Die „westliche“ Christenheit in der Ökumene Eine Antwort an M. M. Thomas

VON WOLFHART PANNENBERG

M. M. Thomas hat in dieser Zeitschrift (Heft 2/1979, 172-178) sowohl die theologischen als auch die „säkularökumenischen“ Ausführungen meines Berichtes über die Tagung von Faith and Order in Bangalore einer scharfen Kritik unterzogen. Seine Angriffe richten sich in beiden Fällen auf den vermeintlichen Eurozentrismus meiner Ausführungen. Ich werde in meiner Antwort so vorgehen, daß ich mit den Fragen des christlichen Ökumenismus im engeren Sinne beginne, weil mir hier eine Verständigung mit M. M. Thomas am ehesten erreichbar scheint.

Die Geschichte der christlichen Spaltungen ist gekennzeichnet durch das Insistieren jeder Seite auf der ausschließlichen Geltung nur einer Form der christlichen Wahrheit, nämlich der jeweils eigenen Gestalt ihrer Erkenntnis. Demgegenüber hat die Einsicht, daß die Pluralität der Ausdrucksformen des christlichen Glaubens jedenfalls diesseits der eschatologischen Vollendung ganz normal ist, entscheidend beigetragen zu den Fortschritten der ökumenischen Bewegung dieses Jahrhunderts im Bewußtsein einer Einheit des Glaubens trotz tiefer Unterschiede in den kirchlichen Lebensformen und in der theologischen Erkenntnis.

Eine der Erscheinungsweisen solcher christlichen Pluralität ist die sog. Kontextualität. Die Erfahrung der positiven Bereicherung, die die Pluralität kirchlicher Überlieferungen und Lebensformen für alle christlichen Kirchen bedeuten kann, hat mit Recht zu einer neuen Würdigung der Aufgabe einer Inkulturation des Evangeliums in den verschiedenen Kulturen der Menschheit geführt. Ich freue mich, in diesem wichtigen Punkte mit M. M. Thomas übereinzustimmen, zumal auch er die Inkulturation als eine „Interaktion“ zwischen Evangelium und Kultur verstehen will, also nicht als bloße Anpassung an die vorgefundene Kulturwelt, sondern als deren schöpferische Erneuerung aus dem Geist des Evangeliums. Ich darf wohl annehmen, daß wir auch darin übereinstimmen, daß über solcher kirchlichen und theologischen Pluralität das Bewußtsein der Einheit in Christus nicht verlorenzugehen braucht und auch nicht verlorengehen darf. Die Erinnerung an den einen Herrn Jesus Christus, die in unserem Jahrhundert

die gespaltene Christenheit der unter ihren Gegensätzen verborgenen und verleugneten, aber dennoch vorhandenen und wirksamen Einheit aller Glaubenden in Christus aufs neue innerwerden ließ, schließt notwendig auch ein Bewußtsein kirchlicher Zusammengehörigkeit ein. Dieses sucht auch auf der institutionellen Ebene kirchlichen Lebens seinen Ausdruck, und ihm möchte die ökumenische Bewegung zum Durchbruch verhelfen. Das Bewußtsein solcher Zusammengehörigkeit kann aber nicht auf die gegenwärtige Christenheit beschränkt werden. Es muß auch die Geschichte der Christenheit mit umfassen, die Väter und Vorgänger im Glauben, denen die einzelnen Kirchen sich in besonderer Weise verbunden wissen, aber auch die der Gegenseite, und zwar nicht zuletzt in bezug auf die Epochen, in denen die Spaltungen entstanden sind, um deren Überwindung es heute geht. Ohne die gemeinsame Bemühung um die Geschichte der Christenheit als um eine trotz aller Spaltung gemeinsame Geschichte würde der Suche nach der christlichen Einheit in der Gegenwart die geschichtliche Tiefendimension fehlen, die doch das Bewußtsein jeder Kirche bestimmt, weil die Einheit des Leibes Christi auch die Christen früherer Generationen mit einschließt. Darum schrieb ich den von M. M. Thomas beanstandeten Satz: „...ohne die besondere Geschichte der eigenen Kirche in die eine Geschichte der ganzen Christenheit einzubringen, ohne diese als eigene zu übernehmen und die eigene Besonderheit aus diesem ‚katholischen‘ Zusammenhang neu zu verstehen, wird es keine kirchliche Einheit der christlichen Ökumene geben können“ (ÖR 1978,482). Dabei ist natürlich diese „eine Geschichte der ganzen Christenheit“ nicht in eindeutiger Gestalt vorgegeben. Sie ist ebenso umstritten wie die Einheit der Christen überhaupt. Thomas sagt daher ganz richtig: „Die Suche nach der ‚kirchlichen Einheit‘ ist präzise die Suche nach dieser einen katholischen historischen Kontinuität im Verlauf der historischen Diskontinuitäten“ (ÖR 1979, 177). Er vermutet hier irrtümlich einen Gegensatz zu mir und übersieht dadurch den Skopus meiner Argumentation: Keine Kirche kann aus dem Prozeß der geschichtlichen Vermittlung des Evangeliums herausspringen. Wir Protestanten haben damit ja besondere Erfahrungen. Versucht eine Kirche, die Tatsache solcher geschichtlichen Vermittlung ihres eigenen Daseins zu verdrängen — sei es im Interesse der Abstoßung der Protestanten von der mittelalterlich-lateinischen Kirche oder zugunsten der Ablösung junger Kirchen von der europäischen oder amerikanischen Mission —, dann erliegt sie nicht nur einer Selbsttäuschung, sondern versagt sich auch der Forderung christlicher Liebe und Einigkeit und beraubt dadurch nicht zuletzt sich selber eines Teils ihres Erbes. Solche Verdrängung der eigenen Geschichte ist nicht sel-

