

Einige Erwägungen zu Konrad Raisers These vom Paradigmenwechsel

VON BERT HOEDEMAKER

1. Zu Raisers Analyse

1.1 *Krisensymptome*. Man braucht nicht erst Konrad Raiser gelesen zu haben, um zu erfahren, daß die ökumenische Bewegung sich in einer Art Krise befindet. Die alten Träume: die Einheit der Kirchen, der gemeinsame Dienst an der Menschheit in ihren sozial-politischen Sorgen, das glaubwürdige Zeugnis, das wirklich bis an das Ende der Erde reicht – diese Träume werden jetzt, wie Raiser sagt, getrübt von einer allgemeinen Unschlüssigkeit hinsichtlich der Ziele, Methoden und Träger. Sie zeigt sich nicht nur auf der Ebene der weltweiten Institutionen und Gespräche, sondern auch in der lokalen Gemeinde und im Leben und Denken mancher Christen. Es gibt zwar vieles, das ermutigt und inspiriert: hoffnungsvolle Initiative für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung; theologische Entwicklungen, die über konfessionelle Trennungen hinaus Menschen neue Wege weisen; Begegnungen, in denen Menschen wirklich imstande sind, Vorurteile und trennende Strukturen abzurechnen und zu durchschauen. Das alles erscheint aber jetzt mehr denn je ohne Zusammenhang, ohne Richtung, ohne umfassende ökumenische Ideologie. Was ist eigentlich die Bedeutung des Christentums in einer säkularen, pluriformen Welt, in der die Geschichte der Gewalt andauert? Aufgrund welcher Identität des Christentums in der Welt ist es sinnvoll, in innerchristlichen Verhältnissen Kohärenz und „Einheit“ zu suchen? An diesem Punkt gibt es Unsicherheit, und an diesem Punkt fangen unsere geschichtlichen und systematischen Überlegungen an.

Mehr als Raiser möchte ich diese Überlegungen zuspitzen auf zwei Bereiche: zum einen die religiöse Pluralität und die damit zusammenhängenden missionarischen Fragen, zum andern die Faith and Order-Frage, wie sich institutionelle Konsens- und Verhandlungseinheit verhält zur verantwortlichen, kontextuellen Kirchwerdung („Ecclesiogenesis“). In diesen beiden Bereichen stößt man auf Spannungen zwischen überkommenen Idealen oder Paradigmen und neuen Erfahrungen in Glauben und Leben. Symptomatisch sind im ersten Bereich die seit der Nairobi-Vollversammlung immer wieder auftauchenden Diskussionen, in denen Dialog- und Missionsinteresse aufeinander prallen. Die Sackgasse, in der diese Diskussionen immer wieder enden, ist dafür verantwortlich, daß die tiefgreifenden Herausforderungen der religiösen

Pluralität noch nicht wirklich in das „offizielle“ Bewußtsein des Christentums integriert worden sind. Symptomatisch im zweiten Bereich sind die wiederkehrenden Schwierigkeiten, die man bei den Versuchen erfährt, Fragen der kirchlichen Einheit und Ekklesiologie mit solchen der Einheit der Menschheit und der Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft zu verbinden.

