

Weltkirche – damals und heute

1. Eine „Welt in Bewegung“ und das „neue Gesicht der Kirche“

a. „Das neue Gesicht der Kirche“

Die Gestalt des Katholizismus verändert sich fünfzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, am Beginn eines neuen Jahrtausends, in einer rasanten Weise. Um 1960 zählte die katholische Kirche weltweit 577 Millionen getaufte Mitglieder. Sie verteilten sich wie folgt auf die Erdteile: Europa – 245 Millionen (= 42,5 % aller Katholiken weltweit); Nordamerika – 54 Millionen (9,4 %); Lateinamerika – 198 Millionen (34,3 %); Asien und Ozeanien – 48 Millionen (8,3 %); Afrika – 32 Millionen (5,5 %). Europa und Nordamerika stellten mit 299 Millionen Katholiken über die Hälfte aller Kirchenmitglieder. Der Trend zur Südwärtsverlagerung der christlichen Welt war damals aber schon deutlich zu erkennen. Die Gesamtzahl der Katholiken hat sich bis 2010 mehr als verdoppelt, nämlich auf 1.196 Millionen. Der Anteil der einzelnen Erdteile beträgt nunmehr: Europa – 285 Millionen (= 23,8 %); Nordamerika – 90 Millionen (7,5 %); Lateinamerika – 496 Millionen (41,5 %); Asien und Ozeanien – 140 Millionen (11,7 %); Afrika – 185 Millionen (15,5 %). Europa und Nordamerika repräsentieren inzwischen also nicht einmal mehr ein Drittel aller Gläubigen weltweit.¹ Der Katholizismus

¹ Vgl. zu den Zahlen: John Allen, *Das neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus*, Gütersloh 2010; Johannes Meier, *Die Wirkungen des II. Vatikanischen Konzils in Lateinamerika, Asien und Afrika. 1965–2015*, veröffentlicht unter: *Dopad II. Vatikánského koncilu na latinskou*

hat sich verändert, er trägt das Gesicht des Südens; trotz aller Bedeutung, die in Deutschland den weltkirchlich aktiven Hilfswerken wie Adveniat, Misereor, Missio und Renovabis zukommt, sind die deutsche Kirche und vor allem die Theologie von einer gewissen weltkirchlichen „Blindheit“ geschlagen; was in den Kontexten und Kirchen des Südens passiert, wird – wenn überhaupt – am Rande der Theologie reflektiert, in den Missionswissenschaften oder einer kontextsensiblen Fundamentaltheologie und Pastoraltheologie. Es wird nur wenig in den Blick genommen, dass es Wechselwirkungen zwischen dem Wachsen des Katholizismus in den Ländern des Südens und dem massiven Rückgang der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche im deutschen Kontext gibt und dass ein weitergehender weltkirchlicher Austausch der Kirche und Theologie in Deutschland neue Horizonte eröffnen könnte. Laut den aktuellen „Zahlen und Fakten 2014/2015“ der Deutschen Bischofskonferenz hat die katholische Kirche in Deutschland 23,9 Millionen Mitglieder, das sind ca. 29,5 % der Bevölkerung; der größte Katholikenanteil liegt in Bayern (53 %) und im Saarland (61 %), während in den östlichen Bundesländern der Anteil zwischen 3 und 6 % liegt; im Bundesland Niedersachsen sind es 18 %. Die katholische Kirche erlebte im Jahr 2014 den größten Kirchenaustritt der letzten Jahrzehnte, insgesamt waren es 217.716 Menschen (im Vergleich zu 6.314 Wiederaufnahmen und 2.809 Eintritten).² Der Katholizismus weltweit ist im Wachsen begriffen, während sich in Deutschland zurzeit Entwicklungen abzeichnen, wie sie in Frankreich, der „ältesten Tochter der Kirche“, bereits seit den fünfziger Jahren letzten Jahrhunderts stattfinden.

Ameriku, Asii a Afriku 1965–2015, in: Salve. Revue pro teologii a duchovní zivot 25 (2005), 73–85; Giancarlo Collet, Von der heutigen Notwendigkeit „paulinischer Kühnheit“. Weltkirche auf dem Weg zur kulturellen Vielfalt, in: Orientierung 73 (2009), 57–60; vgl. auch: Wilhelm Weber, Statistik, in: Hubert Jedin/Konrad Repgen (Hg.), Die Weltkirche im 20. Jahrhundert. Handbuch der Kirchengeschichte, Band VII, Freiburg/Basel/Wien 1979, 1–21, hier: 5–9.

² Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2014/2015, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2015.

Wenn heute, fünfzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, von „Weltkirche“ zu reden ist, so ist genau dies in den Blick zu nehmen.

Die katholische Kirche ist immer mehr in den Ländern des Südens präsent; sie gewinnt hier weitere Mitglieder, auch bedingt durch das Bevölkerungswachstum, verliert gleichzeitig aber auch Mitglieder an die vielen neuen evangelikalen Bewegungen und Pfingstkirchen, die sich in Lateinamerika, in Afrika und in den asiatischen Ländern ausbreiten.³ Der Katholizismus verändert durch diese Entwicklungen sein Gesicht. In seiner 2010 auf Deutsch erschienenen Studie „Das neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus“ weist der US-amerikanische, in Rom tätige Journalist John L. Allen auf diese Entwicklungen hin. „Zu Anfang des 20. Jahrhunderts gab es rund 266,5 Millionen Katholiken auf der Welt, von denen über 200 Millionen in Europa und Nordamerika lebten und nur 66 Millionen über den ganzen übrigen Planeten verstreut waren, davon die meisten, nämlich ungefähr 53 Millionen, in Lateinamerika. Im Gegensatz dazu gab es im Jahr 2000 knapp 1,1 Milliarden römische Katholiken auf der Welt, von denen nur 350 Millionen Europäer und Nordamerikaner waren. Die überwältigende Mehrheit, 720 Millionen Menschen, lebte in Lateinamerika, Afrika und Asien. Fast die Hälfte aller Katholiken, über 400 Millionen, lebte allein in Lateinamerika. Rechnet man das bis ins Jahr 2015 hoch, so wird bis dahin nur noch einer von fünf Katholiken auf der Welt ein nichthispanischer Kaukasier sein. Das ist die rapideste und umwerfendste demografische Verwandlung des römischen Katholizismus in seiner zweitausendjährigen Geschichte.“⁴ Für Allen hat das die Konsequenz, dass der Katholizismus im 21. Jahrhundert

³ Vgl. die Studien der wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz zur weltweiten Pfingstbewegung und eine Zusammenfassung der Ergebnisse: Johannes Müller, SJ/Karl Gabriel (Hg.), *Evangelicals – Pentecostal Churches – Charismatics. New religious movements as a challenge for the Catholic Church*, Quezon City, Philippines 2015.

⁴ Allen, *Das neue Gesicht der Kirche*, 25.

„zugleich auch in stetig höherem Maß vom globalen Süden geführt werden (wird), das heißt von Afrika, Lateinamerika und Asien. Dort werden viele wichtige theologische und pastorale Strömungen entstehen, werden sich politische Energien zu regen anfangen, und von dorthier wird ein zunehmender Teil der kirchlichen Führungskräfte kommen [...]. An der Basis wird der Katholizismus in diesem Jahrhundert zunehmend weniger westlich, nichtweiß und nichtreich sein. Der katholische Süden wird auch in zunehmendem Maß in Form der Einwanderung in den Norden Einlass begehren. Falls die Demografie Schicksal ist, dann wird die Zukunft des Katholizismus ganz klar stärker globaler Natur sein.“⁵ Allen geht dabei von der Herausbildung eines globalen, kompromisslosen, pfingstlichen, extrovertierten (das heißt weniger auf binnenkirchliche als gesellschaftspolitische Fragen fokussierten) Katholizismus am Beginn des 21. Jahrhunderts aus.⁶

Von „Weltkirche heute“ zu sprechen, muss diese Veränderungen in den Blick nehmen. „Weltkirche damals“ war ein vor allem durch das Ereignis und die Dynamik des Zweiten Vatikanischen Konzils bestimmter Prozess. Das Zweite Vatikanum wurde als Konzil der „Westkirche“ einberufen, aber durch das Ereignis des Konzils wurde es zu einem Konzil der „Weltkirche“. Die am Konzil teilnehmenden Bischöfe des Südens – 38 % der Bischöfe kam aus Europa, 31 % aus Amerika, 20 % aus Asien und Ozeanien, 10 % aus Afrika (darunter neben Missionsbischöfen auch einheimische Bischöfe) – haben über ihren gemeinsamen Austausch, durch Arbeitsgruppen wie die von Kardinal Giacomo Lercaro unterstützte und von Bischof Hélder Câmara moderierte Gruppe der „Kirche der Armen“⁷

⁵ Allen, Das neue Gesicht der Kirche, 466/467.

