

## Quo vadis, oecumenisme?

### Zum Stand der Ökumene im Lichte gesellschaftlicher Tendenzen

#### Zusammenfassung

Angesichts von Pluralität und Heterogenität bedürfen die Mitglieder der offenen Gesellschaften in der späten Moderne im Ringen um eine gemeinsame Basis ihres Zusammenlebens einer erhöhten Diversitäts- und Divergenzkompetenz. Die ökumenische Bewegung kann ein Quell-Ort solcher Kompetenzen sein, ist sie doch – ohne die Wahrheitsfrage zu suspendieren – von dem Bemühen getragen, mit Differenzen umzugehen und die Vielfalt kirchlichen Lebens nicht als Bedrohung zu verstehen. Wenn wir unseren Blick von den (material-)dogmatischen Bemühungen um Konsense in der Doktrin hin zu den dahinterstehenden Prozessen und Akteuren wenden, können wir lernen, wie die Vielfalt von Lebensformen und Denkstilen die ökumenische Arbeit prägt. Eine ökumenische Stilkunde, die auch Prozesse der Abschiedlichkeit angesichts des Wandels, aber ebenso Praktiken des *Diversity Management* umfasst, ist also nicht nur theologisch, sondern auch gesellschaftspolitisch ertragreich – und könnte helfen, den derzeitigen Stillstand in der Ökumene zu überwinden.

#### Abstract

All members of open societies in the late modern age need increased competencies to deal with diversity and divergence in their struggle for a common basis of their social life. The ecumenical movement can be a source for such competencies since it has always sought to deal with differences without suspending questions about the truth – and without perceiving the plurality of the churches as a threat. If we turn our focus from (material) dogmatic endeavours to reach a consensus in doctrinal questions towards the processes and actors that stand behind such agreements, we will learn how the diversity of life forms (Lebensformen) and styles of thinking influence ecumenical work. Ecumenical stylistics, which encompasses processes of parting and loss in the face of change as well as practices of *diversity management*, is therefore not just important for theology but also for society as a whole and to overcome the current ecumenical standstill.

### Schlüsselwörter/Keywords

Ökumene; Paradigmenwechsel; spätmoderne Gesellschaften; Diversität; Heterogenität; Lebensformen; Denkstile; Neuansätze

Ecumenism; paradigm shift; late modern societies; diversity; heterogeneity; life forms; styles of thinking; new approaches

*Für Harding Meyer (gest. 2018) sowie Bernd Jochen Hilberath und Karl-Josef Kuschel zu ihrem 70. Geburtstag*

## Gesellschaftliche Herausforderungen – zur Relevanz der Ökumene

Pluralität ist ein soziales Faktum – und doch eine offene Frage. Die Pluralisierung westeuropäischer Gesellschaften scheint in all ihren Bereichen weiter voranzuschreiten – und doch: Bedeutet diese Pluralität schon Pluriformität und Diversität, die Vielzahl schon echte Vielgestaltigkeit und Vielfalt? Leben wir nicht eher in einem Zeitalter der „Scheinvielfalt“ und „Vereindeutigung der Welt“?<sup>1</sup> „[I]n Zeiten beispielloser Diffusion, Interferenz, Kontamination, Vermischung und Verflechtung von Ideen und Kulturen, Denk- und Lebensformen“, aus denen „quasi entropische Prozesse der Nivellierung und der Einebnung von Gegensätzen ebenso [resultieren] wie Prozesse ihrer lebenspraktischen Zuspitzung und Radikalisierung“?<sup>2</sup> Ja, mehr noch: Prozesse einer vordergründig lebenspraktischen Zuspitzung und Radikalisierung können hintergründig Ausdruck der Nivellierung und Homogenisierung sein. Faktoren, die die Pluralisierung der Gesellschaft befördern, uniformisieren sie zugleich. Und Uniformisierung kann sich gerade im Gewand der Pluralität bzw. radikalischer Abgrenzung zeigen.

Das wird in wechselnden Gestalten dort sichtbar, wo – womöglich nur scheinbar – gegenläufige gesellschaftliche Tendenzen konkret in den Blick geraten: Einer Hochschätzung von Pluralität, Diversität und Divergenz, die auch als ökonomisch zielführend erachtet werden, steht der Wunsch nach radikaler, partikularer Abgrenzung gegenüber. Dieser kann aber als Kritik an der nivellierenden-homogenisierenden Macht von jener gerade als vorgeblicher Anwalt einer ethnopluralistischen Vielfalt auftreten wie

1 | Vgl. Thomas Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*. Stuttgart 2018, 9 (und öfter).

2 | Burkhard Liebsch, *Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit – Differenz – Gewalt*. Berlin 2001.

im Extrem bei der Identitären Bewegung. Hier eine pluralistische Wertschätzung radikaler Pluralität „als zuinnerst positiver Vision“<sup>3</sup> mit genuin ethischem Impetus, die ungewollt, unter dem Diktat der Ökonomie, doch in den Pluralismus einer „geläufigen und gefälligen Oberflächen-Buntheit“<sup>4</sup> und in eine homogenisierende Vereindeutigung wie Vergleichgültigung umschlagen kann; dort das Bedürfnis nach identitärer Distinktion, dessen radikalisierte Zuspitzungen die Vorstellung einer Pluralität widerstreitender, heterogener Lebensformen, Ethnien oder Kulturen zementiert, die unvermeidlich als Ganze in einem agonal-polemischen Verhältnis zueinander stünden<sup>5</sup>. Uniformisierende Pluralisten und pluralisierende Identitäre, nivellierende Globalisierer und globalisierende Nationalisten stehen sich dabei selbst polemisch gegenüber – und sind doch in vielerlei Hinsicht nur zwei Seiten derselben spätmodernen Medaille. Freilich: Auf die Hinsicht käme es eben an. Mit Vexierbildern und dialektischen Umschlägen wird zu rechnen sein. Und Konfligierendes, Divergierendes mag aus anderer Warte erstaunliche Konvergenzen offenbaren – ohne, dass sich durch den Verweis darauf die Divergenzen und Konflikte einfach bereits beseitigen ließen.

Unsere Gegenwart erscheint so als „spätmoderner Kampfplatz stahlharter Vielheiten im Sinne Max Webers [...]: [Die] verschiedenen Wertordnungen der Welt [stehen] in unlöslichem Kampf untereinander [...]“<sup>6</sup>. Die Arena tritt an die Stelle des Forums, selbst die Regeln der Auseinandersetzung sind hier Teil derselben und müssen im Konflikt ausgefochten werden.<sup>7</sup> Eine Situation, die wir im Alltag allerdings meist vor uns verbergen: Die segregierte Konsensgesellschaft scheut sich – angesichts von deren Allgegenwart, An-

**ERIK MÜLLER-ZÄHRINGER**, geb. 1974, Studium der Katholischen Theologie in Würzburg, Jerusalem und Münster; Studium der Vorderasiatischen Altertumskunde und Altorientalischen Philologie in Münster, Fernstudium Erwachsenenbildung in Kaiserslautern; arbeitete als Wissenschaftlicher Mitarbeiter in Bamberg, Kassel und am Institut für Ökumenische und Interreligiöse Forschung in Tübingen; Arbeitsschwerpunkte: Aporien fundamentaltheologischer und ethischer Begründungskonzepte; Neuzeit und Moderne im vierfachen Fokus von Glaube und Vernunft, Freiheit und Gnade, Glück und Dank, Zeit und Zeugnis; Neue Ansätze in der Ökumene; näherhin: Anerkennung und Abschiedlichkeit im Kontext intergenerationellen Lernens und des ökumenischen und interreligiösen Dialogs

3 | Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 1997, 5.

4 | Ebd., XVII.

5 | Liebsch, *Zerbrechliche Lebensformen* (wie Anm. 2), 10 (unter Bezug auf Jean-François Lyotard).

6 | Christian Bauer, *Differenzen der Spätmoderne. Praktische Theologie vor der Herausforderung der Gegenwart*, in: Stefan Gärtner/Tobias Kläden/Bernhard Spielberg (Hg.), *Praktische Theologie in der Spätmoderne. Herausforderungen und Entdeckungen* (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 89), Würzburg 2014, 29–49. 32 (unter Bezug auf Max Weber).

7 | Auf der Arbeitstagung des Instituts für Ökumenische und Interreligiöse Forschung „Sola doctrina? Allein durch die Lehre getrennt? Die Bedeutung von Mentalitäten, Denkformen, Stilen etc. in ökumenischen u.a. Prozessen“ (18.05.2019) hat Martin Kirschner in seinem Referat immer wieder darauf hingewiesen: Dialogwillige können heute auf keine „Idylle harmonischer Begegnung“ hoffen, Gespräche werden nicht in der idealen Öffentlichkeit geführt, sondern – etwas überspitzt – in der Arena der Kämpfe, in der es keine apriorischen Spiel- und Kommunikationsregeln gibt, sondern auch diese entstehen „dia und inter“. Wer das aufrichtige Gespräch sucht, der muss bereit sein zu einem Dialog ohne Vorbedingung.

forderungen und Risiken – Konflikte auszutragen. Sie fürchtet eine Auseinandersetzung mit dem Divergenten, Heterogenen: Wir verbleiben in unseren Konsens-Blasen, „Stämmen“, Rackets<sup>8</sup> und Ähnlichem.

Pluralisierung oder Vereindeutigung der Welt? Bloße Pluralität oder echte Pluriformität und Diversität? Wie auch immer die Analyse ausfallen mag: Darauf käme es dann doch zweifellos an, dass die Mitglieder offener Gesellschaften in einer durch Migrationsbewegungen und vieles andere mehr ausgezeichneten Spätmoderne ein hohes Maß an Diversitäts- und Divergenzkompetenz ausbilden. Eine Kompetenz, die sie befähigt, im Ringen um das, was die Gesellschaft zusammenhält, Wege zu finden, mit der Vielfalt des Andersartigen und des Auseinanderstrebenden in Theorie und Praxis konstruktiv umzugehen – und das heißt vor allem einen Weg zu finden zwischen der Skylla der Vergleichgültigung pluralen Lebens und der Charybdis seiner mangelnden Kritisierbarkeit. Zu erforschen und fördern wären wegweisende Einstellungen und Techniken, hilfreiche Haltungen und Verfahren. Diese gehören zu eben jenen Voraussetzungen, von denen – nach Böckenförde – der freiheitliche, säkularisierte Staat zehrt.<sup>9</sup> Es bedarf gewissermaßen eines „Ressourcement“: Jene Quellorte wären zu erkunden, an denen sich solch hilfreiche Haltungen und Verfahren schöpfen, an denen sich Diversitäts- und Divergenzkompetenzen finden lassen.

