

Weltkatechismus versus Inkulturation?

Johann Baptist Metz

Einheit und Vielheit:

Probleme und Perspektiven der
Inkulturation

I. Die neue kirchengeschichtliche Situation

Mit guten Gründen läßt sich heute von einer neuen Phase in der Geschichte der Kirche sprechen. Nach der zeitlich relativ kurzen, aber für die theologisch-historische Identität der Kirche fundamentalen Epoche des Judenchristentums war die Kirche nahezu 2000 Jahre einem relativ einheitlichen Kulturraum verpflichtet, nämlich dem europäisch-abendländischen. Heute nun steht die katholische Kirche vor einer Zäsur ihrer Geschichte, die m.E. als die tiefgreifendste seit urkirchlicher Zeit verstanden werden muß. Die Kirche ist auf dem Weg von einer kulturell mehr oder weniger einheitlichen, also kulturell monozentrischen Kirche Europas (und Nordamerikas) zu einer kulturell vielfach verwurzelten und in diesem Sinn kulturell polyzentrischen Weltkirche¹. Das jüngste Vatikanische Konzil kann als institutionell greifbarer Ausdruck dieses Übergangs verstanden werden².

In dieser Situation ist die Kirche auf eine ganz neue, dramatische Weise vor die Frage «Einheit und Vielheit» gestellt. Sowohl das Projekt eines «Weltkatechismus» wie die Diskussion um Sinn und Tragweite der sog. «Inkulturation», der wir uns im folgenden ausführlicher zuwenden wollen, sind von dieser Frage geleitet. Entscheidend

für den Umgang mit dieser neuen Situation wird sein, ob sich angesichts dieser dramatischen Spannung zwischen Einheit und Vielheit ein rein defensives Sicherheitsdenken durchsetzen wird oder ob schließlich doch eine offensive Treue zum kirchlichen Auftrag zur Geltung kommt, gewissermaßen ein «Tutorismus des Wagnisses» (K. Rahner).

Probleme einer polyzentrischen Inkulturation

Ich möchte hier vor allem zwei Schwierigkeiten ansprechen, die sich beim wagemutigen Schritt in eine kulturell polyzentrische Weltkirche ergeben:

Die erste Schwierigkeit bezieht sich auf die Situation unserer gegenwärtigen Welt, auf die in ihr sich abzeichnenden globalen Prozesse und Tendenzen. Die Rede von der kulturell polyzentrischen Weltkirche setzt ja voraus, daß es so etwas wie einen realen kulturellen Polyzentrismus in unserer heutigen Welt gibt. Das jedoch ist keineswegs so selbstverständlich, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Immer stärker drängt sich m.E. die Frage auf, ob die makrokulturelle Vielfalt in unserer Welt nicht progressiv abnimmt, ob sie nicht — langsam aber sicher — aufgelöst bzw. absorbiert wird von jener profanen Europäisierung der gesamten Welt, die wir «Wissenschaft» und «Technik» oder auch «technologische Zivilisation» nennen. Diese westliche Rationalität umspannt mit ihrer Technik und ihrer Kultur- und Informationsindustrie immer mehr unsere gesamte Welt, und sie verändert nicht nur die Praxis, sondern offensichtlich auch die Mentalitäten der Völker. Es scheint so, als gerieten die nichteuropäischen Völker und Kulturen in einen «eurozentrischen Sog». «Was einem das Herz sinken läßt, ist nicht die Tatsache, daß die Bevölkerung eines armen Landes mit sanfter, aber elementarer Gewalt auf eine Besserung ihrer Lebensverhältnisse drängt, sondern der Weg der zwanghaften Nachahmung, den sie dabei einschlägt Die «idée fixe» des Fortschritts wird von den Europäern und Nordamerikanern zunehmend in Zweifel gezogen; unangefochten herrscht sie nur noch in den «Entwicklungsländern» Asiens, Afrikas und Lateinamerikas. Die wahren Eurozentristen, das sind die Anderen.»³

Selbst wenn man diese Formulierungen für überpointiert hält, wird man kaum bestreiten können, daß die nichtwestlichen Völker und