ten durch den Appell an die Autorität der Bibel legitimiert worden. Man stößt sich dann von der vorgefundenen Wirklichkeit der Kirche ab in der Meinung, man könne von neuem unmittelbar bei der Bibel anfangen. Darin liegt sicherlich auch ein Wahrheitsmoment. Die Schrift ist ja in der Tat die kritische Instanz für die Urteilsbildung über die Geschichte der Kirche und der Kirchen. Thomas formuliert das etwas mißverständlich, wenn er die Bibel die „Basis“ nennt, an der die vielen Geschichten der verschiedenen Kirchen „gemessen“ und die eine katholische Geschichte „abgelesen“(?) werden kann (177). Aber in der Sache besteht hier kein Gegensatz. Natürlich haben auch die afro-asiatischen Kirchen (wie jede Kirche) „das Recht und die Pflicht, ...über die gesamte Geschichte der konfessionellen Vermittlung des Evangeliums an sie hinauszugehen“, um im Lichte der biblischen Botschaft nicht nur sich selber, sondern auch „die christlichen historischen Traditionen radikal neu (zu) interpretieren“ (178). Nur sollte solche kritische Interpretation nirgends die Funktion einer bloßen Abstoßung haben, sondern auch immer die einer neuen Aneignung der Geschichte der Christenheit, und zwar in ihrer Gesamtheit, einer Geschichte, deren Vermittlung auch die eigene Kirche ihr Dasein verdankt. M. M. Thomas zitiert selber zustimmend meine Kritik eines exklusiven Biblizismus: „Solche Versuche überspringen die geschichtliche Wirklichkeit der Kirche und setzen sich damit in fundamentalen Widerspruch zu dem Bemühen um kirchliche Einheit“. Er meint, das sei „sehr gut gesagt“ (177). Die von ihm beanstandete Wendung von der einen Geschichte der Christenheit, die jede Einzelkirche als eigene zu übernehmen hat, um die eigene Besonderheit aus solchem „katholischen“ Zusammenhang der universalen Kirche neu zu verstehen, enthält nur die positive Formulierung desselben Sachverhalts.

Im Bereich des „christlichen Ökumenismus“ — wie M. M. Thomas das nennt — vermag ich also keinen erheblichen Gegensatz zwischen den von ihm vorgetragenen Auffassungen und meinen eigenen Ausführungen zu entdecken. Thomas scheint auch in der Würdigung der Bedeutung der altkirchlichen Bekenntnisse aus der Zeit „der ungeteilten Kirche“ über den Kontext der hellenistischen Kultur hinaus „als autoritativer Rahmen für die Interaktion zwischen Evangelium und jeder anderen Kultur“ (178) ganz ähnlich wie ich zu urteilen. Warum also seine Unterstellung, der christliche Ökumenismus habe in meiner Sicht „in der westlichen Christenheit sein Zentrum und seinen Höhepunkt“ (178)? Ich habe dergleichen nirgends behauptet. Die geschichtliche Tatsache, daß die Christenheit Europas und Nordamerikas in der neuzeitlichen Geschichte der Entwicklung und Ausbreitung des Christentums eine führende Rolle gespielt hat, wird Thomas