1.2 *Stärke und Schwäche des christozentrischen Universalismus.* Raiser hilft uns ein großes Stück weiter mit seiner Beschreibung des christozentrischen Universalismus, der die ökumenische Bewegung etwa seit dem Zweiten Weltkrieg beherrscht habe. Eine Orientierung auf Jesus Christus als Herrn der Welt, auf kirchliche Einheit als sichtbares Zeichen einer verheißungsvollen Gemeinschaft und eine universelle Ausrichtung auf einen Dienst an der ganzen Menschheit sind die wichtigsten Elemente dieses Paradigmas. Die Entscheidungen, die das Paradigma beherrschend werden ließen, findet man erstens auf den Weltkonferenzen zwischen den beiden Weltkriegen, auf denen das Anliegen des deutschen Kirchenkampfes übernommen wurde und die Missionsbewegung eine kirchliche Ausrichtung bekam; zweitens in den fünfziger Jahren, in denen eine Neuorientierung auf die christologische Grundlage des Einheitsstrebens und eine Neugründung der Mission auf die „Missio Dei“ versucht wurde; und drittens in einer Theologie, in der die Kategorie der universalen Heilsgeschichte eine wichtige Stelle einnahm. Das Ganze hat ohne Zweifel konsolidierend gewirkt; es hat der ökumenischen Bewegung eine breite und starke Grundlage und eine gewisse weltweite Glaubwürdigkeit gegeben. Das Problem, das in steigendem Maße erfahren wird, ist jedoch, daß dieses Ganze der „widersprüchlichen Konkretheit der menschlichen Geschichte“ nicht gerecht werden kann. Universalität ist ein Abstraktum, in dem die oft harten Dilemmata des Ringens um Gerechtigkeit, Befreiung und Vertrauen sich nicht zeigen können. Das Apriori der Herrschaft Christi läßt wenig Raum für die konkrete Jesusgeschichte und für das fragmentarische Suchen nach Heil und Gemeinschaft in einer religiös pluralen Welt. Die Betonung der grundsätzlichen Einheit aller Menschen neigt dazu, die entscheidende Funktion des Konflikts – z. B. zwischen Reichen und Armen, Männern und Frauen – zu übersehen.

Im Rückgriff auf die genannten zwei Bereiche möchte ich anmerken: Erstens, der christozentrische Universalismus ist eigentlich nicht imstande, die Religionen wirklich wahrzunehmen; er kann diese nur als außenstehende Komplexe betrachten, gegenüber denen man nur auf die in Christus zusammengefaßte Einheit der Menschheit verweisen kann; zweitens, der christozentrische Universalismus neigt dazu, Kirche als eine alle Traditionen umfassende organische Realität zu definieren und dabei eine ekklesiologi-

sche Diskussion zu bevorzugen, für die das Ringen an der Basis um Gotteserfahrung und menschliche Gemeinschaft nicht konstitutiv ist.

1.3 *Notwendige neue Akzente.* Raiser hilft uns auch weiter, wenn er versucht, verschiedene einzelne Neuansätze, die sich in der ökumenischen Bewegung und Theologie verstreut finden, als möglicherweise zusammenhängende Bausteine für ein neues Paradigma zu betrachten. So gibt es eine Christologie „von unten“; Versuche in der Trinitätslehre, die „Sozialität Gottes“ und in der Ekklesiologie die Eucharistie als essentiellen Locus der Gemeinschaft neu zu betonen; neue Entwicklungen in der Schöpfungslehre als Antwort auf die Herausforderung einer gefährdeten Umwelt; Ansätze, die geläufigen Bilder von Herrschaft durch Bilder von Vaterschaft und Haushalt zu ersetzen. Raiser faßt das alles zusammen in dem Vorschlag, fortan von Ökumene als dem „einen Haushalt des Lebens“ zu sprechen; und er meint, in diesem Rahmen könne der ÖRK seine ekklesiologische Bedeutung – man kann auch sagen: seine „ekklesiale Qualität“ – besser zur Geltung bringen, und so könne auch der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung wirklich ein Prozeß wechselseitiger Herausforderung und wechselseitigen Lernens werden, ohne notwendigerweise dem Traum eines weltweiten maßgebenden Konzils verhaftet zu bleiben.

Ohne Zweifel sind diese neuen Akzente von großer Bedeutung, weil nämlich gewisse Zeichen eines neuen theologischen Denkstils und neuer Gemeinschaftsexperimente dazu beitragen können, eine zu einseitige Betonung der Herrschaft Christi, kirchlicher Institutionalität und Universalität zu relativieren und die menschliche Seite des Fragens, Suchens und Ringens innerhalb einer unübersichtlichen verwirrten Welt an den Tag zu bringen. „Ökumene“ und „christozentrischer Universalismus“ sind nicht notwendig und für immer miteinander verbunden. Dennoch läßt sich fragen, ob diese Akzentverschiebungen – „Paradigmenwechsel“ scheint mir vorläufig zu anspruchsvoll – der Identitätsproblematik des Christentums in der heutigen Welt wirklich gerecht werden und eine entscheidende Neuinspiration des Gemeindelebens und des individuellen Christseins bewirken können. Dahinter steckt die weiterführende Frage, ob die Diagnose des christozentrischen Universalismus genügt.