Kulturen inzwischen unter einen massiven Druck zur Anpassung an die profane Europäisierung der Welt geraten sind. Diese Tatsache weckt die Frage, ob der kulturelle Polyzentrismus in unserer Welt nicht schon keimhaft zersetzt ist. Gibt es überhaupt noch genügend kulturelle Identität und Resistenz gegenüber diesem Weltprozeß der europäischen Zivilisation mit seinen unleugbaren Fortschritten, aber eben auch mit seinen Fortschrittsmythen? Die Frage, wie die ethnisch-kulturelle Diversifikation in unserer Welt, wie also ihr kultureller Polyzentrismus gegenüber einer substanzlosen Welteinheitszivilisation gerettet werden kann, beunruhigt heute ja nicht nur die Theologen⁴.

Wenn wir demgegenüber unterstellen, daß es einen lebendigen und resistenten kulturellen Polyzentrismus gibt, so entsteht — als zweite Schwierigkeit — die eigentlich theologische Frage: Wie verbindet sich denn die Kirche im Aufgang zur realen Weltkirche mit diesen nichteuropäischen Kulturen, wenn sie offenbar das Projekt der technologischen Weltzivilisation, wenn sie also die profane Europäisierung der Welt nicht als unschuldigen Katalysator für die universale Verbreitung ihrer Botschaft betrachten kann? Diese zentrale Frage wird bekanntlich im gegenwärtigen theologischen Diskurs unter dem Stichwort der «Inkulturation» verhandelt. Ich kann hier nicht auf die ganze Bedeutungsbreite dieses Begriffes im kirchlichen und theologischen Sprachgebrauch eingehen. Mir geht es hier nur darum, ein Mißverständnis von vornherein auszuschalten, das sich sehr häufig mit der Vorstellung von der Einwurzelung des Christentums in nichtwestliche Kulturen verbindet. Der Hinweis auf dieses Mißverständnis scheint mir unerlässlich, auch wenn dadurch das Problem der Inkulturation keineswegs erleichtert, sondern eher extrem erschwert wird.

Es gibt ja heute viele wohlmeinende Versuche, das Christentum und die Kirche vor ethnozentrischen Trugschlüssen zu bewahren und im Blick auf den kulturellen Polyzentrismus eine zweite späte Machtergreifung Europas in der Weltkirche zu verhindern. Diese Versuche sind nicht selten von Vorschlägen begleitet wie etwa diesen: Das Christentum müsse endlich sein europäisches Gewand ablegen, es müsse seine europäisch-abendländische Hülle endgültig abstreifen usw. Offensichtlich steckt dahinter die Vorstellung von einem geschichtslosen Christen-

tum, von einem kulturenthobenen und ethnisch unschuldigen Christentum; ich könnte auch sagen: dahinter steckt die Vorstellung von einem «reinen» bzw. «nackten» Christentum, das zunächst nichts als sich selbst am Leibe hat und das erst im Nachhinein zu einer vorgefaßten kultur- und geschichtsenthobenen Identität die verschiedenen Kulturgewänder umlegt. Doch diese Vorstellung ist eine Fiktion; sie ist genährt von der ungeprüften metaphorischen Rede über «nackte Tatsachen» oder auch über die «reine Wahrheit». Ein zu Kultur und Geschichte prä-existentes Christentum, ein kulturell entblößtes, ein kulturell nacktes Christentum gibt es nicht. Deshalb auch ist die immer wieder insinuierte Parallele zwischen Inkulturation und Inkarnation nur bedingt richtig. Auch die innerhalb (!) des europäischen Christentums entstandene Unterscheidung zwischen Religion und Kultur hilft hier nicht weiter, da sie ihrerseits ein kulturspezifischer Ausdruck ist.

