

„Geist der Gemeinschaft: Kirche unterwegs“

„Ortsgemeinden sind Pioniere und primäre Triebkräfte der Mission“ (§ 73). Lokale Gemeinschaften nehmen in „Gemeinsam für das Leben“ eine zentrale Position in der Mission ein. Denn der Glaube wächst nicht im luftleeren Raum. Er gewinnt Gestalt, wird genährt und gelebt an konkreten Orten, in konkreten Gemeinschaften mit konkreten Menschen, die nach gemeinsamen Wegen für das Leben, für Gerechtigkeit und Frieden suchen: „Unseren Glauben in der Gemeinschaft zu leben, ist eine wichtige Form der Teilhabe an der Mission“ (§ 59).

Das Kapitel „Geist der Gemeinschaft: Kirche unterwegs“ (§§ 55–79) bildet einen Gegenentwurf zu missionarischen Aktionsplänen, wie sie die Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 konzipierte und wie sie heute bei manchen Missionsorganisationen noch immer hoch im Kurs stehen. In Kontinuität zur „Mission von den Rändern her“ im vorangehenden Kapitel (§§ 36–54) wird mit der Vorstellung, dass die lokalen Gemeinschaften die Zentren der Mission sind, eine deutliche Absage an jene früheren wie aktuellen missionarischen Unternehmungen verbunden, die Mission von einer Zentrale aus bis an die „Ränder“ steuern und durchführen. Deshalb sind Ortsgemeinden, nicht Missionszentren, die Pioniere der Mission. In „ihren eigenen kontextuellen Realitäten“ verortet bringen die Ortsgemeinden „neue Initiativen“ (§ 72) hervor.

Mit dieser Betonung der lokalen Gemeinschaften als Orte der Mission verfolgt „Gemeinsam für das Leben“ einen „ekklesiologischen Ansatz ‚von unten‘“ (§ 81). Die folgenden Ausführungen gehen der Frage nach, wie dieser Ansatz genauer konzipiert wird: Wie werden Ortsgemeinden als konkrete Orte der Mission vorgestellt? Werden sie dadurch in der Tat ekklesiologisch aufgewertet und wird eine Ekklesiologie „von unten“ entwickelt, wie der Ansatz erwarten lässt? Wie verhalten sich Ortsgemeinden und Ortskirchen in ihrer Vielfalt und Unterschiedlichkeit zur Frage nach der Einheit der Kirche? Und wel-

che Rolle spielt die Frage nach der Einheit der Kirche im Ansatz einer Ekklesiologie von unten überhaupt noch?

Meine These ist, dass „Gemeinsam für das Leben“ – in Kontinuität zu früheren Dokumenten des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK), aber auch zur gegenwärtigen weltweiten Entwicklung der so genannten „Glokalisierung“, d. h. der Stärkung des Lokalen durch das Globale¹ und der „Rehabilitierung des Konkreten“² – lokale Gemeinschaften grundsätzlich als zentrale Akteure von Mission versteht und aufwertet. Darin liegt ein deutliches Verdienst dieser Erklärung. Gleichzeitig aber und im Widerspruch dazu läuft „Gemeinsam für das Leben“ Gefahr, die partikularen Besonderheiten der Ortsgemeinden zu verallgemeinern, die Unterschiede zu nivellieren und eine universale, westlich dominierte und geradezu romantische Idee von Ortsgemeinde zu konstruieren, die dann für die gegenwärtige ökumenepolitische Agenda des ÖRK „Vielfalt in Mission und Kirche – aber in Einheit“ in Anspruch genommen werden kann.³

Ein Blick zurück auf „Mission und Evangelisation. Eine ökumenische Erklärung“ (1982)

„Gemeinsam für das Leben“ stellt sich hinsichtlich der Rolle der Ortsgemeinden und Ortskirchen in Kontinuität zu früheren Missionserklärungen, entwickelt aber eine deutlich eigene Handschrift. Das wird aus dem Vergleich mit der früheren „Missions-Erklärung“ des ÖRK „Mission und Evangelisation. Eine ökumenische Erklärung“⁴ aus dem Jahr 1982 deutlich. Auch sie betont die zentrale Position der Ortskirchen in der Mission: „Ein unerlässliches Werkzeug zur Erfüllung der missionarischen Berufung der Kirche ist die Ortsgemeinde“ (§ 25). In der Näherbestimmung der Ortsgemeinden lässt sich allerdings eine oszillierende Mischung feststellen, in der sich eine Veränderung in der ekklesiologischen Verortung der Ortsgemeinden abzeichnet: Einerseits sind die Äußerungen der Missionserklärung von 1982 noch deutlich beeinflusst von der Idee des „church planting“, also einer geographisch-expansiven Kirchenpflanzungsstrategie – etwa in § 25:

„Es gehört zum Kern christlicher Mission, die Vermehrung von Ortsgemeinden in jeder menschlichen Gemeinschaft zu fördern. Die