⁶ Allen, Das neue Gesicht der Kirche, 465–490.

⁷ Am 16. November 1965 hatte eine Gruppe von Bischöfen in der Domitilla-Katakomben den „Katakombenpakt“ unterzeichnet, eine Selbstverpflichtung auf ein Leben in der Nachfolge des armen Jesus: vgl. Norbert Arntz, Der Katakombenpakt. Für eine dienende und arme Kirche, Kevelaer 2015; Margit Eckholt, „Option für die Armen“ und „Bekehrung durch die Anderen“. Eine Relecture der Hermeneutik der „Zeichen der Zeit“ in lateinamerikanischer Perspektive, in: Christoph Böttigheimer/Florian

und die gemeinsame Auseinandersetzung mit Herausforderungen aus ihren kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Kontexten zu einem neuen Bewusstsein als Bischöfe des Südens gefunden. Viele Berater, darunter die wenigen Frauen, die von Paul VI. als Auditorinnen berufen worden sind, haben wie die Französin Marie-Louise Monnet, die Argentinierin Margarita Moyano Llerena und die Uruguayerin Gladys Parentelli in internationalen katholischen Organisationen mitgearbeitet im Dienst von Frieden und Gerechtigkeit.⁸ Für die Bischöfe und Periti aus Europa waren die einschneidenden Erfahrungen sowie das Leid des 2. Weltkriegs und der faschistischen und kommunistischen Unrechtsregime mehr als präsent. In seinen Sozialzyklen „Mater et Magistra“ (1961) und „Pacem in Terris“ (1963) hat Johannes XXIII. für das Konzil wichtige Weichenstellungen für eine die „Zeichen der Zeit“ wahr- und ernstnehmende und im Dienst der einen Menschheit, in Sorge um Gerechtigkeit und Frieden stehende Kirche gegeben. Das Konzil war in diesem Sinn, wie Karl Rahner es in seiner Münchner Rede am Abschluss des Zweiten Vatikanums formuliert hat, der „Anfang eines Anfangs“.⁹

b. Das Konzil – der „erste amtliche Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche“

Das Konzil ist, so Karl Rahner, der „erste amtliche Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche“¹⁰. Die Kirche beginnt mit dem

Bruckmann (Hg.), Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit“, Freiburg/Basel/Wien 2012, 137–165.

⁸ Vgl. Margit Eckholt, Kein Konzil der Frauen, aber ein Konzil mit Frauen. Das 2. Vatikanische Konzil – Frauenperspektiven?!, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 3 (2012), 270–277; dies., Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen, oder doch? Das Konzil und die Frauen, in: Bibel und Liturgie 88 (2015), 165–176.

⁹ Vgl. Karl Rahner, Das Konzil – ein neuer Beginn. Mit einer Hinführung von Karl Kardinal Lehmann, hg. von A. Batlogg/A. Raffelt, Freiburg/Basel/Wien 2012.

¹⁰ Karl Rahner, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen

Konzil „anfanghaft“ „lehrmäßig *als* Weltkirche zu handeln“. „Es macht sich, wenn man so sagen darf, unter dem noch weit-hin bestehenden Phänotyp einer europäischen und nordame-rikanischen Kirche der Genotyp einer Weltkirche als solcher bemerkbar.“¹¹ Rahner unterscheidet zwischen dem, wie die Kirche nach außen erscheint, das ist der Phänotyp, und wie sie sich selbst in ihrer Identität – auch in ihrer institutionellen Gestalt – bestimmt. Und hier entstehe mit dem Konzil Neues, eine Welt-Kirche, zwar noch anfanghaft, in vielem ist sie zu-tiefst europäisch und nordatlantisch geprägt, aber ein ent-scheidender neuer Impuls ist gesetzt, den die nachkonziliaren ortskirchlichen Entwicklungen in den Ländern des Südens – in Lateinamerika, Afrika oder Asien – dann bewahrheiten wer-den. War die katholische Kirche nicht immer „Weltkirche“: die Kirche aus Juden, Griechen, Parthern, Medern, wenn an die frühe Ökumene in der Zeit des römischen Reiches gedacht wird, dann die Kirche der Franken und Germanen, und die Kirche, die sich durch die Expansionen, Entdeckungen und Eroberungen der Spanier und Portugiesen in der frühen Mo-derne im heutigen Lateinamerika, in Afrika und im asiatischen Raum ausgebreitet hat?¹² Gerade aus der Perspektive des Sü-dens und mit „postkolonialem Blick“ wird darauf aufmerksam gemacht, dass z. B. der asiatische Kontext bereits in der frühen Zeit der Mission durch vielfältige Inkulturationsprozesse und durch die Begegnung mit den Kulturen und Religionen Asiens geprägt war. Das Christentum war in verschiedenen Teilen Asiens (Indien, Iran, Zentralasien, China), so der indische Theologe Felix Wilfred, „bereits eine vollendete Realität“, „bevor in vielen Teilen Europas überhaupt das Christentum

Konzils, in: Schriften zur Theologie, Bd. 14, Zürich/Einsiedeln/Köln, 287–302, hier: 287. – Folgende Überlegungen beziehen sich auf: Margit Eckholt, An die Peripherie gehen. In den Spuren des armen Jesus – Vom Zweiten Vatikanum zu Papst Franziskus, Ostfildern 2015, 15–20.

¹¹ Rahner, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Kon-zils, 293.

¹² Vgl. zur Geschichte der Mission: Michael Sievernich, Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009.

verkündet wurde“.¹³ Karl Rahner wird dies bewusst gewesen sein; er weist mit seiner These darauf hin, dass gerade diese Weltkirche seit der Moderne und der sich in ihr ausgeprägten barockscholastischen Ekklesiologie einer „societas perfecta“ in Genotyp und Phänotyp eurozentrisch verfasst war. Es gab nur wenige gelungene Gestalten einer „Inkulturation“ christlichen Glaubens in fremde Kulturen; die großen „Experimente“ der Jesuiten in China oder in den Reduktionen Lateinamerikas, die zu einem neuen Phänotyp der Kirche geführt haben – was sicher nicht ohne Konsequenzen für den Genotyp geblieben wäre –, wurden angesichts der konfliktiven Konstellationen von Politik und Kirche und der Differenzen zwischen Ordensgemeinschaften und theologischen Ansätzen unterbunden. Postkoloniale historische und anthropologische Studien haben diese Geschichten von „encuentro“ („Begegnung“) und „desencuentro“ („verfehlter Begegnung“) aufgedeckt.¹⁴ Die katholische Kirche blieb in den Zeiten der Missionsbewegungen des 2. Jahrtausends, der Eroberungs- und Entdeckungsprozesse im 16. und 17. Jahrhundert und der Kolonialisierungsbestrebungen im 19. Jahrhundert in ihrer institutionellen Gestalt europäisch geprägt, und es ist gut, dass postkoloniale theoretische Ansätze dies heute ins Bewusstsein rufen. Vergessen werden darf aber auch nicht, dass die Kongregation „De Propaganda fide“ (seit 1967: Für die Evangelisierung der Völker), 1622 von Papst Gregor XV. eingerichtet als römische Be-

¹³ Felix Wilfred, Die Rezeption des 2. Vatikanischen Konzils in Asien, in: Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert. Dokumentationsband zum Münchner Kongress „Das Konzil eröffnen“, hg. von Christoph Böttigheimer u. a., Freiburg/Basel/Wien 2016, 426–446, hier: 426.