Die Kultur, deren sich das kirchliche Christentum nicht einfach entledigen kann, so wie man sich eines Gewandes entledigt, ist die aus jüdischen und griechisch-hellenistischen Traditionen gebildete europäisch-abendländische Kultur. Damit entsteht im Blick auf die Inkulturation die brisante Frage: Wenn die Kirche diese historisch kontingente Gewandung nicht einfach abstreifen kann, um dann in dieses oder jenes neue Kulturgewand zu schlüpfen, wie kann es dann überhaupt eine kulturell polyzentrische Weltkirche geben? Wie kann es unter dieser Voraussetzung eine Inkulturation des Evangeliums geben, die nicht nur eine taktisch verhüllte westliche Expansion ist? Ist also das, was wir kulturellen Polyzentrismus nennen, am Ende etwas anderes als die Fortsetzung einer monokulturellen Kolonialisierung der Seelen fremder Völker und Kulturen mit weniger drastischen Mitteln als in der bisherigen Kirchengeschichte?

Darin offenbart sich die ganze Brisanz und Dramatik des Themas «Einheit und Vielheit» in der gegenwärtigen kirchlichen und ökumenischen Situation. Sie birgt eine Reihe von Gefahren: die Gefahr eines verschärften amtskirchlichen Zentralismus zur defensiven Wahrung der Einheit; die spekulative Gefahr einer geschichtsfernen Gnosis als transzendentaler Basis für die kulturell polyzentrische Vielfalt im Christentum und damit die Gefahr, den festen, unveränderlichen «Bestand» an Glaubens- und Sittenleh-

re wie Platons Ideen zu denken⁵; andererseits die «liberale» Gefahr, den kulturellen Polyzentrismus als neutrales und unschuldiges Nebeneinander von kulturellen Kontexten zu denken.

III. Voraussetzung für einen gelingenden Polyzentrismus

Auf die skizzierte Fragestellung möchte ich versuchsweise die folgende Antwort geben und zur Diskussion stellen: Eine kulturell polyzentrische Weltkiche, die ihre abendländisch-europäische Geschichte gleichwohl nicht abstreifen kann und darf, ist unter der Voraussetzung möglich, daß diese Kirche zwei Grundzüge ihres biblischen Erbes innerhalb der europäischen Kulturwelt erinnert und immer mehr zur Geltung bringt. Sie muß sich — zum einen — aus ihrem biblischen Erbe als eine Religion verstehen und bewähren, die im Namen ihrer Sendung Freiheit und Gerechtigkeit für alle sucht. Und sie muß sich — zum andern — als eine Religion verstehen und bewähren, die aus ihrem biblischen Erbe eine besondere Kultur entfaltet, nämlich die Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein, also die schöpferische Anerkennung ethnisch-kultureller Pluralität, wie sie uns aus der Urgeschichte des Christentums vertraut sein mußte.

Beide Grundzüge gehören unzertrennbar zusammen. Gleichwohl möchte ich mich hier nicht ausführlicher mit der Frage beschäftigen, inwiefern die Kirche das biblische Erbe als Ferment einer politischen Kultur zu wahren und zu aktualisieren hat, welche Freiheit und Gerechtigkeit für alle sucht. Dazu wurde in den letzten Jahren im Diskurs um die politische Theologie und um die Theologie der Befreiung Wichtiges gesagt. Hier möchte ich vor allem unterstreichen, daß eine zum weltweiten kulturellen Polyzentrismus heranreifende Kirche das biblische Erbe vor allem auch verstehen und aktualisieren muß als Ferment einer hermeneutischen Kultur, nämlich der Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein. Und das vor allem deswegen, weil der europäische Geist, wie er sich in den letzten zwei Jahrtausenden bildete, zwar den auf «die Grenzen der Erde» (vgl. Apg 1,8) zielenden biblischen Universalismus verinnerlichte, sich dabei aber weit mehr am Unterwerfungsprinzip als am Anerkennungsprinzip orientierte. In seinem Buch «Die Eroberung Amerikas.

Das Problem des Anderen»⁶ zeigt T. Todorov, daß diese Eroberung deswegen gelang, weil die Europäer den Eingeborenen hermeneutisch überlegen waren. Während nämlich z. B. die Azteken den kleinen Haufen des Cortés nur innerhalb ihres eigenen «Weltbildes» erkennen, einordnen und (entsprechend falsch) einschätzen konnten, war der Europäer in der Lage, diese fremden Anderen in ihrer Andersheit, gewissermaßen in ihrem eigenen «System» zu erkennen, zu kalkulieren und zu überlisten. Dieses Erkennen der Anderen in ihrem Anderssein war aber, wie wir wissen, gerade kein Anerkennen, es war vor allem Ausdruck einer Unterwerfungshermeneutik, nicht einer Anerkennungshermeneutik.

