

FRANZ GMAINER-PRANZL

Verheißene Einheit und fragmentarische Identität

Von der Realisierung christlicher Hoffnung in der Lebenswelt der Ortskirchen

Weltkirchliches Selbstbewusstsein muss eine lange verherrschende eurozentrische Einheitlichkeit relativieren. Die damit notwendig verbundene Pluralität ist ein Preis des universalen Anspruchs der Kirche, wird aber zugleich zu einer ständigen Gefährdung ihrer Einheit. Unser Autor, Assistent am Institut für Fundamentaltheologie und Dogmatik in Linz, stellt sich diesen Spannungen und fragt dabei nach der Erfahrbarkeit der kirchlichen Universalität und nach deren Grenzen. (Redaktion)

1. Der „qualitative Sprung“ des Zweiten Vatikanums

Zu den grundlegenden Prinzipien einer Theologie des Zweiten Vatikanums gehört wesentlich auch der „Mut zur Pluralität“. War die katholische Kirche jahrzehntelang – so die Diktion *Karl Rahners* – von einem „Pianischen Monolithismus“¹ geprägt, wurde dem Pluralismus in Theologie und Liturgie sowie in den kirchlichen Strukturen schließlich ein „Heimatrecht“ eingeräumt. So heißt es etwa – noch vergleichsweise vorsichtig – in der Liturgiekonstitution:

„In den Dingen, die den Glauben oder das Allgemeinwohl nicht betreffen, wünscht die Kirche nicht eine starre Einheitlichkeit der Form zur Pflicht zu machen, nicht einmal in ihrem Gottesdienst; im Gegenteil pflegt und fördert sie das glanzvolle geistige Erbe

der verschiedenen Stämme und Völker“². Die Dogmatische Konstitution über die Kirche spricht davon, „... dass das Gottesvolk nicht nur aus den verschiedenen Völkern sich sammelt, sondern auch in sich selbst aus verschiedenen Ordnungen gebildet wird“. Von daher „gibt es auch in der kirchlichen Gemeinschaft zu Recht Teilkirchen, die sich eigener Überlieferungen erfreuen“³.

An diesen Stellen wird deutlich, dass die Kirche zu einer grundsätzlichen Wertschätzung des Pluralismus innerhalb ihrer Lebens- und Denkformen gelangt ist. Für *Karl Rahner* geht es dabei um einen „qualitativen Sprung“⁴ kirchlicher Existenz; seine in diesem Zusammenhang berühmt gewordene These lautet:

„Das II. Vatikanische Konzil ist in einem ersten Ansatz, der sich erst tastend selber zu finden sucht, der erste

¹ *Karl Rahner*, Kirchliches Lehramt und Theologie nach dem Konzil, in: Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 111–132; hier: 115.

² SC 37.

³ LG 13.

⁴ *Karl Rahner*, Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche, in: Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln 1970, 11–33; hier: 12.

amtliche Selbstvollzug der Kirche als *Weltkirche*.“⁵

Es gehört demnach zum Selbstverständnis der Katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, die Vielfältigkeit ihrer Glaubensformen und Sozialgestalten nicht nur als notwendiges Übel zu akzeptieren, sondern als Ausdruck einer weltkirchlichen Identität zu begreifen. Das explizite Bekenntnis zu einer vielgestaltigen Katholizität, die durch die „einträchtige Vielfalt der Ortskirchen“⁶ zur Erscheinung kommt und sich in einer Pluralität von pastoralen und kulturellen Handlungsfeldern äußert, hat tatsächlich eine andere Qualität als die Identifizierung von Christentum und lateinisch-westlicher Kultur, wie sie jahrhundertlang das kirchliche Denken und Handeln bestimmte. „Katholisch sein“ heißt also nicht mehr, westliche Theorie und Symbolik in alle Welt zu exportieren, sondern – aufgrund eines „qualitativen Bewusstseinswandels“ – als Weltkirche zu existieren. In diesem Sinn sei eine *erste These* formuliert:

Die faktisch gegebene Pluralität kirchlicher Lebens- und Sozialformen hat – weit über den Bereich praktischer oder juristischer Regelungen hinaus – mit dem grundsätzlichen Selbstverständnis des christlichen Glaubens zu tun.

2. Das Paradigma der „Inkulturation“

Die theologische Wertschätzung der kulturellen Vielfalt samt ihren Konkretisierungen verdichtete sich in der Redeweise von der „Inkulturation“. So sehr allerdings durch die Kategorie des „Inkulturierens“ eine tiefgreifende Erneuerung im Umgang mit der Pluralität und Fremdheit der Kulturen zum Ausdruck kam, so unscharf blieb die Verwendung dieses Begriffs. Nicht selten wurden mit „Inkulturation“ verschiedene Fragestellungen der Kultur-anthropologie einfach vereinheitlicht, ohne auf die Differenzen der jeweiligen Definitionen zu achten⁷. Die Ungenauigkeit und die Bedeutungsschwankungen dürften damit zusammenhängen, dass die Theologie vor der Herausforderung stand, einen allgemein vielschichtigen Prozess des gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Wandels zu reflektieren⁸. Blickt man zurück auf die Geschichte der Verwendung des Begriffs „Inkulturation“⁹, so zeigt sich, welches entscheidende Anliegen hinter diesem Terminus letztlich steht: es ist die *theologische Wertschätzung nichteuropäischer Kulturen* und – daraus resultierend – ein grundlegendes Bekenntnis zum Pluralismus katholischen Lebens.

⁵ Karl Rahner, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: Schriften zur Theologie XIV, Einsiedeln 1980, 287–302, hier: 288.