Aussaat des Evangeliums wird ein Volk hervorbringen, das um Wort und Sakramente versammelt ist und berufen ist, Gottes offenbaren Plan anzukündigen. Dank des treuen Zeugnisses von Jüngern durch die Zeiten hindurch sind in praktisch jedem Land Kirchen entstanden. Dieser Sämannsdienst muss fortgesetzt werden bis dereinst in jeder menschlichen Gemeinschaft eine Zelle des Reiches, eine Kirche, besteht, die Jesus Christus bekennt und in seinem Namen seinem Volk dient. Der Aufbau der Kirche an jedem Ort ist für das Evangelium wesentlich [...].“⁵

Der hier erwähnten Vorstellung vom Sämannsdienst, die deutlich imperiale Assoziationen hervorruft, stehen andererseits Äußerungen gegenüber, die einen Übergang von dieser Vorstellung lokaler Gemeinschaften als „Kirchenpflanzungen“ der westlichen Kirche hin zur Anerkennung lokaler Kirchen als eigenständige und vielfältige Größen markieren. In diese Richtung äußert sich Emilio Castro, der damalige Vorsitzende der Kommission für Weltmission und Evangelisation, in der Einführung zum Themenheft zu „Mission und Evangelisation“ von 1982: „The document affirms the importance of the planting of local congregations as the fundamental Christian missionary strategy. Several people, especially from western Europe, challenged this assertion because in their experience the local parishes are no longer the most useful tool for an evangelistic and missionary outreach in their respective countries. This is a problem which in itself deserves analysis and experimentation, but what is affirmed in the document reflects the experience of the Apostle Paul who, once he saw a local community coming into life as a result of his evangelistic and missionary efforts, moved on to the next community, trusting that that local congregation would in turn become the worshipping, priestly community on behalf of the whole and also the attracting and proclaiming missionary community. But it also corresponds to our modern history. What we are learning from the Chinese experience today or from the basic ecclesial communities in Latin America indicates quite clearly the importance of a gathered community not only for the preservation, but for the expansion of the gospel itself. Some of the concerns of contemporary missiology – to see a local church in every group of people – are recognized as corresponding to a substantial biblical and historical evidence. Perhaps we need to remember once again that the best service we can render to other nations is the building up of the servant body of Christ, the church, in every place.“⁶

Castros Argument, dass der Apostel Paulus die von ihm gegründeten Gemeinden nicht von sich abhängig machte, sondern sie vielmehr verließ, sobald sie selbständig genug geworden waren, scheint einen deutlichen Hinweis darauf zu geben, dass die Kirchen vor allem des heute so genannten globalen Nordens 1982 vor der Aufgabe standen, die Selbständigkeit der Ortskirchen und -gemeinden im so genannten globalen Süden nicht mehr in Frage zu stellen. Dass „wir“ von den Kirchen des globalen Südens lernen können, wie Castro mit Hinweis auf China und Lateinamerika sagt, unterstreicht diesen Eindruck. 1982 deutete sich also – nicht zuletzt beeinflusst durch den befreiungstheologischen Geist, der die 10. Weltmissionskonferenz in Melbourne im Jahr 1980 prägte – ein Paradigmenwechsel im ekklesiologischen Verständnis der Ortsgemeinden im globalen Süden wie – allerdings schleppender – im globalen Norden an, der v. a. für die traditionellen Kirchen Europas und Nordamerikas eine Herausforderung darstellte. Es galt nicht nur die Selbstständigkeit von Ortskirchen anzuerkennen, sondern auch die Legitimität von Inkulturation und Kontextualisierung und damit die Vielfalt von Kirche wertzuschätzen. „Mission und Evangelisation“ von 1982 drückt dies in einem deutlichen Appell an die Veränderungsbereitschaft der Kirchen des „globalen Nordens“ aus:

„§ 26. Die Einpflanzung der Kirche in verschiedene Kulturen erfordert eine positive Haltung im Blick auf die Inkulturation des Evangeliums. Die Alten Kirchen haben durch enge Verbindung mit der Kultur und den Hoffnungen ihres Volkes über Jahrhunderte hinweg unter Beweis gestellt, welche starke Zeugniskraft aus dieser Verwurzelung der Kirchen im nationalen Boden erwächst. [...] Inkulturation sollte nicht als ein rein intellektuelles Bemühen verstanden werden, vielmehr geschieht sie, wenn Christen ihrem Glauben in den Symbolen und Bildern ihrer jeweiligen Kultur Ausdruck verleihen. [...]

§ 27. Diese wachsende kulturelle Mannigfaltigkeit könnte einige Schwierigkeiten bereiten. In unserem Versuch, die Katholizität der Kirche zum Ausdruck zu bringen, können wir den Sinn für ihre Einheit verlieren. Aber die angestrebte Einheit ist nicht Uniformität, sondern der vielgestaltige Ausdruck eines gemeinsamen Glaubens und einer gemeinsamen Mission. ‚Wir haben erkannt, dass dieses Christusbekenntnis aus unseren verschiedenen Kontexten heraus uns nicht nur gegenseitig inspiriert, sondern auch korrigiert. Ohne diesen Austausch würde unser umweltbedingtes Bekenntnis allmählich ärmer

und enger werden. Wir brauchen einander, um die verlorene Fülle des Bekenntnisses zu Christus wiederzuerlangen und neue Dimensionen zu entdecken, die uns bisher fremd waren. Wenn wir uns so miteinander austauschen, werden wir alle verändert, und unsere Kulturen werden verwandelt.' Die Vision von den Völkern, die vom Osten, Westen, Norden und Süden kommen, um beim großen Abendmahl des Reiches zu sitzen, sollte uns bei unseren missionarischen Bemühungen immer vor Augen stehen.“⁷

