

¹ M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions* (Paris 1959) 342 und 348.

² P. Chaunu, *La civilisation de l'Europe Classique* (Paris 1966) 26–28.

³ H. Hauser, *La modernité du XVI^e siècle* (Paris 1963) 65.

⁴ Man kann feststellen, daß gewisse Jansenisten wie Mesenguy, *Exposition de la religion chrétienne, 3^e entretien, Du bonheur de l'homme et de la vérité de la religion chrétienne I* (1744), die Vereinbarkeit des menschlichen Glücks mit dem christlichen Glück vertreten, während die Ultramontanen eine radikale Trennung einführen: Der Jesuit Croiset, *Réflexions chrétiennes sur divers sujets de morale II* (1743), der berühmte Abbé Bergier (1718–1790), dem vor allem Kardinal Gerdil und Adeodato Turchi, der «italienische Masillon», folgen.

⁵ J. Egret, *Louis XV et l'opposition parlementaire* (Paris 1970).

⁶ M. Defourneaux, «Complot maçonnique et complot jésuitique»: *Ann. Hist. Révol. Française* 180 (1965) 170–186.

⁷ E. Preclin, *Les jansénistes du XVIII^e siècle et la Constitution civile du clergé* (Paris 1929) 318, 324–328, 339. B. Plongeron, «Une image de l'Eglise d'après les Nouvelles Ecclésiastiques (1728–1790)»: *Rev. Hist. Egl. de France* 51 (1967) 241–268.

⁸ B. Plongeron, «L'Aufklärung catholique en Europe occidentale (1770–1830)»: *Rev. Hist. Mod. et contemporaine* 16 (1969) 555–605; «Questions pour l'Aufklärung catholique en Italie»: *Il Pensiero Politico* 3 (1970) 30–58.

⁹ C. A. Bolton, *Church Reform in 18th Century Italy, The Synod of Pistoia* (Den Haag 1969).

¹⁰ B. Plongeron, *Conscience religieuse en Révolution* (Paris 1969) 171, 177, 199, 211; «Problèmes de Théologie politique sous les II^e Lumières»: *Acte du 3^e Congrès International des Lumières* (Nancy 1970).

¹¹ Zitiert nach J. M. Derré, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'Epoque romantique* (Paris 1962) 75.

¹² *Courrier de Londres* 50, Dritter Brief vom 30. September 1801.

¹³ G. de Bertier de Sauvigny, «La vie catholique en France sous la monarchie constitutionnelle, vue par les voyageurs américains»: *Rev. Hist. Egl. de France* 15 (1969) 243–277. C. Paganel, *De l'Espagne et de la liberté* (Paris 1820) 35–37.

¹⁴ R. Deniel, *Une image de la famille et de la société sous la Restauration* (Paris 1965).

¹⁵ E. Germain, *Parler du Salut? Aux origines d'une mentalité religieuse* (Paris 1967).

¹⁶ J. de Maistre, *Du Pape* (1819) 22. «Lettre à une dame russe sur la nature et les effets du schisme et sur l'unité catholique», *St. Petersburg*, 8. (20.) Februar 1810.

¹⁷ *Mémoire à consulter sur un système religieux et politique* (1826) 205 und 211, zitiert nach R. Casanova, *Montlosier et le Parti prêtre* (Paris 1970).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

BERNARD PLONGERON

geboren am 5. März 1931 in Meaux (Frankreich), 1963 zum Priester geweiht. Er studierte an der Sorbonne und an der Theologischen Fakultät in Paris, ist Lizentiat der Theologie, Doktor der Geschichte, Lehrbeauftragter am Institut catholique von Paris und beigeordneter Direktor des Centre de recherche d'histoire religieuse. Er veröffentlichte unter anderem: *Dom Grappin correspondant de l'abbé Grégoire* (1776–1830) (1968).

