

Feiern, was uns eint.

Zur ökumenischen Dimension der Liturgie

Johanna Rahner

Als Ökumenikerin, die die liturgiewissenschaftlichen wie liturgisch-praktischen Fragestellungen immer ein wenig mit einem Blick von außen betrachtet, möchte ich am heutigen Vormittag mich nicht in Einzelheiten des liturgisch heute Möglichen oder Unmöglichen, weil ökumenisch Erreichten oder noch nicht Erreichten verlieren, sondern eine hermeneutische Hinführung wagen. Sie soll das heuristische Gerüst für die Frage nach dem Verhältnis von Ökumene und Liturgie liefern, die unter dem Titel „Feiern, was uns eint“ in den Blick kommt. Denn der ökumenische Status wie die „Wirkung“ des gemeinsamen liturgischen Feierns auf der einen Seite und die liturgische Relevanz des im Miteinander der Konfessionen Erreichten auf der anderen stehen auf eine signifikante Weise in einer Wechselbeziehung. Je nachdem, welchen Status diese Beziehung erhält, kann sie ebenso Auskunft über den Zustand der Ökumene liefern wie dazu verhelfen, den Beitrag, den das liturgische Miteinander dazu liefern kann, besser einzuschätzen. Der Untertitel meines Vortrags könnte also auch genauso gut „Zur liturgischen Dimension der Ökumene“ lauten. Die gewählte Perspektive gibt die Schritte meines Vortrags bereits vor.

Eine historisch orientierte Grundlegung ökumenischer Hermeneutik wird die Stationen und Phasen der Entwicklung von Prinzipien wie Heuristik abschreiten und die jeweils darin sichtbar werdende Beziehung von Ökumene und Liturgie offenlegen. An einzelnen, dazu besonders geeigneten Stellen werde ich das auch an konkreten Beispielen demonstrieren. Das Ganze soll mit einem Blick auf die konkreten praktischen Herausforderungen heute abgerundet werden. Dieser abschließende Blick gewinnt, so wird deutlich werden, seine Tiefenschärfe aber erst aufgrund des hermeneutisch Grundgelegten.

I. Aufbruch aus einer „splendid isolation“

Die Katholische Kirche tritt bekanntlich – nach Jahrhunderten der antireformatorischen Profilierung und Jahrzehnten einer „lehramt-

lich nachhaltig eingeforderten, prinzipiellen Abwehr jeglichen Ökumenismus' um der Wahrheit willen“ – erst mit dem II. Vatikanischen Konzil in die Ökumenische Bewegung ein. Zuvor war ein ekklesiologischer Exklusivismus leitend, der jegliches Miteinander, theologischer wie liturgischer Natur, mit einem strikten Verbot ahndete. Noch im Jahre 1929 mahnt daher Papst Pius XI. in seiner Enzyklika „Mortalium animos“: „[...] Unter diesen überaus verlockenden und einschmeichelnden Worten verbirgt sich aber ein schwerer Irrtum, der die Grundlage des katholischen Glaubens vollständig zerstört und untergräbt. [...] Bei dieser Sachlage ist es klar, dass weder der Apostolische Stuhl in irgendeiner Weise an ihren Konferenzen teilnehmen kann, noch dass es den Katholiken irgendwie erlaubt sein kann, diese Versuche zu unterstützen oder an ihnen mitzuarbeiten. Wenn sie das täten, so würden sie einer falschen christlichen Religion, die von der Kirche Christi grundverschieden ist, Geltung verschaffen. Können wir dulden, was doch eine große Gottlosigkeit wäre, dass die Wahrheit, und zwar die von Gott geoffenbarte Wahrheit zum Gegenstand von Verhandlungen gemacht wird? [...] Es gibt keinen anderen Weg, die Vereinigung aller Christen herbeizuführen, als den, die Rückkehr aller getrennten Brüder zur einen wahren Kirche Christi zu fördern, von der sie sich unseligerweise getrennt haben.“ Die ökumenische Bewegung wird als eine Verwirrung der Geister zum Schaden der katholischen Kirche etikettiert. Gebetet werden darf aber – das ist klar – allenfalls für die Rückkehr der getrennten Brüder in den Schoß der einzigen wahren Kirche Jesu Christi. Die Wahrheit selbst verbietet jede Handlung, die auf eine Infragestellung dieser einen wahren Kirche oder gar auf eine Wechselbarkeit von Wahrheit und Unwahrheit zielte.

Erst vor diesem Hintergrund wird der grundlegende Perspektivenwechsel deutlich, den das II. Vatikanische Konzil einschlägt. Die Ökumenische Bewegung wird als Wirken des Hl. Geistes wahrgenommen und die katholische Kirche verkündet offiziell ihren Eintritt in diese Bewegung: „Unter dem Wehen der Gnade des Heiligen Geistes gibt es heute in vielen Ländern auf Erden Bestrebungen, durch Gebet, Wort und Werk zu jener Fülle der Einheit zu gelangen, die Jesus Christus will. Daher mahnt dieses Heilige Konzil alle katholischen Gläubigen, daß sie, die Zeichen der Zeit erkennend, mit Eifer an dem ökumenischen Werk teilnehmen“ (UR 4). Möglich geworden ist dieser Neuaufbruch des Konzils nicht nur durch die Grundbewegung des Aggiornamento und der durch das Konzil damit verbundenen Bewegung einer Öffnung der Kirche nach außen hin – zu diesem „Außen“ gehören natürlicherweise auch die anderen nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Noch

wichtiger für die ökumenische Arbeit ist in vielerlei Hinsicht die zweite Grundbewegung des Konzils: das ressourcement, die Rückbesinnung auf die eigenen Quellen; vielleicht deutlicher formuliert: die Wiederentdeckung der Breite und Tiefe der katholischen Tradition gegenüber einer an die katholische Reform als Folge der Reformation anschließenden Bewegung der gegenreformatorisch orientierten, katholischen Profilbildung, die im 19. Jh. ihren Höhepunkt erreicht hat und – in der ersten Hälfte des 20. Jh. lehramtlich immer wieder sanktionierend eingeschärft – zu einer deutlichen Verengung wie einem Verlust der katholischen Weite des theologisch aber auch liturgisch Möglichen geführt hatte.