Die Ortsgemeinden des globalen Südens werden also schon in der ÖRK-Erklärung von 1982 keineswegs als passives Produkt eines „Sämannsdienstes“ durch europäische oder nordamerikanische Kirchen (s. § 25) verstanden, sondern als lokale Akteure von Mission mit innovativen Potentialen. Den „alten“ Kirchen musste und konnte dies mit der Erklärung offensichtlich näher gebracht werden. Ihre Sorge um „die Einheit“ der Kirche blieb jedoch bestehen und ist auch 2013 noch eine zentrale Herausforderung.

Gemeinsames Zeugnis und gegenseitiger Respekt sind konstitutiv für die Einheit in der Vielfalt

Heute, so stellt Konrad Raiser 1991 fest, steht „die Frage der Legitimität von Inkulturation oder Kontextualisierung [nicht mehr zur Diskussion]. Die bedrängende Frage heute ist: Wie gelingt Kommunikation zwischen unterschiedlich kontextualisierten Theologien, Bekenntnissen und Spiritualitäten? Wie gehen wir mit der neuen Vielfalt um, die sich abzuzeichnen beginnt?“⁸

Anders als „Mission und Evangelisation“ von 1982 findet sich in „Gemeinsam für das Leben“ kein Hinweis mehr auf die Vorstellung der Ortskirchen als Kirchenpflanzungen. Die Existenz und Selbstständigkeit lokaler Kirchen weltweit und die Vielfalt der Ortsgemeinden wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Auch Inkulturation wird nicht mehr problematisiert, was die Wahrnehmung von Raiser bestätigt. Hingegen sind die Frage nach dem Umgang mit der Vielfalt und damit die schon 1982 virulente Frage nach der Einheit in der Tat hochaktuell. Ihnen widmet das Kapitel „Geist der Gemeinschaft: Kirche unterwegs“ ein eigenes Unterkapitel mit dem Titel „Gottes Mission und die Einheit der Kirche“.

In seinem Mittelpunkt steht das „gemeinsame Zeugnis“: „Die christlichen Gemeinschaften sind in ihrer Vielfalt aufgerufen, Wege des gemeinsamen Zeugnisses im Geist der Partnerschaft und Zusammenarbeit zu finden und zu praktizieren“ (§ 63). Damit greift „Gemeinsam für das Leben“ die Bemühungen um „Partnerschaft und Zusammenarbeit“ der jüngeren Vergangenheit auf, die sich in verschiedenen Arbeitsbeziehungen und Veröffentlichungen sichtbaren Ausdruck verschafft haben. Ein bedeutendes Dokument dieser Art ist das 2011 veröffentlichte Studiendokument „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“. Das Außergewöhnliche des „Christlichen Zeugnisses“ ist seine Verfasserschaft. Zusammengearbeitet haben hieran drei Einrichtungen, die sich gerade im Blick auf Zeugnis und Mission nicht immer einig waren: Der Päpstliche Einheitsrat, der ÖRK und die Evangelische Allianz.

Was daran deutlich wird, ist, dass Einheit und Kohärenz der Kirchen in der Mission nicht (mehr) primär von einem gemeinsamen Kanon an Lehrdefinitionen abhängen. Das Ringen um theologische Positionen, die „richtige“ theologische Begründung von Mission oder gar die sichtbare Einheit unter den Kirchen (§ 69) spielen keine zentrale Rolle. Über die Gründe hierfür kann spekuliert werden:

Erscheint das Ziel einer lehrmäßigen Einheit angesichts der Pluralität von Konfessionen und der Fluidität ihrer Organisationsformen von vornherein aussichtslos? Oder haben die theologischen Einheitsbemühungen der letzten Jahrzehnte zur Einsicht geführt, dass Wahrheit zu plural ist, um sie lehrmäßig darstellen zu können? Ist das Thema im Bewusstsein der Mitgliedskirchen des ÖRK so fragil und die Kommunikation darüber so schwierig geworden, dass nach dem Gemeinsamen auf anderen Ebenen gesucht wird, damit alle Mitgliedskirchen zustimmen können? Werden die neue Vielfalt und die Frage, wie viel Vielfalt die Ökumene verträgt, wo also die Grenzen der Vielfalt sind und wie viel Einheit nötig ist, bewusst nicht thematisiert, um „die ökumenische Kommunikation [nicht] gerade an der Stelle zu blockieren, wo sie angeregt werden muss, wenn ein neues Bewusstsein der Kohärenz erreicht werden soll“⁹? In eine ganz andere Richtung gefragt: Sind – insbesondere im Dialog mit der katholischen Kirche¹⁰ – die Konflikte um das die Kohärenz und Einheit betreffende Thema „Gesamtkirche und Ortskirchen“ so eingefahren, dass es hier lieber nicht aufgegriffen wird? Die Ortsgemeinden werden in „Gemeinsam

für das Leben“ so positiv dargestellt, dass man hier beinahe eine subversive Kritik an (katholischen) zentralistischen Positionen vermuten könnte, die die Ortskirche als Provinz der Weltkirche und nicht als Kirche am Ort verstehen oder die von einer abstrakten Präexistenz der universalen Kirche und nicht von der konkreten Kirche ausgehen.¹¹