Giacomo Martina

Der Beitrag des Liberalismus und des Sozialismus zu einem besseren Selbstverständnis der Kirche

Im Werk «De la Religion considérée dans sa Source, ses Formes et ses Développements» (1824–1831) von Benjamin Constant findet sich neben andern, fragwürdigen Ideen die Behauptung, daß jede organisierte Religion die Tendenz habe, ein Instrument zur Privilegierung der Priesterkaste zu werden. Ein ähnlicher Prozeß läßt sich übrigens bei vielen Ideologien, vor allem auf dem politischen Feld, beobachten. Viele Revolutionen, die im Namen der Gerechtigkeit ausgelöst worden waren, haben damit geendet, daß sie ein neues Regime der Privilegierung der herrschenden Klasse

schufen. Auch die katholische Kirche hat sich nicht immer und gänzlich diesem Prozeß entzogen. Im Zeitalter des Absolutismus hat sich die Kirche, gestützt auf die Vielfalt von bestehenden Rechten den höheren Autoritäten gegenüber oder – um es in einfacheren, verständlicheren, wenn auch vielleicht einem Rechtshistoriker weniger genehmen Worten zu sagen – gestützt auf ihr Sonderrecht nicht auf der Seite der Nichtprivilegierten, sondern auf der der Privilegierten befunden. Das Vorzugsrecht nimmt konkrete Gestalt an in den verschiedenen Immunitäten der Kirche, in den realen, lokalen und persönlichen Immunitäten. Diese gehen auf vielfältige Ursprünge zurück, werden aber von den Theologen mit verschiedenen Theorien für die Kirche beansprucht. Wenn auch diese Theorien unterschiedlich formuliert werden, so sind sich die Theologen doch darin einig, daß sie in diesen Immunitäten ein Recht erblicken, das der Kirche kraft ihrer Natur zukommt, und diese Immunitäten werden denn auch von der Hierarchie dem modernen Staat gegenüber mit solcher Energie verteidigt, daß dadurch schließlich ein beträchtlicher Teil der Zeit und der Kräfte der Kurie absorbiert wird. Man braucht nur die Konkordatstexte der neueren Zeit zu durchblättern, beispielsweise die Konkordate mit Spanien (1737), mit dem Königreich Sar-

dinien (1741), mit dem Königreich Neapel (1742), um zu gewahren: die Verteidigung der Immunitäten nimmt etwa die Hälfte des Vertragstextes ein und ist in einer Kasuistik gehalten, in der wenigstens der Mensch von heute nur mit Mühe ein echtes religiöses Anliegen wahrzunehmen vermag. Man kann zwar, wie dies der Abgeordnete Boncompagni 1850 in der Diskussion über die Abschaffung der kirchlichen Gerichtsbarkeit im subalpinischen Parlament getan hat, einräumen, daß es in einer auf dem Sonderrecht gründenden Gesellschaft für die Kirche kaum zu umgehen war, sich auf Vorrechte zu stützen, und daß dies wenigstens anfänglich der Wahrung religiöser Anliegen diente, aber man muß doch der Bemerkung beipflichten, die Antonio Rosmini in seinem 1832/33 verfaßten und 1848 veröffentlichten Werk «Delle cinque piaghe della Santa Chiesa» gemacht hat: «Das Priestertum, das vom Volk losgelöst und sozusagen zu einer Höhe hinaufgesteigert wird, die ambitiös, weil unzugänglich, und beleidigend, weil ambitiös ist, degeneriert zu einem Patriziat, zu einer Sondergesellschaft, d. h. zu einer von der Gesamtgesellschaft getrennten Gesellschaft mit Eigeninteressen, eigenen Gesetzen und Bräuchen.»

Die zunehmende Klärung der Natur und der Aufgaben des modernen Staates, der Kampf gegen das Sonderrecht, das nach der bekannten These von A. C. de Tocqueville der absolute Staat dem liberalen Staat als Erbe hinterläßt, die Durchsetzung des Gleichheitsprinzips geben in der Zeit zwischen dem 18. und 19. Jahrhundert den Immunitäten den Gnadestoß. Sie werden vom Revolutionssturm entweder radikal hinweggefegt oder stufenweise aufgehoben in einer Reihe von diplomatisch-juridischen Schlachten, die von der Kirche von Lateinamerika bis Europa zum vornhinein verloren waren. Der Verlust der Immunität und vor allem der kirchlichen Gerichtsbarkeit wird von der Hierarchie bedauert; sie befürchtet, die Autorität über ihren Klerus zu verlieren, da sie damit nur noch über rein geistige Zwangsmittel verfügt, und sie macht sich Sorge, daß der Klerus in Mißkredit fallen könnte, wenn er den Laien gleichgestellt ist. Doch mit der Zeit beeinflußt dieser Verlust das Bewußtsein der Kirche in dem Sinn, daß man allmählich die Gefahren wahrnimmt, die das Sonderrecht mit sich bringt. Und heute machen wir uns zwar nicht die übertriebenen Forderungen derjenigen Abgeordneten zu eigen, die 1850 der Kirche jede richterliche Gewalt absprachen, um die kirchliche Gerichtsbarkeit zu Fall zu bringen, aber wir übernehmen ohne Schwierigkeiten viele

