

⁸ Veröffentlicht in der russischen Emigrantenzeitschrift „Possev“, November 1971, S. 44—46 (russisch).

⁹ J. Gatu, Stellungnahme zu dem Vortrag „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit“, in: Ökumenische Rundschau, 21 (1972), S. 178—181; J. Miguez-Bonino, Stellungnahme zu dem Vortrag „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit“, ebd. S. 182—185.

¹⁰ S. 183.

¹¹ S. 181.

¹² S. 172 und 174.

¹³ S. 163.

¹⁴ Dazu: R. Slenczka, Die Lehre trennt — aber verbindet das Dienen? zum Thema: Dogmatische und ethische Häresie, in: Kerygma und Dogma, 19 (1973), S. 125 bis 149.

Proselytismus und die Zukunft der Ökumene

VON PAUL LÖFFLER

Das Problem des Proselytismus scheint eher zu den uralten Themen der Ökumene zu gehören. Wie ein roter Faden durchzieht es die Geschichte der Bewegung. Die Vorbereitung auf ihr erstes großes Ereignis, die Weltmissionskonferenz von 1910 in Edinburgh, geriet über diese Frage in eine Sturmzone: durfte das katholisierete Südamerika mit Afrika und Asien als Missionsgebiet angesehen werden? Auf das Drängen anglikanischer Gruppen hin entschloß sich der vorbereitende Ausschuß, Südamerika von der Tagesordnung der Konferenz auszuschließen. Seitdem ist die Frage des Proselytismus ein wichtiger Punkt auf der Tagesordnung der Ökumene.

Bis zur 3. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1952 in Lund war man einer Lösung kaum nähergekommen. Der Schlußbericht von Lund stellte lapidar fest, daß es Meinungsverschiedenheiten darüber gäbe, ob eine Kirche das Recht habe, unter den Angehörigen einer anderen Kirche zu evangelisieren. Die Delegierten waren sich aber darin einig: „Es gibt jedoch gewisse Formen der Proselytenmacherei, die eines Christen unwürdig sind und denen deshalb unter den Nachfolgern unseres *einen* Herrn kein Platz eingeräumt werden sollte!.“

Interessant am Thema Proselytismus ist unter anderem, daß seine Entfaltung die Methodologie ökumenischer Studienarbeit besonders deutlich demonstriert. Der erste Schritt bestand darin, das Problem vom Rande her anzugehen, also die krassen Mißbräuche auszuschließen, während man sich über die Sache selber noch keineswegs einig war. Die Sache war in diesem Fall, die Aufgaben und Grenzen der Verkündigung der Kirchen untereinander zu bestimmen.

Der Anstoß zum Studium kam dann auch aus der ökumenischen Praxis². Schon das historische Sendschreiben des Ökumenischen Patriarchats in Konstantinopel aus dem Jahre 1920 enthielt neben der Erklärung der Bereitwilligkeit der Griechisch-Orthodoxen Kirche, sich in der Ökumene zu engagieren, die dringende Bitte, alle Formen des Proselytismus zu beenden. Evangelikale Gruppen und evangelische Missionen hatten seit über hundert Jahren unter orthodoxen Christen in Südeuropa, im Nahen Osten und in Indien evangelisiert. Jetzt war das dem Geist der ökumenischen Gemeinschaft, zu der die sendenden wie die betroffenen Kirchen gehörten, nicht mehr angemessen. Besonders dringlich wurde es, die Reibungspunkte zu beseitigen, als die Integration zwischen dem Internationalen Missionsrat als Vertretung dieser Missionsgruppen und dem Ökumenischen Rat vorbereitet wurde. 1960 legte eine Studiengruppe dem Zentralausschuß des ÖRK eine Erklärung über „Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit“ vor³. Sie wurde 1961 von der Vollversammlung in Neu-Delhi angenommen, die zugleich die Integration durchführte.

Die bis heute maßgebliche Erklärung geht mehrere Schritte über die in Lund begonnene Einschränkung des Problems vom Rande her hinaus. Als z w e i t e r Schritt kommt es zu einer gemeinsamen Definition: „Proselytismus ist nicht etwas völlig anderes als Zeugnis: er ist die Verfälschung des Zeugnisses. Das Zeugnis wird verfälscht, wenn — heimlich oder offen — Überredungskünste, Bestechungen, unerlaubter Druck oder Einschüchterungen angewandt werden, um nach außen eine Bekehrung zu erreichen; wenn wir den Erfolg unserer Kirche über die Ehre Christi stellen; wenn wir die Unredlichkeit begehen, das Idealbild unserer eigenen Kirche mit den tatsächlichen Gegebenheiten einer anderen zu vergleichen; wenn wir unsere eigene Sache zu fördern suchen, indem wir gegen eine andere Kirche falsches Zeugnis ablegen...“⁴ Die neuerarbeitete Definition schuf zum ersten Mal einen gemeinsamen Ausgangspunkt, von dem man zur Mitte des Problems vorstoßen konnte.

