

VON „MAXIMUM ILLUD“ BIS „EVANGELII GAUDIUM“ – SEIT EINHUNDERT JAHREN UNTERWEGS ZUR WELTKIRCHE

Von Klaus Vellguth

Vor gut einhundert Jahren, im Jahr 1919, wurde die Missionsenzyklika „Maximum illud“ promulgiert, die in den zurückliegenden Monaten im Fokus zahlreicher (missions-)theologischer Diskurse und Veranstaltungen stand. Bereits vor der Veröffentlichung dieser Enzyklika widmeten sich jedoch schon zahlreiche päpstliche Rundschreiben den Fragen der Mission. Als wohl erstes Missionsschreiben kann man die von Honorius III. verfasste Bulle „Ne si secus“ aus dem Jahr 1221 betrachten, in der die Erzbischöfe aufgerufen werden, Missionare für die Glaubensverkündigung außerhalb Europas zur Verfügung zu stellen. Im 19. Jahrhundert folgten mit den Enzykliken „Probe nostris“¹ von Gregor XVI. über die Verbreitung des Glaubens und eine erfolgreiche Missionsarbeit im Jahr 1840 sowie „Sancta dei civitas“² von Leo XIII. zwei päpstliche Rundschreiben, die an die Missionsbegeisterung des 19. Jahrhunderts appellierten und die Christen zu Gebet und Spenden für die Mission aufriefen.³ Darüber hinaus wandte sich die im Jahr 1890 ebenfalls von Leo XIII. veröffentlichte Missionsenzyklika „Catholicae ecclesiae“⁴ an die Missionare in Afrika und ging auf die Sklavenfrage ein. In seiner im Jahr 1894 veröffentlichten Enzyklika „Christi nomen“⁵ ging Leo XIII. auf die Verbreitung des Glaubens und die Ostkirchen ein.

Im 20. Jahrhundert sind es nicht nur die offiziellen kirchlichen Lehrschreiben zu Fragen der Mission, die einen Einblick in die Missionstheologie geben. Inzwischen haben sich auch führende missionswissenschaftliche Schulen in Belgien (Leuven), Frankreich (Paris), Spanien und Deutschland (Münster) herauskristallisiert, von denen wesentliche theologische Impulse ausgehen. Mit Robert Streit, Joseph Schmidlin, Pierre Charles, José Zameza, Olegário Domingues, André Glorieux, Henri de Lubac und Thomas Ohm

¹ Die Enzyklika „Probe nostris“ wurde am 18. September 1840 veröffentlicht.

² Die Enzyklika „Sancta dei civitas“ wurde am 3. Dezember 1880 veröffentlicht.

³ Vgl. Fritz Kollbrunner, Stichwort „Missionsenzykliken“, in: LThK, Bd. 7, Freiburg i.Br. 1998, 301.

⁴ Die Enzyklika „Catholicae ecclesiae“ wurde am 20. November 1890 veröffentlicht.

⁵ Die Enzyklika „Christi nomen“ wurde am 24. Dezember 1894 veröffentlicht.

haben sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Theologen als Experten für Missionsfragen etablieren können.⁶ Dennoch kommt den kirchlichen Missionszykliken eine spezifische Relevanz zu. Zuletzt wurde dabei besonders auf die Missionszyklika „Maximum illud“⁷ geschaut, deren einhundertjähriges Jubiläum Papst Franziskus dazu veranlasst hatte, für Oktober 2019 einen Außerordentlichen Monat der Weltmission auszurufen. Unter dem Motto „Getauft und gesandt: die Kirche Christi missionarisch in der Welt“ lag der Schwerpunkt insbesondere auf der pastoralen und missionarischen Arbeit der Kirche sowie auf der persönlichen Sendung eines jeden Christen.

1. „*Maximum illud*“
als *Magna Charta des Missionsverständnisses*

Die von Benedikt XV. veröffentlichte Missionszyklika „Maximum illud“ aus dem Jahr 1919 – ein Jahr nach Beendigung des Ersten Weltkriegs – ging wesentlich auf Guido Conforti und Kardinal Willem van Rossum zurück⁸ und wird auch als „Magna Carta eines modernen Missionsverständnisses“ bezeichnet. In dieser Missionszyklika prangerte Benedikt XV. Kolonialismus und Nationalismus an und sprach sich für die Bildung eigenständiger Ortskirchen sowie eines autochthonen Klerus aus.⁹ Benedikt XV. wandte sich in seinem Schreiben unmittelbar an die Missionare: Er ermutige diese dazu, Verantwortung zu übernehmen und empfahl spezifische Missionsmethoden. Er warb für ein umsichtiges und liebevolles missionarisches Wirken und wies darauf hin, dass Missionare auch der Unterstützung von Christen bedürfen, die keinem Orden angehören. In besonderer Weise ging Benedikt XV. auf das Engagement von Ordensfrauen ein, das stärker anerkannt und gefördert werden müsse, und erinnerte die Missionare daran, zunächst ihre eigene Spiritualität zu pflegen. Benedikt XV. verwies auf die Verantwortung der ganzen Kirche für die Mission und empfahl das Gebet

⁶ Vgl. James Kroeger, Papal Mission Wisdom: Five Mission Encyclicals 1919–1959, in: Stephen B. Bevans (Hg.), *A Century of Catholic Mission*, Oxford 2013, 93–100, 93.

⁷ Benedikt XV., *Maximum illud*, in: Josef Glazik (Hg.), *Päpstliche Rundschreiben über die Mission: von Leo XIII. bis Johannes XXIII.*, Münsterschwarzach 1961, 12–21. Das Apostolische Schreiben „Maximum illud“ wurde am 30. November 1919 veröffentlicht.

⁸ Vgl. Michael G. Layugan, The Conciliar Decree *Ad gentes Divinitus*, in: *Episcopal Commission on Mission, Catholic Bishops' Conference of the Philippines*, National Mission Conference May 1–21, 2015, Tagaytay City 2015, 5–64, 10.