In den biblischen Ursprüngen des Christentums war die Begegnung mit den Fremden und die Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein zentral. Überhaupt ist der einladende Umgang mit den fremden Anderen eine urbiblische Haltung, die auch in den Jesusgeschichten ständig kommentiert wird. Und viele Parabeln Jesu deuten auf den Verheißungscharakter, der in der Anerkennung der Fremden, der Anderen in ihrem Anderssein liegt. An den Wurzeln der jüdisch-christlichen Tradition liegen so auch die Antriebe zu einer hermeneutischen Kultur der Anerkennung, die in der Geschichte Europas viel zu sehr verdunkelt wurde und in den Hintergrund trat, und die auch in der Kirchengeschichte keineswegs jene allgemeine Bedeutung gewonnen hat, wie man dies aus ihren biblischen Ursprüngen hätte erwarten dürfen. Augenscheinlich geriet die Kirche immer wieder in die Versuchung, ihren eigenen Universalismus, die ihr auftragene Universalität ihrer Sendung mit der Universalität des Reiches Gottes zu verwechseln und die eschatologische Differenz zwischen der Kirche und dem Reich Gottes zu vernachlässigen bzw. zu ignorieren.

Nicht zuletzt im jüngsten Vatikanischen Konzil finden sich deutliche Ansätze zu einer von der Kirche selbst forcierten Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein. So wird in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen gegenüber der bisher rein apologetisch-abwehrenden Einstellung zu diesen Religionen und ihren Kulturen erstmals deren positive Würdigung empfohlen — auch wenn man gern noch Näheres dazu erfahren hätte, ob und inwieweit die Kirche selbst auf die fremde Prophetie dieser Religionen

zu hören hat. Im Dekret über die Religionsfreiheit artikuliert sich die Kirche selbst als Institution einer Religion der Freiheit, die bei der Verkündigung und Ausbreitung ihrer Überzeugungen auf alle dieser Freiheit vorausliegenden Machtmittel ausdrücklich verzichtet, weil sie nicht von einem abstrakten Recht der Wahrheit, sondern vom Recht der (fremden) Person in ihrer Wahrheit geleitet sein will.

In einer heute sowohl theologisch wie kirchlich vertrauten Sprache ließe sich sagen, die Kirche müsse in sich zwei Optionen entfalten, um der Herausforderung eines kulturellen Polyzentrismus gewachsen zu sein, ohne ihre eigene kulturelle Prägung zu leugnen: Sie müsse sich von einer Option für die Armen und einer Option für die Anderen in ihrem Anderssein leiten lassen; sie müsse kulturell konkret werden in einer politischen Kultur der Freiheit und der ungeteilten Gerechtigkeit und in einer hermeneutischen Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein, und sie müsse diese beiden Optionen ständig in Verbindung miteinander sehen. Hier ist nicht nur viel soziale, sondern auch viel ethnische Blindheit in unserem traditionellen Christentum und das ethnische Defizit einer traditionellen christlichen Anthropologie zu überwinden. Beide Optionen sind nicht selten wie zwei Seiten einer Münze zu betrachten. Gleichwohl können m.E. die ethnisch-kulturelle Vielfalt und die sozialen Klassendifferenzen nicht einfach unterschiedslos ineinander aufgehoben werden; die ethnisch-kulturellen Eigentümlichkeiten sind nicht nur ein ideologischer Überbau zu ökonomischen Basisproblemen, wie uns das die marxistische Theorie, aber auch die westliche Praxis suggerieren möchten.

