

Konfessionelle Realitäten und ökumenische Theorien

Überlegungen zur Zukunft des Christentums und der Ökumene an der Schwelle des dritten Jahrtausends

Jutta Koslowski

An der Schwelle des dritten Jahrtausends ist die christliche Religion keineswegs vom Aussterben bedroht. Sie zeigt sich vital und dynamisch – doch dies bedeutet zugleich, dass sie Wandlungsprozessen unterworfen ist, welche Verwerfungen mit sich bringen, die von vielen als Krise wahrgenommen werden.

Bekannt ist die Tatsache, dass sich in Bezug auf die geographische Verteilung des Christentums ein *shift of gravity* ereignet, eine Verlagerung des Schwerpunkts, was dazu führt, dass das Zentrum des Christentums zahlenmäßig nicht mehr in Europa und Nordamerika liegt, sondern in Lateinamerika, in weiten Teilen Schwarzafrikas und in gewissen Regionen Asiens. In jenen Gebieten, welche in den vergangenen Jahrhunderten den Mittelpunkt des Christentums gebildet haben, werden die Mitglieder in Zukunft vermutlich weiter zurückgehen. Während über lange Zeiträume der Geschichte des Christentums die *historische* und die *empirische* Dimension miteinander übereinstimmten, fallen sie nun auseinander. Dies ist im Prinzip kein ungewöhnlicher Vorgang, denn das Christentum ist von seinem Wesen her eine missionarische Religion, die auf Expansion in bisher unerreichte Regionen orientiert ist. Der *shift of gravity* entspricht dem theologischen Selbstverständnis des Christentums, und in seiner Geschichte ist er eine vertraute Erscheinung: Die Verwurzelung des Christentums in Nord- und Südamerika und in Australien vor etwa 500 Jahren war ein ähnlicher *shift of gravity* (und auch damals hat diese *geographische Verbreitung* zahlreiche *inhaltliche Veränderungen* mit sich gebracht – wenngleich dies so lange her ist, dass es uns inzwischen kaum noch auffällt). Und natürlich ist auch das „christliche Abendland“ nicht die „Wiege des Christentums“, sondern verdankt sich seinerseits einer Missionsbewegung, welche das Zentrum des Christlichen aus Palästina und aus dem Vorderen Orient (also aus dem „christlichen Morgenland“) her zu uns gebracht hat.

Anders formuliert: Jeder *shift of gravity* ist nichts anderes als ein Ergebnis erfolgreicher Mission und insofern kein Grund zur Beunruhigung. Beunruhigend in unseren Tagen ist allenfalls, dass mit dem andernorts zu beobachtenden Wachstum des Christentums eine Erosion traditioneller Formen der Christlichkeit in seinem bisherigen Stammgebiet einhergeht. Es ist jedoch durchaus fraglich, ob zwischen beiden Phänomenen ein ursächlicher Zusammenhang besteht. Wahrscheinlicher ist, dass es sich dabei um eine Koinzidenz handelt, denn der Rückgang des Christentums in der westlichen Welt ist durch eine Reihe komplexer Faktoren bedingt, deren Analyse umstritten ist. Umstritten ist dabei auch, inwieweit der offenkundige Rückgang der Zugehörigkeit zur Kirche als verfasster Struktur des Christentums tatsächlich mit einem Bedeutungsverlust des christlichen Glaubens bzw. der Religiosität einhergeht. Nur so viel scheint festzustehen: Die hierfür ursächlichen Faktoren haben mit Entwicklungen in unserer *eigenen* Gesellschaft zu tun und sind nicht durch Einflüsse aus den neuen Zentren des Christentums zu erklären. Ausschlaggebend scheint ein Plausibilitätsverlust des Christentums im Bewusstsein der modernen westlichen Menschen zu sein, für den häufig sozioökonomische Gründe (industrielle Revolution) und mentale Gründe (Aufklärung) angeführt werden. Vielleicht aber ist der Rückgang des Christentums in der westlichen Welt und dessen gleichzeitiges Wachstum in den südlichen Ländern¹ doch mehr als bloße Koinzidenz – nämlich Providenz Gottes, der dafür sorgt, dass seine Kirche sich zu allen Zeiten an anderen Orten erneuert?

Ein entscheidender Grund für den Glaubwürdigkeitsverlust des Christentums wird übrigens in der innerkirchlichen Diskussion so gut wie nie genannt, obwohl er in der Argumentation der Kritiker von zentraler Bedeutung ist: Demnach hat die *Schuld der Kirchen* dazu geführt, dass der christliche Glaube viel von seiner Überzeugungskraft eingebüßt hat. Kirchenspaltungen, Kreuzzüge, Inquisition, Hexenverbrennungen und andere Vergehen nehmen in der Wahrnehmung aufgeklärter Zeitgenossen breiten Raum ein, wobei das Ausmaß an innerkirchlicher Aufarbeitung dieser Schuldgeschichte den Vorfällen nicht in genügender Weise entspricht. – Was wäre, wenn die

¹ Zu diesem Begriff vgl. Jutta Koslowski: Sozialarbeit in „Entwicklungsländern“. Ein Überblick zu Bedingungen und Bedeutung. Münster 1995 (= Erziehung und Entwicklung in der „Dritten Welt“ 3), 32–35.