ihrer Behauptungen und halten das Vorwort zum Gesetz vom 30. September 1784, wodurch Fürst Peter Leopold von der Toscana die kirchliche Gerichtsbarkeit aufhob, für wohlbegründet. Die alten Theorien über die Immunität, die noch heute im kanonischen Recht theoretisch enthalten, aber nunmehr hinfällig geworden sind, erheischen eine totale Neubearbeitung, die die geschichtliche, d. h. zeitbedingte, kontingente Bedeutung der Immunitäten ans Licht hebt. Die Kirche will heute nicht sosehr als Trägerin von Rechten, sondern dienstwillig dastehen.

Diese neue Sicht der Autorität und des Priestertums wird deutlicher, wenn man über zwei entgegengesetzte Auffassungen von der Kirche nachdenkt. Die eine findet ihren Ausdruck in der bekannten Definition Bellarmins und ist typisch für das *Ancien régime*; die andere, wie sie von den Liberalen der verschiedenen Observanzen radikal gefordert und in ausgewogener Weise von Rosmini in den «Cinque piaghe» übernommen wurde, ist die Auffassung unserer Zeit. Die erste schwächt den spezifischen Unterschied zwischen der politischen und der kirchlichen Gesellschaft erheblich ab, die zweite betont die Verschiedenheit. In seiner Definition, die zwar nicht die einzige ist, die er von der Kirche gegeben hat, die sich aber nicht zufällig der nachtridentinischen Geisteshaltung am stärksten eingepreßt hat, faßt Bellarmin die Sichtbarkeit der Kirche nach dem Gepräge einer politischen Macht auf und vergleicht die Kirche mit zwei absoluten Staaten, in denen die Diktatur besonders stark und organisiert war. Daraus ergibt sich das Bestreben, die Autorität der Kirche mit Prachsentfaltung zu wahren, ferner das pyramidal gestufte Kirchenbild, wonach, wie das Staatsoberhaupt der Inbegriff des Staates, der Papst Inbegriff der Kirche ist, und schließlich die Bevorzugung von Zwangsmaßnahmen in der Seelsorge. Im 19. Jahrhundert verkürzen viele Liberale¹ die Religion auf eine ausschließlich individuelle, geistige Beziehung zu Gott, die einzig das künftige Leben im Auge hat, und sie sprechen somit der Kirche jede gesellschaftliche Funktion, jedes Recht auf Zwangsmaßnahmen und auf Unterstützung von seiten des Staates ab. Nach einem langen Klärungsprozeß, der von Männern wie Rosmini, Montalembert, Lacordaire, Lamennais, Möhler, Acton in Gang gebracht worden war, haben sich die in diesen Irrtümern enthaltenen Wahrheitselemente im christlichen Bewußtsein durchgesetzt. Rosmini bedauert die unzulängliche Taktik, die das Übel beheben zu können glaubt «mit Gesetzen und Stra-

fen, d. h. mit menschlichen Mitteln, die mehr weltlichen Regimen als dem der Kirche entsprechen...», und betont die geistige, mystische Natur der Kirche. Damit wird die traditionelle Auffassung auf den Kopf gestellt: die Armut erscheint nun als das wirksamste Mittel, um das Ansehen der Autorität wiederherzustellen; die Kirche wird organisch aufgefaßt: «in ihr repräsentieren und bilden alle Gläubigen, Klerus und Volk, diese wunderschöne Einheit, von der Christus gesprochen hat» (Rosmini); der nachtridentinische Ekklesiastizismus oder Klerikalismus, worin die Laienschaft, wenigstens dem Rechte nach, am Leben der Kirche keinerlei Anteil hatte, wird überwunden; das Vertrauen in Zwangsmaßnahmen schwindet, und man beginnt der Hilfe des Staates zu mißtrauen, der seine Unterstützung sich teuer bezahlen läßt, indem er die Kirche ihrer Freiheit – denken wir nur an die Ernennung der Bischöfe – beraubt und die politische und religiöse Opposition in gefährlicher Weise aneinanderkettet.