2. Eine weiterführende Frage

2.1 *Frage zur heutigen Situation.* Ich lege diese Fragen vor, nicht weil ich eine bessere Lösung habe als Raiser, sondern weil ich vermute, daß in unse-

rem geläufigen ökumenischen Denken noch tiefere Voraussetzungen stecken als die des christozentrischen Universalismus und meine, daß wir diese aufdecken müssen. Meine Vermutung entspringt gerade den zwei Bereichen, die ich oben genannt habe: der Problematik des religiösen Pluralismus und der Frage der Konsenseinheit gegenüber der kontextuellen Kirchwerdung.

Zum ersten Bereich: Es läßt sich kaum bestreiten, daß die Religionen in der offiziellen nicht-katholischen Ökumene – z. B. der Ökumene der Vollversammlungen und der Sitzungen des Zentralaussschusses – noch niemals ernst genommen worden sind. Es gibt zwar einzelne ziemlich weitgehende theologische und programmatische Vorschläge, insbesondere seit 1971 innerhalb des Dialog-Programms, aber die offiziellen Beschlüsse sagen niemals mehr, als daß man aufgrund und innerhalb des Rahmens einer gemeinsamen Humanität auch Menschen anderen Glaubens begegnen soll, um gemeinsam die Probleme der Bewohnbarkeit der Erde aufzugreifen. Damit ist nicht in Abrede gestellt, daß ein wirkliches Ernstnehmen des religiösen Pluralismus immer eine unterschwellige Alternative in der Geschichte des ÖRK war, besonders unter Christen und Theologen aus Asien. Diese Alternative wurde aber immer wieder von Sichtweisen verdrängt, in denen „Religionen“ eigentlich ein Störfaktor oder sogar ein Gegenbild innerhalb der einen uniformen universellen Geschichte sind. Wichtig ist hier nicht nur die Frage, ob und wie man den interreligiösen Dialog legitimieren kann, sondern vor allem die damit verknüpfte Frage, ob dem pluriformen religiösen Ringen des Menschen, auch innerhalb des Christentums, eine wesentliche Bedeutung beigemessen wird. In den von Raiser hervorgehobenen Akzenten, die letzten Endes auf den Gedanken einer Mobilisation aller menschlichen Kräfte für das gemeinsame Überleben hinauslaufen, wird diese Frage eigentlich noch nicht berührt.

Zum zweiten Bereich: Seit der Vollversammlung in Uppsala hat es in Faith and Order zwei Studienprojekte gegeben, in denen man versucht hat, die kirchlichen Einheitsfragen mit der Problematik der weltweiten menschlichen Gemeinschaft zu verbinden: „Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit“ und „Einheit der Kirche und Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft“. Die Aufgabe dieser beiden Projekte war, die Fragen der Kontextualität von Glauben und Gemeinde in die traditionelle Einheitsdiskussion zu integrieren. Das ist bisher nicht wirklich gelungen. Es stellte sich nämlich heraus, daß es kaum möglich ist, Brücken zu schlagen zwischen einerseits dem Anliegen, aus der einen christlichen Tradition ein zusammenhängendes Bild von „Kirche“ zu gewinnen, das in der ökumenischen Bewegung normativ werden kann, und andererseits dem Anliegen,

konkrete Situationen menschlicher Gebrochenheit und Gemeinschaft zu analysieren, in denen „Kirche“ eine Aufgabe und eine offene Frage ist und eschatologische Begriffe wie Gericht, Verheißung und Vergebung die ekklesiologischen sozusagen überholen. Es ist vor allem die weitere Rezeption der Studie über „Gemeinschaft von Frauen und Männern“, die an dieser Situation leidet. Auch in diesem Bereich sollte man weiter suchen nach den Gegebenheiten, die eine konstruktive Entwicklung verhindern.

