

LUDWIG BERTSCH S.J.

Universale Kirche als *Communio ecclesiarum*

Überlegungen zu einer spannungsgeladenen Neuorientierung in Ekklesiologie und Kirche

Mit Recht haben Dogmengeschichtler und Dogmatiker die Bedeutung der Rezeptionsphase eines ökumenischen Konzils für die Kirche in der nachkonziliaren Zeit herausgestellt und unterstrichen.¹ Die Phase der Rezeption ist ja auf ihre Weise ein ebenso vom Geist geleiteter Vorgang in der Kirche wie der konziliare Prozeß selbst. Für die Auswirkungen eines Konzils für die Kirche ist er in zwei Hinsichten bedeutsam. Einmal setzt die Rezeptionsphase häufig bezüglich der Themen des Konzils andere Akzente als das Konzil selbst. Dokumente und Beschlüsse werden in der Rezeption aufgegriffen, stärker aufgegriffen oder gar nicht weiter verfolgt. Zum anderen werden im Konzil behandelte oder zum Teil nur nebenbei besprochene Themen aufgegriffen und inhaltlich und in ihren Folgerungen weiter entfaltet. Dies gilt für das Thema, um das es hier geht.

Der Verfasser ist Professor für Pastoraltheologie an der Phil.-Theol. Hochschule in Sankt Georgen in Frankfurt am Main, sowie Direktor des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio e. V. in Aachen.

Sowohl in der Kirchenkonstitution (*Lumen Gentium*) wie im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche (*Ad Gentes*) und vor allem im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche (*Christus Dominus*) ist von der Ortskirche oder Teilkirche im Unterschied zur Gesamtkirche oder universalen Kirche die Rede. Im Pro-

zeß der Rezeption des Konzils wird dieses Thema und die damit gemeinte Wirklichkeit in besonderer, folgeschwerer Weise herausgestellt. Dies geschieht einfach faktisch dadurch, daß zum ersten Mal in der Geschichte der Kirche sich der Prozeß der Rezeption nicht *more europaeo* (beziehungsweise *romano*) vollzieht. Beim Ersten Vatikanischen Konzil war dies noch eindeutig der Fall – waren doch alle Teilnehmer des Konzils Bischöfe aus Europa oder Amerika, also europäischen Ursprungs, die unter Weltkirche eben die ganz und gar europäisch geprägte Kirche verstanden.

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil jedoch vollzieht sich der Prozeß der Rezeption in sehr unterschiedlichen Ortskirchen, die zwar unverbrüchlich Mitglieder der römisch-katholischen Weltkirche sind, die aber mehr und mehr ihre kulturelle und zum Teil auch strukturelle Eigenständigkeit gegenüber der europäischen Form, Kirche zu sein, gewonnen haben.

1. Die faktische Entfaltung des ekklesiologischen Konzepts der Ortskirche in der nachkonziliaren Zeit

Zwar gab es in den Kirchen Afrikas, Asiens und Ozeaniens bereits in den fünf-

¹ So Alois Grillmeier, Konzil und Rezeption. Methodologische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart, in: *TheoPhil* 45 (1970) 321–352; Yves Congar, La „Réception“ comme réalité ecclésiologique, in: *Rév. Sc. ph. th.* 56 (1972) 369–403; Hermann Josef Sieben, Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee (Frankfurter Theologische Studien 37), Frankfurt/M. 1990. Vgl. hierzu auch: Ludwig Bertsch SJ, Episkopaltheologie und Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *ders.*, Laien als Gemeindeleiter. Ein afrikanisches Modell (= Laien) (Theologie der Dritten Welt 14), Freiburg 1990, 19–30, hier 19–21.

