

Persönliches Charisma in einer säkularisierten Gesellschaft: Die Postmoderne als Herausforderung und Chance

Rainer Neu

„Die Bundesrepublik ist zu einem heidnischen Land mit christlichen Restbeständen geworden. Es gibt schon mehr Konfessionslose als Kirchgänger“¹. Mit diesen Worten faßte der Spiegel 1992 das Ergebnis seiner Umfrage „Was glauben die Deutschen?“ zusammen. Die Wiedervereinigung hätte unserem Land „einen kräftigen heidnischen Schub gegeben“. Immer mehr Deutsche nehmen „Abschied von Gott“. Im Zuge einer „radikalisierten Moderne“ oder „Postmoderne“ drohen Kirche und Theologie zu einem Nischenphänomen zu werden. Wurden in den 60er Jahren das Ende des Christentums und der Tod Gottes postuliert, zeichnet sich nun - logisch konsequent - auch das Ende der Kirchen als Institution ab. Max Webers Prognose, die Welt der Moderne würde von ihren Göttern verlassen werden, scheint sich in den letzten Jahren dieses ausgehenden Jahrhunderts zu bewahrheiten.

Doch mitten in diesem Auflösungsprozeß haben Soziologen schon vor Jahren eine „Wiederkehr der Engel“ verzeichnet. Die gegenwärtige Phase der Säkularisierung ist nämlich zugleich eine schöpferische Periode religiöser Gegenbewegungen: spiritueller Alternativgruppen, esoterischer Selbsterfahrungen, charismatischer Erweckungen und transzendentaler Bewußtseinserweiterungen. Spirituelle Erlebnisse stehen hoch im Kurs, und die Umwelt wird nach „Kraftplätzen“ abgesucht: nach Kultstätten vergangener Kulturen und Religionen, nach sakralen Orten in der Natur mit auratischer Qualität. Auch Kirchen und Dome werden wiederentdeckt als Stätten, die mythisches Erleben begünstigen. Selbst die Grenzen des Wissenschaftlichen sind fließend geworden: Chemie geht in Alchimie, Mathematik in Numerologie und Philosophie in esoterische Metaphysik über.

All das spielt sich außerhalb der Institution Kirche und theologischer Wissenschaft ab. Die zahlreichen Transzendenz-Angebote auf dem Sinn-Markt haben der Kirche längst den Rang abgelassen. Die Interpreten des Übersinnlichen sind heute eher in Abendkursen und Wochenendseminaren als auf der Kanzel zu finden.

In manchen deutschen Großstädten sollen sich neuerdings sonntags angeblich mehr Menschen zu spiritistischen Zirkeln als zum Gottesdienstbesuch zusammenfinden. Die von dort erhofften esoterischen, nach „innen gerichteten“ Einsichten beruhen auf Lehren, die sich rein rationaler Mittelbarkeit entziehen. Der neuzeitliche Säkularisierungsprozeß hat damit eine überraschende Wende vollzogen. Der postmoderne Mensch entschlüpft ganz unbefangen dem

¹ Der Spiegel 25/1992, 36.

„eisernen Gehäuse“ der Vernunft, das Weber - ohne seine sonstige Scheu vor Werturteilen - für ein unentrinnbares Gefängnis gehalten hatte.

Die ökumenische Bewegung hat sich dieses Thema auf verschiedenen Konferenzen vorgenommen - allerdings mit recht unterschiedlichen Intentionen. Auf der Weltmissionskonferenz in Jerusalem 1928 wurde Säkularisation als Rivale der christlichen Mission verstanden, als eine weltweite Kultur, die ein Leben ohne Gott befürwortet. Die Kirchen sollten sich dieser Tendenz vereint entgegenstemmen, da die Welt ohne das Christentum dem „Chaos“ überlassen wäre.

Diese Anschauung änderte sich massiv in den 60er Jahren. Arend van Leeuwen² deutete den modernen Rationalisierungsprozeß als Folge der entmythologisierenden Evangeliumsverkündigung. In der Vorbereitung auf die Uppsala-Vollversammlung 1968 verstanden die Ökumeniker mit Berufung auf Dietrich Bonhoeffer, Friedrich Gogarten und Harvey Cox Säkularisierung als eine von Gott gegebene Gelegenheit, wirkliche Menschlichkeit zu schaffen. Man betrachtete ein aufgeklärt-humanistisch verstandenes Christentum als eine angemessene Antwort auf die kulturelle Herausforderung der Neuzeit.

