

Das Zweite Vatikanum als Beginn des weltkirchlichen Zeitalters?

Eine theologische These auf dem historischen Prüfstand

Gisela Muschiol

1 Vorbemerkungen

Angesichts einer Vielzahl theologischer Gegenwarts- und Zukunftsfragen, die im Rahmen der Frage nach der „Katholizität im Kommen“ erörtert werden sollen, hat ein historischer Beitrag einen anderen Horizont. Historiker und Historikerinnen betätigen sich in der Regel nicht als Propheten, sondern sie schauen rückwärts – dort liegt ihr Forschungsgegenstand. Gegenwärtig ist in der historischen Forschung nur der Blickwinkel, von dem aus interpretiert und konstruiert wird, was die Geschichte hergibt. So ist der Titel dieses Beitrags auch mit einem Fragezeichen versehen; daher sollen die folgenden Überlegungen bewusst als eine Ansammlung von Fragezeichen verstanden werden.

2 Auf der Suche nach dem Begriff der „Weltkirche“

Die erste und grundlegende Frage richtet sich auf den Begriff der „Weltkirche“. Bei Durchsicht der einschlägigen systematisch-theologischen Literatur wird deutlich, dass offenbar ein zweifacher Begriff von Weltkirche verwandt wird, dass dieser Sprachgebrauch aber nicht immer eindeutig differenziert ist. So kann Weltkirche einerseits eine geographische Bedeutung haben und die Kirche der ganzen bewohnten Erde meinen, andererseits findet sich eine kulturelle und konstitutive Bedeutung, bei der Kirche und Welt als zwei voneinander getrennte Sphären gedacht werden, die sich eventuell gegenseitig beeinflussen, aber keinesfalls identisch sind. Margit Eckholt formuliert diesen Zusammenhang in folgender Weise: „Die Kirche beginnt sich als Weltkirche zu verstehen, indem sie sich ihrer westlich-abendländischen Wurzeln bewußt wird und auf die Welt in der Vielfalt ihrer Kulturen reagiert.“¹ Weltkirche im kulturellen

1 Eckholt, Margit, Das Weltkirche-Werden auf dem II. Vatikanum. Aufbruch zu einer „neuen Katholizität“. In: Edith Stein Jahrbuch 6 (2000) 378–390, 379 [= Eckholt, Weltkirche-Werden].

Sinn wird dabei weiterhin definiert als Frage der Kirche nach den „Lebensfeldern, in denen der Mensch Welt gestaltet, Problemen, die damit verbunden sind, und den Fragen, die dem Menschen dabei aufgehen“². Lebensfelder, Fragen und Probleme sind dabei konstitutiv für die Rückfrage der Kirche nach sich selbst. Weltkirche im geographischen Sinn scheint sich in diesem Sprachgebrauch vor allem auf die Rezeption des Zweiten Vatikanums in Lateinamerika, Afrika und Asien zu beziehen.

Aber gleich, ob einer der Begriffe von Weltkirche leitend und einer eher untergeordnet sein mag: Für beide Begriffsvarianten ist zu konstatieren, dass die Rede von einem Beginn der Weltkirche in den 60er-Jahren des 20. Jahrhunderts, während des Zweiten Vatikanums oder auch nach seinem Abschluss, aus historischem Blickwinkel zu kurz gedacht ist und der Geschichte der Kirche nicht gerecht wird. Auch ist in historischer Perspektive in der Regel nicht mehr „der Mensch“ als kollektives Wesen definiert, sondern geschichtliche Prozesse werden einerseits hinsichtlich der Ungleichzeitigkeiten gesellschaftlichen, kulturellen und auch kirchlichen Geschehens befragt, andererseits wird die Vielfalt und Differenz der handelnden Personen, nicht in erster Linie ihre Kollektivität untersucht. Auf dem Hintergrund dieser Wahrnehmungen sollen nun die Anfragen an die These vom Beginn des weltkirchlichen Zeitalters formuliert werden.