Was auch immer dazu geführt hat, dass die Dialogökumene in „Gemeinsam für das Leben“ kaum Resonanz findet, fest steht, dass die Einheitsdiskurse, die im ÖRK in den letzten Jahrzehnten geführt wurden, nicht zitiert werden. Einheit wird als Thema der Orthopraxie und nicht der Orthodoxie verstanden. Das wird am deutlichsten in dem Satz: „Einheitsbemühungen müssen im Einklang mit der biblischen Forderung nach Gerechtigkeit stehen. Unser Aufruf zu Gerechtigkeit kann u. U. bedeuten, dass eine falsche Einheit, die zum Schweigen bringt und unterdrückt, aufgebrochen werden muss“ (§ 69).

Wichtiger als Übereinstimmungen in der Lehre sind, so „Gemeinsam für das Leben“, der Respekt voreinander und das Sprechen mit einer Stimme: „Unsere Fähigkeit, wo immer dies möglich ist, mit einer Stimme zu sprechen und gemeinsam Zeugnis und Rechenschaft von der Hoffnung, die in uns ist, zu geben (1. Petrus 3,15), macht die christliche Botschaft von Gottes überreicher Liebe zur Menschheit und zur ganzen Schöpfung glaubwürdig“ (§ 68). Beziehungen und die diversen Formen, Beziehungen zu pflegen und zu vertiefen, sind also von größerer Bedeutung als dogmatische Richtigkeiten, lehrmäßige Gemeinsamkeiten oder theologische Lehrverurteilungen. Die von Respekt und Gerechtigkeit geprägte Beziehung, die andere nicht aus-, sondern einschließt und Grenzen überwindet, vertieft den Zusammenhalt, die Kohärenz, die Einheit. Damit wird nicht nur Einheit grundsätzlich neu definiert, sondern auch das Verständnis von Wahrheit, das dann stärker von dialogischen und moralischen Kriterien geleitet ist.¹²

Es ist laut „Gemeinsam für das Leben“ die Kraft des Heiligen Geistes, die diese Vielfalt ermöglicht und zugleich Kohärenz und Einheit garantiert: „Der Heilige Geist, der Geist der Einheit, eint Menschen und auch Kirchen, damit sie die Einheit in Vielfalt pro-aktiv und konstruktiv feiern. Der Geist stellt sowohl den dynamischen Kontext als auch die notwendigen Mittel bereit, damit Unterschiede in einer posi-

tiven Atmosphäre, in der die Menschen sich sicher und gestärkt fühlen, untersucht werden können, damit sie in eine inklusive und gegenseitig verantwortliche Gemeinschaft hineinwachsen“ (§ 66).

Die Mission des Geistes und die Kirche

Die trinitarisch-pneumatologische Begründung von Mission und Kirche hat in den letzten Jahren mit dem wachsenden Einfluss orthodoxer und pentekostaler Kirchen und Theologien in den Konferenzen und Erklärungen des ÖRK an Bedeutung gewonnen. Diese Konjunktur des Geistes – das „Ende der Geistvergessenheit“¹³ – auch und gerade in der Ökumenische Bewegung und Theologie hängt aber auch mit den durch die Globalisierung hervorgerufenen Herausforderungen zusammen, denn eine Ekklesiologie des Geistes bietet hier besondere Anknüpfungsmöglichkeiten.

Folgt man dem pfingstlich-evangelikal geprägten anglikanischen Theologen Miroslav Volf, dann liegt in der doppelten Dynamik der Globalisierung – der Homogenisierung und der Pluralisierung – eine wesentliche Herausforderung, besonders auch für die Kirchen: „Es sind heute zwei teilweise sich gegenseitig bedingende Entwicklungstendenzen zu beobachten. Einerseits kommt es zu einer zunehmenden Universalisierung und Uniformisierung, die andererseits von einer zunehmenden Pluralisierung und Differenzierung begleitet ist [...]. Die Welt wird immer mehr zu einer Welt und zeigt sich dabei in all ihrer Vielheit. Die Kirchen stehen vor der Frage, inwieweit sie sich mit der sich herausbildenden Einheit der Welt wie auch mit der in ihr zum Vorschein kommenden Vielheit identifizieren können, inwieweit ihre Katholizität in Bezug auf die bestehenden Universalisierungs- und Pluralisierungstendenzen inklusiv sein kann oder exklusiv sein muss. So stellt sich für die Theologie der Katholizität die Frage, ob man in der Ekklesiologie in der Tradition des Universalisierungsdenkens von dem Vorrang des Einen oder in der Tradition des Pluralisierungsdenkens von dem Vorrang des Vielen auszugehen hat. Oder besteht vielleicht die Möglichkeit, sich dieser Alternative zu entziehen?“¹⁴