⁶ LG 23.

⁷ Vgl. die sorgfältige Analyse der Begriffe Inkulturation – Enkulturation – Akkulturation – Interkulturation – Transkulturation bei: Fritz Frei, Inkulturation, in: Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche. Hg. Giancarlo Collet, Immensee 1990, 162–182; bes. 166. – Vgl. auch Richard Friedli, Inkarnation der christlichen Botschaft in den Kulturen der Welt. Die Ortskirche als Ort evangelisierenden Handelns. Sinn, Notwendigkeit und Grenzen von Inkulturation, in: FZPhTh 36 (1989) 159–172. Wichtig ist Friedlis Feststellung, „dass die Kultur-Anthropologie den Begriff ‚Inkulturation‘ nicht kennt“ (ebd. 167). Eine genaue Begriffsklärung bietet auch Aylward Shorter, *Toward a theology of inculturation*, New York 1994, 3–16.

⁸ Vgl. Marco Moerschbacher, Von der Inkulturation zum interreligiösen Dialog, in: Jahrbuch für Kontextuelle Theologien 2 (1994) 191–198. „Theologie muss sich, will sie einen Beitrag zum interkulturellen Dialog leisten, für die Inkulturationsprozesse und ihre veränderlichen Ergebnisse offen halten“ (ebd. 196).

⁹ Vgl. Giancarlo Collet, Art. Inkulturation I., in: LThK³, 5 (1996), 504–505.

Wenn etwa die Pastoralkonstitution die „Schätze verschiedener Kulturformen“¹⁰ anspricht oder das Missionsdekret auffordert zu lernen, „was für Reichtümer der freigebige Gott unter den Völkern verteilt hat“¹¹, dann zeigt sich in diesen Formulierungen eine wesentlich unbefangene Umgangsweise mit fremden kulturellen Lebenswelten, als das in früheren Jahrhunderten der Fall war. In deutlichem Kontrast zur kolonialistischen Abwertung indigener Lebenskontexte kann die katholische Kirche auch „bei den Heiden ... eine Art von verborgener Gegenwart Gottes“¹² wahrnehmen.

Diesem positiven Zugang entspricht eine neue missionarische Haltung, die sich nicht mehr als „Angleichung“, sondern als „Anerkennung“ versteht. So heißt es in der bereits zitierten Pastoralkonstitution:

„Vielfache Beziehungen bestehen zwischen der Botschaft des Heils und der menschlichen Kultur. Denn Gott hat in der Offenbarung an sein Volk bis zu seiner vollen Selbstkundgabe im fleischgewordenen Sohn entsprechend der den verschiedenen Zeiten eigenen Kultur gesprochen. In gleicher Weise nimmt die Kirche, die im Lauf der Zeit in je verschiedener Umwelt lebt, die Errungenschaften der einzelnen Kulturen in Gebrauch, um die Botschaft Christi in ihrer Verkündigung bei allen Völkern zu verbreiten und zu erklären,

um sie zu erforschen und tiefer zu verstehen, um sie in der liturgischen Feier und im Leben der vielgestaltigen Gemeinschaft der Gläubigen besser Gestalt werden zu lassen.“¹³

In diesem Text kommt das zur Sprache, was einige Zeit später „Inkulturation“ heißt, nämlich der Versuch, die Botschaft des Evangeliums „nach Art der Heilsordnung der Fleischwerdung“¹⁴ in den verschiedenen Kulturen zu verwurzeln. Gegen Ende der 70er Jahre fand der Begriff „Inkulturation“ Eingang in lehramtliche Dokumente¹⁵; im Prinzip war es nun selbstverständlich, den Beitrag der vielen Ortskirchen mit ihren spezifischen Eigenheiten als Bereicherung – und nicht als Bedrohung – der Gesamtkirche wahrzunehmen¹⁶ und den Prozess der Inkulturation „als eine Priorität und Dringlichkeit im Leben der Teilkirchen für eine tatsächliche Verwurzelung des Evangeliums“¹⁷ anzusehen.

In diesem „Paradigma der Inkulturation“ kommt zweifellos ein beachtlicher Lernprozess der katholischen Kirche zum Ausdruck, insofern der christliche Glaube nicht mehr mit den Denk- und Lebensformen der westlich-abendländischen Kultur einfach gleichgesetzt wird, sondern in seiner *Übersetzungs- und Verwurzelungsfähigkeit* entdeckt wird und dadurch fasziniert. Zahlreiche Beispiele mutiger und kreativer Inkulturation in Liturgie, pasto-

¹⁰ GS 54.

¹¹ AG 11.

¹² AG 9.

¹³ GS 58.

¹⁴ AG 22.

¹⁵ Vgl. das Schlussdokument der römischen Bischofssynode „Die Katechese in unserer Zeit“ (1977), Nr. 5: „Die Verschiedenheit der Kulturen bewirkt für die Katechese eine große Vielfalt der Situationen. Die christliche Botschaft muss in den menschlichen Kulturen Wurzeln schlagen, damit sie diese aufnehmen und umgestalten kann ... In diesem Sinne darf die Katechese als ein gewisses Instrument der ‚Inkulturation‘ bezeichnet werden.“ (Zitiert in: HerKorr 31 [1977] 617–622; hier: 619). – Vgl. auch das Apostolische Schreiben „Catechesi tradendae“ (1979) von Johannes Paul II., Nr. 53.

¹⁶ Vgl. Johannes Paul II., *Redemptoris missio* (1990) Nr. 52.

