

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Ökumenismus auf dem Weg zur Identifikation

Aus den vorhergehenden Beiträgen wurde bereits deutlich, daß «Ökumenismus» kein einseitiger Begriff mehr ist. Untersucht man in neueren *Lexika*¹ die Artikel zum Thema Ökumenismus, stellt man fest, daß sie sich vornehmlich auf die äußere Geschichte einer einzigen Institution der ökumenischen Bewegung beschränken. Jede Bewegung hat aber mehrere Mittelpunkte. In der ökumenischen Bewegung ist vor allem *ein* Zentrum schon früh zu einer klaren Institution geworden. Manche werden sagen, diese Institutionalisierung habe zu früh eingesetzt, und dadurch drohe sie heute im Ökumenischen Rat der Kirchen mit dem Zentrum Genf zu erstarren; sicher sei jedenfalls, daß andere Mittelpunkte der ökumenischen Bewegung nicht so farblos geworden sind.

In den Beiträgen, die man in *Zeitschriften* über Ökumenismus findet, wird dieser Begriff viel weiter gefaßt. Unter ökumenischer Bewegung werden nicht nur alle Arten und Weisen der Einswerdung der vielen christlichen Bekenntnisse verstanden, sondern man spricht auch schon von einer Ökumene der Religionen², von einer Ökumene der Kulturen, und nicht selten bezeichnet man mit diesem Ausdruck die Einswerdung der ganzen Welt, die (nach dem Slogan «Eine Welt oder keine Welt») als notwendigste Aufgabe empfunden wird.

Trotzdem ist eine gewisse Scheu gegenüber allem spürbar, was sich als Ökumenismus anbietet. Das ist nicht nur der Abnutzung zuzuschreiben, an der nach mehr als dreißig Jahren jede Bewegung leidet, sondern geht auch auf manche anderen Ursachen zurück.

1. Der Mythos von der einen Welt

Als erste Ursache dafür läßt sich angeben, daß die Überzeugung von der einen Menschengemeinschaft in friedlicher Koexistenz als Ziel der Geschichte vor allem von Historikern als zu optimistisch bezeichnet wird. Für viele ist es nicht selbstverständlich, daß diese Welt zu stets größerer

Einheit auf dem Wege ist. Für nicht wenige ist der historische Prozeß unserer Zeit eine Etappe auf dem Weg zur Selbstvernichtung. Sprach nicht schon der Kulturphilosoph Johan Huizinga³ von einer geschichtlichen Unsicherheit, als er die Geschichte des modernen Menschen nicht als Fortschritt bezeichnen wollte, sondern als Weiterstreiten in die Unsicherheit, auf Wegen, deren Brücken gesprengt sind, so daß kein Ziel zu erreichen ist! Sogar wer meint, Einheit und Gemeinschaft der Menschen sei das *effektive* Ziel der Geschichte, fragt sich, ob wohl die Geschichtlichkeit des Menschen genügend ernst genommen wird, wenn man von der Einheit als dem normativen Ziel der Geschichte redet. Die Bewußtwerdung geschichtlich zu sein, die man zu den eingreifendsten Revolutionen in der menschlichen Gesellschaft zählen muß, hindert den modernen Menschen an der Annahme, daß die Einheit der Menschheit ein vorab Gegebenes und die geschichtliche Entwicklung der Menschheit nur eine Art von Illustration dieser unvermeidlichen Einheit sei, die durch die Schöpfung bereits vorgegeben ist. Er sieht die Einswerdung eher als Ergebnis eines historischen Prozesses, den er selbst im Laufe der Zeit immer mehr in die Hand bekommt und den er über vorläufige Ziele verwirklicht. Soziologie und Ökonomie scheinen ihm dabei wichtiger als die Glaubensüberzeugung von einer vorgegebenen Einheit, die schließlich – als Geschenk Gottes – den Menschen zufallen wird und die Gottes Vorsehung trotz so vieler Mißerfolge schließlich doch retten können. Die schwindende Selbstverständlichkeit, daß die Einheit der Menschheit – was auch immer geschehen mag – kommen wird, veranlaßt auch die Theologie von neuem zu der Frage nach dem Verhältnis von Reich Gottes und Geschichte sowie eschatologischer christlicher Hoffnung und dem Einsatz für die Verwirklichung der vorläufigen Ziele der Geschichte.⁴

In diesem Zusammenhang ist es dann auch nicht verwunderlich, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) sich bei ihrer Konferenz von Bristol (1967) die Frage stellte, welche Aufgabe die Kirche in Gottes Plan haben kann, aus dieser Welt *eine* Welt zu machen.⁵ Das verpflichtete die Kommission auch, sich eine weitere Frage zu stellen, die sich mehr direkt auf die Zielsetzung des Ökumenischen Rates bezieht, nämlich: Wie verhält sich der Versuch der verschiedenen Kirchen, die Einheit zu erlangen, zu der Hoffnung auf Einheit, die die Welt beseelt? Die Kommission hat im Jahre 1969 über diese

