

JEAN JONCHERAY

1939 geboren. Priester der Diözese Angers, Frankreich. 1968 in Rom Promotion zum Doktor der Theologie. Danach Professor an der Unité d'Enseignement et de Recherches de Théologie et de Sciences Religieuses des Institut Catholique in Paris. Seit 1984 Direktor des Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique. Neuere Veröffentlichungen: In der Zeitschrift «Catéchèse»: Le cadre de la catéchèse (Nr. 103, April 1986); L'environnement socio-culturel des pratiques d'éveil

à la foi des petits enfants (Nr. 105, Oktober 1986); Formation et devenir ecclésial (Nr. 107, April 1987); in der Zeitschrift «Recherches de Science religieuse» (April-Juni 1987): Une approche sociologique du rite; (als Hg. zus. mit F. Brossier, S. Duguet und E. Germain): 1687, Les manuels diocésains de Paris et de Meaux (Bossuet) (Desclée, Paris 1988). Anschrift: Prof. Dr. Jean Joncheray, Institut Catholique de Paris, 21, rue d'Assas, F-75006 Paris, Frankreich.

David Tracy

Weltkirche —
Weltkatechismus: das
Problem der Eurozentrik

Welt und Welten

Die Hoffnung auf einen geeigneten «Weltkatechismus» scheint zumindest illusorisch. Wenigstens wird das so lange der Fall sein, bis eine eingehendere Reflexion über den Begriff «Katechismus» und den Begriff «Welt» erfolgt ist. Ein eigentlicher «Weltkatechismus» scheint allzuviel an gemeinsamem Denken und gemeinsamem Sprechen über die Frage vorauszusetzen, *wie* der Kern des Glaubens kulturübergreifend zu artikulieren ist. Meines Erachtens stellt ein «Weltkatechismus» die reale Notwendigkeit der Inkulturation in einer pluralistischen Welt in Frage. Katechismen als solche sind schließlich noch komplexer als das ihnen am nächsten stehende Gegenstück, ein «kurzes Bekenntnis» des gemeinsamen Glaubens. Jedes kirchliche Bekenntnis ist natürlich ebens tief in die Kultur eingebettet wie andere Wirklichkeiten. Dennoch sind kurze Glaubensbekenntnisse wegen ihrer relativ bescheidenen Zielsetzung theologisch und kulturell oft imstande, über ihre kulturelle Einbettung hinweg Lesern und Hörern, die nicht dem ursprünglichen Kulturkreis, sondern anderen Kulturen angehören, von den zentralen Glaubenswirklichkeiten zu sprechen. Die streng be-

kenntnisbezogenen Aspekte der großen Katechismen sind — dank ihrer Treue zum gemeinsamen Glauben der Kirche — für alle sachkundigen Leser ebenfalls verständlich.

Doch in einem eigentlichen «Weltkatechismus» liegt mehr als das gemeinsame Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens. Mit ihm ist auch die Annahme gegeben, daß die menschliche Situation, welche die großen Lehren und Symbola des gemeinsamen Bekenntnisses ansprechen, dermaßen klar und feststehend ist, daß sie naturgemäß kulturübergreifend und übergeschichtlich (somit «Welt») ist. Diese Annahme ist jedoch von der Kultur und der Geschichte her wohl stark anzuzweifeln. In einer Situation, in der selbst transzendente Kommunikationsphilosophien (Apel, Habermas) in ihren transzendentalen (oder «quasi transzendentalen») Behauptungen bescheidener geworden sind und viel mehr als ihre Vorgänger, die eine «Philosophie des Bewußtseins» vertraten, der sprachlichen und damit der gesellschaftlich-wirtschaftlich-kulturell-geschichtlichen Einbettung aller transzendentalen Formulierungen Beachtung schenken, ist es seltsam, daß sich Theologen finden, denen die Idee eines *Welt*-Katechismus kein Kopfzerbrechen macht.