ziger Jahren Ansätze zu einem eigenständigen Kirchesein. Vor allem im Zusammenhang mit dem Taufkatechumenat, der Liturgie, der Initiationssakramente und der Eucharistie wurden da und dort gewisse Versuche unternommen. In der nachkonziliaren Zeit jedoch begann eine neue Entwicklung. Es ging nicht primär darum, die Aussagen des Konzils bezüglich der Ortskirche oder Teilkirche von der Theorie in die Praxis zu übersetzen. Indem das Konzil vielmehr mit seinen verschiedenen Beschlüssen, vor allem mit seinem ekklesiologischen Konzept, das sich in Liturgie und im Verhältnis Kirche-Welt besonders niedergeschlagen hatte, in die bisher stark europäisch geprägten Strukturen der asiatischen oder afrikanischen Ortskirchen kam, fanden diese Kirchen immer stärker zu ihrer eigenen ortskirchlichen, kulturellen und geistlichen Identität. Die „dritte Kirche“ fand und findet dabei gegenüber der ersten (der morgenländischen) und der zweiten Kirche (der abendländischen) ihre eigene Stimme und Sprache.²

Aus dem Gesagten wird bereits deutlich, daß „Teilkirchen“ hier nicht besagt, daß die Kirche in diesen Kirchen nur teilweise verwirklicht ist. Die hier gemeinten Kirchen sind Kirchen im Vollsinn des Wortes. Sie sind „Teilkirchen“, weil sie im Gegensatz zur „Gesamtkirche“ die Aktualisierung der christlichen Heilsgemeinschaft in bestimmten Teilen der Erde meinen. Die Teilkirchen stehen dann aber nicht unter dem Gesetz der Gleichheit, sondern der Einheit und Gemeinschaft. Auf ihre Weise sind sie dann stets auch Ausdruck

der *Catholica*, repräsentieren sie doch zugleich die Fülle und Reichtümer der Völker der Welt. Damit deutet sich bereits an, daß wir die Zukunft der Kirche in der Zukunft der Kirchen in allen Kulturen der Welt zu suchen haben.³

Die ortskirchliche Entwicklung infolge der faktischen Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils führte in den verschiedenen Ortskirchen bereits zu kontinentalen ortskirchlichen Strukturen. Die Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC), die SECAM in Afrika, die CELAM in Lateinamerika sind hierfür redende Beispiele.⁴ Aus dieser Entwicklung ergibt es sich sozusagen von selbst, daß sich wichtige Vorgänge wie Inkulturation oder interreligiöser Dialog vornehmlich auf der ortskirchlichen Ebene in ihren verschiedenen Abstufungen (Bistum, regionale Bischofskonferenz, kontinentale Bischofskonferenz) abspielen.

Auch wenn auf diese Weise die konziliare Aussage „Indem sie (sc. jede Teilkirche) ihrem Hirten anhängt und von ihm durch das Evangelium und die Eucharistie zusammengeführt wird, bildet sie eine Teilkirche, in der die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche Christi wahrhaft wirkt und gegenwärtig ist“ (CD 11, vgl. auch AG 20) verwirklicht ist, so enthält diese Entwicklung auch ihre Bedrohung oder Gefahren: Wie wird bei solchen Entwicklungen eine universale Kirche noch als einigendes Band bleiben können? Vor allen Dingen aber wird immer stärker die Diskrepanz zwischen solchen ortskirchlichen Entwicklungen einerseits und einer zentralen Kirchenverwaltung, die sich in

² Vgl. *Anselme Titianma Sanon*, *Tierce Eglise, ma Mère ou la Conversion d'une Communauté païenne au Christ*, Bobo-Dioulasso 1977; auch *Ludwig Bertsch*, Eine Stimme der dritten Kirche, in: Laien 15–18, sowie ders., Der gesamtkirchliche Impuls und seine ortskirchliche Verwirklichung, in: Laien 105–114.

³ Vgl. *Hans Waldenfels*, Von der Weltmission zur Kirche in allen Kulturen, in: *Paulus Gordan* (Hg.), *Die Kirche Christi – Enttäuschung und Hoffnung*, Graz–Wien–Köln 1982, 303–350, hier 333f.

