinsehen als Illusion: Die verlorene Vielfalt der eigenen Konfession lässt nicht nur Auslagerung der Pluralität, d.h. durch Verlagerung des konfessionell Möglichen außerhalb der eigenen Mauern ausgleichen. Denn dieser Verlust lässt auch die Fähigkeit zur Auseinandersetzung, zum Streit, zur Debatte, zum Dialog nach innen schrumpfen. Die Wahrheitsfrage selbst leidet, denn der Aspekt einer legitimen Vielfalt der Wahrheit im Eigenen wird zunehmend unsichtbar und Pluralität so zum Außenphänomen degradiert.

Eine nach außen verlagerte Wahrheit muss aber immer erst wieder angeeignet, um sie muss stets neu gerungen werden, wenn sie als Ureigenstes wieder anerkannt werden soll. Das ist nicht nur schwieriger als mit einer gewohnten Vielfalt des eigenen ‚groß‘ zu werden, sondern verschiebt auch die Wahrnehmung von Differenz und Einheit an entscheidender

Stelle. Während die plurale Vielfalt innerhalb der eigenen Konfession darauf aufmerksam macht, dass Einheit Vielfalt nicht ausschließt, sondern erst ermöglicht bzw. eigentlich deren tragender Grund ist, ist eine nach außen gewendete Wahrheitssuche immer mit dem Phänomen konfrontiert, Einheit aus der Vielfalt erst wieder rekonstruieren zu müssen und ständig darum im Streit zu liegen, wie viel Differenz die Einheit eigentlich toleriert und wie viel Einheit Unterschiedenheit bedarf. Eine vorausgesetzte Einheit, die sich immer schon im Inneren pluralisiert und als solche auch erkannt und anerkannt wird, hat dieses mühsame Ringen um die gemeinsame Basis nicht nötig, weil sie sie einfach bereits bona fide voraussetzen darf.

Es gilt also eine Binnenvielfalt wiederzuentdecken, die das Eigene nicht als monolithischen Block versteht, sondern als plurales Spektrum an Einstellungen und Positionen zu respektieren gewohnt ist, denen man von vornherein die Legitimität zu- und nicht abspricht. Die erneuerte Wahrnehmung der Binnenpluralisierung des Eigenen und die Erarbeitung einer sich daraus ableitenden Hermeneutik der Pluralität und zwar der legitimen Pluralität im Eigenen ist die entscheidende Herausforderung. Es gibt zentrifugale und zentripetale Kräfte in jeder Konfession, dabei ist das richtige Gleichgewicht von beidem zu finden. Denn erst dort, wo der wohlwollende Streit und die Auseinandersetzung, das sich gegenseitig Aneinanderreiben und Abarbeiten und damit auch die ständige Herausforderung des Eigenen zur Selbstverständlichkeit wird, ist eine offene und damit umfassende, eben ‚katholische‘ Sicht der Dinge wirklich möglich.

An der binnenkonfessionellen Fähigkeit zur Wahrnehmung von Einheit oder und Differenz entscheidet sich die Frage, wie viel Vielfalt im Miteinander der Konfessionen möglich, weil legitim ist. Wo im Inneren Pluralität und Vielfalt Fremdworte sind, muss Differenz immer als eine sekundäre erscheinen und jede Differenzierung ist damit immer eine bleibend hinterfragte und gefährdete. Vielfalt ist hier nie selbstverständlich, sondern immer fragil, weil man in ihr nie zuhause ist. Heimat indes als Inklusion von Vielfalt und nicht als Exklusion von Monotonie zu bestimmen, wäre ein Weg, die eigene Herkunft fruchtbar wahrzunehmen. Das freilich ist eine Tugend, die im katholischen Selbstbewusstsein erst wieder zu erlernen wäre. Sie ist aber notwendig als Kriteriologie von Vielfalt, die die Überzeugung einer legitimen Pluralität nach außen hin zu vertreten vermag, weil sie sie eben auch nach innen legitimiert und damit maßstäblich wirken lässt. Wo dies auf Dauer ignoriert wird, wird das Katholische zur Geschmackssache und Ökumene zum Konsens des kleinsten gemeinsamen Nenners, selbst wenn dieser in der Anerkennung des Papstamtes bestünde.¹⁰

