

---

# »Eintauchen« – ein ekklesiologisches Leitmotiv

von Franz Gmainer-Pranzl

Leitmotiven kommt im (kirchlichen) Leben meistens mehr Aufmerksamkeit und Gewicht zu als Argumentationen. Diskurse (er)klären, Motive *bewegen* – was der aus dem Lateinischen stammende Begriff schließlich ja meint. Gerade die Ekklesiologie weist eine lange Tradition von Metaphern, Bildern und Leitmotiven auf.<sup>1</sup> Es macht einen Unterschied, ob eine ekklesiologische Auseinandersetzung vom Bild des »Leibes« oder des »Volkes« her geführt wird;<sup>2</sup> oder wer etwa das Lied »Ein Haus voll Glorie schauet« singt, folgt damit zweifellos einem anderen Leitmotiv als jemand, der singt: »Ein Schiff, das sich Gemeinde nennt«. Leitmotive sind wie Fluchtpunkte von Diskursen: sie bewegen, inspirieren und veranschaulichen theologische Begründungsmuster und zeigen, welche Dynamik manchen Gedanken innewohnt.

Die folgenden Überlegungen möchten auf ein ekklesiologisches Leitmotiv hinweisen, das in der jüngeren asiatischen Theologie entwickelt wurde und anhand eines urbiblischen Bildes einen Impuls des Zweiten Vatikanischen Konzils radikalisiert. Es geht um das »Eintauchen« der Kirche – eine Metapher, bei der sich der Vergleich mit der Taufe unmittelbar aufdrängt, und dies durchaus zu Recht, beginnt doch christliche Existenz unbestritten mit dem Eintauchen in das Taufwasser. Die Texte aus den ersten Jahrhunderten des kirchlichen Lebens, in denen die Taufe als »Untergang des alten Menschen« und als »Auftauchen zu einem neuen Leben« beschrieben wird, beeindrucken auch heute<sup>3</sup> – und in ihnen kommt eine grundlegende Einsicht des christlichen Glaubens zur Geltung: Die Kirche ist nicht bloß eine Institution, die Menschen durch das Eintauchen in das Bad der Taufe in ein christliches Leben führt; sie selbst ist als Gemeinschaft und Institution getauft, »eingetaucht«, untergegangen und auferstanden. Raphael Schulte bringt diese Einsicht auf den Punkt: »Diese Kirche ist es nun, die auch den Tauf-Auftrag hat: Als die Getaufte nämlich soll sie nun ihrerseits taufen.«<sup>4</sup> Nur als eine, die durch das Eintauchen entmächtigt wurde, hat die Kirche die »Vollmacht« zu taufen; dieses kritische Moment darf in der Tauf-

1 Ein eindrückliches Beispiel dafür ist die Studie von Hugo RAHNER, *Symbole der Kirche*. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964.

2 Vgl. Ralf MIGGELBRINK, *Einführung in die Lehre von der Kirche*, Darmstadt 2003, 35-52; »Volk Gottes« ist demnach »ein epochemachender ekklesiologischer Leitbegriff« (ebd., 35); vgl. ebenso Jürgen WERBICK, *Grundfragen der Ekklesiologie*, Freiburg i. Br. 2009, 13-119.

3 So zum Beispiel bei Cyrill von Jerusalem: »Ihr habt das heilsame Bekenntnis abgelegt, seid dreimal im Wasser untergetaucht und wieder aufgetaucht und habt so im Symbol die drei Tage Christi im Grab angedeutet. Wie unser Heiland drei

Tage und drei Nächte im Herzen der Erde gewirkt hat (vgl. Mt 12,40), so habt ihr im ersten Auftauchen den ersten Tag Christi in der Erde nachgeahmt und durch das Untertauchen die Nacht. Denn wie man bei Nacht nicht mehr sieht, bei Tag aber im Licht wandelt, so habt auch ihr beim Untertauchen nichts gesehen – wie bei Nacht –, beim Auftauchen aber befandet ihr euch wieder wie am Tag. In einem seid ihr gestorben und geboren worden. Das heilsame Wasser wurde für euch zugleich Grab und Mutter [...]. Ein Zeitpunkt bewirkte beides: Gleichzeitig mit dem Tod geschah eure Geburt« (Zweite Mystagogische Katechese, 4, zitiert nach: Norbert BROX u. a. (Hg.),

*Fontes Christiani*. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter. Griechisch-deutsch, Band 7, Freiburg i. Br. 1992, 115/117).

4 Raphael SCHULTE, Die Umkehr (Metanoia) als Anfang und Form christlichen Lebens, in: Johannes FEINER/Magnus LÖHRER (Hg.), *Mysterium Salutis*. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, Band 5: Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte, Zürich/Einsiedeln/Köln 1976, 117-221, 176.

theologie nicht verloren gehen.<sup>5</sup> Dieser Gedanke lässt sich auch so ausdrücken: Die Taufe ist nicht bloß ein Sakrament der Kirche; sie ist »kirchenbegründend«<sup>6</sup>. Wie dies vor allem die liturgischen Texte der Osterzeit betonen, werden nicht nur die einzelnen Gläubigen, sondern die Kirche als solche durch das Eintauchen in das Taufwasser »neu geboren«;<sup>7</sup> ohne dieses »Tauchbad« gibt es keine Kirche. Hier ist ein Motiv wirksam, das ekklesiologisch hochrelevant ist: Die Kirche findet ihre Identität, indem sie sich in das Andere ihrer selbst begibt und ins sprichwörtliche »kalte Wasser springt«. Taufe als kirchlicher Grundvollzug ist zugleich Entzug von Sicherheit und Unangreifbarkeit; nur durch dieses »Eintauchen« eröffnet sich neues Leben.<sup>8</sup> Dieses Leitmotiv ist im Zusammenhang einer Erneuerung und Rückbesinnung der Kirche auf ihren biblisch bezeugten Ursprung wiederum wichtig geworden. In diesem Sinn möchte ich (1) den Aufbruch der Kirche, wie er sich im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils ereignete, skizzieren und im Anschluss daran (2) die ekklesiologische Metapher des »Eintauchens«, wie sie vor allem in der asiatischen Kirche entwickelt wurde, hervorheben, um (3) von daher die Lebensform der Kirche als »Kenosis« zu begreifen.

## 1 Dialog und Partizipation. Der konziliare Aufbruch der Kirche

Als Papst Johannes XXIII. in seiner Eröffnungsansprache zum Konzil darauf hinwies, dass es »in der gegenwärtigen Entwicklung der menschlichen Ereignisse [...] einen verborgenen Plan der göttlichen Vorsehung«<sup>9</sup> anzuerkennen gelte, brachte er dadurch mehr oder weniger explizit ein fundamentaltheologisches Prinzip zur Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt zum Ausdruck: Die gegenwärtige Welt ist nicht bloß der Anwendungsbereich von Wahrheiten, die die Kirche immer schon »besitzt« und dann souverän an die Menschen »draußen« übermittelt. Die Welt – auch wenn sie kirchlichen Maßstäben nicht entspricht und von katholisch geprägten Traditionen weit weg sein mag – ist ein *Ort der Gegenwart Gottes*, eine Wirklichkeit, in deren Dienst die Kirche steht. Was die Kirche der »Welt« zu sagen hat, weiß sie nicht »immer schon«, sondern muss sie immer wieder neu lernen. Dass die Kirche Botin des Evangeliums, also Trägerin einer *endgültigen* (und nicht beliebigen oder vorläufigen) Botschaft, ist, bedeutet nicht, dass die Christen mit dem Pathos des Besserwissens oder mit dem Nimbus der Überlegenheit auftreten könnten; gerade weil die Kirche unter dem Anspruch des Evangeliums steht, muss sie für seine mögliche Präsenz in dieser Welt offen sein. Mit anderen Worten: Die Kirche ist auf eine *dialogische* Lebens- und Verkündigungsform angewiesen.

