

I. Glocalizing Christianities – geschichtlich-kontextuelle Annäherungen

Von der europäischen Christenheit zur Weltkirche. Die katholische Kirche auf dem Weg zur Globalität und zur eigenen Form der Polyzentrik

Mariano Delgado

Abstract

The article first points to the original character of Christianity (the new concept of the people of God, the ability to translate and inculturate, the culture of mercy) and then explores the question of how the path to globality, which was laid in the cradle of Christianity with the missionary way of thinking, has progressed, particularly in the Catholic Church. Christianity has undergone more transformations and changes than almost any other religion. In a third step, the article looks at the current situation and the question of “salutary decentralisation” raised by Pope Francis in *Evangelii gaudium* (2013). In conclusion, the text emphasises that the evangelisation of action is the key to a form of church that corresponds to the situation of the church in a global, radically changing world. Today we are dealing with upheavals that are similar in their epochal significance to the transition from Jewish-Christianity to the ancient Hellenistic-Roman world. In order to shape this new “globality”, Christianity should return to its original character.¹

Key-Words

Global Christianity, Concept of the People of God, Translational and inculturative Capacity, Culture of Mercy, Original Imprint, Pope Francis, *Evangelii Gaudium*, Evangelisation, Decentralisation

Im Zusammenhang mit seiner Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils als epochale kirchengeschichtliche Zäsur hat Karl Rahner eine dreifache „theologische“ Periodisierung der Kirchengeschichte vorgeschla-

1 Der dem Beitrag zugrundeliegende Vortrag eröffnete zusammen mit dem Beitrag von Klaus Koschorke als Keynote die 2. ZRKG-Tagung; er wurde für die schriftliche Fassung leicht überarbeitet.

gen, die in ihrer scheinbaren Simplizität auf das tiefgründige Problem der Inkulturation aufmerksam macht: „1. die kurze Periode des Juden-Christentums, 2. die Periode der Kirche in einem bestimmten Kulturkreis, nämlich des Hellenismus und der europäischen Kultur und Zivilisation, 3. die Periode, in der der Lebensraum der Kirche von vornherein die ganze Welt ist“ (Rahner 2013: 975). Denn die Kirche habe beim Konzil „mindestens anfanghaft [...] lehrmäßig als Weltkirche zu handeln begonnen“ (Rahner 2013: 974). Eine Unterteilung dieser Perioden durch verschiedene Zäsuren wäre natürlich möglich, aber für Rahner ist „diese Dreiteilung der Kirchengeschichte als solche theologisch richtig“ (Rahner 2013: 975), ja, sie scheint ihm „die einzig richtige zu sein“ (Rahner 2013: 976). Was heute anstünde, wäre dann die Frage, ob in der globalen Christenheit ein afrikanischer oder asiatischer Weg zum Christentum möglich wäre, der die antike dogmatische Matrix als Referenz nimmt, ohne diese in „Lehre, Leben und Kult“ so gut wie 100 Prozent mit nur leichten kulturellen Adaptationen reproduzieren zu müssen, wie dies bisher der Fall war. Es ginge also um ein Christentum, das aus dem „Ritenstreit“ die Lehren gezogen hat und heute weitgehende Inkulturationen erlaubt. Ähnlich dachte Gottlieb Söhnngen (1959: 23), als er etwa nach einem eigenen chinesischen Weg zum Christentum fragte.

Ich werde nun zunächst auf die Ursprungsprägung des Christentums hinweisen und dann der Frage nachgehen, wie der Weg zur Globalität des Christentums besonders in der katholischen Kirche verlaufen ist. Das Christentum hat dabei so viele Wandlungen durchgemacht, dass ein Religiionshistoriker schreiben konnte: „Kaum eine andere Religion zeigt derartige Wandlungen und Veränderungen“ (Stolz 1985: 7). In einem dritten Schritt werde ich mich mit der heutigen Situation befassen und die von Papst Franziskus in *Evangelii gaudium* (2013) aufgeworfene Frage einer „heilsamen Dezentralisierung“ erörtern. Einige zusammenfassende Überlegungen werden meinen Beitrag abschließen.

1. Die Ursprungsprägung des Christentums als Matrix seiner globalen Berufung

Durch seine missionarische „Geht-hin-Denkform“ (vgl. etwa Mt 28,19, Mk 16,15) ist dem Christentum das Überschreiten von Grenzen in die Wiege gelegt worden. Dies zeigt sich vor allem in seinem neuen Volk-Gottes-Begriff sowie in seiner Translations- und Inkulturationsfähigkeit.

1.1. Der neue Volk-Gottes-Begriff

Selbst die engsten Jünger und Jüngerinnen Jesu scheinen Zeit gebraucht zu haben, um die logischen Konsequenzen aus der von ihm verkündeten Reich-Gottes-Botschaft der universalen Gotteskindschaft zu ziehen. Simon Petrus versteht erst mit Hilfe eines Traumes im Vorfeld des Besuchs beim römischen Hauptmann Kornelius, dass der Gott Jesu Christi sich eine universale Gemeinschaft ohne Ansehen der Person wünscht. Bei Kornelius angekommen, kann er dann nicht umhin, sich sein neues Bewusstsein von der Seele zu schreien: „Wahrhaftig, jetzt begreife ich, dass Gott nicht auf die Person sieht, sondern dass ihm in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist“ (Apg 10,34-35) (vgl. Dassmann 1989).

Bei Paulus, dem jüdischen Schriftgelehrten, römischen Staatsbürger mit hellenistischer Bildung und ersten christlichen „Theologen“ stellt sich der Gesinnungswandel viel stärker ein. Er ist dann die treibende Kraft, die Botschaft von der universalen Gotteskindschaft der Heidenwelt zu verkünden und das noch verbliebene rituelle Symbol religiös-nationaler Identität beim Jerusalemer „Konzil“ (Apg 15,1-35) aus dem Weg zu räumen. Es gibt keinen Satz in der paulinischen Theologie, der die durch die christliche Botschaft neu eingetretene Lage in der multikulturellen hellenistischen Umwelt besser ausdrücken würde als Gal 3,28: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“ Und Paulus schließt folgerichtig daraus: „Wenn ihr aber zu Christus gehört, dann seid ihr Abrahams Nachkommen, Erben kraft der Verheißung“ (Gal 3,29).²

Mit der Übertragung des Volkwerdungsprozesses des Alten Exodus auf die Christengemeinde aus der Heidenwelt wird der neutestamentliche Konsens bezüglich des Volk-Gottes-Begriffs im ersten Petrusbrief betont: „Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde [...]. Einst wart ihr nicht sein Volk, jetzt aber seid ihr Gottes Volk“ (1 Petr 2,9f). Aufgrund dieses Volk-Gottes-Begriffs, der den jüdischen Partikularismus überwindet und mit dem römischen Universalismus konvergiert, war das Christentum imstande, Menschen aus verschiedenen Völkern und Kulturen anzusprechen und für eine neue Religion universaler Geschwisterlichkeit zu gewinnen.