mir ja nicht zum Vorwurf machen wollen. Jede Interpretation sollte in der Lage sein, die Fakten unbefangen anzuerkennen. Aber dieser Sachverhalt besagt nach meiner Auffassung keineswegs, daß „Zentrum“ und „Höhepunkt“ des Christentums für alle Zeit in der westlichen Christenheit liegen müßten. Der Niedergang des christlichen Glaubensbewußtseins vor allem in den europäischen Kirchen kann bei entsprechend positiven Entwicklungen in anderen Teilen der Welt sehr wohl dazu führen, daß sich die Gewichte hier ganz erheblich verschieben. Vor allem aber impliziert der von mir seit langem vertretene ökumenische Pluralismus einen christlichen Polyzentrismus, der zu der Unterstellung von M. M. Thomas keinerlei Anlaß geben kann.

So muß ich vermuten, daß die Verdächtigung der „Tendenz“ meiner ökumenischen Theologie bei M. M. Thomas mehr Ausdruck einer politischen als einer theologischen Meinungsverschiedenheit ist. Die tatsächlich zwischen uns bestehende Differenz betrifft das Verhältnis von Entwicklungsländern und Industrieländern und speziell die These, daß der Wohlstand der Industrieländer auf ihrer Ausbeutung der Entwicklungsländer beruhe, deren Armut also geradezu produziere. Diese These steckt in der nach Thomas „weithin anerkannten Ansicht der Wirtschaftswissenschaftler..., 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“ (174). Diese Ansicht, die daraus gezogenen Folgerungen und ihre theologische Überhöhung bilden, wenn ich recht sehe, den eigentlichen Kern seiner Polemik gegen mich. Im Hintergrund dürfte dabei, obwohl Thomas nicht ausdrücklich darauf eingeht, das Thema Kolonialismus stehen. Erst in dem dadurch gegebenen geschichtlichen Rahmen wird auch der Zusammenhang von politischer und ökumenisch-kirchlicher Problematik in der Kontroverse zwischen Thomas und mir überschaubar.

Die in der ökumenischen Diskussion zunehmend auftretenden einseitig negativen Urteile über die Kirchen der „westlichen“ Christenheit hängen offensichtlich mit dem allgemeinen Verdammungsurteil über die Periode des „westlichen“ (d.h. vor allem: europäischen) Kolonialismus zusammen. Da die neuzeitliche Missionstätigkeit der christlichen Kirchen großenteils von der globalen Ausbreitung europäischer Kolonialherrschaft gefördert wurde, wenn sie sich auch keineswegs immer mit deren politischen und ökonomischen Zielsetzungen oder Verhaltensweisen identifiziert hat,¹ scheint die Verurteilung des europäischen Kolonialismus in den Ländern der Dritten Welt und seine Haftbarmachung für verschiedenste gegenwärtige

ge Übelstände, die als Spätfolgen der Kolonialherrschaft gelten, auch bei den Kirchen einiger dieser Länder ein Bedürfnis zu erzeugen, sich von den „westlichen“ Kirchen zu distanzieren. Das ist verständlicherweise besonders dann der Fall, wenn die betreffenden Kirchen aus „westlicher“ Missionstätigkeit hervorgegangen sind und deshalb im eigenen Land in den Verdacht geraten könnten, zu den Überbleibseln des kolonialen Zeitalters zu gehören. Man darf hoffen, daß sich solcher Abgrenzungsdrang in dem Maße beruhigt wie der wachsende Abstand zur kolonialen Vergangenheit ein ruhigeres und gerechteres Urteil über dessen Licht- und Schattenseiten zuläßt. Schon heute bereitet die moderne Kolonialismusforschung — ohne die repressiven und deformierenden Seiten der Kolonialherrschaft zu beschönigen — den Weg für ein abgewogeneres Urteil, indem sie sich etwa gegen die allzu pauschale Gleichsetzung von Kolonialherrschaft und Ausbeutung wendet und das gängige Klischee zurückweist, daß solche Ausbeutung „die industrielle Revolution und den Wohlstand des Westens überhaupt erst ermöglicht und als Korrelat der eigenen Entwicklung die Unterentwicklung der Kolonisierten provoziert habe“.² Gegenüber solchen Behauptungen wird darauf hingewiesen, daß „trotz des Zwangscharakters des Kolonialismus die ‚European Rule‘ auch ein Element wirtschaftlicher Befreiung darstellte“.³ Dabei ist bemerkenswert, daß kaum eines der von der Kolonialherrschaft befreiten Länder es heute für erstrebenswert hält, mit dem kolonialen Joch zugleich auch die Elemente „westlicher“ Zivilisation, Medizin, Verwaltung und Technik wieder abzuschütteln, die durch die Kolonialzeit vermittelt worden sind. Vielmehr scheint der Wunsch nach möglichst unbeschränkter Teilhabe an zumindest den materiellen Segnungen dieser Zivilisation zu dominieren. Für den faktischen Rückstand gegenüber diesem Ziel wird dann gern der sog. „Neokolonialismus“ verantwortlich gemacht — ein Wort, das die Fortdauer kolonialer Ausbeutung in veränderter Gestalt suggeriert, obwohl es sich bei den Ländern der Dritten Welt inzwischen um auch in ihrem Wirtschaftsleben souveräne Staaten handelt. In diesem Zusammenhang hat die zwischen M. M. Thomas und mir strittige Behauptung ihre Bedeutung, daß der Wohlstand der Industrienationen die Armut in den Entwicklungsländern hervorbringe und auf deren Kosten gehe. Denn nur eine solche These ermöglicht es, den „westlichen“ Industrienationen immer wieder die Schuld an den inneren ökonomischen Schwierigkeiten von Ländern zuzuweisen, die längst souveräne Staaten sind. In Verbindung damit liegt es dann natürlich nahe, entsprechende Vorwürfe auch gegen die Christen in diesen westlichen Ländern zu erheben. Dort treffen solche Vorwürfe dann nicht selten auf eine an sich lo-

