

Rainer NEU

Persönliches Charisma in einer säkularisierten Gesellschaft¹

Die Postmoderne als Herausforderung und Chance

Im Zuge einer „radikalisierten Moderne“ oder „Postmoderne“ drohen Kirche und Theologie in Westeuropa zu einem Nischenphänomen zu werden. Eine fortschreitende Säkularisierung drängt sie zunehmend aus dem öffentlichen Diskurs. Wurden in den sechziger 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. DER SPIEGEL meldete bereits: „Die Bundesrepublik ist zu einem heidnischen Land mit christlichen Restbeständen geworden.“²

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 Bewußtseinerweiterungen. 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 mystisches Erleben begünstigen. Selbst die Grenzen der Wissenschaft sind fließend geworden: Chemie geht in Alchimie, Mathematik in Numerologie, Philosophie in esoterische Metaphysik und Physik in Parapsychologie über.

All das spielt sich außerhalb von Institution Kirche und theologischer Wissenschaft ab. Die zahlreichen Transzendenz-Angebote auf dem Sinn-Markt haben der Kirche längst den Rang abgelaufen. Die Interpreten des Übersinnlichen

¹ Heyo E. HAMER ist vielen Studierenden - deutschen wie ausländischen - zum Lehrer und Freund geworden. Er versteht es - trotz Massenuniversität -, in jedem Studierenden zunächst den heranwachsenden Menschen mit seinen Interessen und Fragen, Gaben und Problemen zu sehen. Über Jahrzehnte hat sich Heyo E. HAMER in vorbildlicher Weise der persönlichen Betreuung von Studierenden gewidmet - mitunter weit über die Zeit ihres Studiums hinaus. Obwohl ich ihm erst in meinem Erwachsenenleben begegnet bin, habe ich in besonderer Weise seine Förderung erfahren dürfen. Dafür kann mein Beitrag zu dieser Festschrift nur ein kleines Zeichen des Dankes sein. Dieser Aufsatz soll für das stehen, was Heyo E. HAMER für mich darstellt: Er ist ein Mann der Wissenschaft *und* des Glaubens, der Schule *und* der Kirche, der Mission *und* der Gemeinde vor Ort.

² DER SPIEGEL 25/1992, S. 36.

sind heute eher in Abendkursen und Wochenendseminaren als auf der Kanzel zu finden.

In manchen deutschen Großstädten sollen sich neuerdings sonntags angeblich mehr Menschen in 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 unbefangen dem „eisernen Gehäuse“ der Vernunft, das WEBER - ganz in der Tradition des Kulturpessimismus des 19. Jahrhunderts und ohne seine sonstige Scheu vor Werturteilen - für ein unentrinnbares Gefängnis gehalten hatte.

Die ökumenische Bewegung hat sich diesem Thema bereits auf der Weltmissionskonferenz in Jerusalem 1928 zugewandt. Säkularisation wurde damals als eine Rivalin der christlichen Mission verstanden, als eine weltweite Kultur, die die Möglichkeit eines Lebens ohne Gott befürwortet. Die Kirchen sollten sich dieser Tendenz vereint entgegenstemmen, da die Welt ohne das Christentum dem „Chaos“ überlassen wäre. Die frühe ökumenische Bewegung verstand Säkularisation als ein gegenchristliches Bestreben des autonomen Menschen der Aufklärung.

Diese Anschauung änderte sich in den sechziger Jahren. Bereits 1964 hatte Arend v. LEEUWEN³ den modernen Säkularisierungsprozeß als Folge der entmythologisierenden Evangeliumsverkündigung gedeutet. In der Vorbereitung auf die Uppsala-Vollversammlung 1968 deuteten die Ökumeniker mit Berufung auf Dietrich BONHOEFFER, Friedrich GOGARTEN, Harvey COX u.a. 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 Situation der Neuzeit.

