

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

<sup>2</sup> Vgl. Lumen gentium 8; Perfectae caritatis 13.

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

<sup>4</sup> *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...»,<sup>1</sup> 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

nach Verwirklichung ihres eigenen, besonderen Charakters innerhalb der allgemeinen Kirche aus eigenen Kräften und der Anerkennung dieser Eigenart durch die anderen sowie nach voller Integration in ihre je eigenen nationalen Kulturen.

Der Eintritt dieser Völker der Dritten Welt mit dem geschärften Bewußtsein ihres Strebens nach nationaler Entfaltung und Selbstverwirklichung in das volle Leben der Kirche hat auf das gesamte Selbstverständnis der Kirche eine vielfältige Auswirkung gehabt. Die Hauptelemente dieses neuen Selbstverständnisses, soweit es in erster Linie auf diese jungen Kirchen zurückgeht, dürften folgende sein: 1. die Verwirklichung eines echten Pluralismus in der Einheit, die die Gesamtkirche umfaßt; 2. eine neue Haltung den Werten nichtchristlicher Religionen gegenüber und folglich ein Neuverständnis des Verhältnisses der Kirche zu ihnen; 3. ein erweitertes Verständnis der Rolle der Kirche als Zeugin des Wortes Gottes und seiner Forderungen an die Menschen; 4. ein umfassenderes Verständnis der Sendung der Kirche – nicht mehr allein als Dienst am Wort und Spendung der Sakramente, sondern als tätige Beteiligung an der wirtschaftlichen und gesamten Menschheitsentwicklung.

Man könnte noch andere Elemente im Selbstverständnis der heutigen Kirchen nennen, die zwar ihren Hauptursprung in einem europäischen oder nordamerikanischen Raum haben, aber auch in einem gewissen Umfang Frucht der Erfahrung der Dritten Welt gewesen sind. Das gilt zum Beispiel von dem neuen Verständnis der Religionsfreiheit und der veränderten Konzeption der ökumenischen Beziehungen zwischen den christlichen Kirchen. Hier hat auch die lebendige Erfahrung der in der Dritten Welt tätigen evangelischen und katholischen Christen einen eigenen Beitrag geleistet. Aber die vier oben genannten Elemente verdienen doch wohl eine besondere Beachtung, da es sich bei ihnen deutlicher um spezifische Beiträge der Dritten Welt handelt.

Zu einer Zeit, als die große Mehrheit der katholischen Christen innerhalb der geographischen Grenzen Europas lebte, beeinflusste selbst das Vorhandensein beträchtlicher Minoritäten «in den Missionen» den europäischen Charakter der Kirche als ganzer nicht wesentlich, denn die Missionskirchen wurden von einer europäischen Hierarchie regiert und arbeiteten weitgehend, wenn nicht gar ausschließlich, mit einer aus Europa stammenden Geistlichkeit. Trotz der Anpassungsbemühungen von seiten einiger weniger weitsichtiger Missio-

nare trug der unter den Völkern der Missionsländer eingepflanzte und gelebte Katholizismus durchaus die Züge seines europäischen Ursprungs, und die örtlichen Kirchen blieben im wesentlichen Anhängsel der Kirche in Europa, die ihrerseits in zunehmendem Maße zentralisiert und in Liturgie, Gesetzgebung und Theologie weithin vereinheitlicht wurde.

