

Das Mysterium der Kirche und die Gemeinschaft der Kirchen

– Einheit und Vielheit in der Weltkirche –

Hans Waldenfels SJ, Bonn

In einer großartigen Umschau hat Kardinal Francis Arinze den Auftrag und die Felder missionarischer Tätigkeit der Kirche am Ende des 2. nachchristlichen Jahrtausends im Hinblick auf das bevorstehende 3. Jahrtausend ausbuchstabiert.¹ Das Wesen der Kirche verwirklicht sich immer nur in der Verkündigung der Gottesherrschaft, wie sie uns in Leben und Tod, Verkündigung und Heilswerk Jesu Christi vermittelt worden und ein für allemal allen Völkern, Zeiten und Kulturen dieser Welt zugesprochen ist. In diesem ihrem Auftrag bleibt die Kirche ausgestreckt zwischen dem Geheimnis Gottes, aus dem sie lebt und in dem sie verankert ist, und der Welt in ihrer wechselvollen Geschichte, dem Schicksal der Menschen, den verschiedenen gesellschaftlichen Formationen, den Kulturen und Philosophien, den Weltanschauungen und Religionen. Die Kirche muß folglich, wo sie richtig von sich reden will, von Gott und der Welt sprechen, weil es, auch wo sie von sich redet, letztlich doch nicht um die Kirche geht, sondern eben um Gott und die Welt. Demgegenüber hat die Kirche auch in ihrer ganzen Armseligkeit und Unzulänglichkeit nur jenes sakramentale Zeichen zu sein, das das 2. Vatikanische Konzil „als Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (*Lumen gentium* 1) ausgelegt hat.

Auch wenn die Kirche so gleichsam immer wieder in der Erfüllung ihres Sendungsauftrages aufgehen und gleichsam verschwinden muß, so bleibt es doch legitim, insofern von dieser Kirche zu sprechen, als der Verkündigungsauftrag von Menschen um anderer Menschen willen wahrgenommen wird. Als Gemeinschaft von Menschen ist die Kirche nicht antlitzlos. Sowohl die Träger des Verkündigungsauftrags wie seine Adressaten sind Menschen. Wer von der Kirche sprechen will, muß darum von den Menschen sprechen.

Hier aber stehen sich dann gegenüber: der eine Auftrag und die vielen Situationen, in denen er ausgeführt wird. Selten ist sich eine Zeit so bewußt geworden wie die unsrige, daß es in der Verwirklichung des Sendungsauftrags um eine grundlegende Spannung zwischen dem einen Auftrag und der Vielfalt und Verschiedenheit der Sprachen, in denen der Auftrag Ausdruck findet, geht. Damit verbindet sich im Hinblick auf die Kirche die Einsicht, daß die eine Kirche sich in vielen Kirchen verwirklicht. Nun ist die Spannung von Kirche und Kirchen keineswegs in unseren Tagen erfunden worden; wohl ist sie

¹ Vgl. F. Arinze. Die missionarische Aufgabe der Kirche für das dritte Jahrtausend: OK 27 (1986)

neuentdeckt worden. Neuentdeckt läßt sie sich aber bis in den Ursprung der Kirche zurückverfolgen.²

Immer eingedenk der Tatsache, daß die Kirche im Horizont von Gott und Welt steht, wollen wir der Spannung zwischen der Kirche und den Kirchen, der Einheit und Vielheit in der Kirche nachgehen. Wir rufen zunächst in Erinnerung, daß der ganzen Kirche der Auftrag zur Verkündigung des Heils aufgetragen ist, und fragen nach dem „Geheimnis der Kirche“ (I). Wir sprechen sodann von den weltlich-geschichtlichen Bedingungen, unter denen die Kirche sich als Weltkirche in Partikularkirchen, als Universalkirche in Lokalkirchen verwirklicht (II). Wir betrachten das Werden der Lokalkirche als ein Ringen um Identität und Relevanz, Identität mit dem grundlegenden Sendungsauftrag und dessen Relevanz in einer dem geschichtlichen Wandel unterworfenen Geschichte und Gesellschaft (III). Wir schließen mit einigen praktischen Überlegungen zur Bewältigung der Spannung von Einheit und Vielheit in der *communio Ecclesiarum*, der Gemeinschaft der Kirchen, die eine Kirche sind (IV).

I. „Geheimnis der Kirche“

Ein Schlüsselwort der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 ist der Begriff „Mysterium Kirche“ geworden.³ Im Schlußdokument der Synode⁴ heißt es:

„Die Kirche wird glaubwürdiger, wenn sie weniger von sich selbst spricht, immer mehr Christus als den Gekreuzigten predigt (vgl. 1 Kor 2, 2) und ihn als ihr Leben bezeugt“ (II. 2).

Mit dem Rückgriff auf das „Mysterium der Kirche“ verbindet sich (a) eine Kritik, (b) die Erinnerung an die Rückbindung der Kirche an das Mysterium Gott trinitarisch und christozentrisch, (c) der Aufruf, das Mysterium Gott in der Biographie der Heiligen widerzuspiegeln.

1. Die Kritik

In so selten geäußerter Selbstkritik nennt das Schlußdokument der Synode zwei kritische Punkte, die sich in demselben Vorwurf treffen, daß die theologische Sicht der Kirche heute vielfach ausgeblendet ist:

(1) Die Kirche wird nicht selten einseitig „als eine nur institutionelle Größe“ dargestellt und „ist daher ihres Geheimnisses beraubt“ (I. 4).

2 Vgl. H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie (= KF). Paderborn 1985, 304 f.

3 Vgl. H. Waldenfels, Mysterium Kirche: PastBl 38 (1986) 162–170.

4 Vgl. Schlußdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 und Botschaft an die Christen in der Welt = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 68. Bonn 1986. Wir zitieren mit Kapitel- und Abschnittnummer im Text.

(2) „Wir können die falsche, einseitig nur hierarchische Sicht der Kirche nicht durch eine neue, ebenfalls einseitige soziologische Konzeption ersetzen“ (II. 3).

Ausdrücklich heißt es im Dokument im Hinblick auf die Jugendlichen:

„Wahrscheinlich sind wir nicht ganz unschuldig daran, daß besonders die Jugendlichen die Kirche als reine Institution kritisch einschätzen. Haben wir ihnen nicht sogar die Gelegenheit dazu gegeben, wenn wir zu wenig über Gott und Christus gesprochen haben?“ (I. 4).

Eine ähnliche Beobachtung hat M. Amaladoss, einer der vier Generalassistenten der Gesellschaft Jesu, in einem Vortrag über die Lokalkirchen in Asien vorgetragen.⁵ Er erinnert an die verschiedenen Bilder, die das 2. Vatikanische Konzil für die Kirche verwendet hat, und sagt dann:

„Das von mir bevorzugte Bild ist der Sauerteig, der gegenwärtig ist und die Umgestaltung befördert. Das Bild, das uns am vertrautesten ist, ist das einer Institution. Diese mag sogar für die Stärke der Kirche gehalten werden im Vergleich zu anderen Religionen. Doch eine Institution hat Strukturen und Grenzen, spielt mit der Macht und tendiert dahin, konservativ zu sein. Dagegen ist der Sauerteig demütig, gegenwärtig und aktiv. Es sind aber nicht die Mitglieder und Strukturen, die zählen, sondern die Qualität.