Kirche nicht nur in den Augen der Menschen zu oft versagt hat, um fürderhin noch glaubwürdige Anwältin für das Reich Gottes sein zu können? Was, wenn dies auch „in den Augen Gottes“ der Fall ist? Könnte es sein, dass das historische Versagen der Christen dazu geführt hat, dass Gott seinen Heiligen Geist von der Kirche zurückzieht, so dass dort sein Wort nicht mehr mit Vollmacht und „in der Kraft des Geistes“ verkündet wird (vgl. Mt 7, 29)? Kann es sein, dass es die Schuld der Christen ist, welche die Kirche von Gott (und die Menschen von der Kirche) trennt, so dass Gott sich anderswo ein Volk zusammennruft? Entsprechend der Warnung, mit welcher der Apostel Paulus in seinem berühmten Ölbaum-Gleichnis der christlichen Gemeinde am Anfang ihrer Entstehung ins Gewissen geredet hat: Wenn „du, der du ein wilder Ölbaum warst, unter sie [nämlich das Volk Gottes, die Juden] eingepfropft und der Wurzel und der Fettigkeit des Ölbaumes mit teilhaftig geworden bist, so rühme dich nicht gegen die Zweige. Wenn du dich aber gegen sie rühmst – du trägst nicht die Wurzel, sondern die Wurzel dich. Du wirst nun sagen: Die Zweige sind ausgebrochen worden, damit ich eingepfropft würde. Richtig: Sie sind ausgebrochen worden durch den Unglauben; du aber stehst durch den Glauben. Sei nicht hochmütig, sondern fürchte dich. Denn wenn Gott die natürlichen Zweige nicht geschont hat, wird er auch dich nicht schonen. Sieh nun die Güte und die Strenge Gottes: gegen die, welche gefallen sind, Strenge; gegen dich aber Güte Gottes, wenn du an der Güte bleibst; sonst wirst auch du ausgeschnitten werden.“ (Röm 11,7–22)

Der Wechsel vom Volk Israel als dem auserwählten Volk Gottes hin zu einem „heiligen Volk aus allen Nationen“ (1 Petr 2,9f.) – dies ist der entscheidende *shift of gravity*, dem das Christentum seine Entstehung verdankt. Nach der Überzeugung des Paulus ist dieser heilsgeschichtliche Übergang, so grundlegend er auch sein mag, sowohl *temporär* als auch *reversibel*. So ist es vielleicht kein Zufall, dass die neuen Zentren des Christentums solche Regionen sind, wo sich die christliche Schuldgeschichte in der Vergangenheit kaum manifestiert hat und wo das Bewusstsein vom Versagen der Kirche bei den Menschen wenig ausgeprägt ist. – Freilich sind all dies Spekulationen, und sie entbehren einer empirischen Grundlage, wie sie für anerkannte Wissenschaft heute verständlicherweise gefordert wird. Allerdings lässt sich für geschichtstheologische Überlegungen naturgemäß kein empirischer Beweis erbringen, und so muss es der Theo-

logie (als der „Lehre von Gott“) auch erlaubt sein, ihre Antworten auf die zur Diskussion stehenden Fragen versuchsweise „von Gott her“ zu denken – im Bewusstsein dessen, dass es für Menschen unmöglich ist, hierbei ans Ziel zu gelangen. Mit diesen Bemerkungen soll der Anspruch von Theologie als Wissenschaft, die nach allen Regeln der Kunst zu arbeiten hat, natürlich in keiner Weise in Frage gestellt werden. Es geht lediglich darum, dem besonderen Charakter der theologischen Wissenschaft Rechnung zu tragen, die schon von ihrem Gegenstandsbereich her eine Verbindung zwischen Himmel und Erde sucht – zwischen jenen Bereichen, wo man etwas wissen und beweisen kann, und den Grenzen unseres Fragens, wo wir über Vermutungen nicht hinauskommen.

Wie auch immer: Das Christentum an der Schwelle des dritten Jahrtausends ist lebendig und zukunftsfähig, was sich daran zeigt, dass es *nach wie vor* Schwerpunktverlagerungen sowohl in Bezug auf seine äußere Gestalt als auch auf seinen inneren Gehalt erlebt. Was bedeutet nun der gegenwärtige *shift of gravity* für unser Selbstverständnis im christlichen Europa? Diese Entwicklung kann eine Gelegenheit dafür bieten, uns den kategorialen Unterschied zwischen der Botschaft des Christentums und der europäischen Kultur zu verdeutlichen. Und sie kann unser Bewusstsein für die Vergänglichkeit aller geschichtlichen Wirklichkeit stärken: Vielleicht liegt für uns in der westlichen Welt die Zeit hinter uns, wo wir das Zentrum der christlichen Religion gebildet haben; so wie vor uns andere waren, werden nach uns andere kommen, denen diese Ehre und diese Bürde anvertraut sein mag. Schließlich kann die Einsicht in die Umwälzungsprozesse des Christentums unser ökumenisches Bewusstsein stärken: Die Christen in südlichen Ländern mit ihren uns bisweilen eigentümlich erscheinenden Glaubensformen sind nicht mehr Objekt unserer Mission, sondern sie sind eigenständige Partner, denen wir auf Augenhöhe begegnen können – ohne unser eigenes Erbe zu verleugnen, das ein wertvoller Teil der Geschichte des Christentums bleibt, unabhängig davon, wie sich die demographischen Zahlen in Zukunft entwickeln mögen.