¹⁷ Johannes Paul II., *Ecclesia in Africa* (1995) Nr. 59.

raler und gesellschaftlicher Praxis, in Bezug auf die Ämterfrage und die theologische Tradition setzen bis dahin unbekannte Dimensionen einer weltkirchlichen Praxis frei¹⁸.

Dass diese Entwicklung nicht frei von Spannungen und Auseinandersetzungen bleiben konnte, liegt auf der Hand. Der Übersetzungs- und Anpassungsprozess der christlichen Glaubensüberzeugung, wie er unter dem Titel „Inkulturation“ verlief, setzte eine Dynamik in Gang, die zu einer zunehmenden Konfrontation zweier Positionen führte. Auf der einen Seite wurde die Sorge um die Einheit der Kirche sowie um die Identität des Glaubens geäußert. So wird etwa in der Enzyklika „Redemptoris missio“ darauf hingewiesen, dass die Inkulturation ein komplexer und tiefgreifender Prozess sei, der vieler Sorgfalt bedarf, „da die Eigenart und Vollständigkeit des christlichen Glaubens auf keine Weise geschmälert werden dürfen“¹⁹; in diesem Zusammenhang wird gewarnt vor der „Gefahr des unkritischen Übergangs von einer Form der kulturellen Entfremdung zu deren Überbewertung“²⁰. Auch auf den Sonderversammlungen der Bischofssynoden für die verschiedenen Kontinente²¹ wurde in den vergangenen Jahren der Konflikt

zwischen der römischen Kirchenleitung und den Anliegen verschiedener Ortskirchen immer wieder spürbar.

Zugleich brachte die theologische Reflexion der Verkündigungs- und Missionstätigkeit in der sogenannten „Dritten Welt“ ein wachsendes Unbehagen über das Inkulturationsmodell zum Ausdruck: Die Rede von der „Anpassung“ und „Fleischwerdung“ des Evangeliums verlor angesichts der multikulturellen und -religiösen Herausforderungen vieler Ortskirchen an Plausibilität, weil gerade die „Einheit“ und „Identität“ des christlichen Glaubens zur Diskussion standen. Robert Schreiter, der gegenwärtig zu den führenden Vertretern der „Kontextuellen Theologie“ zählt, hat deutlich auf die Schwäche der „Übertragungs- und Anpassungsmodelle“ aufmerksam gemacht. Erstens besteht nach ihm die Gefahr, eine konkrete Kultur „zu schnell zu verstehen“, das heißt sie nach der Plausibilität der eigenen Lebenswelt zu erklären und infolgedessen in der Missionspraxis künstliche Parallelisierungen zu produzieren²². Und zweitens impliziert das berühmte Modell von „Kern und Schale“ die Vorstellung einer in sich „überkulturellen“ Existenz des christlichen Glaubens, die sich (nachträglich) mit

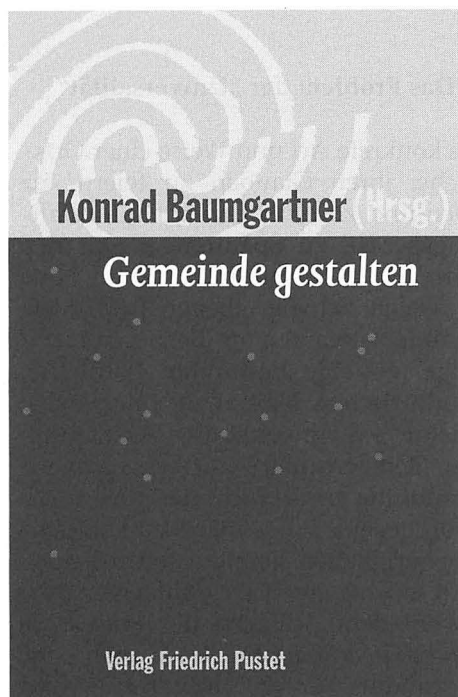
¹⁸ Vgl. Giancarlo Collet, Gottes Geist weht überall – vor allem aber bei uns. Von den Schwierigkeiten, Weltkirche zu werden, in: NZM 46 (1990) 114–126. – Weitere interessante Beiträge finden sich in: Evangelisation in der Dritten Welt. Anstöße für Europa. Hg. Ludwig Bertsch/Felix Schlösser (TDW 2), Freiburg 1981.

¹⁹ Redemptoris missio, Nr. 52.

²⁰ Ebd. Nr. 54.

²¹ Vgl. die Kommentare zu den Synoden für die Bischöfe in Afrika (11.4.–8.5.1994), Amerika (16.11.–12.12.1997), Asien (19.4.–14.5.1998) und Ozeanien (22.11.–12.12.1998).

²² Robert Schreiter führt ein eingängiges Beispiel an: „Ausländische Priester in Zambia setzten in Anlehnung an die Liturgiereform des II. Vatikanums statt Glocken, die sie als europäisches Beiwerk ablehnten, lieber Trommeln ein, um die Menschen zur Messe zu rufen. Sie stießen dabei auf großen Widerstand aus der Bevölkerung, weil die ortsansässigen Christen die dafür verwendeten Trommeln mit ausgesprochen erotischen Tänzen assoziierten. So gut diese Idee auch war, die zugrundeliegende Kulturanalyse war nicht tief genug gegangen, um andere, konkurrierende Bedeutungen aufzudecken“ (Ders., Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien, Salzburg 1992, 25).