2.2 *Frage zum Anfang der ökumenischen Bewegung.* Von diesen Fragen angeregt, möchte ich noch einmal zeitlich zurückgehen, um die Anfänge der heutigen ökumenischen Konstellation zu untersuchen. Raiser hat mit den unter 1.2 genannten Ursachen für den christozentrischen Universalismus ohne Zweifel recht. Meine Vermutung ist jedoch, daß dieser Universalismus nur eine bestimmte Ausprägung einer schon früher getroffenen Entscheidung darstellt und daß es diese ist, die aufgedeckt und zur Diskussion gestellt werden sollte.

Es ist die Erfahrung des Ersten Weltkriegs gewesen, die der ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert ihre endgültige Ausrichtung gab. Die Kriegserfahrung zwang dazu, die Welt wahrzunehmen als ein zusammenhängendes Ganzes, wenn auch geprägt von Konflikten; und zugleich in diesem Ganzen das Ende des Traums von einer Expansion zu erkennen, in der Christlichkeit und Menschlichkeit zusammen die Welt erobern konnten. Es kommt gewiß nicht von ungefähr, daß die Weltmissionskonferenz in Jerusalem 1928 dem Thema der Säkularisation große Aufmerksamkeit schenkte: Säkularisation als eine weltweite Kultur und ein Rivale der christlichen Mission, die die Realität eines scheinbar vollständigen Lebens ohne Gott befürwortet und so die Religion in der ganzen Welt untergräbt. „Weltweiter Zusammenhang“ und „Säkularisation“ sind zwei konstitutive Elemente der Erfahrung, die die Anfänge der ökumenischen Bewegung entscheidend bestimmt haben. Und – die Diskussionen auf den Weltmissionskonferenzen in Jerusalem und Tambaram (1938) belegen es – das Thema der Religionen tritt in enger Verbindung mit diesen zwei Elementen in die ökumenische Diskussion ein. Weltweiter Zusammenhang, Säkularisation und Religionen – das ist die Dreieinheit des frühen ökumenischen Weltbildes.

2.3 *Die ökumenische Grundentscheidung.* Diese Überlegungen geben an, daß in den wichtigen Jahren nach dem Ersten Weltkrieg sich eine fundamentale Struktur ökumenischer Wahrnehmung entwickelt hat, die bis heute nahezu bestimmend geblieben ist. Gemäß dieser Struktur ist es Aufgabe des Christentums, eine Form anzunehmen, die der Drohung der säkularen

Weltkultur gewachsen ist; das Christentum soll sozusagen die alternative Weltgesellschaft bilden; ohne das Christentum wäre die Welt der Säkularisation, den Religionen und den neuen paganistischen Ideologien überlassen, und das wäre Chaos. Darum soll man junge Kirchen ausbilden und alte Kirchen wachrufen; das Netzwerk zwischen ihnen wird sodann ein wesentliches Zeichen der Hoffnung sein.

Das ist die Grundentscheidung der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts, und sie geht dem christozentrischen Universalismus voran. Sie verbindet sich, logischerweise, in den dreißiger Jahren mit einer Konzentration auf die Kirche als den Brennpunkt eines institutionellen Christentums und eines sichtbaren Zeugnisses in der Welt. Erst später wird das alles theologisch verankert in dem von Raiser sogenannten „klassischen Selbstverständnis der ökumenischen Bewegung“, doch die Bausteine dafür sind schon früh vorhanden.