Gerade diese Idee der in Rückbesinnung auf die Tradition wiederzugewinnenden Weite und Offenheit des Eigenen ruft bekanntlich bereits vor dem Konzil jene Bewegungen innerhalb der katholischen Kirche ins Leben und inspiriert ihren Werdegang (der auch immer wieder in den Verdacht des Antikatholischen führt), ohne die das Konzil selbst nicht möglich gewesen wäre. Dabei ist es gerade die ökumenische Bewegung, die wie so viele andere ohne die liturgische Bewegung und die mit ihr verbundenen exegetischen, patristischen und liturgiehistorischen Arbeiten undenkbar wäre. Quasi als Nebeneffekt der vertieften Rückbesinnung auf das Eigene eröffnet sich unter dieser wiedergewonnenen Perspektivenweitung die Möglichkeit der Erkenntnis wie Anerkenntnis dessen, was außerhalb des Eigenen in den anderen nichtkatholischen Gemeinschaften als Grundbestand der eigenen Tradition erhalten geblieben und bewahrt worden ist.

Die Wiedergewinnung der verlorenen Wahrheit außerhalb wird – so zeigt es gerade die Liturgiereform – zum entscheidenden Kriterium für die Reform des Eigenen. Sie alle kennen die dazu notwendigen Stichworte: Bewusstwerden des Wortes Gottes, des Mahlcharakters der Eucharistie etc. etc. Signifikant für die darin wirksame ökumenische Dynamik ist z. B. der Vorwurf der Reformgegner, dass dies alles zu einer „Protestantisierung“ der katholischen Liturgie geführt habe oder auch die Beobachtung, die insbesondere für den us-amerikanischen Raum gilt, dass sich dort die liturgischen Reformen der 70er Jahren sowohl der Episcopalian und Lutheran Churches an der vatikanischen Liturgiereform orientierten.¹

Die Grunddynamik der katholischen Prinzipien des Ökumenismus, wie sie das Konzil formuliert, beruht genau auf dieser Gewährleistung: Die historischen Spaltungen der Kirche sind nie bis in die Wurzel vorgedrungen. Daraus ergibt sich eine grundlegende und un-

¹ Vgl. M. E. JOHNSON, *Liturgy and Ecumenism. Gifts, Challenges, and Hopes for a Renewed Vision*, in: *Worship* 80 (2006) 2–29, bes. 4f.

zerstörbare, hier und jetzt objektiv bereits vorhandene, wenn auch noch nicht vollständige Gemeinschaft (UR 3,1 und 2) und diese Gemeinschaft lässt sich auch an konkreten Elementen des Kircheseins festmachen, die innerhalb wie außerhalb des konkreten Gefüges der katholischen Kirche zu finden sind und die wiederum die bestehende Gemeinschaft der christlichen Konfessionen untereinander und zur katholischen Kirche begründen und stärken (UR 3,3 f. und UR 4).

Unter der Perspektive der Wahrheit außerhalb wird auch das, was zuvor strikt verboten war, nun zum geeigneten Mittel auf dem Weg zur Verwirklichung einer sichtbaren Einheit: der theologische Dialog mit seinen Grundprinzipien des Gesprächs *par cum pari* (UR 9) und der dogmatischen Kategorie *Hierarchia veritatum* (UR 11) sowie das gemeinsame Gebet: „Diese Bekehrung des Herzens und die Heiligkeit des Lebens ist in Verbindung mit dem privaten und öffentlichen Gebet für die Einheit der Christen als die Seele der ganzen ökumenischen Bewegung anzusehen; sie kann mit Recht geistlicher Ökumenismus genannt werden. [...] Bei besonderen Anlässen, zum Beispiel bei Gebeten, die ‚für die Einheit‘ verrichtet werden, und bei ökumenischen Versammlungen, ist es erlaubt und auch erwünscht, daß sich die Katholiken mit den getrennten Brüdern im Gebet zusammenfinden. Solche gemeinsamen Gebete sind ein höchst wirksames Mittel, um die Gnade der Einheit zu erlehen, und ein echter Ausdruck der Gemeinsamkeit, in der die Katholiken mit den getrennten Brüdern immer noch verbunden sind [...]. Man darf jedoch die Gemeinschaft beim Gottesdienst (*communicatio in sacris*) nicht als ein allgemein und ohne Unterscheidung gültiges Mittel zur Wiederherstellung der Einheit der Christen ansehen. Hier sind hauptsächlich zwei Prinzipien maßgebend: die Bezeugung der Einheit der Kirche und die Teilnahme an den Mitteln der Gnade. Die Bezeugung der Einheit verbietet in den meisten Fällen die Gottesdienstgemeinschaft, die Sorge um die Gnade empfiehlt sie indessen in manchen Fällen.“ Gerade die im letzten Satz sich bereits andeutende Spannung wird das ökumenische Geschäft, insbesondere aber die Beziehung von Ökumene und Liturgie im Weiteren an zentraler Stelle beeinflussen.