3 „Welt“ – eine geographische Größe in der Geschichte der Kirche

Geschichte lebt von Geographie, denn sie geschieht in einem geographischen Raum. Das betonten neben anderen schon die Geschichtsphilosophen, die Reiseschriftsteller oder auch Kartographen beispielsweise des 17. Jahrhunderts, die die Geographie als „Auge und Licht der Geschichte“³ bezeichneten. Die geschichtswissenschaftliche Schule der Annales in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat diesen geographischen Bezug der Geschichte wieder in Erinnerung gerufen.⁴ Auf die Geschichte der Kirche hin gewendet bedeutet das: Christliche Gemeinden in der Frühzeit, Kirche im Mittelalter oder Kirchen in der Neuzeit haben immer in einem geographischen Raum existiert und in diesem Raum ihre historische Wirksamkeit entfaltet. Noch einmal anders formuliert und auf das gestellte Thema hin zugespitzt: Es gab keine christlichen Gemeinden, denen nicht bewusst gewesen wäre, dass sie ein Teil einer bewohnten

2 Vgl. ECKHOLT, Weltkirche-Werden 379.

3 So der niederländische Kartograph Joan Blaeu in seinem Atlas Maior, vgl. VAN DER KROGT, Peter, Hg., Joan Blaeu. Atlas Maior of 1665. Köln 2005, 8.

4 Vgl. BURKE, Peter, Offene Geschichte. Die Schule der „Annales“. Frankfurt a. M. 1998, 8.

Welt waren; es gab keine christlichen Gemeinden, die nicht die Grenzen dieser bewohnten Welt wahrgenommen hätten. Das bedeutet auch, dass bei einem genauen Blick in die historischen Prozesse dieser Gemeinden sichtbar wird, wie sehr diese Christen bemüht waren, die ihnen bekannte Welt zu durchdringen. Für die Christenheit der Antike war dies im Wesentlichen der Mittelmeerraum, aber schon in dieser Zeit fand sich das Christentum an den „Grenzen der bewohnten Welt“, an den Grenzen des römischen Reiches. Gregor der Große als römischer Bischof an der Wende vom 6. zum 7. Jahrhundert stieß mit der Entsendung Augustins und weiterer Mönche zu den Angelsachsen die europäische Missionsgeschichte des Mittelalters an; es war sein Anliegen, über die Grenzen seines römischen Kosmos hinaus das Christentum in der bekannten Welt zu verbreiten.⁵ In dieser Weise wurde historisch auch der Missionsauftrag Jesu verstanden, der von den „Völkern“ spricht. „Welt“ wurde nicht als ein abstrakter Raum verstanden, sondern bedeutete die konkrete Existenz von Menschen in ihren Regionen. „Welt“ war damit von Anfang an die Bezugskategorie des Christentums, selbst in jenen Phasen der Geschichte, in denen die Kategorie der *gens*, des Stammes, die Übergänglichkeit des Glaubens zu verdrängen schien. Obwohl sich unter den Merowingern in Gallien eine nahezu autarke Landeskirche bildete, griffen selbst die merowingischen Herrscher auf die geistlichen Impulse nichtgallischer – in diesem Fall irischer – Mönche zurück.⁶ Das Bewusstsein für die Grenzen der bekannten Welt und die Versuche, diese Grenzen zu erreichen, blieben bei den Christen während des gesamten Mittelalters erhalten: Im 13. und 14. Jahrhundert reisten Franziskaner und Dominikaner in den Fernen Osten, im 15. Jahrhundert zogen portugiesische Christen an die westafrikanische Küste, um dort das Evangelium zu verkünden.⁷ Erst recht die Entdeckungen der Neuzeit verstanden die zeitgenössischen Christen als Auftrag, ihren Glauben zu verbreiten. Ohne Zweifel geschah das jeweils im missionstheologischen Horizont der Zeit, ohne Zweifel gab es in jedem dieser Kontexte auch ein beträchtliches politisches und wirtschaft-

- 5 Vgl. zu Gregor dem Großen und seinen Vorstellungen der Mission EVANS, Gillian R., *The Thought of Gregory the Great*. Cambridge 1988; MARKUS, Robert A., *Gregory the Great and His World*. Cambridge 1997; ANGENENDT, Arnold, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*. Stuttgart 2001, 223 f., 239–243 [= ANGENENDT, Frühmittelalter].
- 6 Vgl. ANGENENDT, Frühmittelalter 175–182, 213–223. Vgl. zur Frage von Mission und Akkulturation im frühen Mittelalter insgesamt MCKITTERICK, Rosamund, *Akkulturation and the writing of history in the early Middle Ages*. In: HÄGERMANN, Dieter / HAUBRICH, Wolfgang / JARNUT, Jörg, Hgg., *Akkulturation. Probleme einer germanisch-romanischen Kultursynthese in Spätantike und frühem Mittelalter* (= Ergänzungsbände zum RGA 41). Berlin 2004, 381–395.
- 7 Vgl. dazu den kurzgefassten Überblick bei MEIER, Johannes *Die Entwicklung der römisch-katholischen Kirche zur Weltkirche*. In: *Diakonia* 33 (2002) 157–163, 158 f. [= MEIER, Entwicklung].