Diese neue Sicht hat sich auf vielen Gebieten als vorteilhaft erwiesen. Langsam und nicht ohne Bedauern, oft mehr durch die Macht der Ereignisse als aus innerer, spontaner Überzeugung hat die ganze Seelsorge sich schließlich umgestellt; sie stützt sich nun nicht mehr auf die Gewalt, sondern auf die innere Wirksamkeit und Macht der Wahrheit und sucht somit die freie Zustimmung der menschlichen Person, die einzige Zustimmung, die deren Würde entspricht, zu gewinnen. Wenn auch die piemontesischen Bischöfe 1848 den Eindruck haben, daß das Aufhören der staatlichen Sanktionierung der kirchlichen Zensur den Zusammenbruch der Religion bedeute, und wenn auch der toskanische Episkopat noch nach 1850 seiner Überzeugung Ausdruck gibt, daß jeder Protest der Bischöfe gegen die unsittliche Presse wirkungslos verhallen werde, wenn auf ihn hin nicht die bürgerliche Autorität die Sequestrierung anordne, so setzt sich die neue Situation doch schließlich von selbst durch. Statt durch das Aufrechterhalten offiziell christlicher Strukturen die Gefahren von den Gläubigen fernzuhalten, geht der Klerus nun stärker auf eine gründliche Gewissensbildung aus. Man gibt die rigorose Kontrolle der Erfüllung der Osterpflicht auf, die vom *Ancien régime* und in Rom bis 1870 durchgeführt worden war, indem man die «Osterbeichtzettel» kontrollierte und gegen diejenigen, die ihrer Osterpflicht nicht nachkamen, eine Reihe von Maßnahmen traf, die im Interdikt und in der Exkommunikation gipfelten, und man stellt dafür nun in Geduld und Vertrauen auf die freie Entscheidung der Gläubigen ab. Die Säkula-

risation der kirchlichen Fürstentümer und damit schließlich das Ende der weltlichen Macht, die Überführung der Wohltätigkeitsinstitutionen in Laienhände, der Ausschluß des Heiligen Stuhls von den internationalen politischen Versammlungen und Kongressen, die Tendenz, die Autonomie des weltlichen Bereichs zu betonen, haben die Bischöfe und die römische Kurie von unzähligen Problemen materieller Natur, die ihre Zeit in Anspruch nahmen und ihrem Ansehen abträglich waren, befreit, die Kirche zu ihrer Heilssendung zurückgerufen, sie geläutert und ihr wahres Antlitz enthüllt und den Laien ihre Aufgabe zurückgegeben. Andererseits ist sich die Kirche ihrer eigentlichen Rechte klarer bewußt geworden und hat ihre Unabhängigkeit vom Staat mit größerer Energie in Anspruch genommen. Unter dem *Ancien régime* hatte sich die römische Kurie mehr um die Verteidigung der Immunitäten gekümmert als um die Freiheit der Ernennung zu wichtigen und weniger wichtigen Kirchenämtern. 1831 ruft Lamennais in «L'avenir» auf: «Katholiken, wir müssen unsern Glauben retten, und wir werden ihn in der Freiheit retten... Es geht um unser Recht... Der Staat hat sich in die Wahl der Bischöfe und Seelsorger nicht einzumischen...» Wird die Freiheit zur Aufkündigung des Konkordats und zum Verlust der staatlichen Subsidien führen? Lieber Armut als Sklaverei! Diese These, die bei der römischen Kurie Besorgnis auslöst, da diese nicht weiß, ob sie auf den Heroismus des Klerus und der Gläubigen Frankreichs zählen kann, bleibt lebendig, verstärkt sich im Jahre 1848, wo sie im Episkopat selbst weithin Zustimmung findet, wird in Italien mit reicher Gelehrsamkeit und in tief christlicher Gesinnung von Rosmini verbreitet, zwingt sich im Jahre 1905 auf, als die Kirche in Frankreich ihre Subsistenzmittel und Häuser verliert, erobert aber, zum ersten Mal seit dem weit zurückliegenden Jahr 1516, die Freiheit, die Bischöfe ohne Einmischung der Regierung direkt zu ernennen.

