

Franz Gmainer-Pranzl

„... mit dem Menschengeschlecht und seiner Geschichte wirklich innigst verbunden ...“ (*Gaudium et spes* 1)

Das Konzept ‚Weltkirche‘ in einer zerrissenen Welt

ABSTRACT 

Der vielbeschworene Begriff „Weltkirche“ erhält angesichts gegenwärtiger identitärer und kulturalistischer Politiken ein neues Profil. Zum einen wird auf neue Weise bewusst, dass der „Bezug auf die gesamte Menschheit“ ein zentrales ekklesiologisches Kriterium des Zweiten Vatikanischen Konzils darstellt; zum anderen wird „Universalität“ (der Kirche) nicht als Ergebnis machtvoller Expansion verstanden, sondern als Resultat eines intensiven interkulturellen Lern- und Kommunikationsprozesses. Nicht die Durchsetzung einer einseitigen Globalisierung, sondern die Haltung einer selbstkritischen Globalität entspricht dem Konzept „Weltkirche“. In diesem Sinn ist eine „Kirche für die Welt“ zu Dialog und Auseinandersetzung „mit dem Menschengeschlecht und seiner Geschichte“ herausgefordert – und entdeckt so ihre eigene Katholizität neu.

The frequently invoked term “universal church” is undergoing a meaningful shift driven by identitarian and culturalist politics. On the one hand, there is a renewed awareness that the “link with all mankind” is a central ecclesiological criterion of the Second Vatican Council; on the other hand, “universality” (of the church) is not understood as the result of an expansion of power but as a result of intense intercultural learning and communication. The concept of a “universal church” is not based on unilateral globalisation but a self-critical globality. In this sense, a “church of the world” is committed to a dialogue with and consideration of “humankind and its history”, and thus rediscovers its catholicity.

DEUTSCH

ENGLISH

| BIOGRAPHY

Franz Gmainer-Pranzl, geboren 1966 in Steyr (OÖ), Studium der Theologie und Philosophie an der KTU Linz sowie an den Universitäten Innsbruck und Wien, Priesterweihe (Diözese Linz) 1995, Dr. theol. (Universität Innsbruck) 1994, Dr. phil. (Universität Wien) 2004, Habilitation im Fach Fundamentaltheologie (Universität Innsbruck) 2011, seit 2009 Professor und Leiter des Zentrums Theologie Interkulturell und Studium der Religionen an der Universität Salzburg.

E-Mail: franz.gmainer-pranzl@sbg.ac.at

| KEY WORDS

Globalisierung, Interkulturalität, Katholizität, Universalität, Weltkirche

Die aktuellen Entwicklungen in Europa und weltweit, die von einem erstarkenden Nationalismus, identitären Diskursen und rechtspopulistischen Politikstrategien, von illiberalen religionspolitischen Koalitionen und einer aggressiven Ökonomisierung vieler Lebensbereiche geprägt sind, haben viele Menschen überrascht und regelrecht überrollt; symptomatisch dafür sind Wahlsiege rechter Parteien, die noch vor einiger Zeit niemand ernst nahm, oder politische Parolen (gegen liberale, grüne oder sozialdemokratische Politiken, gegen Migrantinnen und Migranten, gegen Menschen mit Behinderung, gegen Frauen und sozial Ausgegrenzte usw.), die man noch vor zehn Jahren kaum öffentlich auszusprechen wagte. Neben dem europäischen Szenario, das immer stärker von zentrifugalen und isolationistischen Kräften beeinflusst wird, toben in mehreren Ländern der Welt erbitterte Auseinandersetzungen zwischen Gruppen, die ihre Identitäten kulturell und vor allem religiös aufladen – Syrien ist hier das bekannteste und traurigste, aber bei weitem nicht das einzige Beispiel.

Die aktuellen Entwicklungen haben viele Menschen überrascht und regelrecht überrollt.

Als ‚Kronzeuge‘ dieser Entwicklung wird häufig Samuel Huntington genannt, dessen *Clash of Civilizations* (1996) einen Übergang von ideologisch-politischen Prägungen (kapitalistisch/sozialistisch) zu kulturellen Identitäten (wir/andere) diagnostizierte: „Die Frage ‚Auf welcher Seite stehst du?‘ ist ersetzt worden durch die viel elementarere Frage ‚Wer bist du?‘“ (Huntington 1996, 193). Huntingtons essentialistischer Kulturbegriff sowie sein Konzept konfligierender ‚Kulturkreise‘ wurden zwar massiv kritisiert und beispielsweise von Harald Müller als „politikwissenschaftlicher Manichäismus“ (Müller 1998, 22) bezeichnet; in den letzten zwei Jahrzehnten, die seit dem Erscheinen des Buches vergangen sind, hat allerdings die globale politische Realität die härtesten Thesen Huntingtons, was „Identitätskriege“ (Huntington 1996, 415) oder die Dynamik von „Bruchlinienkriegen“ (ebd., 441) betrifft, überholt. Wer etwa im Jahr 1996 noch folgende Erklärung einer ‚Wir-gegen-sie‘-Tendenz bei Huntington las: „Hassen ist menschlich. Die Menschen brauchen Feinde zu ihrer Selbstdefinition und Motivation: Konkurrenten in der Wirtschaft, Gegner in der Politik. Von Natur aus misstrauen sie und fühlen sich bedroht von jenen, die anders sind und die Fähigkeit haben, ihnen zu schaden.“ (ebd., 202), empfand diese Formulierung als maßlose Übertreibung; die Wirklichkeit, wie gesagt, hat diese Position längst eingeholt. Ein halbes Jahrhundert vorher

hatte übrigens Karl Popper in seinem 1945 veröffentlichten Werk *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* Motive moderner Totalitarismen untersucht; seine Analysen weisen eine teils beklemmende Aktualität auf: Neben nationalistischen und rassistischen Positionen seien es die Überzeugung, dass der Staat „als der natürliche Feind aller anderen Staaten [...] seine Existenz im Krieg behaupten“ (Popper 2003, 75) müsse und der Staat außer seinem „Erfolg“ (ebd., 79) keine sittliche Verpflichtung habe, sowie das „Führerprinzip“ (ebd., 86) und das „Ideal des heroischen Menschen“ (ebd., 88), die die Auseinandersetzung zwischen Gruppen, Völkern und Staaten bestimmen, so Popper.

Wirkt demgegenüber der theologische Diskurs altmodisch und paternalistisch?

