

Daniel Minch

Pluralität, Endlichkeit und social imaginaries: Systematisch-theologische Überlegungen zu „Kirche plural“

♦ Mit einer hermeneutischen Reflexion über die Theorie der ‚social imaginary‘ von Charles Taylor und einer Überlegung zur kreatürlichen Endlichkeit als anthropologische Konstante bei der Gestaltung der Welt wird für normative Grundlagen von Pluralität und Vielfalt in der Kirche – aber auch darüber hinaus – plädiert. *Nicht-Gott sein heißt plural sein*, und es ist als Geschenk der Schöpfung zu verstehen. Immanente Zeichen der Einheit sollten nicht gegen die Pluralität ausgespielt werden. Eine Neuentdeckung und die Wertschätzung des Zusammenspiels von Transzendenz und Immanenz in den Kulturen, in der Geschichte und in der Kirche fordere diese und ihre Praxis positiv heraus, den *sensus fidei fidelium* als Ausdruck einer Dynamik der Einheit und der schöpferischen Pluralität schärfer im Blick zu haben. Eine Kirche, die der Pluralität gegenüber offen bleibt, ist – im Sinne des II. Vatikanums – immer mehr global und universell unterwegs in dieser Welt. (Redaktion)

„Kirche plural“ ist unweigerlich ein schwieriges Thema für jedes theologische Teilgebiet, vor allem aber für die Systematische Theologie. Schließlich ist die Betonung der kirchlichen Einheit von jeher ein vorrangiges Anliegen der Dogmatik, selbst in Zeiten, in denen solche Einheit nur kontrafaktisch verkündet werden konnte. Trotz gewisser Schwierigkeiten gab es im zwanzigsten Jahrhundert große Fortschritte auf dem Weg zur Einheit der Christen, wie beispielsweise die Errungenschaften der Ökumenischen Bewegung, des Zweiten Vatikanums und des Dekrets *Unitatis redintegratio* (1964), der Enzyklika *Ut unum sint* (1995) von Johannes Paul II. sowie der produktiven Dialoge zwischen Katholiken

und anderen Gesprächspartnern, darunter Lutheraner, Anglikaner und Orthodoxe.

Es gab jedoch auch große Rückschläge, welche unter anderem Schwierigkeiten – hervorgerufen durch *Dominus Iesus* (2000) und die Konstitution von Benedikt XVI. *Anglicanorum coetibus* (2009) – zur Folge hatten, ganz zu schweigen von den konfessionellen und ethnischen Dimensionen des Krieges 1992–1995 in Bosnien und Herzegowina.

Das sozio-historische Element von Kirche¹ ist unentbehrlich für jegliche Ekklesiologie und für die christliche Theologie allgemein. Deshalb müssen wir hermeneutische, phänomenologische und sozio-historische Überlegungen ernst nehmen,

¹ Das Zweite Vatikanische Konzil hat betont, dass die Kirche eine sichtbare Gemeinschaft ist und dass diese soziale Wirklichkeit einer übergeordneten geistlichen Wirklichkeit nicht fremd oder

um überhaupt gründlich Theologie betreiben zu können. Sie sind wesentliche Teile der Aufgabe, eine legitime Pluralität für die Kirche herauszuarbeiten. Im Folgenden werde ich den Fokus auf zwei Hauptkonzepte und ihre theologische Bedeutung legen: die Rollen von ‚social imaginaries‘ und kreatürlicher Endlichkeit als anthropologische Konstante bei der Gestaltung der Welt, in der die Kirche existiert.

1 Synchrone und diachrone Pluralität und social imaginaries

Innerhalb bestimmter Sektoren der Kirche gibt es seit Langem eine gewisse institutionelle Zurückhaltung, soziologische Methoden oder philosophische Gedanken anzuwenden, die sich der Sozialwissenschaften bedienen. Zweifellos gab es Durchbrüche, oft in Form einer Beschäftigung mit Gruppen innerhalb der Gesellschaft, insbesondere marginalisierter Bevölkerungsgruppen, deren Erfahrung inmitten einer zunehmend ökonomisierten Welt einen grundlegenden Kontrast zum Lebensstil der dominierenden und vorherrschenden Schicht darstellt. Diese Erfahrungen können auf eine Differenz zwischen der Wahrheit des Evangeliums und der Kommunikation derselben hinweisen. Oft wurde dies einseitig als Schuld der marginalisierten Bevölkerungsgruppen abgehandelt, die sich von der Kirche und der ewigen Wahrheit abgewandt hatten oder die mit Säkula-

rismus, Kommunismus oder einer anderen Ideologie infiziert waren.