Ich denke, daß letztlich eine Spannung besteht zwischen Charisma und Institution. Die Kirche war berufen, eine charismatische Gemeinschaft zu sein, lebendig und zeugnisgebend, wie sie in der Apostelgeschichte 2 beschrieben ist. Wenn das Charisma institutionalisiert wird, ist es wie Salz, das seinen Geschmack verliert. Eine Institution bietet Klarheit, Stabilität und Macht. Doch sie verliert das Leben, den ansteckenden Enthusiasmus und die umgestaltende Kraft der charismatischen Gemeinschaft. Ist es unvermeidlich, daß die Kirche institutionalisiert werden sollte? Als die Kirche in zu starkem Maße institutionalisiert wurde, wurde die charismatische Funktion von den Ordensgemeinschaften übernommen. Doch dann wurden auch sie zu sehr institutionalisiert. Vielleicht können heute die kirchlichen Basisgemeinschaften das charismatische Element in der Kirche wiederaufnehmen, so daß es eine Volksbewegung, nicht eine Organisation wird.“⁶

2. Charisma

Mit der Betonung des Charismas lenkt M. Amaladoss den Blick auf jenes Moment, das auch in einer trinitätstheologischen Reflexion auf das Wesen der Kirche am ehesten ausgeblendet wird: das pneumatologische. Wir spre-

5 Vgl. M. Amaladoss, *The Local Churches in Asia: Problems and Prospects*: Verbum SVD

6 Vgl. zur Spannung von Charisma und Institution auch H. Waldenfels, KF 369 ff.

chen von der Kirche als Gottesvolk und Leib Christi, übergehen jedoch zu meist den Gesichtspunkt der Geistgeschenktheit in der Gegenwart der Zeiten. Die Kirche selbst ist Charisma, Geistgeschenk und Geistgeschöpf, zugleich aber Ort der Geistesgegenwart. Wo von „Volk“ und „Leib“ die Rede ist, treten schnell Vorstellungen des Organischen und von da aus des Organisatorisch-Strukturellen in Erscheinung. Gewiß sind diese Momente nicht zu leugnen. Dennoch müßten vordringlich jene Bilder erneut in den Vordergrund geholt werden, die in der Fortsetzung der sich in der Menschwerdung Christi unendlich verströmenden Liebe Gottes vom Fortströmen dieser Liebe in alle Zeiten und Räume hinein künden: das „Licht der Welt“ (Mt 5, 14), das „Salz der Erde“ (Mt 5, 13), der „Sauerteig“ (Lk 13, 20 f.), das „Senfkorn“ (Lk 13, 18 f.). Diese Bilder der Gottesherrschaft sind als Bilder des in der Gemeinde Christi fortlebenden Herrn zugleich Bilder der Geistesgegenwart und Geisteswirksamkeit in den Zeiten.

Das Charisma Gottes aber teilt sich in der Zerstreung der Welt in einer Vielzahl von Charismen mit, die dem einzelnen Menschen zu seiner Mitwirkung an der Aufrichtung der Gottesherrschaft geschenkt sind. Grundlegend für das kirchliche Selbstverständnis ist, daß nicht die Kirche die Menschen ruft, sondern Gott der rufend-sammelnde Hirte seines Volkes ist. Der sammelnde Ruf Gottes aber ist ein Ruf in die frei vollzogene Nachfolge, so daß entsprechend der frei vollzogenen Annahme des Rufes im Glauben der Menschen sich die in unterschiedlichen Graden der Zugehörigkeit in Erscheinung tretende Gemeinschaft der Glaubenden von der Menschheit als ganzer abhebt. Die in *Lumen gentium* 16 entwickelte dynamische Hinordnung auf das Gottesvolk verpflichtet die Kirche selbst umgekehrt zu einer dynamisch offenen und aufnahmebereiten Hinordnung auf alle Menschen hin, wenn sie ihrer unaufgebbaren Instrumentalität, hinzuwirken auf die Vereinigung mit Gott und die Einheit der ganzen Menschheit, gerecht werden will.

In einer Zeit, in der die Freiheit in aller Welt immer mehr als zentrales, freilich häufig bedrohtes und unterdrücktes Gut erkannt wird, wächst auch in der Kirche stärker das Bewußtsein, daß es vorrangig in ihr nicht um die Diskussion und Sicherstellung institutioneller Strukturen gehen darf, sondern daß es in der Kirche um Weg, Wahrheit und Leben der Menschen gehen muß – im Blick auf den, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist. Im Blick auf Jesus Christus muß die Kirche sich als Nachfolgegemeinschaft Jesu als Weg-, Wahrheits- und Lebensgemeinschaft erweisen.⁷ Erst da, wo der Lebensbezug der Kirche den Menschen von heute wieder erfahrungsgemäß greifbar wird, kann sinnvollerweise davon gesprochen werden, daß die Kirche selbst „Licht“, „Salz“, „Sauerteig“, „Senfkorn“ ist und Gottesherrschaft auch in einer von menschlicher Begrenztheit bestimmten und von menschlicher Borniertheit gelenkten Welt sich Raum verschafft und das Böse nicht Herr werden läßt.

7 Vgl. dazu ausführlicher ebd. 348–369.

3. Mystagogische Biographie

Da das Charisma Gottes sich auf vielfältige Weise mitteilt, kommt der Biographie jener eine eminent wichtige Bedeutung zu, die das Wirken des lebendigen Gottes in ihrem Leben widerspiegeln. Wir nennen die Menschen, die Gottes Wirken in ihrem Leben exemplarisch verkörpern, die Heiligen. Unübersehbar spielen in unseren Tagen die Biographien der Heiligen wieder eine große Rolle. Jubiläen werden gefeiert, Geburts- und Todestage zum Anlaß zu fragen: Wer waren – um einige große Namen zu nennen – Albertus Magnus, Hildegard von Bingen, Teresa von Avila, Thomas Morus oder Matteo Ricci? Es fällt aber dann zweierlei auf:

(1) Das Interesse übersteigt sowohl den Umkreis derer, die die katholische Kirche ausdrücklich als exemplarische Wegweiser zu Gott in einer eigentlichen Heiligsprechung herausgestellt hat, wie auch den Umkreis der Kirche. Wir schauen auch auf Dietrich Bonhoeffer, Simone Weil, Martin Luther King, Oscar Romero u. a. Papst Johannes Paul II. hat jüngst auf seine eigentümliche Weise den Blick auf Mahatma Gandhi gerichtet.

(2) Heilige sind nicht so sehr unter historischer Rücksicht interessant, sondern unter dem Gesichtspunkt der Mystagogie. Mystagogie heißt Einführung in das Mysterium Gott. Als von Gottes Heiligkeit Berührte und Geprägte sind die Heiligen Wegweiser zu Gott, Menschen, die in ihrem Leben kundtun, was aus denen wird, die sich vom Geiste Gottes treiben lassen (vgl. Röm 8, 13).