Diese philosophischen Bedenken haben indes wenig zu bedeuten gegenüber den heutigen theologischen Gegebenheiten. Gerade zu dem Zeitpunkt, wo überzeugende Gründe für die Annahme (Rahner, Bultmann) sprechen, daß die Kirche aufhört, eine eurozentrische Kirche zu sein, und eher zu einer globalen, polyzentrischen Kirche wird, kommt einem ein Plädoyer für einen «Weltkatechismus» merkwürdig kurzsichtig vor. Fassen wir eine andere große Wetterscheide-Periode der Kirchengeschichte ins Auge, die Periode, die das Neue Testament als das Buch der Kir-

che hervorbrachte. Dabei wird man Zeuge des Übergangs von einem Judenchristentum zu sowohl einem jüdischen als auch einem vielgestaltigen nichtjüdischen Christentum. Zeigt das Urchristentum nicht, wie viele in die Situation eingebettete Bekenntnisse und catechetische Unterweisungen notwendig waren, um in so vielen unterschiedlichen kulturellen Situationen das gemeinsame Bekenntnis zu Jesus als dem Christus aufrechtzuerhalten? Die Situationen der Gemeinden des Markus, Matthäus, Lukas, Johannes, Paulus, Jakobus, der Pastoralbriefe, des Buches der Offenbarung sind unterschiedlich genug, um oft sehr verschiedene Versionen des gemeinsamen Erzählstoffes, der gemeinsamen Christusnachfolge, des gemeinsamen Bekenntnisses zu Christus in unterschiedlichen — oft sehr unterschiedlichen — kulturellen und geschichtlichen Situationen des ersten Jahrhunderts des Christentums zu erfordern.

Diese frühe Periode der Abfassung des Neuen Testaments bildet das treffendste Gegenstück unserer Situation. Das katholische Christentum kann es sich nicht mehr leisten, eurozentrisch zu sein, so wenig wie das Urchristentum es sich leisten durfte, rein jüdisch zu sein, wenn es all die Nichtjuden so erreichen wollte, daß sie den gemeinsamen Glauben in ihren eigenen Kulturformen zu verstehen und sich anzueignen vermochten. Die unterschiedlichen Situationen im heutigen Europa selbst, in West-, Mittel- und Osteuropa, die unterschiedlichen Situationen in der Nord-Süd-Spaltung rund um die Welt, die unterschiedlichen Situationen in Lateinamerika, Nordamerika, Afrika, Asien und überall in der nun polyzentrischen katholischen Welt zeigen in Analogie dazu, daß (wie in der Periode des Neuen Testaments selbst), falls alle Katholiken am gemeinsamen Bekenntnis treu festhalten sollen, ethisch, religiös und theologisch verlangt ist, daß man die unterschiedlichen wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, kulturellen und geschichtlichen Situationen der verschiedenen katholischen Völker sehr aufmerksam beachtet und respektiert.

Alles Klassische ist in jeder Kultur dem Ursprung und Ausdruck nach etwas ganz Besonderes, jedoch seiner Wirkung nach universal. Darin liegt im wesentlichen das Paradox des Klassischen im Gegensatz zum Periodischen. Die stets greifbare Zeitgemäßheit jedes klassischen Textes, Bildes, Rituals, Handelns, Menschen (denken

wir an die Heiligen) kommt von daher und einzig von daher, daß man gewillt ist, die Reise des tiefen Eindringens in die eigene besondere Erfahrung, Kultur und Tradition zu unternehmen. Nur auf diese Weise entsteht in jeder Kultur jedwede klassische Ausdrucksgestalt. Die klassischen Äußerungen der katholischen Tradition zeugen von einem Gespür für das Konkrete als das Partikuläre, Örtliche — das wirklich Konkrete in einem natürlichen Sinn. Katholiken wissen, sozusagen aus einem zweiten Instinkt, daß man zum konkreten Ganzen — zum «Universalen» — nur über und durch die eigene Partikularität — *diese Familie, dieses Volk, diese Ortschaft, diese Ortskirche, Gemeinde, dieses Volkstum und Erbe* — gelangt.