Fragen einen vorläufigen Studienbericht veröffentlicht. Für diesen Bericht ist bezeichnend, daß er mehr Fragen als Antworten enthält. Das ist nicht verwunderlich, weil die Fragestellung in kirchlichen Kreisen ziemlich neu ist: Man geht heute von der soziologischen Tatsache aus, daß die Menschheit auf wissenschaftliche Weise, über Technologie, Ökonomie und Soziologie, auf dem Wege zu einer Einheit ist; von da aus fragt man sich, welche Rückwirkung diese wissenschaftliche Behandlungsweise der Einheit auf das hat, was die vielen Kirchen als Ziel ihrer ökumenischen Bewegung sehen, um dann zu erforschen, welchen Vorläufigkeitsgrad die Kirchen in diesem Prozeß der Einswerdung haben. Die Kirchen können sich ja nicht mehr als Mittelpunkt der ganzen Welt sehen, um die sich die Einheit der Welt kristallisieren muß. Wenn in diese Welt Einheit kommt, wird sie den Charakter von Einheit um ethisch aufgebaute und errungene Freiheit zeigen. Die Kirchen können zu dieser Einheit beitragen, soweit sie den Befreiungsprozeß fördern können. Aus einem Mittelpunkt, um den sich die Einheit wie selbstverständlich organisieren sollte, sind die Kirchen zu Partnern neben vielen andern geworden, die mit allen möglichen Mitteln der modernen Wissenschaften den geschichtlichen Prozeß in Richtung Einswerdung zu steuern suchen. Das erklärt auch, daß von den zwei Richtungen, die von Anfang an im Ökumenischen Rat bestanden haben («Faith and Order» und «Life and Work»), letztere nun wieder mehr in den Vordergrund tritt. Es geht nicht in erster Linie darum, einen theologischen Dialog so lange zu führen, bis sich schließlich als Ergebnis ein Minimum-Credo für alle Teilkirchen ergibt; es ist eher Aufgabe der Kirchen, aus ihrem gemeinsamen Gehorsam gegenüber dem Herrn ihre Dienste der Welt wirksam anzubieten. W. A. Visser 't Hooft sieht darin den ersten dynamischen Faktor, der den Ökumenischen Rat aus der heutigen Sackgasse herausholen kann:⁶ «Die Wiederaufnahme des Dialogs mit der Welt... Die Kirchen hatten lange Zeit hindurch die Welt übersehen oder sogar verurteilt. Als im Jahre 1925 in Stockholm eine Konferenz für praktisches Christentum gehalten wurde, erklärte Dr. Patijn, Kirche und Welt hätten einander nach Jahrhunderten des Pietismus von neuem gefunden... Die Kirchen bemühen sich, die Welt zu verstehen, indem sie darauf hören, was die Welt zu sagen hat; sie fragen sich, wie sie ihren spezifischen Dienst in der neuen geschichtlichen Situation fortsetzen können. Bemerkenswert ist, daß diese tiefgreifende Änderung

in der Haltung der Kirchen gegenüber der Welt wirklich ein ökumenisches Faktum geworden ist... In der Katholischen Kirche einerseits gibt es eine Entwicklung vom Syllabus Pius' IX., der eine totale Verurteilung der führenden Ideen des 19. Jahrhunderts enthielt, bis zur Konstitution ‚Gaudium et spes‘ des Zweiten Vaticanums, die die Möglichkeit einer Zusammenarbeit von Kirche und moderner Welt eröffnet. In den andern Kirchen reicht die Entwicklung der Ideen von Friedrich Julius Stahl in Deutschland oder Groen van Prinsterer in den Niederlanden, die beide in der Geschichte ihrer Zeit den Beginn einer Periode von Unglaube und vernichtenden Revolutionen sahen, bis zur Konferenz Kirche und Gesellschaft im Jahre 1966 und zur Vollversammlung von Uppsala im Jahre 1968, wo die Rolle der Kirche bei der Entwicklung auf Weltebene im Mittelpunkt stand.»

Mit dieser Skizze von der ersten Ursache verminderten Interesses für den Ökumenismus wird schon der erste Ansatz für eine neue Identifizierung der ökumenischen Bewegung sichtbar: Sie läßt sich nicht mit einer einzigen institutionalisierten Form oder mit mehreren institutionalisierten Formen der ökumenischen Bewegung identifizieren; sie läßt sich nicht mehr neben oder über der Einswerdung der Welt denken; wohl aber kann sie durch ihren Dienst ein integrierender Teil des geschichtlichen Einswerdungsprozesses werden, wenn sie diesen Einswerdungsprozeß der Gemeinschaft freier Menschen mit eigenen Mitteln fördert.

2. Krise in der Ökumene?

Eine zweite Ursache für das abnehmende Interesse am Ökumenismus (im engeren Sinn des Wortes) könnte so formuliert werden: Selbst wenn alle christlichen Kirchen zu einer sichtbaren Einheit kämen, trüge auch diese eine Kirche in der einswerdenden Welt noch das Stigma der Sekte.⁷ Eine solche Aussicht ist nicht geeignet, die Arbeit an der Einswerdung der Kirchen anzuregen. Schon eine Skizze von den heutigen Vorgängen auf diesem Gebiet zeigt, daß die wirkliche Einswerdung der Kirchen eher zurückgeht als voranschreitet.

Überschaut man die Verhandlungen der verschiedenen Kirchen, um zu einer konkreten Kirchenunion zu kommen, stößt man immer wieder auf unverständliche Mißerfolge. Zum Beispiel wurden die Verhandlungen zwischen den Anglikanischen Kirchen und den Methodisten von der entscheidenden Anglikanischen Versammlung nicht bestätigt.⁸ Der Dialog zwischen Lutheranern

und Reformierten in Europa scheint zwar gute Fortschritte zu machen; aber die Reaktionen der offiziellen Lutherischen Kirche darauf sind eigentlich eine Annullierung der Ergebnisse dieses Dialogs;⁹ die Tagung des Zentralaussschusses des Ökumenischen Rats in Canterbury, die inzwischen (im Jahre 1969) stattgefunden hat, war eine Enttäuschung.¹⁰