Die Zurückhaltung der institutionellen Kirche, solche Versuche der Rekontextualisierung anzunehmen, kann oft innerhalb des weiteren Kontexts des Misstrauens gegenüber Geschichte und Erfahrung erklärt werden. Trotzdem wird die synchrone Pluralität historisch in den verschiedenen kirchlichen Formen, die durch eine Vielzahl von Erzählungen, Institutionen und rechtlichen Rahmenbedingungen gebildet werden, bezeugt. Jedes davon vergegenwärtigt die Kirche in der Welt und in der Geschichte. Was aber steht hinter dieser Pluralität? Soziale Ordnungen und Institutionen sind nicht streng „natürlich“ im Sinne einer ontologischen Ordnung oder Vorbestimmung, obwohl solche Strukturen oft ontologisiert worden sind.²

Die soziale Realität in Form von sozialem Wissen, intersubjektiven Beziehungen und Institutionen hat eine ontologische Dichte, ist aber nicht an sich ontologisch normativ. Dies ist entscheidend für das Verständnis der Kirche als Gesellschaft, weil das Umfeld, in dem sie entstanden ist und in dem sie sich dann entwickelt, grundlegend mitbestimmend dafür ist, wie sie in der Geschichte existiert und sich weiterentwickelt. Wenn wir die Pluralisierung des frühen Christentums akzeptieren und auch, dass die Kirche selbst eine relativ dezentralisierte Sammlung lokaler und regionaler Kirchen war (jedoch nicht ohne ein Bewusstsein für eine universelle Einheit),

untergeordnet ist, sondern mit ihr vereinigt ist und aktiv die Kirche als einen Leib und eine eschatologische Wirklichkeit aufbaut. Als solches ist ihr historisch vergegenwärtigtes soziales Element ein immanenter Teil dessen, was die Kirche ist und was sie wird, und dies geschieht in der Geschichte. Siehe *Lumen Gentium* (LG, 21. November 1964), 8; online: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html [Abruf: 17.02.2021].

² Peter L. Berger / Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a. Main 2003, 55.

die in verschiedenen Phasen in eine direktere, einheitlichere und zentralere Beziehung zu den römischen Behörden gebracht wurde (insbesondere die Gregorianische Reform des 12. Jahrhunderts, die Posttridentinische Katholische Reformation und die Ultramontane „Pius-Ära“), dann hat es eine synchrone Pluralität gegeben.³ Jede Ortskirche wurde auf der Grundlage der Objektivierung des übertragenen Wissens gegründet, das in und durch das vermittelt wird, was Charles Taylor ‚social imaginary‘ genannt hat. Damit meint er „die Art und Weise wie sich Menschen ihre soziale Existenz vorstellen, die Vorstellung davon, wie sie mit anderen zusammenpassen, wie sich die Dinge zwischen ihnen und ihren Mitmenschen entwickeln, die Erwartungen, welche normalerweise erfüllt werden, und die tieferen normativen Vorstellungen und Bilder, die diesen Erwartungen zugrunde liegen“⁴. Das Konzept eines ‚social imaginary‘ ist evokativ und ruft etwas in unserem Verständnis des „Sozialen“ als solchem hervor. Taylors Konzeption kann nicht genau definiert werden wie eine spezifische „Sozialtheorie“. Tatsächlich stellt er es einer „Theorie“ gegenüber, weil Theorien definierte Arten sind, die Welt so darzustellen, wie diese von bestimmten Menschen oder Denkschulen gedacht wurde. Manchmal können diese Theorien das „social imaginary“ infiltrieren, vielleicht zuerst die der Eliten und dann die der gesamten Gesellschaft⁵.

