

1.2 Artikel

1.2.2

Heinz Schmidt

Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung

Der konziliare Prozeß als Modell religiösen, ethischen und ökumenischen Lernens

Religiöses und moralisches Lernen zielt auf Verhaltensänderung, Wissenserweiterung und den Aufbau komplexerer Einstellungsmuster mit Hilfe von repräsentativen Symbolen. Diese unterscheiden sich von anderen, für Beobachtung geeigneten Symbolen dadurch, daß sie Nichtbeobachtbares, auch Transzendentes repräsentieren, und zwar logischerweise als nichtkontingent. In religiösen Kommunikationen verbinden sich die repräsentativen Symbole mit solchen, die Beobachtungen strukturieren. Religiöses und u.U. auch moralisches Lernen erwächst aus derartigen Kommunikationen.¹

Der sog. konziliare Prozeß² ist eine solche Kommunikation, genauer: eine auf bestimmte Ziele ausgerichtete und auf eine längere Zeit angelegte Folge von Kommunikationen, also ein Kommunikationssystem, zu dessen Stabilisierung auch organisatorische Vorkehrungen getroffen wurden. Sein primäres Ziel ist nicht Lernen, sondern die weltweite Durchsetzung bzw. Ermöglichung von Gerechtigkeit, Frieden sowie der Erhaltung reproduktiven Lebens. Dieses Ziel kann heute nur noch mit Hilfe entsprechender Lernprozesse erreicht werden. Dies legt die Frage

1 Zur »Überdeterminiertheit« und der Möglichkeit einer Theologie der Symbole vgl. P. Biehl, Symbole geben zu lernen, Neukirchen-Vluyn 1991, 51-53 im Anschluß an P. Ricœur's Symboltheorie. Auch für die Leitsymbole des sog. konziliaren Prozesses gilt, daß sie »in ihrem anthropologischen Sinn verstanden werden können, wenn ihr theologischer Sinn noch nicht (oder nicht mehr) erfaßt werden kann« (a.a.O. 62). Allerdings ist zu beachten, daß der anthropologische Sinn nicht eindeutig zu bestimmen ist, sondern diffus bleibt.

2 Die Vorstellung eines Bundes der Mitgliedskirchen auf dem Weg zu einem weltweiten Konzil war schon 1975 auf der Weltversammlung von Nairobi von Philip Potter verwendet worden. Die Vancouver-Versammlung hat dann eine Anregung der DDR-Kirchen, ein weltweites Friedenskonzil im Sinne Bonhoeffers (1934) einzuberufen, aufgegriffen und ausgeweitet. Mit der Einladung von Nicht-Mitgliedern des Weltkirchenrats, bes. der röm.-kath. Kirche, wurde deutlich, daß ein Weltkonzil, das im strengen Sinn die volle Kirchengemeinschaft voraussetzen würde, noch nicht erreichbar war. Deshalb wurde bereits auf der ersten internationalen Konsultation in Glion / Schweiz 1986 der Begriff »Konzil« durch »Weltkonvokation« ersetzt. Dementsprechend wurde auch die Bezeichnung »konziliarer Prozeß« weitgehend durch »JPIC (= Justice, Peace and Integrity of Creation)-Prozeß« ersetzt. Vgl. D.P. Niles, *Resisting The Threats To Live. Convenanting for Justice, Peace and the Integrity of Creation*, Geneva 1989, 49-53.

nahe, ob der konziliare Prozeß auch als Lernprozeß verstanden werden kann. Ursprung, Verlauf und Semantik plazieren den Prozeß innerhalb der ökumenischen Bewegung³. Demnach würde es sich um einen ökumenischen Lernprozeß handeln, vielleicht um einen oder den exemplarischen, was zu untersuchen sein wird. Bevor im zweiten Teil dieses Artikels (II) versucht wird, Elemente eines solchen Lernprozesses aus den einschlägigen Dokumenten zu erheben, soll die Problematik ökumenischen Lernens kurz skizziert werden (I). Der Schlußteil (III) versucht dann eine Antwort auf die Frage nach dem Modellcharakter des JPIC-Prozesses⁴.

1

Zum ökumenischen Lernen ist vor und nach der einschlägigen Veröffentlichung der Kammer der EKD⁵ viel Grundsätzliches geschrieben und auch manche praktikable Arbeitshilfe produziert worden⁶, ohne daß bisher deutlich wurde, was nun das Besondere dieses Lernens im Unterschied zu christlich-religiösem oder zu moralischem Lernen im allgemeinen wäre. Die Frage ist, ob und inwiefern der konziliare Prozeß die bisher oft unspezifischen ökumenischen Lernimpulse konzeptionell konturieren und in gewisser Weise auch als Modell für konkrete Prozesse ökumenischen Lernens dienen kann.

Modelle für Prozesse müssen zumindest die Elemente in stabilen Relationen zeigen, die unabdingbar und typisch für diesen Prozeß sind, d.h. ihn überhaupt ermöglichen und von anderen unterscheiden. Wie schon bemerkt, fehlte bisher ein solches Modell, jedenfalls bis vor kurzem, bevor Karl Ernst Nipkow wesentliche Aspekte dazu herausgearbeitet hatte⁷. Zunächst schlägt Nipkow vier Bedeutungsdimensionen des Begriffs »Ökumene« vor, die die Entwicklung des Selbstverständnisses der ökumenischen Bewegung spiegeln. Es sind dies: bilateral-zwischenkirchliche Ökumene (konzentriert auf den Glaubensdialog mit der katholischen Kirche), christliche Ökumene (konzentriert auf das konziliare Zusammenwirken der getrennten Kirchen in der ökumenischen Bewegung und im Weltrat der Kirchen), Verantwortung für die bewohnte Erde (konzentriert auf weltweite Strukturen der Unterdrückung, Ausbeutung und Trennung; hier ist der Ursprung des konziliaren Prozesses) und schließlich eine »ökumenische Ökumene« (Wahrnehmung der inter-

3 Th.F. Best (Hg.), Vancouver to Canberra 1983-1990. Report of the Central Committee of the WCC to the Seventh Assembly, Geneva 1990, belegt, wie sich der Weltkirchenrat mit dem JPIC-Prozeß identifiziert hat.

4 Um der in Anmerkung 2 erwähnten Entwicklung Rechnung zu tragen, wird im folgenden nicht mehr vom konziliaren, sondern vom JPIC-Prozess gesprochen.

5 *Kirchenamt der EKD* (Hg.), *Ökumenisches Lernen. Grundlagen und Impulse*. Eine Arbeitshilfe der Kammer der EKD für Bildung und Erziehung, Gütersloh 1985.

6 G. Büttner / U. Kress / J. Thierfelder, *Wie kann das Ökumenische Lernen im Religionsunterricht Fuß fassen?* EvErz 42 (1990) 342-359.

7 K.E. Nipkow, *Ökumenisches Lernen – Interreligiöses Lernen – Glaubensdialog zwischen den Weltreligionen*. Zum Wandel von Herausforderungen und Voraussetzungen, in: G. Orth (Hg.), *Dem bewohnten Erdkreis Schalom*, Beiträge zu einer Zwischenbilanz ökumenischen Lernens, Comenius-Institut Münster 1991, 301-320.

religiösen Welt bzw. der multi- oder post-konventionellen religiösen Weltgemeinschaft)⁸. Nipkow sieht in den vier Bedeutungsdimensionen zugleich den Wandel der Herausforderungen für ökumenisches Lernen angezeigt, deren letzte, die religiöse Weltgemeinschaft, pädagogisch wie theologisch erst noch begriffen werden müsse.

Im Blick auf den ins Auge gefaßten Lernprozeß lassen sich die vier Bedeutungsdimensionen als Darstellung der wachsenden symbolischen Komplexität dieses Prozesses verstehen. Sie stehen ja nicht wie Sektoren nebeneinander. Sie lösen einander auch nicht ab. Die jeweils neu zugewachsene stellt die vorangehende Problematik, die fortbesteht, in einen weiteren symbolischen Zusammenhang, unter dessen Prämissen auch schon erreichte Lösungen wieder in Frage zu stellen sind⁹.

Die zunehmende symbolische Komplexität kann nach Nipkow vom einzelnen erst in einem postkonventionellen Stadium seiner Bewußtseins- und Glaubensentwicklung begriffen werden, weil erst dann – nach den einschlägigen strukturtheoretischen Entwicklungstheorien – die Möglichkeiten der sozialen Perspektivenübernahme, der prinzipienorientierten ethischen Urteilsbildung, der formalen, dialektischen und komplementären Denkformen ausgebildet sowie die existentiell bedeutsamen Beziehungen gewachsen sind, die dieser Komplexität entsprechen. Außerdem sieht Nipkow die ökumenische Symbolik kulturtheoretisch in engem Zusammenhang mit dem »postmodernen Ringen in der Wahrheitsfrage«¹⁰ und der dabei erkennbaren Tendenz zur Relationierung (nicht unbedingt Relativierung) von Wahrheitsansprüchen, woraus sich eine erhebliche Zumutung an die geläufige kirchliche Dogmatik ergebe. Dies ist näher zu erläutern.

Während die drei erstgenannten symbolischen Dimensionen im semantischen Horizont christlicher Offenbarung verbleiben, geht es bei der letzten um eine Überschreitung dieses Horizonts. Religiöse Wahrheitsansprüche der eigenen Tradition dürfen nicht relativiert werden. Doch könnten die Wahrheiten verschiedener Religionen gegebenenfalls als komplementär verstanden werden oder gar in perichoretische Beziehungen miteinander (= gegenseitige Durchdringung) treten¹¹. Existentiell

8 Nach Nipkow sind die Begriffe »ökumenische Ökumene« (vgl. R. Panikkar, *The Intra-religious Dialogue*, New York 1978), »Weltökumene« oder »Weltethos« (vgl. H. Küng, *Projekt Weltethos*, München / Zürich 1990) eher programmatisch-appellativ als wissenschaftlich zu nennen. Die in Klammern genannten Begriffe zeigen Nipkows Intention deutlicher. Vgl. dazu auch *ders.*, »Öikumene«: Der Welt-Horizont als notwendige Voraussetzung christlicher Bildung und Erziehung im Blick auf die nichtchristlichen Religionen, in: J. Lähnemann (Hg.), *Das Wiedererwachen der Religionen als pädagogische Herausforderung. Interreligiöse Erziehung im Spannungsfeld von Fundamentalismus und Säkularismus*, Hamburg 1992, 166-189.

9 Man denke etwa an evangelisch-katholische Übereinkünfte zum Kirchenverständnis, die plötzlich in einen christlich-jüdischen Dialog einbezogen werden.

10 Nipkow, *Ökumenisches Lernen*, 305 sieht auch die Entwicklungstheorien bedingt durch eine »kulturtheoretisch faßbare generelle Entwicklung von vormodernen über moderne zu postmodernen Bewußtseinslagen«, wobei letztere als Ausgangspunkte eines dritten Wegs transversaler oder beziehungsstiftender Vernunft angesichts radikaler Pluralität charakterisiert werden (ebd. 309). Darauf weisen allerdings bisher nur Arbeiten aus dem »literarisch-ästhetisch-philosophischen« Bereich hin.

11 Nipkow übernimmt diese Begriffe eher tentativ von R. Panikkar, der seinerseits keine genauere Definition gibt, aber auch keinen universalistischen Synkretismus befürworten möchte.

risikoreiche Glaubensdialoge zwischen Menschen verschiedener religiöser Glaubensrichtungen können vielleicht zu solchen Einsichten führen. Diese Überlegungen verweisen auf das mit symbolischer Universalisierung oder Komplementarität unweigerlich aufbrechende Identitätsproblem einer spezifischen religiösen Tradition¹². Ein Beispiel aus dem christlich-islamischen Dialog zeigt die Zentralität dieser Frage: Ist es der gleiche Gott, der von Christen und Muslimen komplementär als *triunus* bzw. als *monoabsolutus* wahrgenommen wird?

Im Verlauf des JPIC-Prozesses, der ja aus der dritten oben genannten symbolischen Dimension erwachsen ist, taucht auch der gerade angesprochene vierte Aspekt auf, jedoch unter anderen konzeptionellen Voraussetzungen. Es wird noch zu zeigen sein, daß gleichwohl Komplementarität und Relationierung – der Sache, nicht den Begriffen nach – eine Rolle spielen, jedoch nur soweit sich zumindest partielle Analogien zwischen zentralen Symbolen unterschiedlicher Traditionen erkennen lassen. Es gibt offensichtlich symbolische Grenzen für Komplementaritätsannahmen.

Vermutlich wird in jeder Religion ein spezifisches Gefüge von Fundamentalsymbolen vorausgesetzt, das – obgleich es in geschichtlich-kulturellen Formen, also nur relativiert, zugänglich ist – die Möglichkeiten seiner aktuellen Konkretisierung begrenzt. Die Fundamentalsymbole gehören zusammen wie eine Familie, verbunden durch die Werte, die sie verkörpern, und auch zusammengehalten durch die (negativen) Werte, die sie ausschließen. Sie werden von Menschen geliebt oder gehaßt und im Bewußtsein vielfach aus- und umgestaltet. Sie bilden den semantischen Horizont der Kommunikationen in den durch sie konstituierten Gemeinschaften, d.h. sie sind präsent, auch wenn sie nicht unmittelbar verwendet werden¹³. Sie sind für religiöse Kommunikation nicht kontingent und daher geeignet, ansonsten kontingente Kommunikationselemente in nicht-kontingente zu transformieren. Sie repräsentieren Transzendenz in bestimmter Qualität und schließen konkurrierende Repräsentationen aus. Im christlichen Bereich ist Jesus Christus das Musterbeispiel. Gott ist nur in ihm voll präsent, d.h. als liebender, sich ganz hingebender usw. Es mag daneben andere, partielle Selbstrepräsentationen Gottes geben, aber keine komplementären. Im muslimischen Bereich ist Gottes Wille endgültig in dem präsent, was dem Propheten Mohammed geoffenbart wurde¹⁴. Auch hier gibt es daneben eine Anzahl partieller Offenbarungen.

12 In seinem späteren Aufsatz (»Oikumene«, Anm. 8) arbeitet Nipkow deutlicher die Traditions- und Erfahrungsabhängigkeit religiöser Wahrheitserkenntnis heraus, weshalb ein universalistisches Konzept nicht als Voraussetzung des interreligiösen Dialogs unterstellt werden dürfe.

13 Die Einsicht, daß unmittelbar gegenwärtige Objekte der Wahrnehmung verborgene symbolische Referenzen beinhalten, ist das bedeutsamste Ergebnis der phänomenologischen Analyse der Wahrnehmung durch Edmund Husserl. Er bezeichnet diesen Sachverhalt als Appräsentz, Kompräsentz oder Mitpräsentz. Vgl. *E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch, *Husserliana*, hg. v. *M. Biemel*, *Husserliana* Bd. IV, Den Haag 1952, §§ 43-45, 162-166.

14 Wille und Liebe zeigen lediglich Wertprioritäten an, nicht etwa den Ausschluß des je anderen Werts. Auch Christen sprechen vom Willen Gottes wie Muslime von der Liebe Gottes. Die Prioritäten ergeben sich aus dem, was als nicht-kontingent repräsentiert wird: im christlichen Fall ein sich hingebender Mensch, im muslimischen Weisung für Lebensführung.

Der Bezug auf Fundamentalsymbole schränkt Komplementarität und Relationsmöglichkeiten ein, schließt sie aber nicht aus. Symbole werden nur mit Hilfe spezifischer Medien kommunikabel, z.B. durch Metaphern, Begriffe, Geschichten, Theorien, aber auch Gesten, Bilder, Riten usw. Diese Transformation bringt kulturelle Bedingungen ins Spiel, die ihrerseits neu (dialogisch) interpretiert werden müssen.

Dabei kann das Komplementaritätsmodell etwa Analoges leisten wie beim berühmten Erklärungsversuch des Lichts von Nils Bohr. Er fand heraus, daß das Licht unter bestimmten experimentellen Voraussetzungen als Welle, unter anderen als Sequenz von Teilchen operiert. Das wichtige an diesem Versuch ist, daß unter den jeweils gegebenen Bedingungen alle beobachtbaren Eigenschaften erklärt werden können, mithin volle Komplementarität der Theorien gegeben ist.

Man kann experimentelle Bedingungen naturwissenschaftlicher Beobachtung und Interpretation mit kommunikativen Bedingungen kulturwissenschaftlicher Beobachtung und Interpretation insofern gleichsetzen, als in beiden Fällen Medien vorgegeben sind, die Beobachtung strukturieren und damit auch begrenzen. Komplementäre »Wahrheit« läßt sich also nicht ohne Bezug auf spezifische Medien formulieren. Mithin können sich Komplementaritäts- und Relationsmöglichkeiten bei allen religiösen Kommunikationen ergeben, wenn dabei die jeweilige Fundamentalsymbolik bestimmend bleibt. Ein Beispiel: man könnte u.U. auch Jesus als den Buddha bezeichnen (also selbst den Christustitel hintansetzen), solange gewährleistet ist, daß sich Gott selbst mit Jesu geschichtlichem Leben identifiziert hat. Allerdings wäre zu befürchten, daß Buddhisten dies als imperialistische Semantik empfinden würden.

Neuidentifikation oder Wiedererkennen von christoformem¹⁵ Wirken Gottes in anderen kulturell-religiösen Verhältnissen und entsprechende Kooperation sollte demzufolge das (begrenzte) Ziel interreligiösen Dialogs aus christlicher Sicht sein. Die Dokumente des konziliaren Prozesses deuten diese Linie an, etwa wenn in der Präambel des Schlußdokuments erklärt wird, daß die Gemeinschaft derer, die Bündnisse für Gerechtigkeit, Frieden usw. eingehen, für alle offen ist, die der Geist von Pfingsten aus den zerstreuten und zerstrittenen Nationen, Religionen, Klassen usw. sammelt. »Der Geist drängt uns, Gottes Gaben in allen Menschen und an allen Orten anzuerkennen und uns daran zu erfreuen«¹⁶.

15 Mit diesem Kunstwort soll der Bezug auf die christliche Offenbarung, aber auch deren Nichtrelativierbarkeit gewährleistet werden. Vgl. K.A. Baier, Ökumenische Lernen und die Religionen. Eine Skizze, in: G. Orth (Hg.), Dem bewohnten Erdkreis Schalom, 294: »Denn durch Jesu Botschaft vom Reich Gottes können Menschen erfahren, daß Gott sein Reich wirklich baut, indem er sich auch in den anderen Religionen offenbart. Wobei wir das nur erkennen können, weil er sich in Jesus Christus dort offenbart hat.«

16 Übersetzt aus: Now is the time. Final Document and other Texts from the World Convocation on Justice, Peace and the Integrity of Creation, Seoul, Republic of Korea, 5.-12. März 1990, hg. v. World Council of Churches, Genf 1990, 8. Die Präambel wurde aus Zeitmangel nicht offiziell verabschiedet, ist aber – nach Meinung der Herausgeber – das Ergebnis eines langen und sorgfältig durchgeführten Prozesses theologischer Grundlagenarbeit (vgl. S. 4). Auch im folgenden wird für Seoul immer dieser Text verwendet, wobei nur wörtlich übersetzte Passagen in » « gesetzt sind.

Zum Abschluß seiner Überlegungen zum ökumenischen Lernen zeichnet Nipkow ein recht pessimistisches Bild hinsichtlich der Chancen solchen Lernens in allen vier Dimensionen. Die zunehmend diffus relativistischen Einstellungen und mangelndes Wissen besonders in religiöser, weniger in ethischer Hinsicht, bieten nicht die erforderlichen Grundlagen für den von ihm favorisierten postkonfessionellen und postkonventionellen Glaubensdialog. Die erkennbare Suche nach einem verbindlichen gemeinsamen Humanum lasse eher ein »auf die soziale, ökologische und politische Verantwortung konzentriertes ökumenisches Lernen«¹⁷ zu. Dies klingt wie ein eindeutiges Votum für eine didaktische Konzentration auf die – sicher im Vordergrund stehenden – ethischen Intentionen des JPIC-Prozesses. Die Dokumente begünstigen allerdings nicht, wie sich zeigen wird, eine Isolierung der Ethik. Nipkow unterscheidet zwischen den Möglichkeiten des Glaubensdialogs und des schulischen interreligiösen Lernens, möchte aber beides nicht auseinanderfallen lassen. Der Ernst der Wahrheitssuche soll nicht abgeschwächt und persönliche Glaubenserfahrung nicht ausgeklammert werden. Eine Gesamtkonzeption ökumenischen Lernens ist unter den gegebenen Bedingungen neu zu erarbeiten.

Ohne diese Schwierigkeiten zu leugnen, kann man zunächst einmal feststellen, daß Nipkow mit seiner vierfachen Dimensionierung eine auch didaktisch fruchtbare inhaltliche Struktur vorgeschlagen hat, die im Blick auf erwartbare Lernbereitschaften unterschiedlich ausgestaltet werden kann. Es ist auch festzuhalten, daß echte interreligiöse Dialoge nicht nur angemessene Kenntnisse eigener und fremder religiöser Traditionen und Umwelten voraussetzen, sondern auch entwickelte Fähigkeiten, die dialektisches und komplementäres Denken zulassen. Allerdings können höhere Stufen kognitiver Entwicklung allein noch nicht Verstehen und Dialogfähigkeit garantieren. Ohne eine existentielle Beziehung zu den zentralen Überlieferungen und Fundamentalsymbolen der eigenen Religion erschöpft sich Postkonventionalität allzuleicht in einer Post-Semantik, in hochabstrakten und bedeutungsarmen Generalia wie Gerechtigkeit¹⁸, Commonwealth of Being, Unbedingtes oder transversale Vernunft. Solche Überlegungen sind nicht als Plädoyer für eine unkritische, Pluralismus und Relationalität negierende Erziehung zu verstehen. Es geht hingegen um die Möglichkeit des Einlebens in die eigene Tradition bei gleichzeitigen Förderung der Dialogfähigkeit auch von Kindern und Jugendlichen auf unteren Entwicklungsstufen¹⁹. Daher ist zu fragen, ob der JPIC-Prozeß Elemente enthält, die solche Lernprozesse modellhaft strukturieren könnten.

17 Nipkow, *Ökumenisches Lernen*, 324.

18 Zum unumgänglichen Formalismus kritischer Diskurse in der posttraditionalen Moderne vgl. A. Nassief u. a., *Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung*, Opladen 1989, 368ff.

19 In diesem Sinn auch Nipkow, *Ziele interreligiösen Lernens als religionspädagogisches Problem*, in: J. van der Ven u. a., *Interreligiöses Lernen*, Nijmegen.

2

Der JPIC-Prozeß wurde offiziell durch eine Einladung der sechsten Versammlung des Weltkirchenrats (Vancouver 1983) in Gang gesetzt²⁰, in der die Mitgliedskirchen aufgefordert wurden, »sich in einem Prozeß wechselseitiger Verpflichtung (Bund) zu Gerechtigkeit, Frieden und zur Bewahrung der Schöpfung zu engagieren«²¹.

Der Prozeß ist bis heute nicht abgeschlossen, er erreichte jedoch nicht ohne erhebliche Auseinandersetzungen auf der Weltversammlung von Seoul (Korea, März 1990) den Abschluß einer ersten Phase, in der es darum ging, die verschiedenen weltweiten Aktivitäten, Stellungnahmen und Erwartungen zu einer Bündnis-Gemeinschaft bzw. Solidarität (= covenant community, covenant solidarity) zusammenzuführen. Die Zustimmung zu den zehn »Affirmationen« und vier konkreten Bundesschlüssen (concretizations of the act of covenant) dokumentiert das erreichte Maß an Gemeinsamkeit. Die siebte Versammlung des Weltkirchenrats (Canberra, Februar 1991) bestätigte durch einen Bundesschluß für das Leben mit feierlicher Erneuerung der JPIC-Beschlüsse das Erreichte²² und bemühte sich auch in ihrer ersten Sektion durch eine Verbindung mit einer Theologie des Heiligen Geistes um weiterführende Perspektiven. Es gelang jedoch (noch?) nicht, sich über Kriterien für das Wirken des Heiligen Geistes zu verständigen, was auch eine konsensuelle Entwicklung neuartiger Aspekte verhinderte. Die folgenden Überlegungen konzentrieren sich deshalb auf den Prozeß zwischen Vancouver und der Weltversammlung in Seoul, die ihrerseits manches offen gelassen und zur Weiterentwicklung aufgerufen hat.

Immer wieder wurde betont, daß mit der Einladung von Vancouver nicht eigentlich ein neuer Prozeß kreiert, sondern auf eine besondere Situation geantwortet werde. Die Menschheit lebe unter den dunklen Schatten eines immer intensiveren Wetttrüstens und im Bann von Unrechtssystemen, die weiter verbreitet seien als je zuvor, hieß es in der Einladung; niemals sei die menschliche Rasse totaler Selbstzerstörung näher gewesen, niemals hätten so viele unter Ausbeutung und Unterdrückung leiden müssen. Rückblickend kann man bezweifeln, ob diese Sätze einer historischen Nachprüfung standhalten würden. Ob eine als Lernanlaß fungierende Situation wirklich zutreffend beschrieben wird, ist für den Lernprozeß selbst weniger wichtig als der Eindruck unauf-schiebbar notwendiger Änderung. Die Unhaltbarkeit einer Situation ist ein mächtiges Lernmotiv. Die lebhafteste Reaktion auf die Einladung bestätigt ihre damalige Plausibilität.

Einwände gegen solche Anfänge religiösen oder moralischen Lernens liegen auf der Hand. Offensichtlich ist es nicht vertretbar, die Unhaltbarkeit einer Situation zu behaupten, nur um die Lernbereitschaft zu

20 Die »World Alliance of Reformed Churches«, die 1982 in Ottawa (Kanada) tagte, richtete an den Weltrat der Kirchen die Bitte, einen Bund für Frieden und Gerechtigkeit auf den Weg zu bringen. Vgl. D.P. Niles, *Resisting the Threats of Life*.

21 Now is the time, 2: »to engage ... in a conciliar process of mutual commitment (covenant) to justice, peace and the integrity of creation«.

22 Vgl. K. Raiser, *Der Ablauf der Vollversammlung, ÖR 40 (1991) 263f.*

erhöhen. Dies war in Vancouver auch nicht der Fall. Die Teilnehmer waren von ihrer Diagnose überzeugt und befanden sich in Übereinstimmung mit vielen in aller Welt. Allein die Verbreitung von Meinungen ist noch kein Nachweis ihrer Stichhaltigkeit.

Doch sind derart globale Behauptungen leicht zu widerlegen. Sie gewinnen ihr Recht und ihre Plausibilität auch nicht allein aus Daten und Fakten, sondern aus ebenso globalen Symbolen oder Visionen eines gelingenden Lebens. Solche Symbole sind notwendigerweise eschatologisch offen, sie repräsentieren Transzendentes am Immanenten. Deshalb stellt auch die Einladung klar, daß die biblische Vision von Frieden mit Gerechtigkeit nicht etwa eine von verschiedenen möglichen Optionen für die Nachfolger Christi sei, sondern ein Imperativ für unsere Zeit. Die Situation kann deshalb so global als unhaltbar beschrieben werden, weil sie als ganze weit hinter der christlichen Verheißung eines Friedens mit Gerechtigkeit zurückbleibt. Wie die Situation wahrgenommen wird, ist also abhängig von den sie kontrastierenden religiösen Symbolen. Daraus ergibt sich eine Modifikation des gerade eben festgestellten Strukturelements. Eine als Anlaß für religiöses Lernen gewählte Situationsbeschreibung gewinnt ihre spezifischen Konturen erst aufgrund der sie kontrastierenden oder qualifizierenden religiösen Symbolik²³.

Dieser unauflösliche Zusammenhang von Situation und religiöser Symbolisierung führt unmittelbar zu einem strukturellen Merkmal des JPIC-Prozesses, der Unmöglichkeit einer prinzipiellen Trennung zwischen religiösen und moralischen Argumenten.

Einer solchen Trennung wurde jedenfalls von Anfang an widersprochen. Nicht einmal die herkömmliche Unterscheidung von Glauben und christlich motivierter Weltverantwortung wird mehr für möglich gehalten. Der christliche Widerstand gegen die »Todesmächte« in Rassismus, Sexismus, Unterdrückung durch Kasten usw. gilt schon im Einladungsdokument als Christusbekenntnis. Durch die Einheit von Bekenntnis und Handeln werden unterschiedliche Einschätzungen von einzelnen Verhaltensweisen oder Maßnahmen nicht ausgeschlossen, solange Einigkeit über die Qualität der Herausforderung und über die Intentionen des Handelns (hier: Widerstand) besteht.

Diese Auffassung hat sich bis heute erhalten. Sie bestimmte sogar die sprachliche Gestaltung des Schlußdokuments von Seoul (1990). Dessen mittlerer Teil, die sog. Affirmationen, knüpft deutlich an eine traditionelle Struktur christlicher Bekenntnisse an und erweitert diese um den Aspekt der Verpflichtung zum Handeln. Während im traditionellen Bekenntnis die Kirchen zuerst sagten: wir bekennen, sodann: wir verwerfen, bekannte die Weltversammlung: Wir erklären bzw. versichern (= we affirm) ..., wir widerstehen (= we resist) ..., wir verpflichten uns (= we commit ourselves) ... Glauben impliziert eine bestimmte Art der Weltinterpretation, die unmittelbar zu einem Handeln drängt, das Bekenntnischarakter trägt. Für JPIC, als Lernprozeß betrachtet, sind Glaube

23 I. Baldermann, Ökumenisches Lernen – Biblisches Lernen, in: *Fr. Johannsen und H. Noormann* (Hg.), *Lernen für eine bewohnbare Erde*, Gütersloh 1990, stellt zu Recht fest, »daß Ökumenisches Lernen biblisches Lernen sein muß; es würde sonst seinen vitalen Kern verlieren«.

und Moral untrennbar. Dies bedeutet nicht, daß Nicht-Christen nicht aus anderen Motiven mitmachen können, wie dies auch vielfach geschehen ist und geschieht.

Zum Widerstand gegen die vielfältigen Bedrohungen des Lebens durch Ungerechtigkeit und Gewalt rief die Einladung von Vancouver auf. Diese Bedrohungen werden nicht vereinzelt gesehen, sondern als komplexes Geflecht, »complexly interwoven threats«, wie es im Schlußdokument heißt²⁴. Festgefügte, tödliche Formen der Ungerechtigkeit, universale Gewalt und rapide Verschlechterung der Umwelt werden durch ihr Zusammenwirken zur globalen Bedrohung²⁵.

Die Interaktion der so bezeichneten Strukturen und Prozesse wird zunächst nicht analytisch aufgewiesen, sondern symbolisch repräsentiert. Alle Bedrohungen erwachsen zwar aus menschlichen Aktivitäten; in diesen manifestieren sich aber Todesmächte. Menschen werden durch ihre Werke zu Handlangern und Opfern des Todes, dessen Macht sie allein nicht mehr gewachsen sind. Das Symbol »Todesmacht« symbolisiert hier einen globalen Zusammenhang, der analytisch kaum nachgewiesen werden kann. Die Übermacht zerstörerischer Kräfte, wie sie in konkreten Auseinandersetzungen vielfach erfahren wird, rechtfertigt aber die Verwendung der an biblischen Erfahrungen bewährten Tod/Leben-Symbolik.

Leben hat als Gegensymbol zur Todesmacht im JPIC-Prozeß zunehmend komplexere Gestalt angenommen. Am Anfang wurden hauptsächlich zwei Traditionsstücke in Anspruch genommen: Christi gewaltlos provokative Gerechtigkeits- und Friedenspraxis mit ihrer eschatologischen Perspektive einerseits sowie die Erneuerung der ursprünglich alttestamentlichen Bundesbeziehung (»covenant relationship«) als konziliarer Prozeß gegenseitiger Verpflichtung. Diese in sich schon komplexe Symbolik wurde später noch ausgeweitet durch eine Integration mit dem lebensspendenden Gott (God – giver of life) und durch Differenzierungen des Symbols »Nachfolge«. Damit war von Anfang an nur eine lebensförderliche gewaltlose Praxis legitimiert, und zwar hinsichtlich der Ziele wie der Wege, in die im übrigen die Bereitschaft zu permanenter Selbstkorrektur (»Buße und Bekehrung«) eingeschlossen sein sollte²⁶. Religiös-symbolische Qualifizierung konkreter Lebensverhältnisse sowie ihre Erweiterung und zunehmende Differenzierung (= Erhöhung der symbolischen Komplexität) im Verlauf des JPIC-Prozesses waren weitere zentrale Elemente dieses ökumenischen Lernens²⁷. Ohne solche vereinheitlichende Symbolik wäre weder eine

24 Now is the time, 7.

25 Schlußdokument, in: Now is the time, 22: »... poverty, lack of peace and the degradation of the environment are manifestations of the many dimensions of suffering which have at their root the overarching structures of domination, i.e. racism, sexism, casteism and classism, which are evident in all situations of suffering in diverse and insidious forms.«

26 Vgl. Now is the time, 9.

27 Auf den sich in Canberra 1991 anbahnenden weiteren Komplexitätszuwachs durch eine Theologie des heiligen Geistes wurde oben hingewiesen.

gemeinsame Wirklichkeitsdeutung noch ein entsprechendes Engagement möglich²⁸.

Parallel zur symbolischen Komplexitätssteigerung erweiterte und differenzierte sich auch die Situationsanalyse. Alle Berichte heben den Zuwachs der Umwelt- und Überlebensproblematik hervor und unterstreichen, daß erst dadurch die schon anfangs beabsichtigte Universalität theologisch-symbolisch wie analytisch erreicht wurde.

Dieser Komplexitätsgewinn wäre als kognitive Leistung zu einseitig gesehen. Er erwuchs aus den durch die Einladung provozierten Interaktionen selbst, z.T. aus der Begegnung mit schon arbeitenden Umweltgruppen innerhalb und außerhalb der Kirchen. An konkreten Punkten ihres Engagements konnten die Angesprochenen selbst beobachten, wie häufig Unrecht und Gewalt gegen Menschen mit ähnlichem Verhalten gegen die anderen Kreaturen einhergeht. Unter den skizzierten symbolischen Voraussetzungen müßte eine Integration solcher Ereignisse in den Prozeß unmittelbar zwingend erscheinen. Aber nicht nur die allerorten dringlichen Fragen des Überlebens, auch viele andere lokale und regionale Entwicklungen wurden im Verlauf des Prozesses als aktuelle Gefahren für Frieden und Gerechtigkeit oder auch deren Herausforderungen neu aufgenommen, z.B. bei der Europäischen Ökumenischen Versammlung (Basel 1989) die jüngsten Entwicklungen in Osteuropa²⁹ und bei den Weltversammlungen in Seoul (1990)³⁰ und in Canberra (1991) der Kampf von Ureinwohnern Australiens um ihr Land. Dabei konnte man lernen, daß das Wahrnehmen von Klagen und Ansprüchen zwar eine Voraussetzung für Gerechtigkeit und Frieden ist, aber nicht deren Realisierung. Transferleistungen, neue Symbolisierungen, mehrperspektivisches Denken sowie Verhaltensänderungen wurden all denen zugemutet, die sich auf ein so konkretes Engagement eingelassen hatten.

Als Ergebnis dieser Lernprozesse läßt sich ein erheblicher Zuwachs an situationsbezogenen Kenntnissen hinsichtlich sozialer, kultureller und biologischer Zusammenhänge, eine Erweiterung des sozialen und politischen Verhaltensrepertoires und sicher auch mehr Verständnis für fremdartig erscheinende religiös-moralische Einstellungen konstatieren. Dies alles sind Elemente einer Hermeneutik von Lebenszusammenhängen, die man in Anknüpfung an Aristoteles als *Phronesis* oder

28 Die Einführung zum Schlußdokument bestätigt gerade dies durch die folgenden Texte: »An einem Ort mögen die Bedrohungen als Verletzung von Gerechtigkeit, an anderer Stelle als Gefährdung von Frieden und wieder an anderer Stelle als Mißbrauch von Land, Wasser und Luft angesehen werden, die ein gefährliches Risiko für die Menschheit und tatsächlich für die ganze Schöpfung darstellen. Die Einladung, eine wechselseitige Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einzugehen, unterstellt (assumes im Sinn von: takes for granted, vgl. Webster's New World Dictionary), daß die drei Anliegen (= issues) untereinander verbunden sind und daß deshalb die Kämpfe in den drei Feldern zu einem kohärenten Kampf für das Leben zusammengeschweißt werden müssen« (Now is the time, 2).

29 Frieden in Gerechtigkeit: Dokumente der Europäischen Versammlung, hg. im Auftrag der Konferenz Europäischer Kirchen und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen, Basel/Zürich 1989, 65-70 (Stichwort: Europäisches Haus). Vgl. die Berichte bei P. Feller / X. Pfister (Hg.), Gerechtigkeit und Frieden umarmen sich. Europäische Ökumenische Versammlung in Basel 1989, Basel/Zürich 1989.

30 Vgl. Now is the time, 19.

(praktische) Klugheit bezeichnen kann³¹. Der JPIC-Prozeß hat gezeigt, daß ein hermeneutisches Lernen im Bereich der Überlieferung auch zu einer differenzierteren Hermeneutik von Lebenszusammenhängen führt, wenn die überlieferten Symbole durch Praxis expliziert werden.

Die bisher angesprochenen Gesichtspunkte gilt es nun auf die vier Dimensionen ökumenischen Lernens (nach K.-E. Nipkow) zu beziehen, denen oben inhaltsstrukturierende Relevanz zugesprochen worden war. In der ersten, der bilateralen Beziehung zur katholischen Kirche, sind Fortschritte erkennbar, die jedoch die grundsätzliche Differenz im Kirchenverständnis noch nicht beseitigen konnten.

Die römisch-katholische Kirche, nicht nur einzelne ihrer Mitglieder, übernahm zwar Mitverantwortung für verschiedene regionale Aktivitäten und Organisationen, so auch für die Europäische Versammlung in Basel. Das Pontifical Council on Justice and Peace lieferte sogar eigenständige theologische Beiträge (Vatikan 1989). Bei der Weltversammlung in Seoul waren dann aber nur Berater des Vatikans und verschiedener Orden vertreten, während als mitbeschließende Teilnehmer nur solche Katholiken tätig werden konnten, die regionale ökumenische Organisationen vertraten. Gemeinsame Gottesdienste fanden statt, eucharistische Gemeinschaft war nicht möglich. Außerdem wurde durch Verzicht auf den Begriff Konzil u.a. auch römisch-katholischen Bedenken Rechnung getragen. Die Europäische Versammlung in Basel könnte vielleicht als Beispiel eines neuen konsensuellen Ökumenismus in die Kirchengeschichte eingehen, weil das dortige Schlußdokument, das ein umfangreiches Kapitel über den gemeinsamen Glauben enthält, auf katholischer wie auf evangelischer Seite erst nach Aufnahme innerkirchlicher Kritik aus den Gemeinden verabschiedet wurde. Ökumene war hier mehr als partielle Kooperation. Nach getrennten Verhandlungen gelang es, gemeinsam Zeugnis abzulegen, mithin zu einer Weggemeinschaft nach paralleler Aufarbeitung von Differenzen zu finden.

Zur zweiten und dritten Dimension, der »christlichen Ökumene« und der gemeinsamen Verantwortung für »die bewohnte Erde«, wurde der entscheidende Lernfortschritt bereits herausgestellt. Die traditionelle Trennung zwischen Glaubensfragen und Verhalten (Ethik) wurde überwunden. Das der christlichen Ökumene zugrunde liegende Christusbekenntnis wurde in seiner aktuell handlungsrelevanten Heilsbedeutung für die bewohnte Erde expliziert. In diesem Zusammenhang ist die in vielen Diskussionen erreichte theologische Klärung des Begriffs »Bund«, der anfangs einfach eine wechselseitige Verpflichtung bezeichnete, bedeutsam. Der Bund, auch und gerade der ökumenische, ist Gottes Stiftung, zu der dieser in Treue steht. Da der Bund aber von Menschen und Kirchen immer wieder gebrochen wird, bedarf er der Erneuerung, ganz besonders in Zeiten, in denen Gottes lebensfördernder Bund unglaublich zu werden droht. So ist der JPIC-Prozeß als

31 Vgl. *Aristoteles*, Nikomachische Ethik, »Das Kennzeichen eines klugen Mannes scheint nun die Fähigkeit zu sein, hinsichtlich dessen, was ihm gut und zuträglich ist, richtig zu überlegen, und zwar nicht in Einzelheiten, z.B. was seiner Gesundheit und Kräftigung förderlich sei, sondern was grundsätzlich zu einem guten und glücklichen Leben diene.« Zitiert nach: *Aristoteles*, Hauptwerke, ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von W. Nestle, Stuttgart 1953, 264.

Bundeserneuerung, als Versuch des Wiedereintretens in den ursprünglichen Bund Gottes zu verstehen³². Ökumene meint demnach nicht in erster Linie Übereinstimmung in der Lehre, auch nicht volle Kirchengemeinschaft oder gemeinsames Handeln, sondern gemeinsames Vertrauen in Gottes Bund, wie er in Jesus Christus vermittelt ist. Aufgrund dieses Vertrauens kann Gemeinsamkeit in allen denkbaren Dimensionen gelernt werden.

Mit dem Bezug auf Gottes Bund ist auch das Symbol genannt, mit dem der JPIC-Prozeß in die vierte ökumenische Dimension, die einer multi-religiösen, für manche auch postreligiösen Welt, eingetreten ist.

Die Bundesgemeinschaft Gottes ist offen für die ganze Menschheit. Sie ist eine Gemeinschaft des Lobpreises im Dienst aller³³, eine Hoffnung gegen Fatalismus: »Wir wollen diese Hoffnung mit allen Menschen teilen. Wir wollen uns mit ihnen in der gleichen Bewegung vereinigen. Wir wollen von ihrer Erfahrung lernen und von der Hoffnung, durch die sie in ihrem Kampf aufrechterhalten werden.«³⁴ »Ökumenische Ökumene« signalisiert daher nicht nur die Notwendigkeit eines interreligiösen Dialogs, sondern eines religionsübergreifenden Engagements der Hoffnung, des Kampfes und des Lernens. Es ist dabei nicht vorausgesetzt, daß die Hoffnung gleichartig ist. Sie kann sich aus unterschiedlichen symbolischen Quellen nähren, z.B. aus anderen Religionen oder Humanismen. Es muß jedoch eine Hoffnung sein, die sich auf die ganze Schöpfung bezieht und als potentielle oder aktuelle Widerstandsbewegung gegen die Todesmächte angesehen werden kann.

Bei dieser Suche nach weltweiter Ökumene ging es weder um die Ermittlung von Gemeinsamkeiten im Glauben noch um die Möglichkeit komplementärer Wahrheitsansprüche. Es wurde auch nicht über Instanzen für universalere Identitäten, etwa über eine »transversale Vernunft« spekuliert. Es wurde aber nach Analogien bzw. Identifikationsmöglichkeiten hinsichtlich der weltbezogenen Erwartungen verschiedener Gruppen gesucht. Die solche Erwartungen bedingende Symbolik wurde nicht ausgeblendet oder privatisiert, sondern als mögliche Bereicherung des eigenen Glaubens verstanden. Im Blick war offensichtlich eine Universalität bzw. Ökumenzität, die unterschiedliche weltanschauliche Identitäten nicht nur toleriert, sondern kultiviert.

Toleranz impliziert Distanz zu den Eigentümlichkeiten anderer. Die verbreitete Unterscheidung zwischen trennendem religiösen Glauben und gemeinsamen ethischen Überzeugungen gilt als Hilfsmittel für Toleranz. Man schließt das Trennende aus der Kommunikation aus; es wird um eines gemeinsamen Vorteils willen zur Privatsache erklärt. Ein Stück weit wird eine so geartete Toleranz in jeder Gemeinschaft erforderlich sein. Wenn aber Glaube und Handeln wegen ihrer gemeinsamen Symbolik nicht zu trennen sind, kann Gemeinsames oder Trennendes nur im Bereich der Vorstellungen gesucht

32 Vgl. Schlußdokument 2.2: »As we face the uncertainties of the future, we remember God's covenant with humanity and, indeed, with the whole of creation« (Now is the time).

33 Schlußdokument 2.1.6: »a jubilee community in the service of all« (Now is the time, 9).

34 Ebd. 2.1.5, 9.

werden, die sich auf die Wahrnehmung gemeinsamer Herausforderungen beziehen. Dabei läßt sich, wie alle Dokumente zeigen, die leitende Symbolik nicht verschweigen. Die Erfahrung, mit Hilfe der Erwartungen und Visionen anderer noch verborgene Horizonte der eigenen Symbolik erschließen zu können, begründet die Umstellung von Toleranz auf sympathisches Interesse und von einem potentiell gemeinsamen Ethos auf gemeinsame Erwartungen. In diesem Sinn wird man sogar von einer Suche nach komplementärer Wahrheit sprechen können. »Weltweite Ökumene« realisiert sich so als Gastfreundschaft verschiedener Kulturen und Überzeugungen, in der jeder dem anderen zugänglich machen will, was ihn erfreut oder betrübt. Solches ereignete sich in Basel, in Seoul und bei vielen anderen Begegnungen innerhalb des JPIC-Prozesses.

Betrachtet man nun die konkreten Ergebnisse, so wird zunächst deutlich, daß in Seoul nicht das Maß an ökumenischer Übereinstimmung erreicht werden konnte, das sich zuvor schon abgezeichnet hatte. Vorerst ausgeschlossen scheint eine Verständigung über die Konziliarität des Prozesses, wenn damit die institutionell realisierte christliche Universalität und volle Kirchen-gemeinschaft ausgedrückt werden soll³⁵. Alle Teilnehmer haben verschiedenen Formulierungen zugestimmt, die jede Glaubensgemeinschaft im eschatologischen Bund Gottes begründet und vollendet sehen und als geschichtlich bedingte Antwort auf diesen Bund betrachten. Doch war es manchen Kirchen nicht möglich, aus diesem Konsens in der Sache auch die Legitimität einer institutionellen Pluralität abzuleiten. Hier verstellten historisch gewachsene symbolische Selbst-Sakralisierungen mögliche Lernwege.

Anders verhielt es sich hinsichtlich der theologischen Begründungen für die erzielten Übereinstimmungen (= Affirmationen und Bundesschlüsse).

Sie bilden die Präambel des Schlußdokuments von Seoul und wurden in einem langen konsensuellen Prozeß unter Verwendung vieler Materialien aus Arbeitsgruppen und regionalen Versammlungen erarbeitet. Zeitmangel verhinderte ihre Diskussion und Verabschiedung. Die Europäische Ökumenische Versammlung (1989) hatte sich hingegen schon auf eine ausführliche Darstellung gemeinsamer Glaubensaussagen zur Schöpfung, zur Christologie und Anthropologie, zum biblischen Zeugnis und zum Bund, zum Evangelium des Friedens, zu Gerechtigkeit und Versöhnung, zur Hoffnung und sogar zur Kirche verständigen können³⁶. Die Präambel von Seoul ist etwas anders strukturiert als die entsprechenden Texte von Basel. Dennoch liest sie sich streckenweise wie eine kürzere und auch präzisere Fassung der letzteren. Wäre sie verabschiedet worden, läge ein umfassendes ökumenisches Glaubensbekenntnis vor, das durch die darauf folgenden

35 Mit Bedauern ist festzustellen, daß die römisch-katholische Kirche wegen ihres Anspruchs, durch Papst und Bischofskollegium die wahre Kirche universal zu repräsentieren, sich nach wie vor nicht in der Lage sieht, in gleichberechtigter Verantwortung eine ökumenische Weltversammlung mitzugestalten. Immerhin war in Basel eine solche Zusammenarbeit auf kontinentaler Ebene möglich, weil diese nach Aussage des Rates der (kath.) Europäischen Bischofskonferenzen »ekklesiologisch anders zu beurteilen (ist) als eine Zusammenarbeit auf universaler Ebene« (zitiert nach: Frieden in Gerechtigkeit, Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung, 12).

36 Kap. III des Schlußdokuments, in: Frieden und Gerechtigkeit, 53-59. Dem folgt ein gemeinsames Sündenbekenntnis mit Verpflichtungen als Ausdruck der Umkehr zu Gott (= metanoia).

zehn Affirmationen und vier Bundesschlüsse öko- und sozialetisch aktualisiert wird. Die mit dem »konziliaren« Prozeß angestrebte Gemeinsamkeit des Bekenntnisses ist also in der Sache erreicht. Eine hinreichend umfassende »kognitive« Übereinstimmung liegt vor, wenngleich die Realisierung von Glaubens- und Kirchengemeinschaft in kultureller und sozialer Pluralität noch aussteht. Wird die symbolische Gemeinsamkeit des Glaubens genügend Kraft entfalten, um eine Ökumene des Lebens und Handelns heraufzuführen?

In den zehn Affirmationen sind die wichtigsten handlungsbezogenen Aspekte des Glaubens in der Gegenwart zusammengefaßt³⁷. Sie sind daher als Handlungsgrundsätze zu verstehen. Man kann in ihnen auch einen ökumenischen ethischen Katechismus sehen. Zur Erinnerung und zur Weitergabe des Gelernten waren solche einprägsamen Formulierungen immer unerläßlich. In allen anschließenden Lernprozessen muß ihr Sinn neu erschlossen und aktualisiert werden. Die Affirmationen sind für jede spätere Interpretation der erreichten Gemeinsamkeit die verbindliche Basis.

Durch vier konkrete Bundesschlüsse wurden vier Bereiche dringlichen gemeinsamen Handelns bestimmt und die dafür leitenden Intentionen festgelegt³⁸. Eine Verständigung über eine jeweils damit verbundene Liste konkreter Maßnahmen war nicht möglich. Sowohl Zeitgründe wie auch die großen Unterschiede an Wissen, Einschätzungen, Einstellungen und situativer Betroffenheit sollen das verhindert haben. Zweifellos ist dies eine Warnung vor allzu großen Hoffnungen auf konkrete Gemeinsamkeit im politischen und ökumenischen Handeln, selbst bei weitgehender Übereinstimmung in der Problemwahrnehmung und bei den Zielvorstellungen. Um mehr davon zu erreichen, bedarf es gemeinsamer Erfahrungen und Versuche in unterschiedlichen kulturellen Umgebungen. Argumente und Wissen erwachsen aus solchem »Lernen«. Im Rahmen des JPIC-Prozesses arbeiten viele Gruppen auf lokaler und regionaler Ebene an derartigen Versuchen. Sie implizieren ökonomische, politische und mentale Veränderungen. Wegen des geschichtlichen Wandels werden diese konkretisierenden Lernprozesse nie zu abschließenden Ergebnissen führen. Sie können jedoch oft hinreichende Grundlagen für Konkretionen der ökumenischen Intentionen schaffen.

37 Wie folgt: Alle Machtausübung ist vor Gott zu verantworten; Gottes Parteinahme für die Armen; gleicher Wert aller Rassen und Völker; Mann und Frau sind im Bilde Gottes geschaffen; der Friede Jesu Christi (in Gerechtigkeit); die von Gott geliebte Schöpfung; die Erde gehört dem Herrn; die Würde der jungen Generation und die Verpflichtung, für sie einzutreten; Menschenrechte sind von Gott gegeben. Was diese Affirmationen bedeuten, ist im Schlußdokument jeweils erläutert. Auch diese erläuternden Texte wurden verabschiedet.

38 Wie folgt: eine gerechte Wirtschaftsordnung und die Befreiung von fremder Schuldenlast; die wirkliche (= true) Sicherheit aller Nationen und Völker und eine Kultur der Gewaltlosigkeit; Aufbau einer Kultur, die in Harmonie mit einer integren Schöpfung leben kann, und Bewahrung des Geschenks der Erdatmosphäre, um Leben auf der Welt zu nähren und zu erhalten.

3

Modellartige Lernstrukturen verschiedener Art sind von Religions- und Moralpädagogen von jeher gesucht und vorgeschlagen worden³⁹. Solche Methodenkonzeptionen müssen immer pädagogisch-psychologische und sachorientiert-hermeneutische Aspekte verbinden.

Genannt seien:

- das problemorientierte Lernen
- das Verfahren ethischer Urteilsbildung⁴⁰
- das wirkungsgeschichtliche Konzept
- die erfahrungsbezogene Traditionserschließung

Die neueren symboldidaktischen Arbeiten lassen die genannten Strukturen wiedererkennen. Symbole der Alltagswelt werden entweder problematisiert und unter Bezug auf Situation und Tradition deutend reflektiert, oder sie werden – im Sinne des wirkungsgeschichtlichen Ansatzes – im Zusammenhang mit historischen oder aktuellen Symbolträgern thematisiert. Oft sind Symbole aus alten Texten oder Riten Gegenstände erfahrungsbezogener Erschließung. Gelegentlich kommen psychologische, religionsgeschichtliche oder ontologische Deutungen als strukturerweiternde Elemente ins Spiel.

Neben diesen in sich abgeschlossenen didaktischen Strukturen sind in jüngerer Zeit mehrere methodische Strategien vorgeschlagen und auch erprobt worden, die sich nur auf bestimmte Lernprozesse beziehen und deshalb mit den genannten oder untereinander im Rahmen umfassenderer didaktischer Konzeptionen kombiniert werden müssen. Aus der Diskussion um moralisches Lernen sind am bekanntesten: die Dilemma-Diskussion nach L. Kohlberg für die Förderung der Entwicklung moralischer Urteilsstrukturen, die Methode der Wertklärung für die Reflexion eigener normativer Orientierungen im Vergleich mit denen anderer sowie die des empathischen Lernens für die Ausbildung einer moralkonformen Emotionalität (= Empathie)⁴¹. Aus moralpädagogischer Sicht werden die drei Methoden meist als komplementär betrachtet⁴². Jedoch gelang es bisher nicht, sie ohne zusätzliche Prämissen zu einer kohärenten didaktischen Struktur zu verbinden. Die Dilemma-Diskussion wurde auch, zusammen mit einer entsprechenden Entwicklungstheorie, auf religiöse Entwicklung angewandt. Ihre Leistungsfähigkeit kann als erwiesen gelten, allerdings unter der Voraussetzung ihrer Verbindung mit grundlegenden religiösen Lern- und Erfahrungsprozessen⁴³. Die anderen beiden Methoden kommen in religiöser Beziehung häufig zur Anwendung, wenn auch unter anderen Namen, wie z.B. wertende Stellungnahme oder identifikatorisches Lernen. Außerdem gibt die neuere Religionspädagogik vielerlei Empfehlungen zum Lernen durch Praxis wie Gebet, Meditation, Projektarbeit, Spiel, Rollenspiel usw. bis hin zu Methoden der Selbsterfahrung.

39 Die Methodenproblematik hat zur Verselbständigung der Religionspädagogik beigetragen. Vgl. dazu H. Schmidt, Leitfaden Religionspädagogik, Stuttgart 1991, 92f, zur Methodenfrage im Ethikunterricht *ders.*, Didaktik des Ethikunterrichts, Bd. 2, Stuttgart 1984, 54ff.

40 Die Literatur ist ausgewertet in H. Schmidt, Didaktik des Ethikunterrichts, Bd.1, Stuttgart 1983, 30ff. W. Bender, Ethische Urteilsbildung, Stuttgart 1988, 174ff, hat diese Struktur als umfassende ethische Theorie expliziert.

41 Vgl. die Darstellung und Diskussion in Schmidt, Didaktik, Bd. 1, 59ff.

42 Vgl. G. Schreiner, Politische Bildung und moralische Erziehung: ein Gegensatz? Die Deutsche Schule 73 (1981) 405ff.

43 Vgl. F. Oser, Wieviel Religion braucht der Mensch?, Gütersloh 1988, 62. Der Versuch Osers, auch abgesehen von spezifischen religiösen Voraussetzungen die Leistungsfähigkeit nachzuweisen, überzeugt hingegen nicht.

Die Dokumente des JPIC-Prozesses erlauben es verständlicherweise nicht, eine der eben genannten spezifischen Methoden dort wiederzufinden. Sie geben jedoch hinreichend Anlaß zu der Vermutung, daß sich viel vergleichbares Lernen, geplant oder ungeplant, ereignet hat.

Es gab Gottesdienste, andere Feiern, Umzüge und Aufführungen mit Gebet, Meditation und Spiel; es gab und gibt eine Fülle konkreter lokaler Engagements, in denen ohne pädagogische Absicht ständig »projektorientiertes Lernen« stattfindet. Selbsterfahrung und -reflexion in Gruppen ist bei einer derart intensiven Gruppenarbeit unvermeidlich, auch wenn dies nicht eigens thematisiert wird. Wertkonflikte sind offensichtlich immer wieder aufgetreten, die zwangsläufig zu Dilemma-Diskussionen und Wertklärungsprozessen führen mußten. All das belegt, daß in diesem Prozeß dauernd gelernt wird, deutet aber noch nicht auf eine modellhafte Lernstruktur.

Weiter führt schon ein Vergleich der zuvor angesprochenen drei Methodenkonzeptionen samt ihrer symboldidaktischen Varianten mit den im vorigen Abschnitt dargestellten Elementen des JPIC-Prozesses. In beiden spielen Situationsanalyse, Interpretation von Texten sowie deren Wirkungsgeschichte für Verstehen und Handeln Schlüsselrollen. Auch ist die Bedeutung religiöser Symbole für alle Aspekte religiöser und moralischer Lernprozesse unübersehbar⁴⁴. Dennoch ergibt sich keine direkte Analogie zwischen einer der genannten Konzeptionen und dem JPIC-Prozeß. Dieser begann zwar, wie die problemorientierte Konzeption es verlangt, mit einer Problembestimmung und einer darauf bezogenen Situationsanalyse. Beides war aber erst aufgrund dezidiert theologisch-symbolischer Voraussetzungen möglich, die bei einem herkömmlichen problemorientierten Verfahren gerade ausgeklammert werden. Die Situationsanalyse wurde nicht erst nachträglich mit einer normativen Symbolik verknüpft, sondern war von Anfang an durch diese bestimmt. Im Kontrast zu den Verheißungen des Bundes Gottes wurden die Übermacht der Gefahr und die Herausforderung zum Widerstand plausibel.

Mit dem wirkungsgeschichtlichen Ansatz teilt der JPIC-Prozeß seine Präferenz für den aktuell gelebten Glauben, für dessen Ausprägung in Lebensverhältnissen und Verhalten sowie für seine geschichtliche Relevanz. Doch eliminiert er die dort noch vorausgesetzte Unterscheidung von Glauben und Verhalten, indem er den Glauben mit einer spezifischen Verhaltensstruktur (= Affirmation, Widerstand, Verpflichtung) identifiziert. Dieser so strukturierte Glaube ist selbst das zweite Element der JPIC-Lernstruktur, das unmittelbar auf die symbolabhängige Situationsanalyse folgt. Mit dieser Glaubenspraxis sind dann weitere Lernprozesse verbunden. Sie beinhalten erstens eine differenziertere Hermeneutik der Tradition, z.B. im Blick auf das biblische Bundesver-

44 Die alte Frage, ob eine Moral und entsprechendes Lernen auch ohne religiöse oder quasi-religiöse Wertvoraussetzungen möglich sind, wird hier nicht diskutiert.

ständnis und die darin implizierten Verheißungen. Sie führen zweitens zu einer fortlaufenden Konkretisierung der Situationsanalysen auf der lokalen Ebene mit einer entsprechenden Differenzierung der Strategien. Dies bringt drittens einen erheblichen Zuwachs an Kenntnissen und eine Erweiterung des Verhaltensrepertoires.

Schließlich ist die oben im zweiten Teil aufgezeigte ökumenische Dynamik als ein strukturelles Element des Prozesses zu betrachten. Sie läßt in den verschiedenen Dimensionen zwischenkirchlicher, christlicher und interreligiöser Ökumene Bekenntnisgemeinschaften entstehen, die sich gegenseitig Gastfreundschaft gewähren, in ihrer je spezifischen Ausprägung fördern und sich dabei helfen, ihre eigenen symbolischen Quellen neu zu erschließen. Dieser letzte Aspekt ist in keinem der oben genannten Methodenkonzeptionen per se enthalten. Er verdankt sich der Verbindung einer universalen Symbolik (Bund und Verheißungen) mit einer umfassenden Wahrnehmung der Wirklichkeit.

Der letzte Gesichtspunkt führt unmittelbar zur abschließenden Frage, ob der so strukturierte JPIC-Prozeß als Modell für religiöse und moralische Lernprozesse gelten kann. Da es sich offensichtlich um einen voraussetzungsreichen Prozeß handelt, ist er nicht für jeden unmittelbar zugänglich. Die symbolischen Voraussetzungen haben manchen abgeschreckt und werden es weiter tun. Wer sich auf diesen Prozeß einläßt, riskiert von seiner christlich-ökumenischen Dynamik erfaßt zu werden. Die in sich widerspruchsvolle Beteiligung der römisch-katholischen Kirche ist hierfür ein gutes Beispiel. Die gemeinsame Sache des Glaubens hat sie weiter vorangetrieben, als dies ihr institutionelles Selbstverständnis erlaubte. Die nachgewiesene Fruchtbarkeit derartiger Lernvoraussetzungen kann aber auch für Menschen mit diffusen religiösen Motivationen ein Grund sein, sich – vielleicht im Sinn eines existentiellen Experiments – darauf einzulassen.

Die Beteiligung vieler nicht religiös gebundener Gruppen scheint diese Annahme zu unterstützen. Besonders wer Erfahrungen mit wenig dauerhaft motivierten Mitstreitern gemacht hat, könnte durch die Stabilität religiöser Motivationen angezogen werden. In jedem Fall aber ist Betroffenheit durch die globalen Gefahren eine Bedingung für persönliches Engagement. Sie wird keineswegs von allen empfunden. Die scheinbar voraussetzungsärmere problemorientierte Struktur⁴⁵ ist vermutlich für solche besser geeignet, deren Vorbehalte gegen eine religiöse Symbolik den Zugang zu dem ganzen Prozeß verstellen würde.

Trotz dieser Einschränkung dürfte der JPIC-Prozeß wegen seiner höheren Komplexität und seiner symbolisch-praktischen Ganzheitlichkeit leistungsfähiger sein als die anderen Lernstrukturen. Das zugestandene

45 Nur »scheinbar« deshalb, weil die bei Problembestimmung und Situationsanalyse vorausgesetzte Unvoreingenommenheit de facto die common-sense-Prämissen der modernen Gesellschaft und einige aktuelle Vorurteile beinhaltet.

Problem höherer Identifikationsschwellen wird erheblich erleichtert durch die Möglichkeit, sich mit Teilen des Prozesses, auch versuchsweise und auf Zeit, zu identifizieren. Dabei wirkt die komplexere Symbolik als Teil einer Vertrauensstruktur, für die einzelne Teilnehmer wenigstens vorläufig keine Verantwortung zu übernehmen brauchen. Zunehmende Identifikation mit Aktivitäten, Mitstreitern und Zielen legt dann auch eine intensivere Auseinandersetzung mit den Grundlagen nahe. Die höhere Komplexität des Gesamtgeschehens stellt so etwas wie eine ständig herausfordernde oder aktivierende Umwelt für jeden dar, der sich in ihm engagiert.

Ohne Zweifel sind engagierte Gruppen, die sich in Ortsgemeinden oder auf lokaler bzw. regionaler Ebene zusammenfinden, der geeignete Ort für solche Lernprozesse. Sie sollten nach Möglichkeit interkonfessionell oder gar interreligiös zusammengesetzt sein und sich als Teil des JPIC-Prozesses verstehen. Wie steht es aber mit der Übertragbarkeit in die institutionalisierten Lernorte von Schule und Kirche? Aus der Konfirmandengruppe wie aus Schulklassen und sogar aus Gottesdiensten heraus können sich JPIC-Gruppen bilden. Es ist aber ausgeschlossen, diese Einrichtungen selbst dazu zu machen. An den organisierten Lernorten kann der Prozeß selbst, medial vermittelt, nur Unterrichtsgegenstand werden. Dafür dürfte der wirkungsgeschichtliche Ansatz die am besten geeignete Methode sein.

Eine andere Frage ist es, ob die hier herausgearbeitete Struktur symbolisch-praktischen Lernens mit den vier ökumenischen Horizonten nicht eine religionsdidaktische Rahmenstruktur bilden könnte, die die drei wichtigsten Konzeptionen (Problemorientierung, Wirkungsgeschichte, Traditionerschließung), die Anliegen der sog. Symboldidaktik und die methodischen Einzelstrategien integrieren könnte. Dies würde bedeuten, daß ein entsprechender Unterricht Frieden, Gerechtigkeit und Integrität der Schöpfung als Erwartungs- und Handlungsperspektiven zu explizieren und zu zeigen hätte, wie diese mit dem Glauben an Gott, den Lebensspender, und den in Christus gestifteten Bund zusammenhängen⁴⁶; er würde sie als weltbezogene Konkretisierung christlicher Bundeserneuerung (= Nachfolge) verständlich machen, die über Reue und Umkehr zu einer neuen Gemeinschaft der Hoffnung und des Teilens (= Ökumene mit allen Kreaturen) und eines vielstimmigen Lobens Gottes (= christliche und interreligiöse Ökumene) führen kann. Eine solche didaktische Rahmenstruktur spräche vermutlich sowohl Distanzierte an und könnte diese zu einer »offenen Suche« ermutigen. Sie

46 Diese und die folgenden Formulierungen sind an den Hauptteilen der Präambel des Schlußdokuments von Seoul orientiert, die die theologischen Grundlagen des ganzen Prozesses darstellt (Now is the time, 7-10).

würde auch den mehr oder weniger religiös Engagierten helfen, ihren Glauben besser zu verstehen und kritisch weiterzuentwickeln⁴⁷. Können diese Einsichten auch das brennende Problem einer ökumenischen und interreligiösen Didaktik, wie komplementäres und relationales Denken und Handeln ohne Funktionalisierung und Relativierung der einzelnen Traditionen zu erreichen ist, einer Lösung näher bringen? Lassen sich transversale Vernunft (R. Panikkar) und Glaubensgewißheit vereinbaren? Der JPIC-Prozess bindet Lernen und Handeln an eine Erwartungsstruktur, die einerseits auf den Fundamentalsymbolen einer spezifischen religiösen Tradition beruht, andererseits universalisierte projektive Symbole (Gerechtigkeit, Friede, Schöpfung) enthält, die auch in post- und außerchristlichen Umgebungen respezifiziert und damit handlungsrelevant werden können. Als Brücke zwischen Fundamentalsymbolen und universalistischen Erwartungsstrukturen, mithin als Respezifikationen auf mittlerer Ebene, dienen Handlungsgrundsätze – formuliert in den zehn Affirmationen – und konkrete Verpflichtungen, die Bundesschlüsse. Eine ökumenische und interreligiöse Didaktik kann unter Berücksichtigung der Vorraussetzungen bei den Lernenden mit einem der vier Elemente (Fundamentalsymbole, Handlungsgrundsätze, konkrete Verpflichtungen, Erwartungssymbole) einsetzen und danach die anderen drei erschließen. So wird gleichzeitig *Vergewisserung* – durch die Fundamentalsymbole im Blick auf die Erwartungsperspektiven – und *Relationierung* – durch erwartungsbestimmtes Denken und Handeln im Blick auf die Fundamentalsymbole verschiedener Religionen und Kulturen – möglich. Religiöse Identität und transversale Vernunft werden auf diese Weise zu dialektischen Momenten eines Lernprozesses.

47 Vgl. die Empfehlung Nipkows, eine Didaktik der offenen Einladung und gemeinsamen Suche von einer des Einstimmens, Einübens und des Mitvollzugs zu unterscheiden (Nipkow, Religionspädagogik und Religionsdidaktik im Spannungsfeld theologischer und erziehungswissenschaftlicher Entwicklungslinien, in: K. Goffmann (Hg.), Glaube im Dialog, Gütersloh 1987), bzw. im Anschluß an M. Hayward (>Passing over< und >Coming Back<, Interfaith Dialog and Religious Education, in: A. Brown und K. Goffmann [Eds.], Fundamental Conditions for the Studies of World Religions, Münster 1989 [Comenius-Institut], 288ff) die Unterscheidung zwischen den Möglichkeiten des Glaubensdialogs und des schulischen interreligiösen Lernens. Auch Nipkow fordert »grundsätzlich eine gemeinsame Gesamtkonzeption« (Ökumenisches Lernen – Interreligiöses Lernen – Glaubensdialog zwischen den Weltreligionen, 315), die eine Einführung in den christlichen Glauben mit einer sorgfältigen Erschließung anderer Religionen verbindet. Der JPIC könnte dafür durchaus den »symbol-didaktischen« Rahmen bilden.

Heinz Schmidt ist Professor für Praktische Theologie der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelm-Universität Münster.

Abstract

Justice, Peace and Integrity of Creation. The Conciliar Process as a Model of Religious, Ethical and Ecumenical Learning

The JPIC Process has generated learning activities worldwide. Can this ecumenical action serve as a model of religious and moral learning in general? The article describes four dimensions of ecumenical learning (with Nipkow) and compares the symbolic structure of the JPIC process with them. Because of its complexity the process contains elements of a variety of learning theories and strategies. In its entirety, however, it represents a challenging learning environment which allows people to identify themselves completely or partially. Moreover, the symbolic structure of the process can serve as a didactic framework for the integration of the actually most influential approaches to moral and religious learning.