2 Dies ist ein Leitmotiv in der paulinischen Missionstheologie, vgl. Röm 10,12; 1 Kor 12,13; Kol 3,11; Eph 2,11-22.

1.2. Translations- und Inkulturationsfähigkeit

Weil das Christentum nicht einfach eine „Schriftreligion“ ist, sondern Jesus, den Christus, für das lebendige Wort Gottes hält, sakralisiert/tabuisiert es nicht eine Sprache als Offenbarungsvehikel. Daher nimmt es mit der Wahl des Griechischen für die Schriften des Neuen Testaments das Gespräch mit der hellenistischen Welt dezidiert auf. Denn es geht darum, die Botschaft vom Heil in Jesus Christus in der Sprache der Adressaten zu verkünden. Nach der Bekehrung hellenistischer Philosophen (wie u. a. Clemens von Alexandrien oder Origenes) war es klar, dass der Theologisierungsprozess auf dem Boden hellenistischer Philosophie stattfinden musste. Alois Grillmeier (1975: 589f.) hat diesen Prozess treffend beschrieben:

Das Christuskerygma und die ganze christliche Glaubensgestaltung begnügen [...] einer fragenden Welt mit großer geistiger Vergangenheit, die von ihren teils ablehnenden, teils erwartenden Haltungen her die Boten des Christentums bedrängte und zu immer neuen Anstrengungen der Glaubensvorlage aufrief. Je mehr derlei fragende Menschen auch in die Kirche selber eintraten, umso schneller vollzog sich der Prozess der ‚Theologisierung‘ des Kerygmas mit allen seinen Vor- und Nachteilen.

Dieser Prozess lässt sich als eine zweigleisige Inkulturation beschreiben: Er hat nicht nur zu einer „Verchristlichung der griechischen Metaphysik“ geführt, sondern auch zu einer – legitimen – „Hellenisierung des Christentums“.³ Dies ist heute Konsens in der Forschung, die Abstand von der alten These Adolf Harnacks genommen hat. So kann der katholische Theologe Peter Neuner (1995: 371) schreiben:

Im Gegensatz zur These von der Hellenisierung des Christentums als Abfall vom Ursprung ist dieser Prozess als eine der großen Leistungen der Christenheit zu würdigen, nämlich als die Inkulturation der biblischen Botschaft in eine veränderte Welt. Hätte die Kirche diese Antwort verweigert, wäre der Ursprung nicht unverfälscht gerettet worden, sondern ihre Verkündigung wäre ungehört und unverstanden verhallt. Man hätte Antworten gegeben auf Fragen, die niemand gestellt hatte, die niemanden interessierten.

3 Selbst Jürgen Habermas (1991: 135) hält diese Synthese für das Ergebnis der Begegnung zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist, wenngleich er die „Zweideutigkeit“ der missionarischen Verchristlichung griechischer Metaphysik betont.

Und der evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg (1992: 148) bemerkt dazu: „Ohne die so genannte Hellenisierung des Evangeliums kein Heidententum und wohl auch kein missionarisches Eindringen in andere und immer neue Kulturen.“

1.3. Pflege einer Kultur der Barmherzigkeit

Wir dürfen ein drittes Merkmal der Ursprungsprägung des Christentums nicht vergessen, nämlich die Pflege einer *Kultur der Barmherzigkeit*. Am meisten dürfte die antike Welt die neue Moral beeindruckt haben, die von der Würde eines jeden Menschen als Abbild Gottes geprägt war und von Nietzsche daher als „Sklavenmoral“ apostrophiert wurde. Diese neue Moral wird von einem altkirchlichen Apologeten eindrucksvoll dokumentiert, wenn er von den Christen u. a. sagt: „Sie heiraten wie alle, zeugen Kinder wie alle, aber sie setzen sie nicht nach der Geburt aus“ (Marrou 1965: 63-65). Selbst Kaiser Julian (360-363), der nach der „Konstantinischen Wende“ das Rad der Geschichte zurückdrehen wollte, bestätigt die moralische Anziehungskraft der Christen, wenn er von ihnen schreibt, dass es deren Menschenfreundlichkeit gegen die Fremden, die Vorsorge für die Bestattung der Toten und die vorgebliche Reinheit des Lebenswandels seien, die ihre „Sekte“ am meisten gefördert haben (Koch 1992: 202).

Die Gründe für den Erfolg des Christentums im Römischen Reich liegen in seiner „Konvergenz und Divergenz“ mit der antiken Kultur: In einem bemerkenswerten Inkulturationsprozess fügte es sich gut zu weiteren Entwicklungen der antiken Religions- und Kulturgeschichte (Bilderkult, Mysterien- und Erlösungsreligionen, Jenseitsglaube) und entsprach in vielerlei Hinsicht sozusagen „dem Geist der Zeit“ (Merkt 2002: 431). Dazu kam, dass seine von der antiken Praxis divergierende neue Moral glaubwürdig wirkte: „Die christlichen Gemeinden kümmerten sich umfassend um Kranke, Arme, Alte, Witwen, Waisen und Hungernde, also um jene marginalisierten Gestalten, die das Heidentum, wie es ein moderner Historiker formuliert, ‚ohne große Gewissensbisse [...] ihrem Schicksal überlassen‘ hatte“ (Merkt 2002: 432). Im Widerspruch zur Grausamkeit mancher heidnischen Bräuche gab das Christentum seinen Anhängern ihre „Humanität“ (Stark 1997: 250).

Das Christentum hatte sich auf die antike Kultur eingelassen und diese umgeformt zu einem „christlichen Projekt“. Diese Epoche der Kirchengeschichte, in der die „professionellen“ Missionare weitgehend fehlen und die

kapilare Mission vorherrschend ist, erreicht ihren Höhepunkt zur Zeit des Augustinus. Daher konnte der Bischof von Hippo angesichts der verbliebenen Heiden, die nach Wunder oder Zeichen für die Überlegenheit des christlichen Gottes verlangten, mit Verwunderung schreiben: „Magnum est ipse prodigium, qui mundo credente non credit“ – Wer immer noch Wunder braucht, um sich zum Glauben zu entschließen, „ist selber eine gar wunderliche Erscheinung, da er nicht glaubt, wo alle Welt glaubt“ (Augustinus 1979: XXII,8 / CCL 48/815). Seiner globalen Berufung gemäß hatte das antike Christentum auch Äthiopien und Indien erreicht, aber das Römische Reich galt als der Inbegriff der damaligen Welt. Paulus Orosius, ein Schüler Augustins, beschreibt um 420 die Situation dann so: wo man als Römer und Christ auch hinkomme, finde man „Zuflucht“, denn überall sei „ein Vaterland, ein Gesetz und eine Religion“: „Die Breite des Ostens, die Ausdehnung des Nordens, die südliche Weite, die sehr ausgedehnten und sehr sicheren Wohnsitze der großen Inseln sind meines Rechtes und meines Standes, weil ich zu Christen und zu Römern als Römer und als Christ komme“ (Orosius 1986: Bd. II,9: V,2,1). Sein Glück war aber nicht von Dauer, denn die jungen Völker standen *ante portas* und wenig später auch der Islam.