Für diese Mißerfolge lassen sich stichhaltige Gründe anführen. Viele Anglo-Katholiken in der Kirche von England haben ihre Zustimmung, ziemlich sicher mit Blick auf ihre Verhandlungsposition gegenüber der Katholischen Kirche, nicht gegeben und aus Furcht vor einer Stärkung des protestantischen Flügels. Die schwebende Frage um die Anerkennung der Anglikanischen Weihen durch Rom wäre noch schwieriger geworden. Unterschwellig wirkten auch Ursachen soziologischer Art mit: Die Kirche von England ist auch heutigentags noch immer die Kirche der Oberschicht, während die Methodisten den einfachen Mann vertreten. Faktisch werden aber in vielen Gemeinden Englands der gemeinsame Versöhnungsdienst und die Interkommunion praktiziert. Auf konfessioneller Ebene wird dadurch die Situation recht unübersichtlich; auf der Ebene der Praxis tritt jedoch so etwas wie Einheit hervor. Letzteres interessiert gerade die Jüngeren. Sie legen nicht soviel Wert auf die kirchliche Diskussion, weil sie überzeugt sind, daß die Aufrechterhaltung des Prestiges der einzelnen Kirchen und die Festigung ihrer Machtposition dabei stärker mitsprechen, als man zugeben möchte.¹¹ Visser 't Hooft mußte sich in Canterbury alle Mühe geben, um einen Beschluß durchzusetzen, der für die Vollversammlung von 1971 die Anwesenheit von 15 bis 20 beratenden Mitgliedern unter dreißig Jahren garantierte.¹² Es ist denn auch nicht verwunderlich, daß man die von den Kirchen offiziell sanktionierte Ökumene für überholt hält. Äußerungen zum sogenannten politischen Christentum¹³ werden lediglich an die westliche Welt gerichtet; der Antisemitismus im Osten wird totgeschwiegen. Wollen die Kirchen wirklichen Einfluß auf den Einswerdungsprozeß der modernen Geschichte gewinnen, dürfen sie sich nicht mit einer allgemeinen Verurteilung des Rassenhasses, des Krieges, der Kernwaffen usw. begnügen, sondern sie müssen allen Strukturen, auch den Kirchenstrukturen, die solchen Übeln in die Hand arbeiten, zu Leibe gehen. In Canterbury¹⁴ wurde eine solche Hinwendung zur Welt noch als Jugendsünde des Ökumenismus bezeichnet. Der Ökumenische Rat steht vor der sachlichen

Schwierigkeit, für zu viele und für zu sehr verschiedene Kirchen reden zu müssen. Die hemmende Wirkung z. B. der Anwesenheit der Orthodoxen ist allgemein bekannt. Hinzu kommt, daß die Katholische Kirche dem Ökumenischen Rat immer noch fernbleibt. Ihre Anwesenheit würde allerdings die Handlungsfreiheit des Ökumenischen Rates noch mehr behindern – bestimmt so lange das gesellschaftliche Prestige der einzelnen Kirchen noch so sehr mitspielt. In diesem Zusammenhang kann man die Zurückhaltung beider Seiten, bei Gelegenheit des Besuchs Pauls VI. in Genf, nur hoch schätzen.¹⁵

Bei alledem befindet sich das Sekretariat des Ökumenischen Rates in einer noch schwierigeren Lage: Es soll den Willen einer Vollversammlung durchführen, die aber selbst kaum zu einer Beschlußbildung kommen kann. Außerdem hat der Ökumenische Rat aus seiner Anfangszeit, die mittlerweile ein halbes Jahrhundert zurückliegt, den Charakter einer Art Vereinigung zurückbehalten: Er war und ist Angelegenheit und manchmal sogar Hobby einiger Interessierter, nicht aber der Menge. Dem Ökumenischen Rat ist es noch nicht gelungen, auf die Gliedkirchen wirklich inspirierend und aktivierend einzuwirken; der Ökumenische Rat hat Platz und Funktion eines Verbindungszentrums zwischen den Kirchen noch nicht erobern können. Zu viele Akten über aktuelle Glaubensfragen verstauben in den Schubladen der Gliedkirchen.

In ähnlicher Situation befindet sich auch der «National Council of Churches» in den Vereinigten Staaten.¹⁶ Der Rat selbst spricht schon von Aufhebung. In seiner festen Institutionalisierung ist er offenbar nicht fähig, auf die Gliedkirchen wirklich Einfluß zu nehmen. Black-Power und die ganze Negerfrage bringen den Rat, zumal seit von einer mündig werdenden «Black-Theology» die Rede ist,¹⁷ in eine unhaltbare Lage: Zwar steht er zu einer progressiven Politik – aber dieser wird sowohl vonseiten der Neger wie auch vonseiten der kapitalkräftigen Kirchen entgegengearbeitet. Mit Recht lehnen es die Farbigen ab, sich in eine (von ihnen so bezeichnete) «weiße» Glaubenssicht und eine «weiße» Theologie integrieren zu lassen; sie wollen zuerst mit ihrer eigenen Kultur zur Identifikation kommen. Die etablierten Kirchen ihrerseits werden zu sehr von ihrer Vergangenheit hypnotisiert, so daß sie kaum ein Auge für die Zukunft haben. Wirkliche Ausrichtung auf die Zukunft des Christentums verlangt aber klare Zielsetzung und kann sich nicht mit der Aufrecht-

erhaltung eines Status quo begnügen, so verdienstvoll dieser Status auch gewesen sein mag. Ein Zusammenschluß von Kirchen ohne anregendes Zukunftsziel (wie bei diesen Kirchen in den Vereinigten Staaten) muß notwendig scheitern.

Ein positiver Aspekt der Tagung von Canterbury¹⁸ war der Gedanke von einem wirklich allgemeinen Konzil aller christlichen Kirchen, der von Lukas Vischer formuliert wurde. Vischer nimmt damit einen Gedanken neu auf, der vor allem vonseiten der Jüngerer bereits in Uppsala geäußert worden ist. Ein solches allgemeines Konzil setzt aber voraus, daß es zwischen den christlichen Kirchen schon Gemeinschaft gibt: nicht nur eine formale Einheit, die man durch den Willen Christi ausdrückt, sondern auch eine wirkliche Gemeinschaft. Nach Lukas Vischer¹⁹ müssen dazu mehrere Bedingungen erfüllt werden: 1. eine ausdrückliche und unmißverständliche Versöhnung der Kirchen untereinander; 2. die Gemeinschaft in der Eucharistie; 3. das Verbundenheitsgefühl mit dem einen Leib Christi: das Bewußtsein universaler Zusammengehörigkeit, aber nicht *nur* in dem formalen Sinn von Verbundenheit mit dem Leib Christi, sondern auch in wirklicher Verantwortung füreinander. Hierfür gilt es nach entsprechenden Formen zu suchen und nicht in Zentralismus und Einmischungssucht zu verfallen; das setzt eine tiefgreifende Pluriformität voraus; die Kirchen müssen offen zeigen, daß sie fähig sind, Gemeinschaft zu verwirklichen, Mauern zwischen Menschen abubrechen und Familien, Klassen, Rassen und Nationalitäten zur Einheit zu führen.

