

Christlicher Ökumenismus und Säkularökumenismus

VON M. M. THOMAS

Im vergangenen August fand im Ökumenischen Christlichen Zentrum in Bangalore/Indien eine Tagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen statt. In seiner Predigt zum Eröffnungsgottesdienst unterstrich M. A. Thomas, was die Teilnahme der Kirchen am Kampf der Völker für Gerechtigkeit und Menschlichkeit im sozialen und internationalen Leben für die Suche der Kirchen nach christlicher Einheit bedeute. Seit Uppsala 1968 und Löwen 1971 hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung immer die enge Beziehung zwischen der Einheit der Kirche und der Einheit der Menschheit, zwischen christlichem Ökumenismus und Säkularökumenismus anerkannt. Auf ihrer Tagung in Bangalore standen die Probleme des Säkularökumenismus, der Hoffnung der schwachen und unterdrückten Völker auf eine gerechtere Weltgemeinschaft, im Vordergrund der Diskussionen über die gemeinsame Rechenschaft von der Hoffnung; und diese Fragen waren sogar auch in der zweiten Hälfte der Konferenz, als die Einheit der Kirche direkt diskutiert wurde, sehr stark gegenwärtig.

Was war das Ergebnis? Zwei bekannte Theologen, die an der Konferenz teilgenommen haben, haben zwei unterschiedliche Antworten auf die Frage nach der Bedeutung des Säkularökumenismus für das Streben der Kirche nach Einheit gegeben.

Pater Samuel Rayan, der katholische Teilnehmer aus Indien, schreibt über „die beunruhigende und fruchtbare Frage“, welche die Konferenz von Bangalore diskutiert hat, nämlich die Beziehung zwischen Symbol und Wirklichkeit in der Erforschung des Ökumenismus. „Die Symbole sind unsere Lehren, Liturgien, Organisationen, Autoritätsstrukturen usw. Und die Wirklichkeit ist unsere Glaubensbeziehung zu Gott in Christus, unser Engagement für Gerechtigkeit und Wahrheit und unsere Liebe zu den Menschen, unsere Bereitschaft, zu dienen und uns aufzuopfern.“ Nach Rayans Meinung ist Einheit auf der Ebene der Symbole nur dann von Bedeutung, wenn und insofern sie ein Ausdruck ist für Einheit auf der Ebene der Wirklichkeit, und deshalb bleiben Fragen des Säkularökumenismus äußerst wichtig für den christlichen Ökumenismus. „Die Mauern, die wir abbre-

chen wollen, sind nicht nur vertikale Mauern, die Kirche von Kirche trennen“, sagte er, „sondern die horizontalen Schichten, die den unterschiedlichen ökumenischen Interessen und sozialen Stellungen innerhalb jeder Kirche entsprechen, sind ebenso Gegenstand ökumenischen Bemühens wie die traditionellen kirchlichen Trennungen. Ökonomische und politische Herrschaft und Abhängigkeit innerhalb jeder Kirche und gelegentlich zwischen den Kirchen stehen in Widerspruch nicht nur zu der organischen Einheit, welche wir suchen, sondern auch zum Wesen der Kirche selbst. Es ist deshalb notwendig geworden, die materiell-ökonomische Basis unserer Unterschiede im Verständnis des Glaubens und der Schrift zu untersuchen, zugleich damit auch die politische Ideologie unserer Trennungen. Es kann gut sein, daß die Zukunft der ökumenischen Bewegung und ein möglicher Durchbruch in dieser Richtung zu suchen sind“ (NCC-Review).

Im Unterschied dazu steht der „Bericht über die Sitzung in Bangalore“, der von dem bekannten Theologen Wolfhart Pannenberg in der „Ökumenischen Rundschau“ (H. 4/1978 Seite 473 ff.) veröffentlicht wurde. Er schreibt darin: „Die Konferenz von Bangalore wird sich vielleicht einmal als das Ende der Periode des sogenannten Säkularökumenismus herausstellen, jedenfalls was die Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung angeht. Nachdem die Konferenz von Montreal (1963) den direkten Weg zur kirchlichen Einheit blockiert zu haben schien, glaubten viele, die Sache der christlichen Einheit besser auf einem Umweg fördern zu können, nämlich über die Auseinandersetzung mit den aktuellen Weltproblemen, denen sich alle Kirchen gleichermaßen gegenübersehen. Dadurch sind jedoch in zunehmendem Maße politische und gesellschaftspolitische Gegensätze in die ökumenische Bewegung hineingetragen worden, die ihren Zusammenhalt wiederholt gefährdet haben und ihrerseits, wenn überhaupt, nur durch die Besinnung auf den gemeinsamen Glaubensgrund überwunden oder zumindest eingeklammert werden können“ (473).