Die Erkenntnis, daß die Gnade alles durchdringt und daß es notwendig ist, im Licht der paradigmatischen Selbstbekundung-Inkarnation Gottes in Jesus Christus auf jede eigen geartete Äußerung der Gnade zu achten, ist die religiöse und theologische Vision, die in Katholiken so etwas wie einen «zweiten Sinn» für das Örtliche, Konkrete, Besondere hervorbringt. Dieser «zweite Sinn» muß in jeder Ortskirche sowie in der Gesamtkirche gefördert werden: Gott und Gottes Gnade sind hier in dieser besonderen Gemeinde präsent. Diese Besonderheit ist zu respektieren. Das eigentlich Paradigmatische ist nichts anderes als das Gottesereignis, Jesus Christus. Und was dieses außerordentliche, paradigmatische Ereignis u. a. offenbart, ist die Außergewöhnlichkeit des Gewöhnlichen — Örtlichen, Konkreten, Besonderen als die uns hier und jetzt am nächsten liegende Verbindung zum Ganzen. Überspringt man diese Verbindung, so besteht die Gefahr, daß man auch die paradigmatische Wirklichkeit, die ihr und in ihr präsent ist, übergeht. Man läßt unbeachtet, daß alles (Gott, das Selbst, die Welt) in und durch das Besondere am besten verstanden wird. Wenn nämlich Gott Liebe, wenn alles Gnade ist, dann besteht der sicherste Weg zu dieser Liebe und zu dieser Universalität hier und jetzt im real Konkreten, im je Besonderen, im Örtlichen und Partikulären, das mit dem Universalen in Verbindung steht.

Kurz, in den Vorschlägen, einen «Weltkatechismus» zu schaffen, scheint der Begriff «Welt» ebensowenig geprüft worden zu sein wie der Unterschied zwischen den Genera eines «kurzen Glaubensbekenntnisses» und eines sich stets nach der Situation richtenden «Katechismus».

Im jetzigen Zeitpunkt der Geschichte gibt nun die andere «transzendente» Disziplin, die Philosophie, ihren westlichen Charakter zu und räumt ein, daß es notwendig ist, die Sprachform und damit die kulturellen und geschichtlichen Unterschiede stärker zu beachten, falls sie in unserem Kontext ihrem Streben nach Transzendenz treu sein will. Deshalb ist es unbegreiflich, daß die Theologie — zumindest diejenige Theologie, die Vorschläge zu einem «Weltkatechismus» vorlegt — so gar kein Gespür für die Notwendigkeit hat, alle katechetischen (und damit «situationalen») Widergaben des gemeinsamen Glaubensbekenntnisses in den Kontext der Geschichte hineinzustellen und zu inkulturieren. In jedem Vorschlag zu einem Weltkatechismus ist dem eurozentrischen Begriff «Welt» stärkere Beachtung zu schenken.

In einem gewissen Sinn ist «Europa» nicht ein geographischer Begriff. Vielmehr besagt (wie bei Troeltsch und Rendtorff) der Ausdruck «Europäertum» eine kulturüberschreitende Realität: nicht nur im globalen Sprachgebrauch der westlichen Wissenschaft, sondern auch im Blick auf ethisch, politisch und kulturell übergreifende Realitäten wie die «Menschenrechte». Die Fähigkeit der europäischen Kultur (und jeder großen Kultur), über sich selbst hinauszuschreiten, steht hier nicht in Frage. Was in Frage gestellt wird, ist die Annahme, daß europäische (einschließlich nordamerikanische) Denkweisen, auch ohne daß jede spezifische Forderung (z. B. Menschenrechte) sorgfältig erörtert wird, definitionsgemäß (d. h. gemäß europäischer Definition) kulturell hinlänglich transzendierend sind, um die «Welt» zu konstituieren. Dieser Hybris mit ihrer klaren Neigung zu kulturellem Kolonialismus können gedankenlose westliche Wissenschaftler und Philosophen manchmal immer noch fröhnen. Daß aber christliche Theologen dabei mitmachen, ist tiefbetäublich. Im Gegensatz zu der Meinung von Hilaire Belloc stimmt es nämlich nicht, daß «Europa der Glaube, und der Glaube Europa» ist. Vielmehr ist das Christentum jetzt offensichtlich eine Weltkirche. Und jede Weigerung, diesen Sachverhalt theologisch anzuerkennen — selbst in der guten Absicht, einen «Weltkatechismus» zu schaffen, dessen eurozentrischer Charakter klar auf der Hand liegt — sollte auf theologischen Widerstand stoßen. Alle großen Symbola und Lehren des gemeinsamen Glaubens sind kulturüberschreitend. Doch gemäß ei-