In dieser Konstellation sind die Religionen von vornherein eine Nebensache: man betrachtet sie sozusagen von oben, sie sind missionarische Objekte, kulturelle Phänomene, mehr oder weniger interessante Erscheinungsformen in der weltweiten menschlichen Gesellschaft; mit ihnen muß man rechnen, eben weil man mit dieser Gesellschaft rechnet. Die theologische Diskussion über die Religionen ist immer der Diskussion über Säkularisation bei- oder untergeordnet. Das läßt sich sowohl für Jerusalem als für Tambaram nachweisen. Innerhalb dieser Konstellation kann man natürlich wie in Jerusalem für eine gemeinsame Front aller Religionen gegenüber der Säkularisation plädieren; oder mit dem viel späteren (auch von Raiser zitierten) Buch von Arend van Leeuwen für eine gemeinsame Front von Mission und Säkularisation gegenüber den Religionen – die Konstellation bleibt im Grunde dieselbe. Man kann mit dem amerikanischen „Laymen’s Report“ über die Mission aus den dreißiger Jahren eine religiöse Synthese befürworten, in der alle Religionen voneinander lernen und gemeinsam für die moralische Integration der Weltgesellschaft sorgen; oder mit der dialektischen Theologie scharf unterscheiden zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Religion – es geht immer noch um Religion als einem strategischen Faktor innerhalb eines Weltbilds, das im Grunde von einer säkularen Einheit geprägt ist. Die einzige Alternative, die jedoch in der ökumenischen Bewegung in diesen bestimmenden Jahren nicht genügend zu Wort kommen konnte, lebte und lebt immer noch in Asien und unter asiatischen Theologen. Sie war auch in Tambaram zu hören, z. B. von A.G. Hogg, der dafür plädierte, das Ringen des Glaubens zwischen Mensch und Gott in allen Religionen gleich ernst zu nehmen, und in dem Inder Chakka-

rai, der den Kirchenbegriff als eine westliche Erfindung bezeichnete. Wie oben gesagt: diese unterschwellige Alternative machte sich erst in dem späteren Dialog-Programm wieder geltend, und sogar dort ist sie bis heute nicht wirklich zum Durchbruch gekommen. Auch Faith and Order wurde von der eben beschriebenen ökumenischen Grundsatzentscheidung wesentlich mitgeprägt, wenn auch Begriffe wie Weltgesellschaft, Säkularisation und Religion dort nicht explizit thematisiert wurden. „Einheit“, „Kirche“, „Glaube“, „Verfassung“ – das waren und sind Begriffe, die sozusagen von oben her auf die Realität der getrennten Konfessionen angewandt wurden. „Christus“ wird verbunden mit Tradition und Struktur – „damit die Welt glaube“: und, wie unentbehrlich das für die ökumenische Bewegung auch sein mag, es diene und dient einem Paradigma, in dem Kirche und Welt strategische Faktoren eines Weltbilds sind statt gegenseitig verknüpfte Realitäten des täglichen menschlichen Lebens.

3. *Neuerwägung der Grundentscheidung*

3.1 *Das Problem der Säkularisation.* Es ist meine Überzeugung und jetzt auch meine These, daß wir, um die heutige Krise in der ökumenischen Bewegung zu verstehen und Ansätze für ihre Überwindung zu finden, hinter den sogenannten christozentrischen Universalismus zurückgehen und die eben beschriebene ökumenische Grundentscheidung hinsichtlich des Verhältnisses von weltweiter Gesellschaft, Säkularisation und Religion neu überdenken müssen. Das heißt, daß wir uns auf die heikle Frage, was eigentlich Säkularisation ist, einlassen müssen.