Die jüdisch-christlich verwurzelte Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein, die die Einheit der Welt nicht dadurch sucht, daß sie den fremden oder schwachen Anderen unterdrückt und ihm die Kosten für unseren europäischen Fortschritt aufbürdet, macht es möglich, daß sich die im europäischen Geist verinnerlichte Tendenz zur Universalität verheißungsvoll verbindet mit der Weisheit und den Leidenserfahrungen anderer Kulturen. Deren Widerstand gegen eine abstrakte europäische Evolutionslogik, in welcher schließlich die Geschichte durch ökonomische Naturgesetze und das Gedächtnis durch den Computer ersetzt wird, scheint mir durchaus koalitionsfähig mit

jenem europäischen Geist, der heute seinerseits auf der Suche ist — und zwar nicht etwa auf der Suche nach der Abschaffung unserer wissenschaftlich technischen Welt und ihrer Errungenschaften, wohl aber gerichtet auf neue Formen des Umgangs mit ihr, gerichtet auf den kulturellen Hintergrund unserer technologischen Rationalität und ihrer immer mehr selbstlaufenden, immer subjektloser wirkenden Modernisierungsprozesse, in denen der Mensch immer weniger sein eigenes Gedächtnis und immer mehr nur noch sein eigenes Experiment ist⁷.

Wenn ich mich nicht täusche, dann ist die Entfaltung der Anerkennungskultur in Kirche und Theologie nicht zuletzt durch die Vorherrschaft eines epistemologischen Prinzips behindert, das über Plotin ins Christentum gelangte. Ich meine jenes Erkenntnisprinzip, demzufolge Gleiches jeweils von Gleichem erkannt wird. Folgt man den biblischen Traditionen, folgt man Paulus (z.B. in seinem Konflikt mit Petrus), so müßte man für Kirche und Theologie ein anderes Erkenntnisprinzip formulieren, wonach nur Ungleiches einander — anerkennend — erkennt. Dieser Hinweis führt bereits zum nächsten Schritt unserer Überlegung.

IV. Aufgaben der Theologie

Der Prozeß eines kulturellen Polyzentrismus in der Kirche stellt auch die Theologie vor neue Aufgaben. Zunächst einmal ist darauf zu achten, daß der in der Kirche vertraute Theologiebegriff und die in ihm vorausgesetzte Unterscheidung von Theologie und religiöser Lebenspraxis selbst kulturspezifisch und ethnozentrisch bedingt ist, d.h. daß dieser Theologiebegriff sich selbst der europäisch-abendländischen Tradition verdankt. Das muß vorweg ins Auge gefaßt werden, wenn wir heute von nichteuropäischen Theologien sprechen. Will die traditionelle Theologie den Bedingungen bzw. Voraussetzungen Rechnung tragen, unter denen die Kirche zum kulturellen Polyzentrismus reift, dann muß sie ihrerseits das zu entfalten suchen, was ich versuchsweise Brückenkategorien im interkulturellen Austausch nennen möchte.

Eine solche Kategorie für eine verheißungsvolle interkulturelle Vermittlung ist in meinen Augen die Kategorie der Memoria, speziell in der Gestalt der Leidenserinnerung. Nun ist die Kirche ja, von ihrem Ursprung her, eine um die Eu-

charistie versammelte Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft in der ungeteilten Nachfolge Jesu. Gerade als solche scheint sie in hohem Maße interkulturell kommunikativ bzw. inkulturationsfähig zu sein. Eine Prämisse, die sich m. E. inzwischen empirisch erhärten läßt, lautet: Erinnerung und Erzählung sind bei dem produktiven Austausch von unterschiedlichen Kulturwelten fruchtbarer einzusetzen als die subjektlose Argumentationssprache der klassischen Metaphysik und als die Wissenschaftssprache der okzidentalen Rationalität, die beide als spezifisch eurozentrisch zu gelten haben (so daß auch die okzidentale Rationalität nicht zum kulturellen Polyzentrismus führen kann, sondern eben nur zur Beschleunigung der profanen Europäisierung der Welt auf dem Wege über Technologie und Kulturindustrie).