⁹ Vgl. Fritz Kollbrunner, Stichwort „Missionszykliken“, in: *LThK*, Bd. 7, Freiburg i. Br. 1998, 302.

sowie die Förderung der missionarischen Aufgaben durch die Entsendung von Missionaren und durch der Mission gewidmete Finanzmittel. Darüber hinaus sprach sich Benedikt XV. indirekt für die Etablierung missionswissenschaftlicher Lehrstühle aus, was zur Errichtung von Lehrstühlen bzw. Professuren in München (im Jahr 1919), Rom (1919), Nijmegen (1930), Ottawa (1932), Comillas (Spanien) sowie Fribourg (1940) führte.¹⁰ Die Missionsenzyklika „Maximum illud“ war nach 40 Jahren die erste Enzyklika, in der sich ein Papst zu Fragen der Mission äußerte. Die Bedeutung dieses Schreibens zeigt sich u. a. darin, dass es in allen folgenden Missionsenzykliken bis zum Zweiten Vatikanum durchgängig zitiert wird.¹¹

2. Die Auseinandersetzung der Kardinäle

Die in der Missionsenzyklika „Maximum illud“ geforderte Bildung eigenständiger Ortskirchen und eines autochthonen Klerus sind bis heute einerseits Desiderate und andererseits Topoi des theologischen bzw. ekklesiologischen Diskurses. Letztlich geht es heute um die Frage, in welchem Verhältnis die Ortskirchen und die Universalkirche zu denken sind. Um eine Klärung dieser Frage bemühten sich Joseph Ratzinger und Walter Kasper in ihrer als „Cardinals Dispute“ bekannt gewordenen Auseinandersetzung, in der sie ihre unterschiedlichen theologischen Grundannahmen und die daraus resultierenden ekklesiologischen Perspektiven deutlich zum Ausdruck brachten.

Ausgangspunkt dieses Disputes war das im Juni 1992 von der Glaubenskongregation veröffentlichte Dokument „Über einige Aspekte der Kirche als Communio“, das, ausgehend vom Kirchenverständnis von Joseph Ratzinger, eine ekklesiologische Klärung herbeiführen wollte. Hintergrund dieser Initiative war die Befürchtung Ratzingers, dass es in der Interpretation des Communio-Verständnisses zu einer Verkürzung des konziliaren Communio-Begriffs vor allem mit Blick auf die Kirchenbegriffe ‚Volk Gottes‘, ‚Leib Christi‘ und ‚Sakrament‘ gekommen sei.¹² Darüber hinaus mahnte er an, dass

¹⁰ Vgl. *Mariano Delgado/David Neubold*, 90 Jahrgänge ZMR und 95 Jahre IIMF. Einige Aspekte ihrer Geschichte, in: ZMR 90 (2006) 275–298, 275.

¹¹ Zu den folgenden Missionsschreiben vgl. *Michael Sievernich*, Missionspolitik der Päpste im 20. Jahrhundert. Entwicklungen von Benedikt XV. bis Franziskus, in: *Transformation der Missionswissenschaft. Festschrift zum 100. Jahrgang der ZMR*, hg. v. *Mariano Delgado/Michael Sievernich/Klaus Vellguth*, St. Ottilien 2016, 291–309; vgl. auch *Kroeger*, *Papal Mission Wisdom*, 93–100, 94.

¹² Vgl. dazu auch *Joseph Ratzinger*, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002, 69: „An diesem Punkt wird auch die enge Verbindung sichtbar, die zwischen dem Begriff *communio* und dem Verständnis der Kirche als ‚Leib Christi‘ besteht; ebenso

nicht zuletzt bei der Interpretation der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ (LG) zahlreiche Theologen dazu neigen würden, eine „Selbstgenügsamkeit“ der Ortskirchen zu befürworten und die Universalkirche nur noch als ein Produkt des Zusammenschlusses der einzelnen Ortskirchen zu betrachten. In ihrem Dokument wies die Glaubenskongregation auf die „ontologische und zeitliche Vergänglichkeit“ der Universalkirche im Eigentlichen ihres Geheimnisses vor den Teilkirchen¹³ hin, was von zahlreichen Theologen als Fehlinterpretation der Konzilsaussagen ausgelegt wurde¹⁴. Im weiteren Verlauf des Dokumentes ging das Schreiben der Glaubenskongregation auch auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Universalkirche und Teilkirchen ein und verwies dabei auf das Kirchenbild der Kirche als Leib Christi.¹⁵ Dabei wurde die deuteropaulinische Deutung des Bildes vom Leib und seinen Gliedern aufgegriffen und erklärt:

gehören in den gleichen Zusammenhang verwandte Bilder wie das von Christus als dem wahren Weinstock hinein. Alle diese biblischen Begriffe beleuchten noch einmal die Herkunftigkeit der christlichen Gemeinschaft von Christus. Die ‚christliche Gemeinde‘ lässt sich nicht in einer horizontalen, wesentlich soziologischen Weise erklären. Die Beziehung zum Herrn, das Herkommen von ihm und das Verwiesensein auf ihn, ist die Bedingung ihrer Existenz, ja, man kann geradezu sagen: Die Kirche ist ihrem Wesen nach Beziehung, eine durch die Liebe Christi gestiftete Beziehung, die ihrerseits auch eine neue Beziehung der Menschen untereinander begründet.“

¹³ Der Begriff „Teilkirche“ wird oft synonym mit dem Begriff „Ortskirche“ verwendet. Medard Kehl schlägt vor, den Begriff „Teilkirche“ gerade mit Blick auf das Verhältnis von Universalkirche und Teilkirche durch den Begriff „Einzelkirche“ zu ersetzen. Vgl. *Medard Kehl, Der Disput der Kardinäle. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, in: *StZ* 221 (2003) 219–232, 222.

¹⁴ Vgl. ebd., 219.

¹⁵ Bei der im Folgenden dargestellten Auseinandersetzung wird besonders auf Art. 9 des Dokumentes Bezug genommen. Der Text der Glaubenskongregation lautet: „Um den wahren Sinn des analogen Gebrauchs des Wortes *Communio* zur Bezeichnung der Gesamtheit der Teilkirchen zu verstehen, muss vor allem klar gesehen werden, dass diese als ‚Teile der einen Kirche Christi‘ in einer besonderen Beziehung ‚gegenseitiger Innerlichkeit‘ zum Ganzen, das heißt zur universalen Kirche, stehen, weil in jeder Teilkirche ‚die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche Christi wahrhaft gegenwärtig ist und wirkt‘. Daher ‚kann die Gesamtkirche nicht als die Summe der Teilkirchen aufgefasst werden und ebenso wenig als Zusammenschluss von Teilkirchen‘. Sie ist nicht das ‚Ergebnis‘ von deren Gemeinschaft; sie ist vielmehr im Eigentlichen ihres Geheimnisses eine jeder einzelnen Teilkirche ontologisch und zeitlich vorausliegende Wirklichkeit. In der Tat geht nach den Vätern die Kirche, die eine und einzige Kirche, in ihrem Geheimnischarakter ontologisch der Schöpfung voraus, und sie gebiert die Teilkirchen gleichsam als Töchter; sie bringt sich in ihnen zum Ausdruck, ist Mutter und nicht Produkt der Teilkirchen. In der Zeit tritt die Kirche am Pfingsttag öffentlich in Erscheinung, in der Gemeinschaft der hundertzwanzig, die um Maria und die zwölf Apostel versammelt waren. Die Apostel waren die Vertreter der einzigen Kirche und die zukünftigen Gründer der Ortskirchen, Träger einer an die Welt gerichteten Sendung. Schon damals spricht die Kirche alle Sprachen. Aus ihr, die universal entstand und offenbar wurde, sind die verschiedenen Ortskirchen als jeweilige konkrete Verwirklichungen der einen und einzigen Kirche Jesu Christi hervorgegangen. Da sie in und aus der Universalkirche geboren werden, haben sie ihre Kirchlichkeit in ihr