Das „social imaginary“ geht über das unmittelbare Hintergrundverständnis hinaus, das unseren bestimmten Praktiken Sinn verleiht⁶. Der erweiterte Hintergrund des ‚social imaginary‘ ist intersubjektiv und relational, umfasst und definiert, wie Menschen im Verhältnis zueinander und zu gesellschaftlichen Gruppen stehen. Es ist eine Verbindung von implizitem „Wissen wie“ und „Tun“ im Alltag, die relativ unstrukturiert ist und die „aufgrund ihrer unbegrenzten und unbestimmten Natur niemals angemessen in Form expliziter Lehren ausgedrückt werden kann“⁷. Das vorherrschende ‚social imaginary‘ vermittelt in einem Kontext zwischen dem „Hintergrundverständnis“ und den Praktiken, welche dieses Verständnis ermöglicht. Die Objektivierung des Verständnisses in der Praxis ‚trägt‘ das Verständnis aber auch, indem es vergegenwärtigt und zu einem Teil der objektiven sozialen Realität gemacht wird, mit der andere Menschen interagieren können und sogar müssen, und ihm so Körper und Gewicht verleiht. ‚Social imaginary‘ wird durch sein ‚soziales‘ Wesen inkarniert.

Theorien können das ‚social imaginary‘ durchdringen und umformen. Wenn das passiert, „nehmen Menschen neue Praktiken auf, improvisieren oder werden in sie eingeführt. Diese ergeben Sinn durch die neue Sichtweise, jene, die als erste in der Theorie artikuliert wurde; diese Sichtweise ist der Kontext, der den Prakti-

³ Synchrone Pluralität existierte und existiert in unterschiedlichem Grad auch innerhalb der Kirche. Allerdings hat sich die Kirche in verschiedenen Phasen zunehmend zentralisiert und vereinheitlicht, insbesondere seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. Trotz dieses Impulses hat die Zentralisierung oft zu neuen Formen des pluralistischen Denkens und Ausdrucks geführt. Für eine Einschätzung der nachtridentinischen katholischen Pluralität siehe den Beitrag von *Petrus A. Bayer*, Tridentinum und frühneuzeitlicher Katholizismus in diesem Heft, 124–131.

⁴ *Charles Taylor*, *Modern Social Imaginaries*, Durham 2004, 23.

⁵ Ebd., 24.

⁶ Ebd., 25.

⁷ Ebd.

ken Sinn verleiht.“⁸ Neue Praktiken erzeugen ein Verständnis für sie und die durch die Praxis hervorgerufenen Beziehungen. Dies spiegelt sich dann in den Theorien wider, ändert sie und schafft neue Praktiken. Im Laufe der Geschichte erhalten Praktiken eine neue Bedeutung, zum einen wegen eines neuen Denkens über Praktiken und zum anderen, weil sie selbst zum Nachdenken anregen. Praktiken werden nicht nur von außen mit einer neuen Bedeutung versehen, sondern sie verändern durch ihre Existenz in einem Beziehungsgeflecht die Beziehung zwischen Menschen und Praktiken untereinander. Daraus erwächst die Notwendigkeit einer Theoretisierung davon, was die Praktiken jetzt bedeuten. Im Laufe der Zeit, „veränderten eine Reihe von Praktiken allmählich ihre Bedeutung für die Menschen und trugen somit zur Bildung eines neuen ‚social imaginary‘ bei“.⁹

Das Verständnis der Wechselseitigkeit von Theorie und Praxis innerhalb eines ‚social imaginary‘ hilft uns zu theoretisieren, wie sich ‚social imaginaries‘ verändern, verwandeln oder sogar mit anderen in Konflikt geraten. Wenn wir die Universalität des christlichen Glaubens sowie seine transkulturelle Natur bestätigen, dann ist die sozial bedingte, von ‚social imaginaries‘ geprägte Realität nicht der Ort, an dem wir dieses „Universelle“ lokalisieren können, zumindest nicht in dem Sinne, dass irgendeine ‚social imaginary‘ verabsolutiert werden kann. Die Reziprozität von Theorie und Praxis bei der Schaffung einer objektiven sozialen Realität garantiert, dass kein einzelner Ausdruck stabil bleiben kann und dass unterschiedliche ‚social imaginaries‘ in unterschiedlichen Kontexten entstehen. Von Anfang an war die Kirche durch

eine interaktive Vielfalt verschiedener ‚social imaginaries‘ mit unterschiedlichen Einstellungen zu zwischenmenschlichen Beziehungen und Praktiken gekennzeichnet, und diese verschwand nicht, als die Kirche zu einer einheitlicheren Institution wurde.