Natürlich hat der *shift of gravity* auch für die Entwicklung der *emerging christianities* nachhaltige Folgen: Aus der Perspektive der westlichen Theologie lässt hierüber kaum etwas sagen, da uns diese Entwicklungen nicht nur in zeitlicher Dimension entzogen sind (insofern sie in der Zukunft liegen), sondern auch in räumlicher Dimen-

sion (weil sie außerhalb unseres Kulturkreises angesiedelt sind). Man kann jedoch vermuten, dass das Selbstbewusstsein dieser neuen Christentümer entsprechend ihrer zahlenmäßigen Stärke weiterhin wachsen wird. Wenn es auch aus ihrer Sicht gelingt, ein partnerschaftliches Verhältnis zu den ehemaligen ‚Mutterkirchen‘ im christlichen Abendland aufzubauen, dann könnte die religiöse Dimension in der interkulturellen Begegnung ein bedeutsames Gegengewicht bilden zu den noch immer vielfältigen Erfahrungen von Inferiorität auf politischem, militärischem, wirtschaftlichem und kulturellem Gebiet. Minderwertigkeitsgefühle, falsche Abhängigkeiten, Ambivalenzen und Abgrenzungen könnten weiter abgebaut werden. Eine Beziehung zwischen den ‚alten‘ und den ‚neuen‘ Christentümern, die frei ist von Misstrauen, Bevormundung, Überlegenheit – dies ist jedenfalls eine ökumenische Vision, für die es sich zu arbeiten lohnt.

Diese Einsichten verdanken sich einem Verständnis des *historischen* und des *missionarischen* Charakters des Christentums. Um sie zu vertiefen, bedarf es einer stärkeren Beachtung der Missionswissenschaft und ihrer organischen Verbindung mit der ökumenischen Theologie. Dass es fruchtbar ist, wenn diese beiden theologischen Disziplinen (die zu Unrecht als „Nebenfächer“ gelten) einen Dialog miteinander führen, ist eine der Thesen, die im Folgenden entfaltet werden soll. Unter der Überschrift „neue konfessionelle Realitäten“ soll zunächst beschrieben werden, welche konkrete Gestalt der *shift of gravity* im Christentum gegenwärtig hat; anschließend sollen „neue ökumenische Theorien“ diskutiert werden, welche den zu beobachtenden Veränderungen gerecht zu werden versuchen.

1. Neue konfessionelle Realitäten

Wie sieht die konfessionelle Realität des Christentums heute aus? Die Veränderungen sind tiefgreifend – so sehr, dass sie mit dem traditionellen Begriff der „Konfession“ kaum zutreffend beschrieben werden können. Denn das Christentum verlagert sich an der Schwelle des dritten Jahrtausends nicht nur an einen anderen Ort, sondern es entwickelt auch eine ganz eigene Art. Was sich in den neuen Zentren des Christentums beobachten lässt, ist ein *Prozess der Ent-Konfessionalisierung*. Es liegt auf der Hand, dass dies gravierende Folgen für die ökumenische Theologie hat, da diese sich zur Aufgabe gesetzt

hat, an der Überwindung der konfessionellen Spaltungen mitzuwirken – von diesen Folgen soll weiter unten noch die Rede sein. Weil die *emerging Christianities* sich selbst als *transkonfessionell* verstehen² und auch in der Außenperspektive so wahrgenommen werden, sollen sie hier als „Christentümer“ bzw. als „Denominationen“ (und nicht als „Konfessionen“) bezeichnet werden.³ „Transkonfessionell“ bedeutet etwas anderes als „ökumenisch“: Während sich die ökumenische Theologie (zumindest in ihrem klassischen Verständnis, wie es in der Kommission für „Faith and Order“ des Ökumenischen Rates der Kirchen seinen Ausdruck gefunden hat) konstitutiv auf die Konfessionen bezieht, negieren transkonfessionelle Bewegungen die Bedeutung der Konfessionalität im Grundsatz. Beide Auffassungen stimmen darin überein, dass es verhängnisvoll ist, wenn Konfessionen zu einer Spaltung der Christenheit führen – die Konsequenzen, welche sie aus dieser Einsicht ziehen, sind jedoch gegensätzlich: Der ökumenische Ansatz ist darum bemüht, die Konfessionen (als „Bekenntnisse“ des Glaubens) in ihrer theologischen Bedeutung zu würdigen und zugleich ihrer schismatischen Wirkung entgegenzuarbeiten – der transkonfessionelle Ansatz sieht das Konfessionelle und das Schismatische in enger Verbindung miteinander und bemüht sich dementsprechend, die traditionellen Positionen hinter sich zu lassen. So sind die ökumenische und die transkonfessionelle Bewegung in ihren theoretischen Konzepten einander entgegengesetzt – was nichts daran ändert, dass sie sich in ihren praktischen Folgen ähnlich sind.

Die Transkonfessionalität in den neuen Christentümern wirkt sich unter anderem so aus, dass es eine hohe Durchlässigkeit zwischen den unterschiedlichen Denominationen gibt. Die Fluktuationsbewegungen unter den Mitgliedern sind hoch. Der Wechsel von einer Kongregation zur anderen wird nicht als Problem angesehen, noch nicht einmal als Zäsur, wie dies traditionell bei einer Konver-

² Vgl. Günther Gaßmann/Harding Meyer/Gunars Ansons (Hg.): Neue transkonfessionelle Bewegungen. Dokumente aus der evangelikalen, der aktionszentrierten und der charismatischen Bewegung. Frankfurt 1976 (= Ökumenische Dokumentation 3); Harding Meyer: Transkonfessionelle Bewegungen. In: Ders.: Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie, Bd. 1. Frankfurt a. M. – Paderborn 1998, 197–210.