Wenn nicht alles täuscht, ereignet sich in unserer Kirche heute ein Umbruch des Denkens und Erkennens. Wo nach dem Christsein gefragt wird, richtet sich der Blick nicht mehr einseitig in die Vergangenheit, auf die großen Gestalten der Kirchengeschichte, sondern genauso auf die Gegenwart und die Kleinen. Hierher gehört die vor allem lateinamerikanisch inspirierte Option für die „Armen, Unterdrückten und an den Rand Gedrückten“ (Synode 1985, Schlußdokument II. D. 6), die Rede vom „Gott der kleinen Leute“, aber auch die Reklamierung der Gottesmutter für das Verstehen der „Kleinen“.⁸ In diesem Sinne heißt es in der Instruktion 1986 über die christliche Freiheit:

„In ihrem Lobpreis auf die göttliche Barmherzigkeit besingt die demütige Jungfrau, der sich das Volk der Armen spontan und mit so großem Vertrauen zuwendet, das Geheimnis des Heils und seine verwandelnde Kraft. Der Glaubenssinn, der bei den ‚Kleinen‘ so lebendig ist, versteht ohne weiteres den ganzen soteriologischen und ethischen Reichtum des Magnificats“ (Nr. 48).⁹

⁸ Vgl. etwa E. Cardenal, *Das Evangelium der Bauern von Solentiname*. Wuppertal 1976/78; W. Schottroff / W. Stegemann, *Der Gott der kleinen Leute*. München u. a. 1979 (jeweils 2 Bände).

⁹ Zum Thema „Arme und Kleine“ vgl. in derselben Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung vom 22. März 1986 = *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 70. Bonn 1986, auch u. a. die Nr. 21f. 47–50, 62, 66–69.

Was L. Boff mit anderen lateinamerikanischen Theologen im Titel seines Buches „Theologie hört aufs Volk“¹⁰ andeutet, kommt hier zum Tragen: Die Unmündigen werden mündig, die Sprachlosen beginnen zu reden und haben etwas zu sagen. Theologisch ausgedrückt: Die Kirche ist nicht mehr nur Kirche für das Volk, sondern Kirche des Volkes, in der alle Gläubigen auf dem Weg sind, Subjekte der Glaubensgemeinschaft zu werden. Entsprechend wird das Heil Christi überall da vermittelt, wo Glaubende in der Kraft des Geistes Christi glaubenweckend wirken und Glaubensgemeinschaft stiften. Es wird heute vorrangig in gelebter und erlebter Glaubensbiographie erfahren und vermittelt.¹¹

II. Weltkirche in Partikularkirchen

Mystagogie, die biographisch vermittelt wird, bezieht sich aber dann sowohl auf diejenigen, die ihrerseits unterwegs sind, wie auf jene, die den Weg in das Geheimnis Gott als die Erfahrung und das Heil ihres Lebens, als Ausgangspunkt und Ziel der Geschichte noch nicht erkannt haben. Mystagogie will folglich auf dem Weg begleiten und auf den Weg rufen. Der Weg, auf dem wir gehen, aber ist unsere Welt. Wo die Gemeinschaft der Glaubenden Mystagogie für alle sein will, muß die Kirche Weltkirche sein. Insofern aber als Menschen stets in der Begrenztheit von Raum und Zeit leben, muß in der Kirche zusammen mit dem universalen Anspruch der Bezug zu den Besonderheiten von Raum und Zeit zum Ausdruck kommen.

Zu den Wiederentdeckungen des 2. Vatikanischen Konzils gehört die Partikularkirchlichkeit. Die Kirche ist nicht nur Kirche im Singular, sondern besteht in und aus Kirchen im Plural. Das aber ist nicht nur aufgrund der Spaltungen der Fall, so daß wir von katholischer und evangelischer Kirche, von orthodoxen Kirchen und Freikirchen sprechen, sondern schon aufgrund der Teilhabe am Entfaltungsprozeß alles Endlichen in Raum und Zeit. Entsprechend hat neben dem Begriff „Partikularkirche“ vor allem der Begriff „Ortskirche“ oder „Lokalkirche“ in der Kirche als ganzer Heimatrecht gewonnen.

Wir wollen drei Gesichtspunkte herausstellen: (a) nach dem heutigen Verständnis von „Partikularkirche“ fragen, (b) nach den Weisen der „Partikularität“ fragen, die sich aus dem Ortsbezug der Kirche ergibt und (c) schließlich die Weltkirche als eine Gemeinschaft der (Orts-)Kirchen (lat. *communio Ecclesiarum*) kennzeichnen.

10 Düsseldorf 1982.

11 Zur Thematik „Subjektsein der Kirche“ vgl. J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Mainz 1977; H. J. Pottmeyer, Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums: G. Alberigo u. a. (Hg.), Kirche im Wandel. Düsseldorf 1982, 89–110; H. Waldenfels, KF 76–80, 397f., 469–472, 488 u. ö.

1. „Partikularkirche“

In der Sprache der Kirche besteht nach wie vor eine gewisse Unschärfe, wenn von der „Partikular-“ bzw. „Ortskirche“ die Rede ist. Das neue Kirchenrecht benutzt den Begriff „*Ecclesia particularis*“, „Partikularkirche“ – im Deutschen nicht ganz unzweideutig mit „Teilkirche“ wiedergegeben.¹² Can. 368 versteht darunter „vor allem die Diözese“. Entsprechend wird die Teilkirche vordringlich unter organisatorisch-struktureller Rücksicht hierarchisch als Teil des Gottesvolkes bestimmt, „der dem Bischof in Zusammenarbeit mit dem Presbyterium zu weiden anvertraut wird“ (can. 369). Es läßt sich leicht erkennen, daß hier eine Ekklesiologie nachwirkt, die sich von der zuvor entwickelten wesentlich unterscheidet. Geht man aber davon aus, daß die beiden letzten Konzilien im Rahmen jenes Prozesses zu sehen sind, in dem die Kirche „sich fortschreitend als aktives Subjekt in der Heilsökonomie“ entdeckt,¹³ dann kann man nur zu dem Schluß kommen, daß das Konzil zumindest in diesem Punkt im neuen Kirchenrecht nur bedingt Ausdruck gefunden hat.

Es zeigt sich aber dann, daß das im Kirchenrecht verankerte Verständnis von Partikularkirche weder im allgemeinen Sprachgebrauch noch auch in anderen kirchlichen Dokumenten einfach vorausgesetzt werden kann. Die Verwendung des Begriffs „Partikularkirche“ für eine Mehrzahl von Diözesen, sei es für den Bereich einer nationalen Bischofskonferenz, sei es für die Kirche eines ganzen Kontinents oder Subkontinents, ist längst üblich geworden. Wir sprechen von der deutschen, der indischen, der lateinamerikanischen Kirche.