Konrad Baumgartner (Hg.)
Gemeinde gestalten

Reihe: Weiterbildung

Theologie

187 Seiten, , mit 8 s/w-Abb.,

Hardcover

DM 29,80 / sFr 28.- / ÖS 218,-

ISBN 3-7917-1635-2

Die Gemeindegearbeit steht ständig vor neuen Herausforderungen. In einer Zeit des rapiden gesellschaftlichen Wandels muß sie flexibel sein und auf neue Fragen Antworten finden. Die Beiträge reflektieren aus *biblischer, spiritueller, kirchenrechtlicher und pastoraler* Sicht die verschiedenen Dimensionen gemeinschaftlich gelebten Glaubens, die für eine lebendige Gemeindegearbeit Grundvoraussetzung sind. Dabei kommen auch neue Perspektiven zur Sprache, wie z.B. das *Diakonat der Frau*, die Theologie und Praxis *ehrenamtlicher Mitarbeit* sowie Überlegungen für eine *zeitgemäße kirchliche Jugendarbeit* oder auch, wie eine Lebenskultur nach dem Evangelium in den *evangelischen Räten* in den Gemeinden gelebt werden kann.

Verlag Friedrich Pustet Regensburg



verschiedenen Schalen einer Kultur umkleiden ließe. Hier muss mit *Johann Baptist Metz* ganz klar gesagt werden: „Ein zu Kultur und Geschichte präexistentes Christentum, ein kulturell entblößtes, ein kulturell nacktes Christentum gibt es nicht“²³.

Die deutliche Kritik am Übertragungs- und Inkulturationsmodell begründet sich in der Einsicht, dass konkrete Formen des Lebens, Feierns und Denkens innerhalb eines kulturellen Kontextes nicht bloß ein „Gewand“ sind, das sich das Christentum anzieht, sondern legitimer Ausdruck einer „kulturell polyzentrischen Weltkirche“²⁴. Anders gesagt: Das Konkrete eines bestimmten Lebenszusammenhangs (zum Beispiel Riten, Verhaltensnormen, Symbole, soziale Plausibilitäten usw.) ist nicht nur Objekt der Anwendung eines „Universalen“, sondern reale Verwirklichung eines Inhalts, der zwar prinzipiell konkrete Realisierungen transzendiert, aber niemals „an sich“ zur Geltung kommen kann. Von daher wird deutlich, dass das Konzept der „Inkulturation“ an eine Grenze gelangt ist: Die Vorstellung von der „Fleischwerdung“ des Evangeliums in der Realität der vielen Ortskirchen vermag zwar grundsätzlich die Einheit der Kirche mit der Vielfalt der Kulturen zu versöhnen, kann aber keine Kriterien zur systematischen Unterscheidung von Glaube und Kultur liefern: Was ist das „Wesentliche“ des christlichen Glaubens? Welche Ausdrucksmittel sind legitim, welche nicht? Wie verschieden

dürfen liturgische Feiern, kirchliche Ämter, theologische Denkformen, gemeindliche Strukturen sein, um noch als „römisch-katholisch“ zu gelten?

Auf dem Hintergrund dieser Problematik lässt sich eine zweite Arbeitshypothese formulieren:

Eine überzeugende Vermittlung des christlichen Glaubensanspruchs mit der Pluralität und Partikularität konkreter Kulturen setzt ein theologisch angemessenes Verständnis von „Universalität“ voraus.

3. Das Problem der „Universalität“

Die konkrete Art und Weise einer Ortskirche, ihren Glauben zu feiern, zu leben und zu reflektieren, kann erfahrungsgemäß zu Spannungen mit der Leitung der Gesamtkirche führen. Hinter vielen Schwierigkeiten und Auseinandersetzungen in Bezug auf die Frage, ob eine bestimmte Form der Inkulturierung legitim sei oder nicht, scheint ein ungeklärtes Verständnis von „Universalität“ zu stehen. Diese Vermutung erhebt nicht den Anspruch, sofort geeignete Lösungen für konkrete Schwierigkeiten bereitzustellen²⁵, sondern möchte einen Weg aufzeigen, der sowohl dem Anliegen der *Einheit im Glauben und in der Kirche* als auch dem Verständnis für die *nicht reduzierbare Vielfalt von Realisierungen* gerecht wird. Zu diesem Zweck sollen vier bekannte Beobachtungen zur Sprache kommen, die in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle spielen.

²³ *Johann Baptist Metz*, Einheit und Vielheit: Probleme und Perspektiven der Inkulturation, in: Conc 25 (1989) 337–342; hier: 338.

²⁴ Ebd. 337.

²⁵ Einige solcher praktischen Probleme sind zum Beispiel die „Materie“ der Eucharistie (Verwendung von Palmwein und Reis), die Verlesung nichtchristlicher Texte im christlichen Gottesdienst, die Teilnahme an politischen Auseinandersetzungen, der ekklesiale Stellenwert „Kleiner christlicher Gemeinschaften“, der Bezug zu indigenen Traditionen (Ahnenverehrung, Eheverständnis, Familienstruktur), der Umgang mit den Phänomenen des Synkretismus, die Weiterentwicklung kirchlicher Ämter usw.