5 »Jedes Taufen [...] stellt die konkrete Kirche in die Krisis ihrer bewussten Existenz [...]. Die Kirche muss, aber sie darf auch nur taufen als getaufte und als solche, die um ihre stets zu aktuierte Metanoia-Existenz weiß, um sie wissen will und sie auch im Leben vollzieht« (ebd., 191).

6 Günter KOCH, Sakramentenlehre – Das Heil aus den Sakramenten, in: Wolfgang BEINERT (Hg.), *Glaubenszugänge*. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik, Band 3, Paderborn 1995, 309–523, 388.

7 So heißt es etwa bei der Oration nach der dritten Lesung (Ex 14,15–15,1) in der Osternacht: »Einst hast du Israel aus der Knechtschaft des Pharaos befreit und durch die Fluten des Roten Meeres geführt; nun aber führst du alle Völker durch das Wasser der Taufe zur Freiheit.« Oder in der Einleitung zur Erneuerung des Taufversprechens nach der Taufwasserweihe (in der Osternacht): »Wir alle sind einst durch das österliche Geheimnis der Taufe mit Christus begraben worden, damit wir mit ihm auferstehen zu einem neuen Leben [...].« Als Beispiel für die ausgeprägte Tauf-

theologie der Osteroktav vgl. das Gabengebet bei der Eucharistiefeier am Ostermontag: »Gott, du hast deinem Volk durch das Bekenntnis des Glaubens und den Empfang der Taufe neues Leben geschenkt [...].«

8 Mit diesem Gedanken möchte ich ein ekklesiologisches Leitmotiv charakterisieren, aber keine Aussage über die Heilmöglichkeit von Nichtchristen (also Ungetauften) treffen.

9 JOHANNES XXIII., Ansprache anlässlich der feierlichen Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962, in: Peter HÜNERMANN/Bernd Jochen

Keine zwei Jahre nach besagter Eröffnungsansprache verlieh Paul VI. dem Thema des Dialogs in seiner Antrittsenzyklika *Ecclesiam suam* einen zentralen Stellenwert; er betont: »Die Kirche muss zu einem Dialog mit der Welt kommen, in der sie nun einmal lebt. Die Kirche macht sich selbst zum Wort, zur Botschaft, zum Dialog.«<sup>10</sup> Eindringlich stellt der Papst den Dialog der Kirche mit der Welt und den anderen Religionen<sup>11</sup>, aber auch den Dialog innerhalb der Kirche als entscheidende Aufgabe heraus und verortet den Ursprung des Dialogs in der Beziehung Gottes zu den Menschen selbst: »Die Offenbarung, das heißt die übernatürliche Beziehung, die Gott selbst durch freien Entschluss mit der Menschheit herstellen wollte, wird in einem Dialog verwirklicht, wobei das Wort Gottes sich in der Menschwerdung und dann im Evangelium zum Ausdruck bringt.«<sup>12</sup> Damit ist ein grundlegendes Moment konziliarer Erneuerung benannt: der Dialog als eine Haltung des Hörens, des Austausches und der Lernbereitschaft, die von der Gegenwart Gottes in dieser Welt, bei den *anderen* Menschen, außerhalb der kirchlichen »Zuständigkeit« ausgeht.<sup>13</sup> Theologisch ist die Praxis des Dialogs als Art und Weise zu qualifizieren, wie sich Gott den Menschen mitteilt: ansprechend, anspruchsvoll, zur Antwort einladend und auch fordernd. Nach einer Phase des Rückzugs, der scharfen Abgrenzung sowie der Ablehnung des »Außen« – bedingt durch Erfahrungen institutioneller Demütigung und kultureller (Selbst-)Ausgrenzung im 19. Jahrhundert – nahm die katholische Kirche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wiederum einen offensiven Dialog mit »Anderen« auf und sah die Welt nicht mehr als negative Kontrastfolie an, sondern als Raum und Zeit des Glaubens. Indem sich die Kirche auf einen Dialog mit der Welt einließ, verlor sie nicht ihre Identität, sondern fand, wie Medard Kehl hervorhob, mehr zu sich selbst: »Da sich die Kirche auf dem letzten Konzil nicht mehr primär im Kontrast, sondern in dialogischer Beziehung zur neuzeitlichen Kultur sieht, entdeckt sie lang vergessene oder verdrängte Inhalte ihrer Tradition ganz neu und vermag von daher auch ihr eigenes Subjektsein umfassender als auf dem 1. Vatikanum zu bestimmen.«<sup>14</sup>

Diese Neuentdeckung ihrer *dialogischen* – und damit *partizipativen* – Identität gewinnt die Kirche auf dem Hintergrund einer Begegnungsgeschichte und Lernerfahrung, die in einigen Schlüsseltexten des Konzils zur Sprache kommt.<sup>15</sup> An erster Stelle ist hier zweifellos die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* anzuführen – jenes Dokument, das die dialogische Ausrichtung der Kirche »amtlich« machte und mittlerweile als »gefährliche Erinnerung« an einen hoffnungsvollen Neuaufbruch angesehen werden kann.<sup>16</sup> Das viel zitierte Vorwort vermittelt eine Perspektive auf die Kirche, die zutiefst von Partizipation und Verbundenheit geprägt ist: Die »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst« der Menschen von heute erfüllt auch die an Christus Glaubenden; alle Menschen teilen dieselben grundlegenden

HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Band 5, Freiburg i. Br. 2006, 482-490, 484.

**10** PAUL VI., Enzyklika *Ecclesiam suam* vom 6. August 1964, in: *HK* 18 (1963/64) 567-583, 577.

**11** In diesem Zusammenhang fällt der berühmte Begriff »Dialog des Heiles« (ebd., 578).

**12** Ebd., 577. – In dieser Formulierung kündigt sich schon deutlich der Gedanke der Offenbarungskonstitution an, dass Gott sich den Menschen in einem Dialog des Heils mitteilt (vgl. DV 2); eben-

so ist auf GS 19 hinzuweisen, wo es heißt, dass der Mensch von seinem Ursprung her zum »Dialog mit Gott« berufen ist.

**13** Vgl. Roman A. SIEBENROCK, Theologische Grundlegung des Dialogs, in: HÜNERMANN/HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar* (wie Anm. 9), 319-329.

**14** Medard KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 3<sup>1994</sup>, 367.

**15** Zur konziliaren Wiederentdeckung des Dialogs vgl. den instruktiven Beitrag von Karl RAHNER, Vom Dialog in der Kirche, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Band VIII, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 426-444.

**16** Vgl. Erik BORGMANN, »Gaudium et spes«: Die vergessene Zukunft eines revolutionären Dokuments, in: *Concilium* 41 (2005) 388-397; Norbert METTE, *Gaudium et spes* – Ein unerledigtes Vermächtnis, in: Peter HÜNERMANN (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i. Br. 2006, 429-438.