Die Freiheit, die man zuerst höchst mißtrauisch angesehen und höchstens in werkzeuglicher Funktion, als Hypothese zugelassen hatte, ist in ihrem innern Wert anerkannt worden als Äußerung der Würde des Menschen in seiner individuellen und gesellschaftlichen Dimension. Nicht nur ist die Religionsfreiheit als wesentliches Element des Glaubensaktes feierlich anerkannt worden, sondern innerhalb der Kirche selbst hat man das Recht auf die öffentliche Meinung in Anspruch genommen, das letztlich auf der Vielfalt der Charismen gründet, die dem gesamten, für das Leben der Kirche

aktiv mitverantwortlichen Gottesvolk gewährt werden. Die stolze pharisäische Sicherheit, «die Wahrheit zu besitzen», hat der Anerkennung Platz gemacht, «wieviel Wahres und Heiliges» in den andern Religionen, selbst in vielen Argumenten, die zur Verteidigung des Atheismus vorgebracht werden, enthalten ist, so daß man die These «extra Ecclesiam nulla salus» völlig neu dimensioniert hat, wobei man gleichzeitig die geschichtliche Dimension der Kirche betont, die durch die Erfahrung der Jahrhunderte reift, doch hienieden nie zu ihrer Vollkommenheit gelangt. Vielleicht lassen sich die sukzessiv angedeuteten Aspekte auf einen einzigen zentralen Punkt zurückführen: der *Liberalismus* hat zweifellos zunächst bei den katholischen Laien, sodann bei der Hierarchie die Überzeugung aufkommen lassen, daß die Freiheit der Kirche sich heute sicherstellen läßt, ohne daß man für sie ein Sonderrechtsregime beansprucht, sondern im Rahmen der allgemeinen Freiheit, indem man auf die These verzichtet und die Hypothese annimmt. Dies hat 1830 der Erzbischof von Mecheln De Méan in einem Brief an den Kongreß behauptet, Dupanloup 1848 nachdrücklich wiederholt, Montalembert 1863 zu Mecheln mit noch größerer Entschiedenheit betont, und von da an haben dies die Katholiken aller Nationen wiederholt, von Kardinal Gibbons bis zu Antifaschisten wie de Gasperi. Dies ist das «ktema es aei» gewesen, das die Kirche aus dem Liberalismus abgeleitet hat, während allmählich andererseits in der neuen liberalen Gesellschaft sich eine parallele Entwicklung vollzogen hat und die religiösen Werte nach und nach anerkannt worden sind.

Während man eigentlich ohne weiteres den Einfluß des Liberalismus auf den Katholizismus Punkt für Punkt nachzuweisen vermag, ist es weniger leicht, den Beitrag aufzuzeigen, den der *Marxismus* und die beiden von ihm inspirierten politischen Systeme, der Sozialismus und der Kommunismus, zu einer Wiederentdeckung der eigentlichen Dimension der Kirche geleistet haben, und zwar nicht etwa deswegen, weil erstens die marxistische Philosophie und zweitens die kommunistische Revolution sich nicht mit einer tiefen Reflexion der Katholiken getroffen hätten, sondern insofern es noch immer ein offenes Problem bleibt, ob sich zwischen den beiden Phänomenen ein Zusammenhang von Ursache und Wirkung ausmachen läßt, oder ob die ekklesiologische Evolution andern Faktoren zu verdanken ist, vor allem den neuen allgemeinen Bedingungen der Gesellschaft im 20. Jahrhundert. Wir dürfen nicht vergessen, daß lange Zeit hin-