Ein solches Programm setzt eine gründliche Änderung bestehender kirchlicher Strukturen voraus, die zu Unrecht als unveränderlich angesehen werden; die Kirchen haben übrigens im Lauf der Geschichte, bewußt oder unbewußt, ihre Strukturen immer wieder an die Strukturen der Gesellschaft angepaßt. Die Strukturen von morgen werden auch Lehrunterschiede von gestern in ein anderes Licht rücken. Auf katholischer Seite ist dieser Gedanke Lukas Vischers zu schnell mit der abgedroschenen Forderung beiseite geschoben worden: Keine ökumenischen Experimente! Ökumenische Bewegung kann aber nicht mit dem unbeugsamen Willen nach Erhaltung eigener kirchlicher Organisationen zusammengehen. In dieser Beziehung sind wir bestimmt noch nicht bis ins ökumenische Zeitalter vorgedrungen, sondern stehen wir erst am Vorabend einer ökumenischen Bewegung. Die rechten Entwicklungen aber, wie sie sich in den Zeitschriftenartikeln abzeichnen,

weisen trotzdem schon auf ein anderes Identifikationselement hin, zu dem die ökumenische Bewegung heute geführt wird: auf eine wirkliche Internationalisierung und Universalisierung der Bewegung auf Kosten ihrer Kirchlichkeit, aber mit dem positiven Ziel zu verhindern, daß die notwendige Institutionalisierung der christlichen Botschaft in der heutigen Gesellschaft langsam Sektencharakter annimmt. Der Ökumenische Rat der Kirchen ist sich bewußt, an einer Wende seiner Blitzkarriere angekommen zu sein. Das Dekret des Zweiten Vaticanums über den Ökumenismus zeigt, wenigstens vor dem Hintergrund der vorausgehenden Diskussionen gesehen²⁰ und in Zusammenhang mit der Erklärung über die nichtchristlichen Religionen, dieselbe Offenheit gegenüber der ganzen von Menschen bewohnten Welt, ohne den tatsächlichen Dienst der Kirche auf die von Christen bewohnte Welt zu beschränken. Allerdings wurde in letzter Zeit des öfteren auf eine gewisse Diskrepanz zwischen dem Dekret über die ökumenische Bewegung und dem Dekret über die Orthodoxen Kirchen aufmerksam gemacht.²¹

Bei jenen Kirchen, die sich dem Lutherischen Weltbund angeschlossen haben, richtet sich die Aufmerksamkeit noch stark auf die kirchliche Einheit der angeschlossenen Kirchen untereinander.²² Die auffallendsten Ergebnisse konnte man wohl in Südinien buchen;²³ auch die Zusammenarbeit der evangelischen Kirchen in Frankreich (Conseil des Quatre Bureaux) muß vorbildlich genannt werden.²⁴

3. *Dialog mit dem Islam*

Das große psychologische Hindernis für einen erfolgreichen Dialog zwischen Islam und Christentum war sehr lange die noch immer wirksame Abdämmung der christlichen Expansion nach Osten durch den Islam des 14. Jahrhunderts. Die Entdeckung der Neuen Welt durch die Spanier war für das Christentum des 15. Jahrhunderts eine echte Befreiung; nun gab es wieder eine Möglichkeit für die Ausdehnung des Christentums. Wenn man heute zu schüchternen Versuchen ansetzt, den Dialog mit dem Islam in Gang zu bringen – Kardinal Marella spricht von ersten schüchternen Schritten²⁵ –, wird das Christentum in diesem Dialog einem liberalisierenden Erneuerungsversuch des Islam konfrontiert, der auf der Weltkonferenz von Rabat eine gewisse Schlappe erlitt,²⁶ und der dogmatisierenden Tendenz eines mehr konservativ orientierten Mohammedanismus,²⁷ der den Akzent mehr auf das gemeinsame Glaubensgut bei Chri-

sten und Muslim legen möchte. Hier ist noch fast alle Arbeit zu tun: Zunächst müssen die Vorurteile ausgeräumt werden, die Jahrhunderte lang auf beiden Seiten in einer Kriegsmentalität genährt worden sind. Masson²⁸ weist auf den positiven Wert der Gemeinschaftseinstellung des Islam hin, der eher eine Gemeinschaft als eine Religion sei. Auf der Konferenz von Rabat (22.–25. September 1969) trat die Notwendigkeit einer innermohammedanischen Ökumene klar zutage. Diese Notwendigkeit wurde vor allem mit Hinsicht auf den wirtschaftlich notwendigen Anschluß an die Welt gesehen. Ein Vorschlag des Präsidenten von Libanon, Charles Hérou, in diese ökumenische Bewegung auch das Christentum einzubeziehen, wurde von den Muslim-Autoritäten diskret abgelehnt.²⁹

Auch der Ökumenische Rat der Kirchen versucht offiziell, den Dialog zwischen Christentum und Islam in Gang zu bringen. Vom 2. bis 9. März 1969 hatten in Cartigny bei Genf fünfundzwanzig Vertreter beider Seiten eine Konferenz, die im Jahre 1968 durch ernste Studien vorbereitet worden war. Die praktischen Beschlüsse erkennen die Notwendigkeit des Dialogs an.³⁰ Es ist zu bedauern, daß diese Annäherung dadurch einen antisemitischen Akzent bekam, als man die Ergebnisse – so gering sie auch waren – fast unmittelbar dazu benutzte, die Weltmeinung zu Gunsten der arabischen Welt und zum Nachteil Israels zu beeinflussen.³¹ Will man zu Ergebnissen kommen, so wird gesagt³², muß bei einem solchen Dialog das Judentum ebenfalls hinzugezogen werden.