II. Rekurs auf das Gemeinsame und der definierte Konsens

Die hermeneutische Grundidee des *ressourcement* hat vielerlei Früchte getragen. Ihre heuristische Denkfigur kreist stets um die Benennung und Formulierung dessen, was als gemeinsame Tradition erkannt, anerkannt und damit auch gemeinsam bekannt werden kann. So zielen die ersten, nach dem Konzil begonnenen ökume-

nischen Dialoge zunächst genau auf die Feststellung dessen, was gemeinsam bekannt werden kann. Die Dialogpapiere aus den verschiedenen Gesprächen mit je unterschiedlichen Dialogpartnern zeigen die gleiche hermeneutische Grundbewegung: Nach der Phase des gegenseitigen Kennenlernens und Wahrnehmens der je anderen Tradition wird versucht, das je Gemeinsame zu benennen und festzuhalten. Das Ideal einer Konsensökumene erzeugt Konsenspapiere.

Erster Höhe- (und für manche auch schon Schluss-)punkt dieser Phase der ökumenischen Bewegung ist die sogenannte Lima-Erklärung.² Das von protestantischen, orthodoxen und katholischen Theologen im Auftrag der Abteilung „Glaube und Kirchenverfassung“ des Ökumenischen Rats der Kirchen verfasste und 1982 verabschiedete Dokument zu „Taufe, Eucharistie und Amt“ fasst nicht nur die ersten Ergebnisse der bilateralen Dialoge zu diesen Themen zusammen; es verarbeitet sie zu einem umfassenden Konsentext, dessen benannte Gemeinsamkeiten auch in Einzelheiten bis heute zu erstaunen vermögen.

Ich möchte hier nicht auf die theologischen Details eingehen, sondern nur seine hermeneutische Valenz ins Auge fassen: Das Dokument zielt auf die Wiederentdeckung und Benennung der gemeinsamen Tradition mit der heuristischen Perspektive eines explizit formulierbaren und auch formulierten Konsenses. Er wird mitunter auch als Kompromissformel gedeutet, die bewusst die Unterschiede zugunsten des gemeinsam zu Bekennenden hintanstellt. Differenzierungen der Positionen kommen nur als „Kommentare“ zum Text vor und suggerieren daher – bewusst oder unbewusst – einen nachgeordneten Status dieser Differenzpunkte und offenen Fragen im Vergleich zum zuvor gemeinsam bekannten.

An diesem Dokument ist aber auch die hermeneutische Grundbewegung einer ersten Phase des „miteinander feiern, was eint“ und damit eine erste Verhältnisbestimmung des theologisch Erreichten und liturgisch Möglichen abzulesen. Das Dokument enthält bekanntlich auch den Entwurf einer gemeinsamen liturgischen Feier des Herrenmahls bzw. der Eucharistie, die Rahmenpunkte der sogenannten Lima-Liturgie. Sie trägt jene Elemente zusammen, die gemeinsam als Grundelemente einer eucharistischen Liturgie zu benennen sind und stellt den Versuch dar, im Rekurs auf die allen gemeinsame gottesdienstliche Tradition das über jede Spaltung hin-

² Vgl. dazu auch: JOHNSON, *Liturgy and Ecumenism* (s. Anm. 1), 6.; Martin STUFLESER, „... zu fördern, was immer zu Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann.“ *Liturgie und Ökumene – Versuch einer Standortbestimmung*, in: LJ 60 (2010) 64–93; bes. 79 f. Zum Limaerklärung vgl. Sigisbert KRAFT, *Ist Eucharistiegemeinschaft möglich? Überlegungen 20 Jahre nach Lima*, in: LJ 52 (2002) 101–110.

weg grundlegend Verbindende in der Liturgie festzuhalten und als unaufgebbarer Bezugspunkt jeder konfessionellen Feier bewusst zu machen.

Die sich aus diesem Ansatz heraus entwickelnden Dynamiken sind disparat. Da ist zum einen der Grundimpuls jeder liturgischen Reform, der gerade den Rekurs auf die Quellen der gemeinsamen Tradition als Maßstab der Reform stark macht (so sicher das II. Vatikanum, aber auch die bereits benannten nordamerikanischen Reformbewegungen der lutherischen Kirchen). Da sind zum anderen die vielfältigen Entwürfe gemeinsamer liturgischer Feiern, die im Rückgriff auf die allen Konfessionen vorausliegende Tradition eine gemeinsam verbindliche Feierform zu entwickeln versuchen. Da gibt es des Weiteren zahlreiche Entwürfe ökumenischer Feiern, die zwar auf diese Idee einer gemeinsamen Tradition rekurrieren, freilich zugleich in der Gefahr stehen, den kleinsten gemeinsamen Nenner zum pragmatischen Maßstab des ökumenisch Möglichen zu etablieren. Wie viele Entwürfe ökumenischer Gottesdienste entspringen genau dieser Grundidee? Die Methode der als Kompromissformel missverständlichen Konsensformel stellt daher die hermeneutisch-offene Flanke dieses Ansatzes dar. Dies lässt sich an den Reaktionen auf das Lima-Papier ablesen.

Alle Konfessionen reagieren im Prinzip auf die gleiche Weise. Der in der Lima-Erklärung erreichte und festgehaltene Grad der Übereinstimmung in Grundfragen wird zwar anerkannt, aber im Weiteren werden Punkte der je eigenen Tradition benannt, die das Dokument nicht in genügender Weise gewürdigt hat, bzw. die die damit verbundene Hermeneutik der Konsensformeln gar nicht authentisch genug zur Sprache bringen kann – weil sie das Differente entweder nicht wahrnehmen wollte oder die Ecken und Kanten der Unterschiede derart abgeschliffen hat, dass sich die Konfessionen in dieser Beschreibung nicht wiederfinden können. Darum werden von allen Konfessionen nun jene Punkte verstärkt in den Vordergrund gerückt, die aus der je eigenen konfessionellen Perspektive heraus innerhalb des formulierten Konsenses nicht zum Zuge gekommen sind, die aber in der eigenen konfessionellen Profilierung als unverzichtbar zur Bewahrung der „ganzen Wahrheit“ des Christlichen gelten müssen. Gerade in der Liturgie stellt sich dabei für jede Konfession die Identitätsfrage in verstärkter Weise. Darum wird die vorgeschlagene Gestalt der liturgischen Feier als eine traditionslose (!), lebensfremde Hybridliturgie verworfen. Sie gilt als geschichtslos, weil sie eben keine der geschichtlich gewordenen Liturgien wirklich repräsentiert.