Dies war der d r i t t e Schritt. Das ekklesiologische Zentrum des Themas wurde entfaltet. Genauer gesagt geht es um eine ekklesiologische Ethik, die sich mit dem rechten Verhalten von Kirchen zueinander beschäftigt. Die Erklärung endet dann auch mit 11 Leitsätzen für zwischenkirchliches Benehmen. Proselytismus ist das Symptom gestörter Beziehungen. Bessere Kontakte zwischen Kirchen (etwa durch direkte Fühlungnahme in Streitfällen), aber auch die Verbesserung des geistlichen Klimas (etwa durch Fürbitte füreinander) werden dem Problem langsam den Nährboden entziehen. An diesem Punkt der Diskussion fand ein v i e r t e r Schritt statt: Das kirchliche Verhaltensproblem Proselytismus bekommt durch die Verklammerung mit „christlichem Zeugnis“ und „Glaubensfreiheit“ einen positiven Kontext. Die Erklärung bekräftigt die Verpflichtung jeder Kirche, Christus gegenüber Nicht-

christen zu bezeugen, aber auch gegenüber Christen, die eine lebendige Verbindung zu ihrem Glauben und zu ihrer Kirche verloren haben. Nur darf sich dieses Zeugnis nicht zum Proselytismus verzerren, indem es — heimlich oder offen — auf Kirchenübertritt drängt. Unter dem Stichwort „Glaubensfreiheit“ wird das Grundrecht jedes Menschen auf eine freie Entscheidung betont, das sich aus dem Wesen des christlichen Glaubens ergibt: „Gott zwingt niemanden, auf seine Liebe zu antworten . . . Gott ruft den Menschen, ihm freiwillig und gehorsam im Glauben Antwort zu geben . . .“⁵ Darauf baut das Recht auf Gewissensfreiheit, freie Religionsausübung und auch auf Wahl der Religionsgemeinschaft, der man angehören will. Aber diese Freiheiten des einzelnen sind nicht absolut. Sie dürfen nicht auf Kosten anderer verwirklicht werden.

Aufs Ganze also ein ausgewogenes Dokument. Es beschäftigt sich mit der komplexen Breite der Probleme, hütet sich vor einseitigen Lösungen, hat den Mut, Spannungen auszuhalten, die aus zwei komplementären kirchlichen Aufgaben kommen: „dem Recht und der Pflicht zu freiem christlichen Zeugnis“ und der sich aus der „ökumenischen Gemeinschaft ergebenden Verpflichtung, die Einheit der Kirche als des Leibes Christi sichtbar zu machen“⁶.

Von der Grundlegung zur Zukunft

Eine nächste Kehre auf dem ökumenischen Weg machte es nötig, Proselytismus neu zu bedenken. Intensivierte Kontakte mit der Kirche von Rom veranlaßten die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen das Thema aufzugreifen. Denn wiederum verbarrikadierte dieses Problem den Weg vorwärts. Orthodoxe Kirchen erneuerten ihre Beschwerden, diesmal gegen die Arbeit katholischer Missionen in ihren Kirchengebieten. Unter ihrem Einfluß hatten sich geschlossene Gruppen aus den orthodoxen Mutterkirchen herausgelöst und im Nahen Osten, Indien, aber auch in Osteuropa selbständige, mit Rom unierte Kirchen gebildet⁷. Darüber hinaus schwelte die Gefahr des Proselytenmachens überall auf dem „Missionsfeld“, wo evangelische und katholische Missionen nebeneinander gearbeitet hatten, vor allem wo sie in die traditionellen Gebiete der anderen Konfession (wie in Südamerika oder Nordeuropa) vorgedrungen waren. Schließlich flackerte das Problem auf neue Weise da auf, wo die seit den Religionskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts erstarrten konfessionellen Demarkationslinien durch moderne Freizügigkeit und in Mischformen sich aufzulösen begannen.