³ Zur Pfingstbewegung vgl. Erich Geldbach: Freikirchen. Erbe, Gestalt, Wirkung. Göttingen 1989 (= Bensheimer Hefte 70), 217–224.

sion der Fall ist. Eher gilt dies als Ausdruck der Lebendigkeit in der religiösen Entwicklung. Dadurch ergibt sich auch eine relative Instabilität der einzelnen Gemeinden bzw. Kirchen. Im Übrigen ist es ekklesiologisch aufschlussreich, dass diese das Wort „Kirche“ für ihre Selbstbezeichnung nach Möglichkeit vermeiden und sich stattdessen die verschiedensten anderen Namen geben: „Kingdom Explorers Mission“, „Holy Ground Ev. Ministry“, „Resurrection Power and Living Bread Int.“, „Temple of Praise Ministry“, „True Teachings of Christ“, „Word of Inspiration Chapel“, „Bethel Prayer Ministry Int.“ – um nur einige Beispiele zu nennen. Wahrscheinlich ist „Kirche“ ein zu statischer Begriff, um dem dynamischen Selbstverständnis dieser Gemeinschaften gerecht werden zu können – und vielleicht hat die Vermeidung dieses Begriffs auch etwas damit zu tun, dass er durch die unzureichend aufgearbeitete Schuldgeschichte der Kirche diskreditiert ist.

Die Instabilität der Kongregationen wird in einigen Fällen dadurch gemildert, dass sie zahlenmäßig eine erhebliche Größe erreichen. Insbesondere in den Metropolen der südlichen Hemisphäre spricht man von den sogenannten *mega-churches*, die nach eigenen Angaben bis zu 100 000 Mitglieder umfassen können (wie beispielsweise die Gemeinde von Pastor David Yonggi Cho in Südkoreas Hauptstadt Seoul). Damit zeigt sich die christliche Gemeinde einmal mehr als Spiegel ihres säkularen Umfelds und bildet die globale Tendenz der Verstärkung in riesigen, immer weiter wachsenden Zentren ab. Dieses Wachstum wird oftmals als Ausweis der Lebendigkeit betrachtet – gerade in Europa, wo Pfarrer vor immer leerer werden den Kirchenbänken predigen, ist es verständlich, dass man mit einer Mischung aus Misstrauen und Bewunderung auf die *mega-churches* blickt. Es ist jedoch fraglich, inwieweit diese Gemeinden ihren Mitgliedern Beheimatung zu bieten vermögen und ein Gegengewicht angesichts der Anonymität der Großstadt bilden können.

Wie steht es um die ökumenische Dimension der *emerging churches*?⁴ Zunächst einmal ist hier zu vermerken, dass diese transkonfessionellen Gemeinschaften den traditionellen Kirchen oftmals distanziert gegenüberstehen. Die ökumenische Bewegung und der Ökumenische Rat der Kirchen werden als ungeeignete Mittel ange-

⁴ Vgl. hierzu Alexander Gemeinhardt (Hg.): Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung. Göttingen 2005 (= Bensheimer Hefte 103).

sehen, um die sichtbare Einheit der Kirche wieder herzustellen. Zum Teil geschieht dies mit dem Hinweis auf die schwerfälligen Strukturen innerhalb des ÖRK und dessen Tendenz zum Säkularökumenismus; zum Teil auch mit der Begründung, dass es allein auf die unsichtbare Einheit der Gläubigen ankomme – und diese sei bereits gegeben, müsse also nicht erst gesucht werden. Die „wahren Gläubigen“ würden sich auf der ganzen Welt erkennen und erlebten geistliche Verbundenheit ohne Institutionen und Strukturen. Mit dieser Argumentation wird (überwiegend unbewusst) an das reformatorische Erbe mit seiner Rede von der „Verborgenheit der Kirche“ angeknüpft.⁵ So erweisen sich die pfingstlich-charismatischen Gemeinschaften zunächst als Denomination innerhalb des Protestantismus.⁶ Zugleich kann man fragen, ob sie wirklich transkonfessionell sind, oder ob sich hier nicht doch so etwas wie eine neue Konfession herausbildet, die jenseits des Protestantismus steht.⁷ Zumindest dort, wo das eigene Erwählungsbewusstsein mit einem Exklusivitätsanspruch verbunden wird, der andere Formen des Christentums ausschließt, legt sich dieser Gedanke nahe. Manchmal werden diese Gemeinschaften deshalb als „dritte Konfession“ bezeichnet – aber dieser Begriff ist irreführend und offenbart ein mangelndes Bewusstsein von der konfessionellen Vielfalt des Christentums, das seit alter Zeit mehr als zwei oder drei Konfessionen kennt, wenn man nur an die altorientalischen Kirchen, die orthodoxen Kirchen, die vorreformatorischen Kirchen (wie die Waldenser und die Hussiten) usw. denkt.

Für die ökumenische Einbindung der *emerging churches* wirkt sich erschwerend aus, dass diese in ihrer spirituellen Prägung zu meist eine anti-intellektuelle Tendenz haben. Dies lässt sich leicht aus ihrem kulturellen Hintergrund erklären: In den südlichen Ländern stehen Bildungsmöglichkeiten nicht in einer mit der westlichen Welt vergleichbaren Weise zur Verfügung. Eine den kritischen Ver-

⁵ Vgl. Philipp Melanchthon: Apologie des Augsburger Bekenntnisses, Artikel 7 und 8. In: Horst Georg Pöhlmann (Hg.): Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Gütersloh³1991, 121–437, hier 245–256.

⁶ Vgl. Christian Krause/Walter Müller-Römheld (Hg.): Evian 1970. Offizieller Bericht der Fünften Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. Witten 1970 (= epd-Dokumentation 3), 118–123.