Evangelii Nuntiandi 62 bestimmt die Partikularkirche auch nicht von der Kirchenstruktur, sondern von den Räumen her, in denen sich die Partikularkirchen befinden. Der gängige Begriff „Ortskirche“ erscheint hier sinnvoll. Auch wenn die universale Kirche ohne Schranken und Grenzen ist, gilt doch:

„Dennoch nimmt diese universale Kirche in den Teilkirchen konkrete Gestalt an, die ihrerseits aus einer bestimmten Menschengruppe bestehen, die eine bestimmte Sprache sprechen, einem kulturellen Erbe verbunden sind, einer Weltanschauung, einer geschichtlichen Vergangenheit und einer bestimmten Ausformung des Menschlichen“ (*Evangelii Nuntiandi* 62).

Es ist dieselbe Kirche Jesu Christi, „die in verschiedenen Kulturräumen, sozialen und menschlichen Ordnungen Wurzeln schlägt und dabei in jedem Teil der Welt verschiedene Erscheinungsweisen und äußere Ausdruckformen an-

12 Der Begriff „Teilkirche“ darf nicht so verstanden werden, als werde das Wesen der Kirche in ihr nur „teilweise“ verwirklicht. „Teilkirche“ meint eine geographisch-räumliche Ausgliederung aus der „Universalkirche“, die die Kirche in der ganzen Welt, im Univesum, meint. Das neue CIC folgt in can. 368 im übrigen dem Text des Konzilsdekrets *Christus Dominus* 11.

13 Vgl. H. J. Pottmeyer, *Kontinuität* 101.

nimmt“ (ebd.). Hier wird die Partikularkirche von der Einwurzelung der Kirche in den unterschiedlichen Kulturträumen der Welt her bestimmt.

2. Ortskirche

Die Betonung der Partikularkirche als Ortskirche zeigt, daß die Kirche nicht nur im Laufe der Zeiten fortlebt, sondern sich mit ihrem universalen Heilsanspruch auf die Pluralität der Räume einlassen und gerade in ihrem Übersetzungsprozeß in die Vielfalt der Kulturräume als Weltkirche erweisen muß. Ortskirche wird die Kirche folglich dadurch, daß sie ihre Heilsbotschaft konkret in die Sprachen und Situationen der Welt hinein „übersetzt“. Weltkirche wird die Kirche dadurch, daß sie überall in der Welt Ortskirche wird.

Damit wird deutlich, daß die Partikularkirchlichkeit letztlich kein administrativ-organisatorisches Problem darstellt. Sie muß vielmehr von der Verwirklichung ihres Wesens her bestimmt werden. Hier aber gilt mit *Ad gentes* 2:

„Die pilgernde Kirche ist mit ihrem Wesen nach ‚missionarisch‘ (d. h. als Gesandte unterwegs), da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters.“

Fragt man nach den Grundmomenten von Raum und Zeit, in denen sich die Sendung der Kirche vollzieht, so erkennen wir jene drei Herausforderungen wieder, die wir auch im Schlußteil des Schlußdokumentes der Synode 1985 finden: (1) die Herausforderung der Armut – ein Verweis auf den sozio-ökonomisch-politischen Bereich, (2) die Herausforderung der Kulturen – ein Verweis auf die Pluralität der Kulturräume und ihrer Ausdrucksformen, (3) die Herausforderung der Religionen – ein Verweis auf die Pluralität der Religionen und Weltanschauungen, der Formen des Gottesglaubens und Unglaubens. Das Schlußdokument selbst spricht positiv von der Option für die Armen und der menschlichen Entwicklung (II. D. 6), der Inkulturation (II. D. 4) und dem Dialog mit den nichtchristlichen Religionen und den Nichtglaubenden (II. D. 5).

Die genannten Felder können hier nicht in Ausführlichkeit diskutiert werden. Es läßt sich aber leicht erkennen, daß die dramatischen Auseinandersetzungen der außereuropäischen Kirchen Lateinamerikas, Afrikas und Asiens, die in unterschiedlichen Akzentsetzungen von den genannten Herausforderungen bestimmt sind, inzwischen zugleich Aufgaben signalisieren, denen sich alle Ortskirchen der Welt je auf ihre Weise an ihrem Ort zu stellen haben. Das aber heißt, daß die Ortskirchen als solche ihre jeweilige Gestalt im Zusammenhang und im Gegenüber zur sozio-ökonomisch-politischen Bedingtheit ihres Ortes, zur geistesgeschichtlich-kulturellen und zur weltanschaulich-religiösen Situation zu finden haben.

Die sozio-ökonomisch-politischen Gegebenheiten sind vermutlich schon deshalb zu lange ausgeblendet worden, weil Religion in der Neuzeit eine ausge-

sprochen individualistisch-private Bedeutung hatte. „Religion ist Privatsache“, hieß es; jeder sollte „nach seiner Fassung selig werden“. Hier sind aufgrund der Anstöße der neueren „politischen Theologie“, aber dann auch der Befreiungstheologien grundsätzlich Korrekturen erfolgt.

In der Reaktion auf eine stark geistesgeschichtlich gedeutete Kultur, die den Bezug zu den Gesellschaftsentwicklungen eher außer acht ließ, dürfen freilich heute nicht die geistigen Impulse derart übergangen werden, daß am Ende aus der Beschäftigung mit den sozio-ökonomischen Momenten eines Kulturraumes ein materialistisches Kulturverständnis resultiert. Mit anderen Worten, die Behandlung der gesellschaftlichen Fragen in Polaritäten wie Arm – Reich, Entwicklung – Unterentwicklung, Herrschende – Unterdrückte, Kapitalismus – Sozialismus u. ä. darf nicht dahin führen, daß die Entwicklung der Kulturen auf den Primat der Materie zurückgeführt wird. Der Marxismusvorwurf gegenüber bestimmten Kreisen der Befreiungstheologie hat hier ihren Grund.¹⁴

Die Kulturanalyse, ohne die eine dauerhafte Inkulturation in unserer Zeit nicht mehr durchführbar ist, kommt an den archäologisch-ethnologischen, den religionsgeschichtlich-philosophischen, vor allem aber auch den sprach- und verhaltenswissenschaftlichen Untersuchungen einer Kulturlandschaft nicht mehr vorbei. Gegenüber gutgemeinten, aber im Grunde naiven Inkulturationsversuchen, die, wenn sie von ausländischen Missionaren vorgeschlagen werden, sich nicht selten mit einer gewissen Kulturromantik verbinden, bestehen zu Recht in vielen Ländern Reserven. Diese Reserven werden nicht selten von den neuerwachenden traditionellen Religionen der Länder gefördert, indem sie ihrerseits das Christentum als ausländische Religion bzw. als Lokalreligion der abendländischen Welt zu deuten versuchen.