nem Paradoxon, das sich philosophisch als das Paradoxon der Äußerung von Wahrheit als von etwas Konkret-Universalem zum Ausdruck bringen läßt, muß diese Universalität in jeder besonderen Kultur stets gemäß deren Eigenart inkulturiert werden. Der Katholizismus zumindest hat dies stets anerkannt. So in der relativen Bejahung einiger sogenannter «heidnischer» Elemente als einer «praeparatio evangelii», so daß diese nicht einfach auszurotten, sondern umzugestalten sind. Im jetzigen Zeitpunkt seiner außerordentlichen Geschichte ist das katholische Christentum gerade seiner Katholizität dann am meisten treu, wenn es das gemeinsame Glaubensbekenntnis in vielen (nicht nur europäischen) Kulturformen bejaht. Diese Notwendigkeit und diese Verheißung läßt sich aus neueren theologischen und kirchlichen Entwicklungen eines jeden der großen Glaubenssymbola und einer jeden der großen Glaubenslehren ersehen. Denken wir z. B. darüber nach, wie die zentrale Erlösungslehre in die Kultur und Geschichte eingebettet und einzig dadurch Kultur und Geschichte überschreitend war und ist.

II. Das christliche Heilsverständnis: seine Grundelemente und die Notwendigkeit, es zu kontextualisieren

1. Das christliche Heilsverständnis beginnt mit einer Erfahrungstatsache: Ein Christ erfährt in gleich welcher Kultur einen Zustand der Befreiung von erlebter Knechtschaft, und in dieser Befreiung verspürt der Christ, daß diese Heilung von Gott kommt. Solche Erfahrungen, wie bruchstückhaft sie auch sein mögen, werden von Christen als reale Heilserfahrungen erlebt. Diese Erfahrung ist unvermeidlich dialektisch. Sie ist erstens Erfahrung einer Befreiung von einer mächtigen Knechtschaft. In der Geschichte und in verschiedenen Kulturen ist festzustellen, wie die Heilserfahrung unterschiedlich gedeutet wird: als Befreiung von Schuld durch die Sündenvergebung; als Befreiung von Knechtung durch ein banges Gefühl radikaler Vergänglichkeit; von Angst angesichts des Todes, von Angst angesichts der scheinbaren Sinnlosigkeit oder gar Sinnwidrigkeit des Daseins und von Verknechtung durch das Gefühl, in systematisch verworrenen Strukturen der eigenen individuellen Psyche oder im massiven globalen Leiden infolge der Unterdrückung in Gesellschaft und Ge-

schichte hoffnungslos gefangen zu sein. Die Heilserfahrung ist gleichzeitig Erfahrung einer Befreiung zu einer neuen Daseinsweise, zu echtem Menschsein. Man erfährt Freiheit, weil man in der Welt lebt, ohne dem Dasein letztlich zu mißtrauen. Man erfährt Freiheit, weil man die geschaffene Welt und die eigene Endlichkeit als wesentlich gut akzeptiert; weil man annimmt, daß man trotz Sünde und Schuld von Gott angenommen ist. Man erfährt Freiheit, weil man den Tod nicht als das letzte Wort ansieht; Freiheit, weil man für andere tätig ist im Vertrauen darauf, daß solche Taten letztlich von Bedeutung sind; Freiheit, weil man Erfahrungen von Frieden und Freude annimmt und sie als wenn auch noch so bruchstückhafte Bekundungen der Gegenwart einer letzten Wirklichkeit selbst versteht; Freiheit, weil man sich dem Kampf für wirtschaftliche und politische Gerechtigkeit anschließt.

2. Wie sämtliche Erfahrungen enthalten auch alle solchen Erfahrungen Deutungselemente. Selbst abgesehen von den hier unnötigen verwickelten Darlegungen der Hermeneutiktheorie besagt dies: a) Es gibt keine Erfahrung ohne ein gewisses Verständnis, und b) jeder Verstehensakt ist auch ein Deutungsakt.