Erfahrungen. Christlicher Glaube wird hier in erster Linie in seinem Einheit stiftenden Potential gesehen. Die Gemeinschaft der Glaubenden erfährt sich »mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden«. (GS 1) Es zeichnet die Christinnen und Christen aus, dass sie Anteil nehmen an dem, was die Menschen bewegt; sie verstehen sich nicht als Sondergruppe, die eine Geheimlehre vertritt und sich in einen geschützten Bereich zurückzieht, sondern als Gemeinschaft, die unterwegs ist – auf einer »Pilgerschaft« – und eine »Heilsbotschaft« empfangen hat, die nicht nur einem bestimmten Klientel, einem begrenzten Milieu, einem genehmen Kreis, sondern »allen auszurichten ist«. Damit liefert sich die Gemeinschaft der Kirche einem unberechenbaren »Außen« aus; sie muss damit rechnen, in fremde, bedrängende, ja bedrohliche Erfahrungsfelder und Lebenswelten zu geraten und dabei mit einer »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst« konfrontiert zu werden, die sie nicht erwartet hat.<sup>17</sup>

Bereits GS 3 zieht aus dieser Positionsbestimmung die Konsequenz, dass »das Konzil dessen Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschheitsfamilie, der dieses ja selbst eingefügt ist, nicht beredter bekunden [kann] als dadurch, dass es mit ihr in einen Dialog eintritt« über die gegenwärtigen Herausforderungen der Menschen. Um diese Aufgabe des Dialogs zu erfüllen – die anspruchsvoller ist als eine bloße Belehrung der Menschen –, hat die Kirche eine *Pflicht* zu erfüllen, die nach GS 4 darin besteht, »nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten«. An dieser Stelle wird ein Nerv der Theologie des Zweiten Vatikanums berührt: Die »Zeichen der Zeit« stellen einen »hermeneutischen Schlüssel« der Glaubenserkenntnis dar;<sup>18</sup> mehr noch: sie fordern die Glaubenden dazu heraus, Stellung zu beziehen und in eine offene Auseinandersetzung einzutreten.<sup>19</sup> Die Erkenntnis dessen, was der Glaube zu sagen hat, ist nicht anders zu haben, als dass sich die Kirche diesen »Zeichen der Zeit« aussetzt – nicht als Ersatz für das Evangelium, sondern als Weg, das Evangelium im *Heute* zu hören.<sup>20</sup> Zu Recht hält Hans-Joachim Sander fest: »GS erzeugt eine Ortsbestimmung des Glaubens, für die geschichtliche Entwicklungen im Außen der Kirche konstitutiven Wert besitzen.«<sup>21</sup> Die Identität christlicher Freiheit ist nicht durch ein Festhalten an einem vermeintlich sicheren »Innen« der Kirche zu gewinnen, sondern durch die Hinwendung zum »Außen«<sup>22</sup>, die nur durch Dialog und Partizipation erfolgen kann.

In der Haltung und Praxis der *Teilnahme* kommt die dialogische Grundgrammatik kirchlichen Handelns entsprechend dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur Geltung; das ist zweifellos eine Grundsignatur des konziliaren Aufbruchs und der ekklesiologischen Neuorientierung. Die Überzeugung etwa, dass die Kirche »selbst von der Welt, sei es von

17 Hans-Joachim Sander stellt in der Vorbemerkung seines Kommentars zu *Gaudium et spes* fest, dass das Zweite Vatikanum als »Pastoralkonzil« einen gewaltigen Anspruch verkörpert: »Mit dieser Identifizierung des christlichen Glaubens hat es der Kirche und ihren Mitgliedern zugemutet, sich mit einem für sie selbst neuen Ort zu identifizieren, nämlich im Gegenüber zur Gesamtheit der Menschen, die es jeweils hier und heute gibt« (Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: Peter HÜNERMANN/Bernd Jochen HILBERATH [Hg.], *Herders Theo-*

*logischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Band 4, Freiburg i. Br. 2005, 581–886, 585).

18 So die etwas zurückhaltende Deutung von Hermann Josef POTTMEYER, Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, in: Walter KERN/Hermann J. POTTMEYER/Max SECKLER (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Band 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie (UTB 8173), Tübingen/Basel 2000, 85–108, 104.

19 Vgl. die starke Interpretation von Gregor Maria HOFF, *Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte*, Regensburg 2007, der *Gaudium et spes* als »offenbarungstheologisches Dokument« (ebd., 251) deutet, das dazu anleitet, den Anspruch Gottes in den bedrängenden Lebensrealitäten der Menschen wahrzunehmen: »Das Kriterium der ›Zeichen der Zeit‹ (GS 4), in denen das Evangelium neu und je anders zur Sprache gebracht werden muss, ist ihre Unausweichlichkeit, ihre konfrontative Gewalt, die Unverwechselbarkeit einer notwendigen Neuordnung der Dinge« (ebd., 252).

einzelnen Menschen, sei es von der menschlichen Gesellschaft, durch deren Möglichkeiten und Bemühungen viele und mannigfache Hilfe zur Wegbereitung für das Evangelium erfahren kann« (GS 40), ist Ausdruck einer solchen dialogischen und partizipativen Einstellung, die nichts damit zu tun hat, dass die Kirche die Verkündigung der Glaubensbotschaft in einer beliebigen Meinungs- und Deutungsvielfalt aufgehen ließe. Die Kirche hat vielmehr »gelernt, die Botschaft Christi in der Vorstellungswelt und Sprache der verschiedenen Völker auszusagen« und dementsprechend »auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, zu deuten und im Licht des Gotteswortes zu beurteilen« (GS 44). Durch die Reziprozität des Dialogs und die Offenheit gelebter Partizipation wird die Kirche sprachfähig und zeitgemäß – und dies nicht im Sinn einer oberflächlichen Anpassung an aktuelle Gegebenheiten, sondern als »vorbehaltlose Bereitschaft [...], die Sache des christlichen Glaubens im offenen Horizont der gesamten Welt-erfahrung zu vertreten«<sup>23</sup>.

Im Licht der Dialogtheologie von *Gaudium et spes* sind weitere große Dialogfelder zu sehen, die das Konzil eröffnet hat – so etwa die Bestimmung der Kirche als »Sakrament [...] für die Einheit der ganzen Menschheit« (LG 1); das Verständnis von Mission als einem Wirken, durch das die Kirche »allen Menschen und Völkern in voller Wirklichkeit gegenwärtig wird« (AG 5); eine Sicht kirchlicher Identität, die »von niemand und nirgendwo als fremd erachtet werden« kann (AG 8), weil das Christentum nicht durch kulturelle Differenzen, sondern durch die »Neuheit des Lebens« (AG 21) in Christus zur Geltung kommt; oder auch der Ansatz zu interreligiösen Dialogen, der in der Teilnahme an den Fragen besteht, »die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen« (NA 1). Alle diese *topoi dialogici* stellen eminente *loci theologici* dar, an denen sich die Wahrheit des Glaubens dadurch erschließt, dass sich die an Christus Glaubenden einem ungewohnten Außen stellen (zum Beispiel Fragen der Wirtschaft und Politik, kultureller und religiöser Fremdheit), an neuen Erfahrungen teilhaben und ins Gespräch mit Menschen eintreten, die möglicherweise überraschende Standpunkte und irritierende Perspektiven einbringen. Dass sich die Kirche mit und nach dem Konzil bewusst auf den Weg des Dialogs begeben hat – und diese Entscheidung auch trotz mancher Schwierigkeiten und Rückschläge nicht zurücknimmt –, gehört jedenfalls zu den maßgeblichen Grundoptionen christlichen Lebens in der Welt von heute. Eine Kirche, die sich nicht mehr Dialogen aussetzt und nicht mehr an der »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen« partizipiert, hätte auch aufgehört, »*universale salutis sacramentum*« (LG 48) zu sein.

20 Vgl. die kairologisch ausgerich- tete Studie von Jochen OSTHEIMER, *Zeichen der Zeit lesen*. Erkenntnis- theoretische Bedingungen einer praktisch-theologischen Gegenwarts- analyse (Praktische Theologie heute 92), Stuttgart 2008, sowie Martin DÜRNBERGER, Die theologische In-/Signifikanz der Welt. Die »Zeichen der Zeit« und ihre Bedeutung für theologische Erkenntnis, in: Franz GMAINER-PRANZL/Magdalena HOLZTRATTNER (Hg.), *Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung*. Die Kirche im Licht der Pastoralkon- stitution *Gaudium et spes* (Salzburger Theologische Studien 41), Innsbruck 2010, 35–56.

21 SANDER, Theologischer Kom- mentar (wie Anm. 17), 596.

22 Diese Neuorientierung schließt die »Fähigkeit zum Ortswechsel« (ebd., 701), die Sander pointiert hervorhebt, ein.

23 Gerhard EBELING, *Einführung in theologische Sprachlehre*, Tübingen 1971, 222. – Ebeling legt noch nach: »Ist die Sprache des Glaubens aus dem Dialog mit der Welterfahrung herausgefallen, so ist sie faktisch Sprache des Unglaubens geworden« (ebd., 233).