Das zu lösende Problem besteht darin, daß das Christentum keine auf einen Ort beschränkte Religion ist, sich aber als Weltreligion nur dadurch bewährt, daß sie an jedem Ort heimisch wird. Das aber geht nur, wenn die Botschaft in der Sprache des Ortes verkündet wird und dabei in Beziehung tritt zum Denken der Kulturräume und sodann die Lebens- und Verhaltensprozesse einer Kulturlandschaft vom Christentum durchleuchtet und durchformt werden. Die Chance des Christentums besteht in einer in Pluralität zerrissenen Welt darin,

– daß es Ethik und Ästhetik derartig verbindet, daß erkennbar ist, aus welcher Grunde r f a h r u n g heraus Menschen sich so oder anders in der Welt verhalten,

– daß es in unserer Zeit wachsender Entpersönlichung und Anonymisierung des Lebens auf dem *responsorischen* Aspekt menschlichen Verhaltens, d. h. auf der gerade in der abendländischen Ethik stets betonten *Verantwortlichkeit* menschlichen Handelns und Verhaltens besteht, und

¹⁴ Vgl. dazu *L. Boff*, *Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land*. Düsseldorf 1982, 178–198; *O. von Nell-Breuning*, *Marxismus – zu leicht genommen*: StZ.203 (1985) 87–91.

– daß es in das heute pluralistisch, interkulturell und interreligiös geführte Gespräch über den Menschen, sein Leben und dessen Sinn den sittlichen Appell als Anspruch an den Menschen auslegt.¹⁵

Die Ortskirche tritt voll in den Kontext der Lebenswelt der Menschen eines jeden „Ortes“ ein, indem sie die Botschaft Christi in den Spannungsfeldern der Gesellschaft, der Kulturfaktoren, aber auch der pluralen weltanschaulich-religiösen Angebote auslegt und darstellt. Die Ortskirchen sind damit zugleich die Antwort auf den von Paul VI. ins Bewußtsein gerufenen „Bruch zwischen Evangelium und Kultur“, der in seinen Worten „das Drama unserer Zeitepoche“ ist (vgl. *Evangelii Nuntiandi* 20; auch Schlußdokument II. D. 4).

3. Weltkirche

Die bewußte Ausbildung und Entfaltung der Ortskirchlichkeit mit all ihren Konsequenzen, einer größeren Eigenständigkeit in Strukturfragen, in der Liturgie, auf die Dauer auch in Rechtsfragen, ist die Bewährung der Weltkirche in unserer Zeit. Die Weltkirche existiert nur in Ortskirchen. Sie ist, recht verstanden, in der *communio Ecclesiarum* verwirklicht. Diese *communio* darf freilich nicht „als die Summe oder gleichsam ein mehr oder weniger lockerer Zusammenschluß von wesentlich verschiedenen Teilkirchen“ (*Evangelii Nuntiandi* 62) aufgefaßt werden. Umgekehrt ist aber die Weltkirche letztlich auch keine Wirklichkeit neben bzw. über den Ortskirchen, auch wenn die zentralen Einrichtungen in Rom einen solchen Eindruck erzeugen können. Das Verhältnis der Ortskirche von Rom zu den anderen Ortskirchen ist aber ein wesentlicher Ausdruck jener Einheit in Vielheit, die das Verhältnis von Weltkirche und Ortskirchen bestimmen muß.

Nun gehört auch die Kollegialität der Bischöfe zu den im 2. Vatikanischen Konzil auf neue Weise betonten Strukturelementen der Kirche. Kollegialität der Bischöfe und Papsttum werden aber dann als gleichwesentlich im Willen Jesu Christi begründet (vgl. *Lumen gentium* 3. Kap.). Im Kollegium der Bischöfe ist der Bischof von Rom das Haupt und damit das Symbol der Einheit. Das Papsttum ist entsprechend nicht als eine Institution über dem bzw. losgelöst vom Kollegium der Bischöfe zu verstehen.¹⁶

Insofern als die strukturelle Seite der Kirche stärker als die spirituelle die Sichtbarkeit der Kirche bestimmt, tritt die Spannung von Vielfalt und Einheit in ihr auch deutlicher in Erscheinung. Diese Spannung aber ist letzten Endes von zwei Polen bestimmt, die einer eigenen Behandlung bedürfen: dem Ringen um die Identität der einzelnen Ortskirche mit der Gesamtkirche bzw. um

15 Vgl. dazu ausführlicher *H. Waldenfels*, Weltreligionen, viele Kulturen, Sprachen und Systeme – und die eine Welt des Menschen: *G. W. Hunold / W. Korff* (Hg.), *Die Welt für morgen*. München 1986, 357–366.

16 Vgl. dazu *H. Waldenfels*, KF 382–385, 476–481.

die Einheit im Wesen und dem Ringen um Relevanz bzw. apostolische Wirksamkeit des Sauerteigs der Botschaft von der Gottesherrschaft an den konkreten Orten der Ortskirchen.

III. Identität und Relevanz

„Die Frage ist zweifellos schwierig. Die Evangelisierung verliert viel von ihrer Kraft und Wirksamkeit, wenn sie das konkrete Volk, an das sie sich wendet, nicht berücksichtigt und nicht seine Sprache, seine Zeichen und Symbole verwendet, nicht auf seine besonderen Fragen antwortet und sein konkretes Leben nicht einbezieht. Aber andererseits kann die Evangelisierung auch ihre Seele verlieren und innerlich leer werden, wenn man unter dem Vorwand, sie zu übersetzen, sie aushöhlt oder verfälscht; wenn man, um eine universale Wirklichkeit an Ortsverhältnisse anzupassen, diese Wirklichkeit selber opfert und die Einheit zerstört, ohne die es keine Universalität mehr gibt. Tatsächlich vermag nur eine Kirche, die sich ihrer Universalität bewußt ist, eine Botschaft anzubieten, die über die regionalen Grenzen hinweg von allen gehört werden kann.“

Was *Evangelii Nuntiandi* 63 aufzeigt, ist nichts anderes als die Spannung von Identität und Relevanz, die im Verhältnis von Einheit und Vielheit in der Weltkirche zum Tragen kommt. Sie gilt es im Hinblick auf die beiden Pole „Identität“ und „Relevanz“ näher auszuleuchten.

1. Identität

Die Frage ist: Worin besteht die Identität der Kirche, und worin findet sie ihren Ausdruck? Und kann es nicht sein, daß zu lange gewisse Ausdrucksformen für die Identität selbst genommen werden?

A. Camps hat das jüngst auf einer Tagung am Beispiel der holländischen Kirche erläutert. Die heutige katholische Kirche Hollands ist eine junge Kirche. Ihre Hierarchie wurde 1853 wiederhergestellt. Danach hatte die holländische Kirche kein größeres Anliegen, als die Katholizität in einem unübersehbaren Netz von katholischen Institutionen, Sozialeinrichtungen, Schulen, einer katholischen Presse und Medienpolitik, einer katholischen Politik und Partei u. a., zur Schau zu stellen. Die Krise begann nach dem 2. Weltkrieg, als die Kirche beim Wiederaufbau des Landes vor der Frage stand, ob sie ihre imposante Eigenwelt erneuern oder aber ihren Beitrag ökumenisch mit den anderen christlichen Kirchen, kooperativ mit anderen Gruppen der Gesellschaft, jedenfalls unter weitgehendem Verzicht auf eigene gesellschaftliche Einrichtungen leisten solle. Die Frage, die sich stellen mußte, war: Was macht heute die Botschaft der Kirche aus; worin tritt sie zutage? Ähnliches läßt sich in vielen traditionellen Missionsländern beobachten, Ihr äußeres Erscheinungsbild machte die Kirchen zu Agenturen ihrer europäischen Aussendekirchen: die

Kirchenbauten, die Kirchenpatrone, die Melodien der Kirchenlieder, die Texte der Katechismen, die liturgischen Bräuche und Kleider. Der Vorwurf, daß die Kirche bzw. das Christentum eine ausländische Religion verkünde, ist so unverständlich nicht.