1968 beauftragte die Gemeinsame Arbeitsgruppe eine Theologische Kommission mit der Neubearbeitung der Proselytismus-Studie. Neben der Erklä-

zung des ÖRK von 1960 lag ihr Material vom Zweiten Vatikanischen Konzil vor⁸. Sie schloß ihre Arbeit 1970 mit einem neukonzipierten Dokument ab, das von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe angenommen und allen christlichen Kirchen zum Studium empfohlen wurde⁹. Während der zehn Jahre seit 1960 war man auf dem ökumenischen Wege ein gutes Stück vorangekommen. Das Dokument über „Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus“ spricht nicht nur für eine weit repräsentativere Mehrheit der Kirchen, sondern führt auch in der sachlichen Verarbeitung des Themas weiter:

Die Definition ist präziser geworden: „Proselytismus bedeutet hier Einstellungen und Verhaltensweisen, die dem christlichen Zeugnis unangemessen sind. Dazu gehört alles, was das Recht einer jeden Person, Christ oder Nichtchrist, auf Freiheit von jeglichem äußeren Zwang in religiösen Dingen verletzt, oder auch solche Formen der Evangeliumsverkündigung, die nicht dem Willen Gottes entsprechen, der Menschen einlädt, seinem Ruf in Freiheit zu folgen und ihm im Geist und in der Wahrheit zu dienen¹⁰.“

Die Leitsätze, die ein falsches Verhalten identifizieren und zu verbesserten Beziehungen anleiten wollen, sind konkreter geworden: Sie verurteilen: „... jede Art physischer Gewalt, moralischen Zwanges und psychischen Drucks ... jedes offene oder versteckte Anbieten eines zeitlichen oder materiellen Vorteils ... jedes Ausnutzen einer Notlage, einer Schwäche oder mangelnder Bildung ... alles, was den ‚guten Glauben‘ der anderen verdächtigt ... jede ungerechte und lieblose Anspielung auf Glaubensüberzeugungen oder das Verhalten anderer religiöser Gemeinschaften als Mittel, selber Anhänger zu gewinnen ...“¹¹

Die Herausforderung an die Kirchen, echte ökumenische Gegensätze als positive Spannungen durchzuhalten, ist noch stärker geworden: „... Im Rahmen der Religionsfreiheit und des ökumenischen Dialogs muß das Recht jeder einzelnen dieser Kirchen respektiert werden, gemäß den Überzeugungen zu handeln, an denen sie aus Treue zu Jesus Christus glauben, festhalten zu müssen... Ein anderes Hindernis für Zusammenarbeit zum gemeinsamen Zeugnis liegt in der Exklusivität und Intransigenz, mit der gewisse Gruppen das Evangelium interpretieren; diese Gruppen lehnen ein Gespräch ab... Angesichts einer solchen Situation müssen die Kirchen zuerst über die Herausforderung nachdenken, die diese Gruppen für sie darstellen, und sich fragen, ob sie wirklich den tiefen geistlichen Bedürfnissen ihrer Gläubigen und ihrer Umgebung genügend entsprechen ...“¹²

Die letzten Aussagen gehören schon längst nicht mehr zum Thema Proselytismus, sondern stehen unter der Überschrift „Zeugnis“. Konsequenter als die Erklärung von 1960 bewegt sich das Dokument von der Abwehr eines Mißbrauchs des Zeugnisses zur Erkundung dessen, was die Kirchen zusammen

über ihren Zeugnis-Auftrag sagen können. Die Verfasser setzen sich das Ziel, „selbst im gegenwärtigen Zustand der Trennung ein gemeinsames christliches Zeugnis abzulegen“¹³. Dabei verschiebt sich die Aufmerksamkeit vom innerkirchlichen Fokus auf die gemeinsame Aufgabe der Sendung in der Welt. Ging es vorher hauptsächlich darum, wie man Rechte und Pflichten des Zeugnisses der Kirchen untereinander abgrenzen und zuordnen könne, so gilt jetzt die Aufmerksamkeit dem gemeinsamen Auftrag nach außen: „Die zentrale Aufgabe der Kirche besteht in der Verkündigung des Heilshandelns Gottes. Dies muß also auch die zentrale Aufgabe ihres gemeinsamen Zeugnisses sein . . .“¹⁴ Die missionarische Orientierung ist nicht nur als Ergebnis der Integration stärker in die Diskussion eingebracht worden, sondern sie hat zu einer wichtigen theologischen Schwerpunktverlagerung geführt¹⁵.

Dieser weitere Ansatz, der Zeugnis in der zweifachen Dimension von Verkündigung in der Welt und in der Kirche versteht, bringt die Christologie mit ins Spiel: alles Zeugnis ist Bekennen Jesu Christi. Er ist aber nicht nur das Haupt der Kirche, sondern der Herr der ganzen Welt. Die Gefahr kirchlicher Introversion ist abgewendet. Vorrecht und Verpflichtung zum Zeugnis sind Gaben Christi, durch die er die Kirche an seinem Plan zur Erlösung teilnehmen läßt. Diese Gaben gehören der ganzen Kirche. „Deshalb können die Christen in ihrem Zeugnis nicht geteilt bleiben“¹⁶. Das Dokument ist von einer ekklesiologischen Ethik zu einer ökumenischen Ekklesiologie unterwegs. Ihr Kernpunkt ist die christologisch begründete Sendung der Kirche in der Welt. Von daher ergibt sich die drängende Notwendigkeit zum gemeinsamen Zeugnis, das wiederum nur möglich ist, wenn die Kirchen in guter Beziehung miteinander leben. Hier wird eine sachliche Interdependenz zwischen der ökumenischen Verkündigung untereinander und dem gemeinsamen Sendungsauftrag hergestellt, die für eine zukünftige ökumenische Diskussion wichtig zu werden verspricht.