Im Fall des Christen liegen in diesen Befreiungs- und Ganzheitserfahrungen viele stets in die Geschichte und Kultur eingebettete Deutungselemente. Solche Erfahrungen werden nämlich nicht nur als «Befreiung», sondern als «Heil» bezeichnet. Das besagt, daß ein Christ diese Heilserfahrungen als von Gott erhaltene Gabe und Aufgabe erfährt — und versteht. Diese Erfahrungen sind, genauer gesagt, für den Christen Erfahrungen des Glaubens an den Gott, der in Jesus Christus Aufschluß darüber gab, was die letzte Wirklichkeit ist (nämlich das heilige Mysterium einer umarmenden und umfassenden Liebe). Diese Erfahrungen geben den Christen ebenfalls Aufschluß darüber, wer wir sind und was wir werden können (nämlich endliche, doch entfremdete menschliche Wesen, die aber durch den Glauben an Jesus Christus befreit werden können und deswegen imstande sind, dem Weg der radikalen Liebe zu Gott und zum Mitmenschen zu folgen).

3. Die Befreiungs-/Ganzheitserfahrung als eine christliche Heilserfahrung ist somit in christlicher Deutung Erfahrung einer Entsprechung zu dem in Jesus Christus erschlossenen Gott. Sie ist, christlich gesprochen, eine Glaubenserfah-

rung. Der Glaube enthält wohl, aber besagt nicht in erster Linie die Annahme, daß gewisse kognitive Sinnbezüge wahr sind. Als Heilserfahrung besagt der christliche Glaube im Grunde ein Glauben *an* den (ein Vertrauen auf den, ein Ja zu dem) Gott Jesu Christi. Glaube ist Christuskonsequenz. Aus dieser deutenden Befreiungs- und Ganzheitserfahrung als einer Erfahrung radikalen Vertrauens auf den Gott und der Treue zu dem Gott, der sich in Jesus Christus entscheidend geoffenbart hat, ergibt sich alles weitere: die Einsicht, daß diese Erfahrung Gabe, Gnade und Aufgabe ist; die Einsicht, daß die rettende Initiative dabei von Gott ausgeht als die entscheidende Bekundung des Gottes, der Liebe ist; die Einsicht, daß diese Erfahrung der Befreiung von jeder Knechtschaft, die uns einst gefangenhielt, auch Befreiung zu einer neuen Lebensweise ist — zu einem Weg des in Liebe und Gerechtigkeit tätigen Glaubens, zu einem Weg, der Christus nachzufolgen versucht und im Wirken, Lehren, Sterben und Auferstehen Jesu erschlossen worden ist. Dieser Jesus ist der Christus, d. h. der, der in der individuellen und gemeinschaftlichen christlichen Erfahrung zugegen ist und die Natur der letzten Wirklichkeit als des Gottes, der Liebe ist, entscheidend bekundet. Glaube ist Praxis, und Praxis ist stets in eine besondere Kultur eingebettet.

4. Die grundlegende christliche Heilsbeziehung ist ein Zeugnis, das in diesen primären deutenden Erfahrungen des «Heils» als einer Befreiung von Knechtschaft und einer Befreiung zum neuen Weg Jesu Christi gründet. Als deutend ist die Erfahrung partikulär. In diesem Erfahrungskontext des Heils bleibt somit das christliche Grundbekenntnis bestehen: «Ich glaube (wir glauben) mit den Aposteln *an* Jesus Christus.» Merken wir uns: Dieses Bekenntnis lautet nicht: «Ich glaube an den geschichtlichen Jesus», auch nicht: «Ich glaube an Christus», auch nicht: «Ich glaube an die Apostel.»

Das Bekenntnis meint, was es sagt: «Ich glaube (wir glauben) mit den Aposteln an Jesus Christus.» Mit der Präposition «an» wird betont, daß die christliche Heilserfahrung (individuell und gemeinschaftlich) auf dem Sachverhalt gründet, daß Gott sich in Jesus Christus erschlossen hat. Die Hinzufügung von «mit den Aposteln» erinnert daran, daß es weiterer theologischer Kriterien bedarf, um zu erklären, was wir unter den «Aposteln» verstehen. Sie erinnert auch daran,

wie wir Christen des zu Ende gehenden zwanzigsten Jahrhunderts zu einer geschichtlich und hermeneutisch bewußten Zeit uns in gleich welcher Kultur als in Kontinuität zu diesen ersten Zeugen Christi verstehen können.