2. Die Denkform der mittelalterlichen Gestalt des Christentums

Bei der Völkerwanderung handelt es sich um Völker, die den römisch-christlichen „mundus“ bewunderten und religionsgeschichtlich gesehen von „außerchristlichen“ Religionen geprägt waren, d. h. von Religionen, die bei der Ursprungsprägung des Christentums und der antiken Inkulturation keine Rolle spielten und die von ihrem polytheistischen Selbstverständnis her auch nicht resistent oder autoimmunisiert gegen christliche Mission waren. Die Kirche des Westens und die Kirche des Ostens versuchen im Mittelalter, die Germanen und Slawen kulturell und religiös in das christliche Globalprojekt zu integrieren – mit den dazu nötigen „kleinen“ Anpassungen an ihre Sprache und Mentalität, wie es in der weiteren Kirchengeschichte die Norm sein wird (vgl. Angenendt 2009). Dies tut die Kirche mit verschiedenen Missionsmethoden u. a. mit Wandermönchen als professionellen Missionaren, aber auch nach dem germanischen Gefolgschaftsprinzip des „cuius regio eius et religio“ *avant la lettre*. Viele Kirchenhistoriker würden das Urteil Joseph Lortz' sicherlich unterschreiben: „In

dieser religiösen und geistigen Erziehung der neuen Völker durch die Kirche ist das ganze Mittelalter grundgelegt“ (1948: 97).

Gravierender war für die Kirche der Einbruch des Islams ab dem 7. Jahrhundert in die Ursprungsgebiete des Christentums Palästina und Nordafrika. Denn als „nachchristliche“ Religion im chronologischen und theologischen Sinne des Wortes, d. h. als Religion, die nach dem Christentum kommt und dazu noch dieses als „wahre Religion“ oder „letztgültige Offenbarung“ des einen Gottes beerben möchte, war der Islam religionstheologisch gesehen „immunisiert“ gegen Missionsversuche aus der „falschen“ christlichen Religion oder einer früheren Offenbarungsstufe, ja, der Islam stellte eine attraktive Alternative zum Religionswechsel dar und dies wurde auch mit der „strukturellen Gewalt“ der hohen Kopfsteuer bei Nicht-Konversion indirekt gefördert.

Das Ergebnis dieses doppelten Einbruchs in den römisch-christlichen „mundus“ war, dass im 15. Jahrhundert, zu Beginn der Entdeckungsfahrten, die Grenzen der Christenheit sich zwar verschoben hatten (von Nordafrika und dem Nahen Osten nach Mittel-, Ost- und Nordeuropa), aber die Zahl der Christen und Christinnen de facto um 1500 nicht höher als um 500 war. Geändert hatte sich allerdings im Mittelalter einiges, was den weiteren globalen Weg der katholischen Kirche nachhaltig prägen wird.

Das Christentum des ersten Jahrtausends hatte kein richtiges Machtzentrum, sondern bestand aus der Pentarchie oder den fünf Patriarchaten. Und darunter war eine Vielfalt in „Lehre, Leben und Kult“ möglich: verschiedene Theologien, verschiedene Liturgien, verschiedene Kirchenordnungen, aber unter Anerkennung des Dogmatisierungsprozesses der Antike, die nur durch die Einführung des *filioque* im Westen und die Spaltung der vorchalkedonischen Kirchen gestört wurde. Das Papsttum ließ hier und da einen gewissen Primatsanspruch erkennen, aber mehr als ein *primus inter pares* und ein Primat als Dienst der Liebe waren im ersten Jahrtausend nicht möglich. Nach den Ereignissen des 11. Jahrhunderts (Morgenländisches Schisma, Gregorianische Reform, *Dictatus papae*) beginnt die Kirche des Westens eine neue Gestalt anzunehmen, die ihre globale Tätigkeit im zweiten Jahrtausend prägen wird. Nun entsteht in Rom ein richtiges Machtzentrum, das in den Papstdogmen des Ersten Vatikanischen Konzils gipfeln wird. Im Machtbereich Roms wird die Vielfalt in „Lehre, Leben und Kult“ immer mehr zugunsten der Romanisierung eingeschränkt. Im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit ist dies noch nicht ganz möglich, weil christliche Herrscher mit ihrem quasi katholischen Staatskirchentum ein Gegengewicht gegen den kurialen Zentralismus darstellen (etwa Gallika-

nismus, Regalismus, Josephinismus). Aber nach dem Zusammenbruch des *Ancien régimes* mit der Französischen Revolution und nach dem restaurativen Schwanengesang der Heiligen Allianz konnte das Papsttum in Zeiten des Ultramontanismus die Romanisierung immer mehr durchsetzen und seine zentrale Macht ausbauen. Das kann sehr anschaulich an der Kirchengeschichte Lateinamerikas gezeigt werden: gab es dort nach dem Konzil von Trient Provinzialkonzilien zur lokalen Anpassung der Kirchenreform, bei denen dank der Patronatsstruktur die Tages- und Geschäftsordnung praktisch nur mit der spanischen Krone abgesprochen werden musste, so wird das Papsttum nach dem Ersten Vatikanischen Konzil 1899 zu einem panlateinamerikanischen Konzil nach Rom einladen, dort auch ein Seminar für die Ausbildung der Kleruselite gründen und von da an immer mehr Entscheidungsprozesse an sich ziehen. Außer dieser Tendenz zur Romanisierung, die sich erst nach dem Vaticanum I voll entfalten kann, gibt es andere Aspekte in der zweiten Epoche der Kirchengeschichte, die zum Teil bedenklicher sind.

Zum einen betrifft dies das so genannte Missionsrecht, das die globale Ausbreitung des Christentums begleitete. Im 13. Jahrhundert, als die professionellen Missionare mit der Gründung der Bettelorden einen großen Schub bekamen und einige davon jenseits der Grenzen des christlichen „mundus“ auch bei den Moslems, den Mongolen, Indern, Singhalesen und Chinesen in Afrika und Asien den christlichen Glauben als einzigen Weg zum Heil nach Mk 16,16 predigen wollten, formulierte Papst Innozenz IV. 1243 in einem Dekretale-Kommentar das dazu passende „Missionsrecht“. Er bekräftigte darin das Recht der Christen auf Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen Welt, ein Recht, das die Fürsten der Heiden nicht behindern dürfen, ohne von den christlichen Herrschern dafür bestraft zu werden. Auf die rhetorische Frage, die er sich selbst stellte, ob dies im Umkehrschluss auch bedeutete, dass christliche Herrscher ihrerseits verpflichtet wären, etwa Verkünder des „betrügerischen“ Islams zu dulden, antwortete er: „Man darf über jene nicht in gleicher Weise urteilen wie über uns, da sie im Irrtum befangen sind, wir aber auf dem Weg der Wahrheit gehen, was uns als Glaubensgewissheit verbürgt ist“ (Grewe 1988: 350). Ein solches Missionsrecht hat die Globalisierung des Christentums im Schatten des frühneuzeitlichen Kolonialismus und des modernen Imperialismus bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil begleitet.