Wer von den beiden hat recht? Ich möchte Pannenbergs Artikel analysieren, um zu zeigen, daß er an sehr entscheidenden Punkten nicht recht hat.

Pannenberg hat mit seiner zugespitzten Aussage sicherlich die Geschichte der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung etwas verbogen. Die Kommission, soweit ich sie kenne, hat sich niemals so verhalten, als ob der Weg des Säkularökumenismus die kirchliche Einheit „schneller“ bringe. Sie hat diesen Weg begangen, weil ihr deutlich wurde, daß die Koinonia der Kirche nicht auf einen „religiösen“ Bereich beschränkt bleiben könne, der isoliert zu sehen sei vom „säkularen“ Bereich des Lebens; daß die Kirche von ihrem Wesen her die Wirklichkeit ihrer Koinonia darin erweisen muß,

daß sie Rahmen und Quellen des Glaubens anbietet, innerhalb derer politische, soziale, ökonomische und ähnliche „Gegensätze“ bezüglich des Kampfes für eine menschliche Gemeinschaft offen ausgetragen werden können; daß selbst, wenn diese Art des Ökumenismus die Einheit der Kirche verlangsamt, ein solches Ringen um die säkularen menschlichen Probleme dennoch wesentlich zur Gemeinschaft des Glaubens in Christus gehört. Diesen geistlichen Imperativ stellt Pannenberg in Frage. Jedenfalls ist es falsch zu glauben, der zukünftige Historiker werde Bangalore als „das Ende der Periode des sogenannten Säkularökumenismus“ innerhalb der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung ansehen. Wie Paulos Mar Gregorios auf der Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK 1979 sagte, wird der zukünftige Historiker zu dem Urteil kommen, daß selbst bei aller Frustration im Kampf für die Weltgemeinschaft das Engagement der Kirchen in diesem Kampf am meisten zur wahren Einheit der Kirche beigetragen haben wird. Es ist höchst bedeutsam, daß diese Erklärung von einem orthodoxen Theologen stammt. Die Politik der menschlichen Gemeinschaft ist nicht ein „Umweg“ oder eine Störung, sondern integraler Bestandteil des echten Ökumenismus.

Pannenburgs Artikel macht sehr deutlich, daß er sich in Wirklichkeit nicht säkularer Politik widersetzt, sondern nur einer säkularen Politik, welche die revolutionäre Umwandlung der existierenden sozialen und internationalen Strukturen im Namen der Gerechtigkeit fordert. In Bangalore hat er verschiedene Male versucht, der weithin anerkannten Ansicht der Wirtschaftswissenschaftler zu widersprechen, daß Reichtum und Armut zu einem einzigen System innerhalb der Nationen und der internationalen Ordnung gehören und daß die bestehende Wirtschaftsstruktur radikal verändert werden muß, um die Weltarmut zu überwinden. Nach seiner Meinung erfordert der Kampf gegen die Armut lediglich mehr Familienplanung und mehr kapitalistische Entwicklung, die gelenkt wird durch multinationale Konzerne. Er unterstreicht dies auch in seinem Artikel, wenn er schreibt, daß die Rede von den Befreiungskämpfen „sich mit dem simplifizierenden und vielleicht gerade darum so hartnäckigem Vorurteil (verband), daß die Armut der einen die notwendige Folgen des Reichtums der anderen sei“ (476). Er bezieht sich auf die Eröffnungspredigt von M. A. Thomas, der die bedrängenden Nöte Indiens ansprach, „mit der Forderung nach Umgestaltung der sozialen, ökonomischen und politischen Strukturen, so daß sie allen Menschen ein Gefühl von Würde vermitteln können“ (475). Aber er mißbilligt diese Aussagen mit der Bemerkung, daß die Benutzung „des Bildes von Gott als dem großen Befreier“ zur Beflüge-