Könnte nicht gerade die Ökumene ein solcher Quellort sein? Ökumenisches Bemühen im weitesten Sinne wie in seiner reflexiven wissenschaftlich-theologischen Gestalt wurzelt im Staunen und in der Konfrontation mit der Vielfalt christlichen Lebens, das doch im selben Ursprung gründen soll. Ökumenisches Handeln ist – im weitesten Sinne und immer schon – der Versuch, im Ringen um das, was Christinnen und Christen zusammenhält, mit der Vielfalt des Andersartigen und Auseinanderstrebendem konstruktiv umzugehen. Es ist die ganz basale Bemühung (vor aller emphatischen Zielbestimmung als „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ o. Ä.), mit dem Andersartigen auszukommen und mit dem Auseinanderstrebenden den Zusammenhalt zu wahren. Es ist bereits Diversitäts- und Divergenzmanagement – und bedarf eines solchen. Damit wird die einst von Karl Rahner noch vorsichtig angedeutete gesellschaftliche Relevanz der Ökumene unmittelbar deutlich, die zugleich „ihren eigenen Gegen-

8 | Zu Max Horkheimers „Soziologie der Rackets“ vgl. *Max Horkheimer*, Zur Soziologie der Klassenverhältnisse, in: Ders., Nachgelassene Schriften 1931–1949 (Gesammelte Schriften 12), Frankfurt a.M. 1985, 77–104. bes. 101ff.; Ders., Die Rackets und der Geist, in: Ders., Gesammelte Schriften 12, 287–291. Die „Soziologie der Rackets“ gewinnt im Licht der gegenwärtigen politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen eine erschreckende Aktualität und prophetische Qualität. Zur Zeitdiagnose insgesamt vgl. *Erik Müller-Zähringer*, Sieben für Theben. Eine kleine philosophische Heldengeschichte in der alternden Moderne, in: Siegfried Grillmeyer u. a. (Hg.), Peterchens Mondfahrt – Peter Sloterdijk, die Religion und die Theologie, Würzburg 2015, 9–58.

9 | *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt a.M. 1991, 92–114. 112 (der Aufsatz ist zuerst 1967 erschienen).

stand durch dessen gesellschaftliche Relevanz besser erkennen [kann]“.<sup>10</sup> Das Feld der Ökumene ist ein einschlägiger und in Theorie und Praxis bewährter Quell- und Lernort hinsichtlich der nachgefragten Kompetenzen. Überdies ist die Ökumene im 20. Jahrhundert eine Erfolgsgeschichte. Doch zur Wahrheit der Bilanz gehört auch: Aktuell scheint es schlecht um sie bestellt zu sein. Den derzeitigen Stand möchten wir im Folgenden kurz skizzieren, bevor wir schildern, was daraus folgt und worin das Institut für Ökumenische und Interreligiöse Forschung seinen eigenen aktuellen Beitrag zur Ökumene und für die gesellschaftliche Debatte sieht. Wir konzentrieren uns dabei auf die „kleine“ Ökumene, um der Bündigkeit willen, aber auch, weil sie uns fast ein wenig vernachlässigt scheint. Selbstverständlich hat aber vieles von dem, was wir ausführen, seine Parallelen im interreligiösen Bereich.

**ANNA KNORRECK**, geb. 1994, Studium der Katholischen Theologie in Tübingen und Paris, seit 2019 Promotionsstudium an der Universität Tübingen und Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Ökumenische und Interreligiöse Forschung in Tübingen. Arbeitsschwerpunkt: Neue Ansätze für den ökumenischen Diskurs.

## Zum Stand der Ökumene – eine Bilanz

Ökumene scheint versöhnt verschieden. Wenn im Folgenden vom Stand der Ökumene (und der Ökumenischen Forschung) die Rede ist, so ist dies auch wörtlich gemeint. Verweilend zwischen konfessioneller Profilierung einerseits und schwindender Bedeutung kirchlicher Zugehörigkeit andererseits, zwischen Re- und De-Konfessionalisierung, fristet Ökumene ihr Dasein unter wohlwollendem Desinteresse. Auf die Phase gefühlter Erfolge ist eine Phase gefühlten Stillstands gefolgt.

Sicher: „Durch die moderne ökumenische Bewegung im 20. Jahrhundert haben sich [...] die Beziehungen der Kirchen zueinander auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens verändert.“<sup>11</sup> Das 20. Jahrhundert war das Jahrhundert der Ökumene<sup>12</sup>, seine Sechziger- und Siebzigerjahre ihre goldene Zeit, zum Reformationsjubiläum 2017 halten in der ZEIT konfessionsverbindende Bischöfe „Händchen“. Es gibt eine Fülle von Konsens- und Konvergenzpapieren. Doch türmen sich die Dokumente wachsender Übereinstimmung auch meterhoch: Es fehlt an ihrer Rezeption auf amtskirchlicher wie

10 | Karl Rahner, Ökumenische Theologie der Zukunft, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 10, Zürich 1972, 503–519, 511; jetzt in: Ders., Einheit in Vielfalt. Schriften zur ökumenischen Theologie (Sämtliche Werke 27), Freiburg i. Br. u. a. 2002, 105–118. 111.

11 | Friederike Nüssel/Dorothea Sattler, Einführung in die ökumenische Theologie, Darmstadt 2008, 20.

12 | Vgl. auch Ulrich H. J. Körtner, Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell, Göttingen 2005, 13. Körtner spricht auch vom „ökumenischen Zeitalter“: Ders., Für Klarheit, Redlichkeit und Nüchternheit. Die reformatorische Theologie darf nicht weichgespült werden, in: Claudia Keller/Stefan Orth (Hg.), Und jetzt? Ökumene nach dem Reformationsjubiläum, Freiburg i. Br. u. a. 2018, 20–35. 20.

ortskirchlicher Ebene. Die Klage darüber ist nicht neu.<sup>13</sup> Die Tatsache selbst erzeugt beachtliche Frustration, denn – so eine mögliche Lesart – formulierten die Dokumente tatsächlich erzielte Übereinstimmung in der Lehre, entfielen eigentlich jegliche Legitimation konfessioneller Trennungen. Umso skandalöser erscheint dann die offenbar verweigerte Rezeption auf kirchlicher Seite. Wo nicht Unkenntnis herrscht, ist landläufig zu hören: Theologisch sei doch eigentlich alles klar, nur die Kirchen bewegten sich nicht<sup>14</sup> – aus nachvollziehbaren Gründen. Heutigen Christinnen und Christen erscheinen die feinen theologischen Unterschiede kontroverstheologischer Problematiken vergangener Zeiten ohnehin kaum noch nachvollziehbar, zumal in einer zunehmend säkularen und pluralen, gegenüber Institutionen wie Autoritäten skeptischen Welt. Viele von ihnen leben bereits die von Karl Rahner in den 1970ern erörterte „Dritte Konfession“: „Menschen, die in ihrem christlichen Bewußtsein [sic!], in Lebensstil und Selbstinterpretation kaum Unterschiede erkennen lassen und die sich auch gar nicht voneinander unterscheiden lassen wollen trotz ihrer religionssoziologisch, ‚standesamtlich‘ verschiedenen Zugehörigkeit zu dieser oder jener Konfessionskirche.“<sup>15</sup> Und aus eigener Anschauung lässt sich ergänzen: Viele von denen, die sich überhaupt noch in den Kirchengemeinden engagieren, sind oft in mehreren, konfessionell unterschiedenen Gemeinden aktiv. Dies gilt gerade für konfessionsverbindende Paare. Kirchenzugehörigkeit ist höchst dynamisch geworden: Sie vollzieht sich „sphärisch (mit der Auswahl von Kirchenangeboten), phasal (in Lebensabschnitten) und zum Teil auch ereignishaft (als akute Kommunikation wie bei digitalen Nutzern)“<sup>16</sup> – und höchst selektiv, was die Glaubensinhalte betrifft, „weil konstitutive Glaubensartikel nicht übernommen, nicht verstanden oder auch explizit abgelehnt werden.“<sup>17</sup> „[W]as sich in pastoraler Hinsicht als ein Institutionsproblem und in fundamentaltheologischer Hinsicht als ein kirchliches Konstitutionsproblem ersten Ranges darstellt“<sup>18</sup>, hat freilich Folgen auch für das ökumenische Gespräch, denn „[d]ie römisch-katholische Kirche kann da-

13 | Vgl. z. B. Sabine Pemsel-Maier, *Rezeption: Schwierigkeiten und Chancen. Eine Untersuchung zu Aufnahme und Umsetzung ökumenischer Konsensdokumente in den Ortskirchen*, Würzburg 1993; vgl. zur Rezeptionsproblematik im Ganzen z. B. Peter Neuner, *Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der Christen*, Darmstadt 1997, 271–296. bes. 273; Nüssel/Sattler, *Einführung* (wie Anm. 11), 36f.; Harding Meyer, *Vom Dialog zur Gemeinschaft. Ökumenische Rezeption und die „Rezipierbarkeit“ der Dialogergebnisse*, in: Ders., *Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie I*, Frankfurt a. M./Paderborn 1998, 75–86.

14 | Dass es womöglich so einfach dann doch nicht ist, daran erinnert z. B. Walter Kasper: „Es ist ja keineswegs so, dass theologisch im Grunde alles schon geklärt wäre und es nur noch darum ginge, endlich die praktischen Konsequenzen zu ziehen.“ (Ders., *Vorwort: Einheit – damit die Welt glaubt*, in: Ders., *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I [Gesammelte Schriften 14]*, Freiburg i. Br. u. a. 2012, 17–34. 27.