„Wie schon die Idee vom Corpus Ecclesiarum (Leib der Kirchen) verlangt, dass eine Kirche das Haupt der Kirchen ist – dies ist eben die Kirche von Rom, die der ‚universalen Gemeinschaft der Liebe vorsteht‘, so erfordert die Einheit des Episkopates, dass ein Bischof das Haupt des Corpus (Körperschaft) oder Kollegiums der Bischöfe ist, und dies ist der Bischof von Rom.“¹⁶

Mit dieser Formulierung wurde ein Vorrang der römischen Kirche vor den anderen Kirchen beschrieben, was letztlich schon an der Wahl der Formulierung deutlich wurde. Yves Congar hat herausgearbeitet, dass es in der Kirchengeschichte bestimmte Schlüsselbegriffe gibt, um die Vorrangstellung der römischen Kirche zu akzentuieren:

„caput, mater, cardo, fons, fundamentum. Sie bringen den gleichen Gedanken zum Ausdruck: Die römische Kirche ist das Haupt, deren Glieder Leben und Weisung entgegennehmen, sie ist die Mutter, die anderen ihre Töchter, die von ihr erzogen werden (disciplina).“¹⁷

Ohne den Primat des Bischofs von Rom inmitten des Bischofskollegiums infrage stellen zu wollen, kritisierte Walter Kasper die von der Glaubenskongregation formulierte Position, da sie zunächst die biblische und patristische Metapher von der Kirche als Leib und Christus als deren Haupt einseitig betone¹⁸, um strukturelle und realpolitische Konsequenzen zu ziehen und dadurch darüber hinaus eine Identifikation der theologischen Begrifflichkeit der Universalkirche mit der empirischen römischen Kirche vorzunehmen¹⁹.

Ratzinger wies diesen Vorwurf Kaspers, der sich tatsächlich nicht explizit (wohl aber implizit durch den Gebrauch theologiegeschichtlich geprägter

und aus ihr. Daher ist die Formel des Zweiten Vatikanischen Konzils: die Kirche in und aus den Kirchen (ecclesia in et ex ecclesiis) untrennbar verbunden mit dieser anderen: die Kirchen in und aus der Kirche (ecclesiae in et ex ecclesia). Der Geheimnischarakter dieser Beziehung zwischen Gesamtkirche und Teilkirchen, die keinen Vergleich verträgt mit jener zwischen dem Ganzen und den Teilen in gleich welcher rein menschlichen Gruppe oder Gesellschaft, ist offensichtlich“: *Kongregation für die Glaubenslehre*, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio (VApSt 107), Bonn 1992.

¹⁶ *Kongregation für die Glaubenslehre*, ebd.

¹⁷ Yves Congar, *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum abendländischen Schisma* (HDG III, 3c), Freiburg i.Br. 1971, 57f.

¹⁸ Kasper schreibt: „Vollends problematisch wird die Formel (,die Kirche in und aus der Kirche‘), wenn die eine universale Kirche unter der Hand mit der römischen Kirche, de facto mit Papst und Kurie, identifiziert wird. Geschieht dies, dann kann man das Schreiben der Glaubenskongregation nicht als Hilfe zur Klärung der Communio-Ekklesiologie, sondern muss es als deren Verabschiedung und als Versuch einer theologischen Restauration des römischen Zentralismus verstehen. Dieser Prozess scheint in der Tat im Gange zu sein. Das Verhältnis von Orts- und Universalkirche ist aus der Balance geraten“: *Walter Kasper, Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, in: *Auf neue Art Kirche sein* (Festschrift Josef Homeyer), hg. v. *Werner Schreier/Georg Steins*, München 1999, 44.

¹⁹ Vgl. *Kilian McDonnell*, *Walter Kasper on the Theology and the Praxis of the Bishop's Office*, in: *Theological Studies* 63 (2002) 711–729; *Kehl*, *Der Disput der Kardinäle*, 226.

Metaphern) am Dokument der Glaubenskongregation belegen lässt, zurück, und betont die „zeitliche und ontologische Vorgängigkeit“ der Universalkirche vor den Teilkirchen.²⁰ Er begründet diese Vorstellung damit, dass die Kirchenväter die rabbinische Theologie von der Präexistenz der Thora aufgegriffen und auf die Kirche übertragen haben, die nicht zufällig im Laufe der Geschichte entstanden sei, sondern deren Existenz zum Heilsplan Gottes gehöre. Ratzinger schrieb mit Blick auf die Einwände gegen solch eine Vorgängigkeit:

„Sie scheinen mir überhaupt nur möglich zu sein, wenn man die große Gottesidee Kirche – vielleicht aus Verzweiflung über deren irdische Unzulänglichkeit – überhaupt nicht mehr sehen will und kann. Sie erscheint nun als theologische Schwärmerei, und übrig bleibt nur das empirische Gebilde der Kirchen mit ihrem Mit- und Gegeneinander. Das heißt aber, dass Kirche als theologisches Thema überhaupt gestrichen wird. Wenn man die Kirche nur noch in menschlichen Organisationen sehen kann, dann bleibt in der Tat nur Trostlosigkeit übrig.“²¹

Später wird Ratzinger ausführen, dass er in der Zurückweisung einer inneren Priorität der Gottesidee Kirche vor den Einzelkirchen letztlich eine Reduzierung der Ekklesiologie auf eine abstrakte Vorstellung sieht, bei der die Universalkirche nur noch mit Papst und Kurie identifiziert wird, ohne ihr weiteres Gewicht zuzuschreiben.²² In seiner Replik stimmte Kasper Ratzinger zu, dass man von einer Gründung der Kirche im ewigen Heilswillen Gottes sprechen könne. Doch stellte er infrage, ob sich daraus Aussagen über das Verhältnis von Universalkirche und den Ortskirchen ableiten lassen.²³ In einer späteren Reaktion wird Kasper darüber hinaus grundsätzlich fragend anmerken, ob die gesamte Fragestellung (ob die Präexistenz der Kirche im göttlichen Heilswillen nur für die Universalkirche oder auch für die Ortskirchen gelte) nicht eher eine spekulative Frage bleibe.²⁴

In diesem Disput zwischen Joseph Ratzinger und Walter Kasper wird deutlich, dass das ekklesiologische Verständnis vom ontologischen Verständ-

²⁰ Vgl. dazu auch den Briefwechsel zwischen Landesbischof Johannes Hanselmann und Joseph Ratzinger über das Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*, veröffentlicht in: *Ratzinger*, Weggemeinschaft des Glaubens, 210–219.