⁴ Vgl. hierzu z. B. *Felix Wilfred*, Die Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC). Ziele, Vorstellungen, Herausforderungen und Erfolge, in: *Ludwig Bertsch SJ* (Hg.), *Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen (= Bausteine)*, (Theologie der Dritten Welt 15), Freiburg 1991, 148–167.

vielen ihrer Strukturen der Ekklesiologie und kirchlichen Praxis vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil verbunden weiß, sichtbar und spürbar. Dies führte vor allem in den letzten Jahren zu verschiedenen Irritationen.

So warben eine Reihe afrikanischer Bischöfe, unter anderen Kardinal Malula von Kinshasa, auf der gesamtafrikanischen Bischofskonferenz (SECAM) für ein afrikanisches Partikularkonzil im Sinne von CIC cann. 439–446. Sicher fand dieser Gedanke auch nicht bei allen Mitgliedern der SECAM Zustimmung und Förderung. Dies kam römischen Befürchtungen entgegen, die Anzeichen zu sehen glaubten, daß durch ein afrikanisches Partikularkonzil die dortige Ortskirche aus dem Ruder laufen lassen könnte. Eine weitere Diskussion um das Pro und Kontra eines Partikularkonzils konnte auf der Ebene der SECAM nicht mehr stattfinden, da der heilige Stuhl am 3. Jänner 1989 eine Synode der afrikanischen Bischöfe ankündigte. Damit hat die zuständige vatikanische Stelle, das Sekretariat der Bischofssynoden, die Initiative in die Hand genommen. Thematik, Zeitpunkt, Teilnehmer und Ort dieser afrikanischen Synode liegen nun ganz in der Hand dieser Instanz, selbstverständlich nicht ohne Beratung durch von Rom berufene Bischöfe der afrikanischen Ortskirchen. Dadurch „ist der Eindruck entstanden, daß die Synode den Afrikanern aus den Händen genommen wurde. Alle wesentlichen Vorbereitungen werden inzwischen von Nichtafrikanern und außerhalb Afrikas getroffen, so daß man sich fragen muß, wie afrikanisch diese Synode eigentlich noch sein wird.“⁵

Liegt nicht eine ähnliche Reaktion vor, wenn die europäische Bischofssynode, die im November 1991 in Rom stattfand, von

demselben Sekretariat zentral vorbereitet wurde, ohne daß die Verantwortlichen des seit Jahrzehnten bestehenden „Rates der europäischen Bischofskonferenzen“ (CCEE) in Planung, Vorbereitung und Durchführung dieser Synode einbezogen wurden?

2. Die unbestreitbaren ekklesiologischen Grundlegungen der ortskirchlichen Entwicklungen im Zweiten Vatikanischen Konzil

Die eben geschilderten Entwicklungen und Reaktionen sind m. E. weder befremdlich noch bedauerlich, sondern der normale Gang eines lebendigen Wachstumsprozesses. Denn ein solcher Prozeß verläuft nicht ohne Irritationen, oder biblisch ausgedrückt: Im Weizen, der auf dem Konzil ausgestreut wurde, wächst zugleich auch das Unkraut auf. Jedoch gilt allen Voreiligen und Ängstlichen die Mahnung des Herrn an die Knechte im Gleichnis, die bereit waren, das Unkraut sofort auszureißen: „Nein, sonst reißt ihr zusammen mit dem Unkraut auch den Weizen aus. Laßt beides wachsen bis zur Ernte.“ (Mt 13,29–30) Zu dem vom Geist Gottes durch des Konzils ausgesäten Weizen zählen die grundlegenden Elemente der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein erstes Element dieser Ekklesiologie beschreibt Kardinal Malula treffend so:

„Das Zweite Vatikanische Konzil stellt uns ein erneuertes Bild der Ekklesiologie vor Augen, das einer wahrhaft kopernikanischen Wende im Verständnis der Kirche gleichkommt. Eine Kirche, die sich als Volk Gottes versteht, als Gemeinschaft derer, die an Jesus Christus glauben, in der jeder einzelne kraft seiner Taufe berufen ist, in der Gemeinschaft Verantwortung für das Leben und Wachstum des gesamten Leibes zu übernehmen. Daraus ergibt sich eine Pastoral der *Communio*, der Gemeinschaft. Die Kirche als Pyramide kehrt sich um.“⁶

⁵ Peter Damian Akpunonu, Die afrikanische Synode in der universalen Kirche, in: Bausteine 137–147, hier 146.

