

Zur Idee einer Ökumene der konfessionellen Mentalitäten

Anmerkungen in Erinnerung an Friedrich Heiler

von Peter Schütz

Vor 100 Jahren wurde Friedrich Heiler mit seinem religionspsychologisch-religionsgeschichtlichen Buch über *Das Gebet* berühmt und bleibt als Pionier der Frömmigkeitstheorie und Ökumene bis heute anregend. In Erinnerung an Heilers Studien zum „religiösen Innenleben der Konfessionen“ werden die aktuellen Überlegungen einer *Ökumene der konfessionellen Mentalitäten* ausgelotet, die jenseits von dogmatischer Lehre und kirchlichen Bekenntnisformeln die intuitiven Wurzeln konfessioneller Frömmigkeitsprofile und Kulturformen auf ihre Bedeutung für die ökumenische Forschung zu erschließen versucht.

Vor 100 Jahren erschien im Ernst Reinhardt Verlag in München die überarbeitete Dissertation des ebendort 1892 geborenen und 1967 verstorbenen Religionswissenschaftlers Friedrich Heiler.¹ Schon das Jubiläum des damals aufsehenerregenden Buchs über *Das Gebet* wäre – zumal in einer Münchener Zeitschrift – Grund genug für eine Erinnerung an dessen Autor, der zwar bis heute als ein Wegbereiter der modernen Religionswissenschaft gilt, hinsichtlich seines Gesamtwerks und seines ökumenischen Beitrags jedoch weitgehend aus dem Blickfeld geraten ist. Im Folgenden soll es jedoch lediglich um einen einzelnen Gedanken, oder besser gesagt: um eine gelegte Spur im Denken Heilers gehen, die womöglich auch für die Ökumene der Gegenwart bleibende Anregungen bereithält. Den Anlass und Hintergrund bildet dabei die Frage nach der Bedeutung von *konfessionellen Mentalitäten* für die ökumenische Theologie im 21. Jahrhundert, die derzeit am Münchener *Zentrum für Ökumenische Forschung* diskutiert und ausgelotet wird.

1. Friedrich Heiler und die „zentripetale Tendenz“ der Religion in der Ökumene

Aus einer katholischen Familie stammend und lebenslang dem christlichen Glauben verbunden, widmete sich Heiler seit seinem Studium in München der Religionsforschung jenseits konfessioneller Grenzen in philosophischer, philologischer und religionsgeschichtlicher Perspektive.² Einen entscheidenden Schlüssel lieferte dabei die damals noch

¹ Vgl. die 1917 an der philosophischen Fakultät angenommene, 1918 erstmals als Buch veröffentlichte Dissertation *Friedrich Heiler, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München 1918 (31923, ND 1969).

² Zum Leben und Werk Heilers vgl. u. a. *Kurt Goldammer, Ein Leben für die Erforschung der Religion. Friedrich Heiler und sein Beitrag zur Aufgabenstellung und Methodik der Religionswissenschaft*, in: Anne Marie

junge Religionspsychologie, der bereits Heilers erste Veröffentlichung von 1914 und seither eine methodologische Hauptader seiner religionsgeschichtlichen Studien galt.³ Als Religionswissenschaftler stand Heiler später zwar außerhalb der konfessionellen Theologie, richtete seinen Blick als Professor in Marburg aber gleichsam auf deren innerstes Zentrum, auf das „Studium des quellenden Frömmigkeitslebens“⁴, in dem er seit den Zwanzigerjahren das zentrale Desiderat der Religionsforschung überhaupt sah:

„Alle sichtbaren Gestaltungen der Religion: kanonische Schriften, kirchliche Institutionen und Lebensgesetze, heilige Riten und Liturgien, theologische Lehrgebäude und feierlich sanktionierte Dogmen sind nur Ausstrahlungen, Objektivationen jenes unmittelbaren Frömmigkeitslebens [...] und müssen, wenn sie nicht bloße Formen und Abstraktionen bleiben sollen, zurückverwandelt werden in das unmittelbare Frömmigkeitsleben. Sie sind wertvoll allein in dem Maße, als sie Ausdrucksformen des religiösen Innenlebens sind und als solche immer wieder religiöses Innenleben wecken und entzünden, stärken und steigern können.“⁵