liches Interesse, mittels der Christianisierung die ganze bekannte Welt zu beherrschen.⁸ Aber gleichzeitig ist zu konstatieren, dass Christen und Kirche sich in ihren Christianisierungsbestrebungen keinesfalls naiv herrschaftlichen Zielen unterwarfen: Die Dominikaner beispielsweise begannen 1511 eine massive kolonialetische Debatte über das Verhalten der spanischen Conquistadores in Lateinamerika⁹, die sowohl in ihren Argumenten als auch in ihren Konsequenzen erhebliche Auswirkungen auf die Kolonialismusdebatte des 20. Jahrhunderts hatte. Nimmt man schließlich die Mission der Jesuiten in Japan, China und im gesamten Fernen Osten im 16. und 17. Jahrhundert in den Blick, so wird deutlich, dass auch sie ihre Reisen in dem Bewusstsein unternahmen, das Evangelium in der ganzen bekannten Welt zu verkünden.¹⁰ Selbst angesichts der überaus problematischen Annäherungen von christlicher Mission und politischer Kolonisation am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist festzustellen, dass gerade die nationalen Bewegungen des Westens dem Christentum, insbesondere dem Katholizismus, und seiner Mission gerade denationalisierende Tendenzen vorwarfen.¹¹ Im Vordergrund des christlichen Handelns stand wiederum die Verkündigung bis an die Grenzen der bekannten „Welt“.

„Welt“ ist – das zeigt dieser kursorische Blick auf jene historischen Expansionsphasen christlicher Verkündigung – immer die zentrale Kategorie geblieben. „Welt“ war nicht die geographisch bekannte Welt der heutigen Gegenwart – aber es war die „Welt“ des jeweiligen Zeitalters, die den Maßstab für die Ausbreitung des Christentums bildete.

Nicht berücksichtigt bleibt in dieser Feststellung die Frage nach der Gleichrangigkeit von Missionaren und Missionierten, die Frage von Ver-

8 Noch immer lesenswert in diesem Zusammenhang HÖFFNER, Joseph, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialetik im Goldenen Zeitalter*. Trier 1972; vgl. dazu TRIPPEN, Norbert, *Joseph Kardinal Höffner (1906–1987)*. Bd. 1: *Lebensweg und Wirken als christlicher Sozialwissenschaftler bis 1962*. Paderborn 2009, 69–85.

9 Vgl. DELGADO, Mariano, Hg., *Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte*. Düsseldorf 1991, 101–115, 156–166; LAS CASAS, Bartolomé de, *Die Vernichtung der Indios*. In: STROSETZKI, Christoph, Hg., *Der Griff nach der Neuen Welt. Der Untergang der indianischen Kulturen im Spiegel zeitgenössischer Texte*, Frankfurt a. M. 1991, 270–284; KELLENBENZ, Hermann, *Neue und Alte Welt. Rückwirkung der Entdeckung und Eroberung Amerikas auf Europa im 16. Jahrhundert*. In: *Lateinamerika-Studien* 1 (1976) 1–68.

10 Vgl. GERNET, Jacques, *Chine et Christianisme. Action et réaction*. Paris 1982; HAUB, Rita / OBERHOLZER, Paul, *Matteo Ricci und der Kaiser von China. Jesuitenmission im Reich der Mitte*. Würzburg 2010.

11 Vgl. MÜLLER, Karl / AHRENS, Theodor, Hg., *Einleitung in die Missionsgeschichte. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums*. Stuttgart 1995; VAN DER HEYDEN, Ulrich, *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945*. Stuttgart 2005; GRÜNDER, Horst, *Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht. Studien zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus*. Gesammelte Aufsätze. Hgg. von Franz-Joseph Post. Münster 2004.

westlichung oder Inkulturation bzw. Akkomodation; diese Themen können im gegebenen Rahmen nicht ausführlich erörtert werden.

