

IM AUFBRUCH ZU EINER KULTURELL POLYZENTRISCHEN WELTKIRCHE

von Johann Baptist Metz

I.

In einem Bericht der Missionszentrale der Franziskaner in Bonn heißt es: „Am Ende dieses Jahrhunderts werden 70 Prozent aller Katholiken in den heutigen Entwicklungsländern leben und nur noch 30 Prozent in Europa und in den Vereinigten Staaten. Dann hat sich das Verhältnis innerhalb eines Jahrhunderts genau umgedreht: Im Jahr 1900 lebten 77 Prozent aller Katholiken in der westlichen und nur 23 Prozent in den Ländern der sogenannten ‚südlichen Welt‘ ... 1980 wurden bereits 58 Prozent der Katholiken in der Dritten Welt registriert, während der Anteil der Katholiken Europas und der USA nur noch 42 Prozent betrug.“ Im Klartext heißt das: die katholische Kirche *hat* nicht mehr einfach eine Dritte-Welt-Kirche, sondern sie *ist* inzwischen selbst eine Dritte-Welt-Kirche mit einer abendländisch-europäischen Ursprungsgeschichte:

Ist dies „nur“ ein empirischer Befund, der keinerlei kirchentheologische Bedeutung hat – oder kündigt sich darin eine neue Epoche der Kirchen- und Theologiegeschichte an? Ich möchte das letztere behaupten und in Umrissen zu verdeutlichen suchen. Die katholische Kirche steht vor einer Zäsur ihrer Geschichte, der vielleicht tiefgreifendsten seit urkirchlicher Zeit. Sie ist auf dem Weg von einer kulturell mehr oder weniger einheitlichen, also kulturell monozentrischen Kirche Europas und Nordamerikas zu einer kulturell vielfach verwurzelten und in diesem Sinn kulturell polyzentrischen Weltkirche.

Um den kirchlichen und theologischen Rang dieses Übergangs zu erfassen, sollten wir die übliche, ohnehin vielfach problematisierte Einteilung der europäischen Geschichte in „Altertum – Mittelalter – Neuzeit“ einmal zurückstellen – vor allem im Blick auf die Einteilung von Kirchen- und Theologiegeschichte. Ich möchte demgegenüber – übrigens in Nähe zu KARL RAHNER – den Vorschlag machen, die Geschichte der Kirche in die folgenden drei Epochen einzuteilen:

- einmal in die zeitlich relativ kurze, aber für die theologisch-historische Identität der Kirche fundamentale Epoche des Judentums;
- dann in die sehr lange Epoche innerhalb einer Kultur, nämlich in die Epoche des auf dem Boden des Hellenismus sich entfaltenden Heidentums und der damit zusammenhängenden europäischen Kultur und Zivilisation bis in unsere Tage;
- und schließlich in die Epoche einer weltweit verwurzelten, kulturell polyzentrischen Kirche.

Wenn ich mich nicht täusche, dann steht die Kirche und auch die Theologie (denn allemal reflektiert sich die Geistesgeschichte der Theologie in der sozial greifbaren Glaubensgeschichte der Kirche) in der tiefreichenden,

von schmerzlichen Spannungen gekennzeichneten Zäsur zu dieser dritten Epoche hin. Sie steht im Übergang von einem abendländisch-europäischen Kirchentum, in dem die Weltkirche eigentlich nur simuliert werden konnte, zu einem Weltkirchentum mit kulturell polyzentrischem Charakter. In ihm beginnt sich erst geschichtlich zu verdeutlichen, was mit jener apostolischen Sendung beabsichtigt ist, die uns die erste Kirchengeschichte des Christentums, nämlich die Apostelgeschichte, überliefert: „Ihr werdet meine Zeugen sein bis an die Grenzen der Erde“ (Apg 1, 8).¹ So über die Kirche zu denken d. h. sie für so jung zu halten, daß sie eigentlich erst am Anfang ihrer biblisch angelegten Geschichte steht: das ist der Versuch, die konkrete Kirchengeschichte als Hoffnungsgeschichte zu begreifen.

Vielleicht wird man einmal das jüngste Vatikanische Konzil als das Konzil dieses Übergangs kennzeichnen: als das letzte eurozentrisch-abendländische Konzil, in dem die Kirche schon anfänglich als polyzentrische Weltkirche auftritt und gestikuliert. Als Symptome und Impulse, die auf dem Zweiten Vatikanum auf den genannten Übergang weisen, nenne ich in aller Kürze (und ohne Ehrgeiz auf Vollständigkeit) die folgenden:

- Die Zusammensetzung des Konzils: erstmals mit einheimischem Episkopat aus nichtwestlichen Ländern.
- Die großen regionalen Teilkirchen gewinnen größere Selbständigkeit und Autonomie innerhalb der Gesamtkirche.
- Durch die Einführung der Muttersprachen zeigt die Liturgiereform des Konzils eine Tendenz zur kulturellen Einwurzelung (freilich hat man hier wohl zu wenig beachtet, daß gerade die Liturgie der sensibelste Bereich für den Ausdruck religiöser Identität ist, die sich vorzüglich an Erinnerungen und Symbolen bildet und durch Symbol- und Sinnlichkeitsverzicht immer geschwächt wird.)
- Auch einzelne Lehraussagen des Konzils bekräftigen diese Öffnung zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche:
 - so etwa die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, die gegenüber der bisher apologetisch abwehrenden Einstellung zu diesen Religionen und ihren Kulturen erstmals deren positive Würdigung empfiehlt (auch wenn man sich hier – gerade im Angesicht der Katastrophe von Auschwitz – eine ausführlichere Würdigung des unüberholbaren Verhältnisses zu Israel und überhaupt zur jüdischen Religion als der Wurzelreligion für Christentum und Islam gewünscht hätte);
 - so auch die Erklärung „über die Religionsfreiheit“, in der die Kirche sich als Institution einer Religion der Freiheit erweisen will, die bei der Verkündigung und Ausbreitung ihrer Überzeugungen auf alle dieser Freiheit vorausliegenden Machtmittel ausdrücklich verzichtet;
 - und so schließlich in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, in der zumindest anfänglich ein Weltverständnis am Werk ist, das die bisherige Überidentifizierung von „Welt“ und „abendländisch-europäischer Welt“ lockert.²

II.