Der theologische Diskurs, der diesen Entwicklungen oft ohnmächtig gegenübersteht, fühlt sich dadurch umso mehr an die Vision des Zweiten Vatikanischen Konzils erinnert, das wiederholt von der „einen Menschheitsfamilie“ sprach und die Kirche als „Sakrament des Heils“ (LG 48)¹ für die Welt vorstellte. Nach einer deutlichen Kritik des Konzils an einem ekklesialen bzw. ekklesiozentrischen Triumphalismus, der die Institution Kirche gleichsam als Heilsinhalt ansah und durch machtpolitische Bündnisse massiven Einfluss auf das Leben der jeweiligen Gesellschaft zu nehmen versuchte, wurde der ‚sakramentale‘ Charakter der Kirche betont – was aber genau nicht (mehr) die mystische Überhöhung einer Institution meinte, sondern vielmehr die (im besten Sinn des Wortes) Relativierung dieser Institution: Sie steht in Beziehung zum Reich Gottes, dessen Werkzeug sie ist, und sie steht in Beziehung zur Welt und zu den Menschen, deren Heilszeichen sie ist.² Walter Kasper brachte das Verständnis der Kirche als Sakrament, mit dem die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums pointiert einsetzt,³ klar zur Sprache:

„So wie der Begriff Sakrament auf dem II. Vatikanischen Konzil für die Kirche gebraucht wird, ist er ein begriffliches Mittel neben anderen, um den ekklesiologischen Triumphalismus, Klerikalismus und Juridismus zu überwinden und das in der sichtbaren Gestalt verborgene und nur im Glauben fassbare Geheimnis der Kirche herauszustellen, um auszudrücken und auszudeuten, dass die Kirche einerseits ganz von Christus herkommt und bleibend auf ihn bezogen ist, dass sie andererseits als Zeichen und als Werkzeug aber auch ganz für den Dienst an den Menschen und an der Welt da ist.“ (Kasper 1987, 244)

¹ Alle Konzilstexte werden zitiert nach Hünermann 2004.

² Eine wichtige Grundlage für diese Sicht bildete bekanntlich Semmelroth 1953; eine intensive Aufarbeitung und Weiterführung der konziliaren Sakraments-Ekklesiologie erfolgte durch Boff 1972.

³ Der Text ist nicht zuletzt deshalb pointiert, weil Karl Rahner nachweislich den ursprünglichen Textentwurf der dogmatischen Konstitution über die Kirche abänderte: Im Satz „Lumen gentium cum sit ecclesia“ strich Rahner „ecclesia“ durch und ersetzte es durch „Christus“. Das „Licht der Völker“ ist demnach nicht die Kirche, sondern Christus. Das Blatt mit der handschriftlichen Korrektur Rahners, die zweifellos Theologiegeschichte schrieb, ist erhalten (vgl. Wasilowsky 2014, 51–52).

So sehr nun dieses Konzept der Kirche als Sakrament zu würdigen ist – wirkt es in Zeiten der Globalisierung nicht etwas altmodisch und paternalistisch? Kann eine Weltkirche, die den dramatischen Spannungen und Konflikten der Gegenwart ausgesetzt ist, sich tatsächlich als „Zeichen des Heils“ (GS 43) verstehen – noch dazu, wenn (inter-)kulturelle Zerreißproben quer durch die kirchliche Gemeinschaft gehen und diverse Skandale, Missstände und schwere Krisen innerhalb der Kirche die Rede vom „Sakrament“ und „Heilszeichen“ diskreditieren? Die folgenden Überlegungen versuchen nicht, theologische Positionen und Metaphern aus der Konzilszeit (vgl. Tück 2013) als unmittelbare ‚Lösung‘ für jene Probleme anzubieten, die aus nationalistischen Spaltungen und identitären Konflikten der Gegenwart erwachsen. Es geht vielmehr darum, (1) die bleibende Aktualität eines bestimmten Motivs der konziliaren Ekklesiologie – nämlich den Bezug auf die „gesamte Menschheitsfamilie“ – aufzuweisen und von daher (2) den interkulturellen als auch (3) kenotischen Charakter von ‚Weltkirche‘ zu verdeutlichen. *Weltkirche* – so die These dieses Beitrags – ist nicht bloß eine internationale Organisation, sondern eine grenzüberschreitende Gemeinschaft, die sich mit der gesamten Menschheit auf eine einzigartige Weise verbunden weiß.

1. Der Bezug auf die gesamte Menschheit als Charakteristikum kirchlicher Sendung

Nicht der Bezug auf alle Menschen ist neu an der Ekklesiologie von *Lumen gentium* und *Gaudium et spes*; die Kirche sah sich immer schon ‚zu den Völkern‘ gesandt und verstand sich nicht als ethnische oder lokal begrenzte Gruppe. Neu ist (oder besser gesagt: neu entdeckt die Kirche eine uralte biblische Wahrheit wieder), dass sie sich selbst von dieser Sendung in Anspruch genommen weiß. Die Kirche ist nicht das souveräne Subjekt einer Ausbreitungsstrategie, sondern Empfängerin einer „Heilsbotschaft [...], die allen vorzulegen ist“ (GS 1); sie wird von der Dynamik und verwandelnden Kraft dieser Botschaft selbst in Dienst genommen. *Lumen gentium* 1 bringt diese ‚responsive Universalität‘ mit der Metaphorik des ‚Sakraments‘ zum Ausdruck: Das „Licht“, das von der Kirche ausgeht und „alle Menschen erleuchtet“, stammt nicht von ihr selbst, sondern von Christus, der „das Licht der Völker ist“. Von daher tritt die Kirche, wie dies in der Theologie mancher Kirchenväter formuliert wurde, als ‚Mond‘ – im wahrsten Sinn des Wortes – in Erscheinung. Nicht sie selbst ist die Lichtquelle, sie reflek-

tiert nur das Licht der Sonne.⁴ Als derart ‚Beleuchtete‘ bzw. ‚Erleuchtete‘ erhellt sie das Leben der Menschen, ist sie „in Christus gleichsam das Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts [...]“ (LG 1).⁵

Der Bezug auf die gesamte Menschheit gehört untrennbar zum Selbstverständnis von Kirche in den Verhältnissen dieser Zeit.