Die frühe ökumenische Bewegung verstand Säkularisation als eine gegenchristliche Bewegung des autonomen Menschen der Aufklärung und als einen fruchtbaren Boden für paganistische Ideologien. Später, z. B. in der Vorbereitung für die Uppsala-Vollversammlung, neigte man mit van Leeuwen, Cox und anderen dazu, Säkularisation positiv zu deuten als eine von Gott gegebene Gelegenheit, wirkliche Menschlichkeit zu schaffen. In beiden Fällen konzentriert sich die Analyse auf Säkularisation als Religionsverlust, als immanente Vereinnahmung und Entzauberung; und in beiden Fällen betrachtet man ein wohlverstandenes Christentum als eine angemessene Antwort auf die kulturelle Situation. In beiden Fällen aber erhebt sich doch auch die Frage, ob die in der „Säkularisation“ an den Tag getretene Problematik der westlichen Kultur und des westlichen Christentums mit dieser Deutung tief genug durchschaut wird. Die Wurzeln dieser Problematik liegen ja in der Frühgeschichte der westlichen Kultur, in der jüdisch-

christliche Quellen sich mit griechisch-römischen Weltanschauungen und Institutionen verbanden. Das hat ein eindrucksvolles „Christentum“, aber auch tiefliegende Spannungen hervorgebracht, die sich im Laufe der Geschichte immer wieder geltend machten.

Es sind drei Elemente, die sich immer in einer gewissen Synthese befinden. Das erste ist *Glaube* im Sinne einer eschatologischen Spiritualität, die das menschliche Leben in Verbindung mit Gottes Urteil und Verheißung setzt. Das zweite ist *Rationalität*: die typisch griechische Erbschaft des Fragens nach Sein und Grund und nach Gott als kosmischem Prinzip. Das dritte ist *Religion*: der dauernde Versuch des Menschen, die unmittelbaren Herausforderungen des Lebens in der Perspektive einer Sehnsucht nach unvergänglicher Stütze, Kohärenz und Kontinuität anzupacken. Diese drei Elemente haben zusammen immer schöne Synthesen gebildet; das Problem der westlichen Kultur ist aber, daß keine wirklich dauern konnte, weil die drei Elemente im Grunde inkompatibel sind. „Säkularisation“ heißt einmal, daß die bisher letzte dieser schönen Synthesen – die bürgerliche – zusammenstürzt und zum anderen, daß das Problem der fundamentalen Inkompatibilität der drei Elemente definitiv an den Tag tritt. Dennoch bleiben sie aufeinander angewiesen; sie suchen sozusagen immer neue Verbindungen. Das impliziert Unsicherheit, Finsternis, sogar Gottesfinsternis, aber auch Herausforderung zu spiritueller, rationaler und religiöser Kreativität. Vielleicht lohnt es sich, in dieser Perspektive die eben beschriebene ökumenische Grundentscheidung und ihre möglichen Alternativen neu zu überdenken.

3.2 *Auf der Suche nach einer neuen Konfiguration*. Am Anfang des 20. Jahrhunderts fand sich das Christentum als weltweites missionarisches Projekt herausgefordert von einer ebenfalls weltweiten Kultur: der Säkularisation. In Antwort darauf entwickelte sich ein ökumenisch-christliches Selbstverständnis, in dem weltweite Rationalität und Institutionalität des Glaubens stark betont wurden. Sowohl die negative als auch positive Beurteilung der Säkularisation beruhen auf diesem Selbstverständnis! Anknüpfend an das eben Gesagte füge ich hinzu: es handelt sich um eine Allianz zwischen Glaube und Rationalität, in der „Religion“ notwendigerweise eine sekundäre Stellung bekommt. In diesem Lösungsversuch blieb man der Selbstverständlichkeit des modernen Denkrahmens verhaftet, in dem „Rationalität“ sich von „Religion“ emanzipiert und damit den „Glauben“ herausfordert, sich selbst neu zu definieren.

Es ist natürlich möglich, demgegenüber eine Alternative zu suchen, in der Religion und Rationalität fester miteinander verbunden werden. Das ist

die große Alternative der gnostischen Systeme, und diese Alternative ist in unserer Zeit wieder ganz lebendig, z. B. in der eindrucksvollen Weltanschauung des Holismus und des New Age. Es gibt aber noch einen dritten Weg, den ich bevorzugen möchte. Dieser Weg läßt sich kurz so umschreiben: Glaube und Religion suchen eine neue Verbindung an den Stellen zu aktualisieren, wo die alte, noch dominierende „moderne“ Synthese der drei Grundelemente Widersprüche und Konflikte hervorruft, also Zeichen des Zerbrechens zeigt, anders gesagt: an den Grenzen des modernen Rationalitätsprojekts. Ich versuche, das im folgenden zu erläutern.