## 2 Eintauchen. Die Taufe der Kirche

Der Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils brachte auch einen Schub der Bewusstseinsbildung und Weiterentwicklung der asiatischen Ortskirchen mit sich, auch wenn sich der Lebens- und Glaubenskontext der Christen in Asien von der Situation in den westlichen Gesellschaften erheblich unterscheidet.<sup>24</sup> Die spezifische Herausforderung, vor der das Christentum in Asien steht, ist zum einen der Pluralismus von Religionen, innerhalb dessen die christlichen Kirchen nur eine marginale Größe ausmachen, zum anderen die Armut großer Bevölkerungsteile bei gleichzeitiger Modernisierung und Liberalisierung einiger Sektoren der Wirtschaft und Technologie. Auf diesem Hintergrund gehört die konsequente Weiterführung einer dialogischen und partizipativen Praxis des Glaubens zu den Grundprinzipien einer Kirche im Kontext der Armut und der Religionen. Die Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC: Federation of Asian Bishops' Conferences), die bei einem Besuch Papst Pauls VI. in Manila (Philippinen) im November 1970 gegründet wurde, hat den Dialog mit den Religionen und Kulturen sowie mit den Armen Asiens als vorrangige Aufgabe herausgestellt.<sup>25</sup> Ziel dieses Dialogs ist die Überwindung einer Distanz, die zwischen den institutionellen (Orts-)Kirchen und dem Lebenskontext Asiens entstand. Der Grund dafür, dass die christlichen Kirchen in Asien als fremd erscheinen, besteht nach Felix Wilfred nicht darin, dass das Christentum von außen kam oder sich in ungewohnten kulturellen Formen ausdrückte. »Das Christentum wird vor allem deshalb als fremd angesehen, weil sich die Kirchen der asiatischen Länder im Großen und Ganzen abseits des eigentlichen Lebensstromes des Volkes, seiner Geschichte, seiner Kämpfe und Träume gehalten haben. Die Christen haben es versäumt, sich mit dem Volk zu identifizieren, obwohl sie, zugegebenermaßen viele soziale Dienste für die Bevölkerung geleistet haben.«<sup>26</sup>

Diese Analyse trifft einen entscheidenden Punkt: Kirche sein in Asien heißt nicht nur, viel für die Menschen zu tun, sondern an ihrem Leben *teilzunehmen*, in die Realität der

24 Vgl. den Überblick von Seemampillai J. EMMANUEL, *Asiens Mission für das nächste Jahrtausend. Chancen und Herausforderungen*, in: *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* 7 (1999) 66-95; Emmanuel bezeichnet das Zweite Vatikanum in seiner Bedeutung für Asien als das »Erste Konzil von Jerusalem« (ebd., 73). – Zur Genese asiatischer Theologie vgl. Fritz FREI, *Theologie in Asien*, in: Giancarlo COLLET, *Theologien der Dritten Welt*. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche (NZM Supplementa XXXVII), Immensee 1990, 51-100; Arnulf CAMPS OFM, *Das dritte Auge. Von einer Theologie in Asien zu einer asiatischen Theologie*, in: *ZMR* 75 (1991) 1-21; Georg EVERS, *Theologische Entwicklungen in Asien seit dem II. Vatikanischen Konzil*, in: Norbert KÖSSMEIER/Richard BROSSÉ (Hg.), *Gesichter einer fremden Theologie. Sprechen von Gott jenseits von Europa* (TDW 34), Freiburg i. Br. 2006, 93-101.

25 Vgl. das Dokument der Ersten Vollversammlung in Taipei (Taiwan) vom 27. April 1974: »In Asia especially this involves a dialogue with the great religious traditions of our peoples. In this dialogue we accept them as significant and positive elements in the economy of God's design of salvation. In them we recognize and respect profound spiritual and ethical meanings and values [...]. They have helped to give shape to the histories and cultures of our nations [...].« (Zitiert nach: *Evangelization in Modern Day Asia. Statement and Recommendations of the First Plenary Assembly*, in: Gaudencio ROSALES/Catalino G. ARÉVALO [Ed.], *For all the Peoples of Asia*. Federation of Asian Bishop's Conferences. Documents from 1970 to 1991, Vol. 1, Quezon City 1997, 11-25, 14). »A local church in dialogue with its people, in so many countries in Asia, means dialogue with the poor. For most of Asia is made up of multitudes of the poor« (ebd., 15). In diesem Zusammenhang fällt auch der wichtige Begriff »Dialog des Lebens« (vgl. ebd.). – Zur Entwicklung dieser wichtigen Institution

vgl. Georg EVERS, *Bewusstseinsbildung und Gemeinschaft*.

25 Jahre Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen, in: *HK* 49 (1995) 136-141.

26 Felix WILFRED, *Die Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC). Zielvorstellungen, Herausforderungen und Erfolge*, in: Ludwig BERTSCH SJ (Hg.), *Was der Geist den Gemeinden sagt*. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen (TDW 15), Freiburg i. Br. 1991, 148-167, 150. – Diese Problematik war auch der Asiensynode (18.4.-14.5.1998) bewusst: »Trotz ihrer jahrhundertelangen Präsenz und ihres apostolischen Einsatzes war die Kirche in vielen Teilen Asiens noch immer fremd, und in der Mentalität des Volkes wurde sie tatsächlich oft mit den Kolonialmächten gleichgestellt« (JOHANNES PAUL II., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Ecclesia in Asia* vom 6. November 1999 [VAPs 146], Nr. 9). Noch deutlicher heißt es wenig später, dass das »Einbeziehen in die Kulturen [...] gerade heutzutage von besonderer Dringlichkeit [ist] angesichts der Vielfalt der Völker,

Religionen und der Armut einzutauchen. Es geht – um ein in diesem Zusammenhang bekannt gewordenes Wort zu gebrauchen – um eine »neue Art, Kirche zu sein«, die wesentlich mit der Etablierung »Kleiner Christlicher Gemeinschaften« zusammenhängt, in denen die Christinnen und Christen ihren Alltag und ihren Glauben teilen.<sup>27</sup> Auf diese Weise kommen die Erfahrungen familiären und sozialen Lebens im kirchlichen Raum zur Geltung und ermöglichen dadurch eine Begegnung mit der konkreten Realität, wie sie Millionen von Menschen durchleben und durchleiden. Aus der Dynamik dieser Begegnung und Auseinandersetzung heraus entstand schließlich eine weitere Sozialform: die »interreligiösen Basisgemeinschaften«, in denen Menschen aus unterschiedlichen religiösen Traditionen in Austausch treten und einander unterstützen.<sup>28</sup> In solchen Gruppen, deren interreligiöser Charakter gegenüber den Basisgemeinden Lateinamerikas und den Kleinen Christlichen Gemeinschaften Afrikas ein Novum darstellt und in denen Christen oft die Minderheit bilden, kommt gewissermaßen eine radikalisierte Version der Präambel von *Gaudium et spes* zur Geltung: Die Kirche »kümmert« sich nicht bloß um die Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, indem sie sich denen zuwendet, die außerhalb ihrer Institution stehen, sondern sie begibt sich mitten in die Massen der religiösen Nichtchristen und Armen hinein; sie erfährt sich mit ihnen tatsächlich auf eine Weise »engstens verbunden« (GS 1), dass sie sich lernbereit, offen und auf Augenhöhe ihren Fragen, Erfahrungen und Widersprüchen aussetzt. In den Dokumenten der FABC<sup>29</sup> und EATWOT wird eine Kirche erkennbar, deren Leitmotiv die Beteiligung am Leben der Menschen, vor allem der Armen, und der Dialog mit den Angehörigen anderer Religionen bildet.<sup>30</sup> Diese Texte bezeugen eine Transformation der Ekklesiologie und Ekklesiopraxis, die zweifellos zu den innovativsten Entwicklungen der jüngeren Kirchengeschichte gehört<sup>31</sup> und in ihrer theologischen Bedeutung noch nicht eingeholt sind.<sup>32</sup> Inwiefern eine konsequente Dialogpraxis sowie eine radikale Partizipation am Leben der Menschen ein signifikantes Leitmotiv jüngerer Ekklesiologie darstellen, soll

Religionen und Kulturen in Asien, wo das Christentum allzu oft als eine fremde Religion betrachtet wird« (ebd., Nr. 21).