Blicken wir kurz auf die kirchlich-theologische Situation in der Dritten Welt. Wir tun es zunächst nur im Blick auf die lateinamerikanische Kirche. Dagegen mag man vielleicht einwenden, daß gerade diese zur Erläuterung des kulturellen Polyzentrismus kein besonders geeignetes Beispiel sei. Sind nämlich nicht gerade die lateinamerikanischen Kulturen von Europa überprojizierte Kulturen? Doch offensichtlich blickt uns aus Lateinamerika und seinen religiösen und politischen Kulturen nicht nur ein projiziertes Europa an, auch nicht einfach ein zweites Südeuropa: Man braucht dazu nur einmal die lateinamerikanische Literatur, etwa die neueren Romane, näher zur Kenntnis zu nehmen. Unter dieser Voraussetzung ist der Blick auf die lateinamerikanischen Länder und ihre Kirchen sogar in besonderer Weise wichtig und für den in Gang kommenden Austausch verheißungsvoll. Denn zu einer gegenseitigen Inspiration und schöpferischen Assimilation kommt es zwischen den einzelnen unterschiedlichen Kulturräumen nur dann, wenn sie einander nicht zu fremd und zu beziehungslos gegenüberstehen. Schließlich bleibt auch in dieser neuen polyzentrischen Situation die geschichtliche Herkunft des Christentums und der Kirche aus Palästina und aus dem europäischen Abendland sichtbar und wirksam; sie kann nicht einfach abgestreift, nicht wie der Rost vom Eisen geklopft werden, um ein „blankes“ Eisen, um ein „reines“ Christentum zu haben! Weiterhin: Gerade an Lateinamerika, speziell an Zentralamerika, wird deutlich, wie sehr die sogenannte Dritte Welt heute immer mehr hineingerissen wird in den ursprünglich europäischen Ost-West-Konflikt, wie sehr hier eine letzte und vielleicht gefährlichste Form der westlichen Kolonialisierung am Werk ist. An den lateinamerikanischen Kirchen wird deutlich, wie sehr das Verhältnis „Erste Welt – Dritte Welt“ ins Zentrum des kirchlichen Lebens reicht. Die Kirche muß hier, jenseits des Ost-West-Konflikts, aus dem Geist des Evangeliums eine neue Möglichkeit, ein neues Verhältnis zwischen den westlichen Traditionen und der Dritten Welt durcharbeiten, das durchaus auch politisch-ökonomische, soziale Bedeutung haben kann. Hier ist ein entscheidender Ort der von der Kirche selbst beanspruchten Friedensaufgabe.

Schließlich darf nicht vergessen werden, daß es sich im Blick auf Lateinamerika um die Beleuchtung eines ersten Schritts hinsichtlich des kulturellen Polyzentrismus der Kirche handelt. Andere, vielleicht viel schwierigere Schritte müssen folgen – im Blick auf Afrika und auf die asiatischen Kulturen. Auch dafür gibt es schon keimhafte Ansätze, die nicht einfach Kopien des lateinamerikanischen Prozesses sind.

Nun gibt es gerade in Lateinamerika heute ein leidenschaftliches Ringen um den Weg der Kirche, das bis tief in die Bischofskonferenzen hineinreicht und in ihnen sich spiegelt. Ich möchte diese Konflikte in das Licht der eben skizzierten gesamtkirchlichen Prozesse rücken, das heißt also in das Licht des genannten epochalen Übergangs. So beleuchtet, handelt es sich bei diesen innerkirchlichen Auseinandersetzungen im Prinzip nicht um den Gegensatz zwischen einer orthodoxen, den Traditionen der Kirche eifrig und unabding-

bar verpflichteten Position einerseits und einer mehr oder weniger der Irrlehre verdächtigen, vermeintlich von fremden politischen Ideologien beeinflussten Befreiungskirche andererseits. Es handelt sich vielmehr um die Spiegelung jenes schmerzlichen Übergangs von einer eurozentrischen Kirche zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche. Und dabei stehen meines Erachtens gerade jene, die sich in ihrer Immobilität für besonders orthodox und kirchentreu halten, in der Gefahr, nicht die messianische Kirche des Ursprungs zu verbreiten, sondern die kulturell monozentrische Kirche des Abendlands zu verteidigen und damit jenen Auftrag zu vernachlässigen, der im Gesamtgedächtnis der Kirche verwahrt ist.

III.

Die These vom weltkirchlichen Polyzentrismus besagt nicht, daß die Kirche und ihre Theologien nun in einen wohlfeilen Pluralismus zerfallen. *Identitätsstiftende Zusammenhänge* zwischen dem europäisch-abendländischen Kirchentum und dem der Dritten Welt bleiben, und dies vor allem in dreifacher Hinsicht:

Einmal ist die kulturell monozentrische europäische Kirchengeschichte ein wesentliches und bleibendes Stück *Ursprungsgeschichte* einer kulturell polyzentrischen Weltkirche. Die nahezu zweitausendjährige Periode der europäischen Kirchengeschichte hat ihre unabdingbare Wahrheit, die freilich im Blick auf die polyzentrische Weltkirchensituation immer neu herausgebracht werden muß. Wir huldigen hier keinem modischen Antieuropäismus und auch keiner wohlfeilen Kritik am sog. Eurozentrismus. Solange die Kirche sich als Kunderin und Repräsentantin des in das Fleisch der Geschichte eingestifteten Heils versteht, kann sie die „Kontingenz“ ihres geschichtlichen Lebens niemals abstreifen; sie ist um ihrer Wahrheit willen auf Erinnerung festgelegt; sie kann ihre abendländische Ursprungsgeschichte, die schließlich schon in der Urkirche beginnt, nicht einfach hinter sich lassen. Im Gegenteil: deren unverzichtbare Wahrheit muß gerade in einer kulturell polyzentrischen Weltkirche deutlich herausgearbeitet und vertreten werden.³