Bei diesem Verständnis muß deshalb jede zeitgemäße christliche Soteriologie im Hinhören auf die Erfordernisse einer besonderen Kultur in stets neuen Formulierungen zu sagen versuchen, was «Heil» im christlichen Sinn ist (wie oben). Solche Formulierungen werden sich bestenfalls als relativ zutreffende Interpretationen von Folgendem erweisen: a) der Grundfragen in unserer jetzigen Situation (die Suche nach Befreiung aus Knechtschaft und nach einem neuen Weg echter Freiheit); b) der geeignetsten Kategorien, um diese Erfahrung des Heils in Jesus Christus als die entscheidende Bekundung Gottes als der umgreifenden Liebe zu artikulieren; c) der Kategorien, die eine grundlegende, doch kritische Kontinuität mit den «Aposteln» als den Urzeugen für diese Heilserfahrung anstreben. Dieser Vorgang kontinuierlicher Deutung der christlichen Heilserfahrung hat stattgefunden, findet statt und wird, solange die christliche Heilserfahrung weitergeht, in immer neuen Situationen und Kulturen weiterhin stattfinden.

Dies sind unseres Erachtens die Grundkonstanten des christlichen Heilsverständnisses. Heute ist erneut das Interesse an einer anderen Frage aufgekommen: Sollten wir, nachdem diese kulturübergreifenden Konstanten im christlichen Heilsbekenntnis gegeben sind, auch sagen, daß das Heil im christlichen Sinn heute für die Christen die ermächtigende Gabe und Aufgabe ist, sich ernsthaft auf den Kampf für politische und gesellschaftliche Befreiung einzulassen? Wird «Heil» richtig verstanden als totale Befreiung, die politisches Handeln erfordert? Dies bildet heute den Kern vieler Debatten von Christen über das Heil. Es ist auch ein zentrales Beispiel für die Notwendigkeit der Inkulturation — selbst eines für den Christen so zentralen Symbols, wie das Heil es ist.

III. Das befreiende Beispiel der Befreiungstheologien in einer polyzentrischen Kirche

In einem gewissen Sinn versteht es sich von selbst, daß das Heil im christlichen Verständnis sich mit der Metapher «Befreiung» bezeichnen

läßt. Für das jüdische wie auch für das christliche Heilsverständnis ist die von Gott herbeigeführte Befreiung von Knechtschaft eine zentrale biblische und nachbiblische Metapher: Klassisch liegt sie im Exodus und in den Gedankengängen der Propheten vor. Zudem wird «Knechtschaft», die zu «Befreiung» korrelative Metapher, oft zur Bezeichnung dessen verwendet, wovon wir gerettet oder befreit sind. Wie weiter oben angetönt, ist ja «Knechtschaft» durch alle Verschiebungen der Metaphern in Richtung auf die mehr positive Heilserfahrung (Errettung *für* oder *zu* etwas) hindurch in der Geschichte der christlichen Reflexion ein konstantes Grundelement. Tod, Leiden und Schuld/Sünde werden oft als «Knechtschaft» bezeichnet, von der einzig die Befreiung/Rettung durch Gott uns befreien und retten kann. In dieser klassischen christlichen Sicht gibt es kaum (oder sollte es kaum geben) eine Kontroverse darüber, ob es richtig ist, Heil als totale Befreiung zu bezeichnen: als Befreiung von Schuld/Sünde, von Tod und Vergänglichkeit, und — grundsätzlich — von jedweder Knechtschaft, die uns gefangenhält.

Den klassischen christlichen Heilsverständnissen und den nachmodernen westlichen Deutungen unserer Situation ist die Annahme gemeinsam, daß es systematische Fehlsichten (Illusionen) und nicht bloß Irrtümer gibt. Die Illusion ist unser eigentliches Problem. Worin christliche Auffassungen sich von nachmodernen säkularen Einschätzungen unterscheiden, ist ebenfalls klar: Christliche Verständnisse von «Sünde» können (und sollten) auch wahrnehmen, daß solche systematischen Fehlhaltungen wie Sexismus, Rassismus, Klassendenken, Antisemitismus, Elitarismus vorhanden sind. Doch geben diese Einschätzungen das christliche Verständnis von «Sünde» nicht erschöpfend wieder, wonach Sünde vor allem als Verstoß gegen die letzte Wirklichkeit, gegen Gott verstanden wird. Ebenso wichtig ist, daß christliche Heilsverständnisse die Annahme einbegreifen können (und sollten), daß es notwendig ist, sich ernsthaft den modernen und nachmodernen Bestrebungen zu politischer, kultureller, gesellschaftlicher Emanzipation und Freiheit anzuschließen. Doch auch hier wieder kann das Heil im christlichen Sinn, da es in Gott als dem Urgrund und Ziel alles menschlichen Handelns gründet, nicht erschöpfend verstanden werden durch eine Auffassung, welche behauptet, daß sich unsere