benswerte Bereitschaft zu Buße und Selbstkritik, die aber in diesem Fall weniger zu individueller Selbstkritik führt als vielmehr zum Mittel der Artikulation vermeintlicher moralischer Überlegenheit wird für denjenigen, der solchen Bußruf nun „prophetisch“ an die eigene Gesellschaft weitergibt. Angesichts solcher Belohnungen, die die „prophetische“ Attitüde radikaler moralischer Kritik in einer von christlicher Bußgesinnung geprägten Gesellschaft für das Selbstbewußtsein des „Propheten“ mit sich bringt (anders als bei den alttestamentlichen Propheten), kann man nicht immer darauf rechnen, daß die so geäußerte Kritik auf unvoreingenommener Einsicht in Sachverhalte beruht und kritischen Anfragen zugänglich bleibt, ohne daß sofort die moralische Integrität des Zweiflers verdächtigt wird.

Trotzdem kann ich mich in der hier zur Diskussion stehenden Frage solcher Zweifel nicht entschlagen. Zunächst einmal vermag ich nicht, der Meinung von M. M. Thomas zu folgen, daß es sich bei der These, die die Ursache der Armut der Entwicklungsländer im Wohlstand der Industrienationen sucht, um „die“ anerkannte Ansicht „der“ Wirtschaftswissenschaftler handle (174). Sie ist zwar in der Tat „weithin“ verbreitet, nämlich besonders bei marxistischen Autoren,⁴ aber dem stehen anderslautende Stimmen mit gewichtigen Argumenten entgegen. Die Zurückweisung derartiger Behauptungen sogar für die Zeit der Kolonialherrschaft durch R. v. Albertini habe ich bereits zitiert (oben Anm. 2). Behauptungen einer Ausbeutung der Entwicklungsländer von seiten der Industrienationen durch den Rücktransfer von Gewinnen aus Kapitalinvestitionen bzw. von Kreditzinsen oder durch die *terms of trade* angesichts der Preisschere zwischen Rohstoffpreisen und Preisen für Industriegüter sind auf begründete Kritik gestoßen.⁵ Wegen ihrer Vernachlässigung der jeweiligen „landesinternen Bedingungen“ wird „die monokausale These einer erst durch Entwicklung erzeugten Unterentwicklung für eindimensional und falsch“ gehalten.⁶ Wesentlich mehr als die angeblich ausbeuterischen Aspekte von Kapitalverkehr und Handel ist nach G. Myrdal die geringe Produktivität der Arbeit in Entwicklungsländern für die dort herrschende Armut verantwortlich.⁷ Die geringe Arbeitsproduktivität wiederum erscheint in dieser Sicht als in erster Linie abhängig von landesinternen Bedingungen, erst in zweiter Linie von äußeren Faktoren wie der internationalen Arbeitsteilung und den in der marxistisch beeinflussten Literatur in den Vordergrund gerückten Formen des Finanz- und Handelsverkehrs.