a. Die Vielgestaltigkeit des Evangeliums

Nach wie vor wird in den christlichen Kirchen nicht konsequent genug zur Kenntnis genommen, dass die Heilige Schrift eine äußerst vielfältige und disparate Sammlung von Texten ist. Selbst die vier Evangelien, die als „Hauptzeugnis für Leben und Lehre des fleischgewordenen Wortes“²⁶ gelten, lassen sich nicht auf den Nenner einer partikulären Kultur oder Theologie bringen. Das zentrale Dokument des christlichen Glaubens existiert „nur“ in vierfacher Brechung; die „Ganzheitsgestalt Jesu Christi“²⁷ geht nicht in einem einzelnen Text auf. Diese Vielgestaltigkeit, die der Heiligen Schrift a priori zugrundeliegt, bedeutet nach *Peter Knauer*, „dass bereits im Kanon die Vielstimmigkeit des ursprünglichen Zeugnisses exemplarisch zur Geltung kommt. ‚Wort Gottes‘ ist von vornherein das Angesprochenwerden ganz verschiedener Menschen, das auf ihren je eigenen Glauben abzielt und von ihnen mit eigenen Worten weiterzubezeugen ist. Deshalb ist das ‚Wort Gottes‘ von Anfang an nicht an einen einzigen Wortlaut gebunden. Diese Tatsache hat selbst kanonischen und damit normativen Rang“²⁸.

Weil also die Heilige Schrift *in sich* vielgestaltig ist und – in ihr – die Evange-

lien es ebenfalls sind, gibt es für das Christentum weder eine „Heilige Sprache“ noch eine „Heilige Kultur“. Die ursprüngliche Vielfalt von Übersetzungen des Wortes Gottes verweigert sich der Anmaßung einer einzelnen Kultur, als „norma normans“ des Glaubens zu gelten²⁹. Als erste Beobachtung ist also festzuhalten: Es gibt das biblische Glaubenszeugnis überhaupt nur als vielfältiges.

b. Die diachrone und synchrone Multikulturalität der Kirche

Wie auch immer die Kirche in ihrer Geschichte beurteilt werden mag, eines steht außer Streit: Die Erscheinungsformen des kirchlichen Lebens, seiner Strukturen und Handlungsmodelle haben sowohl in der historischen Abfolge als auch in ihrer weltweiten Koexistenz einen ausgesprochen hohen Grad an Pluralität. Liturgische Feiern, theologische Überzeugungen, amtliche Regelungen usw. in unterschiedlichen Epochen und an verschiedenen Orten differieren in einer Weise, dass das „tertium comparationis“ oft nicht mehr deutlich wird. *Franz Schupp* hat bereits 1974 in einer sorgfältigen Analyse dieses Problems von „kulturellen Transformationen“³⁰ gesprochen und auf die subtile, aber ungeheuer tiefgreifende Verschiebung von gesell-

²⁶ DV 18.

²⁷ *Rudolf Schnackenburg*, Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien (HThKNT. S 4), Freiburg 1993, 25.

²⁸ *Peter Knauer*, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg 1991, 283.

²⁹ Dadurch ist der wesentliche Unterschied zwischen Evangelium und Kultur ernst genommen; denn – wie *Paulo Suess* sehr richtig sagt – „selbst wenn es eine Ursprungsnormkultur des Christentums gäbe, so würde sie nicht den wahren Zugang zum Original des Evangeliums garantieren, sondern nur den Zugang zu einer kulturellen Übersetzung“ (*Ders.*, Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Anderen zu erinnern, in: *Edmund Arens* (Hg.), Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation. [QD 156], Freiburg 1995, 64–94; hier: 79).

³⁰ *Franz Schupp*, Glaube – Kultur – Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis, Düsseldorf 1974, 24.

schaftlichen Plausibilitäten und Bewusstseinskonstellationen aufmerksam gemacht, die häufig der Grund dafür sind, dass theologische Begriffe oder religiöse Symbole *unverständlich* werden. Was im Kontext A beziehungsweise in der Epoche A als selbstverständlicher Ausdruck des christlichen Glaubens gilt, kann im Kontext B beziehungsweise in der Epoche B fremd oder missverständlich erscheinen, wenn der *Bruch* nicht beachtet wird, der zwischen disparaten kulturellen Dispositionen liegt: „Es gibt sprachliche wie nichtsprachliche Symbole, deren Bedeutung von theoretischen Voraussetzungen abhängig ist, unter denen sich eines oder mehrere Axiome befinden, die vor einem solchen ‚Bruch‘ liegen, für deren Übersetzung somit der theoretische Rahmen nicht mehr vorhanden ist“³¹.

Wenn also eine bestimmte Ausdrucksform des christlichen Lebens keine Akzeptanz mehr findet, sollte man sich ernsthaft die Frage stellen, ob nicht kulturelle Transformationen übersehen wurden, welche die Glaubenskommunikation entscheidend beeinflussen. Es ist auf jeden Fall eine unleugbare Tatsache, dass die Bedeutung von Symbolen und Begriffen nicht „selbstverständlich“ auf der Hand liegt, sondern eingebunden ist in eine vielfältige – und immer auch *diskontinuierliche* – Abfolge kultureller und gesellschaftlicher Paradigmen³². Der theologische „Mehrwert“ dieser Beobachtung besteht nicht

in der bloßen Kenntnisnahme der Pluralität, sondern in der Einsicht, dass das Evangelium Jesu Christi zwar nur innerhalb von Geschichte, Kultur und Gesellschaft existiert, aber mit *keiner* partikulären Ausdrucksform identifiziert werden darf. „Es muss“, schärft der kongolesische Theologe *Bénézet Bujo* zu Recht ein, „immer wieder in Erinnerung gerufen werden, dass es keine universale christliche Kultur gibt.“³³

Der nüchterne Blick auf die pluriforme und multikulturelle Erscheinungsweise des Christentums von Anfang an hat aber – wie manchmal unterstellt wird – keine Beliebigkeit zur Folge, sondern eine geschärfte Aufmerksamkeit für die Differenz von Glaubensgrund und Glaubenstradition(en). Diese Unterscheidung ist für die (Fundamental)theologie im allgemeinen und das Verständnis der Katholizität der Kirche im besonderen von zentraler Bedeutung. Somit lässt sich festhalten: Die Verwirklichung christlichen Lebens war und ist immer pluriform; die Anmaßung einer exklusiv „christlichen Kultur“ widerstrebt dem inneren Verständnis des Glaubens.

c. Die sakramentale und eschatologische Verfasstheit der Kirche

Im Mittelpunkt der Theologie des Zweiten Vatikanums steht das Selbstverständnis der Kirche als „Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für

³¹ Ebd.