Diese Passage sollte weder als ‚reine Metaphorik‘ noch als ‚fromme Tradition‘ abgetan werden. Gewiss wird eine gegenwärtige Ekklesiologie, die „im Zeichen einer Marginalisierung des Christentums als Kirche“ (Hoff 2011, 36) steht und seit dem Zweiten Vatikanum grundlegende Verschiebungen ihrer gesellschaftlichen Koordinaten erfahren hat, diese Semantik des Sakraments und des Lichts nicht einfach übernehmen und ungebrochen rezipieren können. Das entscheidende Motiv in dieser ‚Ouvertüre‘ zur Kirchenkonstitution *Lumen gentium* jedoch, der *Bezug auf die gesamte Menschheit*, gehört untrennbar zum (Selbst-)Verständnis von Kirche. Sie will nicht nur „ihr Wesen und ihre allumfassende Sendung ihren Gläubigen und der gesamten Welt eindrücklicher erklären“, sondern den „Verhältnissen dieser Zeit“ gerecht werden, die es dringlich erfordern, dass „alle Menschen, die heute durch vielfältige soziale, technische und kulturelle Bande enger verbunden sind, auch die volle Einheit in Christus erlangen“ (LG 1).

Dass es hier nicht bloß um eine Art katechetische Initiative geht, sondern um einen grundlegenden Anspruch für die Kirche, zeigt das Vorwort von *Gaudium et spes*: Es identifiziert nicht nur die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit“ mit genau den Erfahrungen, die auch die „Jünger Christi“ machen, sondern verpflichtet die Kirche, die empfangene Heilsbotschaft „allen vorzulegen“ (GS 1), also nicht nur den Bekannten, Freunden oder Vertrauten, sondern auch jenen Menschen, mit denen sich die Kirche möglicherweise schwer tut, die sie nicht versteht, die ihr fremd sind. Die Kirche, und das ist der springende Punkt, „erfährt [...] sich mit dem Menschengeschlecht und seiner Geschichte wirklich innigst verbunden“ (GS 1). Deshalb richtet das Konzil sein Wort auch bewusst „an alle Menschen“ (GS 2) – was nicht als diplomatische Formel zu verstehen ist, sondern als zentrales Charakteristikum kirchlicher Sendung. ‚Kirche‘ – das ist keine Sondergruppe, die es sich in ihrem Milieu bequem einrichtet und auf die ‚Kirchenfernen‘ herabschaut; das Licht, von dem sie beschienen ist – um nochmals die Bildsprache von *Lumen gentium* 1 aufzugreifen –, ist nicht für sie selbst, sondern für die Menschheit. Mit dem „Superlativ

⁴ Vgl. die zahlreichen Belege zur Mondmystik und „lunaren Dogmatik“ (Origenes) bei Rahner 1964, 97–139; in diesem Sinn gebe es bei Origenes „ein mystisches ‚Unnötigwerden‘ der Kirche“ (ebd., 112).

⁵ In einer Rundfunkbotschaft von Papst Johannes XXIII. wenige Wochen vor der Eröffnung des Konzils taucht dieses Motiv des Lichtes Christi mit Verweis auf die Liturgie der Osternacht auf:
„Plötzlich erklingt in der Liturgie sein Name: *Lumen Christi*. Die Kirche Jesu antwortet aus allen Teilen der Erde: *Deo gratias, Deo gratias*, gleichsam als ob sie sagte: ja, Licht Christi, Licht der Kirche, Licht der Völker.“ (Johannes XXIII. 2006, 477)
Zu einigen theologiehistorischen Hintergründen vgl. Semmelroth 1972, 322–327.

„innigste Verbindung“⁶, so Hans-Joachim Sander in seinem Konzilskommentar, „[...] wird eine Ausschließung überwunden, die bis dahin selbstverständlich war“ (Sander 2005, 710), ja mehr noch: Die Plausibilität der Zuordnung von Kirche und ‚Welt‘ dreht sich um. Nicht die Kirche richtet über die (böse) ‚Welt‘, sondern diese Welt nimmt die Kirche in die Pflicht; ohne Bezug zur Welt und zur Gesamtheit der Menschheit hat die Kirche buchstäblich keinen Sinn.

Eine Kirche, die keinen Dialog mit der Welt führt, ist nicht die Kirche Jesu Christi.

Als ‚Welt-Kirche‘ kann sie gar nicht anders, als sich dieser Welt zuzuwenden; von daher hat die Kirche

„die Welt der Menschen vor Augen bzw. die gesamte menschliche Familie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, unter denen sie lebt; die Welt, den Schauplatz der Geschichte des Menschengeschlechtes, von seiner Tätigkeit, seinen Niederlagen und Siegen gezeichnet [...]“ (GS 2).

Und das Konzil betont von dieser Perspektive her,

„seine Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschenfamilie, der sie eingefügt ist, nicht beredter zu beweisen als dadurch, dass es mit ihr ein Gespräch über diese vielfältigen Probleme beginnt, das aus dem Evangelium gewonnene Licht beibringt und dem Menschengeschlecht jene heilsamen Kräfte zur Verfügung stellt, die die Kirche selbst unter der Führung des Heiligen Geistes von ihrem Gründer empfängt“ (GS 3).

Mit anderen Worten: Eine Kirche, die keinen Dialog mit der Welt führt, ist nicht die Kirche Jesu Christi.

An diesem Bezug auf die gesamte Menschheit, an dem das Konzil festhält, ist zweierlei bemerkenswert: Zum einen besteht die größte Sorge der Kirche nicht in ihrem eigenen Wohlergehen, sondern im Frieden und in der Einheit der Menschheitsfamilie.⁶ Nicht der Erfolg der eigenen Institution, sondern die Vision der einen Menschheit bewegt das Konzil – dieses Motiv des Zweiten Vatikanums ist in der ekklesiologischen Diskussion noch längst nicht entsprechend rezipiert. Oder wer würde, wenn es um die Frage nach den wichtigsten Beiträgen des Konzils zur Kirchenreform geht, mit Begeisterung auf *Gaudium et spes* 2 und *Nostra aetate* 1 verweisen? Zum an-