In den Aussagen von M. M. Thomas habe ich offenbar durch den Zweifel an einer nationalökonomischen These — an der These von der Hervorbringung der Unterentwicklung in der Dritten Welt durch den Wohlstand

der Industrienationen — ein moralisches Sakrileg begangen. So erscheine ich ihm „als der grimmige Verteidiger des ‚Westens‘ und seiner politischen und wirtschaftlichen Vorherrschaft in der Welt“ (176). Daß ich mich nirgends zugunsten einer derartigen Vorherrschaft geäußert habe und eine solche Vorstellung zudem im Gegensatz zu meinen Auffassungen über Pluralismus und Polyzentrismus steht, tut offenbar nichts zur Sache. Dafür wird mir auch gleich noch eine „Heiligsprechung des deutschen Establishments“ und „seines Wertsystems des reinen Konsumententums“ zur Last gelegt (176). Wo hat denn bloß M. M. Thomas dergleichen bei mir gelesen? Der von mir verfaßte Protestbrief einer Gruppe von Delegierten in Bangalore gegen die Darstellung der Gesellschaft der USA als eines weltweiten Unterdrückungssystems wendete sich gegen die ungerechtfertigte und obendrein — im Vergleich zur Verhaltenheit der Kritik an Zuständen in anderen Regionen dieser Erde — extrem einseitige Darstellung und Verurteilung dieses Landes und rechtfertigte in keiner Weise irgend jemandes „politische und wirtschaftliche Vorherrschaft in der Welt“. Daß ich über gewisse Zustände der „westlichen“ Gesellschaften — darunter auch über das Wertsystem des „reinen Konsumententums“, das ich nach M. M. Thomas heiligspreche — durchaus kritisch urteile, hätte er leicht meinen Publikationen entnehmen können. Will man sich solcher Mühe nicht unterziehen, dann sollte man sich in Polemiken wohl etwas zurückhaltender äußern. Aber M. M. Thomas hat leider auch einzelne Aussagen meines Berichts über Bangalore verzerrt wiedergegeben,⁸ ebenso wie mündliche Äußerungen aus in Bangalore geführten Gesprächen.⁹ So sehr hat ihn offenbar geärgert, daß ich der Vorstellung von dem auf die Armut der Entwicklungsländer gegründeten Wohlstand der Industrienationen zu widersprechen wagte. Aber sollen wir denn etwa eine bestimmte Ansicht über die Gründe, die zur Verteilung von Armut und Reichtum unter den Völkern geführt haben, zur Bedingung ökumenischer Einheit der Christen erklären, nachdem wir uns im Hinblick auf die christlichen Dogmen zu einem höheren Maße an Pluralität durchgerungen haben?

Ich bestreite keineswegs, wie M. M. Thomas mir unterstellt, daß ein „Ringens um die säkularen menschlichen Probleme ... wesentlich zur Gemeinschaft des Glaubens in Christus gehört“ (174). In der Tat läßt sich die Koinonia der Kirche nicht auf einen „religiösen“ Bereich beschränken, der isoliert bliebe vom „säkularen“ Leben. Seit vielen Jahren habe ich dafür plädiert, die Zusammengehörigkeit dieser beiden „Bereiche“ stärker zu betonen, als die traditionelle lutherische Zwei-Reiche-Lehre das für richtig hielt. Auch in meinem Bericht aus Bangalore habe ich mit den Worten des

Metropolitan Osthathios von Kerala hervorgehoben, daß das eucharistische und das irdische Brot zusammengehören. Die Differenz von „religiös“ und „säkular“ ist primär als eine notwendige Unterscheidung *innerhalb* einer im ganzen christlich bestimmten Gesellschaftskonzeption zu verstehen.¹⁰ Sie ermöglicht aber auch das Zusammenwirken von Christen mit Menschen anderer Religionen bei der Suche nach einer gerechten Ordnung des menschlichen Zusammenlebens. Nur sollten die Christen die Maßstäbe dafür, was als „gerecht“ und was als Ausbeutung und Unterdrückung anzusehen ist, nicht unbesehen von anderen ideologischen Positionen übernehmen, und zwar gerade deshalb nicht, weil Glaube und säkulare Gerechtigkeit nicht voneinander getrennt werden können. Daß die Rechtfertigung aus Glauben auch den Kampf für Gerechtigkeit einschließt (Thomas 176), bezweifle ich nicht. Das schließt aber nicht aus, daß die Christen sich vor übermäßiger Vertrauensseligkeit gegenüber den Ansprüchen jener hüten, die *ohne Glauben* Gerechtigkeit herzustellen behaupten, als ob es nicht unter Menschen von jeher strittig gewesen wäre, was zu einer wahrhaft gerechten Ordnung der menschlichen Verhältnisse gehört. Wird dabei etwa nicht häufig das Eigeninteresse mit der Forderung der Gerechtigkeit verwechselt? Solche Fragen stellen sich auch gegenüber „einer säkularen Politik, welche die revolutionäre Umwandlung der existierenden sozialen und internationalen Strukturen im Namen der Gerechtigkeit fordert“ (Thomas 174). Im Namen welcher Gerechtigkeit wird da gefordert? Handelt es sich dabei um die Gerechtigkeit, die der Gott der Bibel von den Menschen verlangt? Sicherlich schreibt jede Partei, die nach der politischen Macht strebt, den Kampf gegen Ausbeutung, Armut und Entrechtung auf ihre Fahnen. Aber das verbürgt noch nicht, daß ihr politischer Erfolg Ausbeutung und Armut tatsächlich überwindet und mehr Gerechtigkeit verwirklicht. Nicht selten ist das Ergebnis schlimmer als der vorherige Zustand.