Es wäre vermutlich übertrieben, wollte man sagen: Wenn heute anerkannt wird, daß die Kirche ihrem Wesen gemäß eine durchaus berechtigte Vielfalt, nicht allein in den Formen ihrer Liturgie und ihres Rechtes, sondern auch in ihrer Theologie und dem Ausdruck ihres Glaubens umschließt, so ist dies nur auf das Streben der Völker der Dritten Welt zurückzuführen, ihre eigene Identität und die Einzigartigkeit ihrer eigenen Kulturen voller zum Ausdruck zu bringen. Aber der Theologe, der über das inkarnatorische Wesen der Kirche nachdenkt, muß notwendig in Rechnung stellen, wie viele und wie verschiedene Völker in die Kirche eingetreten sind, Völker mit Kulturen und Zivilisationen, die oft ebenso ehrwürdig und nicht selten bedeutend älter sind als die des Westens. Das ist auch im 17. Jahrhundert den Nachfolgern von Matteo Ricci in China nicht völlig entgangen, aber die europäische Kirche war zu der Zeit unfähig oder nicht bereit, dies anzuerkennen.<sup>2</sup> Im 20. Jahrhundert war dieser Schluß nicht so leicht zu umgehen, vor allem, als die politische Hegemonie des Westens abzubrockeln begann und der erwachende Nationalismus der neuen Nationen zurückblickte auf das eigene kulturelle Erbe, um daraus einen nationalen Geist zur Schaffung der Einheit der neuen Völker zu gewinnen. Nachdem einmal anerkannt worden war, daß katholisches Christentum sich in Asien in anderer Weise Ausdruck schaffen konnte als in Europa, wurde es klar, daß selbst in den Völkern, die eine gemeinsame Erfahrung europäischer Kultur besaßen, die mit der Einpflanzung der Kirche in ihrem Boden Hand in Hand ging (wie in den Ländern, die früher unter dem spanischen Patronato gestanden hatten), das kulturelle Erbe nicht einheitlich war und – zum Beispiel – in der philippinischen Kirche von dem der lateinamerikanischen Kirchen verschieden war,<sup>3</sup> ja daß selbst der Nationalcharakter etwa der peruanischen Kirche keineswegs gleich war mit dem der argentinischen.

Die bewußte kirchliche Anerkennung eines berechtigten, ja sogar notwendigen Pluralismus in ihrem Leben hat sich am deutlichsten und weitestgehenden in der Anpassung der Liturgie seit dem Zweiten Vatikanum gezeigt. Die Ablösung des

Lateins im römischen Ritus durch die Muttersprachen, eine durch die Existenz östlicher muttersprachlicher Liturgien geförderte Entwicklung, war ein erster greifbarer Schritt. In jüngster Zeit und bisher noch mehr versuchsweise hat man anerkannt, daß eine Pluralität von Kulturen auch eine Verschiedenartigkeit von Ausdrücken der Anbetung und Verehrung Gottes bedingt. Der Impuls, der zur Schaffung nationaler Bischofskonferenzen führte, und das weit verbreitete Verlangen nach einem größeren Spielraum der Initiative für diese neuen Gremien entspricht gleichfalls der Verwirklichung des pluralistischen Wesens der Kirche. Doch der Bereich, in dem das Bedürfnis nach Pluralismus am stärksten spürbar geworden ist, war der der Theologie. Nicht allein diejenigen Kulturen, die eigene alte und hochentwickelte philosophische und religiöse Traditionen besitzen, verlangen nach diesem Pluralismus, auch andere Völker, deren Denkweisen dem oberflächlichen westlichen Beobachter weniger klar vorkommen, empfinden ein starkes Bedürfnis nach einer stärkeren Verwurzelung der Theologie in ihren eigenen Denkformen. Obwohl die Aufgabe zur Schaffung solcher Theologien in den meisten Fällen eben erst in Angriff genommen wird, ist es mehr und mehr deutlich geworden, daß hier ein echtes Bedürfnis vorliegt, wenn das Evangelium wirklich für alle Menschen belangvoll gemacht werden soll.

Eng mit der Begegnung der westlichen Kirche mit den großen nichtchristlichen Kulturen der außerwestlichen Welt hängt die veränderte Einstellung der Kirche zu den anderen Religionen und ihre veränderte Beziehung zu ihnen zusammen. Diese Begegnung ist natürlich nicht erst im 20. Jahrhundert zustande gekommen; das Christentum ist bereits im Mittelalter mit dem Islam zusammengetroffen, aber das Ergebnis waren die Kreuzzüge; und die missionarische Expansion des 16. Jahrhunderts hat in den fremden Religionen, auf die sie traf, nur das abscheuliche Werk Satans gesehen. Männer wie Ricci und seine Nachfolger haben jedoch in der Jesuitenmission des 17. Jahrhunderts in China den Wert des ethischen Systems des Konfuzianismus schätzen gelernt, und Roberto de Nobili ist auch einiges von den religiösen Werten des Hinduismus aufgegangen. Doch selbst soweit die europäische Kirche die Auffassungen dieser fremden Religionen nicht einfachhin verwarf, war sie doch grundsätzlich mehr bestrebt herauszufinden, was in ihnen mit dem Christentum vereinbar wäre, als nach positiven Werten in der Religion der Völker zu suchen, die sie bekehren woll-