lung „der Hoffnung auf eine kasten-, klassenlose Gesellschaft egalitärer Natur“ eine ideologische Perversion des Glaubens sei. Denn, so schreibt er, die Freiheit von Sünde und Tod, die Johannes (8,33 f) und Paulus (2Kor 3,17) verkünden, „ist nicht nur unabhängig von jeder sozialen Ordnung“, sondern „läßt sich auch nicht ohne weiteres einer politischen Programmatik dienstbar machen, für die die Freiheit Jesu nur noch eine unter anderen Motivationen liefert“. Und er mißbilligt auch den Vortrag von Minister George Fernandes, weil er nicht die Geburtenkontrolle erwähnte. „Unausgesprochen stand hinter seinen nüchternen Angaben für die kritischen Hörer auch das indische Grundproblem eines alle Bemühungen um wirtschaftliche Entwicklung immer wieder überholenden, explosiven Bevölkerungswachstums“ (476). In persönlichen Gesprächen in Bangalore erklärte er Teilnehmern aus der Dritten Welt wie mir sehr schnell immer zwei Punkte: daß „Ausbeutung“ ein marxistisches Wort sei, das von Christen vermieden werden solle, und daß Gleichheit kein biblischer Begriff sei. Verständlich, daß er bemüht war, den Kampf zur Veränderung der Strukturen der Ausbeutung zu vermeiden, jedenfalls zu vermeiden, daß die Kirchen an diesem Kampf teilnehmen. Das hat er immer wieder sehr deutlich in seinem Artikel betont, z. B. wenn er vom letzten Entwurf des Dokuments der Konferenz spricht und gegen die Formel protestiert: „Wir hoffen gemeinsam, daß Gott in diesem Kampf Partei genommen hat“, wobei der Kampf gegen Armut und Ausbeutung gemeint ist. Er fragt: „Kann das wirklich die gemeinsame Hoffnung der Christen sein? Sehen sie Gott wirklich alle auf derselben Seite Partei ergreifen?“ Und er antwortet: „Von solcher Parteilichkeit Gottes weiß die Bibel nichts. Auch wenn der Gott Israels den Mächtigen stürzt und den Armen und Unterdrückten seine Gnade zuwendet, ergreift er nicht einfach die Partei ihres Eigeninteresses, sondern verschafft ihnen das Recht, dessen Grenzen wir Menschen im Streben nach Selbstbehauptung nur allzu rasch zu überschreiten pflegen. Der Gott der Bibel sieht nicht die Person an. Gegenstand gemeinsamer, sich demütig dem Urteil Gottes unterstellender Hoffnung kann seine Gerechtigkeit sein, die die selbstsüchtigen Interessen aller streitenden Parteien unter sich läßt, nicht aber eine Parteinahme Gottes für die eine oder andere Seite... Nicht Parteinahme, sondern Versöhnung ist das christliche Lösungswort zu den Konflikten dieser Welt. Ein Wort, das alle Seiten zur Buße ruft“ (477).

In diesem Abschnitt betont Pannenberg zu Recht, daß die Armen und die Reichen, die Ausgebeuteten und die Ausbeuter gemeinsam in der Sünde stehen, dem gemeinsamen Urteil unterworfen sind und gemeinsam der Erlösung bedürfen. Es ist wahr, einige Befreiungstheologien vergessen dies

tatsächlich und unterschätzen darum die Gefahr der Selbstgerechtigkeit innerhalb der Befreiungsbewegungen. Aber das anzuerkennen, bedeutet noch nicht, daß die göttliche Gerechtigkeit so transzendent vorzustellen sei, daß sie nichts mehr mit der Solidarität mit den Armen und ihrer positiven Rolle bei der Verurteilung und Überwindung von Unterdrückungsstrukturen zu tun hätte. Rechtfertigung aus Glauben sollte nicht so gedeutet werden, daß sie den Kampf für Gerechtigkeit ausschließt. Das würde die Versöhnung zu billig machen und zu einem Instrument zur Erhaltung des Status quo, wie ungerecht dieser auch sein mag.