⁶ So auch im Dekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche *Ad gentes*: „In der gegenwärtigen Ordnung der Dinge aber, aus der eine neue Situation für die Menschheit aufsteigt, wird die Kirche [...] noch dringender gerufen, die ganze Schöpfung zu heilen und zu erneuern, damit alles in Christus wieder aufgerichtet wird und in Ihm die Menschen eine Familie und ein Volk Gottes bilden.“ (AG 1) Ebenso heißt es in der Einleitung zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*: „Bei ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen, ja sogar unter den Völkern zu fördern, erwägt sie [die Kirche, F. G.-P.] hier vor allem das, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur gegenseitigen Gemeinschaft führt.“ (NA 1)

deren macht der von *Lumen gentium* 1 und *Gaudium et spes* 1–3 vorgestellte *sakramentale* (und nicht nur *ethische*) Bezug der Kirche zur Welt deutlich, dass die kirchlichen Appelle zu Frieden und Versöhnung sowie die dezidierte Ablehnung von Rassismus, Ungerechtigkeit und Nationalismus im Ansatz des kirchlichen Selbstverständnisses begründet sind. Eine nationalistische Logik zersetzt die von der Pastoralkonstitution bezeugte „Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschenfamilie“ (GS 3) radikal und geht an die Substanz der kirchlichen Sendung, die sich eben nicht nur an *eine* Gruppe oder Ethnie richtet, sondern prinzipiell an *alle* Menschen. „Die Kirche verwirft folglich jedwede Diskriminierung oder Misshandlung von Menschen, die um ihrer Rasse oder Farbe, ihres Standes oder ihrer Religion willen geschieht, als dem Geiste Christi fremd“ (NA 5), betont die Erklärung *Nostra aetate* – wie gesagt, nicht aus ethischen Erwägungen, sondern aus fundamentaltheologischen Gründen. Eine Kirche, die nationalistisch, sexistisch, rassistisch, xenophob etc. agieren würde, wäre keine Welt-Kirche mehr, sondern eine Sekte. Im Begriff ‚Welt-Kirche‘ steckt allerdings ein Potential, das die Kirche enorm herausfordert; ‚Welt-Kirche‘ zu sein heißt – im Sinn der theologischen Neuorientierung des Zweiten Vatikanums –, eine Kirche *aus* der Welt (aus vielen Völkern) sowie eine Kirche *für* die Welt (für die Menschen) zu sein. Eine so verstandene und gelebte Welt-Kirche verfällt nicht einer identitären bzw. nationalistischen Logik, sondern öffnet sich dem Anspruch von Globalität – und das heißt theologisch: von *Katholizität*.

2. Universalität – eine Kirche *aus* der Welt

Mit Stolz wird seitens der katholischen Kirche immer wieder auf ihre Universalität verwiesen; nahezu überall auf der Welt gebe es Gemeinden, funktionierende Strukturen, Repräsentanten der Kirche sowie institutionelle Sichtbarkeit. Diese internationale Präsenz ist durchaus zu würdigen, und das weltweite kirchliche Netzwerk von Universitäten, Caritas-Organisationen, diplomatischen Vertretungen, Ordensgemeinschaften usw. ist tatsächlich bemerkenswert. Diese Internationalität bzw. der institutionelle Zusammenhalt hat in Ländern, in denen es kaum zivilgesellschaftliche oder staatliche Strukturen gibt, durchaus Stärken. Um ein aktuelles Beispiel zu erwähnen: In der Demokratischen Republik Kongo kann die katholische Kirche – auch mit Unterstützung aus anderen Ländern – als (regierungs-)kritische Kraft in einer Weise auftreten, wie dies anderen Organisationen

nicht möglich ist. Als Teil der Universalkirche verfügt die kongolesische Ortskirche über Möglichkeiten in den Bereichen von Bildung, Kommunikation, Politik und Pastoral, die den Menschen zugutekommen. Gerade in Ländern, in denen die Menschenrechte, die freie Meinungsäußerung sowie der Rechtsstaat bedroht sind, können der internationale Rückhalt und das globale Netzwerk der kirchlichen Gemeinschaft ein stärkendes und solidarisches Potential entfalten.

Doch auch Kirchen sind nicht vor der Gefahr des Nationalismus und identitären Denkens gefeit.

Zugleich ist hier auf zwei Gefahren hinzuweisen:

Erstens sind auch Kirchen nicht vor der Gefahr des Nationalismus und identitären Denkens gefeit; weltweit gibt es Beispiele dafür, dass sich christliche Kirchen von staatlicher Macht instrumentalisieren lassen und religiöse Symbolik zur Inszenierung bestimmter politischer Anliegen einsetzen. Zudem ist leider auch zu beobachten, dass kirchliche Vertreter mit nationalistischem, teilweise sogar faschistischem Gedankengut sympathisieren und nicht der Vision einer gemeinsamen Menschheitsfamilie folgen, sondern eine bestimmte kirchliche Identität mit den Interessen einer nationalistischen Politik verbinden. Das kann dazu führen, dass rechte Politiken in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit mit Symbolen aus der christlichen Tradition auftreten und dadurch – ohne dies selbst zu begreifen – eine massive Bedeutungsveränderung dieser christlichen Symbolik bewirken, wie dies etwa Hans-Joachim Sander mit Blick auf die Kreuz-Debatte im bayerischen Wahlkampf 2018 aufgezeigt hat (Sander 2018).

Die zweite – etwas subtilere – Gefahr besteht darin, Universalität mit institutionalisierter Internationalität zu verwechseln, also zum Beispiel die internationale Zusammensetzung einer kirchlichen Kommunität als Beweis ihrer ‚Universalität‘ bzw. ‚Katholizität‘ zu sehen. Nun sind solche Strategien der Internationalisierung sehr zu begrüßen, und gerade angesichts nationalistischer und identitärer Tendenzen in vielen Gesellschaften Europas kann die Internationalität der Kirche, die in Europa meistens durch kirchliches Personal aus den Ländern des globalen Südens sichtbar wird, ein Zeichen für die Einheit und ein Miteinander von Menschen aus unterschiedlichen Gesellschaften sein. Allerdings bedeutet die bloße Präsenz von Menschen aus verschiedenen Ländern noch nicht ‚Universalität‘ in einem qualifizierten Sinn, wie dies etwa die spanische Ordensfrau Diana de Vallescar Palanca betont. ‚Interkulturalität‘ ist Ausdruck eines Prozesses

der Anerkennung und Folge eines durchaus schmerzlichen Lernprozesses, nicht ein beziehungsloses ‚multikulturelles‘ Nebeneinander:

„Wenn überhaupt von einer authentischen Universalität gesprochen werden kann, so liegt diese darin, miteinander teilen zu können und sich in Beziehung zu wissen oder Teil zu sein von, wobei man darauf verzichtet, die Universalität mit eigenem Namen unterschreiben oder sie als (vermeintliche) Totalität vorstellen zu wollen.“ (Palanca 2008, 156)

Universalität entsteht durch einen Prozess des Teilens und In-Beziehung-Tretens.