Volfs Feststellung, dass Einheit/Uniformierung und Vielfalt/Pluralisierung der Welt und der Kirche in einem unmittelbaren Verhältnis zueinander stehen und dass sich darauf Fragen an die Kirche aufwer-

fen, wird von Konrad Raiser geteilt: „Katholizität hält [...] Einheit und Vielfalt, das Globale und das Lokale in spannungsvoller Verbundenheit zusammen. Sie wird damit zum wichtigen Bezugspunkt für eine theologisch begründete ökumenische Antwort auf die Herausforderung der Globalisierung.“¹⁵

„Katholizität“ ist also sowohl für Volf als auch für Raiser ein Modell, das die beiden auch die Ökumene durchdringenden Dynamiken verbindet und einen Antwortversuch der Kirchen auf die Herausforderung darstellt, Vielfalt zu bejahen und gleichzeitig Einheit und Kohärenz zu fördern. Eine pneumatologische Ekklesiologie fördert diese Katholizität in besonderer Weise, so Volf. Denn eine Kirche, die mit dem mitunter überraschenden Wehen des souverän wirkenden Heiligen Geistes in und durch alle Gemeindeglieder und an allen Orten rechnet und die eine universale Distribution der Charismen des Geistes annimmt, ist von vornherein polyzentrisch und partizipativ.¹⁶ Weil der Heilige Geist in lokalen Kirchen und Gemeinden weht, hat jede Ortskirche und -gemeinde Anteil an der „Katholizität“, d. h. der ganzen Fülle des Heils. Ortsgemeinden sind also universal und partikular zugleich. Um den bei dieser ekklesiologischen Annahme geradezu unvermeidlichen Lokalpartikularismus im Sinne der Selbstgenügsamkeit zu korrigieren, seien zweierlei Dinge nötig: einerseits die Bezogenheit der Lokalkirchen auf ein übergeordnetes Ganzes, das aber nicht *die* universale Kirche, sondern Gott ist. Andererseits die Beziehung zu anderen Lokalkirchen in Vergangenheit und Gegenwart.¹⁷ Lokalkirchen müssten um ihrer Katholizität willen die Minimalforderung erfüllen, für andere Kirchen offen zu sein und die Beziehungen zu anderen Lokalkirchen zu pflegen.¹⁸

Partikulare Universalität und Identität erhalten bei Volf also eine deutliche Aufwertung. Sie geht einher mit einer kritischen Haltung gegenüber hierarchischen Einheitsstrukturen und dogmatischen Vereinnahmungen. Eine Ekklesiologie von unten in dieser Art ist daher nicht notwendigerweise eine Gefahr für die Einheit, aber sie gibt doch den Besonderheiten und Differenzen einen größeren Raum.

Differenzen spielen auch in Michael Welkers Theologie des Geistes eine besondere, mitunter geistgewirkte Rolle. Gottes Geist fördert, so Welker, Einheit wie Vielfalt. Um einer Überbetonung der einheitsstiftenden Kraft des Geistes entgegenzuwirken, streicht Welker die Dif-

ferenzen hervor und versteht sie als „bereichernde, stärkende Kraftfelder“: „Der Geist Gottes bewirkt ein vielstelliges, für Differenzen sensibles Kraftfeld, in dem die Freude an geschöpflichen, stärkenden Differenzen gepflegt wird und in dem ungerechte, schwächende Differenzen in Liebe, Erbarmen und Sanftmut abgebaut werden. Dass Gottes Geist Eintracht, Einmütigkeit und ‚Einheit‘ unter den Menschen wirkt, ja dass der Geist alles Geschaffene ‚zusammenhält‘, ist – mit den verschiedensten Interessen verbunden – immer wieder betont worden. Weniger deutlich und energisch wird gesagt, dass die ‚Einheit des Geistes‘ nicht nur Differenzen und Differenziertheit erträgt, sondern dass sie die dem Recht, dem Erbarmen und der Gotteserkenntnis nicht widersprechenden Differenzen erhält und pflegt.“¹⁹

Die Ansätze von Volf und Welker zeigen, welches Potential in der von „Gemeinsam für das Leben“ gewählten Verbindung von pneumatologischer Ekklesiologie und Aufwertung der Position der lokalen Gemeinschaften in der Mission liegt. Doch es scheint, dass die Erklärung der Tendenz unterliegt, der Welker entgegenzuwirken versucht: Das Bemühen um *Einheit* in der Vielfalt überwiegt. Angesichts dessen, was in den letzten Jahren mit der Entstehung des „Global Christian Forum“ oder der intensivierten Zusammenarbeit mit der Weltweiten Evangelischen Allianz, der Lausanner Bewegung, der Römisch-Katholischen Kirche, den orthodoxen oder pentekostalen Kirchen erreicht wurde, ist der positive Wert dieses Interesses an einem *gemeinsamen Weg*²⁰ kaum zu überschätzen – zumal, wie gesehen, die Forderung nach Gerechtigkeit konstitutiv ist für die Einheit. Besondere Erwähnung finden hierbei „Gerechtigkeit in der Migrationspolitik“, „Widerstand gegen Fremdenhass und Rassismus“ und das Überwinden ethnischer und kultureller Grenzen als Prüfsteine für das Bekenntnis zur Einheit (§ 70). Das bedeutet: Die ökumenische Einheit hat ein Ziel – Gerechtigkeit und Frieden.²¹ An diesem Ziel orientiert sich das Bemühen um Einheit. Einheit ist deshalb auch nicht Einheit um jeden Preis, denn die Gerechtigkeit darf nicht für die Einheit geopfert werden. Diese Forderung ist die andere Seite des obigen Plädoyers von Welker, Differenzen zu pflegen, sofern sie „dem Recht, dem Erbarmen und der Gotteserkenntnis“ nicht widersprechen. Dass und wann in diesem Sinne auch einmal ein klares „Nein“ gesagt werden sollte und Einheit und ein gemeinsamer Weg nicht möglich sind, lässt „Gemeinsam für das Leben“ unbestimmt.