15 | Karl Rahner, *Dritte Konfession?*, in: Ders., *Schriften zur Theologie XII*, 568–581. 571 (jetzt in: Karl Rahner, *Einheit in Vielfalt. Schriften zur ökumenischen Theologie [Sämtliche Werke 27]*, Freiburg i. Br. u. a. 2002, 135–145, 137).

16 | Gregor Maria Hoff, *Ein neues Paradigma der Ökumene? Fundamentaltheologische Überlegungen zur katholischen Zukunft der Ökumene*. Unveröffentlichtes Manuskript der Gastvorlesung am Institut für Ökumenische und Interreligiöse Forschung in Tübingen am 29.11.2018.

17 | Ebd.

18 | Ebd.

mit gerade in ihrer ökumenischen Ausrichtung nicht mehr mit derselben Sicherheit wie auf dem 2. Vatikanischen Konzil noch ihre eigene Identität *lebensweltlich* und *glaubenspraktisch* als gegeben voraussetzen.<sup>19</sup>

Was für sie gilt, gilt auch für andere: Von der Fiktion monolithischer konfessioneller ‚Blöcke‘ im ökumenischen Gespräch darf man sich religionssoziologisch getrost verabschieden, auch und gerade angesichts konfessioneller Re-Profilierungsversuche. Prägend dagegen ist die Erfahrung konfessionell-transversaler Verwandtschaften in einer Ökumene der Mentalitäten: Vor allem ethische Fragen stellen eben vorrangig nicht die neue Wasserscheide zwischen den Konfessionen dar<sup>20</sup>, sondern sind prägnanter Ausdruck der Tatsache, „dass sich gerade angesichts bestimmter moralisch-ethischer Fragestellungen

[...] eine Koalition ökumenischer Mentalitäten jenseits der traditionellen konfessionellen Grenzen bzw. über sie hinweg bildet.“<sup>21</sup> Kurz: Anhänger vergleichbarer ‚Lager‘ der Konfessionen stehen sich konfessionsübergreifend oft näher als den eigenen Konfessionsmitgliedern des je anderen Lagers. Auch hier mag mitunter *prima vista* Konfligierendes, Divergierendes erstaunliche Konvergenzen offenbaren, ohne dass sich durch diesen Verweis die Divergenzen und Konflikte einfach bereits beseitigen ließen. Fakt ist: Ökumene ist nicht nur eine inter-, sondern auch eine intra- und transkonfessionelle Aufgabe.

Zurück zum Ausgangspunkt: Ist somit schon die tatsächliche Wirkung erzielter Ergebnisse ökumenischer Bemühungen in praktisch-institutioneller Sicht im besten Sinne fragwürdig, umso mehr im Blick auf die Akteure. Inwiefern haben sich die erzielten Übereinstimmungen in den Einstellungen kirchlicher Akteure in Kirchenleitungen, Theologie und gemeindlichem wie privatem Leben von Christinnen und Christen niedergeschlagen? Über die tatsächlichen Einstellungen kirchlicher Akteure ist wenig Gesichertes bekannt, es fehlt in breiter Weise an empirischen Studien und Daten. Wie so oft, bewegt sich das Nachdenken über Ökumene hier im Bereich des Fühlens, Meinens und des Thetischen. Dabei ist die Relevanz solcher Erkenntnisse zur Einstellung der handelnden Akteure offensichtlich: Die Ökumene der Papiere ist das eine, die

**CHRISTIAN HENKEL**, geb. 1985, Dr. theol., Studium der Theologie, der Anglistik und des Darstellenden Spiels in Bamberg und Oxford, Promotion in Sozialethik in Münster, arbeitete als Geschäftsführer am Institut für Ökumenische und Interreligiöse Forschung in Tübingen, seit 2019 Akademischer Rat für Digitalisierung und Transfer an der Universität Eichstätt-Ingolstadt. Arbeitsschwerpunkt: Architektur und Materialität; Bürgerbeteiligung; Migrationspolitik

19 | Ebd.

20 | Vgl. dazu z. B. Rainer Maria Woelki, Mehr Ehrlichkeit in der Ökumene. Das Verhältnis von Katholiken und Lutheranern im Reformationsjahr, in: Claudia Keller/Stefan Orth (Hg.), Und jetzt? Ökumene nach dem Reformationsjubiläum, Freiburg i. Gr. 2018, 9–19. 10. Woelki spricht von einem „zunehmenden Dissens in moral- und sozialetischen Fragen“ und im Blick auf das Verhältnis von Katholiken und Lutheranern „von einer ethischen Grunddifferenz zwischen beiden Konfessionen“; Walter Kasper, Ökumene ist ein Lernprozess. Das Erbe Martin Luthers neu entdecken, in: Keller/Orth (Hg.), Und jetzt?, 49–62. 59f.

21 | Johanna Rahner, Zum Fortgang der Ökumene, in: Bernd Jochen Hilberath u. a. (Hg.), Damit sie alle eins seien. Programmatik und Zukunft der Ökumene, Ostfildern 2015, 155–170. 162.

Ökumene der Akteure das andere. Bleibt jene ein Papiertiger angesichts des Schnecken tempos von dieser?

Potenzial für Frustrationen besitzt nämlich auch die alternative Lesart zur mangelnden Rezeption erzielter Übereinstimmungen: Die begrifflich erzielten und schriftlich niedergelegten Konsense und Konvergenzen wären ihr zufolge lediglich vordergründig tragfähig und existierten „nur“ auf dem Papier, während die Akteure in ihren Auslegungen derselben, in ihren Assoziationen, De- und Konnotationen weiter uneins blieben bzw. eine Rezeption der Papiere gänzlich ablehnten. Wären diese Widerstände dann aber nicht einfach durch weitere begriffliche Arbeit, durch mehr Klarheit und Klärung der doktrinellen Differenzen zu beseitigen? Die Rede vom „differenzierten Konsens“, z. B. in den Diskussionen um die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, weist auf mehr und auch anderes. Für manche eine „begriffliche Mißgeburt [sic!]“<sup>22</sup>, für andere ein klares Zeichen, „daß [sic!] das ursprüngliche Ziel der Konsens-Ökumene nicht nur noch nicht erreicht worden ist, sondern offenbar gar nicht erreicht werden kann.“<sup>23</sup>

So erhebt sich zu Beginn des neuen Jahrhunderts immer öfter die bange Frage: Was wurde eigentlich wirklich erreicht? Und was ließe sich überhaupt (noch) erreichen? Ziele und Wege der ökumenischen Bewegung sind fundamental fragwürdig geworden – mit drastischen Folgen<sup>24</sup>. Von Stagnation und Sackgasse ist die Rede, von Stillstand und Paralyse, von neuer Eiszeit<sup>25</sup> und ökumenischem Winter<sup>26</sup>. Freilich: im Rahmen des Reformationsjubiläums 2017 wurden dessen ökumenische Impulse betont und begrüßt, aber ebenso erscholl der Ruf nach mehr Ehrlichkeit in der Ökumene<sup>27</sup> sowie die Aufforderung zu mehr Ehrgeiz<sup>28</sup>. Tatsächlich fehlt der Ökumene derzeit nicht nur das Visionäre überhaupt und Elan<sup>29</sup>, vor allem „fehlt [es] an einer gemeinsa-

22 | Eberhard Jüngel, *Amica Exegesis einer römischen Note*, in: ZThK.B 10 (1998) 252–279, 258, Anm. 15.

23 | Körtner, *Wohin steuert die Ökumene?* (wie Anm. 12), 19.

24 | Gilt die ökumenische Bewegung nach Harding Meyer doch als „der geschichtliche Gesamtausdruck eines zielgerichteten Ringens“ und als „solch zielgerichtete Bewegung kann sie nicht ohne möglichst klare und gemeinsame Bestimmung ihres Zieles bleiben. Beides, Klarheit und Gemeinsamkeit der Zielbestimmung sind unerlässlich. Denn diffuse Zielbestimmungen nehmen der ökumenischen Bewegung ihre Orientierung und lähmen ihre Dynamik; divergente Zielbestimmungen gefährden ihren Zusammenhalt, ihre innere Einheit und Unteilbarkeit und würden die Bewegung in Widerspruch zu sich selbst bringen“, *Harding Meyer, Ökumenische Zielvorstellungen* (Bensheimer Hefte 78, Bensheimer Studienhefte 4), Göttingen 1996, 11.

25 | Vgl. *Gregor Maria Hoff, Ökumenische Passagen – Zwischen Identität und Differenz. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche* (Salzburger Theologische Studien 25), Innsbruck/Wien 2005, 11.

26 | Vgl. z. B. *Walter Kasper, Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*, Freiburg i. Br. u. a. 2005, 9.

27 | *Woelki, Mehr Ehrlichkeit* (wie Anm. 20).

28 | *Thomas Söding, Mehr Ehrgeiz. Ist eine Einigung über die Ziele der Ökumene möglich?* In: *Keller/Orth* (Hg.), *Und jetzt?* (wie Anm. 20), 102–116.