Ökumenische Theorie und die Praxis im Nahen Osten

Schon während der Arbeit der Theologischen Kommission hatte es sich gezeigt, daß ihre gemeinsam erarbeiteten Aussagen der Praxis an vielen Orten voraus waren. Es hatte deshalb keinen Sinn, in einer ökumenisch-elitären Gruppe weiter zu theoretisieren. Es kam darauf an, das gemeinsam Sagbare an der Realität am Orte zu testen. Der Verfasser, der an der Arbeit der Theologischen Kommission teilgenommen hatte, fand sich mitten in diesem Umsetzungsprozeß, als er aus der Arbeit des Genfer Stabes in eine ökumenische Lehrtätigkeit im Libanon überwechselte¹⁷.

Der Nahe Osten ist ein klassisches Krisengebiet für den Proselytismus in allen seinen Formen. Das Nebeneinander von Kirchengemeinschaften aller konfessionellen Schattierungen mit der ekklesiologischen Variationsbreite der

ganzen Kirchengeschichte bildet den Untergrund für einen permanent latenten Proselytismus. Tatsächlich hatten ja dann schon in der Alten Kirche endlose Reibereien über Jurisdiktionsrechte einzelner Bischofssitze und Streitigkeiten um die kirchliche Zugehörigkeit verschiedener Volksgruppen stattgefunden (vor allem zwischen der byzantinischen Reichskirche und der Syrischen wie Koptischen Kirche andererseits). Die islamische Herrschaft bereitete dem ein Ende. Das von den Osmanen ausgebaut „Millet-System“ stabilisierte die Beziehungen zwischen den christlichen Kirchengemeinschaften, indem es den Übertritt von einer Kirche zu anderen fast unmöglich machte¹⁸. Gegen Ende des letzten Jahrhunderts löste sich freilich die osmanische Ordnungsmacht rapide auf.

Vor allem war aber der Proselytismus mit dem Kommen katholischer und evangelischer Missionen aus dem Westen wieder akut geworden. Unter dem Einfluß der „Gegenreformation“ intensivierte sich die katholische Missionsarbeit auch im Nahen Osten. 1551 nutzten zum Beispiel katholische Ordensleute einen Führungsstreit in der Kirche des Ostens (Nestorianer) aus, um einen Großteil der Gläubigen in einer neuen Kirchengemeinschaft zu organisieren, die sich mit Rom unierte (Chaldäischer Ritus). Ähnliche, wenn auch meist kleinere Abspaltungen folgten bei den anderen orthodoxen Kirchen, so daß es nach und nach für jede orthodoxe Kirche ein katholisches Pendant gab¹⁹. Seit 1820 lösten sich auf ähnliche Weise unter dem Einfluß protestantischer Missionare Gruppen aus orthodoxen und im geringeren Maße katholischen Kirchen, um sich als selbständige evangelische Kirchen zu organisieren. Für die Katholiken waren die alten Kirchen des Orients häretisch oder schismatisch. Auf evangelischer Seite waren die Spannungen im Glaubens- und Kirchenverständnis zu stark, als daß eine Abspaltung aus den Mutterkirchen hätte verhindert werden können, obwohl die Missionare ursprünglich eine evangelische Reform der alten Kirchen und keine selbständige Kirchenbildung beabsichtigt hatten²⁰. In beiden Fällen lag der Konfliktherd in der Ekklesiologie, wie das die ökumenische Studie behauptet hatte.

So stellte man zunächst mit Erleichterung fest, daß selbst angesichts der Problemballung das auf internationaler Ebene erstellte Studiendokument keineswegs irrelevant war. Seine Analysen stimmen auch für den Nahen Osten. Seine Anstöße für Lösungsversuche waren durchaus der Lage hier angemessen. Sie waren eher dem Denken und Handeln am Orte ein gut Stück voraus. Das Problem stellte sich gerade darin, das fortschrittliche Denken der Großökumene in eine ökumenische Praxis am Ort umzusetzen. In der Dringlichkeit der Sache war man sich dabei durchaus einig: Nahöstliche Kirchenführer erklärten ohne Umschweife, daß die bitteren Erinnerungen an den aktiven Proselytismus der Vergangenheit und die Zukunft der aus dem Proselyten-