4 „Welt“ gegen Kirche? Oder: Identität und Transformation

Im Folgenden gilt es, jenen zweiten Begriff einer „Weltkirche“ ebenso historisch-kritisch zu befragen: „Welt“ als kulturelle und gesellschaftliche Sphäre, die von Kirche getrennt ist, die ihr sogar gegenüberstehen kann, mit der Kirche jedenfalls nicht identisch ist. Vom gegenwärtigen gesellschaftlichen Erkenntnishorizont her ist eine solche Nichtidentität durchaus existent – jedenfalls im Bewusstsein vieler Zeitgenossen. Und es ist auch nicht verwunderlich, dass die Väter des Zweiten Vatikanums ein solches Gegenüber von Kirche und Welt sehr deutlich wahrnahmen, es thematisierten und zu einer zentralen Kategorie der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* machten.¹² Historische Fragen zur Einordnung von Texten organisieren sich grundsätzlich nach einem bestimmten Raster: Welche Autoren sind zu erkennen, wo und wann entsteht ein Text, mit welchem Hintergrund und mit welchem Interesse wird er verfasst? Wendet man dieses historische Raster auf die Entstehung des theologischen Schemas *Gaudium et spes* an, so sind die Ergebnisse höchst aufschlussreich für die Frage nach einem Gegenüber von „Welt“ und „Kirche“.

Denn die Konzilsväter waren zum einen Kleriker, damit also Männer, zum anderen waren sie aufgewachsen und geistlich erzogen in theologischen und ontologischen Kategorien des (langen) 19. Jahrhunderts. Als Kleriker lebten die Bischöfe und auch die übrigen theologischen Berater des Zweiten Vatikanums mit Sicherheit in anderen Gegebenheiten – man könnte auch sagen: in anderen Welten – als ein katholischer Arbeiter im Ruhrgebiet, als eine katholische Lehrerin im Westerwald oder eine katholische Ordensfrau in einem der Armenviertel dieser Erde, ganz abgesehen von Nichtkatholiken auf dem Erdenrund. Wessen Perspektive bestimmte also die Sicht auf die Welt als kulturelles und konstitutives Gegenüber zur Kirche, wessen Perspektive konnte eine Identität von Kirche und Welt nicht wahrnehmen?

Blickt man auf die theologischen und kirchenpolitischen Entwicklungen des 19. Jahrhunderts – und nun insbesondere in der katholischen Kirche –, dann wird sichtbar, warum die Väter des Konzils „Welt“ als Gegenüber, als „Nicht-Kirche“ verstanden. Ob Gregor XVI. oder Pius IX. – die Päpste des 19. Jahrhunderts überboten sich geradezu gegenseitig in der

12 Vgl. dazu HÜNERMANN, Peter, Die letzten Wochen des Konzils. In: ALBERIGO, Giuseppe/WASSILOWSKY, Günther, Hgg., Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Band V: Ein Konzil des Übergangs. September–Dezember 1965. Ostfildern u. a. 2008, 423–558, 449–495 zu Fragen der Endredaktion von *Gaudium et spes*.

Ablehnung aller zeitgenössischen Zugänge zur Wirklichkeit, ob in der Philosophie oder in der Politik, ob im Umgang mit Erfindungen, in Bezug auf Formen der Kommunikation und nicht zuletzt in der Ablehnung der Idee individueller menschlicher Freiheit.¹³ Ohne Zweifel geschah im Vergleich zu diesen Haltungen im Zweiten Vatikanum und insbesondere in der Formulierung von *Gaudium et spes* ein Perspektivenwechsel, wenn, wie Margit Eckholt es sagt, erkannt wurde, dass sich Kirche auch über das *ad extra* definiert.¹⁴ Aber wer den historischen Blick über das 19. Jahrhundert hinaus lenkt, wird wahrnehmen, dass Kirche sich jahrhundertlang bereits über das *ad extra* definiert hat, dass es die Erfahrungen der Französischen Revolution und die nachfolgende Säkularisation waren, die diese Verbindung von *intra* und *extra* verschüttet haben.¹⁵ Durch das gesamte Mittelalter hindurch waren Kirche und Welt mehr oder weniger identisch im Hinblick auf ihre Deutung der Wirklichkeit, im Hinblick auf ihre Deutung der Menschen, im Hinblick auf ihre kulturellen Optionen; sie konnten nicht einfach auseinanderdividiert werden, trotz allen Ringens um Vorherrschaft und Macht. Es gab selbstverständlich im Verlauf des Mittelalters ein wachsendes Bewusstsein für *imperium* und *sacerdotium*, für die zwei Schwerter der Macht.¹⁶ Aber *imperium* und *sacerdotium* waren nicht getrennt, sie waren nur unterschiedliche Zugänge zu derselben Welt – zur Welt der (vermeintlich) ungeteilten Christenheit. Selbst in der Reformationszeit änderte sich dieses Bewusstsein einer Einheit von Kirche und Welt nur unwesentlich. Zwar war offensichtlich, dass es die ungeteilte Christenheit nicht mehr gab, aber statt einer einheitlichen Welt existierten eben nun zwei, drei oder mehr konfessionelle Welten, die ihr Konstitutivum aus der Konfession bezogen.¹⁷ Die gedachte Einheit von