Hätte man jedoch WEBERs Thesen zur Entzauberung der Welt sowie ADORNOS und HORKHEIMERs „Dialektik der Aufklärung“⁴ stärkere Beachtung geschenkt, wäre der kulturpessimistische Zug ihrer Überlegungen nicht verborgen geblieben. Tatsächlich wirkt die Gleichsetzung von Säkularisierung und Humanisierung aus heutiger Sicht fraglich. 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 „Kolonisierung der Lebenswelt“ in zuvor ungeahnte Bereiche voranzutreiben.

Die heutigen Ökumeniker sind geneigt, den kulturkritischen Ansatz der Konferenz von Jerusalem wieder aufzugreifen und die bedrohliche Seite des Säkularismus zu unterstreichen. Anders als in Jerusalem versteht man Christentum und Säkularisation jedoch nicht einfach als Gegensätze, sondern man

³ A. v. LEEUWEN, *Christianity in World History*, 1964.

⁴ Th. W. ADORNO / M. HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947.

hat 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 Erkenntnishintergrund konnte die Weltmissionskonferenz in San Antonio (Texas) 1989 zu sehr viel differenzierteren Aussagen über die Säkularisierung kommen. Das Abschlußdokument betont sowohl den „positiven Einfluß“ der Säkularisierung in der Auflösung verhärteter Machtstrukturen als auch die Gefahren des neuzeitlichen Säkularismus, der zu einem menschenverachtenden Nihilismus entartet. Zudem habe die Säkularisierung keineswegs - wie lange Zeit vermutet 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 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 Säkularisation und religiöser Sinnsuche scheint vielen Kulturanalytikern ein Charakteristikum der Postmoderne zu sein. Doch bereits 1927 hat der amerikanische Sozialanthropologe Paul RADIN darauf verwiesen, daß auch in ethnischen Gesellschaften Säkularisierungstendenzen zu beobachten sind.⁵ RADIN deutete deren Entstehung so, daß es auch dort Menschen gibt, die den religiösen Grundüberzeugungen fremd gegenüberstehen, sie dementsprechend säkular interpretieren und sich der Ausführung 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“.

Über RADINs Arbeit hinaus liegt eine Reihe weiterer Studien vor, in denen Säkularisierungstendenzen in ethnischen Gesellschaften erkennbar werden. Ich möchte im folgenden kurz auf vier Beispiele eingehen. Ich beginne mit Frederik BARTHs⁶ Studie über die Basseri-Nomaden im Iran, die offiziell als islamisiert gelten. 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 Sinnzusam-

⁵ P. RADIN, *Primitive Man as Philosopher*, New York 1957 (1. Auflage 1927).

⁶ F. BARTH, *Nomads of South Persia. The Basseri of the Khamseh Confederacy*, London 1964.

menhang; man hat den Eindruck, daß die Symbole weder aufeinander verweisen, noch auf wichtige Bestandteile der Sozialstruktur.“⁷

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“.⁸ Wenn seine Analyse stimmt, hätten wir es bei diesen Nomaden mit einer Gesellschaft zu tun, die keine Riten und religiösen Institutionen braucht, weil ihre symbolischen Gehalte dem praktischen Verhalten ihrer Mitglieder innewohnen.

Des weiteren verweise ich auf C. M. TURNBULLS Studie über die Ituri-Wald-Pygmäen⁹ in Afrika. 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 sublimen religiöse Weltbild dieser Pygmäen zu verstehen. Ihre Religion konzentriert sich auf eine Innerlichkeit des Fühlens. Die Stimmung kann durch Gesang und Tänze beeinflusst werden. Das Ziel dieser Zeremonien ist es, Freude zu erwecken.

Auch Edward EVANS-PRITCHARD legt in seiner Studie über die Religion der Nuer¹⁰ im Sudan den nicht-ritualistischen und antifetischistischen Charakter der Religion dieses Hirtenvolkes offen. 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“.¹¹

Ähnliches ließe sich über die Gottesvorstellungen der Dinka sagen, eines Nachbarvolkes der Nuer, deren Religion Godfrey LIENHARDT¹² beschrieben hat. Bei diesen Gesellschaften, in denen sich neben anti-ritualistischen Zügen

⁷ Ebenda, S. 135.