⁶ Joseph Kardinal Malula, Die Kirche, die in Kinshasa ist, spricht zu euch, in: Laien 31–46, hier 34.

Die hier dargestellte ekklesiologische Wende des Konzils impliziert notwendigerweise eine zweite: die Wende von einem zentralistisch-uniformistischen Kirchenbild und Kirchenverständnis zu einer Kirche als *Communio ecclesiarum*. Es ist eine Kirche, die wesentlich in den Ortskirchen und durch die Ortskirchen lebt und handelt. Wenn hier von einer zweiten Wende gesprochen wird, sollen dadurch deren Bedeutung und einschneidenden Folgen besonders vermerkt werden. Kirche als *Communio* lebt und entfaltet sich in den Ortskirchen und ist gerade so die eine Kirche Jesu Christi: „In ihnen (sc. den Teilkirchen) und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche“ (LG 23). Die Teilkirche ist es, „in der die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche Christi wahrhaft wirkt und gegenwärtig wird.“ (CD 11)

Was die Sonderbischofssynode 1985 und ihr folgend Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben über die Laien herausgestellt haben, wird hier konkrete Wirklichkeit: „Die *Communio*-Ekklesiologie ist der zentrale und grundlegende Gedanke der Konzilsdokumente.“ (CL 19) Die Kirche stellt sich „als ‚organische *Communio*‘ dar, ähnlich der eines lebendigen und wirkenden Leibes“ (CL 20). Kirche als *Communio*, deren letzter Grund in der „Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ ruht (vgl. LG 4), wirkt sich einmal in einem neuen innerkirchlichen Miteinander von Amtsträgern und Laien in der Kirche aus. Zum anderen aber ist diese *Communio* auch die Grundkategorie des Verhältnisses der Ortskirchen zueinander und der einzelnen Ortskirchen zur universalen Kirche. Daß gerade diese neue Grundkategorie des Miteinander auch Verunsicherungen und Spannungen im gegenseitigen Verhältnis vor allem zwischen der Leitung der universalen Kirche und den Ortskirchen mit sich bringt, spricht nicht gegen sie, son-

dern muß von der Kirche auf den verschiedenen Ebenen als eine Herausforderung verstanden werden. Paul VI. spricht diese ausdrücklich in seinem Schreiben über die Evangelisierung in der Welt von heute an:

„Dennoch nimmt diese universale Kirche in den Teilkirchen konkrete Gestalt an, die ihrerseits aus einer bestimmten Menschengruppe bestehen, die eine bestimmte Sprache sprechen, einem bestimmten kulturellen Erbe verpflichtet sind, einer Weltanschauung, einer geschichtlichen Vergangenheit und einer bestimmten Ausformung des Menschlichen. Offenheit für die Reichtümer der Teilkirche trifft beim Menschen unserer Zeit auf besondere Empfänglichkeit.

Aber hüten wir uns wohl davor, die universale Kirche aufzufassen als die Summe oder gleichsam einen mehr oder weniger lockeren Zusammenschluß von wesentlich verschiedenen Teilkirchen. Im Denken des Herrn ist es die nach Berufung und Sendung universale Kirche, die in verschiedenen Kulturräumen, sozialen und menschlichen Ordnungen Wurzeln schlägt und dabei in jedem Teil der Welt verschiedene Erscheinungsweisen und äußere Ausdrucksformen annimmt.