Heiler erblickte die „hohe Aufgabe der Theologie und Religionswissenschaft“ seiner Zeit in dem Versuch, jenes „Innenleben aufzudecken, zu schildern, darzustellen und weiterhin zu untersuchen, wie aus ihm die objektiven, festen Religions- und Kirchenformen hervorgehen und wieder in dasselbe münden“⁶. Im Fokus standen damit nicht die großen historischen Entwicklungen oder dogmatischen Lehrgebäude, sondern die Beschreibung konkreter religiöser Lebensvollzüge – „nicht in einer gefühllosen Anatomie der Psyche, sondern in einem intuitiven Nachfühlen fremden religiösen Erlebens“⁷. Jene „zentripetale Tendenz auf das unmittelbar Religiöse“⁸ in den Ausdrucks- und Aneignungsformen gelebter Religion in Geschichte und Gegenwart führte Heiler fast zwangsläufig auch zu einer grundlegenden Neuausrichtung seiner Haltung in der Ökumene. Auf der Linie seines religionspsychologisch-religionsgeschichtlichen Ansatzes spürte er den gewissermaßen interkonfessionellen und verbindenden Urmotiven des Christentums nach, die er hinter dem Traditionsgut der Konfessionen auszumachen hoffte. Nicht „die religiöse Vorstellung und theologische Lehre“, sondern das „religiöse Erleben in seiner Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit“, wie es in der „Frömmigkeitsgeschichte“⁹ begegnet, bildete demnach fortan das eigentliche ökumenische Potential nicht nur in Heilers Schriften und Aktivitäten zur Ökumene, sondern auch für seine persönliche Lebenshaltung: Im Austausch

Heiler (Hg.), *Inter confessiones. Beiträge zur Förderung des interkonfessionellen und interreligiösen Gesprächs. Friedrich Heiler zum Gedächtnis aus Anlass seines 80. Geburtstages am 30.1.1972* (Marburger Theologische Studien 10), Marburg 1972, 1–16 und die Biographie *Hans Hartog*, Evangelische Katholizität. Weg und Vision Friedrich Heilers, Mainz 1999.

³ Vgl. den frühen Aufsatz *Friedrich Heiler, Die Entwicklung der Religionspsychologie*, in: *Das Neue Jahrhundert. Wochenschrift für religiöse Kultur* 6 (1914) 318–321, 326–330, 341–342, 352–355.

⁴ *Friedrich Heiler, Katholischer und evangelischer Gottesdienst* (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit 1), München 1921, 3.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd., mit deutlichen Bezügen zu Heilers prägenden Vorbildern Adolf von Harnack, Paul Wernle, Nathan Söderblom und Rudolf Otto.

⁷ *Friedrich Heiler, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München²1920, VIII.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd., 5 (Hervorhebung im Original).

mit dem schwedischen Bischof Nathan Söderblom öffnete sich Heiler dem lutherischen Protestantismus, fand zugleich aber auch tiefe Zugänge zur Frömmigkeit der Ostkirchen und blieb seinem katholischen Erbe eng verbunden.¹⁰ Keineswegs ist mit Heilers ökumenischer Vision dabei die Suche nach einem abstrakten gemeinsamen Religionskern oder einer Einheitslehre gemeint, wodurch die Ecken und Kanten der Konfessionen nivelliert oder zu einem interkonfessionellen Esperanto abgeschliffen werden sollen.¹¹ Ganz im Gegenteil, vielmehr sind es gerade jene Ecken und Kanten gelebter Frömmigkeit, die Heiler als zu Tradition, Kultur und Lebensform geronnene Eruptionen frommer Innerlichkeit in den Fokus der ökumenischen Bewegung rücken will. Wenn wahre ökumenische Einheit möglich ist, ist sie es für Heiler allein im intuitiven Aneignen dessen, was auf bloß intellektuellem Wege des Verstehens und Nachvollziehens fremd und sperrig bleiben muss:

„Weil nun alle menschlichen Formeln den göttlichen Geheimnissen niemals adäquat sind und sein können, darum dürfen wir nicht darauf warten, bis diskutierende Theologen eine Einheitsformel konstruiert haben, die – wenn nicht überhaupt trügerisch – auf alle Fälle völlig unzulänglich ist, sondern wir müssen den Mut haben, uns gemeinsam mit allen Christusliebenden diesen Mysterien zu nahen und uns in ihnen mit Christus und seinem ganzen mystischen Leibe zu vereinen. Der theologische Intellektualismus ist eines der größten Hindernisse der Einigung, die sich im Gebet und am Altare vollzieht.“¹²

Von der auf Konsenserklärungen in der Lehre zielenden Gremienökumene versprach sich Heiler demnach nicht allzu viel. Ihm ging es um eine allein über religiöse Vollzugsformen zu erringende Ökumene der Spiritualität. Immer wieder warnte Heiler daher im ökumenischen Kontext vor „einer Überschätzung des Intellekts wie der äußeren Formel“, die den „Mysteriencharakter“ der entscheidenden „Glaubensgegenstände“ verkenne, und schrieb im Rückgriff auf seinen Münchener Lehrer Karl Adam:

„Alle großen Mystiker der verschiedenen christlichen Kirchen wußten von der Unfaßbarkeit und Unaussprechlichkeit des göttlichen Geheimnisses – selbst die Dogmatiker reden davon in der Einleitung ihrer Dogmatik, um es dann im nächsten Paragraphen schon zu vergessen.“¹³

¹⁰ Für einen Überblick zu Heilers ökumenischem Engagement von der Weltkirchenkonferenz 1925 in Stockholm bis zur Panorthodoxen Versammlung 1961 in Rhodos und insbesondere im Zuge der Una-Sancta-Bewegung vgl. u. a. *Emmanuel Jungclaussen (Hg.)*, Die größere Ökumene. Gespräch um Friedrich Heiler, Regensburg 1970; *Heinz Röhr*, Friedrich Heiler – ein Bahnbrecher der Ökumene, in: *Ökumenische Rundschau* 41 (1992) 62–65; *Heiler (Hg.)*, *Inter confessiones* (wie Anm. 2).

¹¹ Vgl. hierzu die Bemerkungen zu Heilers Idee der „Evangelischen Katholizität“ bei *Goldammer*, *Ein Leben für die Erforschung der Religion* (wie Anm. 2), 12–15.

¹² *Friedrich Heiler*, *Neue Wege zur Einheit der Kirche*, in: *Neue Wege zur Einen Kirche* N. F. 1 (1963) 11–24, hier 22.

¹³ Ebd., 21.

Zweifellos hat Heiler mit jenem Grunddilemma dogmatischer Theologie zeitlose Krisensymptome und Grenzen vor Augen, mit denen sich auch die Ökumene im frühen 21. Jahrhundert konfrontiert sieht.¹⁴ Dass Heilers Ansatz dennoch als weitgehend vergessen gelten kann, liegt sicherlich einerseits an der zwischen allen Lagern und Disziplinengrenzen seiner Zeit liegenden Wirkungsgeschichte, zum anderen aber auch an Eigenheiten seines Denkens und Schreibens.¹⁵

Ohne ihm dabei in jedem Detail folgen zu müssen, soll Heilers Vorstoß im Folgenden lediglich als Anregung zur kritischen Besinnung auf die Grenzen ökumenischer Arbeit und zugleich als Ermunterung verstanden werden, die Eigendynamik und die Ausdrucksformen gelebter Frömmigkeit in der Ökumene der Gegenwart stärker ins Auge zu fassen.

2. Die Idee einer Ökumene der konfessionellen Mentalitäten

In einer gewissen Nähe zu Heilers ökumenischem Anliegen steht die Projektidee einer *Ökumene der Konfessionellen Mentalitäten*, die derzeit am Münchener Zentrum für Ökumenische Forschung (ZÖF) diskutiert wird. Es geht dabei um die Frage nach den eigentlichen Prägekräften konfessioneller Bindung und Haltung und damit letztlich um die Fokussierung des ökumenischen Diskurses auf das, was Heiler mit der „zentripetalen Tendenz“ in Religion und Konfession bezeichnete. Gemeint sind damit die jenseits ausformulierter Lehrbeschlüsse und Bekenntnistexte greifbaren und tief in kulturelle Kontexte eingelagerten Mentalitäten, die – so die These – den eigentlichen Halt und Boden konfessioneller Verankerung und Position bilden und damit sicher nicht den einzigen, aber doch einen wesentlichen Faktor in der Begegnung der Konfessionen ausmachen. Allerdings soll es dabei anders als bei Heiler nicht gleich um die Erfassung des tieferen

¹⁴ Unter den in den letzten Jahrzehnten veröffentlichten Beiträgen zu Heilers Bedeutung für die Ökumene vgl. insbesondere *Carl Heinz Ratschow*, Friedrich Heilers Bedeutung für die ökumenische Bewegung, in: Emmanuel Jungclaussen (Hg.), *Die große Ökumene. Gespräch mit Friedrich Heiler*, Regensburg 1970, 15–19; *Emmanuel Jungclaussen*, Ökumene – Ende oder Anfang? Zur Aktualität Friedrich Heilers, in: *Marburger Universitätsreden*, Bd. 18, Marburg 1992, 7–20; *Heinz Röhr*, Friedrich Heiler – ein Bahnbrecher der Ökumene. Ökumenische Rundschau 41 (1992) 62–65; *Annette Klement*, Versöhnung des Verschiedenen. Friedrich Heilers Ringen um die „eine“ Kirche im Spiegel seiner Korrespondenz mit katholischen Theologen, Frankfurt am Main 1997.