So wäre es Aufgabe der Theologie heute, die Kategorie der Erinnerung und der Erzählung vor dem Verdacht des Reduktionismus und der Entdifferenzierung zu schützen und ihre kommunikative Würde, ja Überlegenheit im interkulturellen Austausch herauszuarbeiten. Freilich steht die Kategorie des Eingedenkens und damit die anamnetische Grundverfassung des Christentums kaum im Zentrum der Aufmerksamkeit gegenwärtiger Theologie. Überhaupt tut sich der Logos der christlichen Theologie schwer mit dieser Kategorie. Unter dem kategorischen Einfluß der klassischen griechischen Ideenmetaphysik hat er die Erinnerung, das Eingedenken aus dem Logos der Theologie abgespalten; die Memoria begegnet in der Liturgie, sie gilt primär als kultisches, nicht eigentlich als theologisches Element.

Diese Ausblendung der anamnetischen Grundverfassung des christlichen Logos hängt m. E. daran, daß sehr früh in der Geschichte des Christentums so etwas wie eine Halbierung des Geistes des Christentums einsetzte. Immer mehr gewann in der christlichen Theologie die Auffassung die Oberhand, der Glaube der Christen wurzle zwar in Israel, der Geist aber stamme — ausschließlich — aus Athen, aus dem Griechentum. Ohne die Bedeutung des griechischen Geistes für das Christentum schmälern oder unterschätzen zu wollen, bleibt doch die gerade heute dringliche Frage: Gibt es denn aus den alttestamentlichen Traditionen, gibt es denn aus Israel selbst kein Geistesangebot an das Christentum und an Europa? Doch, es gibt ein originäres

Geist- und Denkangebot für das Christentum auch aus Israel. Es handelt sich dabei um das Denken als Andenken, als geschichtliches Eingedenken, als jene Memoria, die gerade für den interkulturellen Austausch von entscheidender Bedeutung ist. Das, so meine ich, wäre in der gegenwärtigen Theologie angesichts des aufkeimenden Polyzentrismus sehr ernstzunehmen⁸.

Angesichts der neuen kirchengeschichtlichen Situation fällt der Theologie eine wichtige hermeneutische Aufgabe bei der Dogmeninterpretation zu. Es geht zwar keineswegs darum, die allzu sehr unter dem Einfluß der griechischen Metaphysik formulierten Dogmen des Glaubens zu entwichten oder gar zu leugnen, wohl aber geht es um den Versuch, sie verständlich zu machen und sie zu dechiffrieren als Formeln eines gefährlichen Gedächtnisses⁹, als formelhaft abgekürzte, gewissermaßen stenografierte «gefährliche Geschichten», in denen die Substanz des Glaubens interkulturell kommunikelabel wird.

Natürlich hat die Beanspruchung des Gedächtnisses als einer privilegierten Kategorie des interkulturellen Austausches viele Dimensionen. Für die Indios z. B. ist das Land, ist der Boden nicht einfach ein potentielles Produktionsmittel, sondern der Bezirk ihres kollektiven Gedächtnisses, der Ort ihrer Geschichte. Wo man ihnen diesen Boden wegnimmt, das Land raubt, da zerstört man ihr Gedächtnis und damit auch das Organ für ihre authentische Evangelisation. Der gegenwärtige Kampf der brasilianischen Bischöfe gegen eine solche Landberaubung ist deshalb ein Beispiel für den Kampf um eine nicht-kolonialistische Evangelisation¹⁰.

Damit reicht unsere Fragestellung bereits in den ekklesiologisch-pastoralen Raum. Hier begegnet die Theologie vor allem der Frage nach den Trägern des Prozesses einer polyzentrischen Inkulturation. Orientiert an Impulsen des jüngsten Konzils hat hier die Theologie herauszuarbeiten und zu legitimieren, daß den regionalen Teilkirchen und den Ortskirchen für eine gelingende Inkulturation großes Gewicht beizumessen ist und daß die vom Konzil unterstrichene Autorität und Verantwortung der Glaubenden, also ihre subjekthafte Partizipation am Leben der Kirche für den polyzentrischen Inkulturationsprozeß von entscheidender Bedeutung sind. Damit freilich beginnt ein neues Kapitel der hier angeschnittenen Fragestellung.

¹ Vgl. dazu im einzelnen meine einschlägigen Beiträge in: Franz-Xaver Kaufmann/Johann Baptist Metz, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum (1987).