durch das katholische Denken von der (auf die konkreten Verhältnisse seiner Zeit gegründeten) Sicht Pius' XI. bestimmt war, die den Kommunismus als in sich schlecht ansah. Erst viel später hat die Enzyklika «Pacem in terris» zwischen Wirtschaftsdoktrinen und philosophischen Zusammenhängen unterschieden. Jedenfalls sind, sei es nun als Wirkung des Marxismus oder der industriellen Umwälzung, seit dem Ende des 19. Jahrhunderts bis heute im kirchlichen Bewußtsein deutlich drei Entwicklungslinien festzustellen. Die Entstehung des Industrieproletariates hat in der Kirche den Sinn für ihre Verantwortung gegenüber dem Massenelend geschärft, das in allen Jahrhunderten vorhanden war, heute aber vom liberalen Kapitalismus sozusagen institutionalisiert und vor allem dadurch, daß das Problem ins Bewußtsein gehoben wurde, in seiner ganzen Kraßheit ansichtig geworden ist. Gewiß hat die Kirche nicht das 20. Jahrhundert abgewartet, bis sie sich der Armen angenommen hat, aber ihr Einsatz war nicht von einem gewissen Paternalismus frei, der zwar geschichtlich verständlich, aber immer in das Vorrechtssystem eingebettet ist: eine Hierarchie und eine Laienschaft mit reichem Grundbesitz speisten zahlreiche Sozialwerke. Die Enteignungen, die vom Liberalismus des 19. Jahrhunderts in den lateinischen Ländern Amerikas und Europas vorgenommen wurden, vermochten nicht, der Kirche wieder die Augen zu öffnen für den ursprünglichen Sinn der Armut als eines nicht bloß individuellen, sondern auch kollektiven Zeugnisses, und sie führten eher zu einer Verschärfung des Protestes gegen eine Ungerechtigkeit, welche naturgegebene Rechte verletzte und der Kirche die Mittel entzog, ihr traditionelles Hilfswerk im Dienst der Liebe Gottes zum Menschen weiterzuführen. Denken wir an die zahllosen legalen Aktionen, um einen Teil des kirchlichen Güterbesitzes zu retten, an die «frommen Betrüger» und an die langsame, stillschweigende Zurückgewinnung der verlorenen Güter. Erst in den letzten Jahrzehnten, seit dem Ersten Weltkrieg, wird der Akzent anders gesetzt. Die Armut wird nicht bloß als ein Übel angesehen, das mit dem aus dem kapitalistischen System gewonnenen überflüssigen Reichtum zu lindern ist, sondern als ein zu erringender Wert, als notwendige Vorbedingung für die Freiheit gegenüber der staatlichen Autorität und der effektiven Machtinhaberin, der Hochfinanz, als das einzig wirksame Zeugnis und als eine neue Inkarnation. Man darf sich nicht mehr damit begnügen, den Armen zu unterstützen, sondern muß so weit als möglich sein

Schicksal teilen. Die Kirche nimmt heute eine neue Haltung ein gegenüber dem Armutproblem mit allen seinen konkreten Implikationen, die komplexe Rechtsfragen aufwerfen (Überprüfung des Pfründensystems, Verzicht auf die Stolgebühren, Finanzausgleich zwischen den verschiedenen Kirchenbezirken, Suchen nach neuen Subsistenzmitteln bis zum Grenzfall des Arbeiterpriesters, der seinen Einsatz als Zeugnis und nicht als Apostolatsmittel versteht.² Man darf sich mit Recht fragen, ob dieser neue Geist, diese Sicht der Kirche als «*Ecclesia pauperum*» nicht wenigstens zum Teil eine positive Reaktion auf die Klassensolidarität darstellt, die unleugbar einen Anziehungspunkt des Marxismus bildet. Wie Y. Congar³ treffend dargetan hat, liebten und schätzten manche Katholiken von Natur aus die Ordnung viel mehr als die Gerechtigkeit. Nach der Industrierevolution und dem «Manifest» von Marx betrachteten viele noch manche Jahrzehnte hindurch eine streng hierarchisch aufgebaute Gesellschaft, in der jeder von Geburt aus seine Stelle und Aufgabe hat, als Ideal und hatten deswegen die Tendenz, die Massen in ihrer nicht bloß wirtschaftlichen, sondern auch kulturellen Unterentwicklung zu belassen. Für Erzbischof Spalding von Baltimore war die von Lincoln proklamierte Negeremanzipation eine schreckliche Kunde! Die Provinzialsynode von Spoleto, die 1849 die erste Idee von dem lancierte, was später zum «Syllabus» wurde, nannte gegenüber Pius IX. als die verbreitetsten Irrtümer den Indifferentismus, die anarchischen Tendenzen, die Leugnung des Eigentumsrechtes, und Pius IX. selbst schrieb 1863 an Maximilian von Habsburg: «Die Revolutionsmänner sind überall stets gleich, was den Krieg betrifft, den sie gegen das Eigentum und die katholische Kirche unternehmen wollen.» Die politischen, sozialen, wirtschaftlichen Forderungen breiter Schichten der öffentlichen Meinung, die oft positive und negative Elemente miteinander vermengten, wurden vom Großteil der Katholiken in den im weitesten Sinn verstandenen Satz zusammengefaßt: Die Revolution ist die Verkörperung des Bösen. Die konkreten Erfolge der Sozialisten, die tatsächlich vor allem Marxisten und auf alle Fälle antiklerikal waren, haben die Katholiken, die Laien und den Klerus gezwungen, der Wirklichkeit ins Antlitz zu schauen, sich vom Revolutionsmythos zu befreien, um die Komplexität der den revolutionären Bewegungen zugrunde liegenden Probleme zu erfassen, zwischen der Verteidigung des Eigentums und der der Kirche zu unterscheiden und sich die