⁷ So z. B. Geiko Müller-Fahrenholz (Hg.): Accra 1974. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Berichte, Reden, Dokumente. Stuttgart 1975 (= Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 27), 64.

stand schulende Tradition wie die Aufklärung hat es in ihrer Geistesgeschichte nicht gegeben. Der Glaube an die Wirksamkeit übernatürlicher Kräfte (der im Übrigen in der Bibel und insbesondere in den Evangelien zahlreiche Anknüpfungspunkte findet) ist in den Kulturen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas tief verwurzelt. Außerdem setzen die Christen dort ganz bewusst eigene theologische Akzente (so z. B. die Betonung des persönlichen Glaubens an Jesus Christus, die Bedeutung des Bibelstudiums und die Praxis der Geisterfahrung). All dies führt zu einer Denk- und Argumentationsstruktur, die es den Mitgliedern der pfingstlichen und charismatischen Bewegung schwer macht, Anschluss an die Diskurse in der traditionellen Ökumene zu finden.⁸ Die Ergebnisse der Konsens-Ökumene werden bei ihnen noch weniger rezipiert, als dies ohnehin der Fall ist. Dies gilt für Pfingstler in der westlichen Welt, aber noch vielmehr für jene, die aus nicht-europäischen Kulturen stammen – also jenen geographischen Regionen, in welche der *shift of gravity* in Zukunft weist. Die Folge ist, dass die *new Christianities* sich zunehmend dissoziieren von den traditionellen Zentren des Christentums in der „Alten Welt“⁹ – eine Entwicklung, der unbedingt entgegen gewirkt werden sollte, sowohl in ökumenischer als auch in missionswissenschaftlicher Perspektive. Die Christentümer in südlichen Län-

⁸ Zwar gibt es vereinzelte Beispiele für einen bilateralen Dialog mit Pfingstlern nach klassischen Muster, so etwa der Dialog zwischen Pfingstlern und römisch-katholischer Kirche, der in vier Dialogrunden zwischen 1972 und 1997 geführt worden ist – aber diese Ausnahmen bestätigen die Regel, und sie zeigen außerdem, welche Besonderheiten dieser Dialog aufweist und wo er an seine Grenzen gelangt. Zur Dokumentation vgl. Harding Meyer/Hans Jörg Urban/Lukas Vischer (Hg.): *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Bd. 1: 1931–1982, Paderborn – Frankfurt a. M. 1983, 476–486; Harding Meyer u. a. (Hg.): *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Bd. 2: 1982–1990, Paderborn – Frankfurt a. M. 1992, 581–599; Harding Meyer u. a. (Hg.): *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Bd. 3: 1990–2001, Paderborn – Frankfurt a. M. 2003, 602–638. Zur Interpretation vgl. Michael Plathow: *Katholizismus und charismatisch-pfingstlerische Bewegung*. In: Gemeinhardt (Hg.): *Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung* (wie Anm. 4), 45–57.

⁹ Da in den USA, der alten „Neuen Welt“, die christliche Landschaft viel stärker von evangelikalischen und fundamentalistischen Denominationen geprägt ist als in Europa, ist die Tendenz der Dissoziation hier weniger ausgeprägt.

dern waren zunächst völlig abhängig von den Mutterkirchen, durch deren Mission sie entstanden waren; in Folge der Ent-Kolonialisierung haben sie sich nach und nach emanzipiert, ein Prozess, der notwendig war und zu begrüßen ist. Diese Emanzipation sollte jedoch keinesfalls zu einer Dissoziation führen, weil dann für beide Seiten wechselseitiges Lernen und gegenseitige Bereicherung schwer möglich sind. Die Notwendigkeit zum Austausch zwischen *new* und *old Christianities* gilt umso mehr, wenn die These sich bewahrheitet, dass die Gebiete der *new Christianities* die zukünftigen Zentren der Kirche bilden.

Das Bewusstsein für das Problem einer völlig ungeordneten und sich verselbstständigenden Entwicklung des Christentums im 21. Jahrhundert ist bei den Theologen der westlichen Welt bislang zu wenig ausgebildet. Bei vielen wird das pfingstlich-charismatische Christentum nicht wirklich beachtet (obwohl inzwischen allgemein bekannt ist, dass dieses Segment der Christenheit das am schnellsten wachsende und in vielen Ländern das einzig wachsende ist). Bei wenigen anderen werden die *emerging churches* wegen ihrer beeindruckenden Wachstumswahlen als mögliches Vorbild für die Entwicklung in Europa angesehen. Zwar ist es verständlich, dass die europäische Theologie angesichts der immensen Verlufterfahrungen und Veränderungsprozesse, denen sie sich ausgesetzt sieht und die sie zu verarbeiten hat, zunächst einmal mit sich selbst beschäftigt ist. Dennoch droht hier eine Gefahr, und die durch die westliche Mission in die Welt gesetzten Christentümer dürfen nicht sich selbst überlassen werden. Andernfalls könnten sich die bei ihnen vorhandenen fundamentalistischen Tendenzen negativ auf die betreffenden Gesellschaften auswirken und dem Ansehen des Christentums langfristig schaden. Dies gilt umso mehr angesichts ihrer hohen Mitgliederzahlen und ihres dynamischen Wachstums- und Expansionsprozesses. Außerdem steht das Phänomen des Fundamentalismus innerhalb des Christentums nicht isoliert da, sondern steht im Zusammenhang mit ähnlichen Radikalisierungen auch in anderen Religionen wie dem Islam und auch dem Hinduismus. Dieser Herausforderung ist in gemeinsamer Anstrengung zu begegnen, wenngleich es festzuhalten gilt, dass sich der Fundamentalismus in den *emerging Christianities* bislang ganz überwiegend gewaltfrei manifestiert.