machen entstandenen Kirchengemeinschaften die beiden Hauptbarrieren auf dem Wege einer ökumenischen Annäherung wären. Die Frage war, wie kann man aus dem geschlossenen Zirkel ausbrechen, den die Institutionalisierung eines im Grunde bereits überwundenen Proselytenmachens hinterlassen hatte. Im Gegensatz zum Bewußtseinsstand im Dokument, der sich an Einzelfällen und einer falschen proselytischen Haltung in den Kirchen orientiert hatte, ging es hier um proselytische kirchliche Strukturen. Die Sache selber hatte sich also verlagert, und von daher ergaben sich nun allerdings wichtige Rückfragen an das Studiendokument.

Einmal bekommen die sogenannten „nicht-theologischen“ Faktoren ein ganz anderes Gewicht, ja das Übergewicht. Das Dokument hatte zwar schon erklärt: „Die unterschiedlichen Meinungen über den Inhalt des Zeugnisses, die sich aus den verschiedenen Ekklesiologien ergeben, sind bei weitem nicht das einzige Hindernis für eine Zusammenarbeit zwischen den Kirchen. Die Rivalitäten und Feindschaften der Vergangenheit, die Ressentiments, die durch Erinnerungen an früher oder kürzlich erlittenes Unrecht genährt werden, die Konflikte, die durch politische, kulturelle und andere Faktoren verursacht werden, sie alle haben die Kirchen an dem Versuch gehindert, ein gemeinsames Zeugnis vor der Welt abzulegen²¹.“ Dieser Punkt lief jedoch unter anderen. Die gruppen-psychologischen, soziologischen und kirchenpolitischen Dimensionen des Proselytismus tauchten nur in kleinen Spuren im Dokument auf. Demgegenüber stellte Pater Jean Corbon als führender Interpret der Ökumene im Nahen Osten fest, daß die psycho-sozialen Faktoren hier bei weitem die theologischen Probleme überwiegen²². Er beschreibt die psychologische Situation mit einem einzigen Kennwort: Mißtrauen und erinnert daran, wie das kollektive Gedächtnis dazu beiträgt, das Mißtrauen am Leben zu erhalten. In dieser Atmosphäre kann eine theologische Debatte nicht recht gedeihen. Sie steht sogar in Gefahr, das eigentliche Problem nicht zu erreichen und deshalb zu verdecken. Die soziopolitischen Realitäten wiegen noch schwerer. Eben weil sich konfessionelle Konflikte und proselytistische Aktivitäten in kirchliche Institutionen und Strukturen verwandelt haben, kann man jetzt nicht mehr so tun, als ginge es um geistliche Haltungen und theologische Fragen. In erster Linie geht es nun um einen Konflikt zwischen sozialen Gruppen, die sich in den einzelnen „Volks“-Kirchen angesiedelt haben. Ihre verschiedenartigen soziopolitischen Interessen (etwa zwischen der pan-arabischen Orientierung der Griechisch-Orthodoxen und dem aktiv-politischen Engagement für einen christlich-libanesischen Sonderstaat bei den Maroniten) und ethnisch-kulturellen Identitäten (etwa zwischen den arabischen und armenischen Kirchengemeinschaften) stellen die primären Hindernisse auf dem ökumenischen Weg dar²³.

Zweitens wirft die nahöstliche Diskussion die Frage nach der kulturellen Dimension im Proselytismus auf. Während Kirchenübertritte zu einer Randerscheinung geworden sind, existiert das Phänomen des kulturellen Proselytismus unvermindert weiter. Der armenisch-orthodoxe Kirchenführer Erzbischof K. Sarkissian prangerte als besonders proselytistisch an; „... das Mittel des Erziehungswesens, durch das Menschen ganz absichtlich aus dem Kontext des Lebens ihrer eigenen Kirche herausgenommen werden und ein neues Verständnis des christlichen Glaubens und Zeugnisses erhalten, das sie ihrem eigenen geistlichen, kulturellen und nationalen Milieu entfremdet“²⁴. Statistisch ist dazu zu sagen, daß im Libanon weit mehr als die Hälfte aller Schulen in kirchlicher Hand sind und als ehemalige Missionsschulen fast ausschließlich nach einem westlichen Lehrplan arbeiten²⁵. Wenn wir beim Beispiel des Erziehungswesens bleiben, hat dies zur Folge, daß junge einheimische Christen einem massiven Einfluß aus Westeuropa oder Nordamerika ausgesetzt werden. Sie verarbeiten einen Großteil des Stoffes in einer fremden Sprache (Französisch, Englisch), sie erhalten die abendländische Geschichtsinterpretation, sie kommen unter den Einfluß europäischer Ideale und kultureller Werte, sie übernehmen philosophische und ideologische Denkstrukturen des Westens, sie lernen mit einer rationalistisch-kritischen Methodologie zu arbeiten, die ihre Wurzeln in der westlichen Geistesgeschichte und ihrem Wirklichkeitsverständnis hat. Die Konsequenz ist eine tiefgehende kulturelle Entfremdung. Sie untergräbt zum Beispiel das für die östlichen Liturgien konstituierende symbolische Verständnis der Wirklichkeit. Sie schafft Ideale und Werte, die außerhalb der östlichen kirchlichen Tradition liegen oder sogar mit ihr in Konflikt stehen. Die für die Zukunft der einheimischen Kirchen wichtige Gruppe der jungen Intellektuellen treibt unter diesen Einflüssen in eine innere Emigration oder wandert sogar in großen Zahlen in den Westen aus. Zweifellos handelt es sich hier auch um eine Form des Proselytismus, deren Bedeutung sich freilich selbst im Denken der östlichen Christen erst langsam profiliert. Es soll auch nicht behauptet werden, daß die besondere Situation des Libanon universalisiert werden kann. Aber sie weist doch auf eine übersehene Dimension in der ökumenischen Diskussion hin, nämlich auf die Verschmelzung des theologischen Gehalts des Zeugnisses mit kulturell bestimmten Vorverständnissen und Kommunikationsformen.