Emanzipation allein schon durch die Verwendung einer neuen emanzipatorischen Kampfmethodologie erreichen lasse.

J. B. Metz betont also mit Recht, daß «Emanzipation» und «Erlösung» (so wie er sie auffaßt) nicht gleichbedeutend, sondern in jedem christlichen Verständnis von Erlösung/Heil dialektisch aufeinander zu beziehen sind. Und folglich betonen die Befreiungstheologen und die feministischen Theologinnen und Theologen mit Recht, daß die oft vergessene, vielleicht sogar unterdrückte biblische Metapher «Befreiung» eine treffende Metapher (und, falls mit dem weiteren kritischen theoretischen Rüstzeug verbunden, ein guter Begriff) ist, um in unserem Kontext das Heil im christlichen Sinn zu beschreiben. Genaue gesagt: Sobald irgendein christlicher Theologe «Freiheit von» und «Freiheit zu» als entscheidende Kategorien zum Verständnis des christlichen Heils ansieht, hat er ebenfalls die Freiheitsgeschichten und die damit zusammenhängenden Leidensgeschichten, die alle modernen westlichen und nichtwestlichen Erwägungen über unsere systematischen Fehlhaltungen darlegen, zu berücksichtigen.

Man braucht auch nicht den vorrangigen christlichen Charakter von «Freiheit von» als Freiheit von Schuld-Sünde zu leugnen. Man braucht auch nicht aus innerchristlichen Gründen die «Freiheit vom» Tod im christlichen Heil zu leugnen — wie jene Leidensgeschichten unterdrückter Völker, welche stets die Freiheitsgeschichten (der «Sieger») begleiten, neu und kräftig nahelegen. Dennoch braucht man sich nicht in einen gefühllosen Individualismus oder weichlichen Personalismus zurückzuziehen. Christliche Theologen, die sich bewußt sind, daß alle unsere Ausübungen von Freiheit von gesellschaftlichen und politischen Strukturen durchdrungen und daß in allen unseren Ausübungen der emanzipatorischen Vernunft unbewußte psychische und sprachliche Strukturen vorhanden sind, haben allen Grund, alle rein individualistischen und personalistischen Heilsauffassungen aufzugeben.

Kurz, Heil wird dann im christlichen Sinn richtig aufgefaßt, wenn man die totale Befreiung der Einzelperson *und* all der sprachlichen, psychischen, gesellschaftlichen und politischen Strukturen betont, welche die einzelnen Menschen formen, ob diese es nun wollen oder nicht. Bruchstückhafte Zeichen einer solchen Befrei-

ung finden sich also nicht nur in den Heilserfahrungen geheilter Einzelpersonen, sondern auch in den Kämpfen für die politische und gesellschaftliche Befreiung unterdrückter Völker. Es gibt kein Individuum, das von diesen Strukturen befreit wäre (was in gleicher Weise von den Unterdrückten und von den entfremdeten Unterdrückern gilt). Es ist nicht richtig, von christlicher Befreiung/Rettung irgendeines einzelnen Menschen zu sprechen, während man die Knechtungsstrukturen außer acht läßt, die über einen jeden und über alle verhängt sind. Beispielsweise hat Gustavo Gutiérrez recht, wenn er an die Adresse europäischer oder nordamerikanischer Theologen gerichtet sagt: «Eure Freiheitsgeschichte ist nicht die unsere», und wenn er betont, daß unsere «Entwicklungs»-Begriffe die lateinamerikanische Situation nicht treffen, denn diese erfordere die gesellschaftliche und politische Befreiung einschließlich der Befreiung von unserer Auffassung darüber, was als «Entwicklung» zu gelten habe.