²¹ Zitiert nach: *Kehl*, Der Disput der Kardinäle, 227.

²² Vgl. *Joseph Ratzinger*, The Local Church and the Universal Church, in: *America*, vol. 185, Nr. 16 vom 19. 11. 2001, 7–11.

²³ Kasper schreibt: „Denn wer sagt, dass die Präexistenz nur von der universalen, nicht auch von der konkreten Kirche ‚in und aus‘ Ortskirchen verstanden werden kann? Warum soll die eine Kirche nicht ‚in und aus‘ Ortskirchen präexistieren? Diese These von der Präexistenz der Kirche beweist deshalb nichts für die These vom Primat der universalen Kirche“: *Walter Kasper*, Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, in: *StZ* 218 (2000) 795–804, 795.

²⁴ Vgl. *Walter Kasper*, Leserbrief mit Bezug auf den Beitrag von Joseph Ratzinger, The Local Church and the Universal Church“, in: *America*, vol. 185, Nr. 17 vom 26. 11. 2001, 28 f.

nis der Wirklichkeit abhängt und dass das Kirchenverständnis von Joseph Ratzinger auf dessen von ihm selbst betonten Verständnis einer zeitlichen und ontologischen Vorgängigkeit beruht.

3. Die Kehrtwendung eines Papstes

Während Joseph Ratzinger bzw. Benedikt XVI. die konkrete Realisation der Kirche von ihrer abstrakten Vorgängigkeit ableiten, findet sich bei Papst Franziskus ein anderes Verständnis von Wirklichkeit und ein diametral entgegengesetzter ekklesiologischer Ansatz. Wiederholt hat Papst Franziskus – ohne explizit Bezug auf seinen Amtsvorgänger und dessen ontologisches Verständnis zu nehmen – darauf verwiesen, dass für ihn die Realität bzw. die Konkretion vor dem Allgemeinen steht. Allein die Wortwahl des Papstes zeigt auf, in welchem ontologischen Verhältnis er die Idee und die Realität sieht. An insgesamt 24 Stellen taucht in der Exhortatio „Evangelii gaudium“ (EG) der Begriff „konkret“ auf. Franziskus geht es um den konkreten Ort, die konkrete Situation, das konkrete Leben – sie sind für ihn der Ausgangspunkt der theologischen Reflexion. „Die Wirklichkeit steht über der Idee“ (EG 233), formuliert der Papst aus Argentinien und meint damit explizit auch die Kirche. Damit bezieht er sich auf eines der vier genuinen Prinzipien und ihre „bipolaren Spannungen“ (LG 221), die er an vielen Stellen wiederholt, so auch in der Umweltenzyklika „Laudato si“ (LS 110), wodurch er dieses Axiom seines Denkens auf zahlreiche Lebensbereiche ausweitet.

Dies ist tatsächlich neu. Und dies ist wohl auch das aufregend Neue an der Exhortatio „Evangelii gaudium“ des „Pastoralista“ Jorge Mario Bergoglio – ebenso wie an seiner Enzyklika „Laudato si“ und anderen jüngeren Schreiben des päpstlichen Lehramtes: dass diese sich, anders als frühere vatikanische Dokumente, nicht in lebensfremden Quisquilien ontologischer Reflexionen der Orthodoxie verlieren, sondern mit Blick auf die Glaubenspraxis formuliert sind. Es geht um ein neues Verhältnis von *fides qua* und *fides quae*. Papst Franziskus formuliert in der Tradition von Aparecida, deren Abschlusserklärung seine deutliche Handschrift trägt.²⁵ Die Generalversammlung von Aparecida knüpfte ihrerseits an die früheren Bischofsversammlungen von Medellín (1968) und Puebla (1979) mit ihren befreiungstheologischen Akzenten an, bekannte sich zum Dreischritt des „Sehen – Urteilen – Handeln“, die in der

²⁵ Jorge Mario Bergoglio war mit der Endredaktion der Abschlusserklärung von Aparecida beauftragt und hat als Vorsitzender der Redaktionskommission wesentliche Grundlinien des Dokumentes geprägt. So hat die implizite Theologie Bergoglios ihren expliziten Ausdruck in der Abschlusserklärung von Aparecida gefunden.

christlichen Sozialethik seit der Veröffentlichung der Enzyklika „Mater et magistra“ von Papst Johannes XXIII. als zentrales methodisches Strukturprinzip gilt, und griff explizit die in den 1960er und 1970er Jahren von den lateinamerikanischen Bischöfen formulierte Option für die Armen wieder auf, die zuvor aufgrund „römischer Pauschalverdächtigungen“ gegen eine sozialistische Ausprägung der Theologie der Befreiung in die „kirchenpolitische Schussbahn“ geraten war.

Den schon in *Aparecida* präsenten Dreischritt des Sehen – Urteilen – Handeln greift Papst Franziskus beispielsweise auch in „*Laudato si'*“ auf und wählt ihn zum wesentlichen Strukturprinzip. Es geht ihm darum, zunächst genau hinzusehen. Dass damit nicht eine abstrakte Idee, sondern vielmehr die Realität, das Sichtbare, das Konkrete, zum Ausgangspunkt theologischer Reflexion gemacht wird, stellt eine „kopernikanische Wende“ mit Blick auf die theologische Tradition der Vorgängerpäpste dar. Papst Franziskus geht es gerade darum, eine einseitige Fixierung auf die Orthodoxie zu überwinden, die Theologie im konkreten Leben zu erden und den Glauben in einem ausgeglichenen Verhältnis von Orthodoxie, Orthopraxis und Orthopathos sowohl zu reflektieren als auch zu realisieren.