Der Abschnitt „Ortsgemeinden: Neue Initiativen“ zeigt jedoch, dass durch dieses berechtigte und notwendige Interesse an Einheit und an einem gemeinsamen Weg die stärkenden, heilsamen und bereichernden Differenzen ausgeklammert werden und die Polyphonie der Ortsgemeinden und ihre Disparatheit kaum zum Ausdruck kommen.

Ortsgemeinden: Neue Initiativen

Auf einem Symposium zur Zukunft der Ökumene im Jahr 2005 konstatierte der Generalsekretär der Reformierten Kirche in Amerika, Wesley Graneberg-Michaelson: „Fresh ecumenical experiments are present today, but tend to be found on the periphery of established structures and institutions.“²² Etwas Ähnliches drückt der Titel des Abschnitts „Ortsgemeinden: Neue Initiativen“ aus: Neue Initiativen – „fresh ecumenical experiments“ – finden auf der Ebene der Ortsgemeinden statt und nicht in vermeintlichen Ökumene- oder Missionszentralen, großen Konferenzen oder Dialogkongressen. Zwar vermeidet es „Gemeinsam für das Leben“, die Ortsgemeinden in Verbindung zu bringen mit der Peripherie oder den im Kapitel zuvor beschriebenen Rändern, von denen die Mission ausgeht, was die Frage nach der Beziehung zwischen Ortsgemeinde und Rändern aufwirft.

Aber wie in Graneberg-Michaelsons Statement wird auch in „Gemeinsam für das Leben“ die Aufmerksamkeit und mit ihr eine hohe Wertschätzung auf das ökumenisch-missionarische Engagement auf lokaler Ebene gelenkt. Mission und Einheit werden im konkreten Miteinander und Engagement für Gerechtigkeit und Frieden gelebt. Sie sind kontextuell verortet, doch die Grenzen, die einen „Ort“ zum Ort machen, haben keine einschränkend-begrenzende Funktion, sondern laden zum Überschreiten ein und dazu, neue Orte am Ort wie Kneipen, Kinos oder Cafés für das Feiern von Gottesdiensten aufzusuchen. „Gemeinsam für das Leben“ stellt Ortsgemeinden in lebendiger und spannungsreicher Interaktion mit den Grenzen des Ortes dar – und nimmt mit „Ort“ und „Grenze“ zwei kulturell, sozial, politisch und wirtschaftlich hochaktuelle und umkämpfte Kategorien auf. Ortsgemeinden sind, so die Erklärung, konkrete Orte, die ihre kulturellen und sozialen Grenzen überschreiten (§ 74), rassistische Barrieren überwinden (§ 75) und ihre geographischen Grenzen durch gelebte weltweite Partnerschaftsbeziehungen weiten (§ 76). Diese konkrete

und spannungsreiche Verortung macht deutlich, dass Mission und Einheit in der Mission keine abstrakten Ideale sind.

Gleichwohl fällt in der Auflistung der missionarischen Herausforderungen und Chancen der Ortsgemeinden auf, dass hier aus der Position einer ökumenischen Autorität heraus letztlich Aufgaben aufgelistet werden, die – kritisch formuliert – die Ortsgemeinden abzuarbeiten haben. Ferner wird die Kategorie der Ortsgemeinde als gegeben vorausgesetzt und nicht danach gefragt, ob sich die schillernde Vielfalt, die sich bei genauerem Hinsehen offenbart, überhaupt noch mit der Kategorie „Ortsgemeinde“ beschreiben lässt. „Gemeinsam für das Leben“ scheint in der Beschreibung der Aufgaben und Funktionen der Ortsgemeinden die Position eines externen ethnographischen Beobachters und Beraters einzunehmen. Aus der so gearteten Distanz heraus begreift die Erklärung Ortsgemeinden als universal gegebene Größen und lässt ihre Unterschiedlichkeit und Vielfalt eher unterbelichtet.²³ Was fehlt sind die Differenzen und Unterschiede. Ohne sie werden die konkreten Ortsgemeinden doch wieder zu abstrakten Größen, die zudem sehr stark an westliche Erscheinungsformen von Ortsgemeinden erinnern. Damit ist der Anspruch eines ekklesiologischen Ansatzes von unten zwar postuliert und der Weg dahin angedeutet. Die Erklärung selbst aber holt diesen Anspruch nicht ein. Denn als „globale“ Erklärung ist sie von dem Interesse geleitet, partikulare und vernakulare Aufgaben kosmopolitisch zu avisieren. Ferner folgt sie der politischen Agenda der aktuellen Ökumene, die *Einheit* in der Vielfalt zu betonen, sodass hier nicht die ganze Polyphonie der „Ortsgemeinden“ sowie ihre Differenzen zum Ausdruck gebracht werden.