³² Mit „Paradigma“ ist hier ein Komplex gemeinsamer Überzeugungen gemeint, dem in einem bestimmten (historischen beziehungsweise kulturellen) Kontext eine erkenntnisleitende und praxisbestimmende Funktion zukommt. In Anlehnung an Thomas Kuhn versteht sich ein „Paradigma“ als „die ganze Konstellation von Meinungen, Werten, Methoden usw., die von den Mitgliedern einer gegebenen Gemeinschaft geteilt werden“ (*Ders.*, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* [stw 25], Frankfurt 1988, 186).

³³ *Bénézet Bujo*, *Die ethische Dimension der Gemeinschaft. Das afrikanische Modell im Nord-Süd-Dialog* (Studien zur theologischen Ethik 49), Freiburg/Schweiz 1993, 99.

die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“³⁴. Wenn sich die Kirche als Sakrament, ja sogar als „allumfassendes Heilssakrament“³⁵ bezeichnet, ist damit keine Überheblichkeit intendiert, sondern vielmehr eine radikale Korrektur triumphalistischer Gesinnung. Die Kirche begreift sich selbst als *vermittelndes und verweisendes Zeichen*, nicht als Selbstzweck; gerade der Begriff „Sakrament“ verhindert eine totalitäre Identifikation der Institution mit dem, wofür sie stehen sollte³⁶. Der innere Grund dafür, dass die Kirche Zeichen und Werkzeug, also Sakrament des Heils ist, besteht im *eschatologischen* Charakter kirchlicher Existenz. Der Kirche kommt in der Sicht des Konzils die entscheidende Aufgabe zu, „... das Reich Christi und Gottes anzukündigen und in allen Völkern zu begründen. So stellt sie Keim und Anfang dieses Reiches auf Erden dar“³⁷. Eine ähnliche Formulierung sieht das Volk Gottes „für das ganze Menschengeschlecht [als] die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils“³⁸. Und auch die Pastorkonstitution zeigt eine bedeutsame Verhältnisbestimmung von Kirche, Welt und Reich Gottes auf: „Während sie selbst der Welt hilft oder von dieser

vieles empfängt, strebt die Kirche nach dem einen Ziel, nach der Ankunft des Reiches Gottes und der Verwirklichung des Heiles der ganzen Menschheit“³⁹.

Der sakramentale Charakter der Kirche besteht letztlich darin, wirksames „Zeichen des schon erschienenen und doch noch nicht vollendeten Heils“⁴⁰ zu sein. Alles, was die Kirche zur Erfüllung ihres Auftrags in Anspruch nimmt – liturgische Formen, theologische Begründungsmuster, amtliche Strukturen usw. – hat wesentlichen Anteil an dieser sakramental-eschatologischen Grundform. Jegliche christliche Verkündigung relativiert insofern sich selbst, als sie das Heil als *ausstehendes* ansagt; auch der christliche Gottesdienst ist kein „heiliger Kult“, der Bestehendes verklärt, sondern die feiernde Vorwegnahme der kommenden Vollendung. Dementsprechend sind alle Fragen, die im Spannungsfeld von universal- und ortskirchlicher Zuständigkeit auftreten, auch vor dem Anspruch der „Reich-Gottes-Verwiesenheit“ des gesamten kirchlichen Handelns zu verantworten. Kurz zusammengefasst: Alle Realisierungen (welt)kirchlicher Identität nehmen Teil an der eschatologischen Zeichenhaftigkeit der Kirche als solcher.

³⁴ LG 1.

³⁵ LG 48; vgl. AG 1.

³⁶ Otto Semmelroth SJ, der durch seine ekklesiologischen Studien eine wichtige Vorbereitungsarbeit für das Konzil geleistet hat, hebt diesen ideologiekritischen Aspekt des Sakramentsbegriffs ganz klar hervor: „Man kann sein Heil nicht nur dadurch verschmerzen, dass man der sichtbaren Kirche (sündhaft) den Rücken kehrt, sondern auch dadurch, dass man sie verabsolutiert, das heißt ihre Bezogenheit auf das Heil, das die sichtbare Kirche nicht selbst ist, nicht mitvollzieht und kein Zeugnis dafür gibt. Ein ‚Mittel‘ zum Ziel machen, heißt immer das Mittel gegen sich selbst verkehren“ (*Ders.*, Die Kirche als Sakrament des Heiles, in: *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Hg. Johannes Feiner – Magnus Löhrer, Band IV/1, Einsiedeln 1972, 309–356; hier: 342).

³⁷ LG 5.

³⁸ LG 9.

³⁹ GS 45.