Dieser erste außereuropäische Missionsaufbruch der lateinischen Kirche durch die Mendikanten führte zu einigen Konflikten mit den nicht-römischen Kirchen, die teilweise auch in Asien oder Afrika wirkten. Diese

Konflikte nahmen im Entdeckungszeitalter nach der Gründung der römischen *Congregatio de Propaganda Fide* 1622 zur Lenkung der Weltmission außerhalb der Patronatsgebiete Spaniens und Portugals zu. Denn die Propaganda-Missionare kamen mit einem deutlichen päpstlichen Anspruch. Das Ergebnis ist die Spaltung dieser Kirchen in eine traditionelle und eine mit Rom verbundene Seite. Eine nicht-intendierte Folge der Globalisierung der katholischen Kirche ist also die Vermehrung der Kirchenvielfalt durch Kirchenspaltungen.

Dem war vorausgegangen die zweite bedenkliche Entwicklung der mittelalterlichen Kirche, nämlich ein 'Fundamentalisierungsprozess' in der Lehre, der „zur Intoleranz, zur Aufrichtung einer heillosen innerweltlichen Absolutheit, die den anderen für Zeit und Ewigkeit in Frage stellt“ (Ratzinger 1969: 372), führte, wie wir es am Umgang mit den Häretikern und anderen religiösen Minderheiten im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit sehen. Dazu gehört auch die Proklamation der Heilsausschließlichkeit der Papstkirche mit der Dogmatisierung des „extra ecclesiam nulla salus“ beim Konzil von Florenz (1442) nicht nur gegenüber Juden und Heiden, sondern auch im Verhältnis zu den „schismatischen“ Kirchen ohne Kommunion mit Rom (Denzinger 2010: Nr. 1351).

Das sind – *grosso modo* gesagt – die theologischen Rahmenbedingungen für die globale Ausbreitung der katholischen Kirche im zweiten Jahrtausend. Zwischen dem 5. Jahrhundert und dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben sich zwar die Grenzen des christlichen „mundus“ verschoben bis hin zur Entstehung einer Weltkirche oder einer wahrhaft globalen Christenheit in allen Kontinenten dank der Dynamik der Missionsgeschichte seit der Entdeckung der Neuen Welt; demographisch ist das Christentum dabei zur größten Weltreligion geworden. Aber die Denkform hat sich bis zum letzten Konzil kaum geändert – und das ist die Tragik der katholischen Mission im Entdeckungszeitalter: dass sie auf den historischen „Kairos“ der Entdeckung der Neuen Welt mit der niemals zuvor einer anderen Religion gegebenen Möglichkeit, „auf einen so großen Teil der Menschheit Einfluss zu gewinnen“ (Latourette 1956: 47), theologisch nicht vorbereitet war; dass sie die mittelalterliche bzw. tridentinische Denkform mit kleinen Anpassungen nach Übersee unter dem Schutz christlich-europäischer Kolonialmächte transportierte und das Missionsrecht wie im 13. Jahrhundert verstand; dass sie dabei zwar die „Kultur der Barmherzigkeit“ pflegte, zugleich aber den Volk-Gottes-Begriff durch einen europäischen Ethnozentrismus gegenüber anderen Völkern einschließlich des einheimischen Klerus sowie durch die Hinnahme der Sklaverei der Schwarzen verdunkelte; und schließlich, dass

sie ihre Translations- und Inkulturationsfähigkeit ängstlich bremste, wenn es zu einem „Ritenstreit“ gekommen ist.

3. Der Wandel mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil: Auf dem Weg zur Gestaltung katholischer Globalität

Das Konzil steht als Fanal für eine neue Epoche der Kirchengeschichte, in der wir von allgemeiner Religionsfreiheit statt vom einseitigen Missionsrecht sprechen (*Dignitatis humanae*), von der Anerkennung des Wahren und Heiligen in anderen Religionen (*Nostra aetate* 2), vom Heilsinklusivismus durch die Mittlerschaft Christi in einer nur Gott bekannten Weise (vgl. *Gaudium et spes* 22 und *Ad gentes* 7, aber auch *Lumen gentium* 16) und vom ökumenischen und interreligiösen Dialog statt von der Verkettung anderer Konfessionen oder der Betrachtung anderer Religionen als falsche oder defizitäre Heilswege im Schatten eines Heilsexklusivismus der Papstkirche.

Nach dem Konzil, mit dem die Kirche, wie Karl Rahner sagte, „mindestens anfanghaft“ begonnen habe, „lehrmäßig als Weltkirche zu handeln“ (Rahner 2013: 974), geht es nun um die Gestaltung der katholischen Form von Globalität und Polyzentrik unter neuen religionsrechtlichen und theologischen Voraussetzungen. Beklagte Joseph Ratzinger 1960, dass das Christentum auch bei uns nicht in unserer eigenen, „sondern in einer uns weitgehend fremden Gestalt, *der Gestalt des Mittelalters*“ lebe und dass die primäre Aufgabe, die sich Theologie im Hinblick auf die Mission stelle, nicht die „Akkommodation“ an östliche oder afrikanische Kulturen sei, „sondern die ‘Akkommodation’ an unseren eigenen, gegenwärtigen Geist“ sei (Ratzinger 1960: 187f.), so ist seit dem Konzil zwar vieles im Fluss, aber man hat den Eindruck, dass wir es mit lauter Baustellen zu tun haben, die als Geburtswehen einer neuen Kirchengestalt zu betrachten sind: der Gestalt einer Weltkirche in einer globalen Welt. Drei dieser Baustellen möchte ich nun kurz skizzieren.

3.1. Heilsame Dezentralisierung

Mit seinem Aufsatz „Zu Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes“, 1999 in einer Festschrift erschienen, löste Walter Kasper eine Kontroverse über das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche aus. Diese wurde

zwischen ihm und Kardinal Ratzinger freundschaftlich ausgetragen (vgl. Kasper 1999; Kasper 2000; Kasper 2014; Ratzinger 2010; Kehl 2003), aber sie ist in die jüngste Kirchengeschichte als „Streit der Kardinäle“ eingegangen. Ich kann hier auf die tiefsinnigen Fragen (Vorrang der Universalkirche, Kollegialität, Synodalität und Primat), die sich im Zusammenhang mit der ontologischen Ekklesiologie von *Lumen gentium* 23 stellen, nicht eingehen, wohl aber mit Kardinal Kasper (2014: 120) folgendes festhalten: Es handelt sich um einen

Schulstreit ..., wie er in der katholischen Kirche nicht nur sein darf, sondern, eben weil sie katholisch ist, auch immer wieder sein muss. In der Sache ist freilich das noch immer nicht hinreichend gelöste Problem des Verhältnisses von Universal- und Ortskirche, Primat und Episkopat und synodalen Strukturen stehen geblieben.