Authentische Universalität ist also weder vorgegebene Uniformität noch gleichgültige Pluralität, sondern Folge eines Prozesses des Teilens und In-Beziehung-Tretens, ohne den auch eine noch so ausgeprägte Internationalität nicht jenen Anspruch verkörpert, den „eine weltumfassende Kirche, die Menschen unterschiedlichster Hautfarbe, Geschichte, Kultur, Tradition, Eigenart, Welt-Sicht und Welt-Anschauung mit unterschiedlichstem Denken und Erleben unter einem gemeinsamen Dach verbindet“ (Glässgen 2012, 512). Wesentliche Beiträge zu dieser qualitativ anderen Form von Universalität, die sich nicht als kumulative Internationalität, sondern als Konsequenz eines polylogen Prozesses versteht, haben Überlegungen der interkulturellen Philosophie geleistet, wobei hier vor allem auf das Konzept von Raúl Fornet-Betancourt hinzuweisen ist. Die von ihm explizierte „Idee der Universalität im Sinne eines regulativen Programms“ (Fornet-Betancourt 1997, 105) geht von einem vielfältigen Prozess des Austausches, der Verständigung und der Argumentation aus; sie ist „neu, weil sie weder durch Expansion noch durch Invasion als Ordnung der Mächtigen aufgezwungen wird, sondern durch die geduldige Arbeit an Verhältnissen der ausgleichenden Kooperation und Solidarität als ein unsicheres, offenes Projekt entsteht“ (Fornet-Betancourt 2013, 55). Es geht um „einen Prozess der Universalität, der sich als eine kritische Alternative zum ‚Globalismus‘ der neoliberalen Globalisierung erhebt“ (ebd., 70), dem Fornet-Betancourt einen „Mangel an Universalität“ (ebd., 72) attestiert, weil dieser Globalismus die Expansion eines partikulären Verständnisses von Welt und Mensch mit der reziproken, polylogen und responsiven Verständigung zwischen Menschen aus unterschiedlichen ‚Welten‘ verwechselt. Aber weltkirchliche Verbundenheit (eine ‚Kirche aus allen Völkern‘) meint nicht „eine Form von Universalität, die ein wenig verlegen ein Totalitätssystem verhüllt“ (Tracy 1997, 400), sondern eine Verbundenheit über jene Grenzen hinweg, die die Menschheit durchschneiden.

Eine Kirche, die selbst jene nationalistischen Züge und identitären Prägungen aufweisen würde, von denen die gegenwärtige Welt gekennzeichnet ist, könnte nicht als Zeichen des Heils für die Menschen wirken; eine Glaubensgemeinschaft, die den von Raúl Fornet-Betancourt kritisierten Globalismus nur kopieren würde, wäre keine Kirche „aus allen Völkern“ (LG 7),

Kirche ist ‚herausgerufen‘ (*ek-klesia*) aus allen Völkern und versteht sich als eine intensive Erfahrungs- und Lerngemeinschaft.

sondern ein global agierender Konzern, dessen Zentrale eine ‚Leitkultur‘ für alle Filialen weltweit ausgibt. Eine Welt-Kirche hingegen, die das Licht des Evangeliums in einer zerrissenen Welt zum Leuchten bringen soll, zeichnet sich durch eine Form von Universalität aus, die Robert Schreiter in seinen Überlegungen zu einer „neuen Katholizität“ als „einschließende Ganzheit und Glaubensfülle entlang von interkulturellem Austausch und interkultureller Kommunikation“ (Schreiter 1997, 225) kennzeichnet bzw. Felix Wilfred als „umgekehrte Katholizität“ bezeichnet, als „Prozess des Universal-Werdens durch Empfangen und durch Lernen von Anderen“ (Wilfred 2011, 100). Die Universalität einer Welt-Kirche ist nicht zu trennen von einem anspruchsvollen und vielfältigen Lern- und Kommunikationsprozess, der Menschen verschiedener Herkunft, Prägung und Zugehörigkeit verbindet; ‚Katholizität‘ lässt sich von daher, wie dies Anja Middelbeck-Varwick auf den Punkt brachte, als „alternative Globalisierungstheorie“ (Middelbeck-Varwick 2016, 168) bezeichnen, weil sie die Vielfalt und Widersprüchlichkeit dieser Welt weder in das Schema *einer* Denk- und Lebensform ‚integrieren‘ noch der kompetitiven Arena des ‚Rechts des Stärkeren‘ überlassen will, sondern von der Vision der *einen* Menschheit her als Anstoß zu einem globalen Dialog bzw. Polylog⁷ begreift.

Kirche, ‚herausgerufen‘ (*ek-klesia*) aus allen Völkern, versteht sich demnach nicht bloß als internationale Organisation, sondern als intensive Erfahrungs- und Lerngemeinschaft, die aus der Vision der *einen* Menschheit lebt – auch wenn sie diese immer nur fragmentarisch realisieren kann. Aber bereits in diesem Fragment spiegelt sich die Möglichkeit einer Einheit der Menschheitsfamilie, die für das Zweite Vatikanische Konzil eine vorrangige Option darstellte. Eine Welt-Kirche kann und darf sich dieser Option nicht entziehen; sie bleibt, auch wenn sie „als kleine Herde erscheint, dennoch für das ganze Menschengeschlecht die stärkste Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils“ (LG 9).