¹⁴ Vgl. zur postkolonialen Theoriebildung: María do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan, Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld 2015; Walter D. Mignolo, Kolonialität: Die dunkle Seite der Moderne, in: Isabel Exner/Gudrun Rath (Hg.), Lateinamerikanische Kulturtheorien. Grundlagentexte, Konstanz 2015, 367–386. – Aus theologischer Perspektive: Andreas Nehring/Simon Tielech (Hg.), Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge, Stuttgart 2013.

hörde zur Evangelisierung in den von der Reformation betroffenen Regionen und für die Aufsicht über die Missionen, immer wieder darauf gedrängt hat – auch als Gegengewicht zu den „nationalen“ Eroberungspolitiken der europäischen Mächte –, einen „einheimischen“ Klerus auszubilden und Inkulturationsprozesse anzustoßen.¹⁵

Genau dieser Eurozentrismus und die Abhängigkeit der Kirchen in den „Missionsländern“ von Rom brechen mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auf, weil die katholische Kirche beginnt, ihre Identität neu zu bestimmen im Rückbezug auf das Christusereignis und den Leitgedanken des Volkes Gottes, das aus und in der Vielfalt der Völker wächst und den Weg auf das Reich Gottes hin geht. Diese neue Identitätsbestimmung bedeutet die Abkehr von einem ekklesiologischen „Exklusivismus“ und die Entdeckung der vielen „Anderen“, mit denen Christen und Christinnen unterwegs sind. Nur im Dialog, in der Anerkennung der anderen christlichen Konfessionen, in der Ausbildung einer neuen „Haltung“ den anderen Religionen gegenüber, in ihrer Anerkennung als Heilswege für den Menschen, und in diesem Sinn als in die Welt – in der Vielfalt ihrer Kontexte – inkarnierte Kirche kann Kirche ihre Identität bestimmen.¹⁶ Die Kirche hat sich in all ihren Vollzügen, der Verkündigung, der Liturgie, der Diakonie, je neu am Evangelium Jesu Christi, dem Evangelium der Barmherzigkeit Gottes, zu orientieren. Das bedeutet dann, dass neu

¹⁵ Vgl. Friedrich Heyer, *Die katholische Kirche vom Westfälischen Frieden bis zum Ersten Vatikanischen Konzil*, Göttingen 1963, N 20: „Die Propaganda drängte statt dessen seit 1630 vorzüglich auf die Ausbildung eines eingeborenen Klerus. 1659 empfahlen ihre Instruktionen den Fernmissionaren, von einer Europäisierung der Katechumenen Abstand zu nehmen.“

¹⁶ Vgl. zur ekklesiologischen Grundlegung: Eckholt, *An die Peripherien*, 53–76. – Für dieses Aufbrechen des „Ekklesiozentrismus“ und des Konzeptes „extra ecclesiam nulla salus“ steht vor allem das Konzilsdokument „*Nostra Aetate*“: vgl. dazu Roman Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*, in: Herders *Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3, hg. von Peter Hünemann/Bernd Jochen Hilberath, Freiburg/Basel/Wien 2005, 591–693.

definiert werden muss, was „Mission“ ist: nicht mehr die Bekehrung der anderen – das Konzept von Mission in kolonialen Zeiten, in denen galt „extra ecclesiam nulla salus“, außer der Kirche kein Heil –, sondern die je neue Hinwendung zum Evangelium, das auf den vielen Wegen der Welt, in der Begegnung mit den Anderen, vor allem mit den Armen und mit denen, denen Unrecht widerfährt, entdeckt werden kann. Das Konzil nimmt keinen Abschied von dem, was „Mission“ in der Tiefe bedeutet, im Gegenteil: Mission, das Christuszeugnis, gehört zum Wesen der Kirche,¹⁷ aber es wird auf dem Weg der nachkonziliaren Rezeption der Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils Abschied genommen von einem eurozentrisch-kolonialen Missionsverständnis und „den Missionen“, die die Kirche hat. Die Kirche selbst, das Volk Gottes und die einzelnen Gläubigen haben sich immer neu zu bekehren und sind dazu angehalten, zu den Quellen des Evangeliums zurückzukehren, damit die Kirche ihrem Auftrag, das Evange-

¹⁷ Vgl. das Missionsdekret „Ad Gentes“ des 2. Vatikanischen Konzils, Nr. 2: „Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach ‚missionarisch‘ (d. h. als Gesandte unterwegs), da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters.“ Und Nr. 5: „So wird deutlich, daß die missionarische Tätigkeit zuinnerst aus dem Wesen der Kirche hervorquillt. Sie breitet ihren heilschaffenden Glauben aus, verwirklicht in der Ausbreitung ihre katholische Einheit und wird von ihrer Apostolizität gehalten.“ Im Dokument ist zwar auch noch von den „Missionen“ die Rede; im Zuge der nachkonziliaren Rezeption der missionstheologischen Impulse des Konzils gerade in den Kirchen des Südens wird die „Missio ad gentes“ immer mehr als „Missio inter gentes“ verstanden. Vgl. dazu: Jonathan Tan, *Missio Inter Gentes. Towards a New Paradigm in the Mission Theology of the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC)*, in: <http://jonathantan.org/essays/Missio%20Inter%20Gentes.pdf> (2.1.2016). Vgl. auch: Norbert Hintersteiner, *Missio inter gentes. Komparative Theologie als Praxis interreligiösen Lernens und Bezeugens*, in: *Theologische Revue* 110 (2014), 443–460. – Zum Missionsdekret vgl. Peter Hünermann, *Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4, hg. von Peter Hünermann/Bernd Jochen Hilberath, Freiburg/Basel/Wien 2005, 219–336.

lium Jesu Christi anzusagen, gerecht werden kann. In genau diesem Sinn ist die Kirche in ihrem Wesen „missionarisch“.

c. Franziskus – ein „Papst der Weltkirche“:
missionarisch Kirche sein

Fünzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil lädt der Papst aus dem Süden zu einer Neubesinnung auf dieses Weltkirche-Werden ein, zu einer „Neuvermessung“ der katholischen Kirche und ihres Auftrags der Evangelisierung. Er durchbricht damit die am Beginn der Erinnerung an die 50-Jahr-Feier des Zweiten Vatikanischen Konzils polarisierte Debatte um Hermeneutik und Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils¹⁸ und lässt die „ursprüngliche“, von Johannes XXIII. in seinen Ansprachen benannte Dynamik des Konzils als „Ereignis des Geistes“ und das pastorale „aggiornamento“ des Konzils neu hervortreten.¹⁹ Sein Weg von der Peripherie in das Zentrum rückt den weltkirchlichen Aufbruch in den Ortskirchen und kontextuellen Theologien des Südens bzw. Südostens in den Vordergrund, und im Kreuzen der verschiedenen Räume der Welt wird deutlich, dass das Konzil eine wirkliche „Neuvermessung“ für die katholische Kirche bedeutet hat.

Als „Ereignis des Geistes“ hat das Konzil eine Wirkungsgeschichte freigesetzt, die mit Karl Rahner als Welt-Kirche-Werden beschrieben ist und die als solche vor allem in den Kirchen des Südens, in Lateinamerika, Afrika und Asien Ge-

¹⁸ Vgl. Roman Siebenrock, „Siehe, ich mache alles neu!“ – „Hermeneutik der Wandlung“. Von der rechten Weise, das Zweite Vatikanische Konzil zu realisieren, in: Christoph Böttigheimer (Hg.), *Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision*, Freiburg/Basel/Wien 2014, 101–139.