Dieses Problem ist „nach wie vor grundlegend für die Zukunft der Kirche“. Kardinal Kasper (2014:119) hatte den Eindruck, „dass sich die Balance zwischen Universalkirche und Ortskirche allzu sehr verschoben hat“. Und er fühlt sich bestätigt durch das Apostolische Schreiben *Evangelii gaudium* von Papst Franziskus, der damit „das Problem nun offiziell auf die weltkirchliche Agenda“ gesetzt habe. Stimmt es oder ist dies eher ein Wunschenken? Gewiss, in *Evangelii gaudium* 16 heißt es:

Ich glaube auch nicht, dass man vom päpstlichen Lehramt eine endgültige oder vollständige Aussage zu allen Fragen erwarten muss, welche die Kirche und die Welt betreffen. Es ist nicht angebracht, dass der Papst die örtlichen Bischöfe in der Bewertung aller Problemkreise ersetzt, die in ihren Gebieten auftauchen. In diesem Sinn spüre ich die Notwendigkeit, in einer heilsamen ‘Dezentralisierung’ voranzuschreiten.

Was ist aber nach zehn Jahren Pontifikat aus diesem Gespür geworden? Sind wir in der „heilsamen ‘Dezentralisierung’“ oder im Aufbau von synodalen Strukturen wirklich weitergekommen? Wir haben nach dem Konzil überall nationale Bischofskonferenzen und auch kontinentale bischöfliche Räte, aber keine angemessene theologische oder kirchenrechtliche Reflexion über die Folgen dieser faktischen katholischen „Polyzentrik“ für die Weltkirche. Der Papst zitiert in seinen lehramtlichen Texten nicht nur seine Vorgänger, um die Lehrkontinuität zu zeigen, sondern sehr oft auch Texte von diesen bischöflichen Räten und Konferenzen. Damit entsteht der Eindruck von einer global agierenden Kirche unter einer zentralen Leitung, die sich zum Echo der Probleme an der Peripherie macht – wie

einst die Jesuitengeneräle in ihren Rundbriefen aus den Berichten aus allen Kontinenten zitierten. Aber kommen wir damit bei der Gestaltung einer Weltkirche, in der die Teilkirchen zum Wohle der Evangelisierung in ihrem Bereich das Recht auf Sonderwege in „Lehre, Leben und Kult“ haben sollten, wirklich einen Schritt weiter? Haben die kontinentalen bischöflichen Räte oder die nationalen Bischofskonferenzen in Kommunion mit Petrus wie einst Paulus beim Jerusalemer „Konzil“ den Mut, nach Rom zu gehen und dort für die Maßnahmen einzutreten, die zum Wohle der Evangelisierung in ihrem Wirkungsbereich nötig und unumgänglich sind? Oder ist es vielmehr so, dass die Bischöfe, unter dem Ultramontanismus praktisch als „Befehlsempfänger“ der Zentrale betrachtet, nicht wissen, was sie aus der Einladung von Papst Franziskus zu mehr Verantwortung machen sollen?

3.2. Jurisdiktionsprimat

Am Ende des Jahrtausends des Aufstiegs des Papsttums vom *Dictatus papae* (1075) bis zum Dogma des Jurisdiktionsprimats (1870) bittet Johannes Paul II. mit der Enzyklika *Ut unum sint*⁴ (1995) alle Christen, „eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet“ (UUS 95). Wie diese Primatsausübung „in Wahrheit und in der Liebe“ aussehen soll, sagt uns die Enzyklika jedoch nicht. Zwar wird am Ende das erste christliche Jahrtausend beschworen, in dem die Christen miteinander verbunden waren „in brüderlicher Gemeinschaft des Glaubens und des sakramentalen Lebens, wobei dem Römischen Stuhl mit allgemeiner Zustimmung eine Führungsrolle zukam, wenn Streitigkeiten über Glauben und Disziplin unter ihnen entstanden“. Doch es wäre sicherlich falsch, daraus zu entnehmen, dass Johannes Paul II. an eine Primatsausübung mit den beschränkten, nicht dogmatisch festgelegten Kompetenzen des ersten Jahrtausends dachte. Tatsache ist, dass der Papst die kirchlichen Verantwortlichen und die Theologen der getrennten Kirchen dazu einlädt, mit ihm

einen brüderlichen, geduldigen Dialog aufzunehmen, bei dem wir jenseits fruchtloser Polemiken einander anhören können, wobei wir einzig und allein den Willen Christi im Sinne haben und uns von seinem

4 Hier zitiert mit laufenden Nr. im Text nach: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121. Bonn 1995.

Gebetsruf durchdringen lassen: ‚sollen auch sie eins sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast‘ (Joh 17,21) (UUS 96).

Zusammenfassend lässt sich sagen: Die Papstbefugnisse nach dem Ersten und dem Zweiten Vatikanischen Konzil stehen nicht zur Disposition, aber über die Form der Primatsausübung kann man miteinander reden.

Die Reaktionen auf die Enzyklika fielen unterschiedlich aus. Sehr kritisch reagierte der renommierte evangelische Theologe Jürgen Moltmann, der die historische Praxis des römischen Papsttums als das wesentliche Hindernis auf dem Weg zu einer glaubwürdigen Bezeugung der Einheit der Christenheit bezeichnete. Die großen nichtrömischen Kirchen seien zu einer „*Communio cum Petro*“, dem Bischof von Rom bereit, nicht aber zu einer „*Communio sub Petro*“. Eine Rückkehrökumene zur Unterwerfung unter den Universalepiskopat des Papstes und seine Autorität in Glaubens- und Sittenfragen werde es nicht geben. Die Päpste hätten sich in der zweitausendjährigen Geschichte der Kirche keine nennenswerten Verdienste um die ökumenische Einheit der Christenheit erworben (Moltmann 1995: 472f.).

Etwa 20 Jahre nach *Ut unum sint* musste Papst Franziskus in *Evangelii gaudium* feststellen, dass wir seit der Einladung von Johannes Paul II. zur Findung einer neuen Form der Primatsausübung „wenig“ vorangekommen sind. Und Franziskus fügt, *Lumen gentium* 23 zitierend, hinzu:

Auch das Papsttum und die zentralen Strukturen der Universalkirche haben es nötig, dem Aufruf zu einer pastoralen Neuausrichtung zu folgen. Das Zweite Vatikanische Konzil sagte, dass in ähnlicher Weise wie die alten Patriarchatskirchen ‘die Bischofskonferenzen vielfältige und fruchtbare Hilfe leisten [können], um die kollegiale Gesinnung zu konkreter Verwirklichung zu führen’ (LG 23). Aber dieser Wunsch hat sich nicht völlig erfüllt, denn es ist noch nicht deutlich genug eine Satzung der Bischofskonferenzen formuliert worden, die sie als Subjekte mit konkreten Kompetenzbereichen versteht, auch einschließlich einer gewissen authentischen Lehrautorität. Eine übertriebene Zentralisierung kompliziert das Leben der Kirche und ihre missionarische Dynamik, anstatt ihr zu helfen (EG 32).