Zum anderen ist die europäische Kirche mit dieser heraufziehenden polyzentrischen Weltkirche durch eine lange währende *Schuldgeschichte* verbunden. Ohne in neurotische Selbstbeziehung zu verfallen: diese Schuldgeschichte darf keineswegs verdrängt werden. Häufig halten wir sie uns mit allerlei subtilen Abwehrreflexen vom Leibe. Etwa mit Hilfe eines taktischen Provinzialismus, mit dem wir unser eigenes kirchliches und politisches Leben aus den globalen Abhängigkeiten herauszuhalten suchen. Oder auch mit einem allzu routinierten Gebrauch der Kategorie „Entwicklung“: wenn wir zum Beispiel umstandslos von „unterentwickelten Völkern und Kulturen“ dieser Dritten Welt sprechen, obwohl sie, genauer besehen, nicht selten vom europäischen Expansionismus unterdrückt oder zerstörte Kulturen sind; oder wenn wir von den Ländern dieser Dritten Welt zwar gern als von unseren schwach entwickelten Partnern, kaum aber als von unseren Opfern

sprechen. Die Wahrnehmung der neuen kulturell polyzentrischen Weltkirche wird uns lehren, uns selbst, auch unsere eigene Geschichte, mit den Augen unserer Opfer zu beurteilen. Ich brauche hier nicht im einzelnen die dunkle Rückseite der europäischen Geschichte zu beschreiben, den kulturellen und wirtschaftlichen Kolonialismus, den religiösen Kolonialismus. Diese kolonialistische Rückseite der europäischen Geschichte ist nicht wegzudisputieren, auch wenn die Rede über sie inzwischen schon zum Klischee erstarrt ist: Vor allzu routinierter Verteidigung der Kirchengeschichte rettet historische Wahrheit sich nicht selten in die Banalität des Klischees, in dem der Gerechtigkeits-sinn der Leute sich subtiler theologischer Rechthaberei widersetzt.

Schließlich ist das europäisch-abendländische Kirchentum mit den Kirchen der Dritten Welt – in meinen Augen – durch eine kirchliche *Aufbruchgeschichte* verbunden. In ihrem Zentrum steht jedoch nicht das europäische Kirchentum, sondern das der Dritten Welt. Gewiß, dieser Aufbruch in der Kirche, diese „Revolution der Kirche von innen“, wie sie ein lateinamerikanischer Bischof genannt hat, ist nicht eigentlich die Stunde einzelner großer Propheten und Reformatoren. Es ist schon eher die Stunde der kleinen Propheten, des messianischen Aufbruchs von der Basis. Diese allerdings bedarf, im Blick auf die Einheit und die Verfassung unserer Kirche, der Loyalität und des Beistandes der Träger des kirchlichen Amts. In ihrem Charisma verbindet sich dieser Aufbruch mit dem Gesamtschicksal der Kirche und gliedert sich ein in die apostolische Sukzession. Gerade hierfür liefert die lateinamerikanische Kirche herausragende Beispiele. Es wächst die Zahl der Bischöfe, die den Aufbruch einer Basiskirche nicht als Attentat auf ihre Autorität und ihr Amt empfinden, sondern als eine Chance zur wurzelhaften Erneuerung des kirchlichen Lebens im Angesichte großer Gefahren.

IV.

Ich möchte diesen Aufbruch reformatorisch nennen, weil er sich auf die Gesamtkirche und schließlich auf das Gesamtchristentum beziehen läßt, weil er speziell das Krisenerbe des abendländisch-europäischen Kirchentums in ein neues Licht rücken kann.

So erscheint zum Beispiel in der Perspektive der kulturell polyzentrischen Weltkirche die neuzeitliche Kirchenspaltung primär als ein innereuropäisches Schicksal des Christentums. Sie verliert dadurch nicht an Gewicht, wird aber doch vielleicht entkrampft, gerät unter neue Prioritäten der Ökumene. Die Überwindung eines eurozentrischen Kirchenbildes kann indirekt auch die europäischen Kirchengeschichten wieder näher zusammenführen und zu einer neuen Einheit bringen.⁴

Vergessen wir Katholiken vor allem dies nicht: Es gibt so etwas wie ein europäisches Dilemma des Katholizismus. Die katholische Kirche hat die europäische Geschichte der Neuzeit mehr oder minder defensiv begleitet. Sie hat sich an der sogenannten neuzeitlichen Freiheitsgeschichte, speziell an den Prozessen der bürgerlichen Aufklärung, nicht eigentlich produktiv beteiligt,

sondern sich zumeist gegen sie gesperrt. Waren die sogenannten katholischen Zeiten innerhalb der neueren europäischen Geschichte nicht immer Zeiten des „Gegen“: die Zeiten der Gegenreformation, die Zeiten der Gegenaufklärung und der Gegenrevolution, die Zeiten der politischen Restauration und der Romantik? Gewiß, man mag und kann darin auch viel Sensibilität für die inneren Widersprüche und Verhängnisse dieser europäischen Freiheitsgeschichte sehen, ein latentes Gespür für deren innere Dialektik, etwa für die sogenannte Dialektik der Aufklärung, um die wir hierzulande zumindest seit Auschwitz wissen müßten. Wer aber möchte darin nicht auch historische Versäumnisse erkennen, die gerade uns Katholiken die Verbindung von Gnade und Freiheit so schwer machten? Die Überwindung dieses katholischen Dilemmas in der späteuropäischen Situation weist für mich über den monokulturellen Raum des abendländisch-europäischen Kirchentums hinaus, hinein in eine Weltkirche, die die Gnade Gottes als ganzheitliche Befreiung der Menschen anzurufen und darzustellen lernt und die bereit ist, den Preis für diese geschichtliche Konjugation von Gnade und Freiheit zu bezahlen.