Die Erfahrung des Root Shock trifft die katholische Kirche besonders nach dem II. Vatikanischen Konzil. In einem Anfall von Euphorie und Optimismus¹¹ hatte man sich während und nach dem Konzil der Moderne geöffnet und sie mit offenen Armen angenommen zu einem Zeitpunkt, an dem diese sich selbst nicht mehr über den Weg traute. Es kommt in der Folge zu einem doppelten Heimatverlust, der bis heute nicht überwunden ist. Die Strategien zu seiner Überwindung sind vielfältig. Die entscheidende ‚Opposition‘ zu einer Option für die legitime Vielfalt des Katholischen stellen wohl jene ästhetisierenden Vergangenheitsträumer dar, die das Land der Zukunft im Ideal des Gestern zu finden meinen. Freilich dieses Gestern ist ein Land, das niemals war. Als Illusion ist es nur dort auf Dauer am Leben zu erhalten, wo man sich der eigenen Geschichtlichkeit und dem Bewusstsein der historischen Bedingtheit des Eigenen als Gewordenem ebenso verschließt wie der Anerkennung des unhintergehbaren Wegs der Moderne zur positiven Wahrnehmung und Bewertung des Pluralismus. Das bewusste Wahrnehmen von Geschichtlichkeit würde nicht nur die Relativierung des Eigenen bedeuten, sie würde darauf aufmerksam machen, dass das Eigene wie das Fremde als Ergebnis unterschiedlicher Kulturen, Entwicklungen etc. zu bewerten sind. Sie würde dabei den Blick auf jene Dinge öffnen, die als solche gerade nicht zum wahren Wesen der eigenen konfessionellen Überzeugung gehören, sondern eben zu jenen Adiaphora, um die zu streiten bereits Melanchthon zu müde war. Die mühsam durch Abgrenzung errungene Identität wäre verloren, bevor sie hätte gewonnen werden können.

Stattdessen gibt man sich betont antimodern, grenzt sich von der Moderne durch die Gegenpositionierung zu deren negativ bewerteten und im Sinne des anything-goes polemisch diskreditierten Relativismus und Pluralismus ab. Das ist die Strategie von Teilen der katholischen Kirche seit dem 19. Jh. und sie scheint inzwischen auch andere Konfessionen infiziert zu haben. Die Gründe dafür sind vielschichtig: vom fundamentalistischen Biblizismus, der jede Historisierung der Hl. Schrift als Aufgabe des Offenbarungsanspruchs der Bibel versteht, zum politisch exklusiven Nationalismus, der das entscheidend Christliche mit dem unterscheidend Eigenen des politisch-nationalen Interesses verwechselt, bis hin zum strukturellen Antimodernismus, der die von Gott geschenkte Heiligkeit des Wesens von Kirche nicht von der Sündigkeit ihrer allzu menschlichen Strukturen zu unterscheiden vermag, sondern diese auch noch theologisch verbrämt und damit metaphysisch überhöht.

Ein so zum Programm gewordener religiöser Anti-Modernismus erweist sich indes bei näherem Hinsehen selbst als Kind der späten Moderne. Man macht sich implizit zu Eigen, was man eigentlich bekämpfen will. Gerade jene auf Exklusionsmechanismen rekurrenden religiösen Identitäten erweisen sich als nur mangelhaft resistent gegen die eigentlichen Gefährdungen der späten Moderne, in der Überzeugungen zu Meinungen degra-

diert werden, weil man sich einer argumentativen, vernünftigen Begründung entzieht. Die leichtfertige Umarmung dieser politischen Spielart der Spätmoderne durch eine Ökumene der Mentalitäten erweist sich dabei als gefährlich. Sie lässt nur die Auswahl zwischen der Beliebigkeit eines ‚anything goes‘ – das Pluralität allein um der Vielfalt willen schätzt und jede Suche nach Verbindlichkeit angesichts der Erfahrung der bleibenden Unzulänglichkeit der Differenz einfach aufgibt – und einem – Pluralität wie Geschichtlichkeit prinzipiell ignorierenden – fundamentalistischen Rigorismus. Fundamentalismus und Relativismus erweisen sich hier aber letztlich als ungleiches Zwillingsspaar, das gemeinsam das Erbe der ‚Dialektik der Aufklärung‘ angetreten hat. Gleichermaßen verweigern sie die intellektuelle Referenz, d.h. die vernünftige Reflektion und Begründung der eigenen Überzeugung – die einen, weil sie dies für nicht (mehr) möglich, die anderen weil sie es für (noch nie) notwendig erachten. So desavouieren beide die Wahrheitsfrage und ersetzen sie durch strategisches Handeln.