2 Glaube und Entwicklung im modernen social imaginary

Die Anerkennung der historischen Entwicklung der Lehre wirft eine ganze Reihe neuer Fragen auf, die sich darauf beziehen, wie genau sich die Lehren ändern, wo wir den Ort oder den Impuls der Entwicklung finden und welche genaue Beziehung zwischen dem Inhalt der Lehre und dem historischen Kontext besteht. Die Theorie der ‚social imaginaries‘ legt nahe, dass die Beziehung zwischen Kontext und Inhalt sowohl an sich ko-konstitutiv als auch grundsätzlich offen zueinander ist. Dies ist möglich, weil der „Inhalt“ des christlichen Glaubens letztendlich die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth ist, in dem wir der endgültigen Erlösung begegnen. Es ist von Anfang an eine intersubjektive, theologale Beziehung und daher sozial konstruiert. Die Bejahung von Entwicklung bietet eine legitime Möglichkeit, die diachrone Pluralität zu konzipieren. Die Kirche hatte in verschiedenen Epochen und an verschiedenen Orten unterschiedliche Formen. Darüber hinaus ist zu erwarten, dass dies auch in Zukunft der Fall sein wird. Solange die Geschichte weitergeht, wird sich die Kirche darin als soziale Realität weiterentwickeln.

Trotz den bedeutenden Zentralisierungsprogrammen der „Pius-Tradition“

⁸ Ebd., 29.

⁹ Ebd., 30.

und insbesondere die Förderung von Johannes Paul II. zu einer nahezu einheitlichen liturgischen Form, Regierungsführung und bürokratischen Verwaltung sowie Theologie und Philosophie sollten diese nicht unbedingt als unvermeidliche und normative Prozesse angesehen werden. Wir könnten sie eher so sehen, dass sie in gewisser Weise den „Zeitgeist“ widerspiegeln. Dies wäre eine interessante Rekontextualisierung der gängigen *modernen* Erzählung über die Einheit der Kirche, ausgedrückt durch Eindeutigkeit. Wenn solche zentralisierenden Impulse eher Ausdruck eines bestimmten ‚social imaginary‘ sind, dann sind sie de facto nicht absolut. Möglich bleibt, dass diese Traditionen ein legitimer Ausdruck des „Kircheseins“ in der Moderne sind, aber als ein Ausdruck unter anderen diachronen und synchronen Möglichkeiten wird selbst der große Vorstoß in Richtung einer eindeutigen römischen Kirche im Hinblick auf die Normativität in eine mehrdeutige Situation gebracht. Vor diesem Hintergrund muss es eine gewisse normative Grundlage für Pluralität und Mehrdeutigkeit in der Kirche und damit auch eine tiefere *theologische* Bedeutung von Pluralität geben.

3 Endlichkeit und die theologische Grundlage von ‚Kirche plural‘

Wir haben gesehen, wie ‚social imaginaries‘ helfen, wechselseitig Institutionen und Praktiken aufzubauen, die ihrerseits auch

die weitere Entwicklung der Menschen in der Gesellschaft prägen. Letztlich gibt es keine vorgegebene „menschliche Natur“. Die menschliche Natur existiert, aber nicht als eine Reihe statischer oder eindeutiger Attribute oder gar Variablen. Die Menschheit konstruiert sich selbst durch Raum und Zeit hindurch; aber es gibt zumindest eine Reihe von „anthropologischen Konstanten“, die Grenzen für das menschliche Werden schaffen, oder „eine Art Koordinatensystem, dessen Brennpunkt die menschliche *Personidentität* innerhalb der *gesellschaftlichen Kultur* ist“¹⁰.