Was in der Neuzeit geschah und allgemein und eigentlich ganz unzutreffend „Säkularisation“ genannt wird, läßt sich verstehen als eine Veränderung, eine Art Akzentverschiebung, innerhalb der Konfiguration von Glaube, Rationalität und Religion. Andere Verbindungen wurden im Zusammenhang mit der wissenschaftlichen und technologischen Entwicklung und auf dem Boden einer weitgehenden Rationalisierung des Lebens versucht. Das gilt besonders für die Bereiche der Politik und Wirtschaft. Die Rationalisierung, die sich dort entwickelte und die, wie Habermas sagt, die tägliche Lebenswelt kolonisiert, hatte zur Folge, daß ein gewisser Atheismus in die Struktur des Lebens und der Gesellschaft hineingetragen wurde. Es ist das Problem der bürgerlichen Synthese, daß dieser strukturelle Atheismus jede folgende Konfiguration von Glaube, Rationalität und Religion belastet und damit das grundsätzlich unlösbare Problem der westlichen Kultur deutlich ans Licht bringt. Dazu kommt noch – und das ist im Rahmen der ökumenischen Bewegung wichtig –, daß dieses Problem zusammen mit dem westlichen Politik- und Wirtschaftssystem über die ganze Welt verbreitet wurde und damit die anderswo vorhandenen Synthesen von Glaube, Rationalität und Religion grundsätzlich bedroht. Das macht den weltweiten Charakter der „Säkularisationskultur“ aus, und das hat die Jerusalemer Konferenz scharf gesehen. Man sah, daß gerade die ökonomische Expansion ein grundsätzliches Problem für die wachsende Weltgesellschaft darstellte. Was man nicht (oder nicht genügend) verstand, war, daß das Christentum selbst ein Teil dieser westlichen Problematik ist und also nicht einfach als „Gegenstück“ zur Säkularisation definiert werden konnte. Das ist die Schwäche der ökumenischen „Grundentscheidung“, die später den christozentrischen Universalismus ermöglicht hat.

Statt auf dieser Grundentscheidung weiterzubauen, sollten wir die westliche Problematik der zerbrechenden Konfigurationen von Glaube, Rationalität und Religion tiefer analysieren und hierbei besonders darauf achten, wo der christlich-westliche Expansionsentwurf auf seine Grenzen stößt, wo

er nicht mehr stimmt, wo er menschliches Leiden und Umweltzerstörung hervorbringt. Das sind nämlich die Stellen, an denen der Glaube eine neue Chance bekommt: Glaube im Sinne einer Spiritualität von Gericht und Verheißung, im Sinne eines eschatologischen Fragens und Hoffens. Es sind die Widersprüche und Konflikte des Lebens und des Zusammenlebens, in denen dieses Fragen und Hoffen immer wieder aufkommt; und erst dort fängt das Suchen nach neuen kreativen Verbindungen von Glauben, Rationalität und Religion an. Was ich hier kurz umschreibe, ist die wesentliche Sache, das eigentliche Abenteuer der ökumenischen Bewegung. Es ist mir ganz deutlich, daß Religion und Religionen in diesem Abenteuer eine viel wichtigere Rolle spielen als in der heutigen ökumenischen Konstellation: Religion im Sinne des Suchens nach einer wirklich umfassenden und auch transzendierenden Perspektive der Befreiung und Religionen als Partner in einem Dialog, der sich mit der gemeinsamen „westlichen“ Problematik der Weltgesellschaft beschäftigt.