Hätte man jedoch Webers Thesen zur Entzauberung der Welt sowie Adornos und Horkheimers „Dialektik der Aufklärung“³ stärkere Beachtung geschenkt, wäre der kulturpessimistische Zug ihrer Überlegungen nicht verborgen geblieben. Tatsächlich wirkt die Gleichsetzung von Säkularisierung und Humanisierung aus heutiger Sicht voreilig. Der Rationalisierungsprozeß scheint sich inzwischen sowohl von seinen religiösen wie von seinen humanistischen Wurzeln gelöst zu haben und - mit einem Wort von Jürgen Habermas - die „Kolonialisierung der Lebenswelt“ in zuvor ungeahnte Bereiche voranzutreiben.

Somit hat sich inzwischen eine dritte Etappe in dieser ökumenischen Diskussion angebahnt. Die Ökumeniker sind wieder geneigt, den kulturkritischen Ansatz der Konferenz von Jerusalem aufzugreifen und die bedrohliche Seite der Verweltlichung zu unterstreichen. Anders als in Jerusalem versteht man Christentum und Säkularisation jedoch nicht als einfache Gegensätze. Vielmehr hat man erkannt, daß zum einen die Säkularisierung durch den jüdisch-christlichen Glauben mitbedingt wurde und zum anderen das moderne westliche Christentum selbst von säkularistischen Tendenzen durchdrungen ist.

Auf diesem Erkenntnisgrund konnte die Weltmissionskonferenz in San Antonio (Texas) 1989 zu sehr viel differenzierteren Aussagen kommen. Das Abschlußdokument betont sowohl den „positiven Einfluß“ der Säkularisierung in der Auflösung verhärteter Machtstrukturen sowie die Gefahren des neuzeitlichen Säkularismus, der zu einem menschenverachtenden Nihilismus mißbrät (entartet). Zudem habe die Rationalisierung keineswegs - wie lange Zeit vermu-

² A. van Leeuwen, *Christianity in World History*, 1964.

³ Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947.

tet wurde - zum Abklingen religiöser Fragen, sondern zu ganz neuen Formen der Sinnsuche und religiöser Erfahrungen geführt.

In der Tat ist die religiöse Lage in den modernen Industriestaaten ambivalent:

Der Ablehnung institutioneller und ritueller Formen der Religion, die besonders die Existenz der Volkskirchen in Westeuropa bedroht, steht eine Hinwendung zu innerlichen und spirituellen Formen der Religion gegenüber, die sich besonders im Aufblühen esoterischer und okkulten Lehren und Praktiken manifestiert.

Diese Ambivalenz von „Entzauberung der Welt“ einerseits und religiöser Sinnsuche andererseits scheint vielen Kulturanalytikern ein Charakteristikum der Postmoderne zu sein. Diese Prämisse möchte ich zunächst in Frage stellen. Bereits 1927 hat der amerikanische Sozialanthropologe Paul Radin darauf verwiesen, daß auch in manchen ethnischen Gesellschaften Säkularisierungstendenzen zu beobachten sind.⁴ Radin deutete deren Entstehung so, daß es bereits dort Menschen gibt, die den religiösen Grundüberzeugungen fremd gegenüberstehen, sie dementsprechend säkular interpretieren und sich der Ausübung der Riten entziehen. Er erklärte solche säkularistischen Tendenzen aus der Erhebung eines „denkerisch veranlagten Typs“ gegenüber dem religiösen Typ. Radin beobachtete an diesen Menschen, die die Religion nicht als Sinnmitte ihres Lebens verstehen, eine stark rationale Komponente. Ihr Auftreten bewirke eine „latente Säkularisierung“.

Ich werde diese These anhand von vier Beispielen überprüfen. Begleiten Sie mich bei einem Exkurs in die Welt ethnischer Religionen. Wir werden sehen, daß sich bereits in diesen Gesellschaften säkularistische Tendenzen zeigen.

Wenden wir uns zunächst den Basseri-Nomaden im Iran zu, die Fredrik Barth⁵ erforscht hat. Mit den Worten des Autors ist „der Mangel an rituellen Aktivitäten bei den Basseri für den ethnologischen Feldforscher einfach verblüffend. Zeremonien, Meidungsbräuche und Glaubensvorstellungen haben auf ihr Verhalten offenbar kaum einen Einfluß und kommen nur extrem selten in ihm zum Ausdruck. Ja, noch mehr: die rituellen Elemente scheinen mehr oder weniger unverbunden nebeneinander zu stehen, bilden keinen übergreifenden Sinnzusammenhang; man hat den Eindruck, daß die Symbole weder aufeinander noch auf wichtige Bestandteile der Sozialstruktur verweisen.“⁶

Barth vermutet, daß die Basseri ihre nomadischen Wanderungen zwischen den Weidegründen als ein religiöses Ereignis erleben, weil „der malerische und dramatische Charakter der Betätigung die Wanderzüge zu einem fesselnden und emotionell befriedigenden Erlebnis werden läßt.“⁷ Wenn seine Analyse stimmt,

⁴ P. Radin, *Primitive Man as Philosopher*, New York 1957 (¹1927).