¹⁵ In Marburg wurde Heiler seit den 1920er-Jahren zu einem der wichtigsten religionsgeschichtlichen Forscher seiner Zeit. Wirkungsgeschichtlich überrollten ihn dann jedoch die markanten Verschiebungen der Religionsforschung in den 1950er- und 1960er-Jahren mit ihrem Streben nach einer von der christlichen Theologie emanzipierten, empirisch-objektiveren Religionswissenschaft. In den Darstellungen religionswissenschaftlicher Klassiker wird Heiler daher heute meist die Rolle eines überholten Gründervaters zugewiesen, dessen religionsphilosophische und religionspsychologische Methodologie noch zu seinen Lebzeiten als konfessionell belastet und „subjektivistisch“ empfunden wurde. Vgl. hierzu besonders *Michael Pye*, Friedrich Heiler (1892–1967), in: Axel Michaels (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft*, München 1997, 277–289. In der Theologie erging es Heiler nicht besser – hier geriet sein an liberalen Theologen wie Harnack und Otto orientiertes Werk in das Kreuzfeuer der sich scharf vom Religionsbegriff und der historischen Religionsforschung distanzierenden theologischen Bewegung um Karl Barth, die nach dem Zweiten Weltkrieg lange tonangebend war. Vgl. zum Konflikt Heilers mit der Dialektischen Theologie u. a. die Bemerkungen in *Horst Junginger*, Von der philologischen zur völkischen Religionswissenschaft. Das Fach Religionswissenschaft an der Universität Tübingen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Dritten Reiches (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 51), Stuttgart 1999, 79.

„Wesens“ der Konfessionen gehen, sondern – deutlich bescheidener – zunächst lediglich um die Annäherung an jene vielfältigen Konturen, die sich als konfessionelle Prägung in die kulturellen Lebensformen von Menschen eingegraben und zu häufig unbewussten, intuitiv angeeigneten Mentalitätsprofilen ausgeformt haben. Den Ausgangspunkt bilden dabei Fragestellungen wie: Was ist eigentlich typisch katholisch im Sinne einer Haltung, eines Habitus? Woran erkennt man protestantische Gesinnung und Lebensführung? Wie macht sich orthodoxes Christentum in Kultur, Gesellschaft und Politik bemerkbar? Und auf welche religiösen bzw. konfessionellen Frömmigkeitsformen gehen derartige Mentalitäten – wenn es sie denn überhaupt gibt und sie sich als solche ausmachen lassen – zurück?

Dabei ist zu beachten, dass die Profile christlicher Prägungen und die Erinnerungen an ihre Ursprünge in Europa vielerorts im Wandel begriffen sind. Die einstmalige Stabilität und Selbstverständlichkeit konfessioneller Mentalitäten löst sich teilweise auf oder konstituiert sich unter anderen Voraussetzungen neu. Zugleich mehren sich in der pluralen Gesellschaft die Begegnungen mit alternativen Mentalitäten und ihren religiös-konfessionellen Wurzeln. Das Eigene und das Fremde verschwimmen zuweilen ineinander, zugleich schärfen sich mitunter die Abgrenzungsprofile. Oder bilden sich konfessionelle Mentalitäten überhaupt erst in der Begegnung mit dem Fremden und im Wandel ihres Kulturumfeldes? Letztlich münden derartige Überlegungen in Fragen nach der religiösen Selbstbesinnung und Identität.¹⁶ Wer oder was sind wir – als konfessionell gebundene Menschen – eigentlich? Was macht konfessionell geprägte Lebenshaltung aus und an welcher Stelle werden Kultur, Denken und Handeln, Verhalten und Lebensrhythmus durch religiöse Mentalitäten beeinflusst oder geformt?

Anders als in den großen und verdienstvollen ökumenischen Debatten des 20. Jahrhunderts, die sich in erster Linie auf den Dialog und die Annäherung in der Lehre, in Dogmatik und Ethik sowie im Kirchenrecht konzentrierten, kommen vor dem Horizont konfessioneller Mentalitäten nun die nur schemenhaft greifbaren, begrifflich unscharfen Frömmigkeitsstile und Haltungen in den Blick. Gerade jenseits explizit theologischer Problemkreise, nämlich in den religiösen Lebensformen und ihren kulturellen Bezügen, liegen entscheidende Elemente der Gemeinsamkeit und des Anziehenden, aber auch des Trennenden und Befremdlichen in den christlichen Konfessionen – und lassen sich möglicherweise gerade in Zeiten der Transformation und in „krisenhaften Modernisierungsprozessen“ produktiv abschöpfen.¹⁷ Dabei muss freilich das Rad nicht neu erfunden werden – die Pionierarbeiten der mentalitäts- und sozialgeschichtlichen Forschung im 20. Jahrhundert haben in den letzten Jahrzehnten auch und gerade zur Erforschung religiöser

¹⁶ Vgl. hierzu den luziden Vorstoß von Michael Seewald, auf den im Folgenden noch zurück zu kommen sein wird: *Michael Seewald*, Bekenntnisstradition und konfessionelle Identität. Perspektiven zur Methodik des lutherisch-katholischen Dialogs, in: *ThPh* 91 (2016) 571–591.