III. Von der Konsens- zur Differenzhermeneutik

Genau um den Status des Konfessionell-Differenten als Frage nach der eigenen Identität setzt in der Folge eine ökumenische Grundsatzdebatte ein, für die sich bis heute keine Lösung abzeichnet und die in der Folge zwei unterschiedliche ökumenische Hermeneutiken hervorgebracht hat, die gleichfalls bis heute das ökumenische Miteinander – oder sollte man z. T. besser sagen Gegeneinander – prägen.

Verharmlost – so der implizite Vorwurf der einen Seite – eine derart grundlegend konsensual ausgerichtete Hermeneutik nicht die real existierenden Gegensätze und nivelliert, ja, bagatellisiert damit die lehr- und lebensmäßigen Differenzen der Kirchen? Für diese lebensmäßigen Differenzen stehen auch und gerade die liturgischen Fei ergestalten Pate. Ist demgegenüber Ökumene nicht besser als „Kohärenz“-Hermeneutik, näherhin als „Kohärenz“ des „unaufgebbar Differenten“ der Konfessionen zu betreiben? Wird dieser Grunddifferenz nicht eher eine „konstruktive [...] Toleranz [...] des wechselseitigen Respekts“ gerecht? So ist die allein angemessene Hermeneutik eben keine Konsenshermeneutik mehr, sondern eine in der ökumenischen Diskussion zunehmend an Boden gewinnende Hermeneutik der Differenz.³

Die Bedeutung des Differenten tritt aber auch in der zweiten Option in den Vordergrund. Sie freilich versteht es die Differenz selbst hermeneutisch fruchtbar zu machen, indem sie sie als Teil des Grundkonsenses und nicht als dessen Widerspruch erweist. Die Hermeneutik des ‚differenzierten Konsenses‘ umgreift daher bewusst eine doppelte Perspektive: „nämlich dass 1. Im Dialog volle Übereinstimmung erzielt worden ist in dem, was zum Grundlegenden einer bestimmten Glaubensaussage gehört, und 2. Auch Übereinstimmung erzielt worden ist, dass die verbleibenden Differenzen in Bezug auf die betreffende Glaubensaussage nicht nur legitim, sondern auch bedeutungsvoll sind und die volle Übereinstimmung im Grundlegenden nicht mehr in Frage stellen“⁴. Ein differenzierter Konsens schließt zwar Widersprüche definitiv aus, kann jedoch durchaus einander ergänzende Gegensätze enthalten.⁵ Die Differenz bleibt in-

³ Vgl. Ulrich KÜHN, *Zum evangelisch-katholischen Dialog. Grundfragen einer ökumenischen Verständigung*, Leipzig 2005, 30 f.

⁴ Ebd., 23. Zu den einzelnen Arbeitsschritten vgl. ebd., 26 ff.

⁵ Vgl. Walter KASPER, *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, in: DERS., *Wege zur Einheit der Christen* (Walter Kasper, *Gesammelte Schriften [WKGS]* 14), 162–180, 172. „Wollte man einen vollen Konsens verlangen, so würde man Einheit zu einer eschatologischen Angelegenheit machen. In dieser Welt ist nur ein differenzierter Konsens möglich; das heißt, dass die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ein organisches Ganzes von einander ergänzenden Gegensätzen ist, Oder um es

nerhalb des Konsenses erhalten als der legitime Ansatzpunkt unterschiedlicher Denkformen, als die Wahrnehmung differenter kultureller Gegebenheiten, historischer Situationen, theologischer Denkansätze oder Spiritualitäten bzw. liturgischer Lebensgestalten.⁶

Die beide Ansätze leitende und ökumenisch durchaus konstruktive Grundidee ist es, die Differenzen infolge der Spaltungen der Kirche theologisch (und damit auch heilsgeschichtlich) positiv bewerten zu können. Sie kann in der Frage zusammengefasst werden, ob die Unterschiede, die sich geschichtlich entwickelt haben, vielleicht um der Sache selbst willen sogar notwendig und daher nicht nur historisch faktisch, sondern auch sachlich bedeutsam sind. Die neue Perspektive nimmt die innerhalb des ökumenischen Dialogs erkannten Validitäten der Unterschiede als „Gewinn“ wahr und bewertet sie damit nicht als „Hindernis zur Einheit“ sondern als deren auch am Ziel zu bewahrendes, weil unaufgebbares Gut. Was unterscheidet aber nun einen so konkretisierten differenzierten Konsens von den Grundansätzen einer Differenzhermeneutik? In hermeneutischer Hinsicht wenig⁷, hinsichtlich der praktischen Konsequenzen aber viel.

Beispiele für eine ökumenische Profilierung im Gefolge einer Differenzhermeneutik, die sich in der notwendigen Wahrung des je Eigenen gefällt und sich auch darauf zurückzieht,⁸ indem sie das gemeinsame Zeugnis als geringeren Wert als die Unterschiedenheit⁹ erachtet und ihre konfessionelle Identitätssuche auf Kosten der Gemeinsamkeiten¹⁰ betreibt, gibt es zuhauf. Mitunter erhalten sie sogar noch höchst lehr-amtlichen Segen: „Andererseits muss man sich mit ganzer Kraft darum bemühen, dass nicht ein Wortschatz oder ein Stil übernommen wird, die das katholische Volk mit dem Sprachgebrauch nichtkatholischer kirchlicher Gemeinschaften oder anderer Religionen verwechseln könnte, damit dadurch nicht Verwirrung oder Ärgernis entsteht.“ – so die Anweisung der Übersetzer-Instruk-

anders zu sagen: Die Kirche ist als das Abbild des dreieinen Gottes gestaltet, der Einheit in Verschiedenheit ist“ (ebd.).