Eine ähnliche Analyse der weiteren klassischen Symbola und Lehren (z. B. «Schöpfung» im afrikanischen Christentum, das «Selbst» im asiatischen Christentum) des gemeinsamen christlichen Bekenntnisses könnte ohne weiteres zu der gleichen Schlußfolgerung führen, wie die vorliegende Analyse des Heilsbegriffs: Es sind allgemeine theologische Wahrheiten, welche die Geschichte und die Kultur transzendieren, doch waren sie stets in besondere Geschichten und Kulturen eingebettet und müssen dies stets sein. Es ist bestenfalls unwahrscheinlich, daß es irgendeinem «Weltkatechismus» gelingen kann, all den unterschiedlichen Kontextualisierungen des gemeinsamen Glaubensbekenntnisses einer globalen Kirche gerecht zu werden. Sondern höchstwahrscheinlich wird ein solcher Katechismus sich als ein weiteres Beispiel einer unwillkommenen und nicht angenommenen Eurozentrik in einer polyzentrischen Weltkirche erweisen. Wie die Kirche des Neuen Testaments hat die Kirche von jetzt Gelegenheit — den *kairós* —, die frühere eurozentrische kulturelle und geschichtliche Sicht der «Welt» aufzugeben und der Welt zu begegnen, so wie diese ist in all ihrer Unterschiedlichkeit, Fragwürdigkeit und Verheißungsfülle. Wie die Kirche des Neuen Testaments wußte, ist eine gute pastorale Praxis eine gute Theologie. Eine gute Theologie ist kulturell und geschichtlich einzig durch ihre Treue zu ih-

rer Partikularität übergreifend. Gute Katechismen sind aus dem Grunde gut, weil sie sich an das gleiche Paradox der Transzendenz halten, indem sie das gemeinsame Bekenntnis für unterschiedliche Kulturen verschieden wiedergeben. Niemand braucht Europäer zu werden, um mit

der «Welt» zusammenzukommen. Von niemand sollte man erwarten, daß er Europäer werde, damit er sich dann mit dem Erzählgut, der Kultur und der Besonderheit der Europäer treffe, um zu Jesus Christus und zu seiner kulturüberschreitenden Kirche zu gehören.

Bibliographische Angaben

I. Zum Transzendentalen und Kulturüberschreitenden

- Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns I und II* (Frankfurt a.M. 1980-1981)
 Trutz Rendtorff (Hg.), *Europäische Theologie. Versuche einer Standortbestimmung* (Gütersloh 1980)
 David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope* (Harper & Row, San Francisco 1987)

II. Zum Begriff «Heil» in einer Weltkirche

- Edward Schillebeeckx, *On Christian Faith: The Spiritual, Ethical and Political Dimensions* (Crossroad, New York 1987)
 Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (Yale University Press, New Haven, Conn. 1983)
 Rosemary Radford Ruether, *To Change the World: Christology and Cultural Criticism* (Crossroads, New York 1981)
 Anne E. Carr, *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience* (Harper & Row, San Francisco 1988)
 Gustavo Gutiérrez, *Die historische Macht der Armen* (München/Mainz 1984)

- Roger Haight, *An Alternative Vision: An Interpretation of Liberation Theology* (Paulist, New York 1985)
 Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (Mainz 1984)
 Schubert M. Ogden, *Faith und Freedom: Toward a Theology of Liberation* (Abingdon, Nashville, Tn. 1979)

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

DAVID TRACY

1939 in Yonkers, New York, geboren. Priester der Diözese Bridgeport, Connecticut. An der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom zum Doktor der Theologie promoviert. Derzeit Distinguished Service Professor für Theologie an der Divinity School der Universität Chicago. Veröffentlichungen: *The Achievement of Bernard Lonergan* (1970); *Blessed Rage for Order: New Pluralism in Theology* (1975); *The Analogical Imagination* (1980); *Plurality and Ambiguity* (1986); außerdem Beiträge für einige Zeitschriften. Herausgeber von «*Journal of Religion*» und «*Religious Studies Review*». Anschrift: University of Chicago, Divinity School/Swift Hall, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.