13 Vgl. RIES, Markus, Vom freien Denken herausgefordert. Katholische Theologie zwischen Aufklärung und Romantik. In: WEITLAUFF, Manfred, Hg., Kirche im 19. Jahrhundert. Regensburg 1998, 54–75; vgl. WOLF, Hubert, Der „Syllabus errorum“ (1864). Oder: Sind katholische Kirche und Moderne unvereinbar? In: WEITLAUFF, Manfred, Hg., Kirche im 19. Jahrhundert. Regensburg 1998, 115–139; jüngst zu den Auseinandersetzungen um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert vgl. ARNOLD, Claus, Kleine Geschichte des Modernismus. Freiburg i. Br. 2007, sowie NEUNER, Peter, Der Streit um den katholischen Modernismus. Frankfurt a. M. 2009.

14 Vgl. ECKHOLT, Weltkirche-Werden 386.

15 Vgl. WEITLAUFF, Manfred Der Staat greift nach der Kirche. Die Säkularisation von 1802/03 und ihre Folgen. In: DERS., Hg., Kirche im 19. Jahrhundert. Regensburg 1998, 15–53 sowie WOLF, Hubert, Katholische Kirchengeschichte im „langen“ 19. Jahrhundert von 1789 bis 1918. In: KOTTJE, Raymund / MOELLER, Bernd / KAUFMANN, Thomas / WOLF, Hubert, Ökumenische Kirchengeschichte. Band 3: Von der Französischen Revolution bis 1989. Darmstadt 2007, 91–177, 91–96.

16 Vgl. GOEZ, Werner, Kirchenreform und Investiturstreit 910–1122. Stuttgart 2000, 115. 119–130. 183–192.

17 Vgl. GREYERZ, Kaspar von, Religion und Kultur. Europa 1500–1800. Göttingen 2000, 9–12. 21–24. 65–89; RUBLACK, Hans-Christoph, Hg., Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 197). Gütersloh 1988;

Kirche und Welt war noch nicht aufgegeben. Das gelang erst den Aufklärern und den Truppen der Französischen Revolution – und in ihrem Gefolge den neuscholastischen Theologen an den römischen und anderen Hochschulen. Die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts stand übrigens ebenfalls in dieser Tradition der Theologen: „Weltversuchung und Heilsgewissheit“ waren die beiden Pole, die die Kirchengeschichtsschreibung beeinflussten. „Welt“ war tatsächlich das Gegensätzliche schlechthin.¹⁸ Wer ein derartiges Bild von Welt und Geschichte im Theologiestudium vorgesetzt bekam, für den musste sich tatsächlich der Weltbegriff des Zweiten Vatikanums als aufrüttelnd, neu und umstürzend erweisen. So könnte man konstatieren, dass die Väter des Konzils in diesem Kontext verschüttete Traditionen wiederentdeckten, freilich ohne kenntlich zu machen, dass diese Traditionen zum „Wesen“ des Katholischen – wie auch immer es insgesamt zu definieren ist – hinzugehörten. Kirche war und ist von der Welt nicht zu trennen – jedenfalls, solange sie geschichtlich existiert. Die Kirchenvertreter des 19. Jahrhunderts glaubten bloß, eine solche Trennung sei denkbar oder sogar heilbringend.