Genau hierin liegen die wesentliche Herausforderung und Aufgabe für den Rezeptionsprozess von „Gemeinsam für das Leben“: Es wird darum gehen müssen, unterschiedlichen Modelle missionarischer Gemeinschaft miteinander ins Gespräch zu bringen im Sinne der bereits zitierten Passage aus der Erklärung „Mission und Evangelisation“: „Wir brauchen einander, um die verlorene Fülle des Bekenntnisses zu Christus wiederzuerlangen und neue Dimensionen zu entdecken, die uns bisher fremd waren. Wenn wir uns so miteinander austauschen, werden wir alle verändert, und unsere Kulturen werden verwandelt“.

Die Vorstellung, dass Ökumene die verschiedenen Partner verändert und Neues entsteht, ist in „Gemeinsam für das Leben“ eher unterbelichtet. Diese Transformationsprozesse brauchen heilsame Differenzen und werden um einen Streit kaum herumkommen, auch und gerade um die Kennzeichen und Aufgaben von Kirchen in der Mission. Ein paralleler Einblick etwa in das ekklesiologische Selbstverständnis und die Identität lutherischer Kirchen in Zentralamerika, die sich als Kirche der Armen, der Frauen, der Schwulen und Lesben verstehen, und das Selbstverständnis evangelischer Gemeinden in Singapur oder Malaysia, die stark erfolgsorientiert sind, lässt erahnen, dass der „gemeinsame“ Weg vielleicht noch ein paar Kilometer länger und hier und da auch hügelig bis gebirgig werden kann.

Der Transformation wie auch des Aushandelns von Differenzen bedarf auch das Thema „Migrationskirchen“, das „Gemeinsam für das Leben“ explizit erwähnt (§§ 70, 71, 75). Im Blick auf dieses Thema stellt sich nicht nur die Frage, ob sich die Terminologie von „Ortsgemeinden“ und „Migrationsgemeinden“ aufrecht halten lässt: Sind nicht auch Migrationsgemeinden Ortsgemeinden? Es stehen auch Fragen der Konvivenz auf dem Plan – ein Stichwort, das in dem Kapitel leider gänzlich fehlt, das aber gerade im Blick auf dieses Miteinander von „Orts-“ und „Migrationsgemeinden“ wesentlich ist. Wie wird diese Konvivenz gelebt und gelebt werden? Wann wird es Ortsgemeinden gelingen, Migrationsgemeinden nicht mehr nur „Gaststatus“ einzuräumen und im Sinne von „Gemeinsam für das Leben“ Gastfreundschaft zu üben, sondern sie gemäß des Hebräerbriefts als „Hausgenossen und Mitbürger“ mit gleichen Rechten und Pflichten zu verstehen?

Wenn im Nachgang zur Vollversammlung in Busan solche und andere Wege begonnen werden, Differenzen ausgesprochen und diskutiert, Barrieren und Diskriminierungen abgebaut werden und – mit Hilfe des Heiligen Geistes – Neues entsteht, dann haben sich die 10. Vollversammlung des ÖRK und die zahlreichen Gedanken und Diskussionen, die zur Entstehung von „Gemeinsam für das Leben“ geführt haben, gelohnt.

¹ Vgl. dazu Robert Schreiter, *Verbreitung der Wahrheit oder interkulturelle Theologie. Was meinen wir, wenn wir heute von Mission sprechen?* In: *Interkulturelle Theologie, Zeitschrift für Mission*, 36/1 (2010), 13–31, 22.