29 | Vgl. z. B. *Rahner, Zum Fortgang der Ökumene* (wie Anm. 21), 164, unter Verweis auf *Eva-Maria Faber, Umkehr und Veränderungsbereitschaft als konstitutive Elemente des ökumenischen Weges*, in: *Stimmen der Zeit* 230 (2012) 723–734.

men ökumenischen Vision.“<sup>30</sup> Denn gerade in der üblichen Zielbestimmung – der „Einheit der Christen“, der „Einheit der Kirche“ bzw. der „Einheit der Kirchen“<sup>31</sup> – liegt ein Hauptgrund ökumenischer Stagnation. Ja, das „unterschiedliche Verständnis von der Einheit der Kirche“ erscheint als „das größte Hindernis für die Einheit der Kirche“<sup>32</sup>: „Manchmal hat man den Eindruck: Alle wollen die eine Kirche, aber alle verstehen darunter etwas anderes.“<sup>33</sup> Auch das erscheint nicht weiter verwunderlich, sind es doch „immer die aus der Verlusterfahrung entstandenen, je eigenen, d. h. konfessionalisierten ‚Erzähltraditionen von Einheit‘, die die Suche nach der Einheit grundlegend beeinflussen und darum so schwierig gestalten. Gerade in den Einheitsvorstellungen ist das Erwünschte wie Abgelehnte, das Eigene wie das Fremde zumeist ein Ergebnis konfessioneller Phantasien und Projektionen. So verwundert es kaum, dass das Modell der ‚Einheit in versöhnter Verschiedenheit‘ und damit das Modell der ‚gegenseitigen Anerkennung‘, das zumindest in der öffentlichen Wahrnehmung des ökumenischen Diskurses aktuell als *das* [sic!] Einheitsmodell schlechthin favorisiert wird, mitunter so schillernd beschrieben wird, dass man vieles darin einordnen und sogar manch auf den ersten Blick miteinander unvereinbare Modelle des Kircheseins noch ‚auf einen Nenner‘ bringen kann. Bei näherem Hinsehen erweist sich gerade dieses Modell als multiples Phantasiegebilde. Zumindest gleicht es sich aufgrund der ihm immanenten Anpassungsfähigkeit chamäleonartig stets der konfessionellen Umgebung an, in der es gebraucht wird.“<sup>34</sup>

Gleichzeitig droht im Zeitalter der „neuen Unübersichtlichkeit“ (J. Habermas), die schon eine altbekannte geworden ist, die Überforderung der Individualisierten und Enttraditionalisierten. Dies erklärt womöglich nicht nur die Attraktivität bestimmter Richtungen des Islams, sondern auch charismatisch-pentekostaler christlicher Gemeinschaften, bieten diese doch eine für die individuelle Situation scheinbar optimale, paradoxe Mischung aus vorgeblich antiinstitutionellem, antidoktrinellm Impetus einerseits und klarer Orientierung qua Sozial- und Moraldruck andererseits, die zugleich eine soziofinanzielle Aufstiegsverheißung beinhaltet und durch letzteres befördert. Zugleich ist aus dieser Warte und „[u]nter ökonomischen Gesichtspunkten

30 | Kasper, Ökumene (wie Anm. 20), 59.

31 | Vgl. ebd.

32 | Vgl. Reinhard Frieling, Im Glauben eins – in Kirchen getrennt? Visionen einer realistischen Ökumene (Bensheimer Hefte 106), Göttingen 2006, 9. Zur Unterscheidung von „Ziel“ und „Zielvorstellung“ vgl. Meyer: Ökumenische Zielvorstellungen (wie Anm. 24), 13f. Vgl. auch Körtner, Wohin steuert die Ökumene? (wie Anm. 12), 22: „Es erscheint dringend geboten zu klären, was künftig unter der Ökumene und der sichtbaren Einheit der Kirchen verstanden werden soll. Die derzeitige Krise der ökumenischen Bewegung hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß die Zielperspektive der verschiedenen Einigungs- und Verständigungsprozesse unklar bleibt“; vgl. auch Johanna Rahner, Einheit und Vielfalt als Folge der Reformation und als ekklesiologisches Problem, in: G. Frank u. a. (Hg.), Wem gehört die Reformation? Nationale und konfessionelle Dispositionen der Reformationsdeutung, Freiburg 2013, 182–203. 185f.

33 | Kasper, Ökumene (wie Anm. 20), 59.

34 | Rahner, Einheit und Vielfalt (wie Anm. 32).

betrachtet, das Projekt einer Einheit der Kirche(n) ein ‚Flop‘ – und „alles andere als eine ‚marktgerechte‘ Reaktion. Im Gegenteil! Die einer ‚Ökumene der Profile‘ entspringende konfessionelle Vielfalt bedient viel besser die Bedürfnisse einer ökonomisierten Spätmoderne und deren spezifischen Rationalitäten von Angebotsorientierung, Konkurrenz, Absatzchancen, Trademark-Marketing und Kundenakzeptanz.“<sup>35</sup> Denn: nur „konkurrierende kirchliche Akteure bieten alle christlichen Produkte an“.<sup>36</sup>

So bewegt sich auch das grundsätzliche Nachdenken über das „Projekt Einheit“ dilemmatisch zwischen Schuld und Chance. Einerseits mag es tatsächlich „Ausdruck einer sündentheologisch verengte[n] Sicht der Ökumene“ und „fragwürdig [sein], wenn man in der Existenz der verschiedenen Konfessionen und Kirchen einseitig die menschliche Sünde am Werk sieht.“<sup>37</sup> Gegen eine solche sündentheologische Verengung ließen sich auch theologische Argumente anführen aus der Weite und Universalität der Heilsbotschaft Jesu wie aus der schöpfungsgemäßen Vielfalt und der Pluralität menschlicher Kultur(en).<sup>38</sup> So „sollte man nicht übersehen, daß [sic!] der vielfach gescholtene konfessionelle Pluralismus nicht nur Schattenseiten hat. Die Christenheit verliert durch die Konfessionen nicht ihre Glaubwürdigkeit, sondern, [gewinnt] wie neuere soziologische Untersuchungen deutlich machen, gerade ihre Kompetenz und Überzeugungskraft: Die verschiedenartigen Kirchen bieten unterschiedliche Lehren oder Betonungen, differierende gottesdienstliche Handlungen, andere Glaubensvollzüge und Frömmigkeitsstile, herkömmliche oder neuartige Gemeinschaftsformen und Institutionen, andersgeartete Verfassungen, hierarchische oder demokratische Strukturen, Offenheit gegenüber den Fragen der Zeit oder deren Ausblendung, politisches Engagement oder Introvertiertheit. Diese Buntheit ist überzeugender, weil sie unterschiedlichen Erfahrungen und Sozialisationen der Menschen eher entsprechen als eine irgendwie geartete ‚Einheit‘, die, jedenfalls in der Vergangenheit, zumeist nur durch äußeren Zwang erreichbar war.“<sup>39</sup>

Gilt also nicht auch hier das Wort des Paulus (1 Kor 9,19ff.): Muss nicht die Christenheit, müssen nicht die Kirchen bzw. Konfessionen allen alles werden, um so viele wie möglich zu gewinnen und zu retten?

35 | Ebd., 188. Rahner verweist (ebd., Fußnote 5) u. a. auf die „ebenso erfrischend[e] wie provozierend[e]“ „markttechnische Analyse des ökumenischen Geschäfts“ von Friedrich Wilhelm Graf, *Ökumenische Selbstaufhebung des Protestantismus?*, in: Friedrich Wilhelm Graf/Dieter Korsch (Hg.), *Jenseits der Einheit. Protestantische Ansichten der Ökumene*, Hannover 2001, 181–207. bes. 188f. und 193ff.

36 | Graf, *Ökumenische Selbstaufhebung* (wie Anm. 35), 206.

37 | Ulrich H. J. Körtner, *Ökumenische Kirchenkunde* (Lehrwerk Evangelische Theologie 9), Leipzig 2018, 16.

38 | Erwin Fahlbusch, *Abschied von der Konfessionskunde?*, in: Gottfried Maron (Hg.), *Evangelisch und Ökumenisch. Beiträge zum 100jährigen Bestehen des Evangelischen Bundes (Kirche und Konfession 25)*, Göttingen 1986, 456–493. bes. 478ff. Vgl. dazu auch Körtner, *Wohin steuert die Ökumene?* (wie Anm. 12), 42f.

39 | Erich Geldbach, *Einleitung*, in: Reinhard Frieling u. a. (Hg.), *Konfessionskunde. Orientierung im Zeichen der Ökumene* (Grundkurs Theologie 5,2), Stuttgart u. a. 1999, 13–32. 30.

Dem steht andererseits möglicherweise<sup>40</sup> dilemmatisch der vielzitierte Ruf Jesu (Joh 17,21) in die Einheit gegenüber; die Überzeugung, eine Spaltung der Christenheit widerspreche dem Willen Christi und sei ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen (Unitatis Redintegratio 1); das Leiden an konfessionellen Trennungen und die Erfahrung einer Schuldgeschichte menschlicher Kommunikationsverweigerungen, Herzensverhärtungen und Rechthabereien. „Wo Konfessionalität zur Kirchentrennung und wechselseitigen Verwerfung führt, sind sündentheologische Interpretationen durchaus angebracht.“<sup>41</sup>

Doch die Zielbestimmung „Einheit“ lässt nicht nur ein mögliches Dilemma von Schuld und Chance des christlichen Pluralismus erahnen, sondern wirft weitere fundamentale Fragen auf: Die ökumenische Bewegung im engeren Sinne „kam genau in dem Moment auf, als die Aufklärung die neuzeitliche Säkularisierung einleitete.“<sup>42</sup> Es ist die Zeit der großen Erzählungen der Moderne, die die Menschheit zum Subjekt hatten<sup>43</sup>, der Einheitsoptionen, „vom Konzept der *Mathesis universalis* über die Projekte der Weltgeschichtsphilosophien bis zu den Globalentwürfen der Sozialutopien“<sup>44</sup>. Die ökumenische Bewegung entsteht gerade zu der Zeit, in der die moderne Mentalität – so die These Thomas Bauers und anderer – Ambiguitäten bzw. Ambivalenzen (Zygmunt Bauman) vehement einzuhegen versucht auf der Suche nach Eindeutigkeit.<sup>45</sup> Ein Versuch, der theologie- und kirchengeschichtlich durchaus Parallelen aufweist. Und bereits Jahrhunderte zuvor fungierten die sich herausbildenden Konfessionen als Katalysatoren der Vereindeutigung<sup>46</sup>. Insofern sind auch die gängigen graphischen Darstellungen der Kirchenspaltungen bzw. Entstehung der christlichen Kirchen, Konfessionen bzw. Denominationen höchst irreführend: Sie zeigen einen sich verästelnden Baum. Aus dem einen Stamm wird eine verästelte Baumkrone, aus der Einheit am Anfang wird Vielfalt, die Vielfalt der christlichen Konfessionen bzw. Denominationen – nicht zu verwechseln mit der Vielfalt christlichen Lebens. Denn strenggenommen ist es umgekehrt: Am Anfang steht eine schwer zu sehende Pluralität und Pluriformität

40 | Dilemmatisch offenbar auf jeden Fall dort, wo das „ut omnes unum sint“ kirchlich-institutionell auf Konfessionen bzw. Denominationen bezogen wird.