Pannenberg zeigte in Bangalore sehr deutlich Flagge, als er die Initiative ergriff, um eine Erklärung von den Teilnehmern an der Konferenz unterschreiben zu lassen, in der das nordamerikanische System und seine ihm zugeordneten Werte verteidigt werden gegen einige selbstkritische Erklärungen, welche unter der Leitung von Robert McAfee Brown von der nordamerikanischen Arbeitsgruppe ausgearbeitet und dem Plenum vorgetragen worden waren. Er erwähnt dieses Dokument in seinem Artikel. Ganz deutlich zeigte sich Pannenberg als der grimmige Verteidiger des „Westens“ und seiner politischen und wirtschaftlichen Vorherrschaft in der Welt. Dies ist auch die Rolle, so scheint es, die seine Theologie in der westdeutschen Politik spielt. Hegelianismus führte zur philosophischen Heiligsprechung des preußischen Staates zu Hegels Zeit. Der Neu-Hegelianismus von Pannenberg scheint ähnlich zur theologischen Heiligsprechung des deutschen Establishments zu führen, mit seiner immer autoritäreren Regierung durch Technokraten, seinem Kapitalismus, der sich der multinationalen Konzerne bedient, sowie seines Wertsystems des reinen Konsumententums. Es ist sehr merkwürdig, daß ein Theologe seiner Statur nicht ein Gefühl für die inneren Widersprüche dieses Systems oder für die Perversion seiner Folgen für die ärmeren Gesellschaften entwickelt hat.

Pannenberg handelt auch vom christlichen Ökumenismus an sich, und in diesem Zusammenhang von der Beziehung zwischen der westlichen Christenheit und den eingeborenen Christenheiten, welche sich in Afrika und Asien entwickeln. Hier muß man sagen, daß Pannenberg einer der wenigen europäischen Theologen ist, die sich nicht vor dem Wort „Synkretismus“ fürchten und vom Christentum als vom Ergebnis einer synkretistischen Interaktion zwischen der Bibel und der sie umgebenden Kultur sprechen. Er gibt zu, daß das westliche Christentum selbst das Ergebnis eines solchen Prozesses ist, und er tritt für die Inkulturation des Evangeliums in alle Kulturen ein, wagt dabei sogar die christliche Authentizität zu riskieren, die dabei immer auf dem Spiel steht. Vom Christentum in Indien sagt er: „Seit

der Missionierung der hellenistischen Welt ist die christliche Botschaft in keine so reiche und differenzierte Kulturwelt eingetreten wie in Indien. Durch Selbstabschließung dagegen bliebe sie ein Fremdkörper in der vom Hinduismus geprägten Kultur. Die Aneignung dieses kulturellen Erbes aber ist mit ähnlichen Risiken verbunden, wie sie das hellenistische Christentum zu bestehen hatte.“ Das ist gut ausgedrückt. Pannenberg's Sorge, daß afrikanische und asiatische Kirchen in ihrem Versuch, das Christentum in ihrer Kultur heimisch zu machen, sich von den Erfahrungen der Kirchengeschichte leiten lassen sollten, ist ebenso legitim. Das ist tatsächlich der Wert der „katholischen“ oder der universalen historischen Tradition. Pannenberg spricht vom Alten Testament, mit dem „die geschichtliche Schwere und Unverwechselbarkeit der Geschichte Jesu und der urchristlichen Botschaft unauflöslich verbunden“ (481) sei. Und: „Dazu gehört dann weiterhin auch die geschichtliche Vermittlung des Christusglaubens durch die Kirche, deren Weg in jeder neuen Ausprägung dieses Glaubens fortgesetzt, aber auch späterhin nie belanglos wird, als könnte man von neuem unmittelbar bei der Bibel anfangen. Solche Versuche überspringen die geschichtliche Wirklichkeit der Kirche und setzen sich damit in fundamentalen Widerspruch zu dem Bemühen um kirchliche Einheit.“ Auch dies ist sehr gut gesagt.