7 Der Begriff ‚Polylog‘, der in seiner philosophischen Bedeutung vor allem vom österreichischen Philosophen Franz Martin Wimmer geprägt wurde, meint einen vielseitigen Verständigungsprozess, der nicht nur von zwei Dialogpartnern betrieben wird, die sich von ihrer Position her in ein Gespräch mit dem Anderen einlassen, sondern ein Gespräch der ‚Vielen‘, das die einzelnen Gesprächsteilnehmer/innen in eine tendenziell vollkommen offene und von daher auch ‚verunsichernde‘ Auseinandersetzung verwickelt – entsprechend der unverfügbaren Pluralität der gegenwärtigen Gesellschaft. (Vgl. Wimmer 2004, 66–73)

3. ‚Kenosis‘ – eine Kirche für die Welt

‚Welt-Kirche‘ zu sein bedeutet nicht nur, ‚aus aller Welt‘ zusammenzukommen, sondern auch, ‚für diese Welt da zu sein. Diese Einsicht wird wohl niemand bestreiten, und die gängige pastorale Sprache betont auch durchgängig, wie wichtig es sei, für die Menschen, für die Armen, für die Ausgegrenzten usw. da zu sein. Wenn dieser Grundsatz allerdings vor dem Hintergrund aktueller rechtspopulistischer, nationalistischer und identitärer Strömungen auf die konkrete Gesellschaft bezogen wird, zeigen sich die Konsequenzen dieser Option. Als kirchliche Gemeinschaft die Vision der *einen* Menschheit zu vertreten, bedeutet, in Konflikte zu geraten, einen Transformationsprozess zu durchlaufen und das Konzept ‚Welt-Kirche‘ von der Peripherie her zu reformulieren. ‚Heilszeichen‘, ‚Sakrament‘, ‚Instrument‘ für die Einheit und Versöhnung der Menschen zu sein, meint keine paternalistische Strategie der Bevormundung von Menschen durch eine ‚alles erklärende Botschaft‘, sondern die Bereitschaft, sich von einer größeren Vision und der konkreten Not der Gegenwart in Anspruch nehmen zu lassen.

Kirche braucht die Bereitschaft, sich von einer größeren Vision und der konkreten Not der Gegenwart in Anspruch nehmen zu lassen.

Nach dem Konzil wurde der Gedanke, dass sich die Kirche von der „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ (GS 1) der Welt in Dienst nehmen lassen sollte, auf vielfältige und kreative Weise rezipiert und weiterentwickelt. Einige wenige Beispiele mögen diese theologische Perspektive, die erst in jüngerer Zeit vom biblischen Begriff *kenosis* (Leerwerden, Entäußerung) her neu profiliert wurde, verdeutlichen. So lenkte etwa die Zweite Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe im August 1968 in Medellín (Kolumbien), deren fünfzigjähriges Jubiläum erst kürzlich begangen wurde, Theologie und Kirche auf die Bahn einer befreiungstheologischen Orientierung und verstand zum Beispiel ‚Armut‘, die bisher nur als Anlass zu caritativer Unterstützung gesehen wurde, „als Engagement, das die Bedingungen der Armen dieser Welt freiwillig und aus Liebe annimmt, um Zeugnis zu geben von dem Übel, das sie darstellt, und von der geistigen Freiheit gegenüber den Gütern“ (Die Kirche Lateinamerikas 1979, 116). Die politische Dynamik, die diese Option der Kirche für die Welt der Armen und Unterdrückten auslöste, ist kaum zu beschreiben; eine Institution, die vor dieser befreiungstheologischen Wende manchmal wie eine ‚eigene Welt‘

neben der realen Welt existierte, trat in die Welt der Armen ein, legte Privilegien ab und setzte sich für soziale Gerechtigkeit ein. Diese ‚Option für die Armen‘ provozierte jene, die bisher zu den Privilegierten gehörten und die Kirche als religiöse Bestärkung der sozialen Verhältnisse wahrnahmen.

Auch in der Theologie muss sich die Haltung des Interesses für die Gemeinschaft, die Teilnahme an der Lebenssituation der Menschen widerspiegeln.

Dass diese pastorale und politische Option auch die Methode der Theologie veränderte, hob zum Beispiel die EATWOT⁸-Konferenz von Delhi im Jahr 1981 hervor: „Die traditionelle Theologie hat sich nicht auf das tatsächliche Drama im Leben der Menschen eingelassen [...]“ (Schlusserklärung 1999, 123), bedauert die Schlusserklärung dieser Konferenz und präzisiert, inwiefern in der theologischen Arbeit Weltkirchlichkeit und Option für die Armen zum Ausdruck kommen: „Die Gesellschaftsanalyse ist eine unersetzliche Vermittlung und ein fundamentales Werkzeug einer befreienden Theologie.“ (Ebd., 125) Während also die soziale Situation traditionellerweise nur theologisch-immanent zu erklären versucht wurde, setzt ein befreiungstheologischer Zugang eine sozialwissenschaftliche Untersuchung voraus, was nicht heißt, dass die Sozialwissenschaft die Theologie ersetzt: Die gesellschaftlichen Verhältnisse werden nicht nur ‚besprochen‘, sondern empirisch untersucht und entsprechend dieser messbaren Ergebnisse interpretiert. Theologie sollte angesichts wichtiger Herausforderungen wie soziale Sicherheit, Migration, Bildung, Gesundheit, Rechtsstaat usw. nicht nur moralische Appelle formulieren, sondern auf Grundlage gesicherter Daten eine verantwortete Position beziehen, um die Botschaft des Evangeliums nicht ins Leere zu verkünden, sondern mit einer Sensibilität und Aufmerksamkeit für konkrete gesellschaftliche Verhältnisse zu verbinden.

Daher muss sich diese Haltung des Interesses für die Gesellschaft, der Teilnahme an der Lebenssituation der Menschen, vor allem der Armen und Ausgegrenzten, in der Theologie widerspiegeln. Eine welt-kirchliche Theologie, die sich der großen Perspektive des Zweiten Vatikanischen Konzils verpflichtet weiß, wird sich einem offenen Dialog aussetzen und in die Wirklichkeit des sozialen Lebens ‚eintauchen‘, wie dies vor allem in ekklesiologischen Entwürfen Asiens formuliert wurde. Der aus Sri Lanka stammende Pionier des buddhistisch-christlichen Dialogs, Aloysius Pieris SJ, griff in Fortführung der Ekklesiologie des Konzils die Metapher der ‚Taufe im Jordan‘ auf: Entsprechend der Haltung Jesu, dessen Lebensbeispiel dazu

⁸ Die *Ecumenical Association of Third World Theologians*, die 1976 in Tansania gegründet wurde, versteht sich als Zusammenschluss christlicher Theologinnen und Theologen aus dem globalen Süden, die in besonderer Weise Fragen der Ökologie, der Genderverhältnisse, der sozialen Gerechtigkeit und der globalen Beziehungen zwischen Nord und Süd behandeln.

ermunterte, „sich selbst zu verlieren, um sich zu finden“ (Pieris 1986a, 74), ist die Kirche dazu berufen, in den Strom „der asiatischen Armen“ und „der religiösen Asiaten“ (ebd., 78) einzutauchen. Mit echter Autorität, so Pieris, sprechen jene Ortskirchen in Asien, die „im Jordan asiatischer Religiosität und auf dem Kalvaria asiatischer Armut“ (ebd.) getauft wurden. Dies bedeute für die Kirche schließlich auch, auf Macht und Geld zu verzichten und ihre „Furcht vor dem Verlust ihrer Identität“ (Pieris 1986b, 160) zu überwinden: „Die Theologie der Macht-Beherrschung und der Dienstbarmachung muss einer Theologie der Demut, der Versenkung und der Teilhabe Platz machen“ (ebd.), betont ein maßgeblicher Vordenker der Theologie im asiatischen Kontext, der dazu beigetragen hat, das Verständnis von Kirche im Allgemeinen und von Mission im Speziellen als ‚Kenosis‘ zu verstehen.