41 | Körtner, *Ökumenische Kirchenkunde* (wie Anm. 37), 16.

42 | Kasper, Vorwort: *Einheit* (wie Anm. 14), 20.

43 | Vgl. zu den „grands récits de la légitimation“ der Moderne Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht* (Edition Passagen 7), Wien 1999; Ders., *Der Widerstreit*, München 1989, bes. 257.

44 | Welsch, *Unsere postmoderne Moderne* (wie Anm. 3), 6.

45 | Vgl. Bauer, *Vereindeutigung* (wie Anm. 1); Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg 2005. Vgl. zur Bedeutung der Ambiguität im westlichen Denken aber auch Craig J. N. de Paulo u. a. (Hg.), *Ambiguity in the Western Mind*, New York u. a. 2005.

46 | Die freilich auch ihre Gegengeschichte hat: Vgl. dazu höchst interessant und in Auseinandersetzung mit den Anregungen Thomas Bauers: Andreas Pietsch/Barbara Stollberg-Rilinger, *Konfessionelle Ambiguität. Undeindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 214), Heidelberg 2013.

christlichen Lebens<sup>47</sup>, der gegenüber jede theologische Klärung, die mit entsprechender Gruppenbildung einherging, eine Reduzierung dieser komplexen Pluralität und Pluriformität katalysierte. Konfessionen, Denominationen, Sekten, Religionsparteien, wie immer man die entsprechenden (religions-)soziologisch fassbaren Gebilde und Konzepte auch nennen mag, reduzieren – im Geiste Luhmanns gesprochen – konzeptuell und realiter unbestimmbare Komplexität und erlauben bestimmbare. Kurz: Die Frage nach der Einheit kann erst *clare et distincte* im Horizont einer reduzierten und nunmehr bestimmbaren Komplexität christlicher Konfessionen bzw. Denominationen gestellt werden, und sie wurde womöglich erst zunehmend schärfer gestellt in einer Zeit, die einen Hang zu Vereindeutigungen hatte.

Welches Licht fällt von dieser Zeitgenossenschaft auf die ökumenische Bewegung selbst und auf ihre traditionelle Zielbestimmung: der „Einheit“, der erst nach und nach das mehr oder weniger gewichtige „in Differenz“ beigesellt wurde? Eine kritische Relecture der ökumenischen Bewegung in dieser Perspektive scheint dringend geboten – eine Relecture, die in der kritischen Auseinandersetzung gerade auch neue Hinweise zu geben vermöchte in Bezug auf kirchlich-ökumenische Ressourcen im Umgang mit Diversität und Divergenz, ja, nun noch stärker im Umgang mit Ambiguität als „antagonistisch-gleichzeitiger Zweiwertigkeit“<sup>48</sup>.

Ökumene ohne Rezeption und Rezept? In einer Welt, die zu großen Teilen gleichgültig geworden ist gegen den christlichen Glauben, zwischen „Differenzschmerzen [...] und Leiden an den Schwundmustern der eigenen Identität“<sup>49</sup>, zwischen De- und Re-Konfessionalisierung<sup>50</sup>, zwischen einer Ökumene der Profile und einer Ökumene der Mentalitäten, die erstere ein-, nicht ausschließt. Kein Zweifel, die ökumenische Bewegung steckt – durchaus ein Zeichen ihres Erfolges<sup>51</sup> – in der Krise, gemessen vor allem an ihren „klassischen“ Zielen.

47 | Jüngst hat z. B. Hartmut Leppin sich dieser gewidmet und dabei versucht, „[d]ie Pluralität der frühen Zeit [...] stets im Blick zu haben“; Hartmut Leppin, *Die frühen Christen. Von den Anfängen bis Konstantin*, München 2018, 17.

48 | Frauke Berndt/Stephan Kammer, *Amphibolie – Ambiguität – Ambivalenz. Die Struktur antagonistisch-gleichzeitiger Zweiwertigkeit*, in: Dies. (Hg.), *Amphibolie – Ambiguität – Ambivalenz*, Würzburg 2009, 7–30. Für Hoff, *Ein neues Paradigma* (wie Anm. 16), der den Begriff der Ambiguität allerdings weniger scharf zu verwenden scheint, gehört „[d]ie Ausbildung einer kirchlichen Ambiguitätskompetenz, die den kirchensoziologischen Tatsachen Rechnung trägt, dabei aber gerade in der unabschaffbaren Ambiguität gelebten Glaubens auch eine christopraktische Ausdrucksqualität entdeckt“, zu den von ihm genannten „vier ökumenischen Imperativen“ aus katholischer Sicht – neben (2) dem Einsatz einer differenzhermeneutischen Perspektive, (3) der handlungstheoretischen Unterfassung der kirchlichen Erkenntnistheorie und (4) dem Mut zu ökumenischen Semiosen.

49 | Hoff, *Ökumenische Passagen* (wie Anm. 25), 20.

50 | Vgl. dazu auch Johanna Rahner, *The day after tomorrow. Ökumene zwischen De- und Rekonfessionalisierung*, in: *ThQ* 197 (2017), 257–275.

51 | Vgl. Walter Kasper, *Herausforderung zum Dialog. Gegenwärtige ökumenische Situation und künftige Perspektiven der Ökumene*, in: *Ökumenische Information der Katholischen Nachrichtenagentur Bonn. Beilage: Dokumentation* Nr. 6. 2003, 1–12, hier 2; zit. n. Hoff, *Ökumenische Passagen* (wie Anm. 25), 19.

Wer nicht in „der ökumenischen Sackgasse“<sup>52</sup> stecken bleiben mag, fordert daher einen Paradigmenwechsel<sup>53</sup>. Zu intensivieren seien die Beschreibung der Probleme und die Analysen. Verlangt wird, eine Theorie der Ökumene<sup>54</sup> bzw. eine (neue)<sup>55</sup> ökumenischen Hermeneutik zu entwickeln, „welche der Vielfalt von Glaubensweisen, Liturgien, theologischen Begriffssystemen und Denkstilen Rechnung trägt“<sup>56</sup>. Angemahnt wird verstärkte Differenzsensibilität und Divergenzkompetenz sowie eine Antwort auf die Frage, „wie mit fortbestehenden Differenzen, die offenbar den Kern konfessioneller Identitäten berühren, produktiv umgegangen werden kann, ohne dabei die Wahrheitsfrage zu relativieren“.<sup>57</sup> Die Frage nach bleibenden Grunddifferenzen stellt sich dabei immer hartnäckiger, es reift das Bewusstsein für deren Grundierung in – recht unglücklich so genannten – nichttheologischen Faktoren<sup>58</sup>, in der „schöpfungsgemäßen anthropologischen und soziokulturellen Vielfalt“<sup>59</sup> – und das Bewusstsein dafür, „dass sich der Kontakt zwischen den verschiedenen christlichen Bekenntnissen im Zeichen einer *Identitätsproblematik* vollzieht. [...] Was bedeutet es für die eigene Denkform, wenn Identitätsinteressen nach oben drängen? Die ökumenischen Diskurse sind im Horizont einer solchen *fundamentaltheologischen* Identitätsproblematik zu sehen.“<sup>60</sup> Tatsächlich lautet die entscheidende, mehr fundamentaltheologische, denn

52 | Frieling, *Im Glauben eins* (wie Anm. 32), 9.

53 | Vgl. z. B. Körtner, *Wohin steuert die Ökumene?* (wie Anm. 12); Hoff, *Ökumenische Passagen* (wie Anm. 25); Frieling, *Im Glauben eins* (wie Anm. 32), 228–235; Konrad Raiser, *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung*, München 1989.

54 | Vgl. Körtner, *Wohin steuert die Ökumene?* (wie Anm. 12), 26: „Bevor neue ökumenische Visionen entworfen und Strategien zur Mobilisierung ökumenischer Kräfte diskutiert werden, ist zu erörtern, ob die Fragen als solche überhaupt richtig gestellt sind. Ohne gegen die ökumenische Praxis ausgespielt werden zu dürfen, handelt es sich primär um das Problem einer Theorie der Ökumene, um die Frage also, mit welchen Begriffen das Problem von Einheit und Vielfalt der ökumenischen Christenheit angemessen zu erfassen ist. Dann zeigt sich freilich schnell, daß [sic!] das Hauptproblem einer als ökumenische Theologie bezeichneten Theorie der Ökumene derzeit sie selbst ist, weil mit dem Begriff des Ökumenischen gar keine begrifflich ausgearbeitete Theorie, sondern das von einer solchen zu bearbeitende Problem von Einheit und Vielfalt des Christentums benannt ist.“

55 | Sie wäre zu großen Teilen in einem fundamentalen Sinne neu, da „[b]islang eine ökumenische Hermeneutik [...] ein Desiderat der ökumenischen Bewegung geblieben [ist]“ (Körtner, *Wohin steuert die Ökumene?* [wie Anm. 12], 10).

56 | Ebd., 39.

57 | Ebd., 10. Vgl. zur Frage nach einem möglichen Grundkonsens bzw. einer Grunddifferenz auch Neuner, *Ökumenische Theologie* (wie Anm. 13), 277–281.

58 | Vgl. Frieling, *Im Glauben eins* (wie Anm. 32), 11ff. 244ff.; vgl. auch Körtner, *Wohin steuert die Ökumene?* (wie Anm. 12), 11. Zu dem – aus unserer Sicht unglücklich-limitativen – Ausdruck der nicht-theologischen bzw. nicht-lehrhaften Faktoren vgl. z. B. auch Harding Meyer, *Die Behandlung nicht-lehrhafter Faktoren im ökumenischen Dialog*, in: Ders., *Versöhnte Verschiedenheit* (wie Anm. 13), 87–97; Bernd Jochen Hilberath, *Nicht-genuin-theologische Faktoren im Prozess der (Ent)Konfessionalisierung*, in: *ThQ* 197 (2017), 276–288; vgl. auch schon Rahner, *Ökumenische Theologie* (wie Anm. 10), 110, der sich „der Problematik des Begriffs ‚nichttheologisch‘ sehr bewußt [sic!] [ist], denn es könnte ja gerade so sein daß [sic!] solche Aspekte unreflektiert und verborgen viel ‚theologischer‘ sind, d. h. z. B. von der Gnade bedingt, geschichtlich von spezifisch christlicher Herkunftigkeit, in anonym gewordener Christlichkeit gegeben sind und man diese geschichtslos gewordene Christlichkeit solcher Aspekte nur nicht auf den ersten Blick sieht.“

59 | Körtner, *Wohin steuert die Ökumene?* (wie Anm. 12), 42.