27 Zur Rezeption dieses ekklesiologischen Motivs bei der Dritten Vollversammlung der FABC in Thailand (1982) vgl. Klaus VELLGUTH, *Eine neue Art, Kirche zu sein*. Entstehung und Verbreitung der kleinen Christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens in Afrika und Asien (FrThS 169), Freiburg i. Br. 2005, 189–191.

28 Vgl. Franz WEBER/Ottmar FUCHS, *Gemeindeftheologie interkulturell*. Lateinamerika – Afrika – Asien (Kommunikative Theologie 9), Ostfildern 2007, 257–322.

29 Vgl. ROSALES/ARÉVALO (Ed.), *For all the Peoples of Asia* (wie Anm. 25), sowie Franz-Josef EILERS SVD (Ed.), *For all the Peoples of Asia*. Federation of Asian Bishops' Conferences. Documents from 1992 to 1996, Quezon City 1997.

30 So beginnt etwa die Schlussklärung der III. EATWOT-Konferenz von Colombo (1979) mit dem Bekenntnis: »Wir, Christen aus Asien, haben uns [...] versammelt, motiviert

durch die Solidarität mit unserem Volk im Kampf um volle Menschlichkeit und unseren gemeinsamen Glauben an Jesus Christus. Mit der Erfahrung des Kampfes in unseren eigenen Ländern sind wir gekommen, die Lebenssituationen der Massen zu teilen, die in Sri Lanka um Gerechtigkeit ringen [...]« (Schlussklärung der Konferenz von Colombo /Wennappuwa 1979, in: *Von Gott reden im Kontext der Armut*. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen 1976–1996 [TDW 26], Freiburg i. Br. 1999, 67–78, 67). – Um ein zweites Beispiel zu nennen: Die X. EATWOT-Konferenz von Yogyakarta geht in ihrer Schlussklärung sehr konkret auf die – oft bedrückende – Lebenswirklichkeit vieler Menschen ein und betont: »In dieser Situation steht die Kirche vor der Herausforderung, eine Kirche der Armen zu werden. Sie ist zu einer neuen Art der Gemeinschaft, des Kircheseins aufgerufen. Eine Kirche, deren wichtigstes Anliegen der Einsatz für Gerechtigkeit und Partizipation im Sinne der Veränderung

der Welt ist« (Schlusserklärung der Konferenz von Yogyakarta 1995, in: ebd., 274–301; 296). Mit dem Verweis auf Ökofeminismus, traditionelle Religionen und Volksreligiosität benennt das Dokument Instanzen, an deren Ressourcen die Kirche teilhaben und von denen sie Wichtiges lernen kann (vgl. ebd., 297–300).

31 Vgl. die Beispiele aus verschiedenen Ländern bei WEBER/FUCHS, *Gemeindeftheologie interkulturell* (wie Anm. 28), 284–318.

32 Vgl. Vimal TIRIMANNA CSsR (Ed.), *Sprouts of Theology from the Asian Soil*. Collection of TAC and OTC Documents (1987–2007), Bangalore 2007. – Eine der charakteristischen ekklesiologischen Thesen lautet: »In Asia, a local Church realizes itself by entering into new relationships with neighbours of other faiths and by involving itself in concerns of justice, human dignity and human rights, and in the concrete fulfillment of the preferential love for the poor« (ebd., 40).

der Blick auf zwei theologische Beiträge zeigen, die dieses neue Verständnis von Kirche in besonderer Weise markieren.

Zuerst ist auf das Werk von *Aloysius Pieris SJ* zu verweisen, einem der prominentesten asiatischen Theologen der Gegenwart und führenden Experten des buddhistisch-christlichen Dialogs. Er hat sowohl zur Ausarbeitung einer asiatischen Befreiungstheologie als auch zur Weiterentwicklung der Religionstheologie innovative Anstöße gegeben und auf der Grundlage einer qualifizierten Kenntnis buddhistischer Traditionen sowie politischer und kultureller Entwicklungen interessante Überlegungen zur Ekklesiologie eingebracht.<sup>33</sup> In einem mittlerweile dreißig Jahre zurückliegenden Beitrag fragt Pieris, ob man wirklich davon ausgehen könne, »dass sämtliche Ortskirchen in Asien notwendigerweise Ortskirchen von Asien sind«<sup>34</sup>. Im Kontext Asiens, der von tiefer Armut und reicher Religiosität geprägt ist, kann es nicht nur darum gehen, als »Ortskirche in Asien« für die Armen zu arbeiten, sondern als »Ortskirche von Asien« selbst »zur guten Nachricht für die Asiaten«<sup>35</sup> zu werden. Dies ist letztlich aber nur möglich, wenn im Sinn von Mt 25,31-46 die Gegenwart Christi in den Armen – die in Asien *nichtchristliche religiöse Arme* sind – wahrgenommen wird. Konkreter gesagt: Evangelisierung in Asien hängt mit der Erschließung des befreienden Potentials der Armen und der Religionen zusammen. Zwischen christlicher Theologie, den Armen und den Religionen wird ein Lernprozess initiiert, den Pieris als »gegenseitige[s] ›Sich-dem-Evangelium-Aussetzen«<sup>36</sup> beschreibt und in den asiatischen »Graswurzelgemeinschaften« verortet – in jenen Gruppen, in denen Menschen verschiedener Religionen und Weltanschauungen einander die Erfahrung von Befreiung eröffnen. Hier sieht Pieris eine »eklesiologische Revolution«<sup>37</sup> gegeben: Christen führen mit den Armen und den Religionen – repräsentiert durch Vertreter und Vertreterinnen des Sozialismus und des buddhistischen Mönchtums – nicht nur einen Dialog, sondern setzen sich dem Anspruch aus, der ihnen in politischen Befreiungsbewegungen und nichtchristlichen Soteriologien begegnet. In einer eindrücklichen Formulierung bezieht Aloysius Pieris diese herausfordernde Einsicht auf die Frage der Ortskirchen, von denen er ausging, und hält fest: »[D]as erste und letzte Wort, das über die Mission der asiatischen Ortskirchen zu den Armen zu sagen ist, heißt: totale Identifizierung (oder das ›Ins-Taufbad-Eintauchen‹ [...])

33 Vgl. Franz GMAINER-PRANZL, Aloysius Pieris SJ (geb. 1934): Befreiende Erkenntnis und erlösende Liebe (Reihe: Wegbereiter des interreligiösen Dialogs), in: *Religionen unterwegs*. Zeitschrift der Kontaktstelle für Weltreligionen in Österreich 10 (2004), Nr. 4, 23-25.

34 Aloysius PIERIS, Asiens nicht-semitische Religionen und die Mission der Ortskirchen, in: DERS., *Theologie der Befreiung in Asien*. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen (TDW 9), Freiburg i. Br. 1986, 55-78, 56.

35 Ebd., 57.

36 Ebd., 63.

37 Ebd., 69.

38 Ebd., 70f.

39 Ebd., 71.

40 Ebd., 73.

41 Ebd., 78.

42 »Um ihre verlorene Autorität wiederzuerlangen, muss die asiatische Kirche daher auf ihre Bündnisse mit der Macht verzichten. Sie muss demütig genug sein, sich im Jordan asiatischer Religiosität taufen zu lassen, und sie muss kühn genug sein, sich am Kreuz der asiatischen Armut taufen zu lassen. Ist es nicht die Furcht vor dem Verlust ihrer Identität, die sie abhängig macht vom Mammon? Hält nicht die Weigerung zu sterben sie zurück vom Leben? Die Theologie der Macht-Beherrschung und der Dienstbarmachung muss einer Theologie der Demut, der Versenkung und der Teilhabe Platz machen« (Aloysius PIERIS, Auf dem Wege zu einer asiatischen Theologie der Befreiung: einige religiös-kulturelle Richtlinien, in: ebd., 131-160, 160).