Daher würde jede Teilkirche, die sich freiwillig von der universalen Kirche trennen würde, ihre Beziehung zum Heilsplan Gottes verlieren; sie würde in ihrer kirchlichen Dimension verarmen. Andererseits würde eine auf dem ganzen Erdbreis verbreitete Kirche zur Abstraktion, wenn sie nicht eben durch die Teilkirchen Gestalt und Leben gewinnt. Nur die ständige Beachtung beider Aspekte der Kirche wird uns den Reichtum dieser Beziehung zwischen universaler Kirche und Teilkirchen erfassen lassen.“ (EN 62)

3. Die zweite ekklesiologische Wende als Ausweg aus einer Engführung der abendländischen Kirche

Klaus Schatz hat überzeugend herausgestellt, daß in dem Prozeß der gegenseitigen inneren Entfernung, der sich etwa von 1000 bis 1200 hinzog und in der gegenseitigen Exkommunikation zwischen dem päpstlichen Legaten Humbert von Silva Candida und dem Patriarchen Michael Kerullarios 1054 nur einen markanten Höhepunkt fand, nicht diese oder jene Einzelheit das Kernstück der Entfremdung bildeten, sondern – so vor allem von

den Orientalen gesehen – der Verstoß gegen das Prinzip der kirchlichen Liebe und *Communio*. „Es war ... beiderseits ein Bruch in der *Communio*, und die Übergänge zu einer eigentlichen kirchlichen Spaltung waren fließend.“⁷

Dabei war die Primatsfrage letztlich der entscheidende Grund des Nicht-mehr-Gelings einer Einigung, und zwar nicht in dem Sinne, daß der Primat einfachhin bestritten wurde, sondern daß seine westliche Auffassung und Auslegung im Sinne einer „monarchischen Ekklesiologie“, die sich eine Wiedervereinigung nur als Rückkehr zum Gehorsam gegenüber dem Apostolischen Stuhl vorstellen konnte, nicht der östlichen Denkweise entsprach. Im Westen andererseits fehlte die Kenntnis der Geschichte und damit das Wissen um die geschichtliche Bedingtheit und Relativität des eigenen Standpunktes.⁸ Diese Tendenzen wurden, wie mir scheint, noch dadurch verstärkt, daß die im 8. und 9. Jahrhundert in der Kirche Roms stärker werdenden Einflüsse der germanischen Völker die „römische Tradition als Garant der richtigen kirchlichen Vollzüge“ sahen. Damit wurde für sie die römische Kirche als Kirche des Apostels Petrus zu der allein maßgebenden. Daß im Gesamt der kirchlichen Tradition durch ein Jahrtausend hindurch in der Pentarchie neben der römischen Kirche auch die morgenländischen Kirchen Konstantinopels, Alexandriens, Antiochiens und Jerusalems standen, war überhaupt nicht im Bewußtsein.⁹ Die von K. Schatz geschilderte Weise der Entwicklung des päpstlichen Primates war zwar nicht der einzige Grund, trug aber doch dazu bei, daß im Bewußtsein der Mitglieder der römisch-katholischen Kirche die ekklesiologische Bedeutung der Kirchen der Orthodoxie immer mehr

entschwand. Die Weltkirche oder die universale Kirche war allein die römisch-katholische Kirche, von der sich die morgenländischen Kirchen getrennt und in deren Schoß sie zurückzukehren hätten.

Diese Bewußtseinsverengung spielte mit eine Rolle, daß bei der großen missionarischen Bewegung in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts Weltkirche im Blick der Missionarinnen und Missionare allein die römisch-katholische Kirche war. Diese aber war entscheidend durch die zentral- und westeuropäische Kultur, später auch durch die nordamerikanische Kultur bestimmt. So lernten viele Völker Afrikas und Asiens im Zuge dieser Missionierung Weltkirche als Europakirche, bzw. als abendländische Kirche kennen, in der die „morgenländische“ Komponente (z. B. das andere Liturgieverständnis, die unterschiedlichen Liturgiesprachen und Kunstrichtungen) keine Rolle spielte.