⁸ Ebenda, S. 153.

⁹ C. M. TURNBULL, *The Forest People*, New York 1961.

¹⁰ E. E. EVANS-PRITCHARD, *Nuer Religion*, Oxford 1956.

¹¹ Ebenda, S. 322.

¹² G. LIENHARDT, *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Oxford 1961.

Merkmale einer verinnerlichten Religionserfahrung zeigen, stellt sich die Frage, wer die Träger und Vermittler ihres religiösen Weltbildes sind.

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 Nuer¹³ und Dinka¹⁴ 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. Sie sind Mittler zwischen der Welt des Menschen und der Sphäre des Göttlichen.

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 einer Person durch ein übermenschliches Wesen und ihre Beauftragung und Bevollmächtigung zu einem bestimmten Dienst verstanden. Oft bringt die ergriffene Person keinerlei durch Tradition und Berufsausbildung gegebenen Voraussetzungen für diesen Auftrag mit, und mitunter erfolgt die Berufung gegen ihren Willen. Dieses Ergriffensein spiegelt sich im Bewußtsein des Berufenen als Sendungsgewißheit wider. Sowohl bei der „Berufung“ wie beim „allgemeinen Priestertum“ handelt es sich um eine Gabe, die dem Einzelnen unmittelbar 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 wie 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 in westlichen Gesellschaften die Autorität der Geistlichen - zumindest

¹³ E. E. EVANS-PRICHARDT, Nuer Religion, S. 303 - 310.

¹⁴ K. SCHLOSSER, Propheten in Afrika, Braunschweig 1949, S. 11 - 15.

im Bewußtsein der Öffentlichkeit - vornehmlich von einem *institutionellen* Charisma abzuleiten und an ihre kirchliche Stellung gebunden zu sein scheint.

„Persönliches Charisma“ nenne ich - in Anlehnung an Max WEBER - „eine als außeralltäglich ... geltende Qualität einer Persönlichkeit“.¹⁵ Das besagt, 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“¹⁶ hingegen beruht „auf dem Alltagsglauben an die Heiligkeit von jeher geltender Traditionen und die Legitimität der durch sie zur Autorität Berufenen“.¹⁷

Säkularisierung kann nun begrifflich präziser gedeutet werden als der Prozeß, in dem die „Heiligkeit [der] von jeher geltenden Traditionen“ ihre gesellschaftliche Akzeptanz verliert und dadurch die „Legitimität der durch sie zur Autorität Berufenen“ infragegestellt wird. Mit anderen Worten: „Institutionelles Charisma“ büßt in säkularistischen Gesellschaften seine Legitimationsbasis ein. Damit schreitet in westlichen Gesellschaften eine Entwicklung voran, die bereits bei den Nuern beobachtet wurde. Priester werden zwar bei zahlreichen Anlässen gebraucht, ihre Funktion ist jedoch eher von sozialer als von religiöser Bedeutung. Sie spielen eine Rolle bei 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. Für eine solche Ineinssetzung gibt es weder logische noch soziologische Anhaltspunkte.

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, 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? Nach evangelischer Überzeugung sind alle Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten von Gott berufen, sein Volk zu werden, und allen

¹⁵ M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen 1972, S. 140.

¹⁶ Ich lehne mich hierbei an WEBERS Begriff der „traditional legitimierten Autorität“ an.

¹⁷ M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 124.

Gläubigen wurde - nach paulinischem Zeugnis - ein spezifisches Charisma verliehen. Ja, jeder Christ hat - gemäß Martin LUTHER - sogar eine doppelte Berufung erfahren: Eine *duplex vocatio*, nämlich die *vocatio spiritualis*, mit der alle Menschen zum Glauben gerufen werden, und die *vocatio externa*, mit der Menschen zur Übernahme bestimmter Pflichten in der Welt berufen werden, eben zu ihrem Beruf.