43 In einer solchen »Theologie durch Teilnahme« besteht nach Pieris der für Asien angemessene Stil; vgl. Aloysius PIERIS, Westliches Christentum und asiatischer Buddhismus. Eine theologische Interpretation historischer Begegnungen, in: DERS., *Liebe und Weisheit*. Begegnung von Christentum und Buddhismus, Mainz 1989, 33-72; bes. 68-72).

44 Vgl. die Dokumentation in *KM* 114 (1995) 95-97, die von einer »großen Vision« (ebd., 95) für die Kirche in Asien spricht.

45 Christliche Jüngerschaft in Asien heute: Dienst am Leben. Schluss-erklärung des sechsten Vollversammlungs der Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC), in: *Weltkirche*. Dokumente aus Afrika, Asien und Lateinamerika 15 (1995) 14-23; 19 (Nr. 14.1).

46 Ebd. (Nr. 14.2).

47 Ebd. (Nr. 14.3).

mit den Mönchen und den Menschen auf dem Land, die in ihrem *religiösen Sozialismus* für uns den von *Religiosität* und *Armut* gemeinsam hervorgebrachten Keim der Befreiung bewahrt haben. Das ist der einzige sichere Weg, der sich der einheimischen Ortikirche öffnet, um das Kreuz herunterzuholen von den Kirchtürmen, auf denen es vier Jahrhunderte lang gestanden hat, und es aufs neue einzupflanzen auf Kalvaria – dort, wo prophetische Gemeinschaften als Opfer von Politik und Religion sterben, um aufzuerstehen als Ortskirchen von Asien.«<sup>38</sup>

Die Grundfigur dieser Form asiatischer Ekklesiologie markiert Pieris als »zweifache Taufe in asiatischer Religiosität und asiatischer Armut«<sup>39</sup> und zieht dafür den biblischen Topos der Taufe Jesu im Jordan heran. Jesus von Nazareth erwies sein Selbstverständnis, ja seine Vollmacht als »Christus« nicht durch eine Haltung der Distanz, sondern durch ein Eintauchen in die Realität menschlichen Lebens – konkret bezeugt durch seine Taufe im Jordan. Der Weg Jesu Christi wird sichtbar durch die Haltung und Lebenspraxis einer Kirche, die bereit ist, »einzutauchen in das Taufwasser der asiatischen Religionen, die älter sind als das Christentum«<sup>40</sup>, sowie sich der »bewussten oder unbewussten Taufe im asiatischen Sozialismus«<sup>41</sup> zu unterziehen – Metaphern, die tatsächlich eine kühne und möglicherweise irritierende Position der Ekklesiologie widerspiegeln: Nicht eine Kirche, die sich »ihrer selbst sicher ist« und »sich aus allem heraushält«, sondern eine Kirche, die »untergeht«, wird in Asien als »Sakrament des Heils« wahrgenommen werden.<sup>42</sup>

Ein zweites Beispiel für eine Ekklesiologie, die von der Leitmetapher des »Eintauchens« und der radikalen Partizipation an der Realität<sup>43</sup> geprägt ist, stellt die Schlussklärung der sechsten Vollversammlung der FABC dar, die anlässlich ihres 25jährigen Jubiläums 1995 in Manila stattfand. Unter dem Titel *Christliche Jüngerschaft in Asien heute* formuliert dieser Text Überlegungen zur christlichen Existenz im Kontext Asiens, die zu den beeindruckendsten Beiträgen der jüngeren Ekklesiologie gehören und weit über den asiatischen Raum hinaus Beachtung fanden.<sup>44</sup> Das Dokument geht auf viele problematische Entwicklungen im Lebenskontext Asiens ein und formuliert eine Theologie christlicher Jüngerschaft, die vom »Eintauchen« Jesu selbst ausgeht: »Wie Jesus selbst eintauchte in die Tiefen von *Abbas* Leben und Liebe, so muss auch die Jünger-Gemeinschaft sich ganz versenken in das Leben des dreieinigen Gottes und durch die Gemeinschaft mit Gott leben. Durch diese Gemeinschaft kann die Jünger-Gemeinschaft glaubwürdiger Leben und Liebe Gottes mit anderen teilen und die Kräfte des Gottesreiches des Lebens wirksamer zur Geltung bringen angesichts der todbringenden Realitäten Asiens.«<sup>45</sup> Eine befreiungstheologische Praxis und Neuausrichtung des kirchlichen Lebens ist zutiefst in der Inkarnation und Kenosis Jesu Christi begründet: »Wie Jesus müssen wir ›unsere Zelte aufschlagen‹ inmitten der ganzen Menschheit, die eine bessere Welt errichtet, aber besonders unter den Leidenden und den Armen, den Ausgegrenzten und Zertretenen Asiens. In tiefer ›Solidarität mit der leidenden Menschheit‹ und geleitet vom Geist des Lebens, müssen wir selbst in Asiens Kulturen der Armut und der Entbehrung eintauchen; die Bestrebungen nach Liebe und Leben aus deren Tiefen sind überaus ergreifend und zwingend. Dem Leben dienen fordert Gemeinschaft mit jeder Frau und jedem Mann, die nach Leben suchen und darum kämpfen, nach der Art von Jesu Solidarität mit den Menschen.«<sup>46</sup> Die Kirche in Asien findet ihr Maß an der Hingabe Jesu für die Menschen; ohne »Eintauchen« in die Wirklichkeit des Lebens kann die Kirche kein Zeichen der Hoffnung sein: »Eintauchen in Asiens Kulturen der Armut bedeutet, sich selbst zu sterben, damit wir für Gott und für andere leben können. Es ist eine Dimension der Spiritualität, die von Jesus selbst stammt, für den die Hingabe Gottes für die ganze Menschheit, besonders für die Armen, im Zentrum allen echten Dienstes für das Leben steht.«<sup>47</sup> Schon

dieser kleine Ausschnitt aus dem Schlussdokument der sechsten Vollversammlung der FABC, in der wichtige Anstöße aus dem vorangegangenen Treffen weitergeführt werden,<sup>48</sup> lässt eine ekklesiologische Spur erkennen, die die dialogischen und partizipatorischen Impulse des Zweiten Vatikanums verstärkt und die Kirche als eine Gemeinschaft von Menschen begreift, die ihren Glauben an Christus vor allem durch eine Praxis der Teilnahme am Schicksal der Menschen und durch »Eintauchen« in die konkrete Realität der politischen, sozialen und kulturellen Entwicklungen der Gegenwart bezeugt. Eine solche Kirche zeichnet sich aus durch eine »Spiritualität der Beteiligung«<sup>49</sup>; sie ist »aufgefordert, eine zuhörende Kirche zu sein, die den Christus Asiens vielmehr entdeckt als ihn verkündet«<sup>50</sup> – und dadurch die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums, als kleine Gruppe für *alle* Menschen eine »unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils« (LG 9) zu sein, auf besondere Weise konkretisiert. Eine Kirche, die sich selbst in doppelter Weise als *Getaufte* erfährt – eingetaucht in das Bad der österlichen Wiedergeburt und in den Jordan der Armut und der Religionen Asiens –, wird durch ihre Präsenz unter den Menschen zum Zeichen einer *neuen* Wirklichkeit werden und in hohem Maß dazu beitragen, der *gegenwärtigen* Wirklichkeit in Liebe und Anerkennung zu begegnen, wie dies eine Betrachtung des indischen Theologen Samuel Rayan zum Ausdruck bringt:<sup>51</sup>