⁶ Vgl. KÜHN, Dialog (s. Anm. 3), 30.

⁷ Vgl. Ulrich H. J. KÖRTNER, *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell*, Göttingen 2005, 39.

⁸ Friedrich Wilhelm Graf/Dietrich Korsch (Hg.), *Jenseits der Einheit: Reichtum der Vielfalt. Der Widerstreit der ökumenischen Bewegungen und die Einheit der Kirche Jesu Christi*, in: Friedrich W. Graf, *Jenseits der Einheit. Protestantische Ansichten der Ökumene*, Hannover 2001, 9–33, 28.

⁹ Zu dieser Gefahr vgl. Wolfgang HUBER, *Was bedeutet Ökumene der Profile?* Epd-Dokumentation Nr. 24 2006, 4–10, 8.

¹⁰ Vgl. dazu auch Karl Kardinal LEHMANN, *Was bedeutet ‚Ökumene der Profile‘?* Epd-Dokumentation Nr. 24 2006, 11–16, 13.

tion *Liturgiam authenticam* (Nr. 40) aus dem Jahr 2001. Die Konsequenzen dieser *Instructio* samt der in der Folge eingeforderten Veränderung der liturgischen Texte haben im angelsächsischen Raum in den letzten Jahren nicht nur für Furore, sondern für einen ausgewachsenen ökumenischen Flurschaden gesorgt, weil dort gerade die gemeinsame liturgische Sprache als Medium des ökumenischen Miteinanders verstärkt gepflegt wurde.¹¹ Ihre Folgen spüren wir aber in den letzten Monaten verstärkt auch in Deutschland, wobei bei uns interessanterweise weniger die ökumenische Problematik im Vordergrund steht als die Frage nach einer angemessenen Krieteriologie von Authentizität.

Ich möchte aber an dieser Stelle einen zweiten Gedanken einbringen, der mit den liturgischen Donnerschlägen der letzten Jahre zu tun hat: Auch die Wiedereinführung des tridentinischen Ritus 2007 als zwar außerordentlichem, aber dennoch liturgisch äquivalentem Ritus, ist ein ökumenisch höchst relevantes Signal. Weder das ekklesiologische Selbstverständnis dieses Ritus, noch seine theologische Deutung sind ökumenisch harmlos. Das zeigt nicht nur die – im Gegensatz zur Fürbitte für die Juden – unverändert gebliebene Formulierung der Karfreitagsfürbitte für die Häretiker und Schismatiker: „Lasset uns auch beten für die Irrgläubigen und Abtrünnigen: unser Gott und Herr möge sie allen Irrtümern entreißen und sie zur Mutter, der katholischen und apostolischen, zurückrufen. Lasset uns beten. Beugte die Knie! – Erhebt euch! Allmächtiger ewiger Gott, Du bist der Heiland aller und willst keinen verlorengelassen; schau auf die Seelen, die durch teuflischen Trug verführt sind; laß die Herzen der Irrenden wieder zur Einsicht kommen, daß sie alle Verkehrtheit des Irrglaubens ablegen und zur Einheit Deiner Wahrheit zurückkehren. Durch unseren Herrn. Amen.“ Der steile opfertheologische Grundduktus des Ritus stellt jeden in den letzten Jahren erreichten Konsens in Sachen Eucharistieverständnis grundlegend in Frage. Innerhalb des ökumenischen Gesprächs ist die Bedeutung dieser tektonischen Verschiebung interessanter Weise bisher allenfalls ansatzweise wahrgenommen worden.

Um nun die Schläge gegen eine differenzhermeneutische Profilierung auch gerecht zu verteilen, sei noch ein kurzer Blick auf eine andere ökumenisch-liturgische Großbaustelle geworfen: Während die Kirchen der Reformation die Möglichkeit einer Zulassung von nicht-

¹¹ Maxwell E. JOHNSON, *The Loss of a Common Language of Ecumenical-Liturgical Convergence*, in: SL 37 (2007) 55–72; DERS., *Liturgy and Ecumensim* (s. Anm. 1), 12–15; vgl. auch Daniel R. HOLETON, *Ecumenical Liturgical Consensus. A Bumpy Road to Christian Unity. Presidential Adress*, in: SL 38 (2008) 1–16, bes. 10 ff.