¹⁹ Vgl. auch: Margit Eckholt, „Glaube in einer Welt in Bewegung und Kirche im Werden“. Plädoyer gegen die (Selbst-)Marginalisierung der Theologie in Zeiten der Welt-Kirche, in: Christoph Böttigheimer (Hg.), *Globalität und Katholizität. Weltkirchlichkeit unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts*, Freiburg/Basel/Wien 2016, 117–142.

stalt annimmt in neuen kirchlichen und pastoralen Gemeinschaftsformen, in den „lokalen“ Theologien, die sich an der „Option für die Armen“ und einem neuen Dialog mit Kulturen und Religionen orientieren. Dieser Prozess kommt als solcher – zeitverschoben – in seiner weltkirchlichen Tragweite und Dynamik in der deutschen Ortskirche heute an, am Beginn des neuen Jahrtausends, auf dem Hintergrund unseres „Zeichens der Zeit“: der Flüchtlingsbewegungen, der Migration, die durch Armut und Gewalt, lokale oder überregionale kriegerische Konflikte in den Ländern des Nahen Ostens, in Afrika und Asien hervorgerufen werden. In diesem Sinn konfiguriert sich heute im deutschen Kontext die Weltkirche, von der Karl Rahner fünfzehn Jahre nach dem Konzil gesprochen hat. Das Welt-Kirche-Werden und in diesem Sinn die „missionarische Öffnung“, die das Konzil für die Kirche bedeutet hat, bewahrheitet sich im Pontifikat von Franziskus als „Ereignis des Geistes“.²⁰ Papst Franziskus ermöglicht, was Rahner „eine theologische Interpretation des Grundwesens des II. Vatikanums“ nannte, die „letztlich eben doch von der *causa finalis*, also von der Zukunft der Kirche her vorgenommen werden“ müsse, „zu der dieses Konzil sich bekannt hat“²¹. Die Zukunft, von der Rahner vor über vierzig Jahren gesprochen hat, ist Gegenwart und darin Verpflichtung für meine Generation der Theologinnen und Theologen. Gerade weil wir, die „Nachgeborenen“, nun in dieser Pflicht stehen, wird das Konzil damit auch „überholt“, wie Marie-Dominique Chenu es 1975 in seinem Gespräch mit Jacques Duquesne zum Thema „Von der Freiheit eines Theologen“ formuliert hat.²²

²⁰ Was Karl Rahner auf der Tagung in München am Abschluss des Zweiten Vatikanum benannt hat, wird nun von Papst Franziskus „eingeholt“; in diesem Sinn ist von „Ereignis des Geistes“ die Rede: Rahner, *Das Konzil – ein neuer Beginn*, 49: „Freilich wird es lange dauern, bis die Kirche, der ein II. Vatikanisches Konzil von Gott geschenkt wurde, die Kirche *des* II. Vatikanisches Konzils sein wird.“

²¹ Rahner, *Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanisches Konzils*, 299.

²² M.-Dominique Chenu, *Von der Freiheit eines Theologen*. M.-Dominique Chenu im Gespräch mit Jacques Duquesne, Mainz 2005, 237: „In der

Was sind die Herausforderungen für das Weltkirche-Werden heute, gerade aus der Perspektive des Südens und Südostens? Und wo kann die Welt-Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils auch heute noch Orientierung geben?

Im Folgenden soll auf zwei Momente eingegangen werden: auf die „charismatischen“ Entwicklungen weltweit und das Wachsen der Pfingstbewegung und auf den „angefragten“ und bedrohten Frieden. Dabei werde ich an Orientierungen anknüpfen, die das Konzil gegeben hat, und in befreiungstheologischer Perspektive Impulse für die Entfaltung einer Friedenstheologie in ökumenischer und interkultureller Perspektive geben.

2. „Charismatische Evangelisierung“ – die Ausbildung einer „neuen Grundform des Christseins“ und die Herausforderung der Pfingstkirchen²³

„Mit den geschätzten 800 Millionen Mitgliedern weltweit sind die Pentekostalen zu einer neuen, zur vierten Grundform des Christseins herangewachsen, nach den orthodoxen samt den altorientalischen Kirchen, der katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation. Denn obgleich die Pfingstbewegung kirchengeschichtlich der Reformation entstammt, hat sie theologisch nur noch wenig damit gemein“, so der Historiker Michael Huhn, langjähriger Mitarbeiter der Bischöflichen Aktion

Konstitution *Gaudium et spes* macht sich das prophetische Element natürlich am stärksten bemerkbar – nicht zum Nachteil der Analyse übrigens, sondern in der Spannung, die sie mit unserer im Wandel befindlichen Welt in Verbindung hält. Und viele andere Erklärungen oder Dekrete sind von diesem prophetischen Geist beseelt. Deshalb und in diesem Sinne kann man, das Wort wohl wägend, sagen, dass das II. Vaticanum überholt ist.“

²³ Die Überlegungen beziehen sich auf: Margit Eckholt, Pentekostalismus: Eine neue „Grundform“ des Christseins, in: Tobias Keßler/Alber-Peter Rethmann (Hg.), Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche, Regensburg 2012, 202–225; vgl. auch dies., Pentekostalisierung des Christentums? Zur „Rekonfiguration“ der religiösen Landkarte in Lateinamerika, in: Stimmen der Zeit 138 (2013), 507–520.

Adveniat.²⁴ Gerade in den Kontinenten des Südens haben sich die Pfingstkirchen zu Kirchen neuen Typs entwickelt und tragen auch darüber hinaus zur Ausbildung einer neuen „Grundform“ des Christentums bei, so die provozierende und für den deutschsprachigen Kontext überraschende neue These.

„Unsere so genannten Großkirchen werden weltweit mehr und mehr zu Minderheitenkirchen werden“, so Adrian Hollenweger in einer Studie zu den Pfingstkirchen aus dem Jahr 1999. „In einer Generation werden wohl diese Kirchen – die man etwas großzügig zur Pfingstbewegung zählt – Mehrheitskirchen sein.“²⁵ Auf dem „katholischen Kontinent“ Lateinamerika hat sich die Pfingstbewegung in den letzten drei Jahrzehnten rasch entwickelt; in Brasilien oder Mittelamerika (v. a. Honduras und Guatemala) machen die Pfingstkirchen mittlerweile bis zu 20 % der Christen und Christinnen aus. Zu einer fundierten Auseinandersetzung mit diesen Entwicklungen aus kirchlicher und theologischer Perspektive kommt es erst langsam; ein zentraler Beitrag dazu war u. a. das Forschungsprojekt der wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz zur Pfingstbewegung in Costa Rica, Südafrika, Ungarn und den Philippinen.²⁶ Statt Auseinandersetzung stand Absetzung auf dem Programm. Noch auf der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979) wurden so z. B. die neuen religiösen Bewegungen als Sekten charakterisiert und

²⁴ Michael Huhn, Religiöse Landkarte aufgemischt. Pfingstkirchen beenden die katholische Dominanz – zum Beispiel Brasilien, in: Lateinamerika. Kirche, Glaube, Gesellschaft. Jahrbuch Mission 2010, Hamburg 2010, 145–150.

²⁵ Vgl. Walter J. Hollenweger, Crucial Issues For Pentecostals, in: Allan H. Anderson/Walter J. Hollenweger (Hg.), Pentecostals after a Century. Global Perspectives on a Movement in Transition, Sheffield 1999, 177–191; vgl. auch: Josef Sayer, Zur Sektenproblematik in Lateinamerika und ihren Auswirkungen auf die katholische Kirche, in: Thomas Schreijäck (Hg.), Werkstatt Zukunft: Bildung und Theologie im Horizont eschatologisch bestimmt, Freiburg u. a. 2004, 406–417, hier: 409.

²⁶ Vgl. eine Zusammenfassung der Ergebnisse in: Müller/Gabriel (Hg.), Evangelicals – Pentecostal Churches – Charismatics.

nicht als christliche Alternativen wahrgenommen.²⁷ Die in Aparecida versammelten Bischöfe (2007) haben neue Akzente gesetzt und die „Protestantisierung“ des lateinamerikanischen Kontinents in anderer Weise wahrgenommen; vor allem haben sie deutlich gemacht, dass sich Katholiken und Katholikinnen nicht „wegen der Lehre, sondern wegen der anderen Lebensformen“ für eine Pfingstgemeinde entscheiden. „Sie tun es nicht aus strikt dogmatischen, sondern aus pastoralen Motiven heraus; nicht wegen theologischer Probleme, sondern wegen des methodischen Vorgehens unserer Kirche. So hoffen sie, anderswo Antworten auf ihre Fragen zu finden.“²⁸ Das war ein erster wichtiger Schritt, eingebunden in die von der Konferenz von Aparecida thematisierte „pastorale Umkehr“²⁹ und die Einsicht, dass angesichts des Phänomens der „Pentekostalisierung“ die katholische Kirche in ihrer Institutionalität angefragt ist und Pluralisierung und Differenzierung auch den christlichen Glauben katholischer Ausprägung betreffen.