Noch grundlegender als die sozio-phänomenologischen Konstanten ist eine zugrundeliegende „ontologische Konstante“, welche die anderen ermöglicht: Die schöpferische Endlichkeit. Diese – ihre Säkularität oder ihr Nicht-Gott-Sein – ist genau das Element, das es der Schöpfung ermöglicht, sie selbst zu sein und zu werden.¹¹ Die grundsätzliche Trennung zwischen den Wesen und die Fähigkeit, die Dinge für mich selbst als „anders“ zu erleben, ist die Voraussetzung dafür, die Realität als irreduzibles Anderssein zu verstehen. Vom endlichen Selbst hinauszugehen und dann einem „Anderen“ zu begegnen, wirft das Subjekt in der Interpretation dessen, was sowohl im Selbst als auch als „Anderer“ existiert, auf sich selbst zurück. Die bloße Tatsache der kreatürlichen Endlichkeit erfordert auch, dass wir sie interpretieren. Ohne die ontologische Konstante der Endlichkeit könnte es keine Unterscheidung zwischen dem Selbst und dem An-

¹⁰ Edward Schillebeeckx, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1977, 715.

¹¹ Edward Schillebeeckx, *Menschen: die Geschichte von Gott*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1990, 110–114, 289–292. Für eine detailliertere Behandlung der Endlichkeit als ‚ontologische Konstante‘ siehe Daniel Minch, *Eschatological Hermeneutics: The Theological Core of Experience and Our Hope for Salvation* (T&T Clark Studies in Edward Schillebeeckx), London 2018, 138–152.

deren geben und keine räumliche, zeitliche oder soziale Realität – die „Welt“ wäre eine eindeutige Einheit ohne die Fähigkeit zu erfahren, zu denken oder zu interpretieren, und als solche könnte sie sich nicht einmal selbst kennen. Reines eindeutiges Sein wäre fast identisch mit Nichts; es könnte keinen dynamischen Prozess des Werdens ohne Unterschiede und Grenzen zwischen demselben und anderen geben. Daher setzt die fundamentale Bedingung des Geschafenseins die Endlichkeit voraus, die ihrerseits soziale, räumliche, zeitliche und interpretatorische Aspekte des Seins im Bereich der endlichen Schöpfung entstehen lässt. Das Geschenk der Schöpfung beginnt genau in unserem *Nicht-Gott-Sein*.

Endlichkeit ist sowohl die zugrundeliegende ontologische Konstante als auch ein ontologischer Garant für Pluralität. Die Endlichkeit als solche impliziert Singularität: Ein einzelnes Wesen, das aus sich selbst existiert, muss zunächst ein endliches, von anderen unterschiedenes Selbst sein; es muss in Raum und Zeit existieren, was ihm eine spezifische Singularität verleiht; es muss in einer ökologischen Umwelt verkörpert sein; in Beziehung zu „anderen“ als andere Geschöpfe existieren. Daher haben alle Wesen eine gewisse sozio-historische Existenz, die im Falle des Menschen Denken, Kommunikation, Sprache und Kultur beinhaltet. Die menschliche Endlichkeit erfordert und ermöglicht die aktive Interpretation dieser Endlichkeit in verschiedenen Formen von Theorie und Praxis, die „endgültige Bedeutung“ innerhalb eines bestimmten sozio-historischen Horizonts entweder explizieren oder konstruieren. Sie erfordert und ermöglicht auch ‚social imaginaries‘. Wenn jedes Wesen von einem anderen Punkt in Raum und Zeit und mit einem anderen sozialen Erbe beginnt, dann werden sogar Menschen innerhalb

desselben ‚social imaginary‘ die Welt anders interpretieren.