Uns interessiert in diesem Zusammenhang die *vocatio spiritualis*, derzufolge die ganze Gemeinde aus Berufenen besteht und die Kirche „ecclesia“, also die „Herausgerufenen“, genannt wird. Gott beschränkt sich allerdings nicht auf diesen allgemeinen Ruf (die *vocatio generalis*), sondern erwählt Einzelne zur Erfüllung bestimmter Aufgaben, wozu er sie mit einer Gnadengabe ausrüstet (die *vocatio particularis*). Unsere Fragestellung läßt sich damit konkretisieren: Lassen sich in den heutigen Kirchen Qualifikationen einzelner Mitglieder nachweisen, die einer *vocatio particularis* entspringen, deren Legitimationskraft also nicht an die institutionelle Autorität ihrer Kirche gebunden ist und damit nicht der Erosionskraft der Säkularisierung unterliegt, sondern ein persönliches Charisma darstellt?

Ich möchte an dieser Stelle auf ein größeres Forschungsprojekt über die philippinische Volksreligion verweisen, an dem ich arbeite. Schon seit längerem konzentriere ich mich auf die Beobachtung und Befragung philippinischer Heilkundiger. In diesen Heilern 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 dieses Charisma in einem persönlichen Berufungserlebnis begründet.

In diesem Zusammenhang befrage ich zu interkulturellen Vergleichszwecken auch philippinische und deutsche Theologiestudierende nach möglichen Berufungserfahrungen. Die entsprechende Frage lautet: „Hatten Sie irgend 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 von Theologiestudierenden, die nicht aus einer säkularisierten, sondern aus einer überwiegend tra-

ditional-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.

Wenn man berücksichtigt, daß jede echte religiöse Berufung mit einer Beauftragung 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 er mit einem persönlichen Charisma, einem besonderen Talent oder einer besonderen 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? Bedenkt man, daß die Berufung zum Theologiestudium nur *ein* mögliches Berufungserlebnis eines Studierenden 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. Die einleitenden sechs Paragraphen seines dritten Teils 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 bei den protestantischen Kirchen große Zustimmung gefunden.

Es sollte jedoch nicht übersehen werden, daß als Empfänger der Charismen schon in diesem einleitenden Teil 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, und zwar gerade unabhängig von ihrem religiösen Verdienst, ihrer spirituellen Reife, ihrer Ausbildung oder kirchlichen Stellung. Der Lima-Text bleibt in seiner Unterscheidung zwischen persönlichem Charisma und Amts-Charisma (die in II.7 a+b durchaus getroffen wird) unbestimmt. Deshalb verwundert es nicht, daß sich die darauf-

folgenden Abschnitte des Textes ausschließlich auf das ordinierte Amt konzentrieren, wie von protestantischer Seite wiederholt kritisch bemerkt worden ist. 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“, in deren eigentliche Zuständigkeit dieses Thema fällt, unter diesem Gesichtspunkt überprüft. In diesen Papieren bleibt die Diskussion nahezu auf das ordinierte Amt beschränkt. Immerhin wurde auf der fünften Weltkonferenz in Santiago de Compostela 1993 vorgeschlagen, zwischen der Berufung, an der alle Gläubigen durch ihre Taufe teilhaben, und der spezifischeren Berufung zum ordinierten Amt deutlicher zu unterscheiden (Sektion III, 20). Ganz eindeutig überwiegt in diesen Texten das institutionelle Charisma auf Kosten der persönlichen Charismen.

Dennoch darf nicht übersehen werden, daß das Lima-Dokument auf längere Sicht vielleicht einen theologischen Neuansatz 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 Der Geist erhält die Kirche in der Wahrheit und leitet sie ...“ (A 3). Dieser Ansatz zeigte sich als wegweisend für die siebte 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 und Einsichten 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“.¹⁸ In dieser Haltung wird der Reichtum des Glaubens erfahren in der Begegnung mit unterschiedlichen Gestaltungen der Frömmigkeit, die aus den verschiedenartigen Gaben des Geistes erwächst. Sie ist sogar offen für die Begegnung mit der „tiefen Spiritualität anderer Religionen“ (IV, 39).