Die weltweiten religiösen Transformationsprozesse erwachsen zwar in spezifischen geographischen oder kulturellen Räumen, gehen jedoch weit über diese hinaus; sie spielen sich auf dem Hintergrund einer zunehmend säkularen Weltöffentlichkeit ab und stehen in Zusammenhang mit dem das beginnende 21. Jahrhundert als das einschneidende „Zeichen der Zeit“ charakterisierende Phänomen der Migration.³⁰ Insofern ragen

²⁷ Vgl. Dokument von Puebla: Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979; zu „Sekten“ vgl. die Nummern: 80, 262, 342, 366, 419, 469, 1102, 1109, 1122.

²⁸ Aparecida 2007. Schlußdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, 13.–31. Mai 2007, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2007, Nr. DA 225.

²⁹ Vgl. DA 365–372; vgl. dazu: Victor Manuel Fernández, *Conversión pastoral y nuevas estructuras ¿Lo tomamos en serio?*, Buenos Aires 2010.

³⁰ Vgl. zum Verhältnis von Migration und Religion: Margit Eckholt, *Auf der Reise oder: Migration und die Herausforderung der „Anders-Orte“ für christliche Identität*, in: Ilona Biendarra (Hg.), *„Anders-Orte“*. Suche und Sehnsucht nach dem (Ganz-)Anderen, St. Ottilien 2010, 189–215.

die Entwicklungen des Südens in die Gesellschaften und Kirchen des Nordens hinein und beginnen, die Gestalt der kirchlichen Ausprägung des christlichen Glaubens, wie sie sich seit der Moderne ausgebildet hat, zu verändern. Wie die Menschen – vor allem in den Armutszonen des Südens – ist auch der Glaube auf eine ganz neue Weise in den „Fluss“ geraten. Migration verändert die Erfahrung des Raumes, wie es der französische Ethnologe und Anthropologe Marc Augé beschreibt.³¹ Der Raum gibt keine Stabilität mehr, er wird zur Durchgangsstation, „Passage“, und in solchen Passagen und Kurzparkersonnen nimmt die Ausprägung der Religiosität auch neue Formen an. Die „Pentekostalisierung“ des Christentums reagiert auf diese Passagenwelt, auf die Flüchtigkeit und Instabilität des Lebens.³² Die neu entstehenden Gemeinden passen sich diesen Räumen an, weisen eine größere Flexibilität auf, weniger Institutionalität, dafür die Fähigkeit, sich auf Neues rascher einlassen zu können und gegen den Strom des in den Fluss geratenen Raumes Versprechen von Stabilität und Halt zu geben.

Dabei ist diese Pentekostalität aber nicht nur ein Phänomen, das als bloße Ausdifferenzierung des Protestantismus zu sehen ist. In verschiedenen religionssoziologischen Studien wird auf das Wachsen des „Pfingstlichen“ innerhalb des Katholizismus hingewiesen. In seinen empirischen Studien zum Christentum in Brasilien hat der protestantische Theologe und Religionssoziologe Heinrich Schäfer auf das Wachsen der charismatischen Erneuerung aufmerksam gemacht; ein großer Teil der brasilianischen Katholiken und Katholikinnen fühlt sich dieser Bewegung zugehörig, weniger den Basisgemein-

³¹ Vgl. Marc Augé, *Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit*, Frankfurt a.M. 1994; ders., *Nicht-Orte*, München 2010.

³² Vgl. David Martin, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford 1990, 284: „The new society now emerging in Latin America has to do with movement, and evangelicals constitute a movement. Evangelical Christianity is a dramatic migration of the spirit matching and accompanying a dramatic migration of bodies.“

den.³³ Ca. 50 % der Christen und Christinnen in Brasilien lebt eine Religiosität charismatischen Stils, es bildet sich auf diesem Wege eine neue „Habitusformation“ heraus, die die Grenzen der christlichen Konfessionen sprengt, ein neuer „religiöser Stil“, der Anfragen an die katholische Kirche und ihre Form der Evangelisierung stellt.³⁴ Im Vergleich zu den Reformbewegungen der Moderne ist diese neue Grundgestalt des Christentums weniger als „Kirchenbildung“ im institutionellen Sinne zu sehen, sondern vielmehr als eine neue – auch die traditionellen Kirchen übergreifende und einbeziehende – Bewegung. Schäfer spricht in diesem Zusammenhang von einer Veränderung des religiösen Stils im Sinne einer „Pentekostalisierung“ bzw. „Charismatisierung“ verschiedenster Kirchen.³⁵ Die Provokation dieses Aufbrechens des Christentums liegt darin, dass die christlichen Kirchen an das erinnert werden, was in das Wesen von Kirche eingeschrieben ist: je neu im Dienst des lebendigen Evangeliums Jesu Christi zu stehen. Genau hier treffen die Impulse von Papst Franziskus zur geistlichen Erneuerung der Kirche in das Herz dieser neuen Entwicklungen.

Das Wachsen der Pfingstbewegung weltweit, die „Protestantisierung Lateinamerikas“ bzw. die „Pentekostalisierung des Christentums“ in Lateinamerika kann mit der von Charles Taylor in seinem Ausnahmewerk „Ein säkulares Zeitalter“ skizzierten „Supernova“³⁶ einer massiven Pluralisierung des

³³ Heinrich Schäfer, Zur religiösen Pluralisierung Brasiliens: einige Beobachtungen unter besonderer Berücksichtigung der Pfingstbewegung, in: Johannes Meier (Hg.), *Brasilien quo vadis?*, Mainz 2009, 53–68. – Vgl. auch: Leonildo Silveira Campos, Historischer Protestantismus und Pfingstbewegung in Brasilien: Annäherungen und Konflikte, in: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 81 (1997), 202–243. Forschungsprojekte zur weltweiten Entwicklung der Pfingstbewegung sind an evangelisch-theologischen Fakultäten angesiedelt, vgl. die Arbeiten von Michael Bergunder, *Der „Cultural Turn“ und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung*, in: *Evangelische Theologie* 65 (2009), 245–269.

³⁴ Vgl. Schäfer, *Zur religiösen Pluralisierung Brasiliens*, 55.

³⁵ Vgl. ebd.

³⁶ Charles Taylor, *Das säkulare Zeitalter*, Frankfurt a.M. 2009, 508:

Spirituellen und einem Freisetzen des Spirituellen von religiösen Institutionen im 21. Jahrhundert verglichen werden.³⁷ In religionssoziologischer Perspektive rücken die religiösen Bewegungen der Geschichte, die Armutsbewegungen im Mittelalter, die neuen religiösen Aufbrüche der Moderne, eines Ignatius oder eines Franz von Sales, einer Teresa von Avila oder einer Johanna Franziska von Chantal neu in den Blick: als Bewegungen des Protestes gegen Gestalten des „Ancien-régime-Modelles“, wie Charles Taylor erstarrte institutionelle Formen von Kirche charakterisiert, in denen die Beteiligten selbst neue „Formen kollektiven Handelns“ schaffen, in denen der Inhalt beginnt, „die Form zu durchbrechen“, und damit der spirituelle Quellgrund der religiösen Bewegung neu aufbricht.³⁸ Gerade in gesellschaftlichen und kulturellen Umbruchszeiten wachsen diese Bewegungen, als Indiz für das bleibend Neue des christlichen Glaubens und auch als Anfrage an die Kirche und an ihre notwendige Erneuerung. Diese Formen des Spirituellen stehen – vor allem in der reformierten Christenheit, aber auch bei einem Franz von Sales oder einer Johanna Franziska von Chantal – für eine „Heiligung des normalen Lebens“: „Sie stärkt das normale Leben als einen Bereich, in dem die höchsten Formen des Christentums zum Tragen kommen. Außerdem hat sie eine antielitäre Stoßrichtung, denn sie degradiert die angeblich höheren Daseinsformen, sei es in der Kirche mit ihren klösterlichen Lebensformen oder im weltlichen Bereich mit seiner aus der Antike stammenden Ethik, wonach die Kontemplation höher eingeschätzt wird als ein produktives Dasein. Die Mächtigen werden von ihren Thronen gestürzt, während die Armen und Demütigen emporgehoben werden“, so Charles Taylor.³⁹

„Heute leben wir im Bereich einer spirituellen Supernova, in einer Art von galoppierendem Pluralismus auf geistiger Ebene.“

³⁷ Vgl. dazu auch: David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley u. a. 1990.