¹⁷ Was Friedrich Wilhelm Graf über die besondere „Prägekraft religiöser Mentalitäten in krisenhaften Modernisierungsprozessen“ in der Moderne um 1900 schreibt, kann – freilich in anderen Modi – möglicherweise auch für die religiösen Transformationsprozesse der Gegenwart gelten. Vgl. *Friedrich Wilhelm Graf*, *Alter Geist und neuer Mensch. Religiöse Zukunftserwartungen um 1900*, in: Ute Frevert (Hg.), *Das neue Jahrhundert. Europäische Zeitdiagnosen und Zukunftsentwürfe um 1900*, Göttingen 2000, 185–228, hier 188.

bzw. konfessioneller Mentalitäten viel geleistet.¹⁸ Ihr Anregungspotential für die Ökumene ist jedoch bisher nur vereinzelt entdeckt und genutzt worden.¹⁹ Es wäre daher durchaus verlockend, die Spuren und Wurzeln konfessioneller Mentalitäten anhand ausgewählter Beispiele und Felder nun auch intensiver auf ihren ökumenischen Ertrag hin auszuloten. Natürlich greifen die dabei zu verhandelnden Gegenstände weit über die klassischen theologischen Kerndisziplinen hinaus und erfordern eine interdisziplinäre Auseinandersetzung: Nicht nur aus den christlichen Theologien, sondern auch aus den Gesellschafts-, Geschichts- und Kulturwissenschaften sind wichtige Impulse im Blick auf religiöse Mentalitäten und ihre ökumenische Begegnung zu erwarten.

Für eine erste Orientierung entlang der genannten Fragestellung fand im Juli 2019 eine Forschungstagung zur Ökumene der Mentalitäten in München statt.²⁰ Neben ausgewiesenen Expertinnen und Experten waren im Rahmen eines *call for papers* besonders auch jüngere Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler unterschiedlicher Konfessionen und Fachdisziplinen eingeladen, ihre Ideen und Forschungsperspektiven einzubringen. Zunächst ging es primär darum, die interdisziplinären Voraussetzungen und methodologischen Prämissen des Themas zu umreißen. Im Zuge einer ersten Feldvermessung geriet dabei erwartungsgemäß auch die Zulässigkeit der Fragestellung mit in das Visier der Debatte: Lassen sich konfessionelle Zuschreibungen und Etikettierungen im Blick auf gesellschaftlich oder individuell greifbare Mentalitäten gegenwärtig überhaupt noch – oder gerade wieder und in neuer Weise – aufrechterhalten und angemessen beschreiben? In-

¹⁸ Neben den französischsprachigen Klassikern des 20. Jahrhunderts sei für den deutschsprachigen Kontext exemplarisch nur verwiesen auf *Volker Sellin*, *Mentalität und Mentalitätsgeschichte*, in: HZ 241 (1985) 555–598; *Ulrich Raulff* (Hg.), *Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse*, Berlin 1987; *Peter Dinzlbacher* (Hg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, 2. durchges. und erg. Aufl., Stuttgart 2008 und insbes. zum Schwerpunkt Religion u. a. *Edith Saurer*, *Die Religion der Geschlechter. Historische Aspekte religiöser Mentalitäten*, Wien 1995; *Frank-Michael Kuhlmann*, *Mentalitätsgeschichte. Theoretische Überlegungen am Beispiel der Religion im 19. und 20. Jahrhundert*, in: Hans-Ulrich Wehler; Wolfgang Hardtwig (Hg.): *Kulturgeschichte Heute (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 161)*, Göttingen 1996, 182–211; *Johannes Dantine*; *Klaus Thien*; *Michael Weinzierl* (Hg.), *Protestantische Mentalitäten*, Wien 1999.

¹⁹ Vgl. hierzu u. a. *Margarete Jäger*; *Jürgen Link*, *Macht – Religion – Politik. Zur Renaissance religiöser Praktiken und Mentalitäten*, Münster 2006; *Ökumenische Rundschau* 60 (4/2011): Themenheft *Konfessionelle Identitäten und Mentalitäten im ökumenischen Dialog*; *Johanna Rahner*, *Von der Dialogökumene zur Ökumene der Mentalitäten*, in: Alexander Gießen u. a. (Hg.), *Fußnoten zu Prof. Dr. W. Klausnitzer*, München 2010, 187–199; sowie *Michael Meyer-Blanck*; *Walter Fürst* (Hg.), *Typisch katholisch, typisch evangelisch. Ein Leitfaden für die Ökumene im Alltag*, Rheinbach ⁴2013; *Bertram Stubenrauch*; *Michael Seewald* (Hg.), *Das Menschenbild der Konfessionen – Achillesferse der Ökumene?* Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 2015 und besonders die Studien von Monique Scheer, darunter u. a. *Monique Scheer*, *Empfundener Glaube. Die kulturelle Praxis religiöser Emotionen im deutschen Methodismus des 19. Jahrhunderts*, in: ZVK 105 (2009) 185–213; *dies.*, *Welchen Nutzen hat die Feldforschung für eine Geschichte religiöser Gefühle?*, in: *vokus* 21 (2011) 65–77 und *dies.*, *Protestantisch fühlen lernen. Überlegungen zur emotionalen Praxis der Innerlichkeit*, in: *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 15 (2012) 179–193; *Pascal Eitler*; *Bettina Hitzer*; *Monique Scheer*, *Feeling and Faith – Religious Emotions in German History*, in: *German History* 32 (2014) 343–352.