5 Den Blick schärfen: Die Wahrnehmung von Wirklichkeiten

Wenn aus historischer Perspektive damit die These vom Beginn des weltkirchlichen Zeitalters auf dem Vatikanum II in dieser Form nicht haltbar ist, welche Erkenntnis, welchen Perspektivenwechsel hat dann das Konzil gebracht? Karl Rahner unterschied zum einen zwischen „potentieller Weltkirche“ und „aktueller Weltkirche“¹⁹, zum anderen sprach er vom „Ende der Weltkirche im europäisch-abendländischen Gewand“²⁰. Tatsächlich scheint die Gretchenfrage nach der Erkenntnis der „Weltkirche“ in der Wahrnehmung und Bewertung der Kategorie der „Inkulturation“

REINHARD, Wolfgang/SCHILLING, Heinz, Hg., Die katholische Konfessionalisierung (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 198) Gütersloh 1995.

- 18 Vgl. HOLZEM, Andreas, Weltversuchung und Heilsgewissheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts. Altenberge 1995, 16: „Denn schon die vorgeblich universalen Theorien, mit denen die Kirchengeschichte bis in die siebziger Jahre [des 20. Jahrhunderts, GM] hinein auftrat, umfaßten ja nur vermeintlich das Ganze. Sie beruhten (...) auf der internen Wirklichkeitskonstruktion gesellschaftlich streng abgegrenzter Gruppen und schlossen ganze Welten des Denkens, Wissens und Meinens konsequent aus, konstruierten sie als zu bekämpfendes Feindbild und schufen ein komplexes System von Regulierungen und Disziplinierungen, um den Werte- und Normenstandard stabil zu halten.“ Was Holzem hier für die Kirchengeschichte formuliert, kann mehr oder weniger auf die gesamte Theologie übertragen werden.
- 19 Vgl. RAHNER, Karl, Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils. In: DERS., SzTh XIV (1980) 303–318, 304, wobei Rahner diese Unterscheidung nur auf das 19. und 20. Jahrhundert bezog.
- 20 RAHNER, Karl, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils. In: DERS., SzTh XIV (1980) 287–302, 298.

zu liegen. Weltkirche im doppelten Sinn wäre dann abhängig von sozialer, gesellschaftlicher, liturgischer und eventuell auch politischer Inkulturation des Christentums. Dennoch ist auch zu dieser Wahrnehmung eine historische Gegenrede zu führen. Inkulturation ist keine Errungenschaft des 20. oder 21. Jahrhunderts. Als das Christentum in der Spätantike die Grenzen des Mittelmeerraums überschritt und nach Norden wanderte, versuchte man, den Völkern Mittel- und Nordeuropas Christus als Heiland vorzustellen, als König eines Stammes bzw. Volkes. Die Nachfolge Christi wurde mit dem Konzept der Gefolgschaft gegenüber einem Lehnsherrn verbunden und diese Perspektive christlich erweitert und vertieft.²¹ In dieser Umformung geschah keineswegs eine Germanisierung, wie lange Zeit gern interpretiert wurde, sondern eher eine Form der Archaisierung, eine Anpassung an vertraute Leitungsmodelle der fränkischen Stammesgesellschaften. In ähnlicher Weise kann die Mission Matteo Riccis und der Jesuiten insgesamt im Fernen Osten angesehen werden: Akkommodation der christlichen Lehre im Kontext fernöstlicher Ahnenverehrung war ein durchaus von der römischen Kongregation für die Glaubensverbreitung gebilligtes Modell.²² Erst eine Engführung durch zwei päpstliche Bullen der Jahre 1742 und 1744 (eines offensichtlich schlecht oder falsch informierten Papstes) ließ im berühmten Ritenstreit den Eurozentrismus siegen.²³ Ein neues Bewusstsein für Inkulturation begann bemerkenswerterweise bereits im 19. Jahrhundert, doch ging es einher mit gleichzeitiger Romzentrierung, z. B. in der Klerikerausbildung für Lateinamerika oder in der ersten Durchführung einer lateinamerikanischen Synode im Jahre 1899, ausgerechnet in Rom.²⁴ Auch die Entkolonialisierung der Mission hatte ihren Anfang nicht erst auf dem Zweiten Vatikanum. Nimmt man die hierarchisch verfasste Kirche zum Maßstab, dann ist festzuhalten, dass schon Papst Pius XI. in den 1920er-Jahren Kleriker aus Indien, China und Japan zu Bischöfen weihte und dass Pius XII. im Jahre 1939 den ersten schwarzafrikanischen Kleriker in den Bischofsrang erhob.²⁵