»Lasst uns für einen Augenblick still werden  
 Still vor der überwältigenden Wirklichkeit Asiens ...  
 Vor Asiens Weite, Vielfalt und Komplexität ...  
 Vor Asiens Völkern, Sprachen und Kulturen ...  
 Vor Asiens Armen, ihren Schreien, Tränen und Wunden ...  
 Vor dem Tod ihrer Millionen Babies und  
 Vor der Erniedrigung ihrer Frauen und Männer und ihren Kämpfen.  
 Lasst uns uns Asien zu Herzen nehmen und  
 Sie sehen und in uns spüren.  
 Sie in ihrer Ganzheit und Gebrochenheit umarmen  
 Und lasst ihre Flüsse und Tränen durch uns fließen und  
 Ihre Winde und Seufzer in uns wehen ...«

48 »Christus zu verkünden bedeutet für Christen in Asien vor allem, zu leben wie er unter unseren Mitmenschen, die anderen Religionen angehören und andere Überzeugungen haben, und seine Taten zu vollbringen durch die Kraft seiner Gnade. Verkündigung durch Dialog und Taten – das ist die erste Forderung an die Kirchen in Asien« (Gemeinsam unterwegs ins dritte Jahrtausend. Schlussklärung der Fünften Vollversammlung der Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen FABC, in: *Weltkirche*. Dokumente aus Afrika, Asien und Lateinamerika 10 [1990] 210-221; 216 [Nr. 4.1]). »Denn die Spiritualität der neuen Art, Kirche zu sein, ist die

Spiritualität jener, die ihr ganzes Vertrauen auf den Herrn setzen. Es ist die Spiritualität der Machtlosen, der *anawin*. Entsagung und Einfachheit, ein Gefühl des Mitleids und der Solidarität für alle, besonders für die Armen, Milde und Demut – Tugenden, die von aktiver Gewaltlosigkeit gefördert werden – sind einige der wichtigen Merkmale der Spiritualität, die wir brauchen, und diese Werte hallen stark wider aus den Kulturen Asiens [...]« (ebd., 220 [Nr. 9.5]).

49 Die Förderung von Ordensfrauen. Erklärung und Aktionsprogramm einer repräsentativen Gruppe von Ordensfrauen (Pune, 21-25. September 1999), in: *Weltkirche*. Dokumente aus Afrika, Asien und Lateinamerika 19 (1999) 231-233, 233.

50 *Ecclesia in Asia* und der Dienst der Kirche an Asien. Erklärung einer Gruppe asiatischer Theologen (Puna, 15.-19. November 2001), in: *Weltkirche*. Dokumente aus Afrika, Asien und Lateinamerika 21 (2001) 250-252, 252.

51 Zitiert nach: Lieve TROCH, Bot-schaften verknüpfen und interpretieren, in: Hyondok CHOE/Annette MEUTHRATH (Hg.), *Das Schweigen brechen*. Asiatische Theologinnen ringen um die befreiende Dimension

### 3 Kenosis. Die Lebensform der Kirche

Die Wahrnehmung der Leitmetapher »Eintauchen« hat auf neue Weise verdeutlicht, dass die Kirche als ganze eine »getaufte Taufende« ist, dass sie ihre Vollmacht nur durch das Untertauchen in eine neue Wirklichkeit erlangt. Im Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils, bei dem die Kirche den Weg der Begegnung, des Dialogs und der Teilnahme am Leben der Menschen beschritt, wurde auf epochale Weise umgesetzt, was »getauft werden« bedeutet: aus der Selbstbezogenheit herauszutreten und in etwas Anderes einzutauchen, das Veränderung, Umgestaltung und Neuwerdung bewirkt. Die Taufe im österlichen Wasser und die »Taufe« in der Wirklichkeit dieser Welt sind gewissermaßen die beiden Initiationen, die Christinnen und Christen durchlaufen – je persönlich, in ihren Gemeinden und Gemeinschaften sowie als Kirche insgesamt. Im Kontext Asiens wurde diese Initiation des »Eintauchens« als Herausforderung einer neuen Weise, Kirche zu sein, angenommen und theologisch und pastoral (in den Kleinen Christlichen Gemeinschaften sowie in den interreligiösen bzw. humanistischen »Graswurzelgemeinschaften«) weiterentwickelt. Die Kirche erweist ihre *christliche* Identität dadurch, dass sie wie Jesus Christus selbst in den Jordan untertaucht, sich also nicht besser dünkt als alle anderen, die sich in die Flut eintauchen lassen, sondern sich von der Armut der Menschen sowie von der befreienden Kraft der religiösen Traditionen Asiens »taufen« lässt. Die Haltung, die die Kirche dabei einnimmt, ist nicht die einer bloßen »Anpassung« an die jeweilige Umgebung, sondern eine Haltung der Nachfolge Jesu, der *ein Armer unter Armen* wurde. Das heißt schlussendlich, dass die Kirche, wenn sie dem Leitmotiv des »Eintauchens« folgt, die Lebensform der *kenosis* Jesu Christi annimmt. Felix Wilfred hat auf diesen Aspekt der Ekklesiologie in Asien in einer Analyse der Dokumente der FABC deutlich hingewiesen;<sup>52</sup> mit Blick auf eine ambivalente Geschichte der »Ausbreitung« des kirchlichen Christentums in Asien betont er: »Jesus kann im nachkolonialen Asien wieder bedeutsam Einzug halten durch eine Kirche, die schlicht und machtlos, arm und mit den Ausgegrenzten solidarisch ist und ihr Los teilt.«<sup>53</sup>

Wichtig ist in diesem Zusammenhang, den Verweis auf den »demütigen Jesus« nicht als spirituelle Geste, sondern als ekklesiologisches Prinzip zu verstehen: Die Selbstentäußerung Jesu Christi ist nicht bloß ein »frommes Vorbild«, dem einzelne Gläubige folgen können, sondern *Weg und Lebensform der Kirche*. Mit Recht verweist Roman Siebenrock auf die »kenotische Demutschristologie«<sup>54</sup>, die als entscheidendes theologisch-systematisches Motiv in wichtigen Texten des Zweiten Vatikanums präsent ist und den Grund für eine

des Glaubens (TDW 33), Freiburg i. Br. 2005, 320-335, 334f. – »Asien« wird in diesem Text entsprechend dem englischen Original grammatisch als weiblich verstanden.

52 »Wie bedeutsam Jesus in Asien ist, wird von der Gemeinschaft seiner Jünger – der Kirche – abhängen und davon, wie weit sie sich die Sache der Armen zu eigen macht. Darum sprachen die Bischöfe von Anfang an von der Kirche Asiens als einer Kirche, die im Begriff ist, eine ›Kirche der Armen‹ zu werden, und erklärten auf ihrer ersten Vollversammlung den ›Dialog mit den Armen‹ zu einem Hauptpunkt ihres programmatischen Manifests. Das Modell und die Inspiration hierzu ist für die Kirche

die *kenosis*, die Selbstentäußerung Jesu. Der Gedanke der *Kenose* der Kirche nach dem Beispiel Jesu durchzieht die ganze FABC-Dokumentensammlung; die Bischöfe kommen sehr beharrlich und sehr eindringlich darauf zu sprechen. Für das Kirchesein im armen Asien ist es ja entscheidend, Sakrament Jesu Christi zu sein« (Felix WILFRED, Bilder Jesu Christi im pastoralen Kontext Asiens. Eine Interpretation der Dokumente der Föderation asiatischer Bischofskonferenzen, in: *Concilium* 29 [1993] 131-137, 131f).

53 Ebd., 132.

54 Roman SIEBENROCK, Das Senfkorn des Konzils. Vorläufige Überlegungen auf dem Weg zu einem erneuerten Verständnis der Konzilserklärung »Nostra Aetate«, in: Günther WASSILOWSKY (Hg.), *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* (QD 207), Freiburg i. Br. 2004, 154-184, 176.