Forderungen derjenigen Klasse zu eigen zu machen, deren Lebensbedingungen zum Himmel schreien. Die Kirche, die in vielen Ländern in gefährlicher Weise mit dem Kapitalismus verknüpft war, hat allmählich ihre Stellung als Verteidigerin der Gerechtigkeit wiedergefunden. In dieser Linie liegt die Anerkennung der Berechtigung des Gewerkschaftswesens – mit der berühmten Formulierung von «*Rerum novarum*»: «*tales consociationes, sive totas ex opificibus conflatas, sive ex utroque ordine mixtas*» –, das 1914 von der «*Civiltà Cattolica*» und noch 1924 von den Textilindustriellen Nordfrankreichs mit einer Reihe von Anklagen gegen den Bischof von Lille, Mgr. Liénart, vergeblich bekämpft worden ist. Die «*Civiltà*» mußte den Rückzug antreten, und Liénart wurde zum Kardinal erhoben. Die Entstehung eines christlichen Gewerkschaftswesens stellt die mutige Anpassung der Kirche an die neuen Erfordernisse dar, die Inkarnation der christlichen Werte in den neuen Strukturen der damaligen Zeit, die Übernahme des von den Marxisten ans Licht gehobenen Wahrheitselementes, nämlich der Berechtigung einer Widerstandsaktion zur Verteidigung der mit Füßen getretenen Rechte. Die Kirche war für die Menschheit nicht mehr nur und vor allem Lehrmeisterin der Resignation, sondern Führerin und Inspiratorin auch bei dem von den weniger begüterten Klassen mit den eigenen Mitteln und für die eigenen Rechte mühevoll erkämpften Aufstieg zu einer besseren sozialen Gerechtigkeit. Niemand würde heute noch die Behauptung der Provinzialsynode von Cincinnati von 1861 wiederholen: «Der Geist der katholischen Kirche ist eminent konservativ.»

Liberalismus und Sozialismus sind von der Kirche bekämpft worden, insofern sie in einem naturalistischen Kontext entstanden sind, der die ganze übernatürliche Ordnung in Frage stellte. Ein allmählicher Unterscheidungsprozeß hat es der Kirche ermöglicht, ihre gültigen Elemente zu übernehmen und sie in einen andern Zusammenhang einzubetten; gleichzeitig aber waren die beiden Strömungen der Kirche behilflich, einige Elemente neu zu entdecken und zu betonen, die in der christlichen Botschaft enthalten sind, aber im Lauf der Jahrhunderte manchmal verdunkelt waren. Kurz, die Kirche hat besser als gestern verstanden, sich in den Dienst des Menschen zu stellen, «des einen und ganzen Menschen, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen».⁴

¹ Vgl. die klare Synthese, die Pier Carlo Boggio im Vorwort zum Werk «Chiesa e Stato in Piemonte» vorlegt.

² Vgl. Lumen gentium 8; Perfectae caritatis 13.

³ *Vraie et fausse réforme de l'Eglise* (Paris 1950) 604–622.

⁴ *Gaudium et spes* 3. Eine ausführlichere Darlegung verschiedener in diesem Aufsatz bloß angedeuteter Gedanken findet sich in: G. Martina, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo* (Brescia 1970).