²⁰ Der an der Ludwig-Maximilians-Universität München in Kooperation mit dem Zentrum für Ökumenische Forschung (ZÖF) veranstalteten interdisziplinären Tagung *Konfessionelle Mentalitäten. Ökumenische Perspektiven im 21. Jahrhundert* am 4. und 5. Juli 2019 gingen bereits einige kleinere, ebenfalls auf den Mentalitätsbegriff experimentell zugeschnittene Studententage voran. Die Beiträge werden voraussichtlich 2020 in der Buchreihe des ZÖF als Sammelband dokumentiert.

wiefern markieren sie deutliche konfessionelle Grenzen oder lassen sich als interkonfessionelle Annäherung oder Überschneidung verstehen? Die ersten Erkundungen im Rahmen der Münchener Tagung reichten von Verbindungslinien zur Sozialgeschichte bis hin zu konfessionellen Topographien in Städten und Landschaften, von traditions- und ideengeschichtlichen Überlegungen hinsichtlich konfessioneller Mentalitätsprägungen bis zu aktuellen Konfliktlinien in Kultur und Politik, beispielsweise in Osteuropa oder in charismatischen Bewegungen.

Natürlich kann dieser Vorstoß nur eine erste Kerbe sein, die – so das einhellige Votum der Schlussrunde – auf unterschiedlichen Ebenen und anhand vertiefender Einzelthemen fortzusetzen wäre. Dabei steht auch der Begriff der ‚konfessionellen Mentalitäten‘ selbst zur Disposition und muss seine Leistungsfähigkeit erst noch erweisen. Denn letztlich evoziert das Mentalitätenthema, wie auch die Tagung zeigte, ebenso bei- wie zwangsläufig zahlreiche neue, zum Teil tiefer liegende Problemfragen wie z. B. jene nach dem Wesen und der Genese individueller und kollektiver Konfessionalität selbst, sowie nach den Gründen und Mechanismen ihrer Aneignung, Neugenerierung und Transformation.

Grundlegendes hat hierzu nicht nur Heiler, sondern in jüngerer Zeit auch Michael Seewald in seiner erhellenden Auseinandersetzung mit dem Identitätsbegriff im ökumenischen Diskurs zu bedenken gegeben und damit zugleich einen Rahmen abgesteckt, der auch für das Projekt der konfessionellen Mentalitäten gelten kann:

„Die ökumenische Theologie fußt ihren Prämissen nach auf einem geschichtlich-dynamischen Glaubensverständnis, löst dies ihrer Methodik nach jedoch oft nicht ein, weil sie dazu neigt, sich auf die Betrachtung von Bekenntnistraditionen zu beschränken, aber meist die davon zu unterscheidenden konfessionellen Identitäten außer Acht lässt.“²¹

Seewald versteht dabei unter „konfessioneller Identität“ das der „dogmatisch positivierbare[n] und verbindlich kodifizierte[n] Lehrüberlieferung einer Konfession“ gegenüberstehende „Selbstverständnis“, durch das „eine Konfession sich und ihre gläubigen Vollzüge in der jeweiligen Gegenwart deutet.“²² Die hiermit insbesondere im Rückgriff auf Ernst Troeltsch intendierte Neujustierung des ökumenischen Diskurses, die letztlich nur darin bestehen kann, jenen Selbstdeutungen der konfessionellen Identitäten im Einzelfall und anhand konkreter, kontextueller Fragestellungen auch jenseits der dogmatischen Lehrtradition nachzugehen, zielt damit prinzipiell in die gleiche Richtung wie die Idee einer Ökumene der konfessionellen Mentalitäten.²³ Spannend wird es indes bei der Frage nach den Differenzen zwischen Identitäts- und Mentalitätsbegriff, die sich möglicherweise als zwei unterschiedliche Annäherungsbewegungen an das gleiche ökumenische Grundproblem beschreiben lassen: Während die von Seewald in den Blick genommenen konfessionellen Identitäten letztlich, wenn ich recht sehe, Selbstdeutungen und Selbstcharakterisierungen im Rückgriff auf religiöse Vollzüge meinen und damit weitgehend autoreflexive Produkte religiöser Akteure und Gruppen sind (insofern sie auf mehr oder we-

²¹ Seewald, Bekenntnistradition (wie Anm. 16), 537.