Immer nämlich fordert die Verbindung der befreienden Gnade mit unserem geschichtlichen Leben ihre Kosten. Der Befreiungssinn der Gnade hat seinen Preis. Wo er gezahlt wird, wird Gnade selbst sichtbar und erfahrbar in unserem gemeinsamen Leben; wo er gezahlt wird, ist die geschichtliche Stunde der Erneuerung. Auch Katholiken können heute anerkennen, daß in der Reformation des 16. Jahrhunderts eine solche geschichtliche Konjugation von Gnade und Freiheit geschah, eine wichtige Entdeckung des Freiheitssinns der Gnade. Mit unseren evangelischen Schwestern und Brüdern wissen wir Katholiken heute freilich auch, daß diese Reformation auch zum Anfang und zur Entwicklung des Christentums als bürgerlicher Religion beigetragen hat, die es heute gemeinsam „reformatorisch“ zu überwinden gilt.⁵

Die Kirchen der Dritten Welt senden dazu erneuernde *Impulse* zu uns, die wir freilich nicht empfangen und aufnehmen können, wenn wir sie allzu rasch den uns vertrauten und nicht selten verbrauchten Vorstellungen einfach unterordnen.

Da ist einmal eine neue Konzentration auf die eine und ungeteilte Nachfolge Jesu und eine aus dieser Nachfolge des armen, heimatlosen und gotthörigen Jesus sich nährenden politischen Spiritualität mit ihrer vorzugsweisen Option für die Armen. Im spezifischen Unterschied zu anderen großen Weltreligionen kann man für das Christentum auch zu fromm, zu mystisch sein! Die eine und ungeteilte Nachfolge Jesu enthält immer ein mystisches und ein (zumindest im weiteren Sinn) politisches Element. Nicht zuletzt zeigen das die neuen, allemal mystisch-politischen Leidenserfahrungen in dem aufbrechenden basisgemeindlichen Leben der armen Kirchen unserer Erde.

Und dies ist schon der andere wichtige Impuls aus diesen nichteuropäischen Kirchen: die Ausfaltung eines neuen Lebensmodells der Kirche in den sogenannten basiskirchlichen Gemeinschaften, in Verbindung mit den Bischöfen und so eingegliedert in die apostolische Sukzession. Eingegliedert aber auch in die Geschichte der Glaubenszeugnisse; denn dieser kirchliche

Aufbruch ist inzwischen beglaubigt durch das Blutzugnis vieler Männer und Frauen, und das Martyrologium, das man über diese Kirche schon schreiben kann, ist buchstäblich wie der rote Faden, der sich aus der Gegenwart der Kirche zurückverfolgen läßt in die Passionsgeschichte Jesu. Ein alter Satz unserer christlichen Tradition lautet: Das Blut der Märtyrer ist der Same der Kirche. Dieser Satz mag als Kriterium dafür gelten, wo heute die Kirche und das Christentum in besonders verheißungsvoller Weise lebendig sind.

Es geht bei diesen Impulsen um eine neue *Einheit von Erlösungs- und Befreiungserfahrung*; die Befreiungstheologie, die diesen zentralen Impuls artikuliert und die ihm zugrunde liegenden kirchlichen Prozesse reflektiert, ringt um die lebendige Einheit von Erlösungs- und Befreiungsgeschehen und sucht sie ins kirchliche Bewußtsein zu heben. Diese Befreiungstheologie – wie die politische Theologie überhaupt – ist ja nicht dadurch politisch, daß sie die Religion einer fremden politischen Ideologie ausliefert, sondern dadurch, daß sie in unserer Religion den messianischen Gott als „gefährliche Erinnerung“ zu formulieren sucht. Der Glaube an den messianischen Gott, an den Gott der Auferweckung der Toten und des Gerichts, an den Gott, vor dem auch die Vergangenheit nicht sicher ist, vor dem die vergangenen Leiden nicht subjektlos verschwinden im Abgrund einer anonymen, unendlich gleichgültigen Evolution: dieser Glaube ist nicht Opium in den Befreiungsgeschichten der Menschheit, er verbürgt vielmehr die unverrückbaren Maßstäbe im unablässigen Kampf um die subjekthafte Würde aller Menschen, um eine universale Befreiung. Die Kirchnerfahrung der armen Kirchen liefert m. E. heute ein eindruckliches Beispiel dafür, daß der Glaube an eine universale Gerechtigkeit Gottes, die auch die vergangenen Leiden rettend einschließt, kurzum der Glaube der Christen an eine Auferweckung der Toten, gerade nicht wie eine Vertröstung wirkt, nicht wie ein Opium des Volkes. Schließlich ist es eben dieser Glaube, der die Christen der Einschüchterung durch die Mächtigen widerstehen läßt, der sie ihr Leben gering achten läßt, um dem Geringsten der Schwestern und Brüder zu dienen. Eine derart politisch gewordene Liebe ist ein lebendiges Zeugnis dafür, daß die befreiende Gerechtigkeit Gottes auch in dieser leidvoll zerrissenen Welt am Werk ist.

V.

Solche Impulse, wird man sagen, seien nicht auf unsere eigene spätabend-ländische Situation zu übertragen; die Lebensverhältnisse seien zu komplex, die Geister zu aufgeklärt und zu entmythologisiert. Nun, von einer simplen „Übertragung“ spricht auch niemand. Schon eher von so etwas wie einer schöpferischen Assimilation – in dem einen großen Lernraum der Weltkirche. Dazu bedarf es freilich zunächst einer neuen Wahrnehmung, d. h. einer Sensibilität dafür, daß unsere mitteleuropäische Kirchturmspitze nicht wie selbstverständlich die Spitze der Entwicklung der Kirche und des Christentums darstellt. Im Grunde genommen fällt uns solche Wahrnehmung ziemlich schwer, und wir denunzieren sie auch gern als bloße Ablenkung, als

Flucht in den Mythos oder was immer. Es gibt eben nicht nur einen theoretischen, sondern auch einen emotionalen Eurozentrismus, einen Eurozentrismus der Herzen, der hier seine Abwehrreflexe entwickelt. Wie aber, wenn wir selbst gar nicht der privilegierte Ort der Erneuerung wären? Wenn wir gar nicht im Zentrum des Geistes stünden? Wie, wenn sich auch für uns erst im Blick auf die Erfahrungen, die Kämpfe und Leiden dieser armen Kirchen zeigte, daß es auch heute eine Stunde der Erneuerung für das kirchliche und christliche Leben geben kann? Und wie, wenn das Eingeständnis solcher Abhängigkeit gerade den konkreten Sinn dessen ausmachte, was wir „katholisch“ nennen?