Ihr Selbstsein macht sie einzigartig und unfähig, sich auf die Welt oder auf sich selbst genauso zu beziehen wie ihre Nachbarn, was bedeutet, dass ‚social imaginaries‘ zwar geteilt, aber nicht in gleicher Weise von den einzelnen Subjekten innerlich integriert werden. Wäre dies nicht der Fall, dann würden sich die ‚social imaginaries‘ und mit ihnen die soziale und materielle Kultur niemals ändern – es könnte keine Variation geben, weder synchron innerhalb einer kulturellen Ordnung noch diachron im Laufe der Zeit. Die synchrone Pluralität der Interpretation ergibt sich aus der kreatürlichen Existenz als *historisch*. Eine solche Pluralität ist nicht absolut, da Verständnis, Kommunikation und sogar Übersetzung auf einer intersubjektiven Ebene möglich sind, wodurch ‚social imaginaries‘ sowohl geteilt als auch innerlich pluralisiert werden. Aus Endlichkeit und Singularität entsteht Pluralität als notwendiger Bestandteil des säkularen Schaffens. *Nicht-Gott sein* bedeutet plural sein. Die Theologie hat Pluralität und Differenz lange als Probleme gesehen, die es zu überwinden gilt, aber vielleicht sind sie grundlegender dafür, dass wir sowohl als von Gott verschieden (d. h. *ex nihilo*) als auch nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen sind, als wir oft angenommen haben.

Diachrone und synchrone Pluralität sind Teil der Geschichte der Kirche, und dies wird nicht selten als Hindernis für Einheit und Universalität angesehen. Wenn Universalität und Einheit als Eindeutigkeit oder Uniformität behandelt werden, dann wird Pluralität etwas sein, das es zu überwinden gilt, weil es ein Zeichen von Verwirrung oder Irrtum ist. Der Anspruch der Kirche auf Universalität muss richtig ausgedrückt und interpretiert werden, sonst wird

er falsch sein. Während diese letzte Behauptung wahr ist, sollten wir die „richtige Interpretation“ von Erfahrungen nicht mit eindeutigen, einheitlichen oder genau bestimmten Formeln, Praktiken oder Gedanken verwechseln. Ebenso ist die Pluralität der Interpretation nicht unmittelbar gleichbedeutend mit „Fehler“. Das Streben nach einer solchen Einheitlichkeit leugnet die essenzielle Schöpfung aller Dinge als *Nicht-Gott* und projiziert eine transzendente und ahistorische Offenbarung der „Wahr-

heit“, die von allen Menschen überall „auf die gleiche Weise“ erfasst werden kann.

Dies würde entweder eine radikale Verleugnung der geschöpflichen Endlichkeit und ihre Dekonstruktion von den Grundlagen des Seins selbst erfordern, oder die Auferlegung einer universellen Geschichte und einer universellen Sprache, welche die Differenz völlig auslöscht (also etwas, das aus der Geschichte selbst heraus geschehen muss, was dies zu einem totalitären und gewalttätigen Unterfangen macht), oder aber den Einbruch von so etwas wie Walter Benjamins messianischer Welt „allseitiger und integraler Aktualität“; in ihr wird messianische Sprache „integrale Prosa, die die Fesseln der Schrift gesprengt hat und von allen Menschen verstanden wird (wie die Sprache der Vögel von Sonntagskindern)“¹².

Stattdessen befinden wir uns mitten in der Geschichte und „der Jetztzeit ... in welcher Splitter der messianischen gesprengt sind“¹³. Die begnadete Schöpfung ist eine eschatologische Realität, in der die Kirche die eschatologische Erlösung als *sacramentum mundi* darstellt. Die Kirche ist eschatologisch, und ihre Existenz ist durch die Inkarnation „die Vorwegereignung des Eschaton mitten in der Weltzeit“¹⁴. Obwohl sie mit der himmlischen Kirche vereint ist, bleibt die historische Verwirklichung der Kirche ein Teil der Schöpfung, und ihre Mitglieder sind Geschöpfe, die durch ihre wesenhafte Endlichkeit gebunden sind. Historizität ist ein irreduzibles Element des Seins der Kirche, während ihre Ausrichtung auf das Göttliche sie zu einer escha-

Weiterführende Literatur:

Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham 2004: Dieses kurze Buch von Taylor erläutert sein Konzept von „social imaginaries“ und der modernen/postmodernen Wende der vorherrschenden „imaginaries“ der Prämoderne im Abendland. Er analysiert, wie die moderne Auffassung von Menschenrechten, Individualisierung und Ökonomisierung der Lebenswelt das öffentliche Leben organisiert und neu ordnet.