³⁸ Taylor, *Das säkulare Zeitalter*, 743.

³⁹ Taylor, *Das säkulare Zeitalter*, 310. – Zu Franz von Sales und Johanna Franziska von Chantal vgl. Margit Eckholt, *Freundschaft und Gemein-*

Das läuft genau dem Prozess entgegen, den Franz-Xaver Kaufmann für den deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts festgestellt hat: die „Verkirchlichung“ im Sinne einer Delegation der Aufgaben des Religiösen – sei es im Bereich von Bildung und Verkündigung, der Caritas und Diakonie oder auch des Rituellen und Sakramentalen – an die Institution Kirche, vor allem in Vertretung durch die sog. „Hauptamtlichen“, Priester und Laien. Dies ist ein Prozess, der in paradoxer Weise in Deutschland sicher auch über das Zweite Vatikanische Konzil hinaus das Verhältnis zur Kirche aufseiten der meisten „christifideles“ kennzeichnet. Mit der Pfingstbewegung bricht genau diese Delegation auf; gefragt sind die einzelnen Mitglieder in ihrer religiösen Subjektivität und Subjekthaftigkeit, geglaubt wird immer mehr, was den Einzelnen stärkt und seinem Leben Sinn gibt, was „Lebensmittel“⁴⁰ ist und nicht bloß moralische oder dogmatische Vorgabe einer religiösen Institution. Entkirchlichung und Subjektivierung, verbunden mit einer Stärkung des Charismas, das in die unterschiedlichen Lebensgeschichten und kulturellen und gesellschaftlichen Kontexte eingebettet ist, das sind die Momente, die der Pfingstbewegung nahestehende Theologen und Theologinnen starkmachen.

In Zeiten der Migration ist die katholische Kirche so höchst angefragt, in den „bewegten“, Räumen und „Nicht-Orten“ der Menschen präsent zu sein, angefragt ist sie in ihrer Fähigkeit, auf die moralischen und spirituellen Fragen und Bedürfnisse der Menschen entsprechend antworten zu können, angefragt ist sie aber auch in ökumenischer Hinsicht, die Bewegung des Geistes in anderen Gemeinschaften anzuerkennen und die Pluralisierung des Christlichen als Chance für die Reform der

schaft: Eine dogmatisch-theologische ‚Leseanleitung‘ zur Philothea des Franz von Sales, in: Jahrbuch für salesianische Studien 40 (2010), 27–54.

⁴⁰ Rudolf Englert, Haben wir die Theorien, die zu unserer Geschichte passen? Religionspädagogische Konzepte vor dem Hintergrund glaubensgeschichtlicher Erfahrungen, in: Detlev Dormeyer/Herbert Mölle/Thomas Ruster (Hg.), Lebenswege und Religion. Biographie in Bibel, Dogmatik und Religionspädagogik, Münster 2000, 221–236, hier: 227.

eigenen Institution anzusehen. Gerade hier greifen die neuen Impulse von Papst Franziskus, seine Appelle an eine „Evangelisierung im Geist“ und die Ausbildung einer missionarischen Spiritualität, die steten Prozessen der „Unterscheidung der Geister“ unterworfen ist und die sich am „inkarnatorischen“ Prinzip christlichen Glaubens orientiert.⁴¹ Das Gleichnis vom „barmherzigen Samariter“ und die „Option für die Armen“, wie sie in den Seligpreisungen und der Gerichtspredigt Jesu von Nazareth erfasst sind, bilden die „evangelische“ Tiefendimension dieser Unterscheidung.⁴² Das wird dann immer auch Götzen- und Idolkritik beinhalten, wenn sich – wie in manchen Pfingstgemeinden, die ein „prosperity gospel“⁴³ vertreten – Sprachformen einer Gottesrede ausbilden, die Gott „verobjektivieren“ und so Gott nicht mehr Gott sein lassen, wenn ein „Wohlfahrts-Evangelium“ Gott selbst zu ver-zwecken beginnt, ihn in den Kategorien einer medialen und ökonomisierten Rede „verrechnet“. Die je neue „Unterscheidung der Geister“ hat sich an der Unverfügbarkeit des Evangeliums der freimachenden und barmherzigen Liebe Gottes zu orientieren.

Wenn heute von Weltkirche die Rede ist, ist diese Ausbildung eines neuen religiösen Stils in den Blick zu nehmen und in ökumenischer Zusammenarbeit kritisch zu begleiten. Für den Philosophen Charles Taylor bedeuten diese neuen Entwicklungen eher einen Abgesang auf die Institution Kirche;

⁴¹ Vgl. Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Bonn 2013), Nr. 39 (im Folgenden zitiert: EG). – Vgl. dazu: Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hg.), *Evangelii gaudium. Stimmen der Weltkirche*, Freiburg 2015.

⁴² Vgl. auch: www.heiligesjahrbarmerzigkeit.de; www.jubilacummiseri-cordiae.va – Vgl. Papst Franziskus, *Misericordiae vultus. Verkündigungsbulle des außerordentlichen Jubiläums der Barmherzigkeit*, 11. April 2015, in: https://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html

⁴³ Vgl. die in Fußnote 33 genannte Literatur zur Pfingstbewegung; ebenso: Margit Eckholt, *Pentekostalisierung des Christentums? Zur „Rekonfiguration“ der religiösen Landkarte in Lateinamerika*, in: *Stimmen der Zeit* 138 (2013), 507–520.

die Kirche, so seine pessimistische Einschätzung, „sollte aber eigentlich der Ort sein, an dem die Menschen mit all ihren verschiedenen und unvereinbaren Routen zusammenkommen. In dieser Hinsicht haben wir unser Ziel offenbar weit verfehlt.“⁴⁴ Mit Blick auf das Pontifikat von Papst Franziskus ist ein solcher Pessimismus nicht angesagt; die Akzente des Papstes setzen bei einer tiefen geistlichen Erneuerung an: je neu umzukehren zum ursprünglichen Evangelium der Barmherzigkeit und es je neu „hervorzubringen“, zu vertrauen in die Fähigkeit und Verpflichtung aller Getauften, die Jüngerschaft Jesu Christi in aktiver Weise zu übernehmen.⁴⁵ Das Ursprungscharisma, das die Kirche als Institution auf den Weg gebracht hat, wird in den Impulsen von Papst Franziskus lebendig, wenn er dazu aufruft, „hinauszugehen“ und Jesus Christus auf den vielen Wegen der Welt zu begegnen.⁴⁶ Gerade darum tut auch die Erinnerung an das Zweite Vatikanische Konzil not und sein „aggiornamento heute“ in neuen Zeiten der Reform und Ausbildung einer neuen Grundgestalt christlichen Glaubens. Nur eine wirklich in Kultur und Geschichte der Menschen inkarnierte, aber gleichzeitig ihre spirituellen Bestrebungen und religiöse Freiheit und Subjekthaftigkeit ernst

⁴⁴ Taylor, *Das säkulare Zeitalter*, 1278.