Die in der Distanz von Rom lebende Kirche Chinas ist ein besonders tragisches Beispiel.¹⁷ Gerade sie zeichnet sich nicht durch einen ausgeprägten Willen zur Sinisierung aus, sondern durch äußerlich greifbare Zeichen ihrer Identität mit der römischen Kirche: vor allem durch die lateinischen, nach dem tridentinischen Missale gefeierten heiligen Messen. Die Tragik besteht nicht zuletzt darin, daß die katholische Kirche in der weiten Welt gerade dieses Erkennungszeichen der Identität inzwischen aufgegeben hat.

Die Beispiele beweisen, daß die kirchliche Identität zu lange in äußeren Ausdrucksformen sichergestellt worden ist. Dazu trugen dann auch die auf ihre Beobachtung hin überprüfbar und mit Sanktionen versehenen rechtlichen Regelungen, Vorschriften und Verbote bei, die, von einem starken römischen Zentralismus geprägt, zu einer großen Uniformität der Landeskirchen führten, die Eigenwerte der Kulturlandschaften jedenfalls nicht beachtet und förderten. Die Rede von Ortskirchen ergab, abgesehen von der geographischen Unterteilung einer im übrigen uniform gestalteten Weltkirche, keinen großen Sinn. Der Begriff „Ortskirche“ wird erst dort brisant, wo er unter anderer Rücksicht die Auflösung der Identität in der Uniformität signalisiert. Das ist der Fall, wo die Orthofähigkeit – wie zuvor gezeigt – in Beziehung zur Kultur der „Orte“ gesehen wird und – wie J. B. Metz es formuliert hat¹⁸ – der „Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Kirche“ sich durchsetzt.

Auch in dieser Situation bleibt freilich die Frage nach der Identität. Lautet die Forderung heute einerseits „aggiornamento“, so lautet sie andererseits „ressourcement“, Rückbindung an den gemeinsamen Ursprung. Dieser ist für die ganze Nachfolgegeschichte des Christentums Jesus Christus, der Gekreuzigte, seine Botschaft und sein Lebensschicksal, jener Mensch, in dem Gott „zur Sprache kommt“, das „Wort“ Fleisch wird. Ist es so verwunderlich, wenn heute in der Rückkehr zur Quelle jene Quelle wieder „beim Wort genommen“ wird, die uns Jesus Christus als unser Geschick zuspiziert: die Heilige Schrift? Muß es uns nicht mit staunender Dankbarkeit beschenken, wenn das Mahl wieder zu einem sprechenden Zeichen quer durch die Kirchen wird, in dem aus dem Empfang des Brotes, das der Leib Christi ist, Leib Christi, Gemeinde, Kirche, wird? Zentrale Zeichen der Identität, Kirche konstituierende Momente sind das Hören der Frohbotschaft und die

17 Vgl. dazu ausführlicher *H. Waldenfels*, Universalität und Partikularität der Kirche: Fallbeispiel China: *Stimmen der Zeit* 204 (1986) 579–593.

18 Vgl. *J. B. Metz*, Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Kirche: *ZMR* 70 (1986) 140–153. Schon *W. Bülmann*, Wo der Glaube lebt. Einblicke in die Lage der Weltkirche. Freiburg u. a. 1974, hat den Wandel des kirchlichen Zentrums beschrieben (vgl. 68–77). Auch spricht er „im Blick auf die polyzentrische Welt“ bereits vom Abbau des „Zentralismus in der Kirche“ (ebd. 147).

Sammlung in der Feier der Eucharistie, des Abendmahles, der Teilhabe an dem einen Brot, das für uns gebrochen ist. Erst als drittes Moment einer wesenhaften Verwirklichung der Kirche nennt die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* 26 – nach der Verkündigung des Evangeliums und der Feier des Herrenmahles – „das Symbol jener Liebe und jener ‚Einheit des mystischen Leibes, ohne die es kein Heil geben kann‘“, die Repräsentation der Verbundenheit der Gemeinden untereinander in den Hirten, den Bischöfen.

Wie es in *Evangelii Nuntiandi* 63 heißt, ist die Identität in der Wirklichkeit, die zur Sammlung der Kirche führt, und in der Einheit der Kirchen untereinander gegeben. Wo eines dieser drei Momente in Frage gestellt ist, ist auch das Wesen der Kirche in Frage gestellt, zumindest bedroht.

2. Relevanz

Der Gegenpol zur Identität ist die Relevanz. Was nützen alle Sorgen um die Identität mit dem Ursprung, Orthodoxie und Regeltreue, wenn die Verwirklichung der Kirche als Sammlung zur Sendung in ekklesiozentrischer Selbstzufriedenheit oder Selbstkritik untergeht? In der Verkündigung geht es um die Herrschaft Gottes in der Welt, um das Heil der ganzen Welt. Es geht darum, daß das Evangelium – in Analogie zur Inkarnation und zum Pascha-geheimnis, also zur Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazaret, aber auch zu seinem Tod und seiner Auferstehung – Wurzeln faßt in den konkreten Völkern, ihren Sprachen, Zeichen und Symbolen, ihren Fragen und Nöten, ihren Hoffnungen und Erwartungen.

Die abendländische Kirche, die lange Zeit allein die missionierende war, muß heute lernen, daß das Wort Gottes eine Saat ist, die ausgesät wird, Wurzeln fassen und wachsen muß, nicht ein Baum, der aus einer Gegend in eine andere verpflanzt wird. Entsprechend dürfen junge Kirchen jung sein. Sie haben das Recht auf ihre eigenen Erfahrungen, ihre eigene Phantasie und Kreativität, aber auch ihre eigenen Fehler und Lernprozesse.

Es kommt ein anderes hinzu: Es gibt eine Identität in der Gesamtkirche. Es gibt aber auch eine Identität im Volk. Hier setzt sich in der Kirche heute die Erkenntnis durch, daß die neue Identität in Christus nicht die Zerstörung der Identität mit dem jeweiligen Volk zur Voraussetzung hat. Im Gegenteil, nach *Nostra aetate* 2 enthalten die Völker, Kulturen und Religionen soviel Wahres und Gutes, daß die Kirche ihre Gläubigen mahnen kann, die geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozio-kulturellen Werte, die sich bei den Bekenntnern anderer Religionen finden, „anzuerkennen, zu wahren und zu fördern“. Umgekehrt kann Kardinal F. Arinze sagen:

„Die Menschen, die Christen werden, kommen nicht aus einer kulturellen Wüste, sondern kommen zur Kirche mit einem kulturellen, religiösen und sozialen Gepäck.“¹⁹

¹⁹ Vgl. F. Arinze, Aufgabe der Kirche: OK 27 (1986)

Dieses Gepäck gilt es aufzuschneiden. Das neue Schlüsselwort lautet „Inkulturation“. Dieser Begriff tritt heute an die Stelle der alten Begriffe *Adaptation*, *Anpassung*, *Akkulturation*, *Indigenisation* u. ä., die vielen zu äußerlich, zu sehr „als vorläufiges pädagogisches Entgegenkommen an nichtchristliche Kulturen“ verstanden wurden.²⁰ Inkulturation impliziert die grundsätzliche Anerkennung fremder Kulturen, die Bereitschaft zu einer dialogisch-unterscheidenden Haltung gegenüber anderen Religionen, den Willen, den christlichen Glauben im Rahmen anderer Philosophien, Weltanschauungen, Menschenbilder und Gesellschaftssysteme so zu formulieren, daß das Fremde dabei zu seiner eigentlichen, von Gott gewollten Gestalt befreit wird.