Paul VI. hat bei seinem Besuch in Afrika (August 1969) gegenüber Vertretern der Muslim seine Achtung vor dem Islam bezeugt³³; in dieselbe Richtung geht auch die offizielle Orientierung der Kongregation für die Nichtchristen bezüglich des Dialogs zwischen Christen und Muslim.³⁴ Wichtig ist jedoch die Erkenntnis, daß all diese Annäherungen das ökumenische Bewußtsein, wie P. Berger³⁵ es nennt, ausweitet. Ein ökumenisches Bewußtsein macht eine Art der theologischen Überlegung möglich, bei der man sich der Fülle des religiösen Suchens der Menschen in einer Weise bewußt wird, die in der Religionsgeschichte wahrscheinlich ihresgleichen nicht findet. Damit erhöht sich die Wahrscheinlichkeit, daß keine authentische Entdeckung einer religiösen Wahrheit übersehen wird, nur weil zufällig ein Theologe zu einer anderen Religion gehört oder aus dem Gesichtskreis unserer Kultur herausfällt.

Diese Beobachtung macht auch verständlich, daß ökumenische Theologie als gesonderte Diszi-

plin außer Kurs gerät, weil jede Theologie, die in unserer Zeit diesen Namen wirklich mit Recht tragen will, ökumenisch zu sein hat.³⁶

4. Ökumene der Religionen

Mit dieser Bezeichnung ist nicht eine Art Synkretismus gemeint, wie die Religionsgeschichte ihn oft in Zeiten religiösen Verfalls zeigt; «Ökumene» bedeutet hier mehr die Entdeckung des religiösen Reichtums anderer Religionen. Der heutige Theologe hat in seinem Bereich einen unglaublichen Schatz an Information über das religiöse Denken des Menschen in jeder bekannten Geschichtsepoche und über die heute lebendigen Religionen, so daß er keinerlei Entschuldigung mehr für theologischen Ethnozentrismus hat. Nicht als ob in früheren Zeiten des Christentums völliges Unwissen vom Inhalt anderer Religionen geherrscht hätte. Die Geschichte erwähnt einige Gespräche zwischen den Religionen auf theologischer Ebene. Im 13. Jahrhundert ließ der mongolische Fürst Mangu Khan ein Religionsgespräch organisieren. Dieses Experiment wurde im 16. Jahrhundert in Vorder-Indien von Kaiser Akbar in großem Maßstab wiederholt. Nicht vergessen sollte man dabei beispielsweise die gewaltige Mühe, die im vorigen Jahrhundert in Max Müllers Sammlung «The Sacred Books of the East»³⁷ investiert wurde, und (auf populärerem Niveau) an die heftige Bewegung, die im Jahre 1893 mit dem Weltparlament der Religionen ausgelöst wurde, das in Verbindung mit der Weltausstellung in Chicago zusammentrat. Die wissenschaftlichen Leistungen dieser Zeit sind monumental und bilden bis auf den heutigen Tag die unentbehrliche Grundlage fast aller Arbeiten auf dem Gebiet der Religionsgeschichte, obwohl sie schon mal als «ökumenische Frühgeburt» bezeichnet werden.

Politische Entwicklung, Erwachen der jungen Kirchen in unterentwickelten Gebieten und Missionskontakte mit dem lebendigen Kern anderer Religionen haben diese Begegnung des Christentums mit andern Religionen noch intensiver gemacht – mit dem Erfolg, daß auch der Offenbarungscharakter dieser nichtchristlichen Religionen als echt anerkannt wurde: Die Offenbarung fällt nicht mit dem Christentum zusammen. Vor allem die Spiritualität von Buddhismus und Hinduismus zeigte offenbar Verwandtschaft mit Zügen, die in der christlichen Spiritualität als authentische religiöse Erfahrung beschrieben wurden.³⁸ Die Einpflanzung des Christentums in die Sphäre eines

geistigen Kolonialismus ist vorbei, und in Zeitschriften wie «The Buddhist» wird heftig gegen den Bau christlicher Kirchen in geschlossenen buddhistischen Gebieten protestiert.³⁹ Pannikar spricht sogar von dem «unbekannten Christus» im Hinduismus und von der Notwendigkeit für den Christen, auch in diesen großen lebenden Religionen, die dem größten Teil der Menschheit religiöse Orientierung geben, die Selbstmitteilung Gottes zu erkennen.⁴⁰ Es geht darum, das Christentum in einer nichteuropäischen Kultur und mit entsprechendem Ausdruck neu zu formulieren.⁴¹ Auch Pannikar weist darauf hin, daß das Positive einer Begegnung des Christentums mit dem Buddhismus dazu beitragen kann, in den Augen der Buddhisten und Hinduisten den Sektencharakter des Christentums aufzuheben und den wahrhaft universalen Charakter des Christentums sichtbar zu machen. Die Initiative zum Dialog zwischen den verschiedenen Religionen ist vom Buddhismus ausgegangen.⁴² Im Jahre 1955 wurde T. Ulliana von einem buddhistischen College eingeladen, einen besonderen Lehrstuhl für Katholizismus zu übernehmen. Für die Katholiken auf Thailand bedeutete das die Erlösung aus ihrem selbstgewählten Ghetto. Thailand kennt sogar ein «Department of Religion», das jedes Jahr eine Studienwoche organisiert, bei der sich die verschiedenen Religionen zu einem vorher festgesetzten Thema äußern können, z. B. zum Thema «Religion bringt Frieden», «Ein Mensch ist gut, wenn er eine Religion hat» o. ä.⁴³ Bei solchen Konferenzen hat das Christentum neben Buddhismus und Islam eine vollgültige Stimme. Auch Ceylon⁴⁴ hat seinen «Congress of Religions», bei dem alle wichtigen Religionen des Landes – Buddhisten, Hinduisten, Christen usw. – vertreten sind. Auch dieser Kongreß läßt jährlich Fragen allgemeinerer Thematik von Vertretern einer jeden dieser Religionen behandeln, z. B. «Good citizenship». Der Einfluß dieses Kongresses auf die Verbesserung der Beziehungen zwischen den verschiedenen Religionen scheint bedeutend zu sein. Solche Einrichtungen gibt es auch in Vietnam und Indonesien; aber dort sind sie stark vom Staat abhängig.⁴⁵ Selbstverständlich geht es in diesen ökumenischen Bewegungen nicht um so etwas wie eine Hinführung der anderen Religionen zum Christentum oder umgekehrt. Das Ernstnehmen religiöser Erfahrungen, die anderen Religionen zugrundeliegen, und der religiösen Haltung, die ihnen entspringt, weitet das ökumenische Bewußtsein und gibt der Theologie neue Möglichkeiten, den Erfahrungsaspekt der Religion von