Christopher Cimorelli, *John Henry Newman's Theology of History: Historical Consciousness, Theological „Imaginaries“, and the Development of Tradition*, Leuven 2017: Cimorelli vertieft sich in Newmans Geschichtsbegriff und die Entwicklung der Doktrin. Er verwendet Taylors „social imaginary“, um das Konzept eines „theological imaginary“ in Newmans Werk zu entdecken, und er zeigt die Implikationen dieser Sichtweise und der des Zweiten Vatikanischen Konzils für die aktuelle Zeit auf.

¹² *Walter Benjamin*, Paralipomena zu „Über den Begriff der Geschichte“, in: *Walter Benjamin*, *Gesammelte Schriften*. Bd. I.3, hg. von *Rolf Tiedemann / Hermann Schweppenhäuser*, Frankfurt a. Main 2015, 1238.

¹³ Ebd., 704.

¹⁴ *Walter Kasper*, *Katholische Kirche: Wesen, Wirklichkeit, Sendung*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011, 140.

tologischen Realität macht. (LG 21) Die Pluralität ist wesentlich für die Geschöpflichkeit und befähigt die Kirche, überhaupt am göttlichen Leben teilzuhaben. Die Geschöpfe werden durch die Teilhabe an eschatologischen Realitäten mehr sie selbst, da das Heil nicht darauf abzielt, das Geschöpfliche insgesamt zu zerstören – die endliche Differenz zu unendlicher Gleichheit zu verschmelzen –, sondern vielmehr darauf, sie zu vervollkommen und sie in der bereits innerlich differenzierten Bewegung des trinitarischen göttlichen Lebens zu vereinen (vgl. LG 50).

4 Das Verständnis der Kirche im Kontext des Schöpfungsglaubens

Gott kommuniziert mit der Schöpfung in und durch die Modalitäten der Geschichte, daher muss Offenbarung durch die Kategorien gewöhnlicher menschlicher Erfahrung und Interpretation erfahren werden. Das Einbrechen Gottes in die Geschichte hat die Schöpfung zu keinem Zeitpunkt in der Heilsgeschichte ungültig gemacht oder Unterschiede zerstört. Durch die Kommunikation mit den uns zur Verfügung stehenden Mitteln bestätigt Gott vielmehr die Güte der eigenen Schöpfung Gottes, vor allem in der Inkarnation als „verdichtete Schöpfung: Glaube an die Schöpfung, wie Gott sie will“¹⁵. Dies ist kaum ein Widerspruch des ursprünglichen ontologischen Impulses der Endlichkeit, der die Geschöpfe befähigt, sich selbst zu transzendieren, an Gesellschaft und Geschichte teilzuhaben, sie zu gestalten und sogar Elemente des kommenden Heils zu erfahren. Wenn wir die ontolo-

gische Endlichkeit als Grundlage für das Verständnis der geschaffenen Wirklichkeit akzeptieren, von der aus wir beginnen können, anthropologische Konstanten abzuleiten, die wiederum ‚social imaginaries‘ beeinflussen, welche die Individuen wechselseitig formen, dann wird die soziale Konstruktion der Wirklichkeit von Natur aus plural sein.

‚Social imaginaries‘ formen Institutionen in Zeit und Kontext, was bedeutet, dass sie in der Welt plural existieren. Für eine Institution wie die Kirche, die Ansprüche auf Universalität und ultimative Bedeutung erhebt, schafft dies inhärente Probleme, aber nur, wenn die verkündete Universalität als eindeutige und einheitliche Auslegung und Ausdrucksweise verstanden wird. Die Weite der Wirklichkeit und ihre ontologisch ermöglichte Pluralität scheinen uns zu empfehlen, dass eine Institution, die Universalität beansprucht, dies in fragmentarischer Weise tun muss. Alle Interpretationen der ultimativen Realität – im Fall der Kirche die Offenbarung des Heils, das von Gott in Jesus kommt – müssen von den Menschen, die von dieser letztendlichen Wirklichkeit berührt werden, aufgegriffen und auf unterschiedliche Weise ausgedrückt werden.