Soeben nannte ich das den dritten Weg: Glaube und Religion suchen eine neue Verbindung miteinander und versuchen, diese an den Stellen zu aktualisieren, an denen die alte, noch dominierende ‚moderne‘ Synthese Widersprüche und Konflikte hervorruft, also Zeichen des Zerbrechens zeigt: an den Grenzen des modernen Rationalitätsprojekts. Die ökumenische Methodik, die hier auftaucht, ist den heutigen Krisenerfahrungen gewachsen und wird zudem imstande sein, ein festes Fundament für die Ansätze zu schaffen, die für Raiser den „einen Haushalt des Lebens“ bilden.

3.3 *Gegenprobe*. Ich komme zum Ende und müßte eigentlich wie Raiser eine ausführliche Gegenprobe versuchen. Es fehlt aber die Zeit dafür, deshalb beschränke ich mich auf einige Schlußbemerkungen.

Erstens: Die ökumenische Sackgasse, die mit den kontrastierenden Interessen *Dialog und Mission* angedeutet wird; die Unmöglichkeit, die Religionen wirklich wahrzunehmen in einem Denkraum, der geprägt ist von dem Begriff einer in Christus zusammengefaßten Menschheit; der Widerstand gegen das Ernstnehmen des religiösen Pluralismus, auch innerhalb des Christentums – das alles wird vermeidbar, sobald man ‚Religion‘ als einen ebenbürtigen Dritten im Bunde von Glauben, Rationalität und Religion rehabilitiert und die Problematik einer losgelösten Rationalität von dorthin sichtbar macht. Zweitens: Das *Faith and Order-Problem*, das an den Tag tritt in der Unmöglichkeit, Brücken zu schlagen zwischen dem normativen Zusammenhang einer allgemeinen kirchlichen Tradition und dem Ringen um Kirche und menschliche Gemeinschaft in verschiedenen Kontexten – es läßt sich kreativ aufgreifen, sobald man „Glaube“ ent-institutionalisiert,

auf den Kern der eschatologischen Spiritualität zurückführt und die Problematik eines sich in Widersprüche und Konflikte verstrickenden Rationalitätsprojekts von dorther sichtbar macht.

Schließlich: Die große Leistung des *christozentrischen Universalismus* sollen wir nicht gering schätzen. Die bleibende Bedeutung dieses Paradigmas für die zukünftige ökumenische Bewegung sehe ich vor allem in zwei Punkten: es gibt den *Universalismus* nicht einer statischen Herrschaft, sondern *einer dauernden kritischen Frage, die Mensch und Welt nicht in Ruhe läßt*: einer Frage, die im Bundesexperiment mit dem alten Israel zum erstenmal laut wurde, sich in Christus radikalisierte und immer vorwärtsdrängt nach Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung; und es gibt einen *Christozentrismus* nicht einer dogmatischen Fixierung, sondern eines dauernden Versuchs, Mensch und Welt in der Perspektive von Schuld und Versöhnung wahrzunehmen, statt in der Perspektive des eigenen Rechthabens oder irgendeiner Ideologie.

Wer weiß, unter diesen Bedingungen lassen sich vielleicht die alten ökumenischen Träume aufs neue träumen.

Fürsorge für die Erde

Heilung der gebrochenen Gemeinschaften

VON D. PREMAN NILES¹

Skizze einer Geisteshaltung – Quelle des Problems

Die jüdisch-christliche Tradition, zu der wir gehören, ist dafür getadelt worden, daß sie die Geisteshaltung erzeugte, die die gegenwärtige Krise hervorrief. Es ist jetzt nicht die Zeit zur Verteidigung, sondern wir sollten der Wahrheit ins Auge blicken, die in dieser Kritik liegt.

a) Es ist theologisch korrekt zu sagen, die Schöpfung finde Wesen und Ziel durch die Vermittlung des Menschen, der nach Gottes Bild geschaffen wurde, d. h. der Gottes Stellvertreter auf Erden sein sollte. Der Mensch ist dazu berufen, Herrschaft auszuüben – sich die Erde untertan zu machen und über alles Geschaffene Herr zu sein. Die zentrale Stellung des Men-