Das bedeutet dann freilich nicht, daß wir hierzulande, im alten Europa, nur die Hände in den Schoß zu legen und abzuwarten hätten, was von diesen Kirchen auf uns zukommt. Wir müssen den Aufbruch in diesen Kirchen schon als *Herausforderung* an uns selbst, an unsere eigene kirchlich-theologische Situation wahrnehmen. Ich möchte deshalb noch auf drei Herausforderungen hinweisen, die m. E. auch als Orientierungspunkte für eine längerfristige kirchliche und theologische Entwicklung bei uns gelten könnten:

1. Zum ersten möchte ich auf einen *neuen theologischen Umgang mit Bibel und Tradition* hinweisen. Das Evangelium wird in diesen Kirchen in einer verblüffenden Weise wieder „beim Wort genommen“ und in einer für uns zumeist befremdlichen Art direkt auf die Lebensverhältnisse bezogen. Ist diese „Anwendung“ des Evangeliums in unseren Augen nicht allemal zu unmittelbar, sozusagen zu naiv, zu vereinfachend (zu „reduktionistisch“) in Anbetracht unserer eigenen, bis in die extreme Unanschaulichkeit gesteigerten überkomplexen Situation und im Blick auf all die Verstehensprobleme gegenüber Schrift und Tradition, die sich bei uns seit der Aufklärung unter dem Stichwort „Hermeneutik“ angehäuft haben? Doch was ich in diesem neuen Umgang mit der Bibel am Werk sehe, ist nicht schlechte Unmittelbarkeit, ist auch nicht etwa voraufklärerische Naivität, sondern eine andere uns hierzulande kaum vertraute Form der Verstehenslehre, also der theologischen Hermeneutik. Ich nenne sie hier einmal „Hermeneutik der Gefahr“⁶, die übrigens auch ein verlässliches biblisches Fundament hat: Der Blitz der Gefahr durchleuchtet die ganze biblische Landschaft speziell die neutestamentliche Szene. Gefahr und Gefährdung durchziehen alle neutestamentlichen Aussagen. Was verstehen wir vom Neuen Testament, wenn in unserer Deutung die Gegenwart der Gefahr systematisch ausgeblendet ist? Wer ist hier eigentlich naiv? Und wer ist auf wen angewiesen?

Die Hermeneutik der Gefahr, die ich in diesen Aufbrüchen beobachte, ist in der Tat „vereinfachend“: Praxis kehrt heim in die reine Theorie, Widerstand und Leiden kehren heim in die Erfahrung der Gnade und des Geistes. Diese Hermeneutik zieht und drängt das Christentum zusammen, wirft es auf das Wesentliche zurück. Wer möchte eine solche „Reduktion“ theologisch unterschätzen? Für mich gehört sie zum Anzeichen eines Aufbruchs, in dem das Christentum sich „an der Wurzel faßt“. Wie aber ist es bei uns? Spielt in unserem Bibelverständnis die Wahrnehmung von Gefahr und Gefährdung, die auf das Wesentliche zusammendrängt, überhaupt noch eine Rolle? Wir

suchen z. B. zu „Vereinfachungen“ zu kommen durch sogenannte „Kurzformeln des Glaubens“. Das aber sind in meinen Augen die eigentlich naiven Reduktionen des Christentums – und wären sie theologisch noch so subtil ausgedacht. Denn das Christentum kann man nicht einfach auf eine reine Lehre zusammendrängen. Seine „Mitte“ liegt in dem, was wir „Nachfolge“ nennen. Und wer die „nur Praxis“ nennt, der hat von ihr nichts verstanden, und der hat m. E. auch nicht die vielbesprochene Identitätskrise unseres Christentums erfaßt; sie nämlich ist nicht primär eine Krise der christlichen Doktrin, sondern eine Krise der christlichen Subjekte und Institutionen, die sich dem unweigerlich praktischen Sinn der Doktrin, sprich: der Nachfolge, zu sehr entziehen und so die „gefährliche Erinnerung“, die das Christentum für die Menschheit darstellt, verblassen lassen.

2. Gerade die *Konzentration auf „Nachfolge“*, also auf christliche Identitätsbildung aus dem Wagnis der ungeteilten Nachfolge, die immer geistlich und weltlich, mystisch und politisch zugleich ist, wäre eben die zweite Herausforderung, die an uns aus dem Aufbruch der armen Kirchen herantritt.⁷

Können wir von dieser Herausforderung anders als in steil hochfahrender Weise reden? Nun, das Besondere, das Herausfordernde, das, wofür wir eigentlich keine Vorbilder haben und was uns deshalb immer wieder in Unsicherheit stürzt und in Angst, ist heute die Tatsache, daß das Wagnis der ungeteilten Nachfolge keine elitäre Angelegenheit mehr sein kann, sondern gewissermaßen eine „vulgäre“ Angelegenheit aller werden muß. Die Mystik des Widerstands und der Unterbrechung, der Umkehr und des Leidens, darf nicht mehr als elitäre Mystik im Sinne der klassischen Arbeitsteilung zwischen Ordenskirche und Volkskirche aufgefaßt werden. Sie muß heute zu einer Mystik aller werden.

3. Damit hängt nun unmittelbar eine dritte Herausforderung zusammen, die aus den Kirchen der Dritten Welt an uns herantritt. Sie zielt auf eine Differenzierung in den Formen unseres kirchlichen Lebens, näherhin auf die Herausbildung eines neuen Kirchenmodells: Neben dem vertrauten volkskirchlichen und dem – meist kaum eingestandenen, aber tatsächlich am nachhaltigsten wirksamen – bürgerkirchlichen Modell geht es um das sogenannte *basiskirchliche Modell*.⁸ Weil ich mich zu dieser Frage schon des öfteren zu Wort gemeldet habe, will ich abschließend nur noch einige kurze Hinweise geben: Dieses basiskirchliche Modell steht hier für den Versuch der Verlebendigung der Kirche als Nachfolgegemeinschaft. Es steht deswegen in der Tradition der Ordenskirche; gerade die Orden gaben der Kirche in Krisensituationen rettende Impulse, um die Herausforderungen zu bestehen und die Erneuerung zu wagen.⁹ Die Ordenskirche hat eine unübersehbare Bedeutung für das Entstehen und die Festigung der Basiskirche.