⁵ F. Barth, *Nomads of South Persia. The Basseri of the Khamseh Confederacy*, London 1964.

⁶ Ebd., 135.

⁷ Ebd., 153.

hätten wir es bei diesen Nomaden mit einer Gesellschaft zu tun, die keine Riten und religiösen Institutionen braucht, weil ihre symbolischen Gehalte den praktischen Tätigkeiten ihrer Mitglieder einwohnen. Dem Mangel an Ritualen steht ein im Alltagsgeschehen begründetes Erleben gegenüber.

Desweiteren führt uns ein Exkurs zu den Ituri-Wald-Pygmäen in Zentralafrika, die Colin Turnbull untersuchte.⁸ Die ersten Ethnographen, die über diese Ethnie berichteten, waren über ihren Mangel an Ritualen so erstaunt, daß sie vermuteten, daß diese Pygmäen praktisch keine eigene Religion besäßen. Sie kennen weder Fruchtbarkeitsriten noch Jagdzauber, weder Totenkult noch Exorzismen, weder Gebote noch Tabus. Respektlos lachen sie über die zahlreichen Rituale der benachbarten Bantus. Religiöse Institutionen, Sakramente und Amtsträger sind ihnen fremd.

Dennoch gelang es Turnbull, das sublime religiöse Weltbild dieser Pygmäen zu verstehen. Ihre Religion konzentriert sich auf eine Innerlichkeit des Fühlens. Die Stimmung des Waldes, in dem sie leben, spiegelt die Stimmung der Gottheit wider, und diese Stimmung kann durch Gesang und Tänze beeinflusst werden. Das Ziel dieser Zeremonien ist es, Freude zu erwecken.

Drittens wenden wir uns der Religion der Nuer im Sudan zu, die Edward Evans-Pritchard eindrücklich beschrieben hat.⁹ Er betont den nicht-ritualistischen und antifetischistischen Charakter der Religion dieses Hirtenvolkes. Sie kennen keine rituellen Tabus und folglich auch keine Unterscheidung von rein und unrein. Ihre Gebote sind moralischer, nicht ritueller Art. Gott zeigt sich in ihrem Verständnis nicht geneigt, sich durch Opfergaben beeinflussen zu lassen. Er steht zu den Gläubigen in einem intimen persönlichen Verhältnis. Die Frömmigkeit der Nuer ist geprägt von einem tiefen Gefühl der Abhängigkeit von Gott und einem starken Vertrauen zu ihm. Evans-Pritchard bezeichnet ihr Gottesverhältnis als individualistisch und ihre Religion als pneumatisch und theistisch. Bei den Nuern findet sich also eine säkularistische Einstellung gegenüber Riten und äußeren Zeichen und zugleich eine ausgeprägte Religion der „Innerlichkeit“.¹⁰

Ähnlich liegen die Verhältnisse schließlich bei den Dinka, einem Nachbarvolk der Nuer, deren Religion Godfrey Lienhardt beschrieben hat.¹¹

Fassen wir zusammen: In diesen Gesellschaften finden sich neben anti-ritualistischen Zügen Merkmale einer verinnerlichten Religionserfahrung. Religion wird hier weniger auf einer institutionellen, als auf einer spirituellen Ebene erfahren.

Doch nun stellt sich folgende Frage: Wer sind in solchen Gesellschaften die Träger und Vermittler des religiösen Weltbildes. Das heißt: wer verschafft den

⁸ C.M.Turnbull, *The Forest People*, New York 1961.

⁹ E.E.Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford 1956.

¹⁰ Ebd., 322.

¹¹ G.Lienhardt, *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Oxford 1961.

religiösen Überzeugungen einen allgemeinen Ausdruck und gibt sie an die jüngere Generation weiter?

Bei den Basseri-Nomaden und den Ituri-Wald-Pygmäen gibt es überhaupt keine religiösen Spezialisten. Die wenigen religiösen Handlungen in diesen Ethnien können und müssen von allen erwachsenen Männern vorgenommen werden. Es findet sich bei ihnen eine Art „allgemeines Priestertum der Gläubigen“, zumindest der Männer.

Bei den Nuern und Dinka finden sich zwar verschiedene Kategorien von Priestern, also institutionalisierte Amtsträger, doch haben diese Ämter weniger eine religiöse als eine soziale Funktion. Die eigentlichen *religiösen* Führergestalten und Leitbilder der Nuer¹² und Dinka¹³ sind Propheten. Diese Propheten sind Männer oder mitunter auch Frauen, die von einem Geist besessen sind. Ihr charismatisches Amt ist nicht vererbbar, sondern beruht auf individueller Begeisterung. Durch sie spricht Gott zu den Menschen, und sie verstehen sich auf Heilungen und Exorzismen.