Die Kirche muss im Wesentlichen plural sein, um zu vermitteln, was sie historisch gesehen tut. Dies ist kein Anlass für unendliche Pluralität oder Willkür, da alle Interpretationen des Offenbarungsgeheimnisses von ein und demselben historischen Christusereignis abhängen. Das Ereignis der Offenbarung hat sein eigenes Gewicht und seinen eigenen Einfluss auf die Interpretation. Ebenso findet die Interpretation innerhalb einer bereits vorhandenen so-

¹⁵ Edward Schillebeeckx, „Ich glaube an Jesus von Nazaret“, in: Josef Blank / Gotthold Hasenhüttl (Hg.), *Glaube an Jesus Christus*, Düsseldorf 1980, 14.

zialen Realität statt, wodurch die etablierte Tradition zu einem Legitimationskriterium wird, wenn auch nicht als isolierte absolute Norm. Die Einheit innerhalb einer pluralisierten Kirche muss immer noch im Auge behalten werden, und hier könnte der *sensus fidei fidelium* neben dem offiziellen Lehramt eine aktivere Rolle spielen, aber das erfordert vielleicht formalisiertere Methoden zur Messung des *sensus fidelium*.¹⁶

4 Fazit

Hier geht es nicht darum, konkrete normative Formen der kirchlichen Organisation oder abweichende Lesarten der Tradition vorzuschlagen. Ich versuche nicht, einen Strang des Katholizismus über einen anderen zu stellen oder zu behaupten, dass alle Ansprüche, „die wahre Kirche“ zu sein, gleich sind. Vielmehr sehe ich einen zutiefst theologischen Grund dafür, offen zu sein für Pluralität, sowohl im Prinzip als auch in der Praxis. Synchrone Pluralität kann legitimerweise existieren, insbesondere in einer Kultur, in der Vielfalt Teil der symbolischen Ordnung ist und in der eine Vielzahl von ‚social imaginaries‘ miteinander koexistieren. Darüber hinaus hat die Kirche in der Zeit nach dem II. Vatikanum ehrliche Versuche unternommen, eine wirklich „globale Kirche“ zu werden. Wir können nicht leugnen, dass die Realität sozial konstruiert ist und dass dies in Indien, Westeuropa, den Vereinigten Staaten und Zentralafrika auf unterschiedliche Weise geschieht. Eine wahrheitsgetreue Interpretation des Evangeliums entsteht in jedem ‚social imaginary‘, andernfalls riskieren wir, den Kern des Evangeliums zu

verlieren, weil wir einer künstlichen und von außen aufgezwungenen Form der sprachlichen und soziokulturellen Einheit sklavisch treu bleiben. Das Zusammenspiel von transzendenten und immanenten Dimensionen innerhalb von Kultur und Geschichte muss angemessen respektiert werden, und die immanenten „Zeichen“ der Einheit sollten nicht dazu gebracht werden, Dinge zu tun, die sie nicht tun können. Dies kann nur zu Hegemonie und Machtmissbrauch führen, um zu versuchen, die Vielfalt im Namen eines engen Verständnisses von institutioneller Einheit zu nivellieren. Vor allem müssen wir uns der diachronen Pluralität und der intrinsischen Ausrichtung der Kirche auf die Zukunft hin bewusst bleiben.

Der Autor: *Daniel Minch, Ph.D., STD, geb. 1986, Studium klassische Philologie und Theologie an der Villanova University (USA), und Philosophie und Theologie an der KU Leuven (Belgien). Er war Postdoctoral Research Fellow an der KU Leuven von 2016 bis 2019. Tätig seit 2019 als Postdoc-Universitätsassistent am Institut für Systematische Theologie und Liturgiewissenschaft, Karl-Franzens-Universität Graz; Publikationen: Our Faith in Creation, God's Faith in Humanity: Edward Schillebeeckx and Pope Francis on Human Transcendence and an Anthropocentric Cosmos, in: Theological Studies 80/4 (2019), 845–863; zus. mit Stephan van Erp (Hg.), T&T Clark Handbook of Edward Schillebeeckx, London 2019; Daniel Minch, Eschatological Hermeneutics: The Theological Core of Experience and Our Hope for Salvation (T&T Clark Studies in Edward Schillebeeckx), London 2018; GND 1064702155.*

¹⁶ Siehe *Thomas Söding* (Hg.), *Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016; *Ormond Rush*, *Sensus Fidei: Faith „Making Sense“ of Revelation*, in: *Theological Studies* 62 (2001), 231–262.