60 | Hoff, *Ökumenische Passagen* (wie Anm. 25), 13.

dogmatische Frage in der Ökumene derzeit „weniger *was*, sondern, zuvor noch, *wie* gedacht, d. h. *wie konkret konfessionell argumentiert und entschieden wird.*“<sup>61</sup>

## Was zu tun wäre und was wir tun – eine Richtungsanzeige

Wer Ökumene betreibt, noch dazu in Tübingen, weiß: Er steht auf den Schultern von Riesen, deren Verdienste nicht genügend geschätzt und betont werden können. Sie können fürwahr von sich sagen: „Wir haben in den letzten 50 Jahren viel erreicht, mehr als viele vor 50 Jahren erwartet haben.“<sup>62</sup> Und doch gehört es zu den Zeichen der Zeit, dass auch bei ihnen das Bewusstsein reift, „dass gegenwärtig nicht die ökumenische Bewegung, wohl aber die Form, welche die ökumenische Bewegung im vergangenen 20. Jahrhundert angenommen hat und die viele gute Früchte getragen hat, zu Ende geht und dass wir in dem noch jungen 21. Jahrhundert neue Wege und neue Formen finden müssen“<sup>63</sup>.

Aus unserer Sicht bedarf es dazu derzeit einer fundamentalen Blickwendung: Lagen die Wurzeln ökumenischer Bemühungen im 20. Jh. auch in der Mission, so ist ihr Gepräge doch – wo es nicht um gemeinsame gesellschaftlich-politische Anstrengungen ging – vorwiegend kognitiv, dogmatisch und doktrinell gewesen. Die ökumenischen Bemühungen fokussierten sich – im Zugriff kognitiv und (material)dogmatisch<sup>64</sup> – nicht nur, aber oftmals auf die Doktrin. Mag auch im Bewusstsein gewesen sein, dass der Abbau von Lehrdifferenzen keine hinreichende Bedingung für eine Kircheneinigung sein konnte, so lag auf ihm doch das Gewicht. Dem gilt es, eine korrektive Gewichtung zur Seite<sup>65</sup> zu stellen: stärker formal als material, eher erkenntnis- bzw. wissenschaftstheoretisch und fundamentaltheologisch als dogmatisch, mehr prozess- als ergebnisorientiert, eher akteurs- als sachorientiert.

Hierbei geht es primär nicht um eine neue Theologie der Ökumene, auch wenn die begriffliche Klärung der eigenen theologischen Motivation, Ziele und Sicht etc. auf die Ökumene weiterhin eine unabdingbare Voraussetzung ist. Im Letzten leitend für das ökumenische Gespräch und diesem vorausgesetzt sollte sie nicht sein. Denn gerade die Verstrickung ins Eigene, die am Eigenen entwickelten Zielvorstellungen und Be-

61 | Ebd., 14.

62 | Kasper, Vorwort: Einheit (wie Anm. 14), 30.

63 | Ebd.

64 | Vgl. dazu auch Hoff, Ökumenische Passagen (wie Anm. 25), 13: „Die ökumenischen Auseinandersetzungen der Vergangenheit sind vor allem *dogmatisch* betrieben worden.“

65 | Mit Karl Rahner gesprochen, bleibt es freilich weiterhin eine Selbstverständlichkeit, „daß [sic!] ein ökumenischer Theologe [und eine ökumenische Theologin] in seiner Arbeit immer *auch* auszugehen hat von der gewissermaßen amtlichen Glaubensüberzeugung seiner Kirche, daß [sic!] die ökumenische Theologie als ganze die klassischen kontroverstheologischen Fragen immer auch neu durchdenken muß [sic!], daß sie also, mit anderen Worten, auch im bisherigen Stil weiterzugehen hat“ (Rahner, Ökumenische Theologie [wie Anm. 10], 106).

dingungen der Ökumene, stellen und stellen eine ihrer größten Blockaden dar. Eben solche Blockaden des ökumenischen Gesprächs gilt es aus unserer Sicht zu erkennen, zu analysieren und – wenn möglich – abzubauen. Aus unserer Sicht bedarf es daher einer akteurs- und prozesszentrierten kritischen Reflexion der ökumenischen Praxis sowie einer wissenschaftstheoretisch fundierten ökumenische Theorie von Theorie und Praxis für die Praxis.

Und das heißt, man benötigt erstens mehr Informationen über die Akteure im ökumenischen Feld:<sup>66</sup> Welche Motive, welche Absichten haben sie? Welche Zielvorstellungen? Welche Einstellungen und Erfahrungen? Es braucht dazu mehr empirische Studien, aber auch Achtsamkeit und analytische Kompetenzen, um diese freizulegen, da sie oft im ökumenischen Gespräch unthematisch und unbewusst bleiben. Der Herausbildung erforderlicher Sensibilitäten und Kompetenzen dienen unsere Forschungen. In der Spur genannter Herausforderungen gilt es somit, die im ökumenischen Prozess oft im Hintergrund verbleibenden Mentalitäten, d. h. die „kognitive[n], ethische[n] und affektive[n] Dispositionen“<sup>67</sup>, zu explizieren; es gilt, die formalen Bestimmungsmächte des im weitesten Sinne (noch) nicht Expliziten, des Vor-dem-begrifflichen-Urteil-Liegenden für ökumenische Prozesse zu entfalten, auch und vor allem, um die Bedeutung und mögliche Legitimität eventuell bleibender intra- und interkonfessioneller (Grund-/Wesens-)Differenzen<sup>68</sup> herauszuarbeiten. Wie damit umgehen, dass sich „in den kon-

66 | Aktuell führt daher das Institut für Ökumenische und Interreligiöse Forschung in Tübingen in Kooperation mit dem Ökumenischen Institut Straßburg und dem Konfessionskundlichen Institut Bensheim eine Studie zum Reformationsjubiläum 2017 und seiner ökumenischen Rezeption durch. Gemeinsam untersuchen wir, wie das Reformationsjubiläum und seine zahlreichen Veranstaltungen von den großen Spielern im ökumenischen Geschäft, den EKD-Kirchen und der katholischen Kirche, gefeiert wurde – und wie die kleinen Kirchen, beispielsweise Freikirchen, methodistische, orthodoxe oder altkatholische Kirchen, ihre Rolle im Jubiläumsjahr wahrgenommen haben. Unser Fokus liegt dabei auf Baden-Württemberg. Wir haben leitfadengestützte Interviews mit kirchlichen Ökumenebeauftragten, Vertreterinnen und Vertretern von ACK-Kirchen, Universitätsdozierenden und Leiterinnen und Leitern kirchlicher Ausbildungseinrichtungen geführt. Da uns auch der Blick von außen interessiert, haben wir zudem mit Bürgermeisterinnen sowie Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Städte gesprochen, in denen das Jubiläum intensiv gefeiert wurde. Insgesamt ergibt sich bereits in der ersten Auswertung ein ambivalentes Bild der Ökumene aus der Akteursperspektive.

67 | Die für Ulrich Raulff Mentalitäten umschreiben; Ulrich Raulff, Vorwort, in: Ulrich Raulff (Hg.), *Mentalitäten-Geschichte*, Berlin 1987, 7–17, hier 10.

68 | Siehe zur Debatte um Sinnhaftigkeit und Schwierigkeiten der Rede von Grund-, Wesens- bzw. Verstehensdifferenzen und anderer Begriffe für einen ersten Überblick: Harding Meyer, Problemskizze zu einem Studienprojekt, in: André Birmelé/Harding Meyer (Hg.), *Grundkonsens – Grunddifferenz*. Studie des Straßburger Instituts für Ökumenische Forschung. Ergebnisse und Dokumente, Frankfurt a. M. 1992, 171–180 sowie den gesamten Band; Peter Neuner, *Grundkonsens – Grunddifferenz*. Metamorphosen einer ökumenischen Metapher, in: Johannes Brosseder/Markus Wriedt (Hg.), „Kein Anlass zur Verwerfung!“ Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs. *Festschrift für Otto Hermann Pesch*, Frankfurt a. M. 2007, 11–32; Thomas Fornet-Ponse, *Ökumene in drei Dimensionen*. Jüdische Anstöße für die innerchristliche Ökumene (Jerusalem Theologisches Forum 19), Münster 2011, bes. 121–143, 233–235; sowie, verbunden mit der grundsätzlichen Diagnose des Fehlens eines präzisen Differenzbegriffs in der Theologie: Gunda Werner, *Differenz als theologischer Begriff: Subjekttheoretische Materialproben und theologische Materialproben*, in: Christian Wiese u. a. (Hg.), *Diversität – Differenz – Dialogizität*. Religion in pluralen Kontexten, Berlin/Boston 2017, 117–141. bes. 133ff.

fessionellen Institutionen verschiedene Frömmigkeitstypen“ und Lebensformen, verschiedene Mentalitäten, Denkformen und -stile, theologische Paradigmen niedergeschlagen haben, „und die wiederum [...] unterschiedliche kirchliche Heimatgefühle [erzeugen]“<sup>69</sup>? Welche Begriffe sind zur Beschreibung dieser Dispositionen und Vorprägungen überhaupt dienlich und wie verhalten sie sich zueinander?<sup>70</sup> Was würde der Satz „Wir glauben dasselbe, aber wir glauben anders“<sup>71</sup> bedeuten? Welche Welt würde in der Entfaltung dieses Satzes hervortreten? Wie soll man konstruktiv umgehen mit der Vielfalt und Andersartigkeit der Glaubensstile, zwischen und innerhalb der Konfessionen – ohne die Wahrheitsfrage zu verabschieden?