Religiöse Rechte und Aufgaben leiten sich in diesen Gesellschaften also entweder von einem „allgemeinen Priestertum“ oder von einem besonderen Berufungserlebnis ab. „Allgemeines Priestertum“ soll bedeuten, daß jedes Mitglied einer bestimmten Gruppe religiöse Funktionen ausüben kann. Gemäß dieser Vorstellung sind alle Beteiligten Gott gleich nah und von ihm mit bestimmten spirituellen Gaben ausgestattet.

Unter „Berufung“ wird das spontane Ergriffenwerden eines Menschen durch ein übermenschliches Wesen und ihre Beauftragung und Bevollmächtigung zu einem bestimmten Dienst verstanden. Oft bringt die ergriffene Person keinerlei Voraussetzungen für diesen Auftrag mit, und die Berufung mag gegen ihren Willen erfolgen. Ergriffenheit spiegelt sich im Bewußtsein des Berufenen als Sendungsgewißheit. Sowohl bei der „Berufung“ als auch beim „allgemeinen Priestertum“ handelt es sich um eine Gabe, die von einem höheren Wesen verliehen wird, also um ein „persönliches Charisma“.

Vergleichen wir nun die religiösen Verhältnisse in den genannten Ethnien mit den Weltbildtendenzen postmoderner Gesellschaften: Gemeinsam ist ihnen sowohl ein Desinteresse an rituellen und institutionellen religiösen Aktivitäten als auch das Vorhandensein nach innen gerichteter religiöser Empfindungen und Weltbilder. Unterschiedlich ist, daß in den ethnischen Gesellschaften die Autorität der religiös Handelnden in einem *persönlichen* Charisma begründet liegt, während sich in westlichen Gesellschaften die Autorität der Geistlichen - zumindest im Bewußtsein der Öffentlichkeit - vornehmlich von einem *institutionellen* Charisma ableitet, also an ihre kirchliche Stellung gebunden zu sein scheint.

¹² Vgl. E.E.Evans-Pritchard, Nuer Religion, 303-310.

¹³ Vgl. K.Schlosser, Propheten in Afrika, Braunschweig 1949, 11-15.

„Persönliches Charisma“ nenne ich mit Max Weber „eine als außeralltäglich ... geltende Qualität einer Persönlichkeit“.¹⁴ Das heißt, daß jemand mit einer besonderen Eigenschaft begabt ist, die als gottgegeben gilt und für die Gemeinschaft von Nutzen ist. Im neutestamentlichen Sinn handelt es sich um eine „Gnadengabe des göttlichen Geistes“. „Institutionelles Charisma“¹⁵ hingegen beruht „auf dem Alltagsglauben an die Heiligkeit von jeher geltender Traditionen und die Legitimität der durch sie zur Autorität Berufenen“.¹⁶

Säkularisierung kann nun begrifflich präziser gedeutet werden als der Prozeß, in dem die „Heiligkeit von jeher geltender Traditionen“ ihre gesellschaftliche Akzeptanz verliert und dadurch die „Legitimität der durch sie zur Autorität Berufenen“ in Frage gestellt wird. Mit andern Worten: „institutionelles Charisma“ büßt in säkularistischen Gesellschaften seine Legitimationsbasis ein.

Damit schreitet in westlichen Gesellschaften eine Entwicklung voran, die wir bereits bei den Nuern und Dinka beobachtet haben. Priester werden zwar bei zahlreichen Anlässen gebraucht, ihre Funktion ist jedoch eher von sozialer als von religiöser Bedeutung. Sie spielen eine Rolle bei den gesellschaftlichen Anlässen, ohne notwendigerweise das religiöse Weltbild ihrer Zeitgenossen zu prägen.

Säkularisierung und der Verfall des institutionellen Charismas besagen allerdings nicht, daß sich damit auch zwangsläufig die Formen persönlichen Charismas auflösen. Zweifellos finden sich auch in unserer Kultur Hinweise auf persönliche Charismen, am augenfälligsten wahrscheinlich in dem erwachenden Umfeld alternativer religiöser und esoterischer Gruppen. Diese Szene verfügt über ein reichhaltiges Arsenal mystischer und ekstatischer Techniken, die religionsgeschichtlich als Rekrutierungsmittel charismatischer Persönlichkeiten bekannt sind.

Die Kirchen kennen aus ihrer eigenen Geschichte Propheten, Asketen, Heiler, Mystiker, Stifter, Reformatoren, Märtyrer und Heilige, die besonders in Zeiten gesellschaftlicher Krisen Defizite institutioneller Legitimation kraft ihrer persönlichen Autorität, die ihnen als Gabe Gottes verliehen worden war, zu überwinden vermochten.