⁴⁰ Walter Kasper, Die Kirche als universales Sakrament des Heils, in: Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner. Hg. Elmar Klinger/Klaus Wittstadt, Freiburg 1984, 221–239; hier: 227.

d. Die anthropologische Bedeutung „materieller“ Identität

In gewisser Spannung zu den vorangegangenen Überlegungen soll hier auf eine wichtige Voraussetzung für den Umgang mit dem Phänomen des Pluralismus hingewiesen werden: Der Mensch braucht – gerade als geistiges Wesen – einen sinnlich erfahrbaren „materiellen Anhalt“ zur Strukturierung der Wirklichkeit. Menschliches Denken und Handeln ist auf die stets neu vollzogene Hinwendung zur konkreten „Materie“ dieser Welt verwiesen⁴¹. Die scholastische Philosophie sprach davon, dass der Mensch eine „hinnehmende Erkenntnis“⁴² habe, also nur sinnlich-materiell vermittelt denken könne. Diese These ist für die christliche Anthropologie und Sakramententheologie von großer Tragweite: Der Mensch ordnet und reflektiert die auf ihn einströmenden Erfahrungen nicht rein ideell, sondern orientiert sich an Symbolen; ja er ist selbst „jene Materialität, die sensuell im kommunikativen Raum als signifikante erfahren wird“⁴³.

Wenn diese „materielle“ Bedingtheit menschlicher Geistigkeit und Kommunikation theologisch ernst genommen wird, stellt sich zum Beispiel die Frage

nach der „Wandelbarkeit“ beziehungsweise „Beliebigkeit“ liturgischer Formen in einem neuen Licht: Auf der einen Seite steht das berechtigte Bedürfnis nach „Kontextualisierung“ im Rahmen einer konkreten Kultur, auf der anderen Seite darf aber das Anliegen der „Wiedererkennbarkeit“ für Außenstehende sowie der „Kompatibilität“ zum Beispiel einer gottesdienstlichen Fei ergestalt mit dem gesamt kirchlichen Bewusstsein nicht untergehen. Zwar besteht die „Einheit im Glauben“ nicht primär in äußeren Formen, sie braucht aber auch ein sinnvolles Maß an „materieller Identität“. Denn so wünschenswert und bereichernd der welt kirchliche Pluralismus ist, so sehr sind die Mitglieder einer Glaubensgemeinschaft auch auf konkrete Zeichen der Einheit angewiesen; eine rein vergeistigte „Gesinnung“ ist zu wenig⁴⁴. In diesem Sinn sieht sich die Kirche immer wieder der Frage ausgesetzt, welches Minimum an sinnlich erfahrbarer Identität im Glauben sie als Gemeinschaft braucht – auch über die Grenzen der Sprachen und Kulturen hinweg⁴⁵. Somit lautet die vierte Beobachtung: Geistige und gläubige Verbundenheit von Menschen muss sich *auch* – aber nicht ausschließlich – „materiell“ und konkret manifestieren.

⁴¹ Dies war die Grundthese von *Rahners* früher Arbeit „Geist in Welt“ (1939), in der er – in schärfstem Widerspruch zu jeglichem platonischen Ansatz – die Auffassung vertrat, dass die geistige Erkenntnis des Menschen notwendigerweise eine „*conversio ad phantasma*“ vollzieht: „*Conversio ad phantasma* ist Ausdruck dafür, dass die sinnliche Anschauung wesentliche und bleibende Voraussetzung alles Denkens ist, die dem aktuellen Denken als bleibende immer zugrunde liegt“ (*Karl Rahner*, Geist in Welt, in: Sämtliche Werke, Band 2, Freiburg 1996, 3–300; hier: 232).

⁴² *Karl Rahner*, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, in: Sämtliche Werke, Band 4, Freiburg 1997, 1–281; hier: 188. „Hinnehmende Erkenntnis ist sinnlich, das heißt das Beisichsein eines Seienden, dessen Sein Wirklichkeit der materia ist“ (ebd. 190).

⁴³ *Franz Schupp*, Glaube – Kultur – Symbol, 219.

⁴⁴ „Der Mensch als geistiges Wesen ‚erzählt‘ sich leiblich und so bietet er sich auch der Begegnung mit anderen geistigen Wesen, Mitmensch und Gott, an“ (*Alexander Ganoczy*, Einführung in die katholische Sakramententheologie, Düsseldorf 1984, 110f).

⁴⁵ Vgl. die treffenden Fragen von *Robert Schreier*: „Wie viele unterschiedliche Arten der Eucharistiefeier kann es geben, ohne Auflösungsgefahr für die Bedeutung der Eucharistie? Wie viele unterschiedliche Kirchenordnungen sind vorstellbar, bevor Zusammenarbeit und Kommunikation unter den Kirchen unmöglich werden?“ (*Ders.*, Abschied vom Gott der Europäer, 160).

Der Versuch, die vorangegangenen Überlegungen auf dem Hintergrund der Frage nach einem angemessenen Verständnis von „Universalität“ zu bedenken, also die Vielgestaltigkeit der biblischen Zeugnisse, die kulturelle Pluralität der kirchlichen Gemeinschaft, deren sakramentale Gestalt und eschatologische Bedingtheit sowie die Notwendigkeit sinnlich-erfahrbarer Symbole der Einheit ernst zu nehmen, führt zu einer abschließend näher zu erläuternden *dritten These*, die das Verhältnis von Universal- und Ortskirche in all ihren Konkretionen und Spannungen auf neue Weise begreifen will: *Die Katholizität der Kirche lässt sich als „regulative Universalität in konkreter Identität“ verstehen.*