Neuorientierung kirchlicher Identität bildet. Nicht institutionelle Selbstbehauptung und Rückzug ins Eigene, sondern Hinwendung zu den Anderen und Eintauchen in eine andere Wirklichkeit stellen die Grundfigur kirchlichen Lebens dar. *Kenosis* als Lebensform der Kirche zu begreifen, heißt entsprechend Phil 2,6-8, sich zu entäußern, umgestaltet und enteignet zu werden. Diese drei Momente »kenotischer Existenz« möchte ich in ihrer ekklesiologischen Relevanz noch kurz umschreiben:

Als Kirche in die Wirklichkeit des menschlichen Lebens einzutauchen, bedeutet erstens *Entäußerung*, nicht festzuhalten an einer höheren Identität oder einem »sicheren Innen«, sondern sich nach außen zu wenden, sich ins Außen zu begeben – und das kann auch heißen: im Abseits, im Out landen. Es ist dies ohne Zweifel ein radikaler, ein anspruchsvoller, ein kühner Schritt, vor dem die Kirche begreiflicherweise Angst hat, der aber der Dynamik entspringt, aus der die Kirche letztlich lebt: »Als ›eine Religion der Alterität‹ ist das Christentum immer ›unverschämt‹, immer ›erweiternd‹ und immer ›auf den anderen bezogen‹. Als eine ›Religion der Alterität‹ leitet es seine Identität und seine Sendung von anderen ab. Seine Verwurzelung im Paradoxon der ›Inkarnation‹ bedeutet, dass es Verschiedenheit als eine Tatsache ernst nehmen muss. Und als die Religion der ›Kenosis Gottes‹ schlägt es hierfür eine Methodologie vor.«<sup>55</sup> Diese Methodologie, wie sie der Dominikaner Chrys McVey, der lange Zeit in Pakistan tätig war, andeutet, hat immer mit der Zuwendung zu jenen zu tun, die im »Außen« stehen, auf die hin sich Kirche je neu zu entäußern hat. Eine »Spiritualität der ›kenosis‹«<sup>56</sup>, wie sie in den asiatischen Ortskirchen gewachsen ist, kann in diesem Sinn eine kostbare Gabe und eine heilsame Veränderung für die gesamte (Welt-)Kirche bedeuten.

»Eintauchen« bringt zweitens eine *Umgestaltung* der Kirche mit sich. Kenosis heißt »Transformation«<sup>57</sup>, wie dies der Philipperhymnus auf eindrücklich-dramatische Weise formuliert: Er, der in der Gestalt Gottes war, entäußerte sich und nahm eine Existenzform gleich den Menschen an. Eine Kirche, die sich von den Menschen ihrer Zeit nicht umgestalten und verändern lässt, mag als imposante Institution in Erscheinung treten; allein sie gleicht einem Gebäude, das von niemandem mehr bewohnt wird. Eine Kirche hingegen, die sich in Dialog und Auseinandersetzung, in Mission und Pastoral auf »die verwandelnde Kraft durch die Begegnung mit dem anderen ihrer selbst«<sup>58</sup> einlässt, verwirklicht die Existenzform Jesu Christi, die Lebensform der Kenose. Nur in der Umgestaltung, in der Metamorphose, in der *Wandlung*, findet die Kirche zu sich selbst – diese paradoxe Wahrheit gilt es immer wieder zu lernen.

Drittens schließlich bewirkt das »Eintauchen« eine Erfahrung der *Enteignung*, die der Hingabe Jesu entspricht, die bis zum Tod am Kreuz führt (Phil 2,8). Das, was als (unauf-

55 Chrys McVEY OP, Das Sterben, das Mission heißt, in: Richard BROSE/ Katja HEIDEMANN (Hg.), *Für ein Leben in Fülle*. Visionen einer missionarischen Kirche. Für Hermann Schlück, Freiburg i. Br. 2008, 88-97, 91.

56 Hermann SCHALÜCK OFM, Im Dienst an der Mission der Weltkirche. Ordensleben vor der Herausforderung des Dialogs, in: Ludwig BERTSCH SJ/ Martin EVERS/Marco MOERSCHBACHER (Hg.), *Viele Wege – ein Ziel*. Herausforderungen im Dialog der Religionen und Kulturen. Festgabe für Georg Evers zum 70. Geburtstag, Freiburg i. Br. 2006, 110-125, 118.

57 Antonio EGIGUREN OFM, Mission als transformierende Kraft. Lernen von den Christen in Korea, in: BROSE/ HEIDEMANN (Hg.), *Für ein Leben in Fülle* (wie Anm. 55), 299-317, 317.

58 Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission*. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009, 156.

59 Karl MÜLLER, Die Mission der Kirche in systematischer Betrachtung, in: Horst BÜRKLE (Hg.), *Die Mission der Kirche* (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie 13), Paderborn 2002, 43-163, 101.

60 Christliche Jüngerschaft in Asien heute (wie Anm. 45), 19 (Nr. 14.2).

gebbar) »Eigenes« erscheint, muss losgelassen werden, wenn sich die Kirche in eine andere Wirklichkeit begibt, an einen fremden Ort, in den Kontext einer irritierenden Realität. Manche Ortskirchen in Asien sind durch diese Erfahrung der Enteignung gegangen; sie wurden eingetaucht in eine befremdliche und bedrohliche Wirklichkeit. Gerade von diesen Kirchen, die im wahrsten Sinn des Wortes »enteignet« wurden, können andere lernen, worin die »Logik« christlicher Existenz und kirchlichen Lebens besteht: nicht im Kreisen um sich selbst, sondern in der Zuwendung zu anderen. Prägnant formulierte der Missionswissenschaftler Karl Müller diese Überzeugung: »Eine Kirche, die nur sich selbst im Auge hat, ist nicht die Kirche Christi.«<sup>59</sup> Wäre die Kirche nur darauf aus, ihre eigene Position zu stärken, würde sie sich in nichts von anderen Gruppierungen der Gesellschaft unterscheiden; Institutionen und Organisationen, die darauf aus sind, neue Mitglieder zu werben und sich auf Kosten anderer durchzusetzen, gibt es schließlich schon genug.

Umgestaltung, Entäußerung und Enteignung sind Momente einer Lebensform der *kenosis*, die als Lebensform einer Kirche sichtbar wird, die sich unter dem Leitmotiv des »Eintauchens« auf den Weg zu den Menschen macht: befreiend und konfrontierend, engagiert und ohnmächtig, lernbereit und verletzlich. Eine solche Kirche wird manchmal den Eindruck haben, dass sie »untergeht«, und sie wird sich »ihrer selbst nicht immer sicher sein« – aber sie wird für eine Verheißung eintreten können, die im bereits zitierten Dokument der sechsten Vollversammlung der FABC mit großer Zuversicht ausgesprochen wird: »Wir bieten die radikale Freiheit des Lebens in Christus an.«<sup>60</sup>

### Zusammenfassung

Das ekklesiologische Motiv des »Eintauchens« hat mit dem dialogischen Ansatz des II. Vatikanums an theologischer Verankerung gewonnen. Es besitzt vor allem auch im heutigen kirchlichen Kontext Asiens eine gewichtige Rolle. Im Letzten ist das »Eintauchen« motivisch eng mit dem theologischen Bild der *Kenosis* verbunden. Wäre die Kirche nur darauf aus, ihre eigene Position zu stärken, würde sie sich in nichts von anderen Gruppierungen der Gesellschaft unterscheiden; Institutionen und Organisationen, die darauf aus sind, neue Mitglieder zu werben und sich auf Kosten anderer durchzusetzen, gibt es schließlich schon genug.

### Abstract

The ecclesiological motif of »immersion« has gained theological anchorage with the dialogical approach of the Second Vatican Council. It plays a significant role, above all in the ecclesial context of Asia today. In this context »immersion« is closely connected, in a motivic way, to the theological idea of *kenosis*. If the church were only out to strengthen its own position it would differ in no way from other groups in society; after all, there are already enough institutions and organizations that are out to recruit new members and to prevail at the expense of others.