Da es Papst Franziskus nicht um ein in einer christlichen Ästhetik konstruiertes idealisiertes Ideengebäude, sondern um das konkrete Leben mit seinen unüberschaubaren Möglichkeiten der Realisation geht, neigt er weniger zur Formulierung von abstrakten Aussagen einer All-Logik, sondern bevorzugt die jeweiligen Konkretionen in der Existenz-Logik. Dies ermöglicht es ihm, sich von der Versuchung zu befreien, zu allen ihm als Oberhaupt der Kirche gestellten Fragen global gültige Antworten formulieren zu müssen. In „*Evangelii gaudium*“ schreibt er diesbezüglich:

„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 ‚De-zentralisierung‘ voranzuschreiten.“ (EG 26)

Ähnlich zurückhaltend formuliert er in „*Laudato si'*“ oder in seinem nachsynodalen Scheiben „*Amoris laetitia*“, wo er zunächst darauf hinweist, „dass nicht alle doktrinen, moralischen oder pastoralen Diskussionen durch ein lehramtliches Eingreifen entschieden werden müssen“ und dann betont, „dass verschiedene Interpretationen einiger Aspekte der Lehre oder einiger Schlussfolgerungen, die aus ihr gezogen werden, weiterbestehen [dürfen]“. ²⁶ Und er fügte ausdrücklich hinzu:

²⁶ Vgl. *Franziskus, Laudato si' – Über die Sorge für das gemeinsame Haus*, 24. Mai 2015

„Außerdem können in jedem Land oder jeder Region besser inkulturierte Lösungen gesucht werden, welche die örtlichen Traditionen und Herausforderungen berücksichtigen. Denn die Kulturen [sind] untereinander sehr verschieden, und jeder allgemeine Grundsatz muss inkulturiert werden, wenn er beachtet und angewendet werden soll.“²⁷

Hier zeigt sich die Sensibilität von Papst Franziskus dafür, dass die Weltkirche sich nicht intellektuell oder kulturell verkümmern auf sich selbst bzw. auf ausgewählte Kontexte zurückziehen darf, sondern gerade die Vielfalt und Komplexität gegenwärtiger Kulturen wertschätzend in den Blick nehmen muss.²⁸ Dabei geht Papst Franziskus in „Laudato si“ so weit, dass er gerade auch den Dialog mit den nichtchristlichen Kulturen einfordert, um eigene epistemologische Grenzen – beispielsweise mit Blick auf die in christlich geprägten Kulturen beheimatete Anthropozentrik – zu sprengen.

Es geht also um ein Weiten der eigenen Perspektive und um einen neuen Umgang mit Alterität, die nicht zunächst mithilfe von abstrakten Wahrheitsbegriffen zu bewerten bzw. abzuwerten ist. Es geht um ein Vermeiden von simplifizierender „Einfalt statt Vielfalt“ bzw. um eine Neuentdeckung der Dignität von Heterogenität, Vielfalt und Divergenzen. Gerade die Außerordentliche Bischofssynode im Jahr 2014 als auch die Ordentliche Bischofssynode im Folgejahr zu Fragen der Familie haben gezeigt, dass keine kirchliche Uniformität, sondern eine ekklesiale Polyphonie in wesentlichen Fragen des christlichen Glaubens und menschlichen Zusammenlebens in einer Kirche zu Beginn des dritten Jahrtausends zum Klingen gebracht

(VApSt 202), Bonn 2015, Nr. 61; *ders.*, Nachsynodales Schreiben „Amoris laetitia“ ... über die Liebe in der Familie; 19. März 2016 (VApSt 204), Bonn 2016, Nr. 3.

²⁷ Amoris laetitia, Nr. 3. Ähnlich hatte Papst Franziskus bereits zum Abschluss der XIV. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode im Oktober 2015 formuliert: „Und – jenseits der vom Lehramt der Kirche genau definierten dogmatischen Fragen – haben wir auch gesehen, dass das, was einem Bischof eines Kontinents als normal erscheint, sich für den Bischof eines anderen Kontinents als seltsam, beinahe wie ein Skandal herausstellen kann – beinahe! –; was in einer Gesellschaft als Verletzung eines Rechtes angesehen wird, kann in einer anderen eine selbstverständliche und unantastbare Vorschrift sein; was für einige Gewissensfreiheit ist, kann für andere nur Verwirrung bedeuten. Tatsächlich sind die Kulturen untereinander sehr verschieden, und jeder allgemeine Grundsatz – wie ich sagte: die vom Lehramt der Kirche genau definierten dogmatischen Fragen – jeder allgemeine Grundsatz muss inkulturiert werden, wenn er beachtet und angewendet werden soll“: *Papst Franziskus*, Ansprache des Heiligen Vaters zum Abschluss der XIV. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode, 24. Oktober 2015, online unter: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151024_sinodo-conclusionone-lavori.html (letzter Abruf 29. Juli 2019).

²⁸ Vgl. *Margit Eckholt*, „An die Peripherien gehen“ (Papst Franziskus). Gegenwartskulturen als *locus theologicus*, in: *Theodor Kettmann/Johannes Wübbe* (Hg.), *ZeitGeist?! Heutige Lebenswelten als heilsame Provokation für Theologie und Kirche* (Festschrift Franz-Josef Bode), Regensburg 2016, 75–96, 79.

werden muss.²⁹ Im Zeitalter der Globalisierung müssen regionale Lösungsansätze entwickelt werden, die in einer gewissen Heterogenität nebeneinander existieren dürfen. Vermutlich ist es auch an der Zeit, kirchenrechtliche Regelungen nicht so schnell mit Blick auf die Gesamtkirche zu formulieren, sondern auch mit Blick auf kirchenrechtliche Vorgaben den regionalen Bischofskonferenzen den Gestaltungsraum zu lassen, angemessene Lösungen zu entwickeln.

4. Plädoyer im Wort – für eine Dezentralisierung der Kirche

Die Perspektivverschiebung von der Idee hin zur Realität zeigt sich auch mit Blick auf ekklesiologische Fragen, bei denen ebenfalls ein Primat der Konkretion angemahnt wird. Mit Blick auf das Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche plädiert Papst Franziskus für die Überwindung einer ekklesiologischen Zentrierung, die vom Ideal einer Universalkirche ausgeht, und spricht sich für eine stärkere Betonung der konkreten Ortskirchen aus. „Eine übertriebene Zentralisierung kompliziert das Leben der Kirche und ihre missionarische Dynamik, anstatt ihr zu helfen“ (EG 32), betonte er bereits in „Evangelii gaudium“. Dieses Verständnis vom bischöflichen Amt öffnet die Türen für ein synodales Prinzip in der Kirche und fordert die Bischöfe auf, ihr Amt nicht „abgehoben“ auszuüben, sondern sich selbst zu erniedrigen, um „im Volk mit dem leidenden Leib Christi in Berührung“ (EG 24) zu kommen.³⁰ Mit Blick auf diese Überlegung von Papst Franziskus spricht Paul M. Zulehner von einer Selbstheilungskur, die der Kirche zugemutet werden wird. Die Kirche müsse sich von ihren bürgerlichen und strukturellen Zwängen befreien, denn nur „der Weg zu den Menschen an der Peripherie des Lebens wird die Kirche heilen“³¹.