In seinem Traum von der Kirche für unsere Zeit (vgl. Delgado 2013) denkt Franziskus also auch an eine „Neuausrichtung des Papsttums“ im Sinne von mehr Kollegialität und mit einer Form der Primatsausübung, die der Ökumene dienlich ist:

Meine Aufgabe als Bischof von Rom ist es, offen zu bleiben für die Vorschläge, die darauf ausgerichtet sind, dass eine Ausübung meines Amtes der Bedeutung, die Jesus Christus ihm geben wollte, treuer ist und mehr den gegenwärtigen Notwendigkeiten der Evangelisierung entspricht (EG 32).

Zehn Jahre sind vergangen, und wir sind in der Sache „wenig“ vorangekommen, wenn man von den ökumenischen Gesten bei verschiedenen Anlässen absieht.

3.3. Der Menschheitsfamilie eingefügt

Wir könnten weitere Baustellen der Kirchenreform *ad intra* erwähnen, wie etwa die Überwindung des Klerikalismus, die Papst Franziskus immer anmahnt und die, wenn sie ernstgenommen wird, in der Weltkirche zu einer offenen Debatte über die Ämterfrage sowie über das Verhältnis von Klerus und Laien und das allgemeine Priestertum der Letzteren führen sollte. Aber zur katholischen Globalität gehört nicht nur die Kirchenreform, sondern auch das Ernstnehmen von „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1). Denn die Kirche ist der Menschheitsfamilie eingefügt (GS 3) und soll „also die Welt der Menschen, das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt“ (GS 2), im Blick haben. In diesem Bereich haben wir seit der Enzyklika *Pacem in terris* (1963) von Johannes XXIII. gute Beispiele für Globalität in der katholischen Kirche. Es genüge an *Populorum progressio* (1967) Pauls VI. zu erinnern oder auch an die Enzykliken *Laudato si'* (2015) und *Fratelli tutti* (2020) von Franziskus. Aber auch hier sind wir, denke ich, auf halbem Weg stehen geblieben. Ich meine damit im Verhältnis Kirche-Welt den Wandel von der *ecclesia docens*, die in der Antrittsenzyklika Pauls VI. *Ecclesiam suam* (1964) noch den Ton angibt, zu der hörenden oder von der Welt lernenden Kirche, die in *Gaudium et spes* 44 durchschimmert:

Wie es aber im Interesse der Welt liegt, die Kirche als gesellschaftliche Wirklichkeit der Geschichte und als deren Ferment anzuerkennen, so ist sich die Kirche auch darüber im Klaren, wieviel sie selbst der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt [...]. Ja selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger, so gesteht die Kirche, war für sie sehr nützlich und wird es bleiben.

Das ist ein neuer Ton in der katholischen Kirche. Daher kommentiert es Yves Congar mit diesen Worten: „Wohl noch nie hat sie [die Kirche] formell so anerkannt, dass sie gegenüber der Welt auch die Empfangende ist [...]. Die Kirche bekennt sogar, dass sie dem Widerspruch ihrer Gegner und Verfolger etwas zu verdanken hat“. Die Möglichkeit von der Welt zu empfangen, bedeutet für die Kirche, so Congar,

zunächst, dass ihr Dialog mit der Welt nicht nur in dem Dialog des Arztes mit seinem Kranken bestehen darf, von dem die Enzyklika *Ecclesiam suam* spricht (AAS 56 [1964] 638f). Es handelt sich um einen Dialog, der Gegenseitigkeit mit sich bringt; die Welt hat etwas beizutragen (1968: 416, 418, 419).

Ja, die Welt und die Geschichte der Menschheit sind auch ein „Lernort“ für Kirche und Theologie (vgl. Delgado 2023).

Aber auch hier haben wir es mit einer Diastase zu tun zwischen den homiletischen Ermahnungen des Papstes und den sehr zaghaften Schritten zu einer Kirchengestalt, die in ihren Strukturen von der modernen Welt lernt. In seiner Ansprache an die Kurie vom 21.12.2019 zitierte Papst Franziskus die Worte des Mailänder Kardinals Carlo Maria Martini in seinem letzten Interview im August 2012, wenige Tage vor seinem Tod: „Die Kirche ist zweihundert Jahre lang stehen geblieben. Warum bewegt sie sich nicht? Haben wir Angst? Angst statt Mut? Wo doch der Glaube das Fundament der Kirche ist. Der Glaube, das Vertrauen, der Mut.“⁵ Das Lernen von der Welt in Sachen „Religionsfreiheit“ setzte sich beim Konzil durch, aber in anderen Bereichen gibt es noch Nachholbedarf. Ich denke etwa an die Umwandlung der Kurie nach den Prinzipien einer modernen Regierungskultur: Kollegialität, Effizienz, Transparenz, Meritokratie und Kontrollmechanismen.

4. Ausblick: die Evangelisierung als Schlüssel zur Kirchenreform und katholischen Globalität

Seit *Evangelii gaudium* spricht Papst Franziskus immer wieder von der Evangelisierung als Schlüssel zur Neuausrichtung der Kirche, die ihm vorschwebt und die bisher nur in vagen Konturen erkennbar ist. Die Evangeli-

5 [https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html] (Letzter Zugriff: 30.11.2023), vgl. auch Interview mit Georg Sporschill SJ und Federica Radice Fossati Confalonieri in: Corriere della Sera, 1. September 2012.

sierung ist in der Tat der Schlüssel zu einer Kirchengestalt, die der Situation der Kirche in einer globalen, sich radikal wandelnden Welt entspricht. Wir haben es mit Umbrüchen zu tun, die in ihrer epochalen Bedeutung dem Übergang vom Judentum in die antike hellenistische-römische Welt ähnlich sind.

Dies betrifft z. B. die Form der Ausbreitung des Christentums, wie die deutschen Bischöfe in ihrem Text *Zeit zur Aussaat* klarsichtig sahen:

Wir treten jetzt in eine Zeit ein, in der christlicher Glaube missionarisch-evangelisierend in der Generationenabfolge weitergegeben werden muss. Damit nähern wir uns – freilich in einem völlig anderen gesellschaftlichen Umfeld – in bemerkenswerter Weise wieder der Situation des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten seines Bestehens an. Dort trafen die Menschen, die sich einer christlichen Gemeinde anschlossen, in der Regel die Entscheidung für Taufe und Nachfolge Christi eigenständig. Selbst wenn schon sehr früh auch Kleinstkinder (im Rahmen der antiken Großfamilie) getauft wurden, so war der Anschluss an die christliche Kirche für den Einzelnen eben doch nicht selbstverständlich. Angesichts der ‚Fremdheit‘ des Christlichen in einer religionsgesättigten Welt der Spätantike – übrigens eine interessante Parallele zum heutigen ‚Religionsboom‘ in einer nachchristlichen Gesellschaft – waren die Interessierten immer wieder neu herausgefordert, sich bewusst für den ‚Mehrwert‘ des Christlichen zu entscheiden („Zeit zur Aussaat“ 2000: 34).