Doch wie steht es um das Vorkommen persönlicher Charismen in den Kirchen der Gegenwart? Die Systematiker unter ihnen werden mir jetzt antworten, daß alle Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten von Gott berufen sind, sein Volk zu werden, weswegen die Kirche „ecclesia“, also die „Herausgerufenen“, genannt wird, und daß nach paulinischem Zeugnis manchen Gläubigen eine besondere Gabe zum Dienst an der Gemeinde verliehen wurde.

¹⁴ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen 1972, 140.

¹⁵ Ich lehne mich hierbei an Webers Begriff der „traditional legitimierten Autorität“ an.

¹⁶ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 124.

Unsere Fragestellung läßt sich damit konkretisieren: Lassen sich in den heutigen Kirchen Qualifikationen einzelner Mitglieder nachweisen, die einem persönlichen Charisma entspringen, deren Legitimationskraft also nicht an die institutionelle Autorität ihrer Kirche gebunden ist und damit nicht der Erosionskraft der Säkularisierung unterliegt?

Ich möchte an dieser Stelle auf ein größeres Forschungsprojekt über die philippinische Volksreligion verweisen. Schon seit längerem beobachte und befrage ich philippinische Heilkundige. In ihnen manifestieren sich ganz ungewöhnliche Fähigkeiten, die sich rationaler Erklärbarkeit entziehen. Diese Heiler stehen als Mittler zwischen der Welt der Menschen und der Sphäre des Göttlichen, deren Grenze sie in Trance oder Ekstase, durch Vision oder Audition zu überwinden vermögen.

Durch Eingebung erkennen sie die Krankheiten ihrer Patienten, bestimmen Kräuter und Behandlungsmethoden zu ihrer Heilung, decken auch moralische Verfehlungen ihrer Kunden auf oder wirken als volkstümliche Ehe- und Erziehungsberater. Zu den Gesetzen ihres Landes und zu den Lehren ihrer Kirchen stehen sie in einem Spannungsverhältnis, so daß ihnen eine institutionelle Legitimität fehlt. Sie können ihre Stellung deshalb nur durch ein persönliches Charisma erlangen, eben durch den faktischen Nachweis übernatürlicher Kräfte. In nahezu allen Fällen liegt diese Qualifikation in einem persönlichen Berufungserlebnis begründet.

Inwieweit finden sich solche Berufungserlebnisse auch unter kirchlichen Mitarbeitern? Dazu befrage ich philippinische und deutsche Theologiestudierende nach ihren Erfahrungen. Die entsprechende Frage lautet: „Hatten Sie ein persönliches religiöses Erlebnis (eine Berufungserfahrung), das Sie veranlaßte, Theologie zu studieren?“

Von den 122 deutschen Studierenden, deren Antworten mir bisher vorliegen, gaben 28 Studierende an, ein solches Berufungserlebnis gehabt zu haben. Das sind 23% der Befragten.

Wie verhalten sich dazu die religiösen Erfahrungen der Theologiestudierenden, die nicht aus einer säkularisierten, sondern aus einer überwiegend traditionall-religiösen Gesellschaft stammen? Darüber geben die Antworten der philippinischen Studierenden Auskunft. Von 98 Antworten lassen 28 ein persönliches Berufungserlebnis erkennen. Das sind 28,5% der Befragten. Also nur wenig mehr als bei den deutschen Studierenden.

Wenn man berücksichtigt, daß jede echte religiöse Berufung mit einer Befauftragung und charismatischen Befähigung verbunden ist, dann lassen sich aus den Befunden der Umfrage zwei Schlußfolgerungen ziehen:

1. Wenn bei 23% der deutschen Theologiestudierenden ein Berufungserlebnis den Studienwunsch ausgelöst hat, heißt das, daß bei nahezu jedem Vierten das Studium in einer außeralltäglichen Erfahrung begründet liegt und mit

einem persönlichen Charisma, einem besonderen Talent oder einer Fähigkeit, versehen ist.

2. Das Umfrageergebnis gibt keinen Grund zur Annahme, daß die religiösen Einstellungen der Umwelt die Häufigkeit persönlicher Berufungserlebnisse beeinflussen. Berufungserfahrungen bilden in der säkularisierten deutschen Gesellschaft nahezu ebenso häufig die Motivation zum Theologiestudium wie in der traditional-religiösen philippinischen Gesellschaft.