neuem in die Gesamtheit der theologischen Diskussion einzubeziehen. Wenn man dann auch nicht direkt auf institutionalisierte Ergebnisse hinweisen kann, so sieht man doch, wie diese Begegnung befruchtend und inspirierend auf jene Theologie wirkt, die sich auch bei diesen jungen Kirchen der Christenheit allmählich entwickelt. Auch dieser Aspekt bringt den Ökumenismus im Leben zu einer bewußteren Identifikation.

5. Der Dialog mit dem Marxismus

Wenn Ökumenismus als Hinwendung der Christen zueinander und zu anderen Religionen noch ohne weiteres als eine Bewegung zu verstehen ist, bei der es um Religion geht, so wird die Sache schwieriger, wenn es um einen Dialog zwischen Christen und Marxisten geht.⁴⁶ Man ist geneigt zu fragen: Zwischen welchen Christen und welchen Marxisten wird dieser Dialog geführt? In der Frage klingt schon ein Unterton des Mißtrauens, sowohl gegen die Christen wie auch die Marxisten mit, die sich zu einem solchen Dialog berufen fühlen. Die Komplikationen um Gestalten wie Garaudy⁴⁷ und Girardy⁴⁸ zeigen schon an, daß es nicht bei diesem Unterton des Mißtrauens bleibt. Liest man aber Berichte über Studientagungen, z. B. der Paulusgesellschaft oder über die Konferenz des Ökumenischen Rats vom April 1968 in Genf⁴⁹ oder objektiv informierende Artikel, die die internationale Zeitschrift «Dialog»⁵⁰ dem Gespräch zwischen Christen und Marxisten widmet, so spürt man bald, daß es dabei nicht um eine Modeerscheinung geht. Für Christen, die unter marxistischem Staatsregime wohnen, hat diese Konfrontation mit wirklichen Fragen des Marxismus erfrischend gewirkt und, wie z. B. in Polen, den Christen und bestimmt den Theologen unter ihnen neue Perspektiven gezeigt. Aus einer «schweigenden» Kirche sind sie wieder eine «redende» Kirche geworden.⁵¹ Nicht nur den Kirchen, auch dem Marxismus ist mit einem solchen Dialog gedient, weil beide durch eine zu starke Dogmatisierung zu verkalken drohen.⁵² Auf einer Studientagung, die im Jahre 1967 vom britischen Kirchenrat organisiert wurde, machte ein Marxist die Bemerkung, daß das Problem Gott nicht die Christen allein angehe, sondern auch die Marxisten berühre.⁵³ Neben einem Ökumenismus *ad intra* ist auch Platz für einen Ökumenismus *ad extra*. Es geht um Begegnung zwischen *allen* lebendigen Glaubensüberzeugungen, so daß der Glaube im Prozeß der Einswerdung der Menschheit keine

trennende, sondern eine einende Funktion ausüben kann. Die Basis des ökumenischen Dialogs bleibt die geschichtliche Solidarität der Menschheit in dem lebendigen Bewußtsein, daß diese Solidarität ohne Unterlaß bedroht wird und diese Bedrohung eine stete Aufforderung zur aktiven und wirksamen Erneuerung der Solidarität ist.

Raummangel hindert uns hier daran, auf die schwierigen ökumenischen Beziehungen zwischen

Judentum und Christentum einzugehen.⁵⁴ Dieses weitere Thema hätte aber für die hier vorgelegte Skizze des Weges zur Identifikation und zum tieferen Selbstverständnis, den die ökumenische Bewegung in den letzten fünf Jahren gegangen ist, keine wesentlichen Änderungen gebracht: es geht darum, daß alle Religionen sich ihres einigenden Charakters für die effektive Einigung der ganzen bewohnten Welt bewußt werden.⁵⁵

¹ Sowohl das LThK (²1957-1967) wie RGG (²1957-1965), Sacramentum Mundi (1967f.) und A Dictionary of Christian Ethics haben lediglich alle einen ausführlichen Artikel über die ökumenische Bewegung; die zwei erstgenannten geben in einem Artikel «Ökumenik» und «ökumenisch» noch einige zusätzliche Auskünfte. Nur Sacramentum Mundi sagt etwas zum Stichwort «ökumenische Theologie». Ausführliche Literaturangaben über die Ökumene finden sich bei Heinrich Döring, Kirchen unterwegs zur Einheit (München 1969) 583-592, bei J. Lescauwat, Compendium van het Oecumenisme (Roermond 1962) und Einheit der Ökumene (1969).