te. Ihr Verständnis der Kirche selbst wurde dadurch kaum beeinflußt.

Doch die Kirche des 20. Jahrhunderts hat sich nicht nur bemüht, die von einer außerchristlichen Religion inspirierten Kulturen, mit denen sie in ständiger Berührung lebt, zu verstehen, um dadurch fähig zu werden, ihre eigene Botschaft in den Formen dieser Kultur vorzulegen. Sie betrachtet sie vielmehr in der Absicht, echte religiöse Werte bei ihnen zu finden, die vielleicht in der Darstellung oder Formulierung des Wortes Gottes an die Menschen, wie sie in der westlichen Christenheit geschieht, verdunkelt und unkenntlich geworden sind. Ja sie entdeckt in ihnen sogar gewissermaßen echte Vermittler der erlösenden Gnade Gottes, in denen die Menschen ihn wahrhaft finden.<sup>4</sup>

Das wiederum führt zu einer veränderten Auffassung von der Kirche selbst und ihrer Sendung an die Völker: zu einem Verständnis, das indessen wohl im Augenblick noch nicht voll geklärt ist. Doch wie auch immer das volle Verständnis der Sendung der Kirche in unserer Zeit sein mag, es dürfte kaum eine Meinungsverschiedenheit darüber bestehen, daß ein wesentlicher Teil dieser Sendung ihre Rolle ist, Zeugin und Dienerin des Wortes Gottes an die Menschen zu sein, wie immer es ausgedrückt sein mag. Natürlich hat die Kirche sich von jeher als Zeugin für das Wort Gottes verstanden, und man kann den Christen früherer Zeiten gewiß nicht global absprechen, daß sie dieses Zeugnis als demütigen Dienst verstanden haben. Doch muß man zugeben, daß die Kirche ihre Zeugenschaft für Gottes Offenbarung allzuoft im Sinne von Kreuzzug oder Inquisition verstanden hat oder in moderner Zeit als Verteidigung der bedrängten und verfolgten Wahrheit gegen den modernen Atheismus.

Doch nichts hat die Kirche deutlicher zu der eindrucksvollsten Bekundung dieses Selbstverständnisses als Zeugin und Dienerin des Wortes Gottes wo immer es zu finden ist, genötigt, als die Dritte Welt in ihrem eigenen Raum. Hier steht die Kirche als verantwortlich für alle menschliche Entwicklung, auch für weltliche und wirtschaftliche. Denn gerade das Fehlen wirtschaftlicher Entwicklung und als Folge davon des Zuganges zu anderen Formen nationaler und menschlicher Entwicklung macht die Dritte Welt als solche aus. Auch hier muß gesagt werden, daß die spanische Kirche, die einen Francisco de Vitoria und einen Bartolomé de las Casas hervorgebracht hat, bei der Verkündigung des Evangeliums in unterentwickelten Län-

dern nicht völlig taub gewesen ist für die Rufe nach Gerechtigkeit.<sup>5</sup> Aber die Gerechtigkeit, als deren Prophetin die Kirche sich heute ansieht, ist ihrem Inhalt nach anders. Es geht dabei nicht mehr in erster Linie um individuelle Rechte, sondern um Rechte von Nationen. Überdies besteht für Nationen nicht mehr die selbstverständliche Präsuumtion rechtmäßig erworbenen Reichtums. Angesichts der sich vertiefenden Kluft zwischen den besitzenden und nichtbesitzenden Nationen, die überdies nicht die Mittel zum Erwerb von Besitz gewinnen können, betrachtet die Kirche sich als verpflichtet, die Befreiung der Dritten Welt von den in einer internationalen Situation wirksamen Kräften zu verlangen, die dahin tendieren, das Ungleichgewicht zu erhalten.<sup>6</sup>