evangelischen Christinnen und Christen zum evangelischen Abendmahl in einer letztlich nur den/die Einzelne(n) in den Blick nehmenden Argumentation eröffnen – da Christus als Herr des Mahles der Einladende ist, ist jeder und jede (allein durch ihre Gewissensentscheidung gebunden) zum Zugang berechtigt –, trägt im katholischen Verständnis das Herrenmahl darüber hinaus eine konkret-kirchliche Grundsignatur: Es ist das Sakrament der Gemeinschaft (*communio*) und hat damit einen unaufhebbaren Kirchenbezug. So bleibt die Diskussion um die Mahlgemeinschaft immer wieder in jener, schon im II. Vatikanischen Konzil eröffneten Dialektik von Mahlgemeinschaft und Kircheneinheit stecken, wie wir sie bereits angedeutet haben: „Man darf die Gemeinschaft beim Gottesdienst (*communicatio in sacris*) nicht als ein allgemein und ohne Unterschied gültiges Mittel zur Wiederherstellung der Einheit der Christen ansehen ...“ (UR 8,4). Sie ermöglicht Ausnahmen im Einzelfall, aber keine prinzipielle Öffnung. Muss es dabei bleiben ... dazu ein kleines Gedankenspiel: In einem Beitrag zur inneren Dynamik des christlichen Mahlhaltens hat der katholische Neutestamentler Joachim Kügler auf folgenden Zusammenhang aufmerksam gemacht: Von ihren Anfängen an schwankt die christliche Mahlgemeinschaft zwischen zwei Herausforderungen – Identität und Integration. Da ist zum einen das Verständnis der Mahlgemeinschaft als identitätsstiftender Mittelpunkt der neu entstehenden, nach außen hin noch sehr ungefestigten Gemeinschaft der jungen Kirche. Dort, wo Identität noch durch konkrete Abgrenzung gewonnen werden muss, ist eine Öffnung der Grenzen schwer, ja geradezu unmöglich. Das weiß schon Paulus (vgl. 1 Kor 8). Doch derselbe Paulus ist es, der auch die andere Seite kennt. So sieht er den Beginn einer neuen universalen, d. h. im wahrsten Sinne des Wortes „grenzenlosen“ Gemeinschaft mit dem Christusereignis bereits gegeben. Und diese neue Gemeinschaft entwickelt eine universale Integrationskraft (Gal 3,28) bzw. hat sich gerade an dieser Fähigkeit zur Integration zu messen (1 Kor 11). Was bedeutet das für das aktuelle Problem? Integration ist ohne Identität, Mahlgemeinschaft ohne den ausdrücklichen Willen zu Einheit und Gemeinschaft nicht zu haben! Doch eröffnet das Altarsakrament selbst eine Einheitsperspektive, ein Modell von Einheit, indem es Identität und Integration dialektisch bestimmt: Wenn die Weise des christlichen Mahlhaltens zum Spiegel seiner Integrationsleistung wird, gründet seine Identität gerade in seiner Fähigkeit zur Integration aller. Einheitskriterien haben also inklusiv und nicht exklusiv zu sein. Das Potenzial einer solchen ökumenischen Hermeneutik wäre in beiden Konfessionen sowohl theologisch wie auch liturgisch wohl erst noch auszuloten.

IV. Vom differenzierten Konsens zu einer rezeptiven Ökumene der Gaben

Soweit die Abgründe eines differenzhermeneutischen Ansatzes. Gehen wir noch kurz auf die andere, m.E. zukunftsweisendere Seite ein. Die Ökumene der Gaben nimmt zunächst einmal die hermeneutische Grunddynamik des differenzierten Konsenses auf: In der Feststellung des nicht mehr kirchentrennenden Charakters der Differenzen wird zugleich die positive Unterstellung wirksam, dass es sich bei den benannten Differenzen um eine legitime Ausgestaltung der gemeinsamen Basis handelt. Es würde dem Gesamten etwas fehlen, gäbe es nicht die differenten Ausgestaltungen. Die dazu notwendige Methodologie setzt auf eine Krieteriologie, die unterschiedliche Denkformen im Sinne der Komplementarität¹² fruchtbar macht. Sie rechnet dabei die situative, historische, sprachliche, aber auch die Mentalitätsdifferenz als Faktoren ein und pflegt die Neigung, 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. Sie verhalten sich zueinander konträr und komplementär zugleich.

Eine rezeptive Ökumene der Gaben ermöglicht z.B. eine offenere Umgangsform mit den liturgischen Traditionen der anderen. Sie werden als Bereicherung der eigenen Tradition anerkannt und daraus werden liturgische Modelle entwickelt, die nun ihrerseits in einer ökumenischen Offenheit voneinander lernen. Die Hermeneutik der Komplementarität legt nun auf den liturgischen Schatz der je anderen Konfession besonderen Nachdruck, weil sie die konfessionellen Differenzen nicht gering erachtet, sondern als bereichernd empfindet. Sie stellt das gegenseitige voneinander Lernen in den Mittelpunkt. Dabei nimmt sie aber nicht den Rekurs auf das immer schon Gemeinsame, Traditionelle als hermeneutischen Schlüssel, sondern die Anerkennung der differenten Entwicklung, die als solche aber als legitim dem Ursprung entsprechend anerkannt wird und so auch als Vorbild für das Eigene dienen kann. Es wird also nicht nur auf

¹² Vgl. Wolfgang KLAUSNITZER, Kirche, Kirchen und Ökumene, Regensburg 2010, 273–82.

den gemeinsamen geteilten Ursprung geschieht, sondern die je differente Entwicklung als solche wahrgenommen und anerkannt. Um wirklich fruchtbar zu sein, braucht es diese Unterschiedenheit.

Diese Idee nimmt einen Aspekt auf, der als Grundimpuls des ökumenischen Miteinanders implizit immer schon vorhanden war. Das Gefühl der Meliorität (Ottmar Fuchs)¹³ ist jene Grundüberzeugung, die davon ausgeht, bestimmte Dinge besser erhalten oder weiterentwickelt zu haben, oder in den Worten Johannes Pauls II.: Dass „gewisse Aspekte des christlichen Geheimnisses“ in den anderen Gemeinschaften „bisweilen sogar wirkungsvoller zutage treten“ (UUS 14). Dieses Melioritätsgefühl ist der legitime Hinweis auf den Mangel und das Defizit in der Realität des eigenen wie der anderen. Erst diese Einsicht begründet eine wirkliche Lernbereitschaft und eröffnet damit die Möglichkeit, dass sich die verschiedenen Entwicklungslinien tatsächlich als Ergänzungen, gegenseitige Regulierungen und damit wirkliche versöhnte Verschiedenheit verstehen lassen. Die neuen Ansätze eines Receptive Ecumenism sind die konkreten Modelle der Umsetzung dieser erneuerten ökumenischen Hermeneutik, die dazu dient, gerade auch das Fremde als Fremdes im Eigenen wirksam werden zu lassen und in der konkreten Praxis der anderen die eigenen Defizite, Ergänzungsmöglichkeiten erkennen. Sie birgt ein großes Potenzial für die ökumenische aber auch für die liturgische Praxis in sich.