Kirchliche Existenz ist weniger in medialer Inszenierung als in konkreter Praxis, weniger in identitärer Selbstbehauptung als in gelebter Solidarität zu finden.

So wie sich Christus entsprechend der Vorstellung von Phil 2,7 „selbst entäußerte“, *leer* wurde und sich nicht an der Seinsweise Gottes ‚festkrallte‘, so sollte sich auch die Kirche ‚in die Welt verlieren‘, ihrer Macht und Identität ‚leer‘ werden – und gerade so zum Sakrament des Heils für die Welt werden. Gewiss sollte der Begriff ‚Kenosis‘ nicht zu leichtfertig verwendet werden – denn Selbst-Entäußerung ist eine ungemein radikale Form der Hingabe – und auch nicht aus dem christologischen Zusammenhang ungebrochen auf ekklesiologische Diskurse übertragen werden – denn ‚Kenosis‘ kann nicht einfach selbstverständlicher Aspekt kirchlicher Strukturen sein; dennoch kann der Hinweis auf den kenotischen Charakter der kirchlichen Existenz einen Bewusstwerdungsprozess – und vielleicht sogar eine Dynamik der Veränderung – anstoßen, der die Kirche nicht als ‚Lehrmeisterin‘, sondern als Begleiterin der Menschen „dieser Zeit“ (GS 46) begreift; kirchliche Existenz wird weniger in medialer Inszenierung als in konkreter Praxis, weniger in identitärer Selbstbehauptung als in gelebter Solidarität, weniger in den Zentren als in der Peripherie gelebt werden.

Margit Eckholt beschrieb diese welt-kirchliche bzw. kenotische Lebensform der Kirche treffend:

„Mission, das ist nicht die ‚Bekehrung der anderen‘, sondern das heißt, hinauszugehen, um bei den Menschen zu sein, auf der Straße, und hier, in der Fragilität und Fluidität des Lebens, in aller Not, allem Leid, bei den Migranten in Lampedusa, den Flüchtlingen aus den vielen Kriegsgebiete-

ten, den wegen ihres Glaubens Verfolgten Gott anzusagen, weil er genau hier – in den Notleidenden – entdeckt werden kann.“ (Eckholt 2015, 298–299)

Als der neugewählte Papst Franziskus in seiner ersten Ansprache darauf hinwies, dass die Kardinäle, die für Rom einen neuen Bischof wählen sollten, „fast bis ans Ende der Welt gegangen“ waren, „um ihn zu holen“ (Franziskus 2013, 49), traf er mit dieser launigen Bemerkung exakt die Bedeutung von ‚Welt-Kirche‘ in einer zerrissenen Welt: Gerade die unbedeutende Randzone, aus welcher der neue Inhaber des Petrusamtes kommt, kann zum Signal eines neuen Aufbruchs werden, zum Zeichen einer weltweiten Verbundenheit und Hoffnung, die die gesamte Weltkirche ‚anstecken‘ kann.

Herausforderungen für die theologische Forschung: intellektuell, politisch, pastoral.

Die theologische Forschung, die den spezifischen Charakter der Kirche als Gemeinschaft der an Christus Glaubenden im Licht der „Zeichen der Zeit“ (GS 4) weiterdenkt und sich dabei vorrangig am Dienst an der Einheit der Menschheitsfamilie orientiert, wie dies das Zweite Vatikanische Konzil eindrücklich hervorgehoben hat, wird sich künftig mit drei Herausforderungen auseinandersetzen haben:

1. Intellektuell wird sie mit den aktuellen *Globalisierungs- und Entwicklungstheorien* in Dialog treten und sich dabei möglicherweise vom Diskurs des *Post-Development* – das zum einen die bisherige Entwicklungszusammenarbeit radikal in Frage stellt und zum anderen „alternative politische Praktiken jenseits von Staat und Parteien, alternative ökonomische Praktiken jenseits von Weltmarkt und Konkurrenzprinzip sowie alternative Formen des Wissens jenseits der ‚westlichen‘ Wissenschaft“ (Ziai 2014, 104) postuliert – zu einer (selbst-)kritischen Reflexion ihres Verständnisses von ‚Globalisierung‘, ‚Universalität‘ und ‚Entwicklung‘ anleiten lassen.
2. Politisch wird sie mit Vertreterinnen und Vertretern *zivilgesellschaftlicher Bewegungen, NGOs und Bürgerinitiativen* in Austausch treten, um ihre grundsätzliche theologische Perspektive, ‚Heilszeichen‘ und ‚Sakrament für die Welt‘ zu sein, im Licht konkreter Initiativen zur Förderung von Frieden, Gerechtigkeit und Solidarität zu refor-

mulieren – ein Anliegen übrigens, das Papst Franziskus konsequent verfolgt. (Vgl. Kern 2018)

3. Pastoral schließlich wird die theologische Forschung die kirchliche Sicht auf die „gesamte Menschheitsfamilie“ (GS 77) mit *kulturellen und gesellschaftlichen Entwürfen von Zugehörigkeit, Identität und Solidarität* ins Gespräch bringen und dadurch Konzepte von Lebensformen weiterentwickeln, die weder einem abstrakten Universalismus in einer globalisierten Welt noch einer identitären Regression auf ‚Heimat‘ oder ‚Nation‘ verfallen (vgl. Höhn 2018), sondern Verbundenheit und Authentizität, Offenheit und Selbststand, Globalität und Gemeinschaft auf konstruktive Weise verbinden.

Literatur

Boff, Leonardo (1972), *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil*, Paderborn: Bonifatius (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXVIII).