Wie aber sollte es für uns ehemalige Mutterkirchen möglich sein, hier Einfluss zu nehmen? Unsere „Kinder“ haben sich von uns

losgelöst – sie sind wohl noch nicht erwachsen und voll ausgereift, aber sie sind, wenn der Vergleich erlaubt ist, möglicherweise in der Phase der Pubertät, wo sie sich nur schwer etwas sagen lassen. Vielleicht ist es hier tatsächlich ähnlich wie in Familienbeziehungen: Im Umgang mit Jugendlichen geht es nicht darum, ihnen „etwas zu sagen“, sondern sich dem mühevollen Prozess zu unterziehen, ihre Sprache zu lernen, um auch in schwieriger Zeit im Gespräch miteinander zu bleiben – und letztlich selbst dadurch bereichert zu werden. So müssten wir den eigenen Diskussionsstil im Umgang mit den pfingstlich-charismatischen Christentümern verändern und ehrlich auf sie zugehen, wenn wir tatsächlich einen gemeinsamen Diskurs mit ihnen führen wollen. Hier dialogfähig zu werden, wird für die westliche Theologie ein mühevoller Lernprozess sein – aber einfacher ist die Ökumene zwischen den ehemaligen Missionskirchen und den *new Christianities* vermutlich nicht zu haben.

Im Übrigen stellen die *emerging churches* nicht nur eine Herausforderung dar, sondern sie haben auch ein bedeutendes ökumenisches Potential,¹⁰ das meistens übersehen wird. Denn sie sind transkonfessionell ausgerichtet und weitgehend unbelastet vom Erbe traditioneller Konfliktlinien. Sie betonen vor allem jene Aspekte, die allen Christen gemeinsam sind und sie miteinander verbinden, wie das Studium der Bibel oder die gelebte Frömmigkeitspraxis. Außerdem war gerade die Pfingstbewegung in ihren Ursprüngen von ökumenischer Offenheit und sozialem Engagement geprägt¹¹ – vielleicht wäre es möglich, diese Tradition wieder zu beleben, um die Beziehung zwischen traditionellen Kirchen und *new Christianities* zu vertiefen.

¹⁰ Vgl. Walter Müller-Römheld (Hg.): Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991. Offizieller Bericht der Siebten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 7. bis 20. Februar 1991 in Canberra/Australien. Frankfurt a. M. 1991, 111–113.

¹¹ Vgl. hierzu Jutta Koslowski: Pfingstkirchen, charismatische Bewegung und Ökumene. In: Gemeinhardt (Hg.): Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung (wie Anm. 4), 26–44; Jutta Koslowski: Pfingstkirchen, charismatische Bewegung und Ökumene. Eine aktuelle Analyse. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 53 (2002), 106–109.

2. Neue ökumenische Theorien

Das Anliegen der Beiträge in diesem Band ist es, ökumenische Prozesse aufmerksam wahrzunehmen, um zu einer realitätsgerechten Theoriebildung beizutragen. Deshalb soll es nun, nachdem die zu Beginn des 21. Jahrhunderts vorhandenen konfessionellen Realitäten in einigen Grundzügen in den Blick genommen wurden, um die Frage gehen, welche ökumenischen Theorien dem entsprechen können. Die Rede von „Theorie“ ist in diesem Zusammenhang vielleicht erklärungsbedürftig. Normalerweise spricht man in der Kirche von „ökumenischer Theologie“, nicht von „ökumenischer Theorie“. Vielleicht mag das Wort „Theorie“ an dieser Stelle ein Hinweis darauf sein, dass die Überlegungen, die hier angestellt werden, den allgemein gültigen wissenschaftlichen Standards genügen wollen, ohne in irgendeiner Weise einen geistlichen Sonderstatus zu beanspruchen oder sich gar von rationalen Kriterien zu dispensieren. Andererseits hat auch der spezifische Begriff „Theologie“ sein Recht, denn das Nachdenken über Gott führt bis in Bereiche, die mit den gängigen Methoden der Wissenschaft nicht vollständig erfasst werden können. Der Gegenstandsbereich der Theologie weist gewissermaßen über die empirische Wissenschaft hinaus, denn diese ist *per se* immanent, jener aber ist sowohl immanent als auch transzendent. Dies ist ein Spannungsverhältnis, aus dem sich die Theologie nicht befreien kann. Da mag es der Erinnerung wert sein, dass auch der Begriff „Theorie“ nicht so weit von der Theologie entfernt liegt, denn *theoria* bedeutet seinem griechischen Wortsinn nach nichts anderes als „Gottes-schau“.