²² Ebd.

²³ Freilich gilt dabei auch für den Mentalitätsbegriff, was Seewald kritisch gegen die notorische Opazität und Unterbestimmtheit des „Modebegriffs“ der Identität einräumt, vgl. ebd.

niger bewusste, begriffliche Selbstvergewisserungsprozesse zurückgehen), bildet die Fragestellung der konfessionellen Mentalitäten hierzu ein – wenn man so will – frömmigkeitstheoretisch vorausliegendes, auf intuitive Aneignungsprozesse gerichtetes Pendant. Die erwähnte Mentalitäten-Tagung in München führte immer wieder auch zu jenen Ebenen religiöser Prägekräfte, die den Prozessen konfessioneller Identitätsbildung gewissermaßen zu Grunde liegen und auf vorwiegend unbewussten Bahnen verlaufen. Es geht um eine intuitive ‚preparedness‘, die vor jeder bewussten Entscheidung für ein spezifisches religiöses Bekenntnis liegt, diese aber gleichsam präfiguriert. Konfessionelle Mentalitäten wären damit gleichermaßen Quelle und Niederschlag dessen, was konfessionelle Identitäten überhaupt erst entstehen lässt und in die unstillbaren Prozesse religiöser Selbstvergewisserung und Darstellung drängt. Insofern ringen die Fragen nach konfessionellen Identitäten und Mentalitäten letztlich von zwei Seiten her um die gleiche brisante Sache: um das latente Darstellungsproblem des Christentums und seine Relevanz – auch für die Ökumene.²⁴

Bei Heiler fiel das hier mit dem Mentalitätsbegriff umrissene Feld der Ökumene mit dem Begriff der „Frömmigkeit“ zusammen, der im protestantisch-theologischen Diskurs der Moderne um 1900 „zwischen außen und innen, zwischen innerer Verfassung und ihrer Darstellungsform“ rangierte.²⁵ Was man damals im Rahmen religions- und frömmigkeitsgeschichtlicher Studien einzukreisen versuchte, nämlich den dynamischen Zwischenraum zwischen der „subjektiv-psychologischen Seite der Religion“ und der „objektiv-sachlichen Seite der Religion“²⁶, ist, wie mir scheint, ganz ähnlich gelagert wie die skizzierte Spannung zwischen Identitäts- und Mentalitätsbegriff. Es ist wohl auch eben jene Spur, die Emmanuel Jungclaussen im Sinn hatte, als er angesichts der „Krise der Ökumene“ im ausgehenden 20. Jahrhundert an die „Aktualität Heilers“ und die „Kluft zwischen der gemeindlichen Gestalt der Kirche auf der einen Seite und der Ebene der theologischen Reflexion auf der anderen“ erinnerte.²⁷ Das ökumenisch reizvolle Erbe Heilers und der religionspsychologisch-religionsgeschichtlichen Forschung seiner Zeit besteht demnach in der Resensibilisierung für die unmittelbaren Ausdrucksformen gelebter Religion und ihre ganz eigene, jenseits von dogmatischer Lehre liegende Evidenz, die aus den begrifflich unbestimmten, intuitiven Gründen konfessioneller Mentalität heraus zur Identitätsbildung drängt und zugleich umgekehrt auf diese zurückwirkt.²⁸

²⁴ Vgl. zur Orientierung die Essaysammlung *Tobias Braune-Krickau; Katharina Scholl; Peter Schüz (Hg.)*, Das Christentum hat ein Darstellungsproblem. Zur Krise religiöser Ausdrucksformen im 21. Jahrhundert, Freiburg – München 2016.

²⁵ Vgl. *Hans Martin Müller*, Frömmigkeit im Kulturprotestantismus, in: ders. (Hg.), *Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums*, Gütersloh 1992, 165–182, hier 166.

²⁶ *Hans Richard Gerhard Günther*, *Idee einer Geschichte der Frömmigkeit*, Tübingen 1948, 7 f.

²⁷ Vgl. zu dieser „bitterernste[n] Rückfrage an die Ökumene der christlichen Kirchen und ihre Effizienz“ erneut *Jungclaussen*, *Ökumene – Ende oder Anfang?* (wie Anm. 14), 11 und 15 sowie die oben bereits angegebenen Titel zur Bedeutung Heilers für die Ökumene (vgl. Anm. 14).