Dazu könnte eine Rückbesinnung auf die drei eingangs erwähnten Ursprungsmerkmale des Christentums nützlich sein: auf den neuen Volk-Gottes-Begriff, auf die Translations- und Inkulturationsfähigkeit, weil das Christentum keine „Schriftreligion“ ist, sondern eine der Nachfolge Jesu, und schließlich auf die Kultur der Barmherzigkeit.

Gefragt ist auch der Mut zum Wandel angesichts dieser Situation, nämlich der Mut zu größeren Diskontinuitäten zum Wohle der Evangelisierung. Um das hier Gemeinte zu verdeutlichen, genügt ein Blick auf das Jerusalemer „Konzil“, von dem die Apostelgeschichte berichtet (Apg 15,1-35). Die darin getroffenen Entscheidungen der Öffnung der Kirche für die Nicht-Juden unter Verzicht auf „wichtige“ Teile des jüdischen Gesetzes wie die Beschneidung und mit der konsequenten Entwicklung eines neuen Volk-Gottes-Begriffs, das ethnoreligiöse Schranken überwindet und aus den Heiden „Abrahams Nachkommen, Erben kraft der Verheißung“ (Gal 3,29) macht: ist dies nicht Ausdruck einer „Kirchenreform“, die sich angesichts der Zei-

chen der Zeit auch in sehr wichtigen Dingen die Freiheit nimmt, jene Entscheidungen zu treffen, die der Dynamik der Evangelisierung förderlich sind, ja als unumgänglich erscheinen, auch wenn dies „Abschaffungen und Unterbrechungen der heilsgeschichtlichen Kontinuität“ (Rahner 2013: 977) zugunsten der nötigen Innovationen bedeuten sollte? Bemerkenswert beim Jerusalemer Konzil ist nicht nur die paulinische Kühnheit auf einschneidende Veränderungen zugunsten der Evangelisierungsdynamik zu pochen, sondern auch, dass Petrus neben Einheitsverantwortung auch die Fähigkeit erkennen lässt, Mentor oder Tutor des Wandels zu sein. Das bräuchten wir auch heute: viele Paulus aus den Teilkirchen, die in Rom die nötigen Reformen einklagen, und einen Petrus, der bereit ist, den Tutorismus des Wandels zu übernehmen. Aber Franziskus hat in seinen homiletischen Reden vielfach Hoffnungen geweckt, die er in seinem Handeln als Bischof von Rom, nach katholischem Verständnis mit Jurisdiktionsprimat ausgestattet, nicht einlöst.

In der Predigt während der hl. Messe in Santa Marta vom 6. Juli 2013 ließ er erkennen, dass er seinen Dienst „petrinisch und paulinisch“ versteht, dass er also petrinische Einheitsverantwortung mit paulinischer Kühnheit verbinden möchte. Beides ist für eine Kirchenreform zum Wohle der Evangelisierung nötig. Während das Papsttum der letzten Jahrzehnte eher von der petrinischen Einheitsverantwortung und der Sorge um die Wahrung der Kontinuität in den Grundsätzen geprägt war, wäre es an der Zeit, mehr paulinischer Kühnheit angesichts der Zeichen der Zeit walten zu lassen, bevor es zu spät ist.

Franziskus erinnerte an Jesu Wort von den neuen Schläuchen, die man für den neuen Wein benötige (Mt 9,17), bevor er auf das Jerusalemer Konzil anspielt: „Im christlichen Leben, wie auch im Leben der Kirche, gibt es einfallende Strukturen. Es ist erforderlich, dass sie erneuert werden. Die Kirche hat stets auf den Dialog mit den Kulturen Rücksicht genommen“. Sie habe immer versucht, den unterschiedlichen Anforderungen des Ortes, der Zeit und der Menschen zu genügen. Das habe die Kirche „vom ersten Augenblick an“ getan: „Erinnern wir uns an die erste theologische Auseinandersetzung: muss man, um Christ zu werden, alle religiösen jüdischen Gebote befolgen, oder nicht? Nein, sie haben nein gesagt“. Bereits in den Anfängen habe die Kirche gelehrt, „keine Angst vor der Neuheit des Evangeliums zu haben, keine Angst vor der Erneuerung zu haben, die der Heili-

ge Geist in uns bewirkt, keine Angst vor der Erneuerung der Strukturen zu haben. Die Kirche ist frei. Der Heilige Geist treibt sie an“.⁶

In *Gaudium et spes* 4, wo das Konzil von den „Zeichen der Zeit“ spricht, ist auch davon die Rede, dass die Menschheit heute „in einer neuen Epoche ihrer Geschichte“ steht, „in der tiefgehende und rasche Veränderungen Schritt um Schritt auf die ganze Welt übergreifen“. Eine Kirche, die in der Evangelisierung den Schlüssel zur Kirchenreform sieht, wird sich frei fühlen, auf diesen epochalen Wandel nicht nur mit petrinischer Einheitsverantwortung, sondern auch mit paulinischer Kühnheit zu reagieren, um die nötigen neuen Entwicklungen in der Kirchengeschichte zu inaugurieren, die zur Gestaltung katholischer Globalität und Polyzentrik nötig, ja unumgänglich sind.

Quellenverzeichnis

Die deutschen Bischöfe, Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein. (= Die deutschen Bischöfe 68), hgg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000 (als pdf-Dokument abrufbar: [<https://www.dbk-shop.de/de/publikationen/die-deutschen-bischoefe/hirtenschreiben-erklarungen/zeit-aussaat-missionarisch-kirche.html#files>], letzter Zugriff: 03.04.2024).

Papst Franziskus, Ansprache während der Frühmesse im Vatikanischen Gästehaus "domus sanctae martae" am 6. Juli 2013, abrufbar unter [https://www.vatican.va/content/francesco/de/cotidie/2013/documents/papa-francesco_20130706_meditazioni-42.html], (Letzter Zugriff: 30.11.2023), vgl. auch in: L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 29, 19. Juli 2013.

Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben „Evangelii Gaudium“ vom 24.11.2013 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194), hgg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2. Aufl., Bonn 2013 (als pdf-Dokument abrufbar: [https://www.dbk-shop.de/de/publikationen/verlautbarungen-apostolischen-stuhls/apostolisches-schreiben-evangelii-gaudium-papst-franziskus.html?dl_media=19148], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Papst Franziskus, Enzyklika „Laudato Si“ vom 24.05.2015 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 202), hgg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 5. Aufl., Bonn 2022 (als pdf-Dokument abrufbar: [https://www.dbk-shop.de/de/publikationen/verlautbarungen-apostolischen-stuhls/enzyklika-laudato-si-papst-franziskus-sorge-gemeinsame-haus.html?dl_media=34572], letzter Zugriff: 26.03.2024).

6 [https://www.vatican.va/content/francesco/de/cotidie/2013/documents/papa-francesco_20130706_meditazioni-42.html] (Letzter Zugriff: 30.11.2023), vgl. auch in: L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 29, 19. Juli 2013.

Papst Franziskus, Ansprache beim traditionellen Weihnachtsempfang für die Römische Kurie vom 21.12.2019, abrufbar unter [https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html] (Letzter Zugriff: 03.04.2024).