Mit diesen Befunden ist also noch einmal die Frage zu stellen, was dann in den Köpfen der Konzilsväter und in den Texten des Zweiten Vatikanums begann. Sichtbar wird, dass das Nachdenken der Kirche über sich selbst und ihr Verhältnis zur Welt seine unmittelbaren Anstöße aus den historischen Ereignissen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ge-

21 Vgl. ANGENENDT, Frühmittelalter 41 f.

22 Vgl. LÉCRIVAIN, Philippe, Die Faszination des Fernen Ostens oder der unterbrochene Traum. In: VENARD, Marc, Hg., Die Geschichte des Christentums. Band 9: Das Zeitalter der Vernunft (1620/30–1750). Freiburg i. Br. 1998, 750–820, 767 f. 774 f. [= LÉCRIVAIN, Faszination].

23 Vgl. LÉCRIVAIN, Faszination 817–819.

24 Vgl. MEIER, Entwicklung 162.

25 Vgl. MEIER, Entwicklung 162.

wonnen hatte.²⁶ Es waren tatsächlich nicht allein kirchliche Veränderungen wie die Weihe einheimischer Kleriker, sondern Hand in Hand damit ging die Entkolonialisierung als politischer Prozess. Es war nicht allein die Präsenz von Missionaren und Missionarinnen in nahezu allen Ländern der Erde, sondern es war auch die politische Neuformierung der „Einen Welt“ nach dem 2. Weltkrieg. Insofern vollzogen die Bischöfe zwischen 1962 und 1965 genau jene Schritte, die parallel dazu in Politik und Gesellschaft der Staaten der Erde geschahen. Kirche war historisch schon Ereignis und Ort in der Welt von heute, als sie sich als Kirche in der Welt von heute neu definierte.²⁷ Es begann auf dem Konzil ein neues Bewusstsein dafür, Kirche auf der ganzen Welt zu sein. Sichtbaren Ausdruck nahm dieses Bewusstsein in der Präsenz „aller Völker“ in der Konzilsaula.²⁸ Es begann auf dem Konzil bei den Vätern in jedem Fall eine gemeinschaftliche, gleichrangige und öffentliche Vergewisserung darüber, dass eine eurozentrisch ausgerichtete Kirche weder überlebensfähig noch in angemessener Weise überhaupt Kirche sei. Auf welchen Begriff eine solche Vergewisserung zu bringen ist, darüber wäre noch zu diskutieren. Transformationsprozesse des Katholischen sind jedenfalls nicht allein ein Zukunftsprojekt, sie gehören zur Geschichte der „Weltkirche“ seit Beginn ihrer Existenz.

26 Dass die Veränderungen in den einzelnen Ortskirchen erheblich früher begannen, zeigt beispielsweise DAMBERG, Wilhelm, *Gesellschaftlicher Wandel und pastorale Planung. Das Bistum Münster und die Synoden von 1897, 1924, 1936 und 1958*. In: THISSEN, Werner, Hg., *Das Bistum Münster. Band II: Pastorale Entwicklung im 20. Jahrhundert*. Münster 1993, 13–57.

27 Vgl. dazu für die Situation der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland DAMBERG, Wilhelm, *Konzil und politischer Wandel. Johannes XXIII., John F. Kennedy und das Godesberger Programm*. In: *Orientierung* 61 (1997) 253–258; vgl. DERS., *The Catholic Church and European Catholicism after 1945. Moving Towards Convergence or Diversity and Fragmentation?* In: BEENTJES, Pancratius Cornelis, Hg., *The Catholic Church and Modernity in Europe* (= *Tilburg Theological Studies* 3). Berlin 2009, 17–31. Zur Gesamtbedeutung vgl. auch BEINERT, Wolfgang, *Ein Konzil in unserer Zeit – ein Konzil für unsere Zeit? Ein vorausschauender Rückblick auf das Vaticanum II*. In: DERS. u. a., Hgg., *Unterwegs zum Einen Glauben. Festschrift für Lothar Ullrich zum 65. Geburtstag* (= *Erfurter Theologische Studien* 74). Leipzig 1997, 102–129.

28 Vgl. die Auswahl der Bilder bei GALLI, Mario von/ MOOSBRUGGER, Bernhard, *Das Konzil und seine Folgen*. Luzern 1966, besonders 96 f. 211.