Mit einer durch die Ordenstradition inspirierten Basiskirche können nicht zuletzt die in unseren traditionellen Gemeinden häufig herrschende Beziehungslosigkeit, die gegenseitige Verhältnislosigkeit, die emotionale Vereinsamung, die Kommunikations- und Handlungssperre überwunden werden. Keiner folgt ja für sich allein nach – im Sinn der ungeteilten mystisch-politischen Nachfolge; keiner kehrt allein um im Sinne der messianischen

Umkehr; keiner ist für sich allein radikal im Sinn der Radikalität messianischer Hoffnung. Ungeteilte Nachfolge ist nicht eigentlich ein isolierter individueller, sondern ein solidarischer Akt. Das Miteinander und Füreinander ist nicht primär dazu da, um vom radikalen Anspruch der Umkehr und der Nachfolge zu entlasten, sondern um ihm – im gegenseitigen Zutrauen und Zumuten – überhaupt entsprechen zu können. Darum auch ist „Kirche“ kein sekundärer, sondern ein authentischer Ausdruck christlichen Lebens. „Basisgemeinde“ scheint mir dafür ein gutes Wort. Es war längst getauft, ehe es in den letzten Jahren auch hierzulande kirchlich und gesellschaftlich zu einer gewissen Konjunktur kam: getauft und legitimiert in den leidvoll-kämpferischen Kirchenerfahrungen der Dritte-Welt-Kirchen.

Gewiß gibt es zur basisgemeindlich orientierten Kirche viele theologische und pastorale Fragen. Gewiß wird gerade an ihnen deutlich, wie sehr hierzulande eine Basiskultur überhaupt fehlt oder nur schwach entwickelt ist. Das hängt an unserer Erziehung, das hängt an unserer verinnerlichten Gehorsamsmentalität, in der sich eine katholische und eine deutsche „Tugend“ wechselseitig bestärken; das hängt an unserer Geschichte usw.¹⁰ Ekklesiologisch stehen der tatkräftigen Entfaltung einer basisgemeindlich orientierten Kirche Schwierigkeiten, speziell auch aus der geltenden Kirchenordnung entgegen. Sie nämlich ist immer noch weit mehr am Modell der Betreuung „von oben“ und „von außen“ als am Modell des Subjektwerdens der Gläubigen und ihrer authentischen Lehrautorität in der Kirche orientiert.¹¹

Die „Zeit der Kirche“, die von dem Übergang in die neue Epoche einer polyzentrischen Weltkirche gekennzeichnet ist, wird m. E. nicht eine Zeit der großen charismatischen Führer sein, nicht eine Zeit der theologischen Meisterdenker. Sie wird viel eher eine Zeit der beharrlichen Subjektwerdung der Kleinen sein, und in diesem Sinne wohl auch eine Zeit der Basis. Sie wird nicht die Zeit des Gegensatzes zwischen Amtskirche und Basiskirche sein, sondern die des Gegensatzes zwischen einer nur in Betreuung verharrenden bürgerlichen Religion und einer messianischen Religion der Nachfolge. Die Heraufkunft einer basisgemeindlich orientierten Kirche steht auch nicht in schlechthinnigem Gegensatz zum Modell einer sogenannten „Volkskirche“. Sie könnte geradezu der Anfang von Volkskirche mit einer subjekthaften Basis sein, also der Anfang einer Volkskirche als „Kirche des Volkes“. In ihr wäre dann jener Schritt gelungen, von dem auch das Synodendokument *Unsere Hoffnung* ausdrücklich spricht, nämlich „der Schritt von einer protektionistisch anmutenden Kirche für das Volk zu einer lebendigen Kirche des Volkes, in der alle auf ihre Art sich verantwortlich beteiligt wissen am Schicksal dieser Kirche und an ihrem öffentlichen Zeugnis der Hoffnung.“

VI.

Natürlich enthält die Rede vom Aufbruch zur kulturell polyzentrischen Weltkirche eine Fülle von noch *nicht hinreichend geklärten Voraussetzungen* und von noch nicht hinreichend beantworteten *Fragen*. Zum Beispiel:

1. Ist der kulturelle Polyzentrismus, der in unseren Überlegungen vorausgesetzt wird, inzwischen nicht schon keimhaft zersetzt durch jene profane Europäisierung der gesamten Welt, die wir „Technik“ oder „technologische Zivilisation“ nennen, also durch jene sogenannte okzidentale Rationalität (MAX WEBER), die inzwischen mit ihrer „Entzauberung der Welt“ die Weltherrschaft angetreten hat? Gibt es überhaupt noch genügend kulturelle Identität und Resistenz gegenüber diesem Weltprozeß der europäischen Zivilisation? Ist nicht jeder Fortschritt und jede Befreiung dieser nichtwestlichen Länder am Ende nichts anderes als eine Art „Befreiung zum Westen“? Gewiß, wir brauchen auch als Christen Widerstandsreserven gegen das sogenannte „Projekt der Moderne“, das Europa hervorgebracht hat, denn wir können dieses Projekt der europäischen Moderne, diese technologische Zivilisation nicht einfach als neutralen, gewissermaßen unschuldigen Katalysator für die weltweite Entfaltung des Christentums betrachten. Zu genau wissen wir nämlich, daß in diesem Projekt der Moderne tiefste Gefährdungen für die christliche Identität stecken, etwa der bereits angekündigte „Tod des Subjekts“, der Tod der Geschichte bzw. die wachsende Geschichtslosigkeit, der Triumph einer ungerichteten Evolution usw. Wir sind auch im Westen auf der Suche: nicht etwa nach Abschaffung dieser wissenschaftlich-technischen Welt, nicht geleitet von dem Wunsch nach der Euthanasie der Technik, wohl aber gerichtet auf neue Formen des Umgangs, der Handhabung technischer Wirklichkeit. Bieten hier die nichteuropäischen Kulturen entsprechende Widerstandsreserven? Bieten sie kulturell bedingte und genährte Möglichkeiten eines neuen Umgangs mit Technik und technologischer Rationalität?