Papst Franziskus, Enzyklika „Fratelli tutti“ vom 03.10.2020 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 227), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2020 (als pdf-Dokument abrufbar: [<https://www.dbk-shop.de/de/publikationen/verlautbarungen-apostolischen-stuhls/enzyklika-fratelli-tutti-papst-franziskus-geschwisterlichkeit-soziale-freundschaft.html#files>], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Papst Johannes Paul II., Enzyklika „Ut unum sint“ vom 25.05.1995 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995 (als pdf-Dokument abrufbar: [https://www.dbk-shop.de/de/publikationen/verlautbarungen-apostolischen-stuhls/papst-johannes-paul-ii-enzyklika-ut-unum-sint.html?dl_media=12351], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Papst Paul VI., Enzyklika „Populorum Progressio“ vom 26.03.1967, deutsche gedruckte Fassung: Über den Fortschritt der Völker. Die Entwicklungsencyklika Papst Pauls VI. Populorum Progressio. Mit einem Kommentar sowie einer Einführung von Heinrich Krauss SJ (= Herder-Bücherei Bd. 286), Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1967 (weitere Textversion online abrufbar: [https://www.vatican.va/content/paul-vi/de/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“ vom 21.11.1964, in: Hünemann, Peter: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg im Breisgau usw. (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1), 73-185 (weitere Textversion online abrufbar: [https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen „Nostra aetate“ vom 28.10.1965, in: Hünemann, Peter: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg im Breisgau usw. 2004 (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1), 355-362 (weitere Textversion online abrufbar: [https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche „Ad Gentes“ vom 07.12.1965, in: Hünemann, Peter: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg im Breisgau usw. 2004 (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1), 459-531 (weitere Textversion online abrufbar: [https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_ge.html], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über die religiöse Freiheit „*Dignitatis humanae*“ vom 07.12.1965, in: Hünemann, Peter: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg im Breisgau usw. 2004 (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1), 436-458 (weitere Textversion online abrufbar: [https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit „*Gaudium Et Spes*“ vom 07.12.1965, in: Hünemann, Peter: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg im Breisgau usw. 2004 (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1), 592-749 (weitere Textversion online abrufbar: [https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html], letzter Zugriff: 26.03.2024).

Literaturverzeichnis

Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. 4. Auflage. Darmstadt 2009.

Augustinus, Aurelius: Der Gottesstaat – *De civitate Dei*. 2. Bd., Buch XV–XXII. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl. Paderborn 1979.

Congar, Yves: [Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute] LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil: Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch-Deutsch. Kommentare, Teil III. Freiburg im Breisgau 1968, 397-422.

Dassmann, Ernst: Ohne Ansehen der Person: Zur Frage nach der Gleichheit aller Menschen in frühchristlicher Theologie und Praxis, in: Dieter Schwab et al. (Hg.): Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft (FS zum 65. Geburtstag von Paul Mikat). Berlin 1989, 475-492.

Delgado, Mariano: Papst Franziskus hat einen Traum: Die Revolution der zärtlichen Liebe. Ein Kommentar zum Apostolischen Schreiben „*Evangelii gaudium*“, in: Schweizerische Kirchenzeitung 181/51-51 (2013), 786-789.

Delgado, Mariano: Zur Bedeutung der Geschichte als „*locus theologicus*“, in: George Augustin et al. (Hg.), Sehnsucht: Gott: Für Walter Kardinal Kasper. Freiburg im Breisgau 2023, 114-125.

Denzinger, Heinrich: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-Deutsch. Hg. von Peter Hünemann, 43. Auflage, Freiburg im Breisgau 2010.

Grewe, Wilhelm G.: *Fontes Historiae Iuris Gentium* / Quellen zur Geschichte des Völkerrechts. Bd. 1. Berlin, New York 1988.

Grillmeier, Alois: Mit ihm und in ihm: Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg im Breisgau 1975.

Habermas, Jürgen: Texte und Kontexte. Frankfurt am Main 1991.

- Kasper, Walter: Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche: Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger, in: Stimmen der Zeit 218 (2000), 795-804 (auch in: Walter Kasper: Die Kirche Jesu Christi [WKGs II], Freiburg im Breisgau 2008, 509-522).
- Kasper, Walter: Zu Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes, in: W. Schreier, G. Steins (Hg.): Auf eine neue Art Kirche sein. München 1999, 32-48 (auch in: Walter Kasper: Die Kirche und ihre Ämter [WKGs 12], Freiburg im Breisgau 2009, 482-496).
- Kasper, Walter: Der „Streit der Kardinäle“ – neu aufgelegt. Eine Zumutung, die man sich nicht bieten lassen kann, in: Stimmen der Zeit 232 (2014), 119-123.
- Kehl, Medard: Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen, in: Kirche in ökumenischer Perspektive (FS für Walter Kasper). Freiburg im Breisgau 2003, 81-101.
- Koch, Kurt: Christsein im neuen Europa: Provokationen und Perspektiven. Freiburg/Schweiz 1992.
- Latourette, Kenneth Scott: Geschichte der Ausbreitung des Christentums. Göttingen 1956.
- Lortz, Joseph: Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung. 14. Auflage, Münster 1948.
- Marrou, Irénée (Hg.): A Diogenète. Paris 1965.
- Merkt, Andreas: Die Profilierung des antiken Christentums angesichts von Polemik und Verfolgung, in: Dieter Zeller (Hg.): Christentum I: Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende. Stuttgart 2002 (= Die Religionen der Menschheit 28), 409-433.
- Moltmann, Jürgen: Hat das Papsttum eine ökumenische Zukunft?, in: Concilium (D) 31 (1995), 472-473.
- Neuner, Peter: Die Hellenisierung des Christentums als Modell von Inkulturation, in: Stimmen der Zeit 213 (1995), 363-376.
- Orosius, Paulus: Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht. 2 Bde. Übersetzt von Adolf Lippold. Eingeleitet von Carl Andersen. Zürich, München 1985-1986.
- Pannenberg, Wolfhart: Notwendigkeit und Grenzen der Inkulturation des Evangeliums, in: Geiko Müller-Fahrenholz (Hg.): Christentum in Lateinamerika. Regensburg 1992, 140-154.
- Ratzinger, Joseph: Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie, in: Wort und Weisheit 15 (1960), 179-188.
- Ratzinger, Joseph: Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges, in: ders.: Das neue Volk Gottes: Entwürfe zur Ekklesiologie. Düsseldorf 1969, 362-375.
- Ratzinger, Joseph: Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium, in: JRGS Bd. 8/1, 2010, 573-596.
- Rahner, Karl: Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: KRSW Bd. 21/2 (2013) 970-981.
- Stark, Rodney: Der Aufstieg des Christentums: Neue Erkenntnisse aus soziologischer Sicht. Weinheim 1997.

Söhngen, Gottlieb: Der Weg der abendländischen Theologie: Grundgedanken zu einer Theologie des „Weges“. München 1959.

Stolz, Fritz: Christentum. Göttingen 1985 (= Religionen Bd. 3).