Was diese Prägungen für das ökumenische Gespräch bedeuten, wird durchaus schon lange bedacht und diskutiert, man denke nur an die erwähnten „nicht-theologischen“ bzw. „nicht-lehrhaften Faktoren“<sup>72</sup> oder die Frage nach dem „Wesen des katholisch-protestantischen Gegensatzes“<sup>73</sup> bzw. dem Problem der Denkform im ökumenischen Gespräch<sup>74</sup>. Stärkeres Gewicht sollte allerdings auf die Frage gelegt werden, wie diese in der Praxis freigelegt und analysiert werden können und wie mit ihnen umzugehen ist.

Bei der Frage nach den Prägungen sei aber auch die Individualdimension des Stilbegriffs nicht vergessen. Wann ist schon die individuelle Bahnung eines Denkens völlig identisch mit der formalisiert-kollektiven eines Paradigmas? Wann schon der individuelle Glaubensstil völlig identisch mit dem formalisiert-abstrahiert-kollektiven? Wo es um kognitive, ethische, affektive Dispositionen, wo es um hermeneutische Prägungen in Wahrnehmen, Denken und Ausdruck geht, interessieren ja gerade nicht nur die im Kollektiv einer Lebensform, einer Denkform, eines Glaubensstils geteilten Charakteristiken, sondern auch und gerade die je individuelle Prägung. Sprich, es interessieren eben die Fragen, die Manfred Frank 1990 in Princeton in seiner Vorlesung „Unterwegs zu einer Philosophie des Stils“ in Bezug auf die Philosophie aufgeworfen hat:

69 | Frieling, *Im Glauben eins* (wie Anm. 32), 11.

70 | Der wissenschaftstheoretischen Klärung, Präzisierung und Abgrenzung dieser Begriffe voneinander sowie der Diskussion ihrer Anwendbarkeit im ökumenischen Bereich diente die Arbeitstagung des Instituts für Ökumenische und Interreligiöse Forschung „Sola doctrina? Allein durch die Lehre getrennt? Die Bedeutung von Mentalitäten, Denkformen, Stilen u. a. in ökumenischen Prozessen“ in Tübingen am 18. Mai 2019; siehe auch Anm. 7.

71 | Ebd., 245.

72 | Siehe oben Anm. 58.

73 | Vgl. dazu z. B. Meyer, *Problemskizze* (wie Anm. 68), bes. 172ff.

74 | Vgl. u. a. bei Hans Urs von Balthasar, Karl Barth: *Deutung und Darstellung seiner Theologie*, Olten 1951; Otto Hermann Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967, bes. 938–948; Ders., *Existentielle und sapientiale Theologie. Hermeneutische Erwägungen zur systematisch-theologischen Konfrontation zwischen Luther und Thomas von Aquin*, in: *ThLZ* 92 (1967), 731–742; Josef Schulte, *Ökumenische Überlegungen zum Problem der Denkformen reformatorischer und katholischer Theologie*, in: *Una Sancta* 38/3 (1983), 178–187; Heribert Mühlen, *Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz. Zum Problem der theologischen Denkform*, Münster 1965 (erw. Fassung eines Aufsatzes in: *Catholica* 2 [1964]).

„Die erste: Wie wird der individuelle und – identisch nie wiederholbare – Stil (einer Rede, eines Textes, er sei literarisch oder nicht) Thema der Philosophie, die es doch mit dem Allgemeinen und Wahren zu tun? [Und was für den Ausdruck gilt, gilt natürlich auch für den Eindruck, sprich: Wahrnehmung, Erkenntnis] Die zweite: Was bedeutet es für die Philosophie selbst, wenn man ihr nachweist, daß [sic!] auch sie eine Art persönlicher Handschrift, d. h. einen Stil trägt, ja zuweilen Kunstgriffe literarischer ‚écriture‘ benützt? Drittens: Wie kann die Philosophie des Stils selbstreflexiv, d. h. zu einer Hermeneutik ihrer eigenen Stilzüge werden? [...] [Und ganz grundsätzlich:] Warum tut sich gerade die Philosophie schwer mit der Stil-Frage, warum fühlt sie sich von ihr bedroht?“<sup>75</sup>

Vermutlich weil eben diese Berührung und Überlagerung von Individuellem, Kollektivem und Allgemeingültigem ein Geflecht ergibt, das sich analytisch „nie ganz in transparente Einsicht auflösen will“<sup>76</sup> – und daher höchst virulent erscheint. Und doch: Wer an der Prägekraft von Identitäten, Mentalitäten, Denk- und Lebensformen, Stilen etc. im ökumenischen Gespräch interessiert ist, findet freilich in diesem Geflecht von Individuum, Kollektiv und Allgemeingültigkeit erst hier seinen eigentlichen Forschungsgegenstand.

Summa summarum: Es bedarf einer für das Individuelle und das Differente sensiblen ökumenischen Stilkunde auf dem Weg zu einer Ökumene mit Stil, die es ermöglicht, achtsam, kompetent und konstruktiv damit umzugehen, dass Menschen in ökumenischen Prozessen im Angesicht des Anderen, Divergenten, ihre eigene Identität in die Waagschale werfen und – nicht nur virtuell<sup>77</sup> – aufs Spiel setzen. Denn im ökumenischen Prozess wird man nicht nur „das vermeintlich Unaufgebbare virtuell zur Verfügung“ und zur Diskussion stellen müssen, sondern stets als Person (und als Kirche!) mit all seinen Überzeugungen selbst im Spiel sein, ja, auf dem Spiel stehen. Platons Sokrates wusste im Protagoras (313–314c) um die Gefahr, welcher man seine Seele im Gespräch aussetzt.

Was das Handeln der Akteure in den *ökumenischen Prozessen* betrifft, geht es uns eben darum, darin blockierende Muster zu erkennen und Handlungsmöglichkeiten oder sogar Steuerungsinstrumente für die ökumenische Praxis zu gewinnen – im Interesse einer (wenn man so will, das Wort hat einen schlechten Ruf) wohlverstandenen ökumenischen Kybernetik. Diese zielt allerdings gerade nicht auf materiale Soll-Bestimmungen, sondern formal auf die Eröffnung gelingender Prozesse. Denn, so sei erinnert, materiale Soll- und Zielbestimmungen zählen mitunter selbst zu den Hemmnissen des ökumenischen Gesprächs.

75 | Manfred Frank, *Stil in der Philosophie*, Stuttgart 1992, 7–48. 7.

76 | Ebd., 6.

77 | Hoff, *Ökumenische Passagen* (wie Anm. 25), 15f.

Eingedenk der Mahnung, dass wir „die Ökumene nicht ‚machen‘, nicht organisieren oder forcieren“ können, da „die Einheit ein Geschenk des Heiligen Geistes ist“<sup>78</sup>, wohl wissend, dass die Ökumene von geistlichen Impulsen lebt, sollte freilich auch der dazugehörige Adhortativ nicht aus dem Auge verloren werden: „Wir müssen tun, was wir tun können“<sup>79</sup>. Und das bedeutet vor allem: verstellende Hindernisse in ökumenischen Prozessen beseitigen lernen. Klar: solche Hindernisse sind auch Lehrdifferenzen (gewesen), aber der dialogische, ökumenische Austausch über dieselben besitzt seine eigene Kommunikationsfallen und Blockaden. Es gilt daher, die ökumenischen Prozesse und ihre „Natur“ in den Blick nehmen und deren Eigenheiten in der Praxis Rechnung tragen.

Um es konkreter zu benennen: Zielt(e) ökumenisches Handeln *de iure theologico* auch auf die Einheit der Christinnen und Christen bzw. der Kirche(n), war es doch *de facto* eine stets präzise Bestimmung der konfessionellen Unterschiede und als solche gerade ein Vorgang identitätspolitischer Abgrenzung. So geschieht die Beteiligung in ökumenischen Dialogen eben nicht primär in der emphatischen Perspektive von wechselseitiger Anerkennung, sondern ist, realistisch gesehen, ein identitätsrelevanter bzw. -politischer, konfessorischer Akt und Zeugnisgabe im Horizont der Abschiedlichkeit angesichts unterschiedlicher Identitäten, Mentalitäten, Glaubens- bzw. Frömmigkeitsstile, Denk- und Lebensformen. Vor diesem Hintergrund gilt es, zum einen ein neues Licht zu werfen auf die „Zauberformel“ der ökumenischen Aufbruchzeit, „damals [...] noch frisch und unverbraucht“: „‚Dialog‘ mit ‚den jeweils Anderen‘“<sup>80</sup>. Der ökumenische Prozess wird eben bis heute durch den Dialogbegriff bestimmt, so z. B. mit Kardinal Kasper: „Der Dialog ist ein Austausch von Gaben. Im Dialog sollen wir uns gegenseitig bereichern.“<sup>81</sup> Zum anderen gilt es, die Erkenntnis wirklich ernst zu nehmen: „Ökumene ist ein Lernprozess.“<sup>82</sup> Doch es ist ein Lernprozess mit Tücken, der mit intergenerativen Lernprozessen viele Schwierigkeiten gemein hat.<sup>83</sup> Und er ist nicht selten selbst ein intergenerativer Prozess. Erik Müller-Zähringer geht diesen Parallelen nach, um interdisziplinäre Brücken zwischen theologischen, philosophischen und pädagogischen<sup>84</sup> Themen zu bauen. Dabei enthüllt gerade eine theologische und philoso-

78 | Kasper, Ökumene (wie Anm. 20), 62.

79 | Ebd.

80 | Karl-Josef Kuschel, Die Herausforderung „der Anderen“. Zum interkulturellen und interreligiösen Dialog im Institut für ökumenische und interreligiöse Forschung, in: Hilberath u. a. (Hg.), *Damit sie alle eins seien* (wie Anm. 21), 65–87. 68.

81 | Kasper, Ökumene (wie Anm. 20), 56. 118 Anm. 10, unter Verweis auf Nr. 28 der Enzyklika *Ut unum sint* von 1995 und das Projekt von Paul D. Murray (Hg.), *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning. Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*, Oxford 2008.

82 | Kasper, Ökumene (wie Anm. 20), 56.

83 | Dazu Erik Müller-Zähringer, *Abschiedlichkeit und Anerkennung als Brennpunkte intergenerationeller Lernprozesse*. Unveröffentlichte Masterarbeit an der TU Kaiserslautern 2013.