Gegenüber den Verführungskünsten politischer Demagogen sollte der Christ dessen eingedenk bleiben, daß wegen der menschlichen Unvollkommenheit und Sünde erst das Reich Gottes selber die endgültige Verwirklichung einer gerechten Ordnung im Zusammenleben der Menschen bringen wird. Solches Wissen schützt vor den Gefahren einer illusionistischen Überschätzung der moralischen Tragweite gesellschaftlicher Veränderung. Aber die Christen sollen auch schon gegenwärtig aus der Hoffnung auf das Kommen des Gottesreiches leben und die menschlichen Verhältnisse von daher beeinflussen. Dazu gehört, daß die Christen, zumal in den fortgeschritteneren Ländern dieser Erde, ihre Regierungen dazu ermutigen, den Menschen überall im Kampf gegen Not, Armut und Hunger zu helfen. Auf

welchen Wegen dies am besten geschieht, muß im Blick auf die besonderen Umstände des Einzelfalls entschieden werden. Jedenfalls aber kann dabei von den Anstrengungen der betreffenden souveränen Staaten selber und ihrer Regierungen nicht abgesehen werden. Ihre Zuständigkeit läßt sich nicht umgehen. Ihr Beitrag bleibt entscheidend und läßt sich nicht ersetzen durch Anklagen an die Adresse der entwickelten Länder, die diesen pauschal die Schuld für unerwünschte Zustände im eigenen Land zuschreiben. Solche Anklagen scheinen um so weniger am Platze zu sein, als der Großteil tatsächlich geleisteter Hilfe aus eben jenen „westlichen“ Industrieländern kommt, gegen die sich die herabsetzende Kritik besonders gern richtet.

Es gibt also tatsächlich eine Verpflichtung der Industrieländer und der Christen in den Industrieländern zum Kampf gegen Armut, Hunger und Unterdrückung der Menschenwürde überall auf der Erde. Nur besteht eine solche Verpflichtung nicht deshalb, weil der eigene Wohlstand der Industrieländer auf der Ausbeutung der Entwicklungsländer beruhte. Solche Propagandathesen, die im Interesse gewisser machtpolitischer Zielsetzungen verbreitet werden, sind nur geeignet, Haß und Ressentiments da zu säen, wo vertrauensvolle Zusammenarbeit entstehen sollte. Der Beitrag der christlichen Kirchen zur „Einheit der Menschheit“ sollte nicht zuletzt darin bestehen, ein Klima des Vertrauens zu schaffen, in welchem solche Zusammenarbeit zwischen unabhängigen Partnern verschiedener kultureller Herkunft ungeachtet unterschiedlicher Gesellschaftsordnungen sich entwickeln kann.

ANMERKUNGEN

- ¹ Siehe dazu jetzt die Darstellung von K. Hammer, *Weltmission und Kolonialismus*, 1978, bes. 82f., 333f.
- ² R. v. Albertini, *Europäische Kolonialherrschaft 1880-1940*, Zürich 1976, 408, vgl. 391ff. und bes. 402f.
- ³ P. Duignan und L. H. Gann, *Colonialism in Africa 1870-1960*, vol. IV: *The Economics of Colonialism*, Cambridge 1975, 17 (Übersetzung nach einem unveröffentlichten Vortrag von K. Borchardt, „Die Kolonialismusthese als Argument für Entwicklungspolitik“ aus dem Jahre 1977). Duignan und Gann führen aus, daß das Moment der Befreiung durch die europäische Herrschaft die Beendigung des Sklavenhandels sowie der verschiedenen Formen landes- oder stammeseigener Sklaverei einschließt, ferner die Beendigung der Stammeskriege durch das Gewaltmonopol der weißen Herrschaft und die Beendigung der Kämpfe mit wandernden Bevölkerungen und räuberischen Banden, einen Aufschwung der landwirtschaftlichen Produktion, verbesserte Verkehrswege und Handelsmöglichkeiten, den Bau von Städten mit Elektrizitäts- und Wasserversorgung, Anlagen zur Wassergewinnung und -reinigung und vielerorts auch eine relative Humanisierung der Herrschaft und des Strafrechtes (im Vergleich zum harten Strafrecht der afrikanischen Tradition).