Wenn wir nun die Frage stellen, welche neuen ökumenischen Theorien wir an der Schwelle des dritten Jahrtausends entwickeln können, um die Realität ökumenischer Prozesse angemessen zu beschreiben – dann drängt sich unwillkürlich die Frage auf: Welches sind denn die alten Theorien, die durch die neuen abgelöst werden sollen? Gibt es überhaupt eine „ökumenische Theorie“? Diese Frage muss wohl verneint werden – auch wenn eine solche Einsicht fatal erscheint und wie eine Bankrotterklärung wirkt angesichts der Tatsache, dass die moderne ökumenische Bewegung nun schon mehr als hundert Jahre alt ist und als die prägende Kraft in der Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts angesehen werden kann. Tatsache ist: Die ökumenische Bewegung ist theoretisch unterbestimmt. Es

gibt keine anerkannte ökumenische Theorie – ja, nicht einmal eine ökumenische *Theologie*, die sich allgemeiner Zustimmung erfreuen könnte. Dies gilt nicht nur für die Gegenwart, es galt auch schon in der Vergangenheit. Und zwar nicht nur für die „Bewegung für praktisches Christentum“, die sich von Beginn an programmatisch auf einen Theorieverzicht festgelegt hat (nach dem Motto „Die Lehre trennt, der Dienst eint“¹²), sondern auch für ihr Gegengewicht, die „Kommission für Glaube und Kirchenverfassung“, in der konzeptionell gearbeitet wird. Warum wir Ökumene betreiben,¹³ mit welchen Mitteln wir dabei vorgehen und welches Ziel wir dabei verfolgen¹⁴ – all diese wahrhaft grundlegenden Fragen sind in der Ökumene nicht hinreichend geklärt. Wohlgermerkt: Nicht nur, dass man in diesen Fragen bislang keinen Konsens erreichen konnte, weil sie zwischen den Kirchen umstritten sind, sondern auch innerhalb der jeweiligen Traditionen sind sie ungeklärt. Ja, nicht nur *ungeklärt*, sondern weitgehend auch *unreflektiert*. Es gibt nur wenige Publikationen, die sich fundiert mit diesen Themen auseinandersetzen.¹⁵ Das ist – neben der eminenten Bedeutung von sogenannten nicht-theologischen Fakto-

¹² Vgl. Walter Klaiber: *Lehre trennt – Leben vereint? Veränderungen im Miteinander der Kirchen als Teil des Rezeptionsprozesses von Lehrgesprächen*. In: *Una Sancta* 59 (2004, 2), 125–133.

¹³ Zu den wenigen Beiträgen, die sich mit der Frage nach der Motivation ökumenischen Handelns beschäftigen, gehören Ernst Lange: *Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung? Am Beispiel Löwen 1971: Menscheneinheit – Kircheneinheit*. Stuttgart 1972; Harding Meyer: *Das Ringen um die Motivation ökumenischen Bemühens*. In: Vilmos Vajta (Hg.): *Evangelium und Einheit. Bilanz und Perspektiven der ökumenischen Bemühungen*. Göttingen 1971 (= *Evangelium und Geschichte* 1), 65–102; Peter Neuner: *Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen*. Darmstadt 1997, 12–17; Willem A. Visser't Hooft: *Bilanz der ökumenischen Situation*. In: *Evangelische Theologie* 25 (1965), 455–466.

¹⁴ Vgl. hierzu Jutta Koslowski: *Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog*. Münster 2008 (= *Studien zur systematischen Theologie und Ethik* 52); Harding Meyer: *Ökumenische Zielvorstellungen*. Göttingen 1996 (= *Bensheimer Hefte* 78; *Ökumenische Studienhefte* 4).

¹⁵ Einer der Versuche, eine ökumenische Theorie auszuarbeiten, ist die Kollisionsstheorie, die Peter Lengersfeld in seiner ökumenischen Theologie entwickelt hat. Vgl. Peter Lengersfeld (Hg.): *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*. Stuttgart 1980, 36–67; Ders.: *Macht als Faktor in ökumenischen Prozessen*. In: *Una Sancta* 28 (1973), 235–241.

ren – wohl einer der wichtigsten Gründe für die schon seit Jahrzehnten zu beobachtende Stagnation der ökumenischen Bewegung. Insofern ist das Anliegen dieses Bandes, nämlich nachzudenken über „Theorien und Realitäten ökumenischer Prozesse“, besonders verdienstvoll und notwendig.

Also: Wenn es stimmt, dass sich zu Beginn des dritten Jahrtausends (wieder einmal) ein Paradigmenwechsel innerhalb des Christentums vollzieht, ein *shift of gravity*, der nicht nur in territorialer, sondern auch in konfessioneller Hinsicht neue Realitäten schafft – dann sollte dem auch ein Paradigmenwechsel innerhalb der ökumenischen Theologie entsprechen. Welches sind die Grundzüge einer Theorie, die wir angesichts dieser Prozesse entwerfen können?

(1.) Zunächst bewirkt die transkonfessionelle Ausrichtung der neuen Christentümer, dass die Bedeutung der traditionellen Konfessionen und ihrer Grenzen zurückgeht. Insofern sich die ökumenische Bewegung die Überwindung der konfessionellen Spaltung zum Ziel gesetzt hat, könnte es geschehen, dass sie an Einfluss verliert. Positiv gewendet könnte man sagen, dass das transkonfessionelle Christentum eine zumindest indirekte Folge der ökumenischen Bewegung ist und dass diese daher mit ihren Bemühungen erfolgreich war. Während zu Beginn der ökumenischen Bewegung diese in einer dualen Spannung zur weltweiten Missionsbewegung stand, hat sich diese Dyade inzwischen zu einer Triade erweitert, deren drei Dimensionen als Mission, Ökumene und Transkonfessionalität beschrieben werden können: Durch die Weltmissionsbewegung wurde die ökumenische Bewegung hervorgerufen, und zugleich jener Typus von Christentum, der transkonfessionell ausgerichtet ist; die Transkonfessionalität wiederum hat Auswirkungen auf die Ökumene – und die Aufgabe der ökumenischen Theologie könnte es sein, auf die Missionswissenschaft ebenso wie die transkonfessionellen Christentümer inspirierend zu wirken. Wenn die ökumenische Theologie die *Verbindung von Mission und Ökumene* betont, so knüpft sie damit an ihre Ursprünge zu Beginn des 20. Jahrhunderts an. Wenn sie sich intensiv mit dem transkonfessionellen Christentum auseinandersetzt, so lässt sie sich auf die Herausforderungen des 21. Jahrhunderts ein. Wenn sie beides zugleich tut und sich in einer triadischen Beziehung gemeinsam mit Mission und Transkonfessionalität verortet, dann verbindet sie sich mit Vergangenheit und Zukunft, Tradition und Moderne und vermag so ihre eigene Position zu stärken.