Inwieweit wird diesem - wie ich meine: erstaunlichen - Befund in der gegenwärtigen theologischen Diskussion und Ausbildung Rechnung getragen? Gelingt es den Studierenden, ihre Berufungserfahrung während des Studiums zu bewahren? Bedenkt man, daß die Berufung zum Theologiestudium nur ein mögliches Berufungserlebnis darstellt, kann die Zahl der Studierenden mit persönlichen Charismen noch wesentlich höher liegen. Haben diese persönlichen Erfahrungen der Studierenden eine Chance, im Studium reflektiert und in das spätere Amt eingebracht zu werden?

Kein anderer Text hat in diesem Zusammenhang eine solche Diskussion über das kirchliche Amtsverständnis ausgelöst wie das Lima-Dokument über „Taufe, Eucharistie und Amt“ aus dem Jahre 1982. Sechs Paragraphen beschäftigen sich nachdrücklich mit diesem Thema. Die „ganze Menschheit“ sei berufen, „Gottes Volk zu werden“ (I.1), und der heilige Geist rüste die Gemeinde „mit unterschiedlichen und sich ergänzenden Gnadengaben“ aus (I.5). Diese Paragraphen - die an die reformatorische Lehre vom „Allgemeinen Priestertum der Gläubigen“ erinnern - haben vor allem bei den protestantischen Kirchen große Zustimmung gefunden.

Es sollte jedoch nicht übersehen werden, daß als Empfänger der Gnadengaben stets „die Kirche“ und „die Gemeinde“ genannt werden. Neutestamentlich kann der Begriff „Charisma“ aber doch wohl nur so verstanden werden, daß er zwar der Erbauung der ganzen Gemeinde dient, jedoch grundsätzlich an einzelne verliehen wird: „Einem jeden wird die Offenbarung des Geistes geschenkt, damit sie anderen nützt“ (1. Kor 12,7). Diese Verleihung erfolgt unabhängig von religiösem Verdienst, spiritueller Reife, Ausbildung oder kirchlicher Stellung. Der Lima-Text bleibt in seiner Unterscheidung zwischen persönlichem Charisma und Amts-Charisma unbestimmt.

Deshalb verwundert es nicht, daß sich die darauffolgenden Abschnitte des Textes ausschließlich auf das ordinierte Amt konzentrieren. Das ist von protestantischer Seite wiederholt kritisiert worden. Im Zentrum dieses Papiers steht das dreigliedrige kirchliche Amtsverständnis mit seiner historischen Unterteilung in Bischöfe, Priester und Diakone, seinem Interesse an der bischöflichen Sukzession und seiner sakramentalen Bedeutung.

Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man die Dokumente der Kommission für „Glaube und Kirchenverfassung“ überprüft. Diese Kommission ist für systematisch-theologische Fragen zuständig. In deren Papieren bleibt die Diskus-

sion nahezu auf das ordinierte Amt beschränkt. Immerhin wurde auf der 5. Weltkonferenz in Santiago de Compostella 1993 vorgeschlagen, zwischen der Berufung aller Gläubigen durch ihre Taufe und der spezifischeren Berufung zum ordinierten Amt deutlicher zu unterscheiden (III,20). Ganz eindeutig überwiegt in diesen Verlautbarungen das institutionelle Charisma auf Kosten der persönlichen Charismen.

Dennoch darf nicht übersehen werden, daß das Lima-Dokument auf längere Sicht vielleicht einen theologischen Neuanfang in der ökumenischen Diskussion vorbereitet hat. In den Thesen über die Berufung bereitet sich ein pneumatologisches Kirchenverständnis vor. „Die Kirche lebt durch die befreiende und erneuernde Kraft des Heiligen Geistes. ... Der Geist ruft Menschen zum Glauben und heiligt sie durch zahlreiche Gaben“ (A 3). Dieser Ansatz zeigte sich als wegweisend für die 7. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra 1991. Zum erstenmal in seiner Geschichte bezog sich das Thema einer Vollversammlung auf die dritte Person der Trinität: „Komm, heiliger Geist - erneuere die ganze Schöpfung.“

In Canberra wurde die Forderung nach einer „Ökumenischen Spiritualität“ laut.

Aus den gottesdienstlichen Erfahrungen vieler Traditionen soll eine „Spiritualität für unsere Zeit“ erwachsen. Sie soll „in der heutigen Wirklichkeit verankert sein: lebenspendend, verwurzelt in der Heiligen Schrift und genährt durch Gebet, von Einheit und Feier bestimmt, mit der Eucharistie als Mittelpunkt“.¹⁷ In den christlichen Kirchen haben sich im Laufe ihrer Geschichte unterschiedlichen Formen der Frömmigkeit entwickelt. Sie gilt es, als Gaben des göttlichen Geistes zu entdecken.