Doch die prophetische Rolle der Kirche in ihrer Forderung nach Gerechtigkeit für die Dritte Welt bringt ihr gegenwärtiges Selbstverständnis nicht voll zum Ausdruck. Sie muß auch eine aktive Rolle in der wirtschaftlichen Entwicklung und damit aller menschlichen Entwicklung spielen. Die Kirche muß sich selbsttätig in weltliche Dinge einlassen – nicht um zu herrschen, noch um zu kontrollieren, sondern um wirksam zu fördern und in ihrer dienenden Rolle zur Vollendung einer menschlichen Gesellschaft beizutragen, in der menschliche Kultur und Entwicklung allen Menschen verfügbar sind. Auch hier muß wieder gesagt werden: Dies ist nicht das erste Mal, daß die Kirche eine aktive Rolle in der menschlichen und selbst wirtschaftlichen Entwicklung von Völkern gespielt hat, wie die Geschichte des europäischen Mittelalters und die Geschichte «der Missionen» bezeugen. Der Unterschied liegt vielleicht darin, daß die Bemühungen für die Entwicklung heute nicht nur als Mittel dazu dienen, Menschen an das Evangelium heranzuziehen, ebensowenig als eine Art Präevangelisation, das heißt als Herstellung der notwendigen menschlichen Voraussetzungen, unter denen das Wort Gottes verkündet werden kann. Dieser Beitrag zur menschlichen Entwicklung wird vielmehr in zunehmendem Maße als integrierender Teil der eigentlichen Sendung der Kirche anerkannt, so daß selbst, wenn im Augenblick keine Möglichkeit besteht, das Wort zu verkünden oder die Sakramente zu spenden, die Kirche durch ihren Beitrag zur menschlichen Entwicklung ihre Sendung erfüllt, für die Verwirklichung des Reiches Gottes zu arbeiten.<sup>7</sup>

Wenn die Geschichte der Kirche einen Fortschritt in ihrem Selbstverständnis darstellt – in welchem Umfang hat dann die hier fixierte Ent-

wicklung die katholische Kirchengeschichtsschreibung berührt? Die Antwort muß für die weitesten Teile negativ ausfallen. Die Darstellung der Kirchengeschichte hat sich in zunehmendem Maße von den alten Modellen losgelöst, in denen Päpste und Kaiser, Konzile und Häresien sowie die Wechselfälle kirchlicher Politik und Diplomatie das Schwergewicht bildeten. Die Akzentverschiebung in der weltlichen Geschichtsschreibung von der politischen und diplomatischen auf die Sozial-, Kultur- und Wirtschaftsgeschichte hat in der Kirchengeschichtsschreibung eine Parallele in der Verlagerung des Interesses auf das Leben des Volkes Gottes, seinen Glauben und seine Spiritualität, die Formen seiner Frömmigkeit und selbst seines Aberglaubens. Diese Dinge sucht der Kirchenhistoriker zu verstehen und klarzustellen.

Betrachtet man jedoch die Standardlehrbücher der Kirchengeschichte, ja selbst manche vielbändige kirchenhistorische Werke,<sup>8</sup> so ist das Ergebnis für den Kirchenhistoriker oder den Theologen, der in der Dritten Welt arbeitet, enttäuschend.<sup>9</sup> Im schlimmsten Falle handelt es sich bei diesen Darstellungen um eng nationale Geschichtsschreibung, die Ereignisse in den Mittelpunkt stellt, die um die Sorgen und Anliegen der nationalen Heimatkirche des Autors kreisen. Im besten Falle bewegt die Darstellung sich auf der größeren Bühne Europas unter zunehmender Beachtung der Erfahrung und Frömmigkeit der Kirchen des Ostens. Doch der Rest der Dritten Welt – Lateinamerika, Süd- und Ostasien oder Afrika treten entweder gar nicht in Erscheinung oder werden mit ein paar Seiten abgetan. Und was noch schlimmer ist – diese Anhängsel beschränken sich zum größten Teil nicht allein auf die primitivsten Fakten der Gründungen der betreffenden «Missionen», sondern enthalten in der dürftigen Information, die sie bieten, gemeinhin noch zahlreiche Irrtümer.