Die Kirche Lateinamerikas (1979), *Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Licht des Konzils. Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates (1968)*, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla*, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche 8).

Eckholt, Margit (2015), „Glaube in einer Welt in Bewegung und Kirche im Werden“: Plädoyer gegen die (Selbst-)Marginalisierung der Theologie in Zeiten der Welt-Kirche, in: Dies., *An die Peripherie gehen. In den Spuren des armen Jesus. Vom Zweiten Vatikanum zu Papst Franziskus*, Ostfildern: Matthias Grünewald, 295–316.

Fornet-Betancourt, Raúl (1997), *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt: IKO (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität 1).

Fornet-Betancourt, Raúl (2013), *Interkulturalität und Menschlichkeit*, Aachen: Mainz (Concordia Reihe Monographien 61).

[Franziskus] (2013), *Die ersten Worte von Papst Franziskus nach der Wahl*, in: *Pontifikatswechsel 2013: Vom einfachen und bescheidenen Arbeiter im Weinberg des Herrn zum Bischof vom Ende der Welt*, Wien: Österreichische Bischofskonferenz (Die österreichischen Bischöfe 13), 49.

Glässgen, Heinz (2012), *Horizont Welt – Kommunikation und Medien als Herausforderung und Aufgabe*, in: Schreijäck, Thomas u. a. (Hg.), *Horizont Weltkirche. Erfahrung – Themen – Optionen und Perspektiven*. Josef Sayer zu Ehren, Ostfildern: Matthias Grünewald, 512–526.

Höhn, Hans-Joachim (2018), *Ich. Essays über Identität und Heimat*, Würzburg: Echter.

Hoff, Gregor Maria (2011), *Ekklesiologie*, Paderborn: Ferdinand Schöningh (Gegenwärtig Glauben Denken. Systematische Theologie 6).

Hünemann, Peter (Hg.) (2004), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen*. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Freiburg im Breisgau: Herder.

Huntington, Samuel (1996), *Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München/Wien: Europa Verlag.

Johannes XXIII. (2006), *Rundfunkbotschaft vom 11. September 1962*, in: Hünemann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 5: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven*, Freiburg im Breisgau: Herder, 476–481.

Kasper, Walter (1987), *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, in: Ders., *Theologie und Kirche*, Mainz: Matthias Grünewald, 237–254.

Kern, Benedikt (2018), *Radikal Welt verändern. Papst Franziskus und die Sozialen Bewegungen*, Münster: ITP-Kompass (Edition-ITP-Kompass 24).

Middelbeck-Varwick, Anja (2016), *Mission impossible? Die Sendung der Kirche im Zeitalter verdichteter Welt-Räume*, in: Böttigheimer, Christoph (Hg.), *Globalität und Katholizität. Weltkirchlichkeit unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts*, Freiburg im Breisgau: Herder (Quaestiones disputatae 276), 143–168.

Müller, Harald (1998), *Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington*, Frankfurt am Main: Fischer (Fischer Taschenbuch 13915).

Palanca, Diana de Vallescar (2008), *Ordensleben interkulturell. Eine neue Vision*, Freiburg im Breisgau: Herder (Theologie der Dritten Welt 37).

Pieris, Aloysius (1986a), *Asiens nichtsemitische Religionen und die Mission der Ortskirchen*, in: Ders., *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen*, Freiburg im Breisgau: Herder (Theologie der Dritten Welt 9), 55–78.

Pieris, Aloysius (1986b), *Auf dem Wege zu einer asiatischen Theologie der Befreiung: einige religiös-kulturelle Richtlinien*, in: Ders., *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen*, Freiburg im Breisgau: Herder (Theologie der Dritten Welt 9), 131–160.

Popper, Karl R. (2003), *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Band 2: Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen*, Tübingen: Mohr Siebeck (Gesammelte Werke in deutscher Sprache 6), 8. Aufl.

Rahner, Hugo (1964), *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg: Otto Müller.

Sander, Hans-Joachim (2005), *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes**, in: Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4*, Freiburg im Breisgau: Herder, 581–886.

Sander, Hans-Joachim (2018), *Ruhm und Flucht. Christlicher Widerstand gegen Behördenkreuze*, Herder Korrespondenz 72, 8, 49–51.

Schlusserklärung der Konferenz von New Delhi 1981, in: *Von Gott reden im Kontext der Armut. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen 1976–1996*, Freiburg im Breisgau: Herder 1999 (Theologie der Dritten Welt 26), 114–135.

Schreier, Robert J. (1997), *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie*, Frankfurt am Main: IKO (Theologie Interkulturell 9).

Sammelroth, Otto (1953), *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt am Main: Josef Knecht.

Sammelroth, Otto (1972), *Die Kirche als Sakrament des Heiles*, in: Feiner, Johannes/Löhner, Magnus (Hg.), *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. Band IV/1: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde*, Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger, 309–356.

Tracy, David (1997), *Fragmente und Formen: Universalität und Partikularität heute*, Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 33, 3, 400–407.

Tück, Jan-Heiner (2013), *Sakrament des Heils für die Welt. Annäherungen an einen ekklesiologischen Leitbegriff des Konzils*, in: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.), *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Freiburg im Breisgau: Herder, 141–167.

Wassilowsky, Günther (2014), Als die Kirche Weltkirche wurde. Karl Rahners Beitrag zum II. Vatikanum und seiner Deutung, in: Kreuzer, Ansgar/Wassilowsky, Günther (Hg.), Das II. Vatikanische Konzil und die Wissenschaft der Theologie, Frankfurt am Main: Peter Lang (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 28), 33–60.

Wilfred, Felix (2011), Asiatische Wege zur Katholizität. Theologische Reflexionen im post-christlichen Kontext, in: Ozankom, Claude (Hg.), Katholizität im Kommen. Katholische Identität und gegenwärtige Veränderungsprozesse, Regensburg: Friedrich Pustet, 95–108.

Wimmer, Franz Martin (2004), Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung, Wien: Facultas (UTB 2470).

Ziai, Aram (2014), Entwicklungstheorie nach der Post-Development Kritik. Plädoyer für eine Wissenssoziologie der Entwicklungstheorie und die Abschaffung des Entwicklungsbegriffs, in: Ders. (Hg.), Im Westen nichts Neues? Stand und Perspektiven der Entwicklungstheorie, Baden-Baden: Nomos (Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik 14), 97–119.