84 | Natürlich auch zu einer Pädagogik der Vielfalt und der Heterogenität. Zum ersten Einstieg: Katharina Walgenbach, *Heterogenität – Intersektionalität – Diversity in der Erziehungswissenschaft*, Opladen/Toronto 2017; Annedore

phische Reflexion auf das Wesen des Zeugnisses im Horizont der Abschiedlichkeit für das ökumenische Gespräch (aber auch intergenerationelle Lernprozesse) Unerwartetes: Nicht das Bekenntnis ist womöglich eines der größten Stolpersteine im ökumenischen Gespräch, sondern Wesen und Struktur des Zeugnisses im Horizont der Abschiedlichkeit. In Konsequenz sucht Müller-Zähringer, ökumenisches Handeln als Lernen in seinen Formen des Voneinander-, Miteinander- und Übereinander-Lernens<sup>85</sup> im Horizont von Mentalität, Identität, Diversität und Heterogenität, von Anerkennung, Abschiedlichkeit und Intergenerativität, von Bekenntnis und Zeugnis zu explizieren – und das heißt, es als etwas zu explizieren, das es auch ist: als Trauerarbeit. Es bedarf einer Pädagogik der Trauer, die nicht, wie für Pädagogik üblich, vom Zugewinn an Wissen, Fertigkeiten etc. aus denkt, sondern von Abschiedlichkeit und Verlust – um einer *ökumenischen Ermöglichungsdidaktik*<sup>86</sup> willen, die der Ökumene Räume schafft und Blockaden in ökumenischen Prozessen beseitigen hilft.

Der Ökumene durch die Beseitigung von Blockaden Räume schaffen möchte auch Anna Knorreck durch ihre kritische Auseinandersetzung mit Konzepten des Diversitätsmanagements. Ökumenisches Bemühen wurzelt im Staunen und in der Konfrontation mit der Vielfalt christlichen Lebens, das doch im selben Ursprung gründen soll. Ökumenisches Bemühen bedeutet, mit bereits bestehender Vielfalt und Andersartigkeit umzugehen, und es ist (bereits) Diversitäts- und Divergenzmanagement und bedarf – in einem emphatischen Sinne – eines solchen. Um den Blick von der dogmatischen Theorie in die Praxis ökumenischer Arbeit zu wenden, untersucht Knorreck daher, ob und wie *Diversity Management* einen praktischen Ermöglichungsraum für die Ökumene eröffnen könnte. Wenn Diversitätsmanagement kompetenz- und insbesondere beziehungsorientiert gedacht wird<sup>87</sup>, lassen sich die Grundideen des eigentlich ökonomischen Konzepts auch auf den gegenseitigen Umgang der Kirchen, mit anderen Religionen und auch mit der Welt übertragen. Zur Umsetzung eines diversitätsorientierten Miteinanders, das den Charakter eines Ermöglichungsraumes von Beziehung hat, ist ein grundlegender Kulturwandel erforderlich, der sich durch Offenheit, Neugier und Lernbereitschaft auszeichnet.<sup>88</sup> Katholischerseits ist eine solche

---

Prengel, Pädagogik der Vielfalt. Verschiedenheit und Gleichberechtigung in Interkultureller, Feministischer und Integrativer Pädagogik, Wiesbaden 2019.

85 | Vgl. z. B. Horst Siebert, Perspektiven für Lehre und Forschung, in: Horst Siebert/Erika Seidel (Hg.), SeniorInnen studieren – Eine Zwischenbilanz des Seniorenstudiums an der Universität Hannover (Dokumentation zur wissenschaftlichen Weiterbildung 23), Hannover 1990, 57–66, 57f.; Julia Franz, Intergenerationelles Lernen ermöglichen. Orientierungen zum Lernen der Generationen in der Erwachsenenbildung (Erwachsenenbildung und lebensbegleitendes Lernen 14), Bielefeld 2010, 37–40.

86 | Vgl. zur Ermöglichungsdidaktik im Gegensatz zu einer linearen Erzeugungsdidaktik in der Erwachsenenbildung z. B. Rolf Arnold, Ich lerne, also bin ich. Eine systemisch-konstruktivistische Didaktik, Heidelberg 2007.

87 | Vgl. Feriha Özdemir, Managing Capability. Ein Ansatz zur Neubestimmung von Diversity Management, Wiesbaden 2018.

88 | Vgl. z. B. Edeltraud Hanappi-Egger, Die Rolle von Gender und Diversität in Organisationen. Eine organisationstheoretische Einführung, in: Regine Bendl u. a. (Hg.), Diversität und Diversitätsmanagement (UTB Wirtschaftswissenschaften, Sozialwissenschaften 3519), Stuttgart/Wien 2012, 175–196.

Haltung der Demut und ständigen Umkehr im Zweiten Vatikanischen Konzil bereits grundgelegt, allerdings noch nicht (überall) umgesetzt. Knorreck versucht daher, Veränderungspotenziale und Widerstände mit den Methoden des Diversity Managements aufzudecken, diese zu bearbeiten und daraus resultierende Veränderungsprozesse zu begleiten. Das Ergebnis soll eine gegenseitige Bereicherung mit unterschiedlichen Kompetenzen und Stärken sein, die den gemeinsamen Glaubensinhalt besser zum Leuchten bringen. Wünschenswert wäre daher ein das Miteinander prägender und ekklesiologisch fundierter Ansatz, der drei Bereiche umfasst: Erstens ein *Kompetenzmanagement* im Sinne des Dialogs der unterschiedlichen Kirchen miteinander, um sich gegenseitig (noch besser) kennenzulernen und voneinander zu lernen; zweitens ein *Relationshipmanagement*, damit die Kirchen miteinander produktive Beziehungen eingehen können und nicht in ihren eigenen Sackgassen verlorengelassen (der Ökumenische Rat der Kirchen oder die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland könnte hierfür eine gute Ausgangsbasis sein); und zu guter Letzt ein *Changemanagement*; denn die sichtbare Einheit der Kirchen fordert schließlich auch das: Veränderung und Abschied von alten Strukturen und Identitäten, wie Erik Müller-Zähringer in seinen Forschungen ebenfalls feststellt. Ein konkreter Ansatzpunkt hierfür könnten kleine ökumenische oder interreligiöse Projekte in den Gemeinden vor Ort sein. Grundlegende Fragen dabei sind, inwieweit sich die Erkenntnisse des Diversitätsmanagements und außertheologischer Diversitätsdiskurse für die ökumenische Praxis fruchtbar machen lassen? Et vice versa: Wie lassen sich Diversitäts- und Divergenzkompetenzen bestimmen und fördern? Wie sich ökumenisches Handeln als Quell- und Lernort derselben auszeichnen? An welchen Stellen ist vielleicht eine strukturelle Veränderung wünschenswert?

Aus den Ergebnissen könnte sich eine neue Rolle von Ökumenikerinnen und Ökumenikern in ökumenischen Prozessen ergeben: die Rolle des (Diversity-)Managers. Sie könnten Entwicklungen ermöglichen, Veränderungsprozesse theologisch fundiert begleiten, einen Zusammenhang der vorhandenen Potenziale und Ressourcen der einzelnen Kirchen in den Fokus rücken und die Beziehungen miteinander stärken. Bi- oder multilaterale Begegnungen im ökumenischen Kontext könnten in dieser Art von dritter Seite begleitet und moderiert werden, um Entwicklungen nicht im Sande verlaufen zu lassen und Konflikte frühzeitig zu vermeiden.

Die Relevanz all dieser Klärungen reicht über die unmittelbare ökumenische Arbeit hinaus. Zurzeit stellt sich bereits im eigenen konfessionellen Feld der katholischen Systematik – angesichts verschiedener Stile in der Theologie<sup>89</sup>, angesichts unterschied-

---

89 | Vgl. Martin Dürnberger u. a., *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart (ratio fidei 60)*, Regensburg 2017.

licher Rationalitätstypen<sup>90</sup> bzw. Denkformen<sup>91</sup>, „angesichts der zunehmenden Polarisierungen und Konflikte zwischen verschiedenen Glaubenskulturen“ – die Frage „nach Möglichkeiten eines konstruktiven Konfliktaustrags zwischen unterschiedlichen theologischen Ansätzen“, also nach einem produktiv-konstruktiven „Umgang mit Pluralität, Differenz und Konflikt“<sup>92</sup>. Die Relevanz für das interreligiöse Gespräch liegt auf der Hand. Und gesellschaftlich wiederum könnten Fragen wie diese, wie die einleitende Passage andeutet, zunehmend Fragen von Krieg und Frieden werden.

Karl-Josef Kuschel hat das Tübinger Institut für Ökumenische und Interreligiöse Forschung als ein „Laboratorium des Geistes“ beschrieben, „in dem angstfrei und unapologetisch bisher Tabuisiertes an Kritik zur Sprache kommen kann, Gegenentwürfe zum Bestehenden entwickelt werden konnten, so ungeschützt und abenteuerlich sie zunächst sein mögen.“<sup>93</sup> Und in diesem Sinne traf für ihn Thomas Manns Satz über München auch auf Tübingen zu: „Tübingen leuchtet. Welch ein geistiges Biotop.“<sup>94</sup> Diese atmosphärische Tradition gilt es fortzusetzen, damit die Ökumene leuchtet.

---

90 | Vgl. z. B. Günter Kruck/Joachim Valentin (Hg.), *Rationalitätstypen in der Theologie* (Quaestiones disputatae 285), Freiburg i. Br. 2017.

91 | Vgl. z. B. Bernhard Grümme, *Religionspädagogische Denkformen. Eine kritische Revision im Kontext von Heterogenität* (Quaestiones disputatae 299), Freiburg i. Br. 2019.

92 | Martin Kirschner (Hg.), *Dialog und Konflikt. Erkundungen zu Orten theologischer Erkenntnis*, Ostfildern 2017, 17–19.

93 | Kuschel, *Die Herausforderung* (wie Anm. 80), 70. „Laboratoriums des Geistes“ im Original fett hervorgehoben.

94 | Ebd.