2. Für den christlichen Sendungs- und Missionsgedanken ist es besonders wichtig darauf zu achten, daß die nichteuropäischen Kulturen bereits „religiös besetzt“ sind. Wenn deshalb Christen ihre Identität in und aus nichteuropäischen Kulturen bilden, sind sie bereits von einer bestimmten religiösen Tradition mitgeprägt, und zwar einer nichtchristlichen. Man denke z. B. an die Situation der Christen in Indien. Wenn sie ihre eigene kulturelle Identität entfalten, stehen sie jeweils vor der Frage: ist das, was wir kulturell sind, nicht auch längst hinduistisch geprägt? Solche Fragen machen sichtbar, daß das Verhältnis zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen von vornherein anders ist als wir das üblicherweise voraussetzen, und dies ist besonders wichtig für unser Missionsverständnis: Für einen christlichen Asiaten tritt die nichtchristliche Religion (Buddhismus, Hinduismus, Islam) nicht einfach von außen heran, sie gehört zu seiner „Kultur“. Was bedeutet das im einzelnen für das Verständnis christlicher Mission wie für das Verhältnis von Christentum zu nichtchristlichen Religionen?¹²

3. Wie kann sich der „christliche Universalismus“ in der Begegnung mit nichtwestlichen Religionen und Kulturen so verstehen, daß er sie nicht umstandslos geistesimperialistisch ein- und unterordnet, sondern sie in ihrer eigenen Würde wahrnimmt, wie das ja das Konzil selbst fordert? Hier ist wohl die narrativ-praktische Selbstdarstellung der christlichen Universalität eine Möglichkeit, den universalen Anspruch aufrechtzuerhalten, ohne andere Religionen (wie sublim auch immer) einfach zu vereinnahmen.¹³

SUMMARY

The Church today is aiming at a transition from being a culturally monocentric Western Church to a culturally polycentric world Church. What is the import of the experience that the Church no longer simply "has" a Third World Church but "is" a Third World Church with its origins and its constitutive history in the West (and in Europe)? The Second Vatican Council opened the way for this transition to a polycentric world Church, which must be considered as a new epoch in Church history. The essay not only clarifies this polycentrism with respect to the situation of the Third World Churches (in particular the Latin America Churches); it also outlines the consequences for the Western and European Churches and their theologies. There is a threefold reformational thrust stemming from the poor Churches of the world: the development of a new ecclesial model in so-called basic communities; the concentration on discipleship, resulting in a politically sensitive spirituality; the theological impulse concerning a new vital unity of redemption and liberation. Finally the essay touches on some questions which arise in the context of this transition towards a polycentric world Church: Does this kind of polycentricity still actually exist in the world or is it not already affected in its roots by the world conquest accomplished by Western rationality? What is the constitutive truth of Western Christianity in the face of this polycentricity? How can Christian universalism be understood so that it does not imperialistically absorb the non Christian religions and cultures?

¹ Wenn wir die Apostelgeschichte als erste Kirchengeschichte begreifen, dann können wir in ihr real die erste Zäsur, also diejenige vom Juden-Christentum zum Heiden-Christentum, beschreiben und die zweite Zäsur, also jene zur kulturell polyzentrischen Weltkirche, intentional vorweggenommen finden. In diesem Sinne korrespondiert ein kulturell polyzentrisches Verständnis der Weltkirche jenem Kirchenbild, wie es ausdrücklich in der Apostelgeschichte verheißt ist, wenn man einmal davon ausgeht, daß es sich bei jener „Zeugenschaft bis an die Grenzen der Erde“ nicht nur um eine geographische Verbreitung, sondern um eine kulturelle Einwurzelung des Glaubens und der Nachfolge handelt.

² Zu dieser Einschätzung des Konzils als eines Konzils des Übergangs zur Weltkirche vgl. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie 14*, in einigen Beiträgen dieses Bandes.

³ Die These, daß die europäische Kirchengeschichte ein wesentliches Stück Ursprungsgeschichte einer kulturell polyzentrischen Weltkirche darstellt und bleibt, enthält auch die Aufgabe, angesichts dieses Übergangs zum kulturellen Polyzentrismus das abendländisch europäische Erbe, kurzum die „Wahrheit des Westens“ entschiedener als bisher herauszuarbeiten und auch in der Gesamtkirche zu vertreten. Dabei muß deutlich werden, daß dieses westliche Erbe eigentlich von zwei Traditionssträngen geprägt ist, daß es sich seinerseits eigentlich zwei Kulturen verdankt, die konstitutiv geworden sind für die kirchliche Identität: nicht nur das griechisch-hellenistisch inspirierte und durch römisch-lateinische Traditionen strukturierte und disziplinierte Erbe, sondern auch das Erbe aus Palästina, aus den jüdischen Traditionen. Diese Herkunft aus dem Judentum und aus dem auf dem Boden des Hellenismus entfalteten Abendland bleibt der Kirchengestalt überall auf der Welt immanent. Nicht nur der Gott Athens, sondern – vor allem – der Gott Jerusalems muß das westliche Erbe prägen, das unverzichtbar ist für die Weltkirche.

⁴ Zur ökumenischen Relevanz der neuen weltkirchlichen Situation vgl. vor allem die einschlägigen Ausführungen bei K. RAHNER, *Schriften zur Theologie 14*, 333ff, 319ff, spez.

328. – Zwei Modifizierungen der Rahnerschen Vorschläge hinsichtlich der ökumenischen Bedeutung des Weltkirchewerdens der Kirche:

a) Im Unterschied zu RAHNER, der eigentlich schon genügend Gemeinsamkeit zwischen den beiden großen christlichen Konfessionen gegeben sieht, wenn man sie denn richtig interpretiert (vgl. RAHNER-FRIES, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit* [QD 100]), im Unterschied dazu bin ich der Auffassung, daß es durchaus noch wichtiger Prozesse der Selbstveränderung, der Selbstreform der Kirche bedarf, um zu der gesuchten Einheit zu kommen, daß die Einheit überhaupt nicht etwa ein rein gnoseologisches Problem, sondern wenn schon, ein Problem der Theorie-Praxis-Dialektik ist, also mutige Schritte zur Selbstreform der Kirche als Grundlage hat. Vor allem aber geht es auch um ein neues Verhältnis zum Judentum, das zum Wachstum der innerchristlichen Einheit gehört, und deshalb:

b) Im Übergang der Kirche zur kulturell polyzentrischen Weltkirche kann sich – endlich – das ökumenische Verhältnis zwischen Christen und Juden, zwischen Kirche und Synagoge produktiv verändern. Denn das auf hellenistischem Boden begründete Heiden-Christentum des Abendlands blieb tatsächlich zu sehr durch seinen Gegensatz zum jüdischen Ursprung geprägt und definiert (und darin liegt wohl auch eine der Wurzeln eines latenten Antisemitismus durch die Kirchen- und Christentumsgeschichte). Eben dieses Freund-Feind-Verhältnis kann sich im Übergang zur realen, kulturell polyzentrischen Weltkirche endlich entkrampfen, und es kann gleichzeitig auch eine neue, heilsgeschichtlich aufgedrängte Nähe sichtbar werden, wenn sich nämlich diese Teilkirchen durch ihre unterschiedlichen kulturellen Identitäten hindurch immer neu ihres Ursprungs und ihrer gemeinsamen Herkunft vergewissern. Denn wiederum bleibt zu erinnern: diese ursprüngliche Wahrheit speist sich aus der Erbschaft zweier Traditionen, der griechisch-hellenistischen des sogenannten Heiden-Christentums und der jüdischen des sogenannten Juden-Christentums.

⁵ Siehe dazu auch J. B. METZ, *Jenseits bürgerlicher Religion*, Mainz-München 1985.

⁶ Vielleicht darf ich diese Art von Hermeneutik kurz im Blick auf meine eigene theologische Biographie erläutern. Wenn ich mich frage, warum ich Theologie so treibe, wie ich dies seit Jahren versuche, dann steht am Anfang das Erschrecken darüber, daß mir gerade auch die Theologie so unsensibel vorkam – so unsensibel gegenüber den Gefahren der Barbarei und der Unmenschlichkeit, die uns gerade in unserer jüngsten deutschen Geschichte bedroht haben. Ich fühlte mich bedrückt von der idealistischen Verblüffungsfestigkeit unserer Theologie im Angesichte von Katastrophen und Abgründen wie denen von Auschwitz; ich wurde immer mehr irritiert von der Art, in der wir Theologen glauben, über diese Katastrophen hinweg und sozusagen mit dem Rücken zu Auschwitz ungerührt Theologie weitertreiben zu können. In diesem Sinne meine ich, daß die Wahrnehmung von Gefahr eine Grundkategorie der theologischen Hermeneutik sei.

Zu diesem hermeneutischen Ansatz vgl. meine Ausführungen in *Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie* in: J. B. BAUER (Hg.) *Entwürfe der Theologie*, Graz-Wien-Köln 1985 und grundsätzlich: O. JOHN, „... und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.“ *Die Bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz*, maschinschr. Diss., Münster 1982.

⁷ Vgl. hierzu vom Verfasser ausdrücklich: *Identitätsbildung aus Nachfolge*, in: R. ZERFASS (Hg.), *Mit der Gemeinde predigen*, Gütersloh 1982; zum theologischen Hintergrund vgl. auch vom Verf. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977 u. ö., passim. – Hierher gehört auch mein Text „Aufstand der Hoffnung“ (Katholikentagsreferat, Düsseldorf 1982), aus dem ich eine Passage wörtlich übernommen habe.

⁸ Vgl. zu diesen Überlegungen auch schon K. RAHNER, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg 1972. Dazu auch durchgängig J. B. METZ, *Jenseits bürgerli-*

cher Religion, Mainz 1980, und die einschlägigen Beiträge aus „Unterbrechungen“, GTB 1981.

⁹ Vgl. J. B. METZ, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg-Basel-Wien 1981.

¹⁰ Dieses basiskirchliche Modell läßt sich nicht nur in Unterscheidung zum sog. volkskirchlichen und bürgerkirchlichen Modell erläutern. (Vgl. J. B. METZ, *Jenseits bürgerlicher Religion*, Mainz 1980). Ich kann es auch anhand einer anderen Triade verdeutlichen: an der Unterscheidung etwa in „Dorfreligion“ (in der die Verwurzelung der Religion in Kindheit, Heimat, Tradition . . . maßgeblich ist), in eine „Stadtreligion“ (geprägt durch gesteigerte Heimatlosigkeit, Beziehungslosigkeit, Anonymität, hohe Mobilität, Akzeleration im Wandel der Lebensverhältnisse usw.) und schließlich eben in die hier gesuchte „Basisreligion“, in der kirchliches Leben ein neues Kommunikations- und Handlungsmodell sucht.

¹¹ Vgl. zur Lehrautorität der Glaubenden – als Ausdruck des Konzilsrbes: Concilium 4/1985 (August 85).

¹² Dies gilt es auch in der produktiven Auseinandersetzung mit und in theologischer Aneignung von modernen Kulturtheorien zu reflektieren. In ihnen wird die Position vertreten, daß es so etwas wie eine gegenseitig inspirierende, schöpferische Assimilation zu verschiedenen Kulturen gibt – vgl. dazu z. B. die Arbeiten von CLAUDE LÉVI-STRAUSS. Was es für das Christentum und die Kirche bedeutet, wenn die so assimilierende Kultur substantiell durch eine – nichtchristliche – Religion geprägt ist, steht theologisch zur Diskussion.

¹³ Der Versuch, dieses Problem mit der Theorie vom anonymen Christentum (und seinem abstrakten, transzendental-idealistischen Universalitätsbegriff) zu lösen, scheitert m. E. theologisch an der Frage nach dem Verhältnis zur jüdischen Religion: sie kann – für Christen – nie einfach als anonymes Christentum interpretiert werden. Israel muß – paulinisch – gerade als Israel gesehen und gewürdigt bleiben! – Zum Konzept eines narrativ-praktischen Christentums vgl. meine Überlegungen in *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, § 9.

JOHANN BAPTIST METZ, geb. 1928, Studium in Innsbruck und München, Dr. theol. und Dr. phil., ist seit 1963 Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster. Er ist Mitbegründer und Mitherausgeber der Internationalen Katholischen Zeitschrift für Theologie „Concilium“.