J. Neuner hat schon vor Jahren darauf hingewiesen, daß es dabei zu einem Geben und Empfangen kommt. So könne man mit Recht erwarten, daß andere Philosophien als die abendländischen weitere Seiten des Menschseins ausdrücklich erfaßt und dargestellt haben, die in das christliche Dogma hineingehören, „nicht als Änderungen oder Zusätze zu ihrem Gehalt, sondern als Ermöglichung entfalteter Aussagen über das, was der Mensch ist“.²¹ Er verwies dabei für Indien auf die Karma-Lehre, die eine solche „Kontinuität menschlichen Geschehens“ ausdrücke, „wie sie keine Philosophie des Abendlandes erfaßt hat“:

„Sie könnte, gereinigt von Irrtümern, beitragen zur Formulierung der Kontinuität des gottmenschlichen Heilsplans in Sünde, Heil und eschatologischer Vollendung. In der asketischen Theologie könnte die reiche Erfahrung der psychophysischen Struktur menschlicher Tätigkeit in Läuterung und spiritueller Erfahrung, wie sie das Yoga-System bietet, ausgeweitet werden.“

Es kann an dieser Stelle keine neue Theorie der Inkulturation entworfen werden. Soviel dürfte jedoch sicher sein, daß, wo es der Kirche um das Subjektsein aller Menschen geht, der Impuls der Befreiung auch für jeden, der uns Christen aus einer fremden Kultur und Religion begegnet, spürbar sein muß.

Das hat zur Voraussetzung, daß Christen nicht nur einander, sondern auch „Fremden“, d. h. Nichtchristen im Respekt vor ihrer Subjekthaftigkeit begegnen. Vieles mag in dem neuen Prozeß dann zunächst Erstaunen erzeugen, uns „Hören und Sehen vergehen“ lassen,²² wenn z. B. Christen auch auf fremde Heilige Schriften hören. Manches wird auch nicht ungefährlich sein, wenn es z. B. zu einem Synkretismus kommt, der nicht vom Geist der Wahr-

20 Vgl. J. Neuner, Art. *Akkommodation* II: LThK I, 240–243; Zitat: 240.

21 Vgl. ebd. 242; dort auch das folgende Zitat.

22 Vgl. G. Söhngen, *Der Weg der abendländischen Theologie. Grundgedanken zu einer Theologie des „Weges“*. München 1959, 24f.; dazu H. Waldenfels, KF 89; auch 397f.; *ders.*, *Von der Weltmission zur Kirche in allen Kulturen: P. Gordan* (Hg.), *Die Kirche Christi. Enttäuschung und Hoffnung*. Graz u. a. / Kvelaer 1982, 303–350, vor allem 314f.; ferner W. Bühlmann, *Wo der Glaube lebt*.

heit inspiriert ist. Dennoch muß der Weg über das Meer mutig, ohne Angst gewagt werden. J. Moltmann hat dieses Wagnis zu Recht so beschrieben:

„Der Dialog der Weltreligionen“ – er steht im Herzen der interkulturellen Begegnungen – „ist ein Prozeß, auf den man sich nur einlassen kann, wenn man sich in Offenheit verwundbar macht und aus ihm verändert hervorgeht. Man verliert seine Identität nicht, sondern gewinnt im Gegenüber zum Partner ein neues Profil. Aus den Dialogen werden die Weltreligionen mit neuem Profil hervorgehen. Es darf als Hoffnung der Christen ausgesprochen werden, daß es Profile sein werden, die dem leidenden Menschen und seiner Zukunft, dem Leben und dem Frieden zugewandt sind.“²³

IV. Signale der neuen Kirche

Wir wollen mit einigen wenigen Hinweisen auf Beobachtungen schließen, die als Signale der neuen Kirche gelten können, weil sie in der Spannung von Einheit und Vielheit in der *communio Ecclesiarum* zugleich die Einheit und Fülle der *Una Catholica* aufblitzen lassen. Es seien vier solcher Signale genannt: (a) die Basisgemeinden, (b) die Kollegialität der Bischöfe, (c) die Entstehung neuer Kommunikationsstrukturen, (d) die Bedeutung des Pneumatischen.

1. Basisgemeinden

Die Kirche wird, wo sie sich aus der Nachfolge Christi heraus als Weg-, Wahrheits- und Lebensgemeinschaft versteht,²⁴ sich weniger als Großkirche, sondern als Sammlung der vielen Kleinen, die aus dem Worte Gottes in der Nachfolge Jesu zu leben bemüht sind, bewähren müssen. Zu den Signalen unserer Zeit gehört der Aufbruch der sogenannten Basisgemeinden in Lateinamerika, aber dann auch in anderen Kontinenten, auch bei uns. Dabei ist nicht an das zu denken, was gleichsam auf amtliche Initiative hin von Diözesen oder auch unüberschaubar gewordenen Pfarreien an kleineren Einheiten organisiert wird, sondern an die Sammlung von Gläubigen ohne amtlichen Auftrag, zum Teil ohne Initiative und Führung durch bestellte Amtsträger, aus der Kraft von Taufe und Firmung, als Ausdruck der Mündigkeit und des Willens von Christen, an ihrem Ort nach dem Evangelium zu leben. Gewiß gibt es hier in einer Zeit des Übergangs Spannungen. Sieht man mit J. B. Metz die Entstehung der Basisgemeinden jedoch als Zeichen der „be-

²³ J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*. München 1975, 181.

²⁴ Vgl. dazu ausführlicher *H. Waldenfels*, KF 348–369.

harrlichen Subjektwerdung der Kleinen“,²⁵ so geht es weniger um den Gegensatz zwischen einer sogenannten Amtskirche und einer Basiskirche als um den Wandel von einer nach Betreuung rufenden Volkskirche zu einer „Kirche des Volkes“,²⁶ in der das Volk in die mündige Verantwortung des Christseins hineinwächst.