Übersetzt von Dr. August Berz

John Schumacher

Die «Dritte Welt» und das Selbstverständnis der Kirche des 20. Jahrhun- derts

Die erste Schwierigkeit, der sich der Historiker gegenüber sieht, wenn er eine Analyse des Selbstverständnisses der Kirche im 20. Jahrhundert aus der Perspektive ihrer eindrucksvollen Ausbreitung in der Dritten Welt versucht, besteht in der Komplexität – sowohl des Begriffes «Dritte Welt» als auch in der Komplexität ihrer Einwirkung auf die Kirche. Definieren wir Dritte Welt als diejenigen Länder, «...die heute noch nach Mitteln suchen, sich der Beherrschung durch die Großmächte zu entziehen und sich in Freiheit zu entwickeln...»,¹ so finden wir ganz verschiedene Typen nationaler Kirchen, die sich in ihrer Entwicklung voneinander unterscheiden.

Zunächst haben wir die Kirchen, die aus dem Jahrhundert weltweiter missionarischer Expansion stammen, das mit dem Zweiten Weltkrieg endete, einer Expansion, die mit der imperialistischen Expansion der westlichen Großmächte in Asien und Afrika parallel lief und allzu häufig in recht unerfreulicher Weise darin eingebettet war. Hier handelt es sich um junge Kirchen, zumeist Minderheitsgruppen, die unter dem Verdacht stehen, der majoritären Kultur ihrer Völker fremd zu sein, in der diese doer jene nichtchristliche Religion offensichtlich einen wesentlichen Teil bildet. An zweiter Stelle finden wir die Kirchen, die aus der iberischen Expansion des 16. Jahrhunderts entstanden sind. Es sind Kirchen mit fest verwurzelten Traditionen, die seit dem 16. Jahrhundert eine ordentliche

geboren am 12. Dezember 1924 in Tripolis (Lybien), Jesuit, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und an der Universität von Rom, ist Lizentiat der Philosophie und Theologie, Doktor der Philosophie, Professor für Kirchengeschichte an der Gregoriana. Er veröffentlichte unter anderem: Pio IX e Leopoldo II (Rom 1967), *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo* (Brescia 1970).

Hierarchie besitzen, aber auch in den meisten Fällen durch das System des *Patronato-Padroado* daran gehindert worden sind, einen den Bedürfnissen entsprechenden einheimischen Klerus hervorzu- bringen. Obwohl es majoritäre Kirchen sind und eng verbunden mit der Kultur ihrer Völker, zeitweilig sogar in einem solchen Ausmaß, daß ihre vitalsten Elemente bestrebt waren, die Kirche aus dieser erstickenden Umarmung zu lösen, sehen sie sich andererseits durch ihre zu große Abhängigkeit von ausländischen Missionaren von dem Verlust ihrer Identität bedroht. Und schließlich haben wir eine Anzahl östlicher Kirchen, die nach dem Alter ihrer Tradition nicht minder ehrwürdig sind als die Kirchen des Westens, aber als Minoritäten in vorherrschend muslimischen Ländern ebenfalls um die Erhaltung ihrer Identität und freien Entwicklung zu kämpfen haben.

Obwohl das Heranreifen der durch die Weltmission des 19. Jahrhunderts geschaffenen Kirchen Asiens und Afrikas das sichtbarste Element der Ausbreitung der Kirche in der Dritten Welt bildet, kann man von den im 16. Jahrhundert gegründeten ebenso wie von den aus dem Altertum stammenden östlichen Kirchen in Wirklichkeit sagen, daß sie erst im 20. Jahrhundert in den Hauptstrom des kirchlichen Lebens eingetreten und erst in jüngster Zeit – und selbst dann noch in unvollkommener Weise – zu den das Volk Gottes ausmachenden Kirchen gezählt worden sind. Denn wie wir inzwischen erkannt haben, gibt es vielerlei Arten von Imperialismus auf der einen und Abhängigkeit auf der anderen Seite – nicht nur im politischen, sondern ebenso im wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Sinne. Die politische Emanzipation, die seit 1945 so schnelle Fortschritte macht, hat nur dazu geführt, das Bewußtsein für solche andere Formen der Abhängigkeit zu schärfen und nach Mitteln zu ihrer Überwindung zu suchen. Das gilt nicht zuletzt im Leben der nationalen Kirchen, nicht in dem Sinne, als suchten sie eine Unabhängigkeit von der allgemeinen Kirche, sondern vielmehr im Sinne eines Strebens