² Zum ersten Male so genannt von E. Benz in der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (1951) 58. Siehe auch H. Kraemer, De oecumene der wereldreligies?: Oecumene in't vizier. Festschrift für W. A. Visser 't Hooft (Amsterdam 1960) 121-129. Die Zeitschriften des Aquinas University College in Colombo (Ceylon) «Quest» und «Logos» zeigen eine deutliche Tendenz in dieser Richtung; s. T. Balasuriya, Christian-Buddhist Dialogue in Ceylon: Logos 10 (März 1969) 33-39; R. Panikkar, Confrontation between Hinduism and Christ: Logos 10 (1969/2) 34-51; B. de Kretser, Oecumenism in the One-World: Quest 4 (1969/35 u. 36) 144f. Ferner G. Baum, «Les religions» dans la théologie catholique contemporaine. Vers une approche oecuménique: IDOC 5 (1. Juli 1969) 75-93.

³ Zitiert in Unité de l'Église - unité de l'humanité. Document d'étude de Foi et Constitution (Genf, Okt. 1969): IDOC 15 (1. Jan. 1970) 26.

⁴ Dieser Versuch wird von den «Theologen der Revolution» wie H. Cox, J. B. Metz, J. Moltmann, R. Shaull und vielen anderen gemacht. Vgl. T. Rendtorff u. H. E. Todt, Theologie der Revolution. Analysen und Materialien (Frankfurt/M. 1968); H. Peukert (Hrsg.), Diskussion zur «politischen Theologie» (München/Mainz 1969); E. Feil und R. Weth (Hrsg.), Diskussion zur «Theologie der Revolution» (München/Mainz 1969), mit ausführlichem Literaturverzeichnis; Culturelle revolutie: Wending 24 (Nov. 1969).

⁵ Siehe Anm. 3.

⁶ Dynamic Factors in the Ecumenical Situation: The Ecumenical Review 21 (Okt. 1969) 320-331.

⁷ P. L. Berger, Zur Soziologie kognitiver Minderheiten: Internationale Dialog-Zeitschrift 2 (1969/2) 127-132. Er beschreibt darin die zwei möglichen Kirchenmodelle: Kirche als Sekte und Kirche, die sich weitgehend an die Gesellschaft angepaßt hat.

⁸ One in Christ 5 (1969/4) 479-486 gibt eine Dokumentation über «Anglican-Methodist Unity», einschließlich dem Brief des Erzbischofs von Canterbury und einem katholischen Kommentar. Die Oktobernummer von Theology 72 (1969) ist dem Thema «After the vote» gewidmet, vgl. auch The Church Quarterly 2 (Okt. 1969), wo mehrere Artikel über das Amtsverständnis zu finden sind.

⁹ Siehe «Das Memorandum des Lutherischen Einigungswerkes»: Luth. Monatshefte 8 (1969 1) 38f.

¹⁰ Siehe die Analyse in HK 23 (1969/10) 460-62 unter dem Titel «Stagnation beim Weltrat der Kirchen» und F. König, Ökumene in der Krise?: Luth. Monatshefte 8 (1969 10) 485f.; Inf. cath. int. (Aug. 1969) Nr. 341-132, S. 10.

¹¹ Nach dem Scheitern des Unionsplans zwischen Anglikanern und Methodisten: HK 23 (1969/8) 354f. Einige interessante Gedanken über «Disregarded Causes of Discunity» stellt E. Timiadis in The Ecumenical Review 21 vor (1969/4) 299-309.

¹² Siehe den Artikel von F. König (zitiert in Anm. 10).

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Der Papstbesuch in Genf: HK 23 (1969/7) 301-303.

¹⁶ Crunch at the Concil: Time (12. Dez. 1969) 37.

¹⁷ A. Vanneste, Théologie universelle et Théologie Africaine: Revue du Clergé Africain 24 (Mai-Juli 1969) 324-336; L. M. Colonnese, The Church in Latin America. Imperialism or Servanthood?: The American Ecclesiastical Review 161 (1969/2) 100-113.

¹⁸ Siehe den Bericht von L. Vischer über diese Konferenz «Dialogue entre les Églises - positif ou négatif?»: IDOC int. (Nr. 11, 1969) 2-13, ausführliche Zusammenfassung in Luth. Monatshefte 8 (1969 10) 516-519.

¹⁹ Ebd. 5-9 bzw. 517-518.

²⁰ S. LThK, Vat. II, Bd. II (1967) 11-39 die Einführung in das Dekret über den Ökumenismus, die W. Becker geschrieben hat.

²¹ M. Rinvolucry, Anatomie d'une Église. L'Église Grecque d'aujourd'hui (Paris 1969) 169.

²² H. Meyer, Weltluthertum und Unionsproblem: Luth. Monatshefte 8 (1969 1) 6-15.

²³ Ebd. 7-8.

²⁴ M. Lienhard, Das lutherisch-reformierte Gespräch in Frankreich: Luth. Monatshefte 8 (1969 7) 324-328.

²⁵ Zitiert in Inf. cath. int. 347 (1. Nov. 1969) 22.

²⁶ Bericht über diese Versammlung in Inf. cath. intern. 346 (15. Okt. 1969) 4-6. Siehe auch den Artikel «Chrétiens et pays arabes. Conclusions du congrès des étudiants chrétiens à Broumana (Liban), 10-16 juillet 69»: IDOC int. 13 (1969).

²⁷ Ebd.

²⁸ L'islam, une religion et une communauté: Inform. cath. intern. 347 (1. Nov. 1969) 23-25.

²⁹ Inform. cath. intern. 346 (15. Okt. 1969) 6.

³⁰ Conclusions du dialogue chrétiens-musulmans: IDOC intern. Nr. 5 (1969) 3-6.

³¹ M.-P. Misk, Dialogue «Islam-Chrétien»: Esprit 37 (1969/10) 575-578.