Könnten auf dem Hintergrund dieses nur kurz skizzierten Zusammenhangs die Entstehung von Ortskirchen in Afrika und Asien und die bereits begonnenen neuen Wege eines Miteinander dieser Ortskirchen einerseits und der jeweiligen Ortskirche mit der universalen Kirche (vor allem auch mit dem Papst als oberstem Hirten dieser Kirche und seinen Mitarbeitern) andererseits neue Wege zu einem Miteinander mit den morgenländischen oder östlichen Ortskirchen der Orthodoxie eröffnen?

Das neue und zu einem großen Teil noch zu findende Miteinander der einzelnen Ortskirchen und der Ortskirchen mit der universalen Kirche schließt auch ein, daß die einzelnen Ortskirchen das Andere der jeweiligen Ortskirche und damit das Befremdliche an ihr akzeptieren, ohne es

⁷ Klaus Schatz, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990, 143.

⁸ Vgl. ebd. 143.

⁹ Vgl. ebd. 85–90.

gleich einzuordnen oder unterzuordnen oder gar als nicht dem Geist Jesu bzw. ihrer eigenen Tradition entsprechend abzulehnen. In dieser Gefahr steht besonders die abendländische Ortskirche. Sie ist von ihrer Geschichte her, vor allem seit der konstantinischen Wende, den anderen Kirchen (und Religionen) gegenüber in einer besonderen Situation.

„Sosehr (seit dieser Wende) die Freiheit des Christentums zu begrüßen war, so deutlich müssen aber doch auch die Konsequenzen bedacht werden, die die Entscheidungen des 4. Jh. für die weitere Ausbreitung und Entwicklung zumal des abendländischen Christentums zeitigten: Sie erzeugten im Abendland eine Geschichte der Sieger, die sie sowohl gegenüber der Kirche im Morgenland wie auch im Anspruch gegenüber allen Religionen, denen sie im Laufe ihrer späteren Geschichte bis heute begegnen sollte, geblieben ist.“¹⁰

Gerade deswegen ist von der abendländischen Kirche, in der immer mehr das Gefühl zu schwinden beginnt, die europäische Geschichte einseitig unter dem Gesichtspunkt einer Siegeregeschichte zu sehen, ein Doppeltes verlangt: Sie muß neu zu ihrer Identität als europäische Kirche finden, die, gerade weil sie nicht mehr die allein maßgebende ist, ihren Beitrag im Miteinander mit den anderen Kirchen und in der Besinnung auf ihre eigene Geschichte und die daraus sich für sie ergebenden Gnadengaben und Verpflichtungen finden muß. Zum anderen aber muß sie die kulturell andere Ausdrucksform des christlichen Glaubens und der christlichen Lehre als eine alternative akzeptieren.

In diesem Zusammenhang sind die Aussagen von Gottlieb Söhngen vor mehr als 30 Jahren von hoher Aktualität. Er wählt als Beispiel das Verhältnis von einer chinesischen Theologie zur abendländischen Theologie und betont:

„Es geht nicht anders, als daß die Chinesen und andere Ostasien sich von ihrem fernöstlichen Denken her mit dem abendländischen Weg christlicher Theologie auseinandersetzen und darüber nicht ein Gemisch halb und halb, gleichsam ein Hühnerragout, zu Wege bringen, sondern das Ganze einer neuen Wesensgestalt christlicher Theologie, nämlich einen fernöstlichen Weg einer Theologie, deren Fernöstliches gerade darin für uns fühlbar würde, daß uns Abendländern zunächst noch lange Hören und Sehen vergehe, eben weil Auge und Ohr des abendländischen Geistes sich seit den griechischen Philosophen auf anderen Wegen gebildet hat.“¹¹

Söhngen fährt fort: „Und es gibt keine schöpferischen Auseinandersetzungen und Begegnungen, wenn nicht den Partnern zunächst einander Hören und Sehen vergeht. Und wenn einem im philosophischen und theologischen Bereich nicht mehr Hören und Sehen vergeht, so ist das ein Zeichen einer geistig anspruchslosen Zeit und ihrer anspruchslosen Philosophie und Theologie, auch wenn sie sich als kerygmatische Theologie vornehm dünkt.“¹²