Eine Gravitationsverschiebung nimmt Papst Franziskus im nächsten Absatz von „Evangelii gaudium“ vor, wenn er auch das Papsttum explizit unter seinen eigenen Anspruch stellt und formuliert:

„Da ich berufen bin, selbst zu leben, was ich von den Anderen verlange, muss ich auch an eine Neuausrichtung des Papsttums denken ... Auch das Papsttum und die zentra-

²⁹ Vgl. dazu auch GS 44.

³⁰ Tatsächlich realisiert Papst Franziskus eine neue Form der Kollegialität sowie eine Aufwertung der Ortskirchen, indem er den K9-Rat geschaffen hat, in dem Kardinäle aller Kontinente vertreten sind und durch den sich die Universalität der Kirche auf allen Kontinenten neu gestaltet.

³¹ Paul Michael Zulehner, Selbstheilungskur für die Kirche, in: Klaus Krämer/Klaus Vellguth, Evangelii gaudium. Stimmen der Weltkirche, Freiburg i. Br. 2015, 41–55.

len Strukturen der Universalkirche haben es nötig, dem Aufruf zu einer pastoralen Neuausrichtung zu folgen.“ (EG 32)

In welche Richtung Franziskus denkt, wird einige Zeilen später deutlich, wenn er im gleichen Absatz von einer „gewissen authentischen Lehrautorität“ der Bischofskonferenzen spricht. Er sieht das Lehramt nicht allein in Rom beheimatet, sondern plädiert dafür, dass das Lehramt in gewisser Weise in allen Ortskirchen angesiedelt wird. In dieser ekklesiologischen Neuausrichtung zeigt sich die hohe Wertschätzung, die Franziskus als Papst, der von der südlichen Hemisphäre stammt, den einzelnen Ortskirchen zubilligt. Die Wertschätzung dezentraler Strukturen sowie der Dignität der Ortskirchen zieht sich wie ein roter Faden durch die Schreiben dieses Papstes, der auffällig häufig die Bischofskonferenzen Asiens (FABC), Afrikas (SECAM) oder Lateinamerikas (CELAM) ebenso zitiert wie die Bischofskonferenzen in Indien, im Kongo und anderen Ländern, insbesondere der südlichen Halbkugel. Gerade Theologinnen und Theologen aus diesen Regionen haben die Verweise auf außereuropäische Stellungnahmen als einen längst fälligen Schritt gewürdigt, einen Eurozentrismus in der Theologie zu überwinden. Beispielsweise schreibt Felix Wilfred aus indischer Perspektive:

„In this way, it seems to me that Pope Francis is giving concrete expression to the truth that the universal Church is made up of local Churches whose voices need to be listened to.“³²

5. Plädoyer in der Tat – für eine Dezentralisierung der Kirche

Doch nicht nur in seinen Lehrschreiben werden die Ortskirchen im Verhältnis zur Universalkirche neu verortet. Die neu zugestandene Dignität zeigt sich auch an neu gestalteten Symbolhandlungen. So wird den neu ernannten Erzbischöfen seit dem 29. Juni 2015 das Pallium zwar vom Papst in Rom übergeben. Über das Messgewand gelegt wird den Erzbischöfen das Pallium aber erst durch den Nuntius im Heimatland der Erzbischöfe.³³

Auffällig ist auch, wen Papst Franziskus im Gegensatz zur Praxis früherer Päpste in den Kardinalsrang erhebt. Zuletzt waren 59 der insgesamt 125 wahlberechtigten Kardinäle in fünf Konsistorien von Papst Franziskus in den Kardinalsrang erhoben worden – 47 von Benedikt XVI. und 19 von Johannes Paul II. Papst Franziskus hat dabei deutlich weniger Mitarbeiter der

³² Felix Wilfred, *Evangelii gaudium – Reflections from Asia*, in: ZMR 98 (2014) 138–141, 138.

³³ Vgl. Gregor von Fürstenberg, *Zustand permanenter Evangelisierung. Die Missionstheologie von Papst Franziskus*, in: HerKorr 69 (2015) 582–586, 584.

Kurie zum Kardinal erhoben. Bislang hat Papst Franziskus nur zehn Kurienvertretern den Kardinalshut aufgesetzt – und somit deutlich weniger als beispielsweise sein Vorgänger Benedikt XVI., der in seiner achtjährigen Amtszeit mehr als 30 neue Kurienkardinäle ernannte. Mit Blick auf die Ernennungspraxis von Papst Franziskus kann man von einer Globalisierung des Kardinalskollegiums sprechen. Während beim Amtsantritt nur wahlberechtigte Kardinäle aus 50 Ländern vertreten waren, zählt das Kardinals-kollegium inzwischen Vertreter aus 65 Nationen (das gesamte Kardinals-kollegium umfasst sogar Vertreter aus 88 Nationen). Beeindruckend ist, dass Franziskus insgesamt 15 Kardinäle aus Staaten berief, die nie zuvor einen Kardinal gestellt hatten. Wer jedoch zu Beginn des Pontifikats des Papstes aus Lateinamerika gedacht hat, dass insbesondere der Einfluss lateinamerikanischer Kardinäle wachsen werde, sieht sich getäuscht. Insbesondere die Zahl der Kardinäle aus Asien und Ozeanien hat sich seit seinem Amtsantritt von zwölf auf insgesamt 21 erhöht. Die Zahl der Kardinäle aus Afrika stieg von elf auf nunmehr 16. Zeitgleich sank die Zahl europäischer Kardinäle von 61 auf 53 (wobei vor allem die Zahl der Kardinäle aus Italien von 28 auf 22 sank).³⁴ Besonders auffällig ist, dass Papst Franziskus Vertreter kleiner Inselstaaten in den Kardinalsstand erhob. Er berief beispielsweise Bischöfe aus Haiti, Tonga, St. Lucia, Mauritius und den Kapverdischen Inseln – also aus Regionen, die vermutlich Opfer des Klimawandels sein werden.