³² Texte de la consultation sur le Moyen-Orient (Londres, mars 1969): IDOC intern. 5 (1968) 7-9; J. B. Taylor, Le dialogue entre chrétiens et musulmans: IDOC int. 12 (1969) 76-95.

³³ Inf. cath. int. 347 (1. Okt. 1969) 22.

³⁴ Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans (Polyglotte vaticane 1969).

³⁵ P. L. Berger, A Rumor of Angels (New York 1969).

³⁶ J. Brosseder, Ökumenische Theologie: Sacramentum Mundi III (1969) 857-866, mit Literaturangaben.

³⁷ C. B. Papali, Exkurs zum Konzilstext über den Hinduismus: LThK, Suppl. II (1967) 478-482; H. Dumoulin, Exkurs zum Konzilstext über den Buddhismus: ebd. 482-485, mit Literaturangaben; Wert und Wertung des Heiligen Buches in den nichtchristlichen Religionen: Concilium 3 (Dez. 1967) 839-852.

³⁸ A. Ravier (Hrsg.), La Mystique et les mystiques (1965); G. Siegmund, Unruhe zu Gott, gemeinsame Basis für das Gespräch: Concilium 3 (Nov. 1967) 753-762; H. Dumoulin, Dialog im Aufbau. Über ein zwischenreligiöses Gespräch in Oiso (Japan) vom 27. März bis 1. April 1967: Concilium 3 (Nov. 1967) 763-771; A. de Groot, Mission nach dem Zweiten Vatikanum: Concilium 4 (Juni/Juli 1968) 480-489; Thomas Merton war sein Leben lang von dieser Frage gefesselt, s. dazu «In Memory of Thomas Merton»: Continuum 7 (1969/2).

³⁹ The Buddhist 40 (Poson 2513, Juni 1969, Nr. 2). Diese Zeitschrift ist das Organ der «Colombo Young Men's Buddhist Association». Der Protest wurde nachgedruckt in Quest 4 (1969/35 u. 36) 166f.

⁴⁰ R. Pannikar, Christus der Unbekannte im Hinduismus (Luzern 1965).

⁴¹ Ders., Confrontation between Hinduism and Christ: Logos 10 (1969/2) 43-51.

⁴² J. Ulliana, Christianity and Buddhism in Thailand: Logos 10 (1969/2) 52-56, übernommen aus dem Bulletin des Sekretariats für die Nichtchristen Nr. 11 (Juni 1969).

⁴³ Ebd.

⁴⁴ T. Balasuriya, Christian-Buddhist Dialogue in Ceylon: Logos 10 (1969/1) 33-39.

⁴⁵ Ebd. 38f.

⁴⁶ Zum Problem des Dialogs s. Dubarle, Der Dialog und die Philosophie des Dialogs: Intern. Dialog-Zeitschrift 1 (1968/1) 3-14; P. Blanquart, Die Diskussion über den Humanismus bei den französischen Kommunisten und ihre Auswirkungen auf den Dialog mit den Christen: ebd. 118-127.

⁴⁷ R. Garaudy, Le grand tournant du socialisme (Paris 1969).

⁴⁸ Siehe den Dialog zwischen P. Girardi und P. Congar: Inf. cath. intern. 351 (1. Jan. 1970) 21-36, vor allem 29.

⁴⁹ W. Holitscher, Religion und Revolution. Bericht über eine Dialogtagung: Intern. Dialog-Zeitschr. 2 (1969/1) 91-94.

⁵⁰ P. Hebbelthwaite, Dialog in England: Intern. Dialog-Zeitschrift 1 (1968/1) 99 f.; E. Kadlecová, Die Gespräche in Marienbad: ebd. 101-109; M. Machovec, Dialog in der Tschechoslowakei: ebd. (1968/3) 298-316; C. Perrotta, Der Dialog in Italien: Int. Dialog-Zeitschr. 2 (1969/3) 278-287; V. Gardavsky, Der Dialog in Amerika: ebd. (1968/2) 187f.

⁵¹ Après la première phase du dialogue entre chrétiens et marxistes: Vigilia 33 (Febr. 1968) 141-143; W. D. Marsch, Bedingungen und Grenzen einer Verständigung zwischen Christen und Marxisten: Zeitschr. f. Evang. Ethik 12 (Jan. 1968) 36-44; Christians and Communists in Search of Man: Theology 70 (Dez. 1967), die ganze Nummer.

⁵² J. Ladrière, Anthropologie du Marxisme (Paris o. J.); L. Althusser, Pour Marx = Coll. Théorie, Ed. Maspéro (1967); T. Pluzanski, «Dialogue» avec le marxisme dans la conception de Jean Yves Calvez: Argumentow 4, 33 (1967) 122-129.

⁵³ Inf. cath. intern. Nr. 299 (1. Nov. 1967) 22.

⁵⁴ In Rom wird seit 1965 durch den Service de documentation judéo-chrétienne (SIDIC) ein sehr gutes Bulletin herausgegeben, das für Interessenten kostenlos abgegeben wird.

⁵⁵ I. Anastasiou, The use of the word «Ecumenical» in connection with the Ecumenical Councils (Thessalonich 1966); siehe auch die vielsprachigen Oecumenica: Annales de recherches théologiques (Paris/Genf/Minneapolis/Gütersloh 1969). Während der letzten Jahre hat das Wort «Dialog» im Ökumenischen Rat eine sehr prägnante Bedeutung bekommen. Die Ausdrücke «interhumanistic dialog», «inter-religious dialog», «inter-convenantal dialog» (D. zwischen den beiden Bündnen) und «interconfessional dialog» haben eine geradezu geeichte Bedeutung bekommen; s. J. Aagaard, Witness and Dialog in a missionary perspective: Oecumenica (s. ob.); A. van der Bent, Le conseil œcuménique des Églises face au défi d'un dialogue œcuménique: IDOC 14 (15. Dez. 1969) 73-91.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens