

# Katholische Monatsschrift

Begründet von Wilhelm Schamoni

Jahrgang 35, Nr. 5

Mai 2005

## INHALT

<b>Papst Benedikt XVI.</b> Gegen den Relativismus.....	281
<b>George Weigel</b> Papst Johannes Paul II – Trauer und Erinnerung.....	283
<b>Impressum</b> .....	286
<b>Leo Card. Scheffczyk</b> Die Einzigkeit Jesu Christi – Zum Christuszeugnis von „Dominus Jesus“.....	287
<b>Brunero Gherardini</b> „Aber die Stunde kommt und sie ist schon da“.....	301
<b>Jörgen Vijgen</b> Die Autorität des hl. Thomas von Aquin im Lichte der Tradition (Schluss).....	309
<b>Joseph Overath</b> Glaube und Macht: Sachsen im Europa der Reformationszeit .....	327
<b>Walter Hoeres</b> Wellness und Religion.....	335
Denunzianten: Zu einem neuen Totschlagwort.....	340
<b>Alfred Schickel</b> Ein großer Vorgänger des Papstes.....	341

## BUCHBESPRECHUNG

<b>Friedrich Romig</b> R. Uertz: Vom Gottesrecht zum Menschenrecht.....	347
--	-----

JOSEPH CARD. RATZINGER – PAPST BENEDIKT XVI.  
**Gegen den Relativismus –**  
**Aus der Predigt in der Messe „Pro eligendo papa“**  
**(18. April 2005)**

Wie viele widerstreitende Meinungen haben wir in den letzten Jahrzehnten kennen gelernt, wie viele ideologische Strömungen, wie viele Denkweisen ... Das kleine Boot des Denkens vieler Christen wurde nicht selten von solchen Wellen hin und her geworfen, von einem Extrem zum anderen: vom Marxismus zum Liberalismus und dann bis zur Libertinage; vom Kollektivismus zum radikalen Individualismus; vom Atheismus zu einem vagen religiösen Mystizismus; vom Agnostizismus zum Synkretismus und so fort ... Jeden Tag entstehen neue Sekten, und es geschieht genau das, was der heilige Paulus über „den Betrug der Menschen“ sagt, über „die Verschlagenheit, die in die Irre führt“ (vgl. Eph 4,14). Einen eindeutigen Glauben zu besitzen, wie es dem Glaubensbekenntnis der Kirche entspricht, wird oft als Fundamentalismus bezeichnet, während der Relativismus, also dieses Hin-und-her-Getrieben-Sein vom Widerstreit der Meinungen, als einzige Einstellung erscheint, die auf der Höhe der heutigen Zeit steht. Es begründet sich eine Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und die als letztes Maß nur das eigene Ich und seinen Willen gelten lässt.

Wir aber haben einen anderen Maßstab: den Sohn Gottes, den wahren Menschen. Er ist der Maßstab für den wahren Humanismus. „Reif“ ist nicht ein Glaube, der der Mode und der letzten Neuheit folgt. Erwachsen und reif ist ein Glaube, der tief in der Freundschaft mit Christus verwurzelt ist. Diese Freundschaft ist es, die uns allem öffnet, was gut ist, und die uns den Anhaltspunkt liefert, um zwischen wahr und falsch, zwischen Betrug und Wahrheit, unterscheiden zu können. Diesen erwachsenen Glauben müssen wir reifen lassen, zu ihm müssen wir die Herde Christi führen. Und es ist dieser Glaube – nur der Glaube –, der Einheit stiftet und sich in der Liebe verwirklicht. Im Unterschied zur Wechselhaftigkeit jener, die wie Kinder dem Spiel der Wellen ausgeliefert sind, bietet uns der heilige Paulus dazu ein schönes Wort: Die Wahrheit in Liebe tun, als Grundprinzip der christlichen Existenz. In Christus fallen Wahrheit und Liebe zusammen. In dem Maße, in dem wir uns Christus nähern, gründet sich auch unser Leben auf Wahrheit und Liebe. Ohne Wahrheit wäre die Liebe blind; ohne Liebe wäre die Wahrheit wie „dröhnendes Erz“ (1 Kor 13,1).

GEORGE WEIGEL

## Trauer und Erinnerung

**Der Papst glaubte daran, dass die Geschichte die Geschichte Gottes ist:  
nämlich die Suche Gottes nach dem Menschen**

*George Weigel ist Senior Fellow und Direktor des Programms für „Catholic Studies“ am „Ethics and Public Policy Center“ in Washington. Er ist Autor der Papstbiographie „Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II“ (1999), deutsch: „Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie“ (2002). Der Artikel erschien am 4. 4. 2005 in englischer Sprache unter dem Titel „Mourning and Remembrance“ in „The Wall Street Journal“ und findet sich auch auf der Web-Site des „Ethics and Public Policy Center“. Die Übersetzung ins Deutsche wurde von Dr. theol. habil. Josef Spindelböck erstellt.*

Einmal beschrieb er seine Gymnasialzeit als eine Zeit, in welcher er „vollständig in Anspruch genommen“ war von seiner Leidenschaft für das Theater. So passte es dazu, dass Karol Jozef Wojtyła ein ganz und gar dramatisches Leben führte. Als junger Mann nahm er das Risiko auf sich, in einem Schnellverfahren abgeurteilt zu werden, da er im geheimen durchgeführte Akte des kulturellen Widerstandes gegenüber der Nazi-Besetzung Polens anführte. Als neu geweihter Priester nahm er einen der Stalin-Zeit entsprechenden „Kampfnamen“ an: „Wujek“ (Onkel), während er Bereiche der intellektuellen und geistlichen Freiheit für die Hochschulstudenten schuf. Diese Studenten, nunmehr selbst ältere Männer und Frauen, nannten ihn bis zuletzt „Wujek“. Als Erzbischof von Krakau kämpfte er erfolgreich gegen den Versuch der kommunistischen Aufseher Polens, das kulturelle Gedächtnis der Nation auszutilgen. Als Papst Johannes Paul II. kam er im Juni 1979 nach Polen zurück; und über neun Tage hinweg, während derer die Geschichte des 20. Jahrhunderts eine Wende erfuhr, fachte er eine Revolution des Gewissens an, welche dazu beitrug, ein Jahrzehnt später den Zusammenbruch des europäischen Kommunismus zu ermöglichen.

Die Welt wird sich an das Drama dieses Lebens in den nächsten Tagen erinnern, wie sie auch die vielen anderen Leistungen Johannes Pauls II. würdigen wird: seine Umformung des Papsttums von einem geschäftsmäßig wahrgenommenen Amt zu einem des Zeugnisses für das Evangelium; seine umfangreiche Lehrtätigkeit, die so gut wie jeden Aspekt des gegenwärtigen Lebens berührt hat; sein beharrliches Streben nach christlicher Einheit; sein Erfolg, die Bemühungen der Clinton-Regierung daran zu hindern, dass „Abtreibung auf Verlangen“ zum grundlegenden Menschenrecht erklärt würde; seine bemerkenswerte Anziehungskraft für junge Menschen; seine bahnbrechenden Initiativen im Hinblick auf das Judentum; seine feste Verteidigung der religiösen Freiheit als des ersten der Menschenrechte.

Und während man sich erinnert, werden bestimmte unvergessliche Bilder wieder aufsteigen: wie der jüngere Papst Kinder in die Luft hebt und der alte Papst sich im Gedenken über die Erinnerungsflamme von Yad Vashem beugt, das Holocaust-Mahnmal von Jerusalem; wie der Papst die Federkronen eines Stammeshäuptlings in Kenia trägt; wie der Papst winkend mit seinem Papstkreuz den sandinistischen Demonstranten in Managua gegenübertritt; wie der Papst Schi fährt; wie der Papst an zahllosen Orten ins Gebet versunken ist; wie der Papst am Grab des ermordeten Solidarnosc-Kaplans Jerzy Popieluszko niederkniet; wie der Papst im Papamobil vor

Schmerz zusammenbricht, Sekunden nachdem ihn zwei Schüsse aus einer halbautomatischen 9mm-Waffe getroffen haben; und wie der Papst seinem Beinahe-Mörder in der römischen Gefängniszelle Trost und Mut zuspricht.

Einige werden ihn als hoffnungslos „konservativen“ in Themen des Glaubens und der Moral verabschieden, obwohl es nicht klar ist, wie die religiöse und sittliche Wahrheit in Begriffen von „liberal“ oder „konservativ“ dargestellt werden kann. Die Schatten, die sich aufgrund von Skandalen im Klerus und des Leitungsversagens einiger Bischöfe auf sein Pontifikat gelegt haben, werden die Aufmerksamkeit anderer in Anspruch nehmen. Johannes Paul II. war der öffentlichste Mensch in der Geschichte, welcher unmittelbar von mehr Männern und Frauen gesehen worden ist als irgend ein anderer Mensch, der jemals gelebt hat; bemerkenswert daran ist, dass Millionen jener Menschen, welche ihn nur auf große Entfernung hin wahrnahmen, denken werden, dass sie einen Freund verloren haben. Jene, die ihn näher und vertrauter kannten, empfinden heute ein tiefes Gefühl des Verlustes angesichts des Todes eines Mannes, der so wundervoll, so vollkommen und engagiert menschlich war: ein Mann des Geistes, des Witzes und des Mutes, dessen Menschlichkeit zugleich Integrität und Heiligkeit atmete.

So gibt es viele Weisen, sich an ihn zu erinnern und über ihn zu trauern. Papst Johannes Paul II. sollte jedoch auch als ein Mann in Erinnerung bleiben, der eine durchdringende Sicht für jene Strömungen hatte, welche unterhalb der Oberfläche der Geschichte fließen – Ströme, die tatsächlich die Geschichte hervorbringen, oft auf überraschende Art.

In einem Brief aus dem Jahr 1968 an den französischen Jesuitentheologen Henri de Lubac äußerte der damalige Kardinal Karol Wojtyła die Meinung, dass „eine Erniedrigung, ja eine Auflösung der grundlegenden Einzigartigkeit einer jeden menschlichen Person“ an der Wurzel der traurigen Bilanz des 20. Jahrhunderts stehe: zwei Weltkriege, Auschwitz und der Gulag, ein kalter Krieg mit Androhung einer globalen Katastrophe, Meere von Blut und Berge von Leichen. Wie hatte ein Jahrhundert, das man mit solch großen Hoffnungen für die menschliche Zukunft begonnen hatte, die größten Katastrophen der Menschheit hervorbringen können? Der Grund dafür war nach der Auffassung von Karol Wojtyła, dass der westliche Humanismus aus dem Geleise geraten und dann in Formen der Selbstabsorption und des Selbstzweifels kollabiert war, welche so schwerwiegend waren, dass Männer und Frauen sich zu fragen begannen, ob es denn überhaupt noch eine Wahrheit gäbe, die man in der Welt oder in ihnen selber finden könne.

Diese tiefgehende Krise der Kultur, diese Krise in der Idee des Menschlichen selber, hatte sich in den fortgesetzten Krisen offenbart, welche an der Oberfläche der Zeitgeschichte aufgetreten waren und die jeweils ein Blutbad im Gefolge zurückließen. Aber anders als bei einigen wirklich „konservativen“ Kritikern der späten Neuzeit, war der Gegenvorschlag Wojtyłas nicht ein Zurückdrehen der Zeit: Es war vielmehr ein wahrhaftigerer, edlerer Humanismus, der auf der Grundlage der biblischen Überzeugung errichtet war, dass Gott das menschliche Geschöpf nach seinem Bild und

Gleichnis gemacht hatte, mit Erkenntnis und freiem Willen, als Geschöpf, das fähig ist, das Gute zu erkennen und es in Freiheit zu wählen. Das war das wirkliche Maß des Menschen – und darauf bestand Johannes Paul II. in einer Vielzahl von Variationen über das eine große Thema –, dass der Mensch in Mitwirkung mit der Gnade Gottes fähig war zu heroischer Tugend.

Eine Idee mit Konsequenzen war hier gegeben, und der Papst brachte sie zur Wirksamkeit angesichts eines breiten Spektrums von Vorgängen.

Eine Variante eines deformierten Humanismus war die Auffassung, dass die Geschichte angetrieben werde durch die Politik des Eigenwillens (die jakobinische Häresie) oder durch die Wirtschaft (die marxistische Häresie). Während seiner heldenhaft anmutenden Pilgerreise nach Polen im Juni 1979 hatte Johannes Paul II. zu einem Zeitpunkt, an dem die Geschichte wie eingefroren und Europa auf Dauer in feindliche Bereiche geteilt erschien, aufgezeigt, dass sich Geschichte doch anders gestaltete, da Menschen nicht nur Nebenprodukte von Politik oder Wirtschaft sind. Er gab seinem Volk dessen authentische Geschichte und Kultur zurück: ihre Identität; und auf diese Weise gab er ihnen Werkzeuge zum Widerstand, welche die kommunistischen Kommando- stäbe nicht fassen konnten. Vierzehn Monate nach der Erteilung dieser großartigen Lektion im Hinblick auf Würde beobachtete und leitete der Papst das Hervortreten der Solidarnosc. Und dann begann die ganze Welt zu sehen, wie die kommunistische Flut zurückwich, so wie das langsame Abflauen einer Seuche.

Als sich nach dem Kalten Krieg nicht wenige Beobachter und Politiker in einem Zustand kaum zurückgehaltener Euphorie befanden, indem sie sich ein Goldenes Zeitalter des unvermeidlichen Fortschrittes aufgrund der politischen und ökonomischen Freiheit vorstellten, sah Johannes Paul II. tiefer und klarer. Er entschlüsselte schnell die neuen Bedrohungen für das „unverletzliche Geheimnis der menschlichen Person“, wie er dies im besagten Brief an Pater Lubac aus dem Jahr 1968 benannt hatte, und so widmete er einen großen Teil der 1990-er Jahre der Erklärung dessen, dass die Freiheit, wenn sie sich von der sittlichen Wahrheit nicht eingrenzen lässt, dem Risiko der Selbstvernichtung ausgesetzt ist.

Denn wenn es nur meine Wahrheit und deine Wahrheit gibt und keiner von uns ein transzendentes sittliches Maß anerkennt (nennen wir es „die Wahrheit“), aufgrund dessen unsere Unterschiede beizulegen sind, dