

UNTERWEGS ZU DIALOGISCHER EXISTENZ

Theo Sundermeier, dem Fünfzigjährigen

Lieber Theo! Anlässlich Deines 50. Geburtstages laß Dir von uns, den Schülern und jungen Freunden in Heidelberg, einige Notizen mitgeben, die drei Deiner wesentlichen Arbeitsbereiche aufgreifen – als kleines Zeichen herzlichen Dankes für Deine Impulse im Dialog der Theologien, im Religionsgespräch und im Entwicklungshandeln der Kirchen. Wir haben reiche ökumenische Anstöße von Dir bekommen, nicht ohne gelegentlich Anstoß zu nehmen an den kirchlichen Rücksichten, die Deiner auf ökumenisches Profil der Kirchen in der Bundesrepublik bedachten Kommunikation innewohnen. Du bist eben auch hier Dialogpartner zwischen Andersdenkenden und Vertretern divergierender Interessen. So dachten wir, es falle Dir nicht schwer, bei vielen Übereinstimmungen die Divergenzen mit uns als ein neues Stück Dialog aufzunehmen. Daher schreiben wir Dir, was wir weitertragen möchten und wo wir weiterfragen.

Identität und Parteilichkeit von Theologie

„... jede Kirche kann nur zur Identität in ihrem eigenen Kulturbereich finden, wenn sie zugleich den Schritt in einen anderen Kulturbereich hinein tut“ (*Universalität an der Universität*, in: EvKomm 14, 4/1981, 203). Dieser Satz umreißt Deine Position in der Auseinandersetzung mit den Theologien im Kontext: Du anerkennt nicht nur deren Notwendigkeit, sondern Du siehst unsere Identität wesentlich durch sie konstituiert und erneuert. Du belegst dies durch zahlreiche Veröffentlichungen zur Afrikanischen und Schwarzen Theologie (*Christus, der schwarze Befreier*, 1973; *Zwischen Kultur und Politik*, 1978; u. a.) und neuerdings zur Theologie im asiatischen Kontext (*Das Kreuz als Befreiung*, 1985). In einer Rezension schreibt J. J. Els: „Stephen Neill pflegte zu sagen: ‚Bekäme ich meine 20 Jahre der Missionsarbeit zurück, ich spräche weniger und hörte mehr‘. Dies Buch Sundermeiers... ist ein Versuch, auf diese Menschen zu hören“ (*Missionalia* 6, 1/1978, 20 f.). Das machst Du geltend: Vor jeder Beurteilung und vorschnellen Anwendung einer kontextuellen Theologie kommen Hören, Verstehen und Beschreiben. Und Sehen und Schauen, denn Du beziehst Dich nicht allein auf theologische und religionsgeschichtliche Hintergründe; Du befaßt Dich ebenso mit der Kunst eines Volkes, die aus den Tiefen seiner Selbst- und Welterfahrung schöpft: die bildende Kunst und Poesie Afrikas, die Volksliteratur und Theaterkunst Koreas und Japans. Du nimmst die spezifische Kultur eines Volkes in die Kontextualisierungsdebatte hinein. Wird dies von kontextuellen Theologen zwar nicht einhellig beurteilt (vgl. die Kritik koreanischer Theologen an der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, in: *Minjung-Theology, People as the Subject of History*, ²1983), so wird aber aus Deinen Arbeiten evident, daß „Inkulturation“ und „Indigenisierung“ aus der Kontextualisierung des Evangeliums nicht wegzudenken sind. Du zeigst in Deinem Aufsatz „Das Kreuz in afrikanischer Interpretation“ (in: *Das Kreuz als Befreiung*), daß nur mit Kenntnis afrikanischer Weltanschauung und Mentalität, wie sie sich in der bildenden Kunst ausdrücken, das Kreuz als im Kontext Schwarzafrikas relevant und gegen den ersten Anschein nicht affirmativ, sondern politisch verändernd verstanden werden kann. „Von innen heraus“ will der Kontext einer Theologie erfaßt sein.

Ausdrücklich warnst Du jedoch vor zu eiliger „Vermittlung“ einer Theologie aus zunächst fremdem Kontext: „Eine Theologie ist dann für uns eine Herausforderung, wenn sie in der gleichen Situation, in der wir uns befinden, geschrieben wurde und bei

gleicher Ausgangslage zu konträren Ergebnissen kommt. Theologien, die in weit auseinanderliegenden Kontexten entstanden sind und auf unterschiedliche Situationen antworten, stellen nicht zuerst infrage, sind keine Herausforderung, sondern bereichern“ (Einleitung zu: *Brennpunkte in Theologie und Kirche Japans*, hg. v. H. E. HAMER; erscheint demnächst). Du spielst an auf die universale Gültigkeit von Theologien, welche nur dann gewährleistet ist, wenn die jeweilige Theologie in den je anderen Kontext „übersetzt“ wird (ebd.). Hier soll nachgefragt werden.

Zu einem gelungenen Gespräch und einer geglühten Übersetzung gehören rechtes Verstehen und rechte Sprache. In den kontextuellen Theologien ist das Verstehen der Wirklichkeit eine der zentralen Intentionen des theologischen Tuns: sozio-kulturelle Situationen, ihre Herkunft und ihr Wandel, schließlich ihr Einfluß auf Christen und Kirchen werden bedacht. Daher ist jede kontextuelle Theologie nicht ohne Not übertragbar und vermag doch dazu verhelfen, daß „wir verstehen, daß . . . auch unsere Theologie kontextuell bedingt ist und zunächst nur kontextuelle Relevanz besitzt“ (Einleitung zu: *Brennpunkte . . .*, a.a.O.). Damit ist jede Theologie über ihre unmittelbare Situation hinaus hermeneutisch wirksam. Obwohl die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) vor zehn Jahren diese Einsicht formuliert hat, setzt sie sich doch nur sehr langsam durch. Du sagst, daß sie nur ein erster Schritt im Lernprozeß sein kann. Was aber wären die nächsten Schritte? Geht es nicht künftig auch um die Deutlichkeit des Gesagten, die mehr ist als bloßes Verstehen? Warum denn können Theologie und Kirche, die sich auf das ökumenische Gespräch einlassen, „nicht bleiben, was sie sind“ (H.-J. MARGULL)?

Bei der „Übersetzung“ von Theologie im Kontext in unsere theologische Sprache orientierst Du Dich an dem Topos, den Du für das Zentrum jeder Theologie hältst: das Kreuzesverständnis. Du machst glaubhaft, daß es als hermeneutischer Schlüssel den kontextuellen Theologien durchaus gerecht wird. Dennoch muß die andere Sprache z. B. der Theologien in Asien sehr vorsichtig behandelt werden: Nicht nur auf Bedeutungsunterschiede und neue Nuancen gilt es zu achten. Vielmehr darf ihre „theologische Spitze“ nicht gebrochen werden. Die Minjung-Theologie in Südkorea, mit der Du im Gespräch bist, sagt uns: Sprache ist parteilich. Will Theologie für Menschen Bedeutung haben und dem Evangelium entsprechen, wird sie die Sprache des Volkes („minjung“), der Armen, der Ausgestoßenen und Unterdrückten sprechen müssen und nicht die der Herrschenden.

Welche der beiden macht sich unsere abendländische Theologie zu eigen? Das Urteil aus den meisten Kirchen der „Dritten Welt“ ist hier eindeutig. Es kann darum nicht bei der Übersetzung bleiben – sie käme einer Entschärfung gleich. Eine wirkliche Herausforderung ist am Platze. Wo sie angenommen wird, darf durchaus von einer gleichen Ausgangssituation der westlichen und der koreanischen Theologie geredet werden: Wie die Theologen Südkoreas eine neue Sprache lernen mußten, die Sprache des Minjung, „die sie nicht einmal mehr verstanden“, die ihnen „eintönig und brutal und primitiv“ erschien (vgl. *Das Kreuz als Befreiung*), so stehen wir noch vor dieser Aufgabe, denn die westliche Theologie spricht durchweg die von den Armen, dem Volk entfremdete Sprache der Reichen, der „Entwickelten“ und ist Ausdruck entsprechender Parteilichkeit. Worte, die von der „Theologie des Volkes Gottes in Südkorea“ zu uns herüberdringen, sind Bekenntnisse verfolgter Christen, die „um der Gerechtigkeit willen“ leiden. Wahrhaftig ist dies kein Kennzeichen unserer gegenwärtigen kirchlichen und theologischen Situation. Unsere Auseinandersetzung mit kontextuellen Theologien ist darum wohl vor allem dadurch gekennzeichnet, daß wir „distanzierte Beobachter wie Beteiligte an der Verstrickung unserer Gesellschaft und Theologie in die Geschichte und Gegenwart der Dritten Welt“ sind (E. KAMPHAUSEN, P. LÖFFLER, W. USTORF, *Kontextuelle Theologie in der Dritten Welt und westlich-christliche Identität*, VuF 30,

1/1985, 70). Im Bemühen um Verstehen der anderen sind wir je und je Betroffene, als Teil der Menschheit, der Unterdrückung, Hunger, Kriege und damit einen Großteil des Kontextes der anderen mitbedingt und mitträgt. Auch dies ist unsere „ökumenische“, uns mit anderen Kontexten aufs engste verbindende (!) Situation. Daher sind die Anfragen kontextueller Theologien noch deutlicher aufzunehmen.

Die lateinamerikanischen Entwürfe zur Theologie der Befreiung zeigen die Bedingungen auf, unter denen rechtes Verstehen möglich ist, ein Verstehen, das nicht nur zu veränderter Sprache, sondern vielmehr zu rechtem Handeln führt („Orthopraxis“, „Option für die Armen“, u. a.). Wohl expliziter als andere Theologien fordert die lateinamerikanische uns im Westen inhaltlich, methodisch und politisch heraus. Und sie fragt nach unserer Rolle im Kreuzesgeschehen: Ähneln nicht das Weltwirtschaftssystem dem Würfeln der Schächer um den Mantel des Gekreuzigten? Stellen nicht die reichen, „christlichen“ Länder des Westens die Spielregeln auf, nach denen um die Güter der Gekreuzigten gewürfelt wird? Haben die Christen im Westen sich nicht bisher geweigert, wie Simon von Kyrene das Kreuz tragen zu helfen? Gibt es unter ihnen manchen Pilatus, der in anonymen Konzernzentrale Todesurteile fällt und seine Hände in Unschuld wäscht?

Theologie im Kontext entlarvt nicht nur unsere Sprache, sie deckt unser Handeln als ein in Schuld verstricktes auf. Das heißt für die abendländische Theologie: Im Hören auf die anderen ist eine deutlichere Sprache vonnöten, die über die vorfindliche Wirklichkeit hinausweist oder gar im Widerspruch zu ihr steht. An dem Maß, in dem bei uns das Leiden gesellschaftlicher Randgruppen in Theologie Eingang findet, in der Weise, in der wir Partei nehmen für bedrohte Völker und Gruppen, wird sich entscheiden, ob wir das Kreuz recht gesehen und in ihm die anderen wirklich gehört haben. Wie anders will ernstgenommen sein, daß wir mit Christen anderer Kontexte als Glieder des einen Leibes Christi zusammengehören!

So hat denn auch unsere Theologie bei der konkreten Wirklichkeit einzusetzen – bei den Konflikten in ihr und bei den Verheißungen, die in ihnen aufscheinen. Die bilderreiche und poetische Sprache in den Theologien Asiens und Lateinamerikas lassen etwas von der Schönheit des Reiches Gottes erahnen. In dieser Ästhetik realisiert sich, was Premam Niles das Anliegen kontextueller Theologie nennt: „a) die Forderung, zu einer neuen geistlichen Erfahrung umzukehren und damit anzufangen, Christus inmitten des Volkes zu erkennen; b) die Sprache der Theologie von einem rationalen Diskurs . . . zu einer Sprachform des Bekenkens, des Erzählens, der Poesie und der Doxologie zu verändern, die sich ausformt in dem Versuch, die schöpferische Bewegung des göttlichen Geistes, des Lebensspenders, einzufangen“ (P. NILES, *A missao e os Povos da Asia*, REB 42, 1980, 722). Theologien im Kontext bereichern uns erst recht, wo die Spitze ihrer Herausforderung – ihr ganzheitliches Bekenntnis in je spezifischer Situation und weltweit – nicht gebrochen und abgestumpft wird, ja auch deren Parteilichkeit nicht neutralisiert wird.

Primäre Religionserfahrung im Dialog

Die Begegnung von Menschen verschiedenen Glaubens scheitert in vielen Fällen an der mangelnden Offenheit füreinander. Gespräche ersticken häufig in ihrem akademischen Milieu, abgehoben von der gelebten Religion. Unter den Bemühungen um Grundlagen für den Dialog ist Dein Ansatz durchaus einmalig: Du knüpfst an den Stammesreligionen an. Ermutigt dieser Ansatz zum interreligiösen Gespräch oder behindert er aufs neue?

Deine Darstellung der Stammesreligionen basiert auf ethnologischen Untersuchungen im südlichen Afrika. Dabei versuchst Du, Religion und Kultur der Afrikaner von ihnen selbst her zu verstehen. Anders als bisher üblich, beurteilst Du den großen Hereroaufstand 1904 als „Spontanaktion eines verzweifelten Volkes“, vorbereitet in der geschichtsmächtigen Wirkung von Symbolhandlungen und Weissagungen und begründet im Ahnenglauben der Hereros, der sie eng mit ihrem Territorium verbindet. Ähnlich eröffnest Du für andere Elemente der Stammeskultur (Ahnenfeuer, Kraal, u. a.) neue Verstehenszugänge.

Während das abendländische Denken durch individuelle Identität und Kausalität geprägt ist, lebt die Stammeskultur vom dynamistisch verstandenen Gesetz der Beziehung und der analogen Partizipation. Die Analogie wird zum Schlüssel der Symbole der Stammesgesellschaft. So werden etwa durch die Fleischverteilung eines geschlachteten Rindes mit Hilfe der Analogiegesetze die Strukturen der sozialen Beziehungen aufgezeigt (*Unio Analogica*, EMZ 30/1973, 150 ff.). Die Religion der Stammesgesellschaft wird also nicht in Distanz reflektiert. Die Geist-Seele ist nicht das Innerste und Eigenste des Menschen, sondern das Bindeglied zwischen den Ahnen und den jetzt lebenden Menschen. Die Welt wird als Mächtigkeit erfahren, die personal ansprechbar ist. Gott repräsentiert erst die äußerste Grenzerfahrung. Die religiösen Erfahrungen sind auf das konkrete Leben bezogen und dienen in Symbolen und Riten der Lebensbewältigung. Die religiöse Durchdringung der Kleingesellschaft hat so die „priesterliche Funktion“ elementarer Bewahrung des Menschen und vermittelt grundlegendes Vertrauen in die Verlässlichkeit des Lebens. Das Ahnenfeuer ist Zeichen der Gegenwart der Ahnen und darum loderndes Licht im Dunkel der Beziehungslosigkeit.

Es handelt sich bei den Stammesreligionen nicht um „primitive Religion“, wie Du nachweist, sondern um Basiserfahrungen religiösen Lebens, die zu den universalen anthropologischen Grundgegebenheiten gehören (*Religiöse Grunderfahrung in den Stammesreligionen*, in: G. KAUFMANN (Hg.), *Lebenserfahrung und Glaube*, 1983, 43 ff.). Die Basiserfahrung nennst Du die „primäre Religionserfahrung“, die sich in der Volksreligion hält. Sie ist die Glut, die sich im Feuer jeder Religion findet. Die primäre Religionserfahrung wird im Zusammenhang von geschichtlichen Veränderungen von einer sekundären Religionserfahrung überlagert. Diese ist bedingt durch Stifterpersonen und drückt sich in reflektierter Lehre aus. Sie reicht über die Kleingesellschaft hinaus; dabei tritt das Individuum vor die Gemeinschaft.

Mit dem Anknüpfen an der primären Erfahrung vermeidest Du, das Gemeinsame der Religionen an einem abstrakten Begriff festzumachen, der die geschichtlichen Besonderheiten gelebter Religion übergeht. Ein schwerwiegendes Problem im Gespräch der Religionen scheint beseitigt. Die besonders seit Chiang Mai 1977 immer deutlicher vertretenen Forderungen nach Existentialisierung des Dialogs enthalten durch Deinen Ansatz neue Perspektiven. Während es nahezu unmöglich ist, eine andere Religion wirklich zu verstehen, es sei denn, man nimmt sie selbst an, mag auf der Ebene religiöser Grunderfahrungen Verstehen und Lernen voneinander möglich sein. Zudem handelt es sich dabei um soziologisch und psychologisch greifbare und vergleichbare Erscheinungen.

Gerade hier bleiben Fragen offen. Zunächst stellt sich ein Problem in der Art und Weise, wie Du den Dialog konkretisierst. Zwar hält offensichtlich auch die Erklärung von Chiang Mai eine Begegnung der Religionen in den „tiefsten Gründen menschlichen Daseins“ für möglich und strebt sie als Ziel des Dialogs an. Gleichzeitig betont allerdings der Ökumenische Rat der Kirchen in seinen *Leitlinien zum Dialog* (1977/1979): „Die Dialogpartner sollten die Freiheit haben, sich selbst zu definieren“.

Nun ist das Gespräch, das bei religiöser Grunderfahrung ansetzt, nur dann praktikabel, wenn der Partner eine solche Erfahrung selbst macht oder wenigstens

einsieht. Du selbst gibst ein Beispiel, daß dies nicht von vornherein zu erwarten ist: Der buddhistische Laienaufseher im Tempel des Zahns in Kandy/Sri Lanka winkt ab, als Du ihn auf Ähnlichkeiten bestimmter Züge buddhistischer Religiosität mit afrikanischen Riten hinweist (*Interreligiöser Dialog und die „Stammesreligionen“*, NSThR 23/1982, 225ff.).

Soll der Gesprächspartner also tatsächlich ernstgenommen werden, so darf er dies nicht nur als Mensch mit gewissen religiösen Erfahrungen, die er mit anderen Menschen gemein hat. Akzeptiert werden muß er in seiner Identität, die er sich selbst setzt, seiner Interpretation und seiner Systematisierung der religiösen Grunderfahrungen. Du blendest dies nicht aus; doch Dein Ansatz mag darin seine Grenze haben: Bevor in einen Dialog eingetreten werden kann, müssen sich die Partner über die Existenz primärer Religionserfahrung verständigt haben – und über das, was sie in ihrer je eigenen Religion als eine solche ansehen wollen, wenn sie denn überhaupt zu einer Unterscheidung von primärer und sekundärer Religionserfahrung bereit sind. Und impliziert dies nicht zugleich wieder die Auseinandersetzung um die sekundären Systeme?

Einen Ausweg aus dem Dilemma weisen vielleicht die „Leitlinien“ des ÖRK, wenn sie den Dialog der Religionen als „Lebensstil“, als „Dialog-in-der-Aktion“ (dialogue-in-action) beschreiben. Du bemerkst einmal am Rande, daß Dialog nicht allein Gesprächsform haben kann. Deine Beschäftigung mit den Stammesreligionen weist allemal das Hören als Grundlage des Dialogs aus. Kommt es daher, daß du die Ziele des interreligiösen Gesprächs mit scheinbar konservativen Termini benennst: das „Gespräch mit der eigenen Vergangenheit“ und die „Suche nach dem, was gut und richtig und bewahrenswert“ in den Religionen ist? Sind es Früchte Deines Hineinhörens in die Stammesreligionen, was Du mit beschwichtigend klingenden Worten aufzählst: die „Basiserfahrung von Vertrauen und Verlässlichkeit“ und die „Verminderung lebensbedingter Spannungen“?

Gewiß ist die „ganzheitliche Erfahrung von Zuhausesein“ – und die Sehnsucht danach – dem Menschen elementar zu eigen und notwendig. Doch kann das Gefühl der Vertrautheit, das Du als Desiderat unserer Gemeindefrömmigkeit einklagst, nur *ein* Teil dessen sein, was im Dialog zu erhoffen ist. Chiang Mai drückt das andere und vielleicht schwerer wiegende aus, wenn es von der um ihr Überleben und um Befreiung kämpfenden Menschheit spricht. Auch im Gespräch der Religionen steht die Zukunft der Menschheit, der Weltgemeinschaft und der Schöpfung als ganzer auf dem Spiel. Hier darf dann nicht nur bewahrt, nicht nur erinnert werden, hier reicht es nicht, Spannungen zu vermindern. Für diesen an der menschheitlichen Zukunft orientierten Dialog bedürfen wir Christen in der nördlichen Hemisphäre entscheidend der Umkehr: Bei uns fallen primäre und sekundäre Religionserfahrung – anders gesagt: Lebenswirklichkeit und Anspruch – so sehr auseinander, daß die Fähigkeit zu einem Dialog, der die Ganzheit der Schöpfung zum Ziel hat, nur begrenzt vorhanden ist. Was ROLF RENDTORFF zum Verhältnis von christlicher Theologie und Judentum einmal gesagt hat, gilt für den Dialog der Religionen überhaupt: Die christliche Theologie steht vor der Frage, ob sie kulturelle Hoheitsansprüche in einem vermeintlichen Dialog weiterhin als christlich reklamieren will oder sich von Gottes Verheißung existentiell anstiften und in Beschlag nehmen läßt, seine Erde und die von ihm geliebte Menschheit neu machen zu wollen.

Eine so verstandene Neuorientierung christlicher Theologie kommt im Dialog der Religionen durch die „Beziehung des füreinander Sorgens und miteinander Teilens“ zum Ausdruck (relationship of caring and sharing; vgl. WESLEY ARIARAJAH, *Dialogue*, 1980, 21). Oder in der Form des „Dialogs-in-der-Aktion“, die der Bad Boll's Pfarrer CHRISTOPH BLUMHARDT d. J. seinem Schwiegersohn, dem China-Missionar RICHARD WILHELM, bereits

1902 rät: „Nicht unser Predigen, sondern unser Leben muß dem Volke Licht geben. Wie sollen auch die Menschen vom Reich Gottes etwas verstehen, wenn man davon redet, ehe sie etwas sehen. Bis jetzt ist ja jedes praktisch auftretende Reich nur Gewalt und Unterdrückung. Wenn Du nicht anders mit ihnen bist und ihnen auf ihrem Boden freundlicher Freund bist, verstehen sie nichts“ (Brief v. 5. 6. 1902; in: ders., *Christus in der Welt*, 1958, 85).

Glaubwürdige Anwaltschaft für Gerechtigkeit

Besonders seit sechs Jahren beschäftigst Du Dich mit dem kirchlichen Entwicklungsdienst – der Rat der EKD hat Dich seinerzeit zum Vorsitzenden der betreffenden Kammer berufen. Dabei bist du ein behutsamer Begleiter und Gesprächspartner auseinanderdriftender Interessengruppen. Du befürwortest ein faires Austragen der Spannungen, die seit der Infragestellung westlicher Wachstumsideologie besonders in der Zweidrittelwelt virulent sind. Eine belastende Aufgabe, die noch schwerer wiegt, als Forderungen der EKD-Denkschrift aus dem Jahre 1973 („Der Entwicklungsdienst der Kirche – ein Beitrag für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt“) nicht nur in der Praxis kaum eingelöst sind (z. B. Schuldenerlaß gegenüber der „Dritten Welt“, gerechte Weltwirtschaftsordnung), sondern nicht einmal kirchlich konsensfähig geworden sind. Das hat nicht unwesentlich mit der konservativen Wende in den Industrieländern zu tun, aber auch mit unserer mangelnden Fähigkeit in den Kirchen – die unserem Kleinglauben entspringt –, Rechenschaft abzulegen über die Hoffnung, die in uns ist: daß Gott seine Gerechtigkeit allen schenkt, die nach ihr dürsten. Um die Wahrhaftigkeit unserer Hoffnung und um die Glaubwürdigkeit, mit der wir für Gerechtigkeit eintreten – die Denkschrift spricht der ökumenischen Diskussion folgend von den Christen als „Anwalt für Gerechtigkeit“ (These 72) – geht es im Arbeitsbereich der Kammer, der Du vorsitzt. Zu ihrer Arbeit haben wir folgende Fragen:

1. Reicht es aus, mit Vertretern transnationaler Unternehmen (TNCs: Transnational Corporations) zu konferieren, wenn die EKD dabei noch offenläßt oder zumindest darin undeutlich bleibt, in wessen Sache sie spricht und auf welcher Seite sie steht? Du sagst mit Recht, die Kirche kann nicht einfach „zu einem Dialog aufrufen, wo keine Partnerschaft vorhanden ist“ (in: *Oekumene – Gemeinschaft einer dienenden Kirche*, hg. v. Th. Schober u. a., 1983, 364). Dann sprichst Du jedoch von der Notwendigkeit, daß „antagonistische Gruppen gegenseitig ihr Existenzrecht anerkennen und einsehen müssen, daß sie aufeinander angewiesen sind“ (ebd.). Geht es hier nicht um ein Machtgefälle, um Verhandlungen zwischen zwei Ungleichen, in dem der schwächere Teil den stärkeren bestenfalls unfreiwillig anerkennt? Scheint es dann nicht näherzuliegen, die Antagonismen – und damit die Gründe zum transnationalen Einsatz von Unternehmen – offenzulegen, nach Wesen und Verhalten des Mächtigeren zu fragen, anstatt dessen Existenzrecht und Gleichberechtigung stillschweigend vorauszusetzen? Gewiß, zunächst mag auszuloten sein, welche Handlungsspielräume die Kirchen in den Industrieländern haben und in welcher Weise sie gleichzeitig am Einsatz gegen ungerechtes TNC-Verhalten an der Seite der Betroffenen teilnehmen können, wiewohl sie deren Los nicht teilen. Solange sich die EKD jedoch mehr als Sachwalter der politischen Mitte im eigenen Land denn als „Stimme der Stummen“ zur Sprache bringt, ist man versucht, das jahrelange Ausloten von Handlungsspielräumen in der Bundesrepublik eher als Verzögerungsmanöver unentschiedener Christenmenschen zu interpretieren. Ist es nicht an der Zeit, volkskirchliche Möglichkeiten zur Einflußnahme auf unsere jeweilige Regierung aufs Äußerste „zu strapazieren“ (Kurt Scharf) und, wo diese Möglichkeiten sich in strukturelle Fesseln verwandeln, diese zu zerreißen? Hat denn die

EKD die ökumenische Vision von einer „gerechten, partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft“ aus den Augen verloren? Wie wäre es, wenn die von Dir geleitete Kammer mutiger in unseren Kirchen zu einem Sehvermögen für diese Vision beitrüge? Die Moderatorrolle zwischen den Starken und Schwachen in der Welt – sie reicht nicht, ganz abgesehen von der Frage, ob solche Neutralität etwas mit der Nachfolge Jesu Christi zu tun hat. Atmosphärisch mag diese Rolle vorübergehend helfen, gelegentlich die Starken moralisch unter Druck zu setzen und umsichtig Wege zu weisen in einer Gesellschaft, die wie unsere in den eigenen Strukturen gefangen ist. In der Sache werden jedoch langfristig die Armen verraten, wenn „Moderieren“ unsere Solidarität mit ihnen aufweicht.

2. Die Suche nach kirchlicher Parteinahme im Konflikt um die TNCs wirft die Frage auf: Welche Gesprächspartner hat die Kammer und auf welche Gesprächspartner weist sie die EKD hin? Die Zeiten entwicklungspolitischer Unschuld sind wohl vorbei, in denen jeder Gesprächspartner aus Übersee fast automatisch Rezipient von Geldern staatlicher Entwicklungshilfe oder kirchlicher Entwicklungsdienste werden konnte und in denen ein von Fernweh besessener und „Dritter Welt“ redender Philanthrop oder Geschäftsmann ähnlich wie zu Bismarcks Zeiten Entwicklungshelfer wurde. Inzwischen hat sich die EKD zusammen mit der Römisch-katholischen Kirche als Dialogpartner von Parteien, Gewerkschaften, Industrieverbänden und großen Berufs- und Interessengruppen erprobt und unter ihnen nach entwicklungspolitischen Bündnispartnern gesucht – mit sichtlich mäßigem Erfolg. Hat die EKD und mit ihr die Kammer schon Lernprozesse und Analysen voll ausgeschöpft, die an der Basis entstanden sind – in lokalen Aktionsgruppen, in länderspezifischen Arbeitskreisen und in Zentren uneigennütziger Solidaritätsarbeit mit bedrohten Völkern und Gruppen in der „Dritten Welt“? Dorthin wird der Basisbezug – wenn auch immer wieder umstritten – unterstützt; warum wird er hier im eigenen, zugegebenermaßen sich überwiegend in Institutionen darstellenden Land vernachlässigt? In den Aktionsgruppen sind kritische, aber verlässliche Bündnispartner für gemeinsame und sensible Solidarität, die sich andernorts schwer finden lassen. Dein Vorgänger im Kammervorsitz, GERHARD GROHS, hat einmal darauf hingewiesen: „Wir können von der holländischen Kirche lernen, daß man die Aktionsgruppen genauso als Teil der Kirche betrachtet wie andere Gruppen, die innerhalb der Kirche tätig sind.“

3. Die entwicklungspolitische Diskussion ist von der gesamtpolitischen „Wende“ besonders betroffen, ja sie geht rückwärts. Es gibt dafür Beispiele: Wir reden in vielfältiger Weise von den Problemen der anderen (z. B. Bevölkerungswachstum), ohne die eigenen hinreichend verstanden zu haben. Wir verdrängen von uns verursachte Ungerechtigkeit und halten den Hunger der anderen zunächst für klimatisch bedingt und hausgemacht. Wir nörgeln an Nicaragua und investieren fröhlich weiter zugunsten des Apartheidregimes in Südafrika. Und es mangelt uns an Mut: Wir wundern uns angesichts öffentlichen Verdresses über staatliche Entwicklungshilfe und ihre Fehlschläge (Großprojekte, Eliteförderung, Korruption u. a.). Aber haben wir der Öffentlichkeit hinreichend vermittelt, daß die beiden großen Kirchen seit Jahren anderes, ja durchaus gegenläufiges tun, indem sie die „Ärmsten der Armen“ fördern, die gegen Unrechtsregime aufbegehren? Auch wenn das entwicklungspolitische Konsensstreben von Kirche und Staat dadurch gestört sein mag: Es geht in den kirchlichen Entwicklungsdiensten nicht mehr primär um Projekte „zum Anfassen und Angucken“, sondern um das, was wir für uns auch erstreben: um basisbezogene Bildungs- und Bewußtseinsförderung, um Gemeinwesenarbeit und Genossenschaftsaufbau, um Selbsthilfe der Menschen, die bisher ihres Wertes und ihrer Würde, ihres vollen Menschseins und ihrer Gemeinschaftsbindung beraubt sind. So merkwürdig leise schleicht sich die entwicklungspolitische „Wende“ in die Gemüter. Niemand von uns ist von Verantwor-

tung frei, nicht früher und lauter Position bezogen zu haben – oder nur ängstlich gesagt zu haben, daß Solidarität mit den Armen auch Lernen von ihnen und befreiende Veränderung mit ihnen, ja Umkehr bei uns bedeutet. Nun ist zu vollmundig, dies von „Deiner“ Kammer zu erwarten, aber dennoch die Frage: Welchen Beitrag könnte sie leisten, der „Wende“ entgegen zur Umkehr zu rufen? Umkehr zu unseren Problemen, fast ausschließlich identisch mit den Problemen, mit denen wird die „Dritte Welt“ belasten; Umkehr zu jener Solidarität, die die Würde des anderen stärkt statt schwächt; Umkehr zu glaubwürdiger, da eindeutiger Gerechtigkeit, die selbstkritisch Maß nimmt.

Verbunden mit Dir, lieber Theo, im ökumenischen Dialog, der solche Umkehr zum Ziel hat, grüßen Dich
Deine

Wolfgang Gern, Olaf Goos, Uwe Hein, Jochen Schemel, Thomas Weiß

Heidelberg, im Spätsommer 1985