2. Kollegialität

Ausdruck der wiederhergestellten Spannung von Einheit und Vielheit in der Kirche ist auch die praktische Erneuerung der kollegialen Strukturen in der Kirche. Gewiß hat es seit Gründung der Kirche das Kollegium der Apostelnachfolger gegeben. Doch ist es in früheren Zeiten geringerer Kommunikationsmöglichkeiten und zudem eines wachsenden römischen Zentralismus als solches eher selten wirksam in Erscheinung getreten. Wo Kollegialität nicht mehr nur eine theoretische Gegebenheit ist, sondern ausgeübt wird und – wie es im Dekret des 2. Vaticanum über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche *Christus Dominus* geschieht – die Aufgabe der Bischöfe in ihrer Rolle in der Gesamtkirche (Kap. 1), dann in ihren Diözesen (Kap. 2) und schließlich im Hinblick auf die kollegial-synodalen Strukturen (Kap. 3) gesehen wird, fällt der Blick notwendig auf Felder des Kirchlichen, die einer Neu- und Weiterentwicklung bedürfen. Dazu gehören neben den vertikalen Kommunikationsstrukturen vor allem die in unseren Tagen sich vertiefenden horizontalen Strukturen. Wie schwer es ist, alten Impulsen neue Kraft zu geben, und wie groß die Ängste vor dem Neuen sind, zeigen die verschärften Auflagen, die römische Stellen machen, wenn es – wie in Indien – um Versuche im Bereich des Liturgischen oder – wie in Lateinamerika – um die Veröffentlichung einer kontextuellen Theologie geht. Römische Eingriffe und Vorsichtsmaßnahmen wirken dabei häufig als Zeichen mangelnden Vertrauens gegenüber dem Urteilsvermögen und der Loyalität einheimischer Bischofskonferenzen und als Desavouierung angewandter Kollegialität.

Wo aber die *communio* der Bischöfe untereinander nicht zur gebotenen freien Entfaltung kommt, sind Befürchtungen hinsichtlich der freien Entfaltung der *communio* der Gläubigen nicht von der Hand zu weisen. Da aber *communio* ein Schlüsselbegriff nachkonziliarer Ekklesiologie ist, der bis ins Kirchenrecht hinein „Ausdruck der komplexen Wirklichkeit des Mysterium Kirche selbst“ (W. Aymans) ist,²⁷ kann hier nicht geschwiegen werden.

25 Vgl. J. B. Metz, Im Aufbruch 149.

26 Vgl. K. Rahner u. a. (Hg.), Volksreligion – Religion des Volkes = Urban-TB 643. Stuttgart 1979.

27 Vgl. H. Waldenfels, KF 374.

3. Kommunikationsstrukturen

Ein Moment an der Ausbildung eines neuen Kirchenbewußtseins sind die in allen Teilen der Welt sich herausbildenden Kommunikationsstrukturen auch innerhalb der Weltkirche, die sich zumindest teilweise ganz natürlich einer zentralgesteuerten Kontrolle entziehen. Was in der Kirchenleitung als Kollegialität der Bischöfe nach zeitgerechter Entfaltung ruft, zeigt einmal eine Fortsetzung in den mit großen Erwartungen in Gang gesetzten, heute in unseren Breiten vielfach aufgrund starker Frustrationserlebnisse stagnierenden Räten auf diözesaner und pfarrlicher Ebene. Diese Räte sind dennoch Ausdruck einer neuerweckten und neuerwachten Bereitschaft zur Erfüllung des Sendungsauftrags der Kirche auf umfassende Weise. Sie führen zur Ausbildung weiterer Kommunikationen innerhalb der Gemeinden, aber auch zwischen den Gemeinden, den Ortskirchen, schließlich auch zwischen Katholiken und Nichtkatholiken auf ökumenischer, interreligiöser, interkultureller und internationaler Ebene. Am Ende gibt es auch hier sogenannte offizielle, d. h. mit den Kirchenleitungen zusammen getragene Kommunikationen, aber auch solche neben diesen, gelegentlich gar an diesen vorbei. Gerade weil die heutige Kommunikationstechnik, aber auch eine die Mobilität und den schnellen Kontakt fördernde Entwicklung der Verkehrstechnik unmittelbare Kontaktaufnahmen zwischen möglichen Gesprächspartnern immer weniger verhindern und kontrollieren lassen, steht auch die Weltkirche heute vor ganz neuen Chancen und Erfahrungen, denen sie sich gar nicht entziehen kann.

4. Kirche des Geistes Christi

Was heute unvermeidlich zur Auflockerung gewohnter Strukturen auch der Kirche und auf die Dauer zur Ausbildung neuer Gemeinschafts- und Gemeindeformen führt, ergibt sich für die Kirche in hohem Maße nicht als innen-, sondern als außengesteuert. Was heute von nicht wenigen als Bedrohung einer gewohnten Kirchengestalt angesehen wird, kann aber – wie im Falle der im Sturm auf dem Meere in schwankendem Boot umhergetriebenen, ängstlichen Jünger Jesu – Anstoß sein, sich auf den zu besinnen, der, in seinem Geist präsent, auch heute der Herr des Schiffleins Kirche ist. Kirche ist der Ort der Geistesgegenwart Gottes. Nicht unbedingt in den klassischen Gottesdiensten, jedoch in vielen Gebetsgruppen und -kreisen in der ganzen Welt – und das sei ein letztes Signal – erwächst heute ein neues Bewußtsein dieser Geistesgegenwart wie auch ein neues Verlangen nach der Unterscheidung der Geister der Zeit in der Kraft des Geistes Christi.²⁸

²⁸ Vgl. *H. Waldenfels*, „Spiritualität“. Zur ‚Wahrnehmung des Geistes‘ und zur ‚Unterscheidung der Geister‘: *M. Böhnke / H. Heinz* (Hg.), Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie. FS W. Breuning. Düsseldorf 1985, 376–398.

1951 hat Th. Ohm einen Aufsatz über „Begeisterung und Mission“ geschrieben.²⁹ Schon damals schrieb er von „kalten und verworrenen Tagen“, „von der Lustlosigkeit, der Müdigkeit, der allgemeinen Erschöpfung, der Trägheit der Seele und dem Pessimismus der Nachkriegszeit“. Seine Antwort lautete:

„Keiner, dem das Herz alt geworden, ...paßt in die Mission. ... Wir müssen begeistert sein. Wenn der Missionar dem indischen Heiden begegnet, dann muß er überwältigt sein von der Tatsache, die Gott im Leben, Leiden und Sterben, in der Auferstehung und Erhöhung seines Sohnes geschaffen hat, und muß so in der Kraft, die in diesen Tatsachen liegt, die Botschaft ausrichten.“³⁰

Mit Thomas Ohm beten wir in den Worten des hl. Augustinus aus dem Geheimnis der Kirche, aus dem sie lebt, heraus:

„Herr, tu und wirke!
Erwecke uns, ruf uns zurück!
Entzünde uns, reiße uns mit fort!
Mache glühend uns und süß!
Mach, daß wir dich lieben,
daß wir zu dir laufen!“

Damit ist auf das Entscheidende und Notwendige hingewiesen.³¹

29 Vgl. *Th. Ohm*, *Ex contemplatione loqui*. Münster 1960, 98–112; Zitate: 110ff.

30 Ebd. 111.

31 Ebd. 112; vgl. *Augustinus*, *Confessiones* VIII. 4.