Die «Missionsgeschichte» füllt zwar diese Kluft in einem gewissen Umfang und ist in der Darstellung der Tatsachen nicht ganz so ungenau, löst aber auch das eigentliche Problem nicht. Denn alle Kirchen sind in ihren Ursprüngen Missionskirchen gewesen. Doch obwohl kein Kirchenhistoriker – beispielsweise die Geschichte der Kirche in Deutschland mit dem Werk des heiligen Bonifatius enden lassen kann, verschwinden ganze christliche Völker, die weit zahlenstärker sind als die deutsche Kirche, von der Bühne des Historikers mit dem Abschluß ihrer Evangelisation im 17. Jahrhundert, das heißt in einem Stadium, in dem ihr Leben als

Kirche eben begonnen hat. Dem liegt eine unausgesprochene theologische Annahme zugrunde, die derartigen missionsgeschichtlichen Darstellungen ihren Wert nimmt, nämlich daß diese Missionen vor allem als Bekundungen des christlichen Lebens der Kirchen betrachtet werden, die in ihnen das Evangelium verkündet haben, und erst in zweiter Linie als Neuinkarnationen der Kirche in Kulturen, die zur Fülle des Gottesvolkes ihren eigenen Beitrag zu leisten haben.

Wenn auch die Kirchen der Dritten Welt, eben weil sie in Entwicklung begriffene Kirchen sind, selbst bisher nur wenig an wissenschaftlicher theologischer Synthese hervorgebracht haben, so haben sie doch gelebt und leben noch auf ihre je eigene und einzigartige Weise christliches Leben. Eine Theologie, die im Leben des Volkes Gottes einen *locus theologicus* erblickt, muß sich selbst bestenfalls als halb wahr beurteilen, wenn sie in der Praxis die christliche Erfahrung der großen Mehrzahl nationaler oder ethnischer Kundgebungen christlicher Erfahrung, selbst innerhalb der katholischen Tradition, ausklammert. Aber die christliche Erfahrung der Kirchen der Dritten Welt kann nur dann zu diesem *locus theologicus* werden, wenn sie zuvor vom Rande der Kirchengeschichte in ihren Hauptstrom einbezogen ist. Wenn der Kirchenhistoriker wirklich das ist, was sein Name besagt, und nicht allein ein kirchlicher Antiquar, ist es zweifellos bedeutend wichtiger, den Fortschritt christlichen Lebens in einem ganzen Volk der Dritten Welt im Verlauf eines Jahrhunderts kennenzulernen, als den kleinsten Details der Geschichte einer Anzahl längst untergegangener Klöster des europäischen Mittelalters nachzuspüren.

Nachdem dies einmal in aller Deutlichkeit gesagt ist, kann und muß zugegeben werden, welche praktischen Schwierigkeiten für eine solche Neuorientierung der Kirchengeschichte in Entsprechung zu dem gegenwärtigen Selbstverständnis der Kirche bestehen. Sie verlangt nicht allein eine radikale Verschiebung der Perspektive auf seiten des westlichen Kirchenhistorikers, damit er sich dessen bewußt wird, was wir als neue Verlagerung des Schwerpunktes des Volkes Gottes bezeichnen können. Sie verlangt auch ein intensives Bemühen der Forschung und des Nachsinnens über sich selbst auf seiten der Historiker der Dritten Welt.