- ⁴ Siehe etwa P. Jalée, Die Ausbeutung der Dritten Welt, Frankfurt 1968, bes. die Zusammenfassung 107ff, sowie ders., Die Dritte Welt in der Weltwirtschaft, Frankfurt 1969, bes. 84, oder R. Jenkins, Exploitation. The World Power Structure and the Inequality of Nations, London 1970. Ähnliche Auffassungen werden auch von G. Frank (Die Entwicklung der Unterentwicklung, in: Kritik des bürgerlichen Antiimperialismus, 1969, 30-45) vertreten, aber auch von J. Galtung, Eine strukturelle Theorie des Imperialismus, in: D. Senghaas (Hrsg.), Imperialismus und strukturelle Gewalt. Analysen über abhängige Reproduktion, 1972, 29-104, bes. 74ff. Vgl. dazu R. v. Albertini a.a.O. 8ff., sowie die von ihm angeführte Kritik von Franz Nuscheler in: Handbuch der Dritten Welt, hrsg. von D. Nohlen u. F. Nuscheler I, 1974, 139ff.
- ⁵ Hans Raupach danke ich für den Hinweis auf die St. Galler Dissertation von Richard Gerster, Ausbeutung, Ausbeutung, Ausbeutung. Agonie eines wirtschaftswissenschaftlichen Begriffs, Zürich (Schulthess Polygraphischer Verlag) 1973, die sich 444ff. eingehend mit den verschiedenen Argumenten für eine Ausbeutung der Völker der Dritten Welt auseinandersetzt.
- ⁶ R. Gerster 450.
- ⁷ G. Myrdal, Politisches Manifest über die Armut in der Welt, 1970, 84ff., 384ff. Als einen der wichtigsten Faktoren, die insbesondere im landwirtschaftlichen Bereich die Entwicklung der Arbeitsproduktivität hemmen, sieht Myrdal das Pachtsystem an, das die Pacht in Prozenten des Ernteertrages bezieht, so daß der Anreiz für eine Mehrproduktion gering ist (99ff.). Daneben betont Myrdal sehr stark die Bedeutung des hauptsächlich durch die Segenswirkungen westlicher Medizin bedingten explosiven Bevölkerungswachstums für die Schwierigkeiten der Entwicklungsländer, ihre Armut zu überwinden (35ff., 138ff.), — also jenen Gesichtspunkt, dessen Nichterwähnung in dem Vortrag von Minister Fernandes ich in meinem Bericht bedauert und damit das Mißfallen von M. M. Thomas erregt habe (siehe nächste Anmerkung). Obwohl Myrdal ein energischer Befürworter von Reformen in Richtung auf ein höheres Maß an Gleichheit ist, schreibt er: „Die Probleme werden nur verwirrt und erscheinen gleichzeitig als leicht zu lösen, wenn man sie in die alte metaphysische Theorie des Mehrwertes und der Ausbeutung kleidet“ (395).
- ⁸ So habe ich die Verknüpfung „des Bildes von Gott als dem großen Befreier“ mit der Hoffnung auf „eine kasten- und klassenlose Gesellschaft egalitärer Natur“ in der Eröffnungspredigt von M. A. Thomas nicht einfach als „eine ideologische Perversion des Glaubens“ (174f.) hingestellt. Ich habe den Übergang von der Befreiung durch das Evangelium von Sünde und Tod zu dieser (bis auf die Vieldeutigkeiten des Gleichheitsgedankens sympathischen) politischen Programmvorstellung zunächst nur als „allzu bruchlos“ bezeichnet, um dann jedoch die trotz jener Differenz bestehende positive Beziehung der „Impulse zu politischer Freiheit, Menschenwürde und Gerechtigkeit“ zur Botschaft des Evangeliums zu betonen, die ja auch in der neuzeitlichen Geschichte der „westlichen“ Christenheit schon eine bedeutsame Rolle gespielt hat. Erst wenn man diesen positiven Zusammenhang sieht, sage ich, lasse sich auch den „Zweideutigkeiten“ begegnen, die sich nur allzu leicht einstellen, indem „Befreiung“ zum Vorwand für die Etablierung neuer Herrschaftsverhältnisse wird. Ich unterstelle also nicht M. A. Thomas eine „ideologische Perversion des Glaubens“, sondern möchte im Gegenteil seine Äußerungen gegen die Gefahr einer solchen Perversion besser geschützt wissen. — Auch meine Bemerkung zu dem Vortrag von Minister Fernandes gibt M. M. Thomas verzerrt wieder, indem er unerwähnt läßt, daß es sich um die kritische Fußnote in einer sonst durchaus positiven Würdigung handelt, während er mir global zuschreibt, diesen Vortrag „mißbilligt“ zu haben.
- ⁹ Daß das Wort „Ausbeutung“ schon allein deshalb vom Christen vermieden werden sollte, weil auch Marxisten es gebrauchen (Thomas 175), kann ich so simpel kaum gesagt haben. Wohl aber sollte man das Wort nicht ohne Bewußtsein seiner Vieldeutigkeit benutzen und die marxistischen Ausbeutungsthesen nicht als allseits anerkannte Beschreibung eines