Themen für die Zukunft

Die Bedeutung des Proselytismus-Themas in der Ökumene, so haben wir argumentiert, liegt gerade auch darin, daß seine Verarbeitung ein Modell ökumenischer Studienarbeit darstellt. Die induktive Methode, die Schritt für Schritt einen kontextuellen Konsensus erarbeitet, der pragmatische Ausgangs-

punkt einer gemeinsam erfahrenen Problematik, die dem Studienprozeß Anstoß und Zielrichtung gibt, schließlich das Testen aller Ergebnisse in der Praxis am Orte, sie sind charakteristisch für die ökumenische theologische Arbeit. Der eben nachgezeichnete Prozeß der Studienarbeit über das Proselytismus-Thema hat gezeigt, daß diese Art, Theologie zu treiben, sachgemäß ist. Wir meinen, daß sie die einzige legitime Art ist, ökumenische Theologie zu betreiben. Sie hebt sich von der konfessionellen Theologie deutlich ab und darf nicht mit ihren Maßstäben gemessen werden. Die ökumenische Art, Theologie zu treiben, zeigt gegenüber der herkömmlichen konfessionellen Theologie bestimmte Schwächen. Sie kann nicht mit klar bestimmbareren Begriffen arbeiten oder von festen Definitionen ausgehen. So entsteht das Phänomen des „Schwimmens“, das für ökumenische Diskussionen so frustrierend typisch ist. Sie kann auch nicht auf theologiegeschichtliche Traditionen zurückfallen und so systematisch über lange Zeiträume ein Netz von sachlichen Querverbindungen und thematischen Vertiefungen aufbauen. Kurz, sie kann nicht dieselbe feingeschliffene Brillanz und den formal klaren Standard konfessioneller theologischer Arbeit erreichen.

Ökumenische Theologie sollte deshalb auch gar nicht an diesen Kriterien gemessen werden. Denn der Preis für Begriffsschärfe ist eben immer geistesgeschichtliche Partikularität und traditionsgeschichtliche Begrenzung. Der Preis für ein systematisch aufgebautes Haus der Theologie, an dem Generation auf Generation von Theologen arbeiten müssen, ist eben immer der nach rückwärts gewandte deduktive Charakter theologischer Aktivität. Natürlich muß auch ökumenische Theologie ständig kritischen Kriterien ausgesetzt werden. Sie ist noch lange nicht fertig, im Grunde noch in einem kaum zufriedenstellenden Anfangsstadium. In Auswertung der Erfahrung mit dem Proselytismus-Studium liegt die kritische Weiterentwicklung jedoch in einer noch viel konsequenteren Integration der Praxis. Praxis ist hier nicht im Sinne des üblichen „Theorie und Praxis“-Schemas nur Bestimmungsziel oder Teststrecke für Studien. Sie stellt den zweiten Pol der Ellipse ökumenischer Studienarbeit dar. Ein auf der internationalen Ebene erarbeiteter pragmatischer Konsensus löst sich auf, wenn er nicht an den vielen ökumenischen Orten umgesetzt wird, so daß er von daher überprüft, bestätigt oder modifiziert werden kann.