⁴⁵ Das ist ein besonderes Anliegen der Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Aparecida; ein für die lateinamerikanische Kirche neues Leitmotiv ist, dass alle zu missionarischen Jüngern und Jüngerinnen werden (vgl. Aparecida 2007. Schlußdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, 13.–31. Mai 2007, z. B. Kapitel 6: Wegweisung für Jünger und Missionare, DA 240–346).

⁴⁶ Vgl. Papst Franziskus, *Evangelii Gaudium*, z. B. 24: „Die Kirche ‚im Aufbruch‘ ist die Gemeinschaft der missionarischen Jünger, die die Initiative ergreifen, die sich einbringen, die begleiten [...]. Die evangelisierende Gemeinde stellt sich also darauf ein, zu ‚begleiten‘. Sie begleitet die Menschheit in all ihren Vorgängen, so hart und langwierig sie auch sein mögen. Sie kennt das lange Warten und die apostolische Ausdauer.“ Und EG 20: „Jeder Christ und jede Gemeinschaft soll unterscheiden, welches der Weg ist, den der Herr verlangt, doch alle sind wir aufgefordert, diesen Ruf anzunehmen: hinauszugehen aus der eigenen Bequemlichkeit und den Mut zu haben, alle Randgebiete zu erreichen, die das Licht des Evangeliums brauchen.“

nehmende Kirche wird eine Zukunft im 21. Jahrhundert haben.⁴⁷

3. Spiritualität des Friedens und Friedenstheologie im Dialog von Kulturen und Religionen⁴⁸

Die Kirche „kann [...] ihre Aufgabe, die Welt für alle überall wirklich menschlicher zu gestalten, nur erfüllen, wenn alle sich in einer inneren Erneuerung dem wahren Frieden zuwenden.“ (GS 77) „Die Kirche wird kraft ihrer Sendung, die ganze Welt mit der Botschaft des Evangeliums zu erleuchten und alle Menschen aller Nationen, Rassen und Kulturen in einem Geist zu vereinigen, zum Zeichen jener Brüderlichkeit, die einen aufrichtigen Dialog ermöglicht und gedeihen läßt [...]. Und darum können und müssen wir aus derselben menschlichen und göttlichen Berufung ohne Gewalt und ohne Hintergedanken zum Aufbau einer wahrhaft friedlichen Welt zusammenarbeiten.“ (GS 92) Das sind Sätze, die heute nicht weniger von Geltung sind als vor fünfzig Jahren. Am Beginn des 3. Jahrtausends, in „globalen“ Zeiten, rückt die Notwen-

⁴⁷ Vgl. Papst Franziskus in seiner Videobotschaft zum 100-jährigen Jubiläum der theologischen Fakultät in Buenos Aires: „All dies hilft uns, weiter in das Geheimnis des Wortes Gottes einzudringen, ein Wort, das den Dialog erfordert und verlangt, in Kommunikation zu treten. Von dorthin können wir die Menschen nicht außer Acht lassen, wenn wir Theologie betreiben. Unser Gott hat diesen Weg eingeschlagen. Er hat sich in diese Welt hinein inkarniert und ist dabei durch Konflikte, Ungerechtigkeiten, Gewalt gegangen, ebenso wie durch Hoffnungen und Träume. Daher bleibt uns nichts anderes übrig, als ihn in dieser konkreten Welt zu suchen, in diesem konkreten Argentinien, in seinen Straßen, Vierteln und seinen Menschen. Dort hat er bereits das Erlösungswerk begonnen.“ (Botschaft von Papst Franziskus zum 100. Jahrestag der theologischen Fakultät der Katholischen Universität von Argentinien, zitiert nach: https://w2.vatican.va/content/francesco/de/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html [18. 10. 2015]).

⁴⁸ Die Überlegungen beziehen sich auf: Eckholt, An die Peripherie gehen, 317–338.

digkeit des Einsatzes von Christen und Christinnen für Frieden und Gerechtigkeit und der Erarbeitung einer Friedens-theologie immer mehr ins Bewusstsein. Die Kriege weltweit sind in den Kernländern Europas präsent, Tausende von Flüchtlingen „strandend“, suchen Arbeit, Wohnung, Anerkennung in der Fremde. Im Rückblick können die große Friedenszyklika „Pacem in Terris“ und die Pastorkonstitution „Gaudium et Spes“ als „Geburtsstunde einer erneuerten politischen Theologie“⁴⁹ bezeichnet werden, wie es der Innsbrucker Theologe Roman Siebenrock in einem Beitrag zu den Friedensgebeten in Assisi herausarbeitet. Wenn die Kirche sich mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil neu am Auftrag der „Evangelisierung“ orientiert und sie genau darin ihre Identität gewinnt, wie es die Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“ zu Beginn (LG 1) formuliert, so übersetzt sich dieser Auftrag – dies ist die Perspektive der Pastorkonstitution „Gaudium et Spes“ – im Handeln der Kirche im Dienst an allen Menschen, im Dienst der zusammenwachsenden Menschheit und damit in ihrem Einsatz für den Frieden. „Wenn es der Kirche aufgetragen bleibt, das Evangelium Jesu Christi und die wahre Gotteserkenntnis in der Geschichte gegenwärtig zu halten, dann hat sie sich entschieden für den Frieden und dessen personalen und sozialen Bedingungen in einer globalen Welt einzusetzen. In diesem Sinne ist politisches Engagement in der Orientierung an der Würde der menschlichen Person integraler Bestandteil des Gotteszeugnisses.“⁵⁰

Das Erfordernis, als Christen und Christinnen eine „Spiritualität des Friedens“ im Dienst der einen Welt und Menschheit zu entfalten und in die vielen Diskurse der Welt einzuspeisen, ist heute nicht geringer als vor fünfzig Jahren. Gerade hier helfen die von den Befreiungstheologien erschlossenen Wege,

⁴⁹ Roman A. Siebenrock, *Pacem in terris* – der Urimpuls Johannes XXIII. Die theologische Grundlegung der dialogischen Haltung der Kirche gegenüber allen Menschen guten Willens und ihre Vertiefung durch Paul VI., in: Selig, *die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt*, hg. von Roman A. Siebenrock/Jan-Heiner Tück, Freiburg 2012, 53–69, hier: 57.

⁵⁰ Siebenrock, *Pacem in terris*, 58.

die christliche Botschaft nun in einer globalen und interkulturellen Perspektive als eine „befreiende“ Botschaft zu verstehen und in Jesus Christus den „Befreier von jeder Unterdrückung“, den „Träger eines Evangeliums, einer ‚Guten Nachricht‘ der Freiheit (Lukas 4)“ zu sehen, einer „Guten Nachricht“ des Friedens, im Dienst eines friedlichen Miteinanders aller Völker, Kulturen und Religionen, so der früh verstorbene Jesuit aus Uruguay Eduardo Rodríguez Antuñano.⁵¹ Das Zusammenwachsen und die Einheit der Menschheit, von denen das Konzil vor allem in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ gesprochen hat, werden heute in ihrer Fragilität und Gebrochenheit immer stärker deutlich; Kriege, Bürgerkriege, Terrorismus, Migrationen verändern die Weltgesellschaft, führen zu neuen Verbindungen in der Welt, aber auch zu neuen Ausschlussprozessen. Was Anlass für befreiungstheologische Entwürfe in den 70er und 80er Jahren des letzten Jahrhunderts gewesen ist, ist heute präsent in den Metropolen und Mega-Cities der einen Welt und damit auch des „Westens“. Das beinhaltet die Chance für die Theologien der Befreiung, aus dem Schatten regionaler Entwicklungen zu treten und sich im Sinne lokal verorteter und in globaler Hinsicht in interkulturellen Übersetzungsprozessen aufeinander bezogener – auch ökumenisch und interreligiös ausgerichteter – Friedenstheologien weiterzuentwickeln.