- 2 Vgl. dazu Sheila Greeve Davaney, *Theology and the Turn to Cultural Analysis*, in: Delwin Brown / Sheila Greeve Davaney / Kathryn Tanner, (Hgg.), *Converging Culture. Theologians in Dialogue with Cultural Analysis and Criticism*, Oxford 2001, 3–16, 10.
- 3 Zum Stil des 3. Kapitels von „Gemeinsam für das Leben“ sei gesagt, dass das Kapitel einen deutlich anderen Schreibstil aufweist als die beiden vorangehenden Kapitel. Außerdem gibt es stilistische und gedankliche Brüche innerhalb des Kapitels selbst und ein roter Faden ist nicht wirklich erkennbar.
- 4 Die von der Kommission für Weltmission und Evangelisation erarbeitete Erklärung wurde im Juli 1982 vom Zentralkomitee des ÖRK verabschiedet. Sie ist wieder abgedruckt in: Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.), *„Ihr seid das Licht der Welt“* (Matthäus 5:14). *Missionserklärungen des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1980–2005*, Genf 2005, 8–43 (im Folgenden aus diesem Wiederabdruck abgekürzt zitiert unter „ME“).
- 5 Vgl. dazu ME, 22f.
- 6 Vgl. Dazu Emilio Castro, Editorial, in: IRM 71 Nr. 284 (1982), 421–426, 425.
- 7 Vgl. dazu ME, 23f.
- 8 Vgl. dazu Konrad Raiser, *Jenseits von Tradition und Kontext. Überlegungen zum Problem einer ökumenischen Hermeneutik*, in: ÖR 40 (1991), 425–435, 431.
- 9 Raiser, *Jenseits von Tradition und Kontext*, 431.
- 10 Vgl. hierzu wie insbesondere auch zu dem für die katholische Diskussion einschlägigen Disput zwischen Joseph Ratzinger und Walter Kasper die Veröffentlichung von Achim Buckenmaier, *Universale Kirche vor Ort. Zum Verhältnis von Universalkirche und Lokalkirche*, Regensburg 2009.
- 11 Dies war ein wesentlicher Punkt in der Kontroverse zwischen Ratzinger und Kasper, s. Kasper, Walter, *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, in: *Stimmen der Zeit* 218 (2000), 795–804.
- 12 Zu den verschiedenen Arten von Wahrheit s. Schreier, Robert (2010), 27: Schreier unterscheidet, angeregt durch die Erfahrungen der Wahrheitskommissionen weltweit, „vier verschiedene Arten von Wahrheit, die nach gesellschaftlichen Konflikten gesucht werden müssen. Das sind (1) objektive und forensische Wahrheit, die versucht, die Fragen nach wer, was, wann und wo zu beantworten und so Menschenrechtsverletzungen aufzudecken; (2) persönliche oder existentielle Wahrheit, die versucht die ‚Warum‘-Frage zu beantworten – mit anderen Worten, wie Ereignisse der Vergangenheit in die Lebensgeschichte von Menschen hineingewoben werden können, anstatt nur als Unterbrechung oder Zerstörung dieser Leben gesehen zu werden; (3) dialogische Wahrheit, d. h. wie eine Geschichte des Konflikts so erzählt werden kann, dass alle am Konflikt beteiligten Parteien ihre eigenen Erfahrungen und Erinnerungen darin wiederfinden können; und (4) moralische Wahrheit, d. h. welche tiefergehenden Lektionen über uns selbst und die Menschheit im Allgemeinen von diesem Konflikt gelernt werden können.“
- 13 Vgl. dazu Hermann Brandt, *Ende der Geistvergangenheit. Das Thema der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen als pneumatologisches Signal – mit einem Rückblick auf „Canberra“*, in: *ZThK* 33/4 (1991), 496–525.
- 14 Vgl. dazu Miroslav Volf, *Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie*, Mainz/Neukirchen-Vluyn 1996, 251f.
- 15 Vgl. dazu Konrad Raiser, Art. „Katholizität“, in: Uhl, Harald/Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (Hg.), *Taschenlexikon Ökumene*, Frankfurt a. M. 2003, 147–149, 148f.
- 16 Volf (1996), 255.
- 17 Volf (1996), 261.
- 18 Als weiteres Beispiel kann Amos Yong angeführt werden, der die pfingstkirchliche Theologie und Ekklesiologie ökumenisch weiten will – nicht zuletzt, um dem praktizierten pfingstkirchlichen Proselytismus entgegenzuwirken. Die Gaben des Geistes konstituieren die „eine katholische“ Kirche; alle haben Anteil an diesen Gaben, die aber kontextuelle Vielfalt geriere, s. Yong, Amos, *The Spirit Poured Out on All Flesh. Pentecostalism and the Possibility of Global Theology*, Grand Rapids 2005; ders. *Spirit-Word-Community. Theological Hermeneutics in Trinitarian Perspective*, Eugene 2002.

- 19** Vgl. dazu Michael Welker, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1992, 33.
- 20** Die Betonung des Gemeinsamen wird auf der 10. Vollversammlung des ÖRK in Busan auch an anderen Stellen sichtbar: etwa im „Unity-Statement“, in der Metapher einer gemeinschaftlichen Pilgerreise oder in den so genannten Madang-Gruppenarbeiten.
- 21** Vgl. das Motto der 10. Vollversammlung des ÖRK in Busan: „Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden“.
- 22** Vgl. dazu Wesley Graneberg-Michaelson, The Future of Ecumenism in the 21st Century. Oct. 21, 2005, Symposium hosted by His Holiness, Aram I, in: <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/ecumenical-movement-in-the-21st-century/foundational-texts/the-future-of-ecumenism-in-the-21st-century.html>.
- 23** Diese Wahrnehmung ist in Anlehnung an die Feststellung von Delwin Brown über ethnographische und religionswissenschaftliche Studien formuliert: „Viewed from a distance, religious traditions seem to possess rough identities, but the closer we move in on them the more obvious their swirling internal diversity and, equally important, the raggedness of their edges“, s. Delwin Brown, Refashioning Self and Other. Theology, Academy, and the New Ethnography, in: Ders. u.a. Converging Culture, 41–55, 43.