*4. Kirche als *Communio ecclesiarum*: Rettung der kulturellen Vielfalt der Völker in einer wirtschaftlich immer mehr uniformistisch werdenden Welt*

Die bisherigen Überlegungen scheinen vor allem von innerkirchlicher Bedeutung zu sein. Doch dies ist nur die eine Seite. Zum Schluß sei auf eine andere hingewiesen. Es gibt viele Symptome der menschlichen Gesellschaft in unserer immer mehr einswerdenden Welt, die zu einer neuen zivilisatorischen Uniformität führen, welche die kulturellen Eigenarten und Werte der einzelnen Völker zu absorbieren droht. Dies gilt – um es nur pauschal anzudeuten – für Gebaren und Verhaltensweisen im Bereich der Wirtschaft, im Bereich des Kommunikationswesens, im Bereich des internationalen Tourismus. Letzterer besonders erschließt oft nicht die Kulturwerte, sondern verführt die Einhei-

¹⁰ Hans Waldenfels a. a. O. 310–311.

¹¹ Gottlieb Söhngen, *Der Weg der abendländischen Theologie. Gedanken zu einer Theologie des „Weges“*, München 1959, 24f.

¹² Ebd. 26.

mischen dazu, Kultur in Folklore zu verwandeln und zu kommerzialisieren.

Sind hier nicht die Ortskirchen geradezu herausgefordert, der unter welchen Vorwänden auch immer geschehenden kulturellen Gleichmacherei zu widerstehen und die Kulturen der Völker, gerade auch durch Aufwertung im innerkirchlichen Bereich, vor dem Absacken in die Folklore zu bewahren? So könnten die spezifischen kulturerhaltenden und kulturbildenden Kräfte konstruktiv in die gesellschaftliche Entwicklung in den jeweiligen Regionen und Kontinenten eingebracht werden.

Dabei geht es nicht zuerst um einzelne Riten oder Feiervollzüge, sondern um die diesen zugrundeliegenden kulturellen Tiefenschichten. Ist z. B. afrikanische Kultur zutiefst geprägt durch das Existential der Geschwisterlichkeit und ist die afrikanische Gesellschaft primär eine Initiati-

onsgesellschaft, erhebt sich doch die Frage: Wie kann afrikanische Kultur diese ihre Identität in einer modernen Industriegesellschaft so bewahren und zugleich finden, daß Tradition und Modernität zu einer für die Gegenwart und Zukunft relevanten afrikanischen Lebensform führen?¹³

Indem sich die jeweilige Ortskirche dieser Aufgabe stellt, wird sie ein konstruktives Element der gesellschaftlichen Entwicklung vor Ort. Damit aber trägt die universale Kirche dazu bei, daß diese kulturelle Vielfalt als Bereicherung der Menschheit erhalten bleibt. Angesichts solcher Perspektiven lohnt es sich in jedem Falle, innerkirchlich jene Spannungen auszuhalten und durchzustehen, die für die Kirche nicht in erster Linie eine Anfechtung, sondern ein Zeichen des Lebens aus dem Geiste sind.

¹³ Vgl. Laien 22–25.



Für die pastorale Praxis

Siegfried Macht
Kinder tanzen ihre Lieder
Religiöse Sing- und Tanzspiele
254 Seiten. Kt DM 39,80
ISBN 3-87088-669-2

Ein willkommenes Handbuch mit konkreten Anleitungen, kindgerecht und originell, für die Arbeit in Kindergarten, Schule und Kindergottesdiensten.

Dazu: **MusiCassette**
unverbindl. Preisempfehlung
DM 14,—

Jules Bulliard
Kommunionspendung für die Kranken
20 Feiern und Gebete für die Zeit der Krankheit
120 Seiten. Pp DM 19,80
ISBN 3-87088-668-4

20 verschiedene Modelle und ein Gebetsanhang geben dem Seelsorger eine gute Auswahl in die Hand.