²⁸ Vgl. in diesem Zusammenhang auch den u. a. auf Heiler zurückgreifenden Aufsatz *Traugott Koch*, *Dogmatik ohne Frömmigkeit? Zum Konstitutionsproblem protestantischer Theologie*, in: *NZSTh* 43 (2001) 300–329.

Als konfessionelle Mentalität wäre demnach das Phänomen zu beschreiben, dass sich zur Darstellung drängende individuelle Frömmigkeit an kollektiven Formen wiederfindet, sich intuitiv an sie bindet oder sie abstößt, sie aber auch neu hervorbringt und so unstillbar inspirierend und identitätsbildend wirksam wird.²⁹ Berndt Hamm hat in seinen Studien zur Frömmigkeitsgeschichte immer wieder auf diese Dynamik hingewiesen und bringt zur Beschreibung für jene auch überindividuellen Prozesse religiöser Darstellungsproduktion ebenfalls den Mentalitätsbegriff ins Spiel:

„Doch gibt es andererseits Frömmigkeit auch als religiöse Denk- und Gefühlslage von Bevölkerungsgruppen oder sogar -massen. Sie besteht dann nicht primär in exzeptionellen und erst recht nicht in originell-persönlichen Seelenvorgängen, sondern erweist sich eher strukturell als überindividuell-prägende Mentalität, die typisch sein kann für eine religiöse Lebensgemeinschaft (z. B. einen Orden oder eine Bruderschaft), eine Berufsgruppe, eine Einkommensschicht oder für eine umfassende politische Einheit wie eine Stadt oder ein Territorium. Diese kollektiven religiösen Mentalitäten können durch sehr verschiedenartige Faktoren, z. B. theologische Einflüsse, konfessionelle Propaganda, obrigkeitliche Steuerung, Epidemien, wirtschaftliche Krisen, sozial bedingte Unruhen und politische Machtkonstellationen, verursacht sein, oft durch das Zusammenspiel mehrerer Faktoren, und bedürfen daher einer interdisziplinären Untersuchung.“³⁰

Hamm beschreibt, wie aus „innerer Praxis“ gelebter Frömmigkeit „äußere Praxis“ wird, die sich an vorhandene Darstellungsformen bindet, neue generiert oder alte zerstört, sich dabei in kulturelle Bezüge einsetzt und immer wieder neue Formen der Aneignung schafft.³¹ Natürlich ist dies kein schematisch rekonstruierbarer Vorgang – vielmehr handelt es sich, wie Heiler und andere bereits vor 100 Jahren anmahnten, um ein dynamisches Vollzugsgeschehen, dessen Beschreibung nach ganz eigenen Kategorien und Methoden verlangt. So müssen das Rückgrat einer Ökumene der Mentalitäten wohl letztlich vor allem Studien zur Theorie und Geschichte der Frömmigkeit bilden, die der „Inneren Welt“³² der Konfessionen auf der Spur sind und die jenseits dogmatischer Aushandlung liegenden Gründe konfessioneller Bindung, Prägung und Identität in den Blick nehmen.

²⁹ Besonders plastisch zu spiegeln wäre das Projekt konfessioneller Mentalitäten daher vermutlich anhand exemplarischer Formen gelebter Frömmigkeit wie in Liturgie, Kirchenmusik und Kirchenbau, aber auch in der religiös imprägnierten Alltagspraxis im Tagesablauf, in Essens-, Kleidungs- und Wohngewohnheiten, im Umgang mit Trauer, Tod und Krankheit, mit Sexualität, Partnerschaft und Familie sowie mit Reinheitsvorstellungen und Tabus. Beispiele wie diese wären gleichsam Präge- und Reibungsflächen konfessioneller Mentalitäten, ebenso wie die Haltung zu Politik, Wirtschaftsleben, Nationalität, Sozialwesen oder im kulturellen Kontext von Sakralität, Ritual, Bildlichkeit usw.

³⁰ Berndt Hamm, Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation in: ZThK 74 (1977) 464–497, hier 468.

³¹ Vgl. ebd.

³² Vgl. hierzu nur das bis heute anregende und für die Idee konfessioneller Mentalitäten aufschlussreiche Buch Wolfgang Trillhaas, Die innere Welt. Religionspsychologie, München 1953 [= umgearbeitete Ausgabe der Grundzüge der Religionspsychologie von 1946].

100 years ago, Friedrich Heiler published his famous work *Das Gebet* in the field of psychology and history of religion. Being a pioneer on the theory of piety and ecumenism, his work remained inspiring even until today. In remembrance of Heiler's studies on the "religious interiority of Christian denominations" the present paper discusses current considerations on ecumenism of denominational mentalities which require a further exploration of the intuitive roots of confessional denominations beyond dogmatic doctrine and ecclesiastical formulas with regard to their significance for ecumenical research.