schlichten empirischen Faktums anführen. Zur theoretischen Gebrechlichkeit der marxistischen Ausbeutungsthese siehe inzwischen die Anm. 5 genannte Arbeit von R. Gerster. Dort wird gezeigt, daß es sich beim Ausbeutungsbegriff um einen primär politisch-moralischen Begriff handelt, der als politisches Schlagwort „fast beliebige Überredungsdefinitionen ermöglicht“ (a.a.O. 482), allerdings wohl nicht so sehr wegen seiner normativen (präskriptiven) Komponente überhaupt als wegen deren Unbestimmtheit. In der Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit liegt auch das Problem des Gleichheitsbegriffs. Einerseits gibt es eine natürliche Ungleichheit der Individuen, die nicht ohne Ungerechtigkeit verletzt werden kann. Andererseits gehört die Gleichheit der Menschen vor Gott und vor dem Recht zur Bestimmung des Menschen und damit zu den Bedingungen der Humanität, auf die auch besonnene Kritiker überzogener sozialpolitischer Gleichheitsforderungen nicht verzichten möchten.

¹⁰ Näheres dazu jetzt in: Die Bestimmung des Menschen, 1978, 27ff. Siehe auch: „Ethik und Ekklesiologie“, 1977, 118ff., sowie 97ff. (zur Zwei-Reiche-Lehre).

¹¹ Siehe dazu meinen Aufsatz „Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit“ in der Festschrift für Visser 't Hooft (Um Einheit und Heil der Menschheit, hrsg. J. R. Nelson und W. Pannenberg, 1973, 7-21 = Ethik und Ekklesiologie, 1978, 318-333). Der Beitrag der Kirche zur Einheit der Menschheit wird dort allerdings nicht im Sinne eines unmittelbar politischen Engagements neben den kirchlichen Einigungsbestrebungen verstanden, also nicht im Sinne der Zweigleisigkeit von Säkularökumenismus und spezifisch „christlichem“ Ökumenismus, wie er sich dann später entwickelt hat. Vielmehr wird der Beitrag der Kirchen zur Einheit der Menschheit in erster Linie in der ökumenischen Einigung der Christenheit selber gesucht, die sich in der Verbindung von Einheit und Pluralität als exemplarisch auch für andere Lebensbereiche erweisen könnte und jedenfalls einen neuen Rahmen für die Diskussion des Verhältnisses von Christentum und Gesellschaft begründen würde.

Der Hoffnungstext von Bangalore im Widerstreit der Meinungen

Eine Stellungnahme zu dem Artikel von Prof. Brosseder

VON GEIKO MÜLLER-FAHRENHOLZ

Der verehrte Schriftleiter der Ökumenischen Rundschau, Dr. Hanfried Krüger, empfiehlt den Lesern von Johannes Brosseders Artikel „Hoffnung - Ein Vergleich zweier synodaler Texte“ (ÖR, Heft 2/1979, 154-171, im folgenden mit Seitenangabe im Text zitiert), daß sie sich ihm „offen stellen“ sollten (224). So bleibt einem, der an der Entstehung des Bangalore-Textes „Eine gemeinsame Rechenschaft von der Hoffnung“ beteiligt war, allerdings nur der offene und entschiedene Protest: „Mit einem solchen Text wird weder der Christenheit noch der Menschheit geholfen.“ Mit diesem markigen Satz (170) beschließt Brosseder seinen Aufsatz. Er ist eine zutreffende Beschreibung seines eigenen Artikels.