Pannenberg aber geht weit darüber hinaus, wenn er darauf besteht, daß es „die eine Geschichte der ganzen Christenheit“ gibt, in die die jeweils „besondere Geschichte der eigenen Kirche“ (482) einzubringen sei; oder daß die afrikanischen und asiatischen Kirchen bereit sein müßten, die eine Geschichte der ganzen Christenheit als eigene zu übernehmen und „die eigene Besonderheit aus diesem ‚katholischen‘ Zusammenhang der universalen Kirche neu zu verstehen“. Ich habe an dieser Stelle zwei Fragen. Erstens: Kann man von der einen Geschichte der ganzen Christenheit sprechen oder von dem „einen katholischen Zusammenhang“, der auch nur von den etablierten Kirchen des Westens heute als gemeinsam angesehen wird? Heute gibt es doch nur die östliche orthodoxe, die westliche katholische, die westliche protestantische und freikirchliche historische Tradition, die sich gegenseitig in ihrem Verständnis dessen in Frage stellen, was „das Eine“ und „das Katholische“ in ihnen sei. Die Suche nach der „kirchlichen Einheit“ ist präzise die Suche nach dieser einen katholischen historischen Kontinuität im Verlauf der historischen Diskontinuitäten. Die ursprüngliche Tradition der Geschichte des Evangeliums in der Bibel ist die einzige Basis, an der diese vielen Geschichten gemessen und die eine katholische Geschichte abgelesen werden kann. Und deshalb haben die afro-

asiatischen Kirchen das Recht und die Pflicht, wie andere auch über die gesamte Geschichte der konfessionellen Vermittlung des Evangeliums an sie hinauszugehen und sich „unmittelbaren Zugang zur Bibel“ zu verschaffen, um das zu entdecken, was Pannenberg ihre geschichtliche Wirklichkeit als Kirchen in ihrer eigenen Kultur nennt. Dies bedeutet nicht nur eine Neuinterpretation ihrer selbst, sondern auch, daß sie selbst die christlichen historischen Traditionen radikal neu interpretieren, die ihnen entgegentreten, wenn sie das Wesen der kirchlichen Einheit verwirklichen wollen. Zweitens: Zugegeben, daß die „altkirchlichen Bekenntnisse“ (482) der ungeteilten Kirche eine besondere Autorität für alle Kirchen genießen; was ist aber das Wesen dieser Autorität? Sie kann nicht gedacht werden als so absolut wie die der ursprünglichen biblischen Tradition selbst; aber diese Bekenntnisse haben Autorität als Bekräftigung der biblischen Tradition in Beziehung zur hellenistischen Kultur und als autoritativer Rahmen für die Interaktion zwischen Evangelium und jeder anderen Kultur. Sicher sind auch andere historische Bekenntnisse der getrennten Kirchen wertvoll für die afro-asiatischen Kirchen, da sie diese an die biblische Autorität zurückverweisen, ohne selbst autoritativ zu sein. Tatsächlich hätten die Kirchen von Asien und Afrika ohne diese Distanz zur gesamten Geschichte oder den Geschichten des Christentums niemals zu der kirchlichen Einheit gefunden, die sie tatsächlich erreicht haben. Ihr grundlegendes Anliegen ist es oder sollte sein, den Glauben in ihrer eigenen Situation zu bekennen.

Ich habe einen Verdacht, nämlich daß ebenso wie Pannenberg's Neu-Hegelianismus im Säkularökumenismus sein Zentrum und seinen Höhepunkt im „Westen“ findet, so auch sein christlicher Ökumenismus eine Tendenz hat, in der westlichen Christenheit sein Zentrum und seinen Höhepunkt zu finden. Troeltsch reagierte einst gegen die universale Sendung des christlichen Evangeliums in der westlichen Tracht, indem er behauptete, das Christentum sei das Gesicht Gottes, das nur nach Westen gewandt sei. Pannenberg scheint in das entgegengesetzte Extrem zu verfallen und zu behaupten, nicht das Evangelium, sondern das westliche Christentum selbst sei das Gesicht Gottes, der ganzen Welt zugewandt. Ein wahrer christlicher Ökumenismus zumindest aus den Regionen Afrikas und Asiens kann mit keinem der beiden einverstanden sein.