Frieden und Einheit der Menschheit können dabei nicht entstehen, wenn die nicht im Blick sind, denen Menschsein und Menschenrechte abgesprochen werden; Friede ist nur ein leeres Wort, wenn die, die in ihrem Leiden, ihrer Angst und Not Jesus Christus nahe sind, keine Stimme haben. Das Erlösungsgeheimnis, die befreienden und heilenden Räume, die Jesus Menschen seiner Zeit eröffnet hat, sein Weg an das Kreuz und das Geheimnis der Auferstehung werden in den verschiedenen befreiungstheologischen Ansätzen aus den kon-

⁵¹ Eduardo Rodríguez Antuñano, *El problema cristológico en la actual búsqueda teológica latinoamericana*. Tesis doctoral en Teología en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster en Westfalia (Alemania) 1976, Córdoba 2008, 20.

kreten Kontexten von Gewalt heraus zu „Eckdaten“ einer Friedenstheologie. Christologie und Soteriologie, wie sie sich in der Befreiungstheologie eines Jon Sobrino oder Ignacio Ellacuría im von grausamen Bürgerkriegen heimgesuchten Zentralamerika entwickeln, entfalten sich aus der Hoffnung auf Gottes Reich des Friedens zu einer Theo-Praxis der Nachfolge Jesu Christi, in der gerade die eschatologische Perspektive, querliegend zu allen innerweltlichen Befreiungs- und Erlösungsdiskursen, die Option für die Armen und die um ihre Stimme Gebrachten in den Horizont einer die Geschichte übergreifenden Vision des Friedens einbettet. Es ist diese Hoffnung auf die Auferstehung und das Vertrauen in das Leben aller bei und mit Gott, die christlicher Praxis als konkreter Gestalt der Nachfolge des Auferstandenen ihre spezifische Prägung gibt.⁵² Der Horizont des Friedens ist der universale, weite Raum Gottes, der selbst dort, wo scheinbar Gewalt und Tod das letzte Wort haben, seine Hoffnungsperspektive einbringt. Befreiungstheologien haben daran erinnert, dass die Kraft für den Einsatz an der Seite der Armen und der um ihre Stimme Gebrachten und für den Einsatz gegen Gewalt und Menschenrechtsverletzungen aus dieser lebendigen Erinnerung an Gottes Zukunftsperspektive erwächst. In die Begrenztheit und Angefochtenheit aller innerweltlichen Wege kann sich Gottes Friedens-Raum einschreiben, das ist christliche Hoffnung. Indem die Sorge und das Ringen um ein menschenwürdiges Miteinander in Frieden und Gerechtigkeit in das Zentrum gerückt worden sind, sind nicht nur zentrale Elemente der christlichen Soziallehre weiter entfaltet worden, sondern getroffen wurde das Herz der Theologie und damit der Gottesfrage. „Bekehrung“, der Anspruch des Anderen und damit „Praxis“ werden zum Ausgangspunkt theologischer Reflexion und führen zu einer „radikalen“ – zu den Wurzeln des Evangeliums zurückführenden – Erneuerung des „intel-

⁵² Vgl. Jon Sobrino, *Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer*, hg. und mit einer Einführung versehen von Knut Wenzel, Ostfildern 2008; ders., *Fuera de los pobres no hay salvación*, San Salvador 2009.

lectus fidei“. Der Ort des „Armen“, der Menschen „sin voz“ („ohne Stimme“)⁵³, wird zum Ort der Gott-Begegnung, und in genau diesem Sinn ist christliche Theologie dann „Handlungswissenschaft“. Mit Menschen wie Erzbischof Oscar Arnulfo Romero, die sich auf diesen Weg der Gerechtigkeit und des Friedens eingelassen haben, deren Leben von der Spur der Bekehrung zum Evangelium durchzogen ist, ist, so eine Formulierung des Theologen und Philosophen Ignacio Ellacuria, „Gott durch El Salvador“ gegangen.⁵⁴ In der Reflexion auf dieses neue „Pascha“ gründet der friedentheologische Ansatz der Befreiungstheologie, der die im Gotteshorizont eingeborene Freiheit an die unterschiedlichen Befreiungsprozesse des Menschen bindet und binden kann, weil Gott selbst sich in Jesus Christus der Geschichte eingeschrieben hat. Gottes Reich ist Gegenwart geworden in Jesus, dem „Befreier“, der den Finger in die Wunden seiner Zeit gelegt und den Freiheit und Befreiung verbindenden Horizont Gottes neu erschlossen hat. Den Weg des Friedens gehen, heißt, in seinen Spuren zu gehen.

Es ist gut, dass der Papst aus dem Süden, der mit dem Namen Franziskus die „Option für die Armen“ und die verwundete Schöpfung in das Herz der Kirche holt und der immer wieder neu einen „Perspektivenwechsel“ und eine „Bekehrung“ hin zum Evangelium fordert, die Maßstäbe von Zentrum und Peripherie auf den Kopf stellt. Die Befreiungstheologien, die in der Theologie des Nordens in den letzten Jahrzehnten gerade angesichts vielfältiger Kritiken und auch anderer politischer Konstellationen in den Hintergrund getreten sind, rücken dadurch in ein neues Licht, und die lebendige Erinnerung an ihren Weg wird heute für die jüngere Generation bedeuten, im Kreuzen der verschiedenen kulturellen Räume der Welt neue, den globalen, von neuen Ausschlussprozessen, von Migration, Gewalt und Kriegen geprägten Zei-

⁵³ Vgl. *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero. Introducciones, comentarios y selección de textos*: R. Cardenal/I. Martín-Baró/J. Sobrino, San Salvador 2007.

⁵⁴ Vgl. Jon Sobrino, *Monseñor Romero, San Salvador* 2013, 64.

ten entsprechende Befreiungstheologien zu entwickeln im Sinne einer globalen Friedenstheologie. Das wird das Unterfangen der nächsten Jahrzehnte sein, im Dialog der Kulturen und vor allem der Religionen.

Papst Franziskus hat in den ersten Jahren seines Pontifikats wichtige Wegmarken gesetzt für eine solche ökumenische, interkulturelle und interreligiöse Befreiungstheologie. Ein entscheidendes Moment für diesen Weg ist das Zurücktreten der Kirche hinter Den, der den Glauben an den befreienden Gott Israels als Friedensbotschaft für die Völker verkündet hat, Jesus Christus, den Befreier. Der Papst macht deutlich, dass es angesichts der drängenden Fragen der Zeit, von Auseinandersetzungen, Krieg und Gewalt der Kirche primär darum gehen muss, mitten in diesen Konflikten das Evangelium des Friedens zu verkünden, Stimme der Stimmlosen und um ihre Stimme Gebrachten zu sein, „eine Spiritualität [zu] finden“, die die gebrochene Welt „heilt, sie befreit, sie mit Leben und Frieden erfüllt“ (EG 89). Wenn der Friedensgedanke und die Reich Gottes-Perspektive zum Ausgangspunkt der Selbstdefinition von Kirche werden und so das Zweite Vatikanische Konzil erinnert wird, rückt in das Zentrum, was „Herz“ der christlichen Religion ist: das befreiende und heilende Evangelium Jesu Christi und mit ihm die Vielfalt seiner Bezeugungsgestalten.

Das sind gewiss noch nicht im einzelnen vermessene Horizonte, aber es sind – in den biblischen Texten verankerte und vom Konzil aufgegriffene – gute Traditionen und Visionen, die Zukunftsperspektiven für das Christentum in einer neuen Zeit von Religion und Spiritualität bedeuten, in der sich die Räume von Religionen, Kirchen und Konfessionen neu konfigurieren werden. Weltkirche heute, das bedeutet: die befreiende Botschaft des Evangeliums, ihr befreiendes und heilendes Bild vom Menschen, die Vision einer „Einheit der Menschheit“ und eines den Menschen und den Kosmos umfassenden Friedens auf neue Weise in der „Stadt des Menschen“⁵⁵ einzuspie-

⁵⁵ Zur neuen „teología urbana“ vgl. z. B.: Margit Eckholt/Stefan Silber (Hg.), Glauben in Mega-Cities. Transformationsprozesse in lateiname-

len, als befreiende Botschaft und Friedensbotschaft in ökumenischer, interkultureller und interreligiöser Perspektive.

rikanischen Großstädten und ihre Auswirkungen auf die Pastoral, Ostfildern 2014.