Es ist daher kein Zufall, dass sich in einer Ökumene der Mentalitäten die Ungleichzeitigkeit von Gesellschaften einfach nur multipliziert. Denn es entspricht ihrer eigenen inneren Logik. Dort, wo sich selbst das Politische im Zeitalter der Globalisierung nur noch tribal plausibilisieren und so durchsetzen lässt, wo Meinungen nicht durch Argumente fundiert werden sondern die instrumentelle Vernunft regiert, erweist sich allein die strategische Allianz als das geeignete Mittel zur Wahrung und Durchsetzung der je eigenen Interessen. Man verweigert sich dabei bewusst jeglicher Legitimation und damit Kontrolle. Dass dabei die Wahrheitsfrage auf der Strecke bleibt, nimmt man billigend in Kauf. Angesichts einer solchen Verweigerungstaktik erweist sich die immer deutlicher sichtbar werdende Allianz von politisch verunsicherten Globalisierungsverlierern und religiöse motivierten Antimodernisten als brisantes Amalgam mit reichlich Sprengstoff und das nicht nur in Sachen Ökumene.

6

Was bleibt?

Von der Wiederentdeckung der Katholizität des Katholischen¹²

Karl Rahner schätzte an der Idee einer dritten Konfession gerade ihre Fähigkeit, die konfessionellen Gegensätze angesichts der gemeinsamen Herausforderung aufs Prinzipielle hin zu relativieren und bestimmte von dort her ihr zukünftiges ökumenisches Potenzial: „In einer solchen Situation, die langsam sich bildet, werden dann eben doch die traditionellen Kontroverspunkte zwischen den einzelnen Kirchen einen ganz andern Stellenwert erhalten. Sie werden zwar immer noch, ja gerade aufs neue eine echte Glaubensfrage bilden, aber diese wird umfasst sein von einer viel radikaleren Frage nach einer Glaubensentscheidung, die intellektuell redlich und existentiell realisierbar ist und sich auf diese eigentliche Grundsubstanz des Christentums bezieht. In einer solchen Situation, so kann erwartet und erhofft werden, kann die Frage nach den traditionellen konfessionellen

Kontroverspunkten in einer viel gelösteren, von vielen Emotionalitäten befreiten Weise gestellt werden, von Menschen, die in einer ganz neuen Weise gemeinsam nach der innersten Mitte des christlichen Glaubens fragen, der in seinem Kern nicht mehr die selbstverständliche Voraussetzung, sondern die eigentliche Aufgabe, die Last und das Heil aller Christen gemeinsam ist.⁴³ Was Rahner indes noch nicht im Blick hatte, vielleicht gar nicht haben konnte, ist die Frage, ob nicht gerade die konfessionellen Unterschiede, sofern sie sich nicht als destruktiv, sondern als konstruktiv erweisen, auch dazu beitragen können, sich den Herausforderungen der späten Moderne besser zu stellen? Gibt es so etwas wie eine ökumenische Hermeneutik, die mit den Differenzen fruchtbar umzugehen fähig ist, ohne zugleich in die Falle zu tappen, die synchron wahrgenommenen Unterschiede damit festzuschreiben?

Die dazu notwendige Methodologie setzt auf eine Krieriologie, die unterschiedliche Denkformen im Sinne der Komplementarität⁴⁴ fruchtbar macht, die dabei die situative, historische, sprachliche, aber auch die Mentalitätsdifferenz als Faktoren einrechnet und die Neigung pflegt, nicht von den Gegensätzen, sondern von der gemeinsamen Basis her die Unterschiede zu bestimmen. Ihre Alteritätstoleranz akzeptiert die andere Antwort des anderen und zwingt ihn nicht zur eigenen, weil sie wahrnimmt, dass sein Ort, seine Zeit, seine Situation nicht die ihren sind Denn diese sind je einmalig und so niemals zu kopieren oder zu wiederholen, gerade darin und dadurch stiften sie Identität. Dabei wird die geschichtliche Bedingtheit der eigenen Überzeugung wahrgenommen und dennoch hoffnungsvoll darauf vertraut, darin bei der Wahrheit geblieben zu sein.