Diese Haltung verschafft den persönlichen und individuellen Charismen neue Geltung. Die Fixierung auf die theoretische Debatte hatte eine einseitige Betonung der institutionellen Charismen bedeutet. Doch viele Kirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika haben bisher gar keine eigenen Theologien im klassischen Sinne entwickelt. Dennoch verfügen sie über sehr spezifische Ausdrucks- und Lebensformen ihres Glaubens. In diesem Kontext wird die Begegnung mit einer anderen Frömmigkeit zur wichtigsten Form des ökumenischen Dialogs. Ein ausdrückliches, wenn auch umstrittenes Beispiel für eine solche Begegnung lieferte in Canberra der Vortrag der koreanischen Theologin Chung. Mit Tanz, rituellen Anklängen und Geisteranrufung referierte sie über den Heiligen Geist auf dem Hintergrund traditioneller koreanischer Religion.

In Canberra wurde schließlich ein Schlüsselbegriff für die Einheit der Kirchen aus dem Neuen Testament aktualisiert: *Koinonia*. Dort formulierte man: „Koinonia im Heiligen Geist gründet auf die Teilhabe am Leben des dreieinigen Gottes und findet ihren Ausdruck im Miteinanderleben und Teilen innerhalb der Gemeinschaft“ (III, A.1). Dieser Begriff verweist nicht nur auf die Gemein-

¹⁷ Bericht des Ausschusses für Programmrichtlinien, VI. E Bericht aus Canberra, 195.

schaft von Kirchen als Institutionen, sondern auf die zahlreichen menschlichen Gemeinschaften innerhalb der Kirchen.

Mit Paulus: „Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen, Juden und Griechen, Sklaven und Freie“ (1. Kor 12,13). Der Heilige Geist bewirkt nicht nur die Einheit, sondern auch die Vielfalt kirchlichen Lebens. So heißt es in der Erklärung zur Einheit der Kirche: „Verschiedenheiten, die in theologischen Traditionen und unterschiedlichen kulturellen, ethnischen oder historischen Kontexten wurzeln, gehören zum Wesen der Gemeinschaft“.¹⁸

Man ermißt das Neue an diesem Verständnis ökumenischer Gemeinschaft erst, wenn man sich an die Vision der Vollversammlung in Uppsala 1968 erinnert: „Einheit der Kirche - Einheit der Menschheit.“ Eine solche Hoffnung, die sich an das Schlagwort der „One World“ anlehnte, klingt aus heutiger Sicht illusionär. Tatsächlich haben seit jenen späten 60er Jahren die Konfessionen und Religionen, Nationen und Kulturen verstärkt ihr besonderes Erbe wiederentdeckt. Die Beschreibung christlicher Gemeinschaft als *Koinonia* will der Vielfalt der Glaubensäußerungen und Organisationsstrukturen Raum gewähren, ohne die Zielvorstellung der Einheit der Kirche aufzugeben.

Ich möchte nun aus diesen neuen Ansätzen innerhalb der ökumenischen Diskussion einige Schlußfolgerungen ziehen, die ich unter folgende Leitbegriffe stelle: Spiritualität - Konvivenz - Transversalität.

Im Blick auf den Gemeindeaufbau in unseren Kirchen und auf eine Reform des Theologiestudiums muß der Wahrnehmung und Praxis der *Spiritualität* eine größere Bedeutung zukommen. Spiritualität meint eine ganzheitlich gelebte, Verstand und Herz umfassende Frömmigkeit. Es geht um die Frage nach der persönlichen Authentizität der Theologin und des Theologen. Ihr Amt sollte in ihrer persönlichen Spiritualität verwurzelt sein. Sie werden sich in Zukunft nicht mehr auf ihr Amtsscharisma zurückziehen können. Unsere Aufgabe als theologische Fakultät ist es nicht, Geistliche, sondern das Geistliche auszubilden. Wir haben die Studierenden nicht auf die Übernahme eines institutionellen Charismas vorzubereiten. Vielmehr wollen wir uns mit ihnen gemeinsam bemühen, unser persönliches Charisma, unsere eigenen Fähigkeiten und Talente, zu entwickeln. Es gilt, die „praxis pietatis“ wiederzuentdecken mit Beten und Fasten, Meditation und Kontemplation, Andacht und Feier, Singen und Tanzen, Bibelstudium und religiöser Lektüre. In dieser Verbindung von Schaffen und innerer Entwicklung sind die Geistlichen den Künstlern und Dichtern verwandt. Wie Hermann Hesse ringen wir um persönliche Integrität. Wie Novalis oder Caspar David Friedrich wollen wir die Einheit der Religion mit Umwelt und Kosmos verstehen lernen. Wie die Bilder und Symphonien von van Gogh und

¹⁸ Die Einheit der Kirche als *Koinonia*: Gabe und Berufung; Erklärung der Vollversammlung von Canberra 1991, in: Ökumenische Rundschau 2/1991, 180-182, hier: 2.2.

