

Ökumene im Wandel

Bemerkungen zu Diskussionen über die Gewalt und ihre Implikationen

VON CHRISTIAN WALTHER

Der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen hat sich auf seiner vorjährigen Sitzung im August in Genf erneut mit Fragen der sozialen Gerechtigkeit und einem christlichen Beitrag zu ihrer Lösung beschäftigt. Seit der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft im Jahre 1966 steht diese Problematik innerhalb der ökumenischen Diskussion im Vordergrund. Sie war zunächst im allgemeinen Kontext der Theologie der Revolution behandelt worden. Jetzt hat sich die Thematik sehr viel direkter auf Probleme der Gewalt und Gewaltfreiheit konzentriert.

Die Auseinandersetzung mit der Gewaltproblematik, vor allem im Blick auf die vielfältigen Erscheinungsformen von Gewalt und ihre situationsspezifischen Bedingungen, haben die ethischen Erörterungen über die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit von Gewaltanwendungen durchaus fruchtbar ergänzt und mit notwendigen Korrekturen versehen¹. Darüber hinaus hat diese Problematik aber auch Implikationen in bezug auf das Selbstverständnis und die Funktion des Ökumenischen Rates. Der gegenwärtig sich abzeichnende Stand in der Diskussion über Probleme der sozialen Gerechtigkeit im Kontext gewaltsamer oder gewaltfreier Veränderung bestehender gesellschaftlicher Strukturen und Systeme erlaubt es durchaus, von einem Prozeß zu sprechen, der über den engeren Bereich ethischer Orientierung hinausgeht und in den weiteren Bereich der Lehrtraditionen verändernd einwirkt, die eben bisher Identität und Arbeitsweise des Ökumenischen Rates weithin bestimmt haben. Ist diese Interpretation zutreffend, dann hat sich die Suche nach zunächst ethischer Orientierung christlichen Verhaltens angesichts einer Humanisierungsbedürftigkeit der Gesellschaft erweitert zu dem Versuch, eine Antwort auf die Frage nach christlicher und kirchlicher Identität unter den gegebenen gesellschaftlichen Situationen im ökumenischen Zusammenhang zu ermöglichen.

Diese Ausweitung eines ursprünglich ethischen Bezugsrahmens in Richtung auf eine Ausbildung von neuen Identitätsmerkmalen für die individuelle wie für die kirchliche Existenz in der heutigen Welt überhaupt stellt m. E. den eigentlich erregenden Vorgang dar. Mit diesem Beitrag versuche ich, einige seiner Aspekte zu verdeutlichen.

Zielkonflikte im christlichen Beitrag zur sozialen Gerechtigkeit

Den Ausgangspunkt für die Erörterungen im Zentralausschuß des Ökumenischen Rates bildete eine Vorlage zum Thema „Gewalt, Gewaltfreiheit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit“². In ihr spiegelt sich die seit 1966 geführte Diskussion über diesen Themenkomplex wider. Sie stellt noch einmal seine Aktualität für die Ökumene wie für jede ihrer Mitgliedskirchen heraus³. Als allgemeine Zielvorstellung tritt dabei das Engagement „für die ganze Zukunft der Menschheit“ hervor, in dessen Konsequenz sich die Frage stellt, in welcher, der Sache des christlichen Glaubens angemessenen Weise, der Kampf gegen Unterdrückung, Ausbeutung, verweigerte Partizipation und Selbstbestimmung geführt werden muß. Diese Frage ist bislang kontrovers geblieben. Die Vorlage selbst versucht durch die Einführung theologischer Reflexionen wenigstens die Richtung anzudeuten, in der eine Antwort gefunden werden kann. Aber bereits bei der Ableitung von Konsequenzen aus der Tatsache, „daß Jesus von Nazareth keine Gewalt gegen die Mächtigen im Namen der Schwachen, der Armen und der Leidenden gebraucht hat“⁴, treten die Gegensätze unvermindert hervor:

„In dieser Frage sind sich die Christen einschließlich der Ausschußmitglieder nicht einig. Einige vertreten die Auffassung, daß Jesu Verzicht auf Gewalt ein Zufall oder situationsbedingt sei und daß in anderen Kontexten dasselbe Engagement für Gerechtigkeit und Offenheit gegenüber menschlicher Not zu völlig anderen Imperativen und auch zu gewaltsamen Maßnahmen führen können mit dem Ziel, eine relativ gerechte Ordnung zu bewahren oder eine ungerechte Ordnung anzugreifen. Andere sehen in der Tatsache, daß Jesus den Weg der Zeloten zurückgewiesen hat, eine Entscheidung, die so grundlegend ist für die Definition seiner Sendung, so typisch für die ethische Problematik jeder Situation und die eine so unmißverständliche Bestätigung erhält durch die übrige Heilige Schrift und die Erfahrung der Kirchen, daß ihr als Orientierungshilfe bleibende Geltung zukommt“⁵.

Blickt man auf die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft zurück, so waren es vor allem die Vertreter aus den Kirchen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas, die unter Einbringung ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Situationen dafür sorgten, daß die Gewaltfrage nicht distanziert verhandelt wurde. Sie traten dafür ein, „absolute Gewaltlosigkeit (nicht als) die einzig mögliche Position für Christen“ zu erklären⁶. Die allgemeine Zielvorstellung eines Engagements für die ganze Zukunft der Menschheit wurde damals ungleich konkreter auch als mögliche gewaltsame Überwindung ungerechter sozialer und politischer Strukturen verstanden⁷. Dies geht auch aus einer anderen Stellungnahme hervor, die auf der Weltkonferenz verabschiedet wurde:

„In diesem Zusammenhang darf die Versöhnung nicht in einer sentimental Harmonisierung der miteinander in Streit liegenden Gruppen bestehen. Sie verlangt Opfer. Sie bedarf der Identifizierung mit den Bedrängten. Sie bedarf des Entschlusses, ungerechte Ordnungen niederzureißen. Sie muß das Gewissen der Unterdrücker wachrütteln. Sie muß die Würde der Bedrängten wiederherstellen. Die Änderung persönlicher Einstellungen und die Versöhnung zwischen einzelnen sind von grundsätzlicher Bedeutung, doch nur eine Veränderung der Strukturen kann eine gerechte Ordnung schaffen, in der die Würde und Freiheit aller Menschen garantiert wird⁸.“

Das vom Zentralausschuß entgegengenommene und an die Mitgliedskirchen „zur Untersuchung, Stellungnahme und Aktion“ überwiesene Dokument setzt die auf der Weltkirchenkonferenz eingeschlagene Richtung nur bedingt fort. Es unterbricht sie dort, wo 1966 die Anwendung von Gewalt durchaus als eine legitime Weise der Wahrnehmung christlicher Verantwortung für die Gesellschaft gefordert wurde. Statt dessen versucht das Dokument einen neuen theologischen Reflexionsprozeß in Gang zu setzen und das Gespräch zwischen den Gruppen offenzuhalten⁹. Unverkennbar ist dabei ebenfalls die Absicht, in Anknüpfung an das von Martin Luther King entwickelte Modell des gewaltfreien Widerstands¹⁰ zu einer Strategie der gewaltlosen Veränderung der Gesellschaft anzuleiten. In diesem Sinn hat sich auch der Zentralausschuß ausgesprochen, wenn er begrüßt, „daß die Erklärung das Wesen der gewaltfreien Aktion klargestellt hat“¹¹.

Es ist nicht auszuschließen, daß mancherorts der jetzt erreichte Diskussionsstand als Rückschritt verstanden und der entstandene Zielkonflikt als Mangel in der Beachtung der Sachlogik gedeutet wird. Man wird darüber aber nicht übersehen können, daß das Dokument selbst nur die innerökumenische Situation widerspiegelt.

Ökumenische Identitätskrise

Die Lage innerhalb des Ökumenischen Rates ist derzeit dadurch gekennzeichnet, daß es nicht möglich ist, ein uneingeschränktes Einvernehmen in der Beschreibung der Weltsituation wie in der Ableitung von Konsequenzen für das praktische Handeln der Kirche herzustellen. Unterschiedliche Motive und Intentionen, die selbst wieder auf unterschiedliche, situationsspezifische Bedingungen in den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates sowohl nach ihrer geistig-theologischen als aber auch nach ihrer politisch-soziologischen Seite hin zurückverweisen, sind gewichtige Hinderungsgründe bei der Verwirklichung des ökumenischen Grundzieles, nämlich eine wo immer mögliche Einheitlichkeit in Wort und Tat in der Weltchristenheit sicherzustellen. Bei einem so diffizilen Thema wie dem der Gewalt, das ja nun keineswegs nur im theologisch-kirch-

lichen Bereich kontrovers ist, mußten die unter den Christen bestehenden Differenzen voll zur Geltung gelangen. Auf diesen Umstand hat bereits J. M. Gustafson, Professor für Christliche Ethik an der Yale-Universität, Ende der 60iger Jahre hingewiesen¹². Er kommt zu folgendem Urteil: „In gewisser Weise liegt der Streitpunkt zwischen dem Handelnden und dem Beobachter. Der Handelnde reklamiert eine Gültigkeitserklärung seines Urteils von seinem Engagement als einer Person in einer konkreten Situation; die Ferne des Beobachters hindert diesen daran, die Sachverhalte und ihre Nuancierungen wirklich und voll zu verstehen. Ein Teil der Schwierigkeit liegt wahrscheinlich in dem Ausmaß, mit dem man sich auf Emotionen, Empfindlichkeiten und übertriebene Vorlieben verläßt, wenn man zu einem moralischen Urteil gelangen will. In der christlichen Ethik nimmt dieser Streitpunkt die Form der Frage nach der Erkennbarkeit des Willens Gottes an“¹³.

Die Unterscheidung zwischen dem Handelnden und dem Beobachter trifft durchaus die ökumenische Situation. Sie verbindet sich hier zudem noch mit der geographischen Unterscheidung zwischen Kirchen, die zur nördlichen, und solchen, die zur südlichen Halbkugel gehören. Diese Unterscheidung ist weithin auch mit erheblichen Werturteilen besetzt: Die der nördlichen Halbkugel zugehörenden Kirchen sind die „älteren“ Kirchen, numerisch und finanziell stark, gesellschaftlich integriert, womit sich nicht selten der Vorwurf gegen sie verbindet, daß sie ganz der Erhaltung des Status quo verfallen sind, in bezug auf die Vorgänge in anderen Teilen der Welt eine Beobachterrolle einnehmen und im übrigen nicht sensibel genug sind, um diese Vorgänge wirklich zu verstehen. Die der südlichen Halbkugel zugerechneten Kirchen werden demgegenüber als die eigentlich handelnden Kirchen verstanden, die die Dynamik des Evangeliums, sein Heil und seine Zukunftsverheißung durch ein relevantes und situationsgerechtes soziopolitisches Engagement zum Ausdruck bringen wollen. Gegen diese Unterscheidung kann natürlich mit Recht eingewendet werden, daß sie viel zu schematisch ist, um die wirklichen Sachverhalte noch differenziert wiederzugeben. Aber sie stellt eine Denkstruktur dar, die in gewisser Weise symptomatisch für die innerökumenische Identitätskrise ist und die sich auch in anderen Zusammenhängen Ausdruck verschafft.

Daß in der Tat das Bewußtsein von einer Identitätskrise in der Ökumene lebendig ist, wird jetzt auch an dem Bericht des Vorsitzenden des Zentralaussschusses, Professor M. M. Thomas, sichtbar¹⁴. Für sie gibt er drei Gründe an. Er sieht einmal in der „Krisensituation“ die „Konsequenzen der Ausdehnung der Mitgliedschaft auf Kirchen in allen Teilen der Welt, deren Leben von außerordentlich vielfältigen religiösen Traditionen, Formen eines kulturellen Ethos und ideologischen Tendenzen bestimmt wird“¹⁵. Damit soll offensichtlich darauf aufmerksam gemacht werden, daß im Unterschied zu den Anfängen des Ökü-

menischen Rates, an dem sich damals im wesentlichen die Kirchen des westlichen Kulturkreises beteiligten, unter denen dann auch eine Verständigung über Gemeinsamkeiten aufgrund bestimmter gemeinsamer Voraussetzungen im Blick auf geistige Traditionen, gesellschaftliche Entwicklung und politische Verhältnisse trotz aller bestehenden theologischen Unterschiede leichter möglich war, jetzt durch den Dazutritt von Kirchen aus anderen Kulturkreisen dieser Verständigungsprozeß und mit ihm auch die ökumenische Integration erschwert ist.

Sodann weist M. M. Thomas unter Berufung auf den amerikanischen Religionswissenschaftler W. C. Smith auf die Lage der westlichen Kirchen hin, die durch den Verlust „einer systematischen oder einheitlichen christlichen Wahrheit“ gekennzeichnet ist¹⁶. Die Tatsache der konfessionellen Aufsplitterung im Westen und damit zusammenhängend die Aufsplitterung der einen christlichen Wahrheit in eine Fülle von Wahrheiten, die zum Teil heute noch antagonistisch gegeneinandergestellt werden, läßt somit Zweifel an dem Kommunikations- und Integrationsvermögen der westlichen Kirchen aufkommen.

Als dritter Grund wird schließlich angegeben, „daß nichtwestliche Kirchen zu Recht darum kämpfen, ihrer christlichen Identität Ausdruck verleihen zu können durch ihre eigene kulturelle Identität, die auf das engste verbunden ist mit verschiedenen Religionen und säkularen Ideologien...“¹⁷. Hinter diesen Identitätsbemühungen steht aber ein weitgespannter Emanzipationsvorgang, dessen Antriebskräfte in dem Bestreben liegen, mittels kirchlicher Selbständigkeit einerseits und verstärkter Anpassung an spezifische soziokulturelle Bedingungen andererseits kirchliche Existenz für den jeweiligen gesellschaftlichen Lebenszusammenhang, als dessen integrierter Teil man sich versteht, relevanter zu machen. Begriffe wie *selfreliance* (Selbstachtung, Selbstvertrauen) und *indigenisation* (wörtlich: Einheimischmachung) bringen diese Seite des Emanzipationsvorgangs zum Ausdruck. Zugleich aber impliziert er ein kritisch-distanziertes Verhalten gegenüber westlichen theologischen und kirchlichen Traditionen, denen man zwar den eigenen historischen Ursprung sowohl theologisch als auch kirchlich weithin verdankt, denen man aber in der eigenen historischen Situation, wenn überhaupt, dann nur noch eine bedingte Geltung zuerkennt. Diese Haltung wird m. E. überzeugend von Ph. Potter zum Ausdruck gebracht, wenn er feststellt: „Wir bemühen uns in der ökumenischen Bewegung, neue und überzeugende Ausdrucksformen des Evangeliums an jedem Ort zu finden. Es geht nicht mehr an, daß die Theologen der älteren Kirchen in Europa aus einem bestimmten historischen und scholastischen Verständnis heraus für andere das Wort ergreifen“¹⁸.

Die Gewaltproblematik stellt in dem hier skizzierten Zusammenhang jenes spannungsvolle Feld dar, auf dem die Identitätskrise als Ausdruck einer noch

nicht gelungenen ökumenischen Integration ihren konkreten Niederschlag findet. Der für diese Krise ebenfalls konstitutive Emanzipationsprozeß in den nicht-westlichen Kirchen wirkt zumindest gegenwärtig Integrationsbemühungen entgegen. Unter dieser Voraussetzung ist die Aussage zutreffend, daß „wir . . . mit einer Krise unserer Einheit in einer weltweiten Gemeinschaft konfrontiert“ sind¹⁹.

Es bleibt zu prüfen, ob wir es hier mit einer unumkehrbaren Zwangsläufigkeit zu tun haben, so daß dann jede Identitätsbemühung um ein unverwechselbares Selbstsein als Kirche im jeweiligen besonderen politischen, sozialen und kulturellen Kontext schon die Suche nach Gemeinsamkeit und Einheit in der Ökumene im Ansatz unmöglich macht. Für den ökumenischen Gedanken, der das Leben der Kirchen innerhalb der letzten Dezennien nachhaltiger beeinflusst und auch reicher gemacht hat, als dies manche Kritiker der Ökumene wahrhaben wollen, wäre es jedenfalls eine schwer erträgliche Vorstellung, wenn der Ökumenische Rat künftighin nicht mehr als ein Forum sein sollte, auf dem nur noch die zwischen Nord und Süd, Ost und West bestehenden Gegensätze ausgetragen werden.

Wandlungen im Selbstverständnis

Das Dilemma, vor dem die Ökumene steht, ist offenkundig. Aber es fehlt auch nicht an Vorstellungen, wie aus ihm herausgekommen werden kann. Wieder sind in diesem Zusammenhang Aussagen wichtig, die auf der vorjährigen Zentralausschußsitzung gemacht worden sind.

M. M. Thomas kann sich sicherlich auf gewichtige Stimmengruppen, vor allem auch nach der Bangkok-Konferenz von 1973, stützen, wenn er feststellt: „... viele sind der Ansicht, daß der Prüfstein der Wahrheit nicht der logische Zusammenhang, sondern die existentielle Relevanz ist, und daß die Wahrheit nicht so sehr in bestimmten Formulierungen zum Ausdruck kommen muß, sondern in nichtverbalen Symbolen und im Gottesdienst oder in der evangelistischen und politischen Aktion oder im Zusammenleben in der Gemeinschaft. Diese Argumente haben erhebliches Gewicht, und das gleiche gilt für das damit angesprochene Ringen der ökumenischen Bewegung darum, der Wahrheit in der Kirche und für die Welt durch eine Vielfalt lebendiger Formen losgelöst von der Theologie Ausdruck zu verleihen“²⁰.

Die gleiche Linie verfolgt auch Ph. Potter mit seiner Forderung nach „einer realitäts- und praxisbezogenen Theologie, . . . die unserem Wissen um die größere Vielfalt von Denkstrukturen, von kulturellen und linguistischen Ausdrucksformen und der Dynamik der Aktion/Reflexion, die unser christlicher Glaube uns zur Pflicht macht, gerecht“ werden kann²¹. In allerersten Umrissen zeichnet sich hier ein Modell für die Ökumene und ihre Funktion im letzten

Drittel des 20. Jahrhunderts ab. Drei bestimmende Momente treten dabei deutlich hervor:

1. Die Theologie bekommt einen anderen Stellenwert im Leben des einzelnen Christen wie der Kirchen. Ihre Relevanz hängt künftig nicht mehr ausschließlich davon ab, in welchem Maße sie theologische Systeme und Distinktionen pflegt, mittels derer in der Vergangenheit die Wahrheit des Evangelium artikuliert und vermittelt worden ist. In diesem Sinne ist das Diktum „losgelöst von der Theologie“ sicher zutreffend zu interpretieren. Die positive Funktion der Theologie besteht dann darin, sich für neue Erfahrungen des Glaubens zu öffnen, sie zu reflektieren, den konkreten gesellschaftlichen Lebenszusammenhang im Horizont der Wirklichkeit Gottes und seines Wirkens zu analysieren und ihre Erkenntnisse empirisch so belangvoll zu formulieren, daß übergreifende Sinnzusammenhänge erkannt und Orientierungen für den Lebensvollzug in seiner Ganzheit und Vielfalt gewonnen werden können.

In übertragenem Sinne kann als Motiv für die Veränderung des Stellenwertes der Theologie gelten, was R. Shaull, dem ja die ökumenische Bewegung mannigfache Impulse in den letzten Jahren verdankt, in anderem Zusammenhang ausgesprochen hat: „Da Gottes Handeln in der Welt auf deren Transformation abzielt, befreien das Kommen Christi und das Werk des Heiligen Geistes neue und beunruhigende Kräfte in der Geschichte, die den Prozeß selber beeinflussen. Indem der Einfluß Christi wächst, werden alte Ordnungen hinweggelegt, und der Kampf um die Humanisierung führt zu neuen Ufern; zugleich erscheinen neue Gefahren, und die Kräfte, die Christus widerstehen, werden stärker und manifester. Doch auf dieser Straße gibt es kein Zurück; die an Gottes Werk teilnehmen möchten, können nicht Zuflucht auf ausgetretenen Pfaden suchen, noch sich von der Front zurückziehen, weil die Situation immer gefährlicher wird“²².

2. Die Zielrichtung des Ökumenischen Rates verändert sich. Sie besteht nicht mehr in „dem Bestreben, um jeden Preis Consensus und Gemeinsamkeit in Erklärungen und Zielsetzungen verwirklichen zu wollen“²³. An die Stelle dessen tritt jetzt die bewußte Bejahung der Fülle von verschiedenartigen Ausdrucksformen des christlichen Glaubens. Einheit im Sinne des Modells ist dann nicht mehr die überwundene Pluralität solcher Ausdrucksformen des Glaubens, sondern Einheit bleibt das Ziel eschatologischer Hoffnung, das schon jetzt als das zukünftig Vorausliegende den Horizont bildet, der jene Fülle umschließt. Ihr Medium ist der partnerschaftliche Dialog, der Übereinstimmung und Divergenz einschließt. In seiner Grundstruktur ist dieser Dialog im Horizont eschatologischer Verheißung bestimmt von der Gleichwertigkeit aller Ausdrucksformen des christlichen Glaubens, in denen Jesus als Sohn Gottes, als Richter und Erlöser bekannt wird.

3. Der Ökumenische Rat bekommt die Funktion eines Instruments der Kommunikation. Es liegt in der Logik dieses Modells, daß es stärker an Partizipation als an Repräsentation, stärker an Dynamik, Experiment und geistiger Konfrontation als an Bewahrung und Reproduktion längst bekannter Positionen und Wahrheiten orientiert ist. Die christliche Partnerschaft in ökumenischer Weite braucht den Raum, in dem sie sich vermittelt, und das Instrument, durch das sie sich vermittelt. In diesem Modell ist der Ökumenische Rat beides: dieser Raum und dieses Instrument²⁴.

In der Stellungnahme des Zentralausschusses wird hervorgehoben, daß die Diskussion über die Gewaltproblematik sich „nicht immer ... durch Klarheit, Logik und das Bewußtsein, daß Christen heute in einem weltweiten ökumenischen Kontext über die Konsequenzen ihres Glaubens nachdenken müssen“, ausgezeichnet habe²⁵. In der Tat sind an dieser Diskussion die Schwächen und die Grenzen der ökumenischen Bewegung deutlich sichtbar geworden. Die Schwäche besteht vor allem im Fehlen einer allen gemeinsamen Basis, auf der das Gewaltproblem hätte angegangen werden können. Aber eben daran wird auch die Grenze erkennbar, denn der Ökumenische Rat als reine Freiwilligkeitsorganisation hat nicht mehr Gemeinsamkeit, als seine Mitglieder ihm zustehen. Er besitzt zudem auch keine institutionellen Mittel, um diesen Zustand zu überwinden. Unterschiedliche Auffassungen, wie zum Beispiel zur Frage nach der Gewalt, prallen so unvermittelt aufeinander. Konflikte werden allenfalls durch Kompromißformeln kaschiert, aber nicht eigentlich reguliert.

In dieser Lage kann das zuvor beschriebene Modell eine versachlichende, ausgleichende und regulierende Funktion erfüllen. Es bleibt darin aber an eine wesentliche Voraussetzung gebunden. Seine Produktivität hängt an der Bewahrung seiner intentionalen Offenheit für die Pluralität der Ausdrucksformen des christlichen Glaubens. Nur solange, wie es nicht zum Vehikel für die Durchsetzung partikularer Ansprüche gegenüber der ökumenischen Allgemeinheit gemacht wird, kann es funktionieren.

Es bleibt abzuwarten, ob und wie die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates das Modell rezipieren werden. Dabei geht es allerdings nicht um eine formale Prozedur, sondern um die Intensivierung der ökumenischen Gemeinschaft überhaupt, die, wie sich an der Diskussion über die Gewalt zeigt, gegenwärtig in einer erheblichen Belastungsprobe steht. Das Hauptproblem in diesem Bemühen besteht darin, ob und in welchem Umfang es möglich wird, den Ausgleich zwischen theologischer und kirchlicher Tradition einerseits und den aus der Konfrontation mit Fragen, die in der gegenwärtigen historischen Situation aufbrechen, gewonnenen neuen Aspekten des Glaubens andererseits zu leisten. Es läßt sich derzeit nicht die Gefahr übersehen, daß in dieser Beziehung Gegensätze bestehen, die sich zur Struktur zu verfestigen drohen.

Erneut kann in diesem Zusammenhang auf die Gewaltproblematik und ihre Diskussion zurückverwiesen werden. An ihnen läßt sich ablesen, in welchem Maße die Tendenz besteht, situationsbedingte Fragen an den Glauben zu verallgemeinern und in dieser Verallgemeinerung dann polemisch gegen die Tradition zu wenden. Seinen Ursprung hat das Problem der Gewalt und ihrer Anwendung auch von Christen aber in konkreten Erfahrungen mit Gesellschaftsverfassungen, die aufgrund bestehender ökonomischer, politischer und kultureller Strukturen eine ungehinderte Selbstbestimmung und Partizipation nicht zulassen. Diese Erfahrungen bildeten die ursprüngliche Basis, von der her argumentiert wurde, und nicht ein bestimmtes theologisches System, dem man sich, aus welchen Gründen auch immer, verbunden wußte.

Erst in der Folge verdichten sich solche Erfahrungen dann zu einem allgemeinen System religiöser Deutung der gesellschaftlichen Situation und ihres Umbruchs überhaupt, wie es an der Theologie der Befreiung erkennbar wird. Mittels dieser Interpretation ist es einerseits möglich, einen Sinnzusammenhang zu konstruieren, mit dem empirische Zufälligkeiten in der historischen Entwicklung überstiegen werden. Der Umbruch selber wird dadurch als ein aus der Logik einer höheren Ordnung hervorgehender Prozeß verstehbar. Andererseits wird mit Hilfe des konstruierten Sinnzusammenhangs menschliches Handeln scheinbar unzweideutig in Richtung auf eine notfalls auch gewaltsame Befreiung von den als unerträglich empfundenen gesellschaftlichen Verhältnissen festgelegt.

Solange ein solches System religiöser Weltdeutung auf eine konkrete Lage, wie sie beispielsweise in lateinamerikanischen Gesellschaften gegeben zu sein scheint, rückbezogen und damit auch einer Kontrolle durch Erfahrung ausgesetzt bleibt, wird innerhalb seiner Grenzen das Gewaltproblem sinnvoll diskutabel. In diesem Fall bleibt also das religiöse System innerhalb der Partikularität derjenigen spezifischen Situationen, die es theoretisch erfassen und das Handeln dadurch entlasten will, indem es mit dem Aufweis der logischen Konsequenz einer bestimmten Handlungsrichtung andere Möglichkeiten ausschließt. Es beansprucht dann aber auch keine Allgemeingültigkeit, sondern es fordert allenfalls eine Anerkennung seiner partikularen Geltung.

Der Konflikt entsteht dort, wo der Rahmen partikularer Geltung gesprengt und das Deutungsschema selbst zu einem allgemeinen System globaler Weltdeutung ausgeweitet wird. Die ihm implizite Orientierung des Handelns nimmt dann ebenfalls den Charakter neuer ethischer Prinzipien an, die für alle „wahren Christen“ Gültigkeit besitzen. Die Verallgemeinerung erlaubt mithin auch die Feststellung, welche Kriterien für christliche Identität zur Anwendung kommen müssen.

Nachdem innerhalb der Ökumene die Geltung der Tradition der „älteren

Kirchen“ stark kritisiert und relativiert wird, wie es gerade auch der Bericht von Ph. Potter vor dem Zentralauschuß im letzten Jahr wieder sichtbar werden läßt, läge es sicher im Interesse der zu fördernden Gemeinschaft unter allen Kirchen, wenn man sich ebenso kritisch solchen neuen Verallgemeinerungstendenzen gegenüber verhalten würde. Andernfalls droht jene lähmende Polarisierung zwischen „alter“ und „neuer“ Orthodoxie, wie sie aus der Kirchengeschichte hinreichend bekannt ist.

Überhaupt ist die schematische Unterscheidung zwischen älteren und jüngeren Kirchen eher hinderlich als förderlich. Man wird vielmehr von jeder Mitgliedskirche des Ökumenischen Rates erwarten müssen, daß sie die Substanz ihrer Tradition in das Mühen um neue Erkenntnisse einbringt und dabei ihre jeweilige Identität dialogisch bewährt.

ANMERKUNGEN

¹ Dies wird besonders an der Arbeit von J. Degen, *Das Problem der Gewalt. Politische Strukturen und theologische Reflexionen, Konkretionen*, Band 9, 1970, sichtbar.

² s. *Ökumenische Rundschau* (22) 1973, S. 533—548.

³ A.a.O. S. 537 f.

⁴ A.a.O. S. 542.

⁵ Ebda. S. 542.

⁶ Appell an die Kirchen der Welt, hrsg. v. H. Krüger, 1967, S. 52 ff.

⁷ Inwieweit diese Anschauung heute gerade von Christen in Lateinamerika geteilt wird, dazu vgl. H. Goss-Mayer, *Die Macht der Gewaltlosen*, 1968, u. H. Lüning (Hrsg.), *Mit Maschinengewehr und Kreuz oder Wie kann das Christentum überleben?*, 1971.

⁸ Appell an die Kirchen der Welt, a.a.O. S. 257.

⁹ *ÖR* (22) 1973, S. 544.

¹⁰ Vgl. dazu besonders M. M. Thomas, *The Significance of the Critique of Ghandian Presuppositions by Martin Luther King for the Development of a Non-violent Strategy of Revolution*, in: Th. Rendtorff — A. Rich, *Humane Gesellschaft*, 1970, S. 319 ff.

¹¹ *ÖR* (22) 1973, S. 536.

¹² Vgl. dazu seinen Aufsatz: *Ethik der Revolution*, in: J. M. Gustafson, J. M. de Jong und R. Shaull, *Zur Ethik der Revolution*, hrsg. v. der Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 1970, S. 9—25.

¹³ A.a.O. S. 25.

¹⁴ epd.-Dokumentation Nr. 35/1973, S. 23 ff. und „Genf 1973“. Beiheft zur *Ökumenischen Rundschau* Nr. 24, Korntal b. Stuttgart 1974.

¹⁵ A.a.O. S. 23.

¹⁶ A.a.O. S. 26.

¹⁷ Ebda. S. 26.

¹⁸ epd.-Dokumentation Nr. 35/1973, S. 6 und „Genf 1973“. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 24, Korntal b. Stuttgart 1974.

¹⁹ M. M. Thomas, a.a.O. S. 26.

²⁰ A.a.O. S. 27.

²¹ A.a.O. S. 12.

²² Befreiung durch Veränderung, 1970, S. 97.

²³ Ph. Potter, a.a.O. S. 11.

²⁴ Vgl. dazu auch wieder Ph. Potter, a.a.O. S. 13 f.

²⁵ OR S. 534.

„Erziehung zur Befreiung und Gemeinschaft“ — Die Vollversammlung in Djakarta 1975 als pädagogische und theologische Herausforderung der Kirchen

VON KARL ERNST NIPKOW

Das Thema — seine Spannungen und Schwierigkeiten

Das Leitthema der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1975 in Djakarta soll lauten: „Jesus Christus befreit und eint“. In kühner Ableitung ist das dritte, pädagogische Teilthema formuliert: „Erziehung zur Befreiung und Gemeinschaft — christliche Ziele und Prioritäten für die Veränderung der Erziehung in Kirche und Gesellschaft“ (vgl. zum Untertitel Zentralausschußdokument Nr. 9, 1973). Dem übergreifenden theologischen Oberthema, das von Christi Befreiungshandeln an uns spricht und unsere Selbstrechtfertigung gerade abweist (vgl. Gal 5,1), wird ein Erziehungsauftrag entnommen, der durchaus unsere Sache sein soll. Mehr noch: es wird ausdrücklich auf die Veränderung der christlichen Erziehungsziele und Prioritäten in Kirche *und* Gesellschaft abgehoben; beabsichtigt ist ein gesellschaftlich relevantes pädagogisches Befreiungskonzept der Kirchen. Die Spannung wächst, wenn man bedenkt, daß in der englischen Fassung des Oberthemas das allgemeine Wort „free“ („Jesus Christ frees and unites“) gebraucht wird, in der Formulierung des dritten Leitthemas der von politischen Konnotationen nicht loslösbare Begriff „liberation“ („Education for liberation and community“). Warum folgt aus der Freiheit in Christus als Befreiung von der Knechtschaft des Gesetzes ein pädagogisch-politisches Befreiungsd Denken und -handeln? Wie hängt beides zusammen?

Die Rede von Freiheit und Gemeinschaft in zwei aufeinander bezogenen und doch nicht identischen Kontexten fordert die Kirchen sachlich und methodolo-