Eine konsequentere Entwicklung der ökumenischen Art, Theologie zu treiben, verspricht vor allem zwei Dinge zur theologischen Arbeit beizutragen: Theologie als Prozeß zu praktizieren und auf die Zukunft auszurichten. Die Interaktion zwischen der universalen und der lokalen Ebene, in anderen Worten zwischen den vielen konkreten „oikoi“, wo Menschen ihr kulturelles und gesellschaftliches Zuhause haben, ihre Geschichte bewältigen und ihre Hoffnungen artikulieren, und dem Ort, wo sich die gemeinsamen Entwicklungen

kreuzen und der Horizont der gegenseitigen Abhängigkeiten sichtbar wird, verspricht besonders deutlich auf die Themen der Zukunft hinzuweisen. Wir meinen, mindestens drei solcher Themen für die zukünftige theologische Diskussion in der Ökumene im Proselytismus-Studium zu entdecken:

1. Verweist es auf die noch weithin unerforschte Verflechtung zwischen Zeugnis und Kultur. Unter Kultur verstehen wir die Gesamtheit gesellschaftlicher Aktivitäten und Strukturen wie die geistesgeschichtliche Tradition, in der eine Gruppe von Menschen jeweils lebt. Kultur hat es ebenso mit den Werten und Zielen einer Gruppe zu tun, wie mit den Absprachen über die Bedeutung bestimmter Wort-Chiffren, die Kommunikation zwischen Menschen steuern. Seit Max Weber und Emile Durkheim kennen wir die enge Verflechtung von Religion und Kultur wie Gesellschaft, der kein Zeugnis entfliehen kann. Die Verkündigung der katholischen und evangelischen Missionen im Nahen Osten geschah in, mit und unter dem Modernisierungsprozeß, der von Europa kommend hier seit der napoleonischen Expedition nach Ägypten von 1798 in Gang war. Das Zeugnis der Christen aus dem Westen war zugleich Ausdruck ihres kulturellen Selbstverständnisses. Unter diesen Umständen wird die Verflechtung zu einem ökumenischen Hauptthema, das weitreichende Fragen stellt an das, was wir als „rechte“ Verkündigung untereinander und in der Welt verstehen. Unter anderem stellt es die bisher operative Vorstellungswelt der Ökumene grundsätzlich in Frage. Die Erklärung von 1960 und das Dokument von 1970 gingen beide von kulturellen Werten und einem Gesellschaftsverständnis aus, die deutlich europäisch-westlich sind. Ich erinnere an die Konzeption des Individuums, das als Gegenüber zur Gemeinschaft gesehen wird und dessen unantastbare Rechte Zielvorstellungen für Glaubensfreiheit und Religionswechsel abgeben. Dagegen steht das nahöstliche Verständnis der Einheit von ethnisch-kultureller Gemeinschaft und Kirche, in der ein einzelner die kleinste Einheit der Gruppe ist. Und so weiter. An diesen Beispielen wird sichtbar, wie sehr sich die Groß-Ökumene bisher noch in einer universell projizierten westlichen Kultur bewegt. Die Zukunft der Ökumene wird davon abhängen, ob es gelingt, eine Vielzahl von ökumenischen Ausdrucksformen in der Pluralität von Kulturen zu schaffen, in denen Christen leben. Dazu wird es nötig sein, mehr und mehr ökumenische Zentren in den einzelnen Kulturregionen zu schaffen.

2. Auf die Unterbelichtung der soziopolitischen Realitäten in der bisherigen Studienarbeit ist bereits hingewiesen worden. Die Kirchen werden sich noch viel stärker als gesellschaftliche Institutionen, Interessengruppen und politische Machtblöcke entdecken und den Einfluß dieser Faktoren auf ihre zwischenkirchlichen Beziehungen noch konsequenter untersuchen müssen. Methodisch

bedeutet das die Entwicklung interdisziplinärer Arbeitsmethoden in ökumenischen Studien, die es mit ekklesiologischen Fragen zu tun haben.

3. Taucht das Thema der Interdependenz zwischen der Verkündigung der Kirchen untereinander und in der Welt auf. Das Dokument von 1970 hatte energisch darauf bestanden, daß es keine doppelte Moral in der Verkündigung geben kann. Die ethischen Maßstäbe, die Kirchen für das Verhalten untereinander beanspruchen, müssen auch zwischen Christen und Menschen anderer Glaubensgemeinschaften oder Ideologien gelten. Zudem hatte das Dokument alles Bezeugen christologisch verankert und damit die grundsätzliche Einheit des Zeugnisses nach innen und außen auch theologisch begründet. Von da aus gilt es, in Zukunft an einem neuen ökumenischen Verständnis der Sendung der Kirche und der Legitimierung der Ökumene aus der Sendung weiterzuarbeiten. Die multikulturelle Existenzweise der Kirche wird zur Voraussetzung einer angemessenen Erfüllung des Sendungsauftrages. Im ökumenischen Zeitalter kann es nicht mehr um die Verpflanzung einer christlichen Kultur in andere Kulturräume gehen. Positiv kann das gemeinsame Zeugnis in der Spannung zwischen einer kulturellen Pluralität und einem offenen Bekenntnis der Ökumene auf dem Wege den Raum der Freiheit schaffen, in dem eine immer neue Antwort des Glaubens seitens Menschen neuer Generationen, neuer Gesellschaften und Kulturen geschieht. Die dialogische Qualität der Verkündigung der Kirchen untereinander hat direkt etwas mit ihrer Fähigkeit zu tun, im Dialog mit Menschen anderer Religionen und mit Menschen in den Ideologien Christus ohne kulturelle und gesellschaftliche Fixierung zu bekennen. Von daher stellt sich die Frage, ob die Ökumene keineswegs nur eine kirchliche Hilfsfunktion erfüllt, sondern von der Sendung her einen permanenten Auftrag hat.