Beethoven bemüht sich unsere religiöse Sprache um universelle Symbole, die die ewigen Bilder Gottes im Menschen aufleuchten läßt.

Den zweiten Leitbegriff entfalte ich im Blick auf Ökumene und Mission: *Konvivenz*.

Dieser Begriff - der von Theo Sundermeier¹⁹ geprägt wurde - meint das Zusammenleben von Menschen verschiedenen Glaubens und verschiedener Kulturen. Ökumene degeneriert zu oft zu einer „Verhandlungs-Ökumene“. Immer wieder stoßen wir auf die Grenzen verbaler Kommunikation. Darum schlägt Sundermeier vor, die fremden Konfessionen und Religionen zunächst im praktischen Zusammenleben kennenzulernen. Aus dem gemeinsamen Leben und Handeln erwächst ein Dialog, in dem es dem Trennenden und Fremden erlaubt wird, die eigenen Gedanken zu durchdringen. Der Glaube wächst in dem Erlebnis fremder Erfahrungsdimensionen. In diesem Kommunikationsprozeß sind alle Beteiligten Subjekte des Hörens und Verstehens.²⁰ Eine solche konvivale ökumenische Existenz könnte dadurch gefördert werden, daß Theologiestudierende oder Vikarinnen und Vikare eine Phase ihrer Ausbildung bei einer anderen Konfession erleben. Einige verbringen ein Semester schweigend und arbeitend in der Communauté von Taizé oder Iona. Andere schreiben sich für ein Studienjahr in einer afrikanischen oder asiatischen Fakultät ein. Oder sie leben und arbeiten eine Zeitlang in einer katholischen Gemeinde. Sie praktizieren bei den orthodoxen Mönchen auf dem Berg Athos oder bei den Nonnen in einem Meteora-Kloster das Jesusgebet. Manche sammeln Erfahrungen in einer Basisgemeinde in Südamerika oder in einem religiösen Kibbuz in Israel.

Den dritten Leitbegriff entfalte ich im Blick auf den Lebensstil und die Kultur der Gegenwart: *Transversalität*. Diesen Begriff entnehme ich der Diskussion um die Postmoderne. Er wurde von Wolfgang Welsch²¹ geprägt. Transversalität meint die Fähigkeit, zwischen unterschiedlichen Denk- und Lebensformen Übergänge zu finden. Sie fordert geistige Beweglichkeit, eine Offenheit für andere kulturelle und religiöse Lebensweisen, Sensibilität für das Andere und den Anderen, die Bereitschaft, kulturelle und religiöse Vielfalt, unterschiedliche Sichtweisen und Ansprüche abzuwägen und dialogisch aufzunehmen. „Vernünftigkeit erweist sich weniger in der Durchsetzung des Wahren und Richtigen, als im klugen Abwägen, Austarieren und Aushalten unter-

¹⁹ Th. Sundermeier, Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, ÖEh 1/ 1986, 49-100.

²⁰ Th. Sundermeier, Begegnung mit dem Fremden. Plädoyer für eine verstehende Missionswissenschaft, EvTh 5/1990, 390-400; R. Neu, Plötzlicher Tod und Vergeltungsglaube bei den Bergvölkern Nordluzons (Philippinen). Ein Beitrag zu einer verstehenden Missionswissenschaft und einer interkulturellen Hermeneutik, ZMR 4/1993, 288-299.

²¹ W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1987; ders. (Hrsg.), Wege aus der Moderne, Weinheim 1988.

schiedlicher Ansprüche“.²² Transversalität ist die Haltung moderner Ökumenizität.

Diese drei Leitbegriffe geben eine Antwort auf die Herausforderungen der Postmoderne. Durch die Sehnsucht nach Spiritualität beginnt das Christentum wieder zu einem Medium der Glaubenserfahrung zu werden. Der Austausch über die eigenen religiösen Erlebnisse und das Zusammenleben mit Menschen anderer Konfession oder Religion, die Konvivenz, führt zu vertieften gemeinsamen Gotteserfahrungen. Eine solche spirituelle Existenz ist ein Wachstumsprozeß mit Fortschritt und Reifung, Stillstand und Rückfall. Wir lernen von den Erfahrungen und Einsichten anderer, um uns selber zu entwickeln.

In Spiritualität, Konvivenz und Transversalität erfüllt sich damit ein Grundgesetz allen Lebens: daß Empfangen vor Handeln geht.

²² M. Honecker, Popanz Postmoderne. Theologische Kritik an einem inflationierten Begriff, Ev. Komm. 5/92, 263-266, hier: 264.