² Zu den in diese Richtung weisenden Symptomen und Verlautbarungen des Zweiten Vatikanischen Konzils vgl. die Texte unter Anm. 1 und die Beiträge von K. Rahner in seinen «Schriften zur Theologie», Band XIV (1980).

³ Hans Magnus Enzensberger, Eurozentrismus wider Willen, in: ders., Politische Brosamen (1982) 40 u. 42.

⁴ Vgl. zu diesem Fragekomplex auch den Beitrag von Peter Rotländer in diesem Heft.

⁵ Zur Kritik dieses Versuchs vgl. Herbert Vorgrimler, Das Abenteuer eines neuen «Weltkatechismus»: CONCILIUM 23 (1987/4).

⁶ Französisch: 1982, deutsch: 1985.

⁷ Die geschilderte hermeneutische Kultur der Anerkennung ist nicht nur für die heutige kirchliche Situation — auf dem Weg zum kulturellen Polyzentrismus — wichtig; sie ist auch bedeutsam für die Situation unserer Welt überhaupt: Denn die heute sich abzeichnende «eine Welt» ist nur dann nicht Ausdruck einer indifferent-substanzlosen oder einer repressiven Welteinheitszivilisation, wenn in dieser Welt eine solche Anerkennungskultur zur Geltung kommt.

⁸ In diesem Zusammenhang läßt sich auch die ökumenische Bedeutung dieser neuen, kulturell polyzentrischen Phase der Kirchengeschichte verdeutlichen. Zum einen erscheint in der Perspektive der kulturell polyzentrischen Weltkirche die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts als ein primär innereuropäisches Schicksal; sie verliert dadurch zwar nicht an Gewicht, gerät aber doch unter neue Prioritäten des ökumenischen Bewußtseins: Die progressive Überwindung eines eurozentrisch verengten Kirchenbildes kann indirekt auch die europäischen Kirchengeschichten wieder enger zusammenführen und zu einer neuen Einheit bringen. Zum ändern kann sich im Aufgang zur kulturell polyzentrischen Weltkirche vor allem auch — und endlich — das öku-

menische Verhältnis zwischen Christen und Juden, zwischen Kirche und Synagoge produktiv verändern. Denn das auf hellenistischem Boden sich entfaltende Heidenchristentum Europas blieb tatsächlich zu sehr durch seinen Gegensatz zum jüdischen Ursprung geprägt und definiert (und darin liegt ja wohl auch eine der Wurzeln für einen schwelenden Antisemitismus durch die ganze bisherige Kirchengeschichte). Wenn sich heute die einzelnen Teilkirchen durch ihre unterschiedliche kulturelle Identität hindurch ihres Ursprungs und ihrer gemeinsamen Herkunft vergewissern, kann gerade auch die jüdische Grundkomponente am Christentum wieder deutlicher in den Blick geraten.

⁹ Vgl. dazu meine Überlegungen in «Glaube in Geschichte und Gesellschaft» (1977 u. ö).

¹⁰ Vgl. dazu den Beitrag von Alberto Moreira, Orthodoxie zum Schutz der Armen: CONCILIUM 23 (1987/4).

JOHANN BAPTIST METZ

1928 in Auerbach (Bayern) geboren, 1954 zum Priester geweiht, Doktor der Philosophie und der Theologie, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster. Er veröffentlichte u. a.: Armut im Geiste (1962); Christliche Anthropozentrik (München 1962); Zur Theologie der Welt (Mainz 1968); Reform und Gegenreformation heute (Mainz 1969); Kirche im Prozeß der Aufklärung (1970); Die Theologie in der interdisziplinären Forschung (1971); Leidensgeschichte (1973); Unsere Hoffnung (1975); Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge (1977); Glaube in Geschichte und Gesellschaft (1977); Gott nach Auschwitz (1979); Jenseits bürgerlicher Religion (1980); Unterbrechungen (1981); Die Theologie der Befreiung — Hoffnung oder Gefahr für die Kirche? (1986); Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum (1987); Lateinamerika und Europa: Dialog der Theologen (1988). Anschrift: Kapitelstraße 14, D-4400 Münster.