Jedenfalls kann kein Zweifel darüber bestehen, daß das alte ökumenische Thema des Proselytismus auch für die Zukunft der Ökumene Bedeutung besitzt.

ANMERKUNGEN

¹ Lund. Dritte Weltkonferenz der Kirchen für Glauben und Kirchenverfassung, Witten (Ruhr) 1954, S. 34.

² Vgl. N. Zernovs Kapitel über die Ostkirchen im 20. Jh. in: Rouse/Neill (Hrsg.), Geschichte der Ökumenischen Bewegung, Bd. II, Göttingen 1957/58.

³ Text in: Evanston — Neu-Delhi, Bericht des Zentralausschusses an die Dritte Vollversammlung, ÖRK Genf 1961, S. 267—274; ebenfalls in ÖR 10 (1961), S. 42—51 und L. Vischer (Hrsg.), Die Einheit der Kirche, München 1965.

⁴ Ebd. S. 269.

⁵ Ebd. S. 269.

⁶ Ebd. S. 267.

⁷ Vgl. den Artikel von B. Spuler, *Unierte Kirchen des Orients*, *3RGG*, VI Sp. 1128 ff.

⁸ Vgl. die Dekrete über die missionarische Aktivität der Kirche, über den Ökumenismus wie die Erklärung über die Religionsfreiheit.

⁹ Vgl. Dritter offizieller Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe in: *ÖR* 20 (1971), S. 166 ff.; der Text des Dokuments findet sich in Anhang II, S. 176—185.

¹⁰ Ebd. S. 178.

¹¹ Ebd. S. 182 f.

¹² Ebd. S. 180 f.

¹³ Ebd. S. 177.

¹⁴ Ebd. S. 180.

¹⁵ Das war auch in der Zusammensetzung der Kommission reflektiert, die auf beiden Seiten Missionswissenschaftler einschloß.

¹⁶ Ebd. S. 179.

¹⁷ Vgl. meinen Kommentar zum Dokument, der zusammen mit vier weiteren regionalen Reaktionen in der *Ecumenical Review* XXIII (1971) erschien.

¹⁸ „Miller“ ist ein islamisches Rechtssystem, das von den Osmanen auf die jüdischen und christlichen Religionsgemeinschaften angewandt wurde, ihnen Rechtsschutz und interne Selbstverwaltung sicherte, aber auch Konversionen vom Islam und untereinander ausschloß.

¹⁹ Vgl. Anmerkung 7; die Maronitische Kirche im Libanon gehört gleichfalls zu dieser Gruppe, bildet aber insofern eine Ausnahme, als sie nicht von einer orthodoxen „Mutterkirche“ abgesplittert ist, sondern als ganze und ohne missionarischen Einfluß sich Rom anschloß.

²⁰ Vgl. P. Kawerau, *Amerika und die Orientalischen Kirchen*, Berlin 1958.

²¹ *ÖR*, a. a. O. S. 181 (P. 21).

²² Vgl. J. Corbon, *Psycho-sociology of Ecumenism in the Near East*, *Lumen Vitae* XIX (1964), S. 611—622; ders., *L'œcuménisme au Liban*, *Istina* (1963), S. 7—38; ders., *Nouvelles perspectives œcuméniques au Proche-Orient*, *POC* (1964), S. 1—19.

²³ Vgl. meinen Artikel: *Die Gegenwart der Kirchen im Orient von heute*, *ÖR* 21 (1972), S. 481—492.

²⁴ Aus einem Referat: *Witness, Co-operation, Proselytism*, veröffentlicht im Bericht der Kairoer Konferenz der *Association for Theological Education in the Near East*, Beirut 1968, S. 28.

²⁵ Vgl. Th. Hanf, *Erziehungswesen in Gesellschaft und Politik des Libanon*, Bielefeld 1969.