4. „Universalität“ als Verheißung

Christliches Leben ist primär eine *Praxis* des Glaubens und zwar zunehmend in einem wirklich weltkirchlichen Kontext. Zwar vermag kein theologisches Modell das Verhältnis von unverfügbarem „Evangelium“ und partikulärer „Kultur“ auf befriedigende Weise zu erklären. Die Theologie ist aber durch das Problem der „Universalität“ zu neuen Denkansätzen herausgefordert. Mehrere Autoren aus dem nichteuropäischen Raum haben in letzter Zeit für ein erneuertes Verständnis von „Universalität“ plädiert; deutlich spürbar ist dabei eine Kritik an monokulturellen beziehungsweise geschichtstota-

litären Konzepten, die jegliche Pluriformität kirchlicher Sozialformen „immer schon“ eingeordnet haben wollen. *Jean Marc Ela* etwa, der in seiner Heimat Kamerun wissenschaftlich und pastoral tätig war, schreibt: „Die Universalität des Christentums ist keine bereits bestehende Tatsache: sie erscheint am Horizont einer Verheißung, die sich durch die dialektische Spannung in der Konfrontation der Kulturen verwirklicht“⁴⁶.

Aloysius Pieris SJ, der bekannte Theologe und Religionswissenschaftler aus Sri Lanka, hat das spezifische Verständnis „christlicher Universalität“ auf ähnliche Weise konkretisiert:

„Die christliche Erfahrung aber hat, wie alle anderen religiösen Erfahrungen, eine andere Wahrnehmung des Universalen. So wie die universale Kirche nicht eine abstrakte *ecclesia ut sic* ist, sondern eine ‚Gemeinschaft aller Teilkirchen‘, eine *ecclesia ecclesiarum*, so ist auch eine Lehre universal, wenn das in konkreten Situationen gelebte soziale Evangelium zusammengefasst wird in eine kohärente Lehre.“⁴⁷

Der Kubaner *Raúl Fornet-Betancourt*, der sich intensiv mit der nachkolonialen und interkulturellen Gestalt des Christentums auseinandersetzt, hat vorgeschlagen, „die Idee der Universalität im Sinne eines regulativen Programms umzuarbeiten“⁴⁸, um eine neue Form „interkultureller Universalität“ zu bedenken, die gerade für das Selbstverständnis einer *katholischen* Kirche von zentraler Bedeutung ist:

⁴⁶ *Jean Marc Ela*, Mein Glaube als Afrikaner. Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit (TDW 10), Freiburg 1987, 181.

⁴⁷ *Aloysius Pieris*, Drei Unzulänglichkeiten in den Sozialenzykliken, in: Feuer und Wasser. Frau, Gesellschaft, Spiritualität in Buddhismus und Christentum (TDW 19), Freiburg 1994, 69–92; hier: 80f.

⁴⁸ *Raúl Fornet-Betancourt*, Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, Band 1), Frankfurt 1997, 105. – Das spanische Original spricht von einer „idea regulativa de una *universalidad conseguida*“ (*Ders.*, *Filosofía intercultural*, México 1994, 37).

„Die interkulturelle Philosophie hebt sich von der Art Universalität ab, die der Okzident diktiert hat, da diese vom Okzident selbst ausgerufene Universalität im Grunde die Extrapolation und Expansion einer regionalen Kultur ist. Deshalb orientiert sich die interkulturelle Philosophie vielmehr an der regulativen Idee einer durch das Zusammentreffen historischer Universalitäten erlangten Universalität, die sich vielleicht als eine durch Solidarität wachsende Pluriversität konfigurieren wird.“⁴⁹

Ein kurzer Blick auf diese Stellungnahmen zeigt, dass die vollendete „Universalität“ des Christentums eine Ver-

heißung ist, die sich in jeder Epoche beziehungsweise Kultur fragmentarisch verwirklicht. Um sowohl die multikulturelle Präsenz als auch den kulturtranszendenten Vorbehalt des Evangeliums zum Ausdruck zu bringen, wurde der Begriff einer „regulativen Universalität“⁵⁰ eingeführt. Eine *weltkirchlich* strukturierte Glaubensgemeinschaft muss mit der – evangeliumsgemäßen! – Spannung leben, die Fülle des christlichen Glaubens nur als „Konzept an der Grenze“⁵¹ vor sich zu haben, nicht aber als verfügbaren Besitz. Aber gerade eine – so verstandene – „regulative Universalität“ kann zum Glaubens- und Hoffnungszeichen für das 21. Jahrhundert werden.

⁴⁹ Ders., Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität, 140. – „Pluriversität“ meint hier eine Haltung, welche die Vielfalt kultureller und gesellschaftlicher Lebensformen als bleibende Grundlage des Zusammenlebens begreift – als Chance und nicht als Bedrohung.

⁵⁰ Vom Sprachgebrauch Kants her bedeutet „regulativ“ ein Denkprinzip, das ein bestimmtes Ziel postuliert, nicht aber konkret antizipiert (Vgl. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft B 537), weil der konstitutive Grund einer konkret erfahrbaren Realität (zum Beispiel „Einheit der Welt“) nicht selbst sinnlich wahrnehmbar ist: „Denn das Schlechthinunbedingte wird in der Erfahrung gar nicht angetroffen“ (zitiert nach: Immanuel Kant, Werke in zehn Bänden. Hg. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, Band 4, 473). „Regulative Universalität“ wäre demnach keine Gedankenfiktion, sondern ein – jegliches innerweltliche System transzendierendes – Prinzip, gleichsam eine „Richtschnur des empirischen Gebrauchs der Vernunft“ (ebd. B 703 [Weischedel, 586]).

⁵¹ Fabien Eboussi Boulaga, Der afrikanische Christ auf der Suche nach seiner Identität, in: Conc 13 (1977) 361–367; hier: 365.