Denn eine der rezeptiven „Ökumene der Gaben“ entspringende Spiritualität bedeutet – so Kardinal Kasper – „im anderen den Bruder und die Schwester im Glauben zu erkennen, ihre Freuden und Leiden zu teilen, ihre Wünsche zu errahnen und sich ihrer Bedürfnisse anzunehmen“¹⁴ und wenn sie verbunden ist mit der Fähigkeit, „vor allem das Positive im anderen zu sehen, um es als Gottesgeschenk auch für sich anzunehmen [...] dem Bruder und der Schwester ‚Platz zu machen‘, indem „einer des anderen Last trägt“ (Gal 6,2) und den Versuchungen der Rivalität, des Misstrauen und der Eifersüchtelei zu widerstehen“¹⁵, dann setzt eine der „Ökumene der Gaben“ entspringende Hermeneutik immer zuerst bei dem an, was am anderen besonders wertzuschätzen ist. Sie bedeutet daher ein „Sich-Öffnen für den Geist der aus unterschiedlichen Frömmigkeitsformen spricht; sie bedeutet die Bereitschaft zum Umdenken und zur Bekeh-

¹³ Ottmar FUCHS, die Trennung ist der Skandal. Diakonie und Liturgie überbieten den Dissens, in: Herder Korrespondenz Spezial, Versöhnt verschieden? Perspektiven der Ökumene, Freiburg 2010, 21–24, 22.

¹⁴ W. Kasper, Ökumene des Lebens und Eucharistiegemeinschaft, in: ders. Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche, Freiburg 2004, 55–80, 73.

¹⁵ Ebd.

rung, aber auch das Aushalten des Anderssein des Anderen, was Toleranz erfordert, Geduld, Respekt und nicht zuletzt Wohlwollen und jene Liebe, die sich nicht aufbläht, sondern über die Wahrheit freut (1 Kor 13,4.6)¹⁶.

V. Ökumene und der Markt: Neue Herausforderungen durch eine veränderte Welt

Unter ökonomischen Gesichtspunkten betrachtet, ist das Projekt einer Einheit der Kirche(n) ein „Flop“. Denn die Suche nach einer Einheit der Kirchen ist 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.¹⁷ Sie entspricht nicht nur einer größeren Erfolg versprechenden, weil multiperspektivisch aufgestellten Missionsstrategie, die einer pluralisierten Sinnsuche auf einem globalisierten Markt der religiösen Möglichkeiten viel deutlicher entgegenkommt, als das immer gleiche Angebot der an den eigenen Monopolräumen zunehmend scheiternden kirchlichen Großkonzerne. Sie stärkt zugleich das Klischee, dass Konkurrenz das Geschäft belebt. Und so macht man aus der theologischen ‚Not‘ eine ökonomische Tugend, aus den mitunter leidvoll erfahrenen Unterschieden marktstrategisch sinnvolle Diversifikationen: Aus der Konsumentenperspektive mag der Plural der Konfessionen tatsächlich marktgerechter sein, als ein Einheitsprojekt: „Die konkurrierenden kirchlichen Akteure bieten alle christliche Produkte an.“¹⁸

¹⁶ Walter KASPER, Ökumene und Spiritualität, in: DERS., Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene, Freiburg 2005, 203–226, 210.

¹⁷ O. H. Pesch hat angesichts der eben skizzierten Dynamik einer „Ökumene der Profile“ dafür plädiert, diesen Begriff und den der „konfessionellen Identität“ auf eine „schwarze Liste der verbotenen Begriffe“ zu setzen. Denn wenn Ökumene „nicht mehr die Suche nach der Einheit der Christenheit bedeutet, sondern nur noch die Sicherung der eigenen „Identität“, dann sollte man die Ökumene sofort beenden – sie lohnt dann weder Mühe noch Geld (Otto H. PESCH, Augsburg 1999 und die Folgen – Die Botschaft vom gerecht machenden Gott und ihre Impulse [Vortrag auf dem 96. Katholikentag Saarbrücken 26. 5. 2006], in: epd Dokumentation 24/2006 21–32, 28). Vgl. dazu und zum Folgenden: Friedrich W. GRAF, Ökumenische Selbstaufhebung des Protestantismus?, in: GRAF (u. a.), Jenseits der Einheit. (s. Anm. 8) 181–207. Seine markttechnische Analyse des ökumenischen Geschäfts ist ebenso erfrischend wie provozierend (vgl. ebd., 188 f. und 193 ff.).

¹⁸ GRAF, Selbstaufhebung (s. Anm. 17) 206.

Die Frage, wie sich die christlichen Kirchen zu (post-)modernem Pluralismus und beschleunigter Individualisierung verhalten sollen, haben längst den binnenchristlichen Rahmen übersprungen und sind im Bereich der Außenpräsenz des Christlichen, der Frage von Christentum und Öffentlichkeit angekommen.¹⁹ So pluralisieren sich die traditionellen Liturgien auch dort, wo sie noch auf einer breiten, eher volkskirchlich geprägten Basis begangen werden. So manches, was heute mit Taufe und Trauung verbunden wird steht mitunter quer zu den theologischen und kirchlichen Standards und macht nicht nur liturgisches Bauchgrimmen. Freilich keine der gängigen Alternativen – weder Minimalismus noch Rigorismus – können das Problem wirklich lösen. Darüber hinaus vervielfältigt sich das gegenwärtige Bild der Liturgie dadurch, dass neben den tradierten Liturgien noch neue Feierformen treten, die bewusst experimentellen Charakter haben und auf gewandelte Glaubensvorstellungen, aber auch neue Lebensformen und die Verschiebung von Wertesystem antworten wollen.