6. Aufbruch hin zur Peripherie

Mit seinen Kardinalsernennungen zeigt Papst Franziskus, dass er zentralistische Fixierungen überwinden und den bisherigen Peripherien eine neue Dignität zuweisen möchte. Unmittelbar nach seiner Wahl zum Papst hat Jorge Mario Bergoglio in seiner Ansprache zum Gründonnerstag 2013 darauf verwiesen, dass ihm eine Kirche wichtig ist, die sich nicht selbstreferenziell mit sich selbst beschäftigt, sondern „aus sich herausgeht“, um „an die Peripherien“³⁵ zu gelangen.³⁶ Margit Eckholt hat darauf hingewiesen, dass in der argentinischen Heimat des Papstes die Randgebiete der Großstädte als Peri-

³⁴ Vgl. *Thomas Jansen/Kilian Martin*, Reif für die Insel: Die Kardinäle von Franziskus, online unter: <https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/reif-fur-die-insel-die-kardinal-von-franziskus> (letzter Abruf 15. August 2019).

³⁵ Siehe dazu auch LG 1.

³⁶ Vgl. *Franziskus*, Chrisam-Messe, Predigt von Papst Franziskus am Gründonnerstag, 28. März 2013, online unter: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130328_messa-crismale.html (letzter Abruf am 28. Juli 2019).

pherien bezeichnet werden, und betont die mit einer Konzentration auf die Peripherien verbundenen (nicht nur diakonischen, sondern auch) epistemologischen Herausforderungen und Chancen:

„An die Peripherie zu gehen und an ihr zu sein bedeutet, auf neue Weise Eigenes zu sehen und sich durch das, was an der ‚Peripherie‘ entdeckt wird, neu zu Gott zu bekehren und auf den Raum Gottes hin zu wachsen.“³⁷

Dieser Aufbruch hin zu den Peripherien ist vielleicht der entscheidende Exodus der Kirche im 21. Jahrhundert und erfordert – wie wohl jeder Exodus – Mut und Entschlossenheit:³⁸

„An die Peripherie zu gehen bedeutet, Räume zu betreten, die fremd sind, und Sprachen zu hören, die nicht die eigenen sind; es heißt, Vertrautes aufzugeben, und Neues ist nicht absehbar.“³⁹

Doch der Aufbruch ist notwendig, um als Kirche Neuland zu betreten. Gerade an den Peripherien wird eine nicht saturiert in bürgerlichen Kategorien erstarrte, sondern aufbruchbereite, hoffnungsvolle, sehnsüchtige andere Welt erfahrbar. Und es lohnt sich, die eigene „kleine Welt“ hinter sich zu lassen, um die Welt – ebenso wie sich selbst als Mensch und Christ – von den Peripherien aus neu zu betrachten und zu verstehen.

7. Relationalität stärken, damit Universalkirche entsteht

Wenn sich die Kirche als eine römisch-katholische Kirche im Zeitalter der Globalisierung versteht, so stellen der Aufbruch als Weltkirche und die Entwicklung einer interkulturellen Kommunikations-Kompetenz entscheidende Herausforderung an die Kirche dar. Dabei müssen grundlegende ekklesiologische Perspektiven theologisch neu reflektiert werden. Wenn in der Vergangenheit beispielsweise über das Verhältnis von der Universalkirche einerseits und den Ortskirchen andererseits reflektiert wurde, so reduzierte sich die Fragestellung schnell auf die Frage, ob der Ortskirche oder der Universalkirche der Primat zukommt. Zwei Dekaden nach dem ekklesiologischen Disput zwischen Walter Kasper und Joseph Ratzinger stellt sich aber die Frage, ob tatsächlich primär eine ontologische Neubestimmung des Verständnisses von Universalkirche bzw. Ortskirche ansteht oder ob es nicht primär um das Verhältnis dieser beiden Größen gehen muss. Man mag ein-

³⁷ Eckholt, „An die Peripherien gehen“, 77.

³⁸ Vgl. dazu auch AG 21.

³⁹ Eckholt, „An die Peripherien gehen“, 88.

wenden, dass zunächst das ontologische Verständnis von Universalkirche und Ortskirche geklärt werden müsse, um in einem weiteren Schritt (und vom ersten Schritt abgeleitet) deren Verhältnis zueinander zu bestimmen. Dies entspricht letztlich aber nicht einem ganzheitlichen, sondern eher einem reduktionistischen Glauben daran, dass die Wirklichkeit dadurch erschlossen werden kann, dass man sie in ihre einzelnen Teile zerlegt und diese erforscht, um die Teilerkenntnisse anschließend zu synthetisieren.⁴⁰ Auch wenn solch ein methodisches Vorgehen oftmals zu einem hilfreichen Verständnis der Wirklichkeit führt, geht mit ihm ebenso oft ein „Übersehen der Zwischenräume“ einher. Wenn diese Zwischenräume aber gerade beim Diskurs zu Universalkirche und Ortskirche nicht reflektiert werden, wird eine entscheidende Größe der Relation übersehen, die in der letztlich reziproken Beziehung eine wesentliche Rolle spielt.⁴¹ Denn vielleicht muss Universalkirche im dritten Jahrtausend viel stärker relational als die Beziehung zwischen den einzelnen Ortskirchen verstanden und der Universalkirche zunächst keine material entscheidende („Roma locuta“), sondern eine formal moderierende und modal dienende Funktion im dynamischen Netzwerk der Ortskirchen zugewiesen werden.

Es geht letztlich um die Entwicklung einer lebendigen Weltkirche, die sensibel für eigene koloniale ekklesiologische Relikte ist und diese im Zeitalter der Globalisierung möglichst weit hinter sich lässt.⁴² Dann kann es zu einem gleichberechtigten weltkirchlichen Diskurs kommen, der als ein performatives Geschehen betrachtet werden kann, das Universalkirche überhaupt erst entstehen lässt. Die Kunst bei diesem Diskurs und dem damit verbundenen Aufeinandertreffen verschiedener kultureller Welten wird darin bestehen, als Christen bzw. Vertreter verschiedener Ortskirchen aus unterschiedlichen kulturellen Kontexten nicht einfach die besseren Argumente gegenüber dem unverständlichen Anderen formulieren zu wollen bzw. der Alterität mit einer möglichst großen affirmativen Kraft (hinter der sich tatsächlich eine „getarnte kulturelle Überheblichkeit“ verbergen könnte) zu begegnen, sondern mit der notwendigen interkulturellen Empathie hermeneutisch zu vermitteln – und dabei in Kauf zu nehmen, dass die eigene Position

⁴⁰ Vgl. *Leonardo Boff/Mark Hathaway*, *Befreite Schöpfung. Kosmologie-Ökologie-Spiritualität. Ein zukunftsweisendes Weltbild*, Kevelaer 2016, 66–68.