Diese Thesen verschaffen auch persönlichen und individuellen Charismen eine neue Geltung. Die Fixierung auf die Lehrtraditionen hatte eine einseitige Betonung der institutionellen Charismen bedeutet. Doch viele Kirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika haben gar keine Theologien im klassischen Sinne entwickelt, und dennoch verfügen sie über sehr spezifische Ausdrucks- und Lebensformen ihres Glaubens. In diesem Kontext wird die Begegnung mit

¹⁸ Bericht des Ausschusses für Programmrichtlinien, VI. Bericht aus Canberra, S. 195.

einer anderen Frömmigkeit zur wichtigsten Form des ökumenischen Dialogs. Ein eindrückliches, wenn auch umstrittenes Beispiel für eine solche Begegnung lieferte in Canberra der Vortrag der koreanischen Theologin CHUNG Hyun Kyung mit Tanz, rituellen Anklängen und Geisteranrufung 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 Gemeinschaft 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“.¹⁹ 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 sechziger 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 die Leitbegriffe Spiritualität - Konvivenz - Transversalität stellen werde.

1. Im Blick auf eine Gemeindeerneuerung in unseren europäischen 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 umspannende Frömmigkeit. Es geht um nicht weniger als um die Frage nach der persönlichen Authentizität des Theologen und der Theologin. 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 auszubilden, sondern das Geistliche in heranwachsenden Menschen

¹⁹ Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung, Erklärung und Vollversammlung von Canberra 1991, in: Ökumenische Rundschau 2/1991, S. 180-182, hier: 2.2.

zu fördern. Wir haben sie nicht auf die Übernahme eines institutionellen Charismas vorzubereiten, sondern mit ihnen gemeinsam bemühen wir uns, 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 der 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, und wie die Bilder und Symphonien von v. GOGH und BEETHOVEN bemüht sich unsere religiöse Sprache um eine universale Symbolik, die die ewigen Bilder Gottes im Menschen aufleuchten läßt.

2. Den zweiten Leitbegriff entfalte ich im Blick auf Ökumene und Mission: Konvivenz. Dieser Begriff - der von Theo SUNDERMEIER²⁰ geprägt wurde - meint das Zusammenleben von Menschen verschiedenen Glaubens und verschiedener Kulturen. Mit Bezug auf eine oft beklagte „Verhandlungs-Ökumene“ und unter Anerkennung der Grenzen verbaler Kommunikation 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.²¹ Eine solche konvivalente 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 Nonnen in einem Meteora-Kloster das Jesusgebet. Manche sammeln Erfahrungen in einer Basisgemeinde in Südamerika oder in einem religiösen Kibbutz in Israel.

3. Den dritten Leitbegriff entfalte ich im Blick auf den Lebensstil und die Kultur der Gegenwart: Transversalität. Diesen Begriff entnehme ich der Diskussion

²⁰ T. SUNDERMEIER, Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, Öeh 1/1986, S. 49-100.

²¹ T. SUNDERMEIER, Begegnung mit dem Fremden. Plädoyer für eine verstehende Missionswissenschaft, Evangelische Theologie 5/1990, S. 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, S. 288-299.

um die Postmoderne. Er wurde von Wolfgang WELSCH²² 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 unterschiedlicher Ansprüche.“²³ 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, führen zu vertieften gemeinsamen Gotteserfahrungen. Eine solche spirituelle Existenz ist ein Wachstumsprozeß mit Fortschritt und Reifung, Stillstand und Rückfall, der in der Haltung der Transversalität von den Erfahrungen und Einsichten anderer lernt, um sich selber entwickeln zu können. In Spiritualität, Konvivenz und Transversalität erfüllt sich damit ein Grundgesetz allen Lebens, daß Empfangen vor Handeln geht.

²² W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987; ders. (Hrsg.), *Wege aus der Moderne*, Weinheim 1988.

²³ M. HONECKER, *Popanz Postmoderne. Theologische Kritik an einem inflationierten Begriff*, *Ev. Komm.* 5/92, S. 263-266, hier: S. 264.