Denn ebenso wie die Kirchen der Dritten Welt zum größten Teil kaum begonnen haben, ihre Theologie aus ihrem eigenen kulturellen Kontext umzukonzipieren, anstatt die Problemstellungen und Formulierungen des Westens zu übernehmen, so haben sie größtenteils auch nur relativ wenig an der Darstellung der Entfaltung von Gottes Gnade in ihren Völkern getan. Unter dem Druck dessen, was «notwendiger» und «praktischer» zu sein schien, haben sie versäumt, die Grundlagen für ihr eigenes partikuläres Selbstverständnis zu legen, das allein die Grundlage für die Ermittlung ihrer eigenen besonderen Einbeziehung in die Heilsgeschichte sein kann.

Für viele besteht die Aufgabe der Kirche heute darin, die Absichten des Geistes zu erkennen, soweit sie sich im Streben und Trachten der Völker kundtun. Dieses Streben und Trachten, gereinigt, geklärt und mit dem «Salz» des Evangeliums gekräftigt, hilft der Kirche, ihre Rolle in jedem Volk, ihre Sendung ihm gegenüber, zu bekunden. Der Historiker der Kirche in der Dritten Welt muß dem christlichen Volk helfen, die Zeichen der Zeit in seiner Mitte zu lesen – nicht allein durch Ausfalten der Geschichte des Gottesvolkes in der betreffenden Nation, sondern dadurch, daß er sie in den Zusammenhang der Geschichte des ganzen Gottesvolkes hineinstellt. Viel von dem, was in den Standardkirchengeschichten berichtet wird, ist für die jüngeren Kirchen wenig belangvoll. Vieles aber ist durchaus belangvoll, denn es bildet einen integrierenden Teil des Verlaufes der Heilsgeschichte, in die die jüngeren Kirchen zu der von Gott gewollten Zeit einbezogen worden sind. Wie das Evangelium von Jerusalem über Griechenland und Rom nach Mitteleuropa kam, so ist es zu den meisten Völkern der Dritten Welt auf dem Weg über Europa gekommen. Die Aufgabe des Kirchenhistorikers ist es, herauszuarbeiten, was in dieser Vergangenheit den besonderen Strom darstellt, in den die Geschichte der Kundgebung Gottes unter diesem besonderen christlichen Volk eingefügt worden ist. Das ist sein Beitrag zu den dringenden theologischen Anliegen, die Sendung der Kirche in dem betreffenden Einzelvolk zu verstehen. Das wiederum ermöglicht der Allgemeinen Kirche als dem Volk Gottes, mit allem, was es umschließt, ein volleres Selbstverständnis.

<sup>1</sup> Message de quelques évêques du Tiers-monde: DC 64 (1967) 1899.

<sup>2</sup> G. Dunne, *Generation of Giants* (London 1962).

<sup>3</sup> J. L. Phelan, *The Hispanization of the Philippines* (Madison,

Wisconsin 1959) 72 ff. Aber Phelan beurteilt die «Philippinisierung des Katholizismus» nach einem recht engen theologischen Rechtläubigkeitskriterium.

<sup>4</sup> Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über das Verhält-

nis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (Nostra Aetate), und in ausführlicherer Form in Conclusions du Symposium sur la théologie de la mission, unter dem Patronat der SEDOS, 27.-31. März 1969: DC 66 (1969) 887-889.

<sup>5</sup> Vgl. L. Hanke, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America* (Philadelphia 1949); J. Höffner, *La ética colonial española del Siglo de Oro* (Madrid 1957); *Christentum und Menschenwürde* (Trier 1947).

<sup>6</sup> Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute 86; Enzyklika *Populorum Progressio* 47-49 usw.

<sup>7</sup> Vgl. P. Land, *Populorum Progressio, Mission, and Development*: IRM 58 (1969) 400-409.

<sup>8</sup> Die beiden hauptsächlich mehrbändigen gegenwärtig im Erscheinen begriffenen Kirchengeschichten - H. Jedin (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, und L. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles und A. G. Weiler (Hrsg.), *The Christian Centuries: A New History of the Catholic Church* - sind chronologisch noch nicht so weit

veröffentlicht, daß man sich in diesem Punkt ein Urteil über sie bilden könnte.