⁴¹ Eindrucksvoll beschreibt Leonardo Boff die Bedeutung der „Zwischenräume“ und deren reziproke Beziehung zu den Subjekten, wenn er auf die Formation der Zugvögel verweist, deren Strukturen und Dynamiken wohl nicht auf einen Impuls eines einzelnen Subjektes zurückzuführen sind. Boff bemüht dabei die (naturwissenschaftlich nicht allgemein anerkannte) Theorie der morphischen Resonanz. Vgl. *Boff/Hathaway*, *Befreite Schöpfung*, 132–140.

⁴² Vgl. dazu auch AG 5, LG 13, GS 2–3, NA 1.

durch das – zunächst vielleicht sogar schockierende – Andere in Frage gestellt wird.

Eine solche neue weltkirchliche Offenheit wird die Kirche auch in Deutschland bereichern. Eine solche wird dazu beitragen, dass eingefahrenes Denken überwunden wird, liebgewonnene Sicherheiten über Bord geworfen werden, starre Strukturen aufbrechen und Gewissheiten sich auflösen. Damit wird der Weg frei hin zu einer Kirche, die sich heilsam neu (er)findet. Martin Werlen hat zuletzt angesichts derzeitiger Transformationsprozesse der Kirche in Deutschland betont, dass die von Vertretern der Kirche als Krise wahrgenommene Gegenwart tatsächlich eine Chance zum Wachstum und zur Entwicklung darstellt:

„Eine Kirche, in der alles klar ist, ist nicht Ort der Begegnung zwischen Gott und den Menschen, sondern ein geschlossenes System. Wenn uns in der Kirche alles klar ist, nehmen wir weder Gott noch den Menschen ernst. Darum ist eine Kirche, in der alles klar ist, selbstverständlich nicht katholisch. Es fehlt ihr die Weite. Sie ist vor allem von Enge bestimmt, von Angst vor dem Verlust der Kontrolle. Dann wird sie als bedrohende Institution wahrgenommen, die um ihre Macht kämpft und ihre Privilegien verteidigt.“⁴³

Um diese selbstreferenzielle Krisenwahrnehmung zu überwinden, helfen die weltkirchliche Weitung der Perspektive und die Erfahrung, dass Alterität weder einen Kontrast *zur* noch eine Gefahr *für* die *Communio* darstellt.

Die Kirche hat sich auf einen langen Weg gemacht, ihre eigene (nicht zuletzt europäisch geprägte) Provinzialität zu überwinden und Weltkirche zu werden. Karl Rahner stellte nach dem Zweiten Vatikanum noch vorsichtig formulierend fest, das Konzil sei „in einem ersten Ansatz, der sich erst tastend selbst zu finden sucht, der erste amtliche Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche“⁴⁴ gewesen. Einen großen Schritt vorwärts in Richtung Weltkirche machte die Kirche, als sie fast fünfzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit Jorge Mario Bergoglio erstmals in ihrer zweitausendjährigen Geschichte einen Nicht-Europäer zum Papst gewählt hat. Doch nun muss die Kirche lernen, sich auf den oft verschlungenen, nicht immer kom-

⁴³ *Martin Werlen*, Heute im Blick. Provokationen für eine Kirche, die mit den Menschen geht, in: *zur debatte* 4 (2016) 11–15, 11.

⁴⁴ *Karl Rahner*, Theologische Grundinterpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. XIV: In Sorge um die Kirche, Zürich 1980, 287–302, 288. Mit Blick auf die Rezeptionsgeschichte des Zweiten Vatikanums als weltkirchliches Geschehen merkt Hans-Joachim Sander an, dass das Konzil das erste ökumenische Konzil einer Kirche gewesen sei, „die erstmals im Raum einer globalisierten Menschheit bestehen muss und dort eben auch radikal scheitern kann“: *Hans-Joachim Sander*, Eine Topologie Gottes in den Zeichen der Zeit, in: *Christoph Böttigheimer*, Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision, Freiburg i. Br. 2014, 157–179, 159.

fortabel asphaltierten Wegen der Weltkirche zu bewegen. Hilfreich ist es, dass Papst Franziskus dabei immer wieder wichtige, mitunter auch behutsame Impulse gibt. Es bleibt abzuwarten, inwiefern es ihm angesichts eurozentrischer Verharrungstendenzen gelingt, Weltkirche nachhaltig zu gestalten. Ein Impuls könnte sein, sich von außereuropäischen Ekklesiologien inspirieren zu lassen. Angesichts der interkulturellen Herausforderung, Weltkirche zu werden, kann das von der afrikanischen Kirche entwickelte Bild der „Kirche als Familie Gottes“ hilfreich sein.⁴⁵ Denn damit eine Familie tatsächlich lebt und „funktioniert“, muss sie Dissens aushalten, eine Diskussionskultur entwickeln und Rollen immer neu aushandeln, um den Bedürfnissen und dem jeweiligen Entwicklungsstand ihrer Mitglieder zu entsprechen. Wenn die Kirche sich (auch) als Familie Gottes versteht, wird ihr selbst diese Fähigkeit und Dynamik abverlangt werden, die eine Voraussetzung dafür ist, dass sie an der Verschiedenartigkeit ihrer Mitglieder nicht zerbrechen, sondern letztlich wachsen wird.

Zusammenfassung

Der Beitrag geht zunächst auf Missionszyklen des 19. und 20. Jahrhunderts ein und stellt heraus, dass die Entstehung eigenständiger Ortskirchen in der Missionsgeschichte, insbesondere des letzten Jahrhunderts, ein durchgängiges Desiderat darstellt. In einem zweiten Schritt geht es um die Auseinandersetzung zwischen Walter Kasper und Joseph Ratzinger über das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, in der die zuvor missionsgeschichtlich betrachtete Frage aus systematisch-theologischer bzw. ekklesiologischer Perspektive fokussiert wird. In einem abschließenden dritten Teil geht der Beitrag auf das Kirchenverständnis von Papst Franziskus ein, der, ausgehend von seinem ontologischen Verständnis, eine Dezentralisierung der Kirche vorantreibt.

Schlagworte

Ekklesiologie, Ortskirche, Teilkirche, Weltkirche, Papst Franziskus

⁴⁵ Vgl. *Christian Mzenik*, *Katholisches Kirchenverständnis auf dem Weg. Kirche als Familie Gottes in der Pluralität der Kirchenmetaphern*, Paderborn 2016.