(2.) Es gibt noch einen weiteren Bereich, in dem die Ökumene zu ihren Anfängen zurückkehren kann, um sich als zukunftsfähig zu erweisen: Das *Bekenntnis zum Praktischen Christentum*, die Prinzipien von *Life and Work* entsprechen in vielem dem Selbstverständnis der *emerging churches*. Hier wie dort geht es darum, dogmatische Differenzen auf sich beruhen zu lassen und durch die gemeinsame Zusammenarbeit im Dienst an der Welt zusammenzufinden. Freilich geht es bei einer solchen Rückkehr nicht um eine bloße Repetition, sondern man kehrt gewissermaßen gewandelt zurück – bereichert durch ein Jahrhundert der geschichtlichen Erfahrung. Das bedeutet konkret, dass die praktische Zusammenarbeit nun nicht mehr überkonfessionell erfolgt, sondern transkonfessionell. Was besagt dieser Unterschied? Bei der überkonfessionellen Zusammenarbeit werden die Differenzen zwar außer Acht gelassen, aber sie haben ihre Bedeutung nicht grundsätzlich verloren – bei der transkonfessionellen Kooperation dagegen gelten diese Differenzen als bereits überwunden bzw. als unbedeutend für den wahren Glauben.

(3.) In einer ökumenischen Theologie für das 21. Jahrhundert geht es möglicherweise darum, der Konfessionskunde wieder einen höheren Stellenwert zu geben – trotz der Tatsache, dass die Bedeutung der Konfessionen abnimmt. Auch dies entspricht dem Rückgriff auf eine Ursprungstradition: In der Anfangszeit der ökumenischen Bewegung war die Unkenntnis über die Positionen und Anliegen der jeweils anderen Kirchen so groß, dass es für eine ganze Weile vordringlich darum ging, sich gegenseitig kennen zu lernen. „Den andern kennen wie sich selbst“¹⁶ – dieses Motto des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes bringt das Anliegen auf den Punkt. Inzwischen sind die verfassten Kirchen durch eine große Zahl an bilateralen und einige multilaterale Dialoge diesem Ziel bedeutend näher gekommen, und in gewissem Umfang wurden gemeinsame Positionen formuliert. „*Ökumene als Konfessionskunde*“ – wieder bedeutet das nicht, diesen Ansatz unverändert zu wiederholen, denn heute begegnen sich eben nicht mehr vor allem Kirchen verschiedener Konfessionen, sondern unterschiedliche „Christentümer“. Deshalb sollte man vielleicht eher von „Christentumskunde“ als von „Konfessionskunde“ sprechen. Das ändert

¹⁶ Konfessionskundliches Institut Bensheim: Leitbild, auf www.ki-bensheim.de/konfessionskundliches-institut/uns/leitbild.html (Stand: 15.7.2012).

nichts daran, dass es ein wichtiges und noch weitgehend unerfülltes Desiderat ist, dass wir einander kennen lernen – dass vor allem die „alten“ Christentümer die „neuen“ kennen lernen. Und so wie im 20. Jahrhundert aus dem gegenseitigen Kennenlernen allmählich ein Voneinander-Lernen geworden ist, so kann dies vielleicht auch im 21. Jahrhundert geschehen.

Was hier gezeigt wurde, sind nur allererste Ansätze, die darauf hinweisen sollen, in welche Richtung sich eine Theorie ökumenischer Prozesse zukünftig möglicherweise entwickeln könnte. Sie müssten weiter ausgebaut werden, um für die Ökumene dienlich zu sein. Wohlbemerkt: Es geht nicht um eine statische Meta-Theorie, die zeitlose Gültigkeit beansprucht, sondern es geht um eine Theorie *ökumenischer Prozesse*. Da diese Prozesse dynamisch sind, muss auch die Theorie selbst dynamisch und flexibel sein, um ihrer Aufgabe gerecht werden zu können. Wenn sich die ökumenische Theologie mit der Entwicklung einer solchen Theorie beschäftigt, so ist dies ein vielversprechendes Aufgabenfeld, das neue Perspektiven eröffnet. Und vielleicht kann die Auseinandersetzung mit dieser Thematik einen gewissen Trost dafür bieten, dass die ökumenische Bewegung im Hinblick auf ihre traditionellen Aufgabengebiete stagniert: Der Dialog zwischen Protestantismus und katholischer Kirche ist ebenso problematisch wie Beziehungen zwischen katholischer Kirche und dem Moskauer Patriarchat oder der Versuch des Ökumenischen Rates der Kirchen, die orthodoxen Christen einzubinden und sein eigenes Selbstverständnis zu artikulieren. Vielleicht gelingt es ja, dass die neuen Christentümer einen Beitrag zur Lösung dieser Probleme leisten – andernfalls werden sie sich durch den *shift of gravity* in Zukunft zumindest relativieren.