Die binnentheologische Verunsicherung trifft nun auf der anderen Seite auf eine zunehmende Nachfrage nach Riten und Ritualen, nach Ritualität und Spiritualität, nach Lebensriten und ritualisierten Markierungen der Lebensübergänge. Verbunden ist das Ganze mit einer verstärkten Tendenz zur Resakralisierung, die sich sowohl aus ästhetisch-ästhetisierenden Quellen speist wie aus der bleibenden Kraft der subkutan in unserer ach so aufgeklärten Moderne immer noch wirksamen Macht des vormodernen Numinos-Sakralen. Gepaart ist das aber mit dem gleichzeitigen Schwinden der Ritenkompetenz, die nicht nur gegenüber den traditionellen liturgischen Formen ein zunehmendes Unverständnis erkennen lässt, sondern zugleich ein gewisses rituelles Reflexionsniveau vermissen lässt, das einem angemessenen Erfassen der rituellen Feier nicht unbedingt zum Vorteil gedeiht. So mangelt es vielen neuen Versuchen mitunter an der Voraussetzung einer wirklich gelungenen leibhaft-rituellen Performance, die sich eben von einer Eventinszenierung unterscheidet. „Neue Riten“ haben häufig den latenten Hang zur „Nützlichkeit“, d. h. zur Funktionalisierung und Instrumentalisierung (begleitet von einer Logorhoe, die den offensichtlichen Sinn(mangel) durch Erklärungssucht auszugleichen versucht), die einer stimmigen theologischen Grundlegung zunehmend Sorge bereiten muss. Kurz: Die entscheidende liturgische Herausforderung heute stellt nicht mehr die

¹⁹ Vgl. zum folgenden besonders: Johann E. HAFNER, Inflationskontrolle. Die christliche Unterscheidung zwischen hoher und niedriger Transzendenz, in: zur Debatte. Themen der katholischen Akademie in Bayern 2/2006, 11–12.

Frage nach der Ökumene, sondern nach der Relevanz des Christlichen überhaupt.

Johann Hafner plädiert angesichts einer solchen Situation für eine Öffnung des christlichen Kernbereichs. Natürlich sei die Botschaft von Kreuz und Auferstehung das eigentliche Kerngeschäft des Christentums, freilich müsse mit Blick auf die „Neuheiten“ es auch eine notwendige Sorge aller christlichen Kirchen sein, auf die Suche nach Angeboten im Bereich einer ersten, niederen Transzendenz zu antworten. „Bevor sie zur hohen Transzendenz gelangen, wollen sie erst erlernen, wie man religiös musikalisch wird. Paulus würde sagen: Sie benötigen Milch statt fester Speise, denn diese können sie nicht vertragen (1 Kor 3,2).“ Dafür bedarf es konkreter „Übungsfelder“; die gerade das Feld „vorchristlicher“ Transzendenzsuche auch bestücken. Hafner benennt hier konkret: die „Sakramentalien, Segenshandlungen, die innerhalb der Gnadenordnung weit unterhalb der Sakramente liegen“²⁰. Ist dem Gottesverlust der späten Moderne nur noch durch ein tiefergelegtes Angebot abzuhelfen? Hafner ist hier selbstkritisch genug, auch die möglichen Einwände zu bedenken: „Das alles mag sehr opportunistisch klingen, nach dem Motto: Wenn die neuen Heiden geringere Ansprüche haben, bedienen wir sie halt auf niedrigerem Niveau. Die Gefahr einer Spirale nach unten ist nicht von der Hand zu weisen. Aber es gilt auch das Umgekehrte. Die Spirale nach oben kann nicht abheben, wenn sie nicht unten beginnen kann. Anders als kleine Gesinnungssekten, die unmittelbaren Offenbarungszugang zu haben meinen, schöpfen traditionelle Hochreligionen, zu denen das Christentum gehört, aus dem Feld der praeparatio evangelii.“²¹

Es ist ein sehr schmaler Grat zwischen dieser Art der Praeparatio und einer medialen Inszenierung von Religion, die statt echter Gottsuche diffuse Seelenwellness bietet, statt einer sich an der Welt, wie sie ist, (auf)reibenden Sinnsuche nur die medial gelenkte Teilhabe an großen Gefühlen liefert und durch die eine allein erlebnismäßige Anteilgabe an Religion, ein Betroffenheitskonsum, die „Defizite im Gefühlshaushalt“ der modernen Gesellschaft befriedigt und die Heilsverheißungen der Religion auf deren Erlebnisqualität reduziert (Elisabeth Hurth)²². Mit der sich daraus ergebenden Grundfrage sind alle Kirchen gleichermaßen konfrontiert und die Zukunft nicht nur der Ökumene wird sich daran erweisen, ob wir eine gemeinsame

²⁰ Ebd., 12.

²¹ Ebd.

²² Elisabeth HURTH, Herausforderung Medienreligion. Es bildet sich ein neuer Religionstypus heraus, in: Herder Korrespondenz 62 (2008) 150–154.

Antwort darauf finden oder nicht. Erstaunlich oder nicht: Damit kehrt die ökumenische Bewegung eigentlich an ihren Ausgangspunkt zurück. Denn der lag bekanntlich 1910 in der Herausforderung begründet, wie sich angesichts der Gespaltenheit der Christenheit überhaupt ein glaubwürdiges Zeugnis gegenüber einer nichtchristlichen Welt ablegen lässt. Es scheint, als hätten sich nur die Heiden verändert; die Gespaltenheit der christlichen Kirchen aber ist geblieben. Aber vielleicht täuscht hier auch der erste Blick ...