<sup>9</sup> E. Dussel, *Cultura latinoamericana e Historia de la Iglesia: Anuario de Sociología de los Pueblos Ibéricos* 5 (1969) 113-118.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOHN SCHUMACHER

geboren am 17. Juni 1927 in Buffalo (USA), Jesuit, 1957 zum Priester geweiht. Er studierte am Berchmans College (Philippinen), Woodstock College (USA) und an der Universität Georgetown (USA), ist Master of Arts, Lizentiat der Theologie, Doktor der Geschichte, Professor für Kirchengeschichte am Loyola House of Studies, Ateneo de Manila University (Philippinen). Er veröffentlichte verschiedene Arbeiten zur Geschichte der Philippinen, demnächst wird erscheinen: *The Filipino nationalist movement of the nineteenth century and the Church*.

Pierre Deloaz

## Das gegenwärtige Selbstverständnis der Kirche

Es ist gewiß kein Zufall, daß sowohl für den ersten wie für den letzten Beitrag dieser historischen Untersuchung über die Idee, die die Kirche von sich selbst hat, ein Soziologe engagiert worden ist. Denn vermutlich sieht die Kirche (aber wie soll man sie definieren?) sich selbst als ein Teil-Ganzes eines Ganzen, ein Teil-Ganzes, dessen Besonderheit im Verhältnis zu der Gesamtgesellschaft, innerhalb derer sie sich situiert sieht, tunlichst zu definieren wäre. Wenn man Zuflucht zum Soziologen nimmt, so dürfte das ferner darauf hindeuten, daß der Kirche daran gelegen ist, der Analyse ihres Selbstverständnisses womöglich eine wissenschaftliche Strenge zu verleihen: ein Anliegen, das für sich bereits aufschlußreich ist, da es den Gedanken nahelegt, daß die Objektivitätsforderung der Erfahrungswissenschaft und der Relativierungsvorgang, der ihr zugrunde liegt, auch für diesen Sachbereich erheblich und bedeutend ist oder doch zumindest eine Klärung bringen könnte, der man Rechnung zu tragen hat. Zweifellos ist eine erfahrungswissenschaftliche Betrachtung des gegenwärtigen Selbstverständnisses der Kirche verfrüht, weil keine ausreichenden Informationen zur Verfügung stehen. Denn wer vermöchte zu sagen, woraus sich die Idee ablesen ließe, die sich

eine polnische Ordensschwester, ein lateinamerikanischer Guerillero, ein kalifornischer Hippie, ein römischer Prälat und ein koptischer Fellache aus dem Niltal von der Kirche machen?... Und doch gehören sie alle und noch viele andere zur Kirche. In Ermangelung gesicherter und vergleichbarer Gegebenheiten muß man sich auf den Boden hypothetischer Konstruktionen begeben, die auf als aussagefähig angenommenen Anzeichen und Hinweisen basieren. Jedenfalls muß man sich, da man keine Repräsentativ-Befragung durchführen kann (was für Fragen sollte man dabei auch stellen?), die eine Art verkleinertes Modell der Kirche ergäbe, an die sichtbarsten Aspekte eines Selbstverständnisses halten, wie es sich Ausdruck zu verschaffen scheint, ohne indessen eine Sicherheit zu haben, daß weniger sichtbare und sich weniger deutlich ausdrückende Aspekte nicht dennoch wesentlich sind. Im übrigen muß man sich fragen, ob die heutige Soziologie überhaupt in der Lage ist, einen adäquaten Verständnisrahmen anzubieten, innerhalb dessen sich das Phänomen des Selbstverständnisses eines so komplexen Gebildes wie der Kirche ausreichend definieren und erklären ließe.

### 1. Von der Ideologie zu den Werten

Am leichtesten ließe diese Frage sich zweifellos angehen, wenn man die Symptome der Krise, ja des Auseinanderfallens, die sich allenthalben in der Kirche zeigen, herausgreifen würde. Doch scheint es sachlich erheblicher zu registrieren, unter dem Einfluß welcher positiven Forderungen diese Zerfallsphänomene zustande kommen. Ein Kirchenbild löst sich auf, ohne daß sich bisher deutlich die Züge eines neuen Kirchenbildes aus-