Für eine solche ökumenische Methodologie ist die hermeneutische Grunderkenntnis leitend, dass wahrer Dialog nur dort möglich ist, wo man von der grundsätzlichen Gemeinsamkeit des tragenden Fundaments ausgeht. Ohne diese Annahme bliebe es bei einem sich gegenseitig informieren, das freilich überflüssig wäre, weil es den anderen doch nicht wirklich beträfe; bzw. die eigene Position als einzig wahre Möglichkeit exklusiv verstünde. Wahrer Dialog *par cum pari* ist eben nur auf der gemeinsamen Basis tragfähig, die das Eigene wie das Andere zu legitimieren imstande ist. Legitime Pluralität bedeutet daher nicht einfach Anerkennung von Verschiedenheit um der Verschiedenheit willen, sondern es ist die Wahrnehmung von Unterschiedenheit i.e.S. aufgrund des geteilten Fundaments. Sie lebt von der vorausgesetzten Anerkenntnis einer Einheit, die sich dadurch auszeichnet, dass sie Unterschiedenheit liebt. Unterschiedenheit wird nicht als Übel sondern als positiver Wert beurteilt. Denn um wirklich fruchtbar zu sein, braucht es diese Unterschiedenheit. Was unterscheidet nun aber fruchtbare von unfruchtbarer Unterschiedenheit? Vielleicht ist es gerade die Fähigkeit, die erfahrene Differenz selbst auf die vorausgesetzte Einheit hin fruchtbar zu machen. Eine Ökumene der Mentalitäten ist auf der Basis einer solchen Hermeneutik und ihrer Krieriologie bis heute den Nachweis ihrer Legitimität schuldig geblieben und man darf berechtigterweise daran zweifeln, ob sie ihn je zu leisten imstande ist.

Prof.in Dr. **Johanna Rahner** vertritt seit 2006 den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Dogmatik am Bamberger Institut für Katholische Theologie. Als systematische Theologin ist sie Nachfolgerin von Wolfgang Klausnitzer in Bamberg. Darüber hinaus engagiert sie sich auf wissenschaftlicher Ebene in verschiedenen ökumenischen Gremien.

- ¹ Vgl. dazu bereits Niebuhr, H. R., *The Social Sources of Denominationalism*, New York 1957 (Orig. 1929).
- ² Vgl. Rahner, K., *Dritte Konfession?*, in: *Schriften XII*, 568-581; jetzt in: Rahner, K., *SW 27*, 135-145.
- ³ Rahner, *Dritte Konfession?*, 136f.
- ⁴ Vgl. die Beiträge in: *Ökumene des Lebens als Herausforderung der wissenschaftlichen Theologie/Ecumenism of Life as a Challenge für Academic Theology*, Tagungsbericht der 14. Wissenschaftlichen Konsultation der *Societas oecumenica*, hrsg. v. B. J. Hilberath (u.a.), Frankfurt 2008.
- ⁵ Rahner, *Dritte Konfession?*, 145.
- ⁶ Zum Begriff und zur Problematik vgl. Radcliffe, T., *What is the Point of Being a Christian?*, London 2005, bes. 164-193.
- ⁷ Das scheint die latente Gefahr der Diskussion um Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer echten Rekonziliation und Integration der Piusbrüder zu sein. Sie wäre dort eine schiere Unmöglichkeit, wo sie für jene die Selbstaufgabe der eigenen Identität bedeuten würde. Das scheint indes gerade für die Piusbrüder naheliegend, da deren Identität nur durch Abgrenzung gewonnen wurde. Sie lässt eine Pluralität und damit legitime Vielfalt des Katholischen einfach nicht denkbar erscheinen.
- ⁸ Wer sich einmal die intellektuelle Vielfalt und das breite Spektrum der mittelalterlich-scholastischen Rechtfertigungs- und Gnaden-traktate ansieht, wird erkennen, welchen Verlust die allein abgrenzende Option des Trienter Konzils und in dessen Gefolge die theologische Verengung der Gegenreformation für das katholische Gnaden- und Rechtfertigungsverständnis bedeutete, von der Pluralität ekklesiologischer Konzeptionen ganz zu schweigen. Vieles was für die Theologen des Mittelalters an Pluralität kirchlicher Strukturen selbstverständlich, an vielfältigen liturgischen Formen möglich war, ist durch den nachtridentischen Uniformitätszwang schlicht von der katholischen Weltbühne verschwunden, zum Schaden der Identität des Katholizismus!
- ⁹ Vgl. Haight, R., *Christian Community in History*, Vol. II: *Comparative Ecclesiology*, New York – London 2005, bes. 1-9. und Vol. III: *Ecclesial Existence*, New York – London 2008, 3-5.
- ¹⁰ Gerade das eingangs angesprochene Phänomen des Übertritts bzw. der Aufnahme ganzer Gruppen aus der Anglikanischen Gemeinschaft in die römisch-katholische Kirche macht auf die besondere Brisanz dieser spätmodernen Konstellation aufmerksam. Die Spaltung der Anglikanischen Gemeinschaft ist offensichtlich, aber auch der Weg der Katholischen Kirche führt in eine unabwägbar Grauzone. Sie pluralisiert sich zwar strukturell, schlägt dabei aber eine Richtung ein, die für ihre eigene Identität und die Pluralität im Inneren kontraproduktiv ist. Denn auch hier treffen sich allein Gleichgesinnte bzw. die Aufnahme dieser Gruppen in die Katholische Kirche geschieht unter den Vorzeichen des Minimalkonsenses eines latenten Papalismus, der in der Geschichte im mittelalterlichen Bettelordenstreit zwar sein Vorbild hat, aber angesichts der spätmodernen Gemengelage in seinen Auswirkungen nicht abgeschätzt werden kann. Schon im Bettelordenstreit reagiert man bekanntlich auf den sichtbar gewordenen Papalismus mit der Idee der gleichberechtigten Würde aller kirchenleitenden Institutionen und Personen, seien dies Prälaten, Bischöfe oder eben der Papst (sie alle haben ihre kirchliche Gewalt nicht von Menschen sondern eben von Christus empfangen) und klagt daher die Einhaltung des Subsidiaritätsprinzips ein (vgl. Ratzinger, J., *Das neue Volk Gottes - Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969; 21977, 56f). Pikant ist angesichts der aktuellen Entwicklungen, die immer neue kirchenrechtliche Substrukturen „allein unter dem Papst“ findet und erfundet, dass eine bis heute unerledigte Hypothek des II. Vatikanischen Konzils doch die

mangelnde institutionelle und strukturelle, d.h. auch kirchenrechtliche Absicherung und Repräsentanz des Kollegiums der Bischöfe und damit des Subsidiaritätsprinzips innerhalb der katholischen Kirche darstellt. Man sollte sich daher an die Mahnung erinnern, die Joseph Ratzinger schon in seiner Bewertung des Bettelordenstreit formuliert hat: „, Dass dieser Vorgang weit über die Ordensebene hinaus von Gewicht war, ist offensichtlich. Er bedeutet nämlich, dass jener Zentralismus, der sich zunächst als ein Novum innerhalb des Ordens voll zog, zugleich auch übertragen wurde auf die Gesamtkirche, die jetzt und erst jetzt im Sinne eines modernen Zentralismus aufgefasst wurde. Damit widerfährt nämlich nun dem Primat etwas, was uns zwar heute selbstverständlich ist, was aber keinesfalls notwendig aus seinem Wesen folgt: Er wird jetzt und erst jetzt im Sinne eines modernen Staatszentralismus verstanden.“ (ebd. 55).

¹¹ Vgl. Ratzinger, J., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 398.

¹² Vgl. dazu Radcliffe, *What is the Point*, bes. 171ff.

¹³ Rahner, K., *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, in: ders., SW 27, 93-104, hier 101f.

¹⁴ Vgl. Klausnitzer, W., *Kirche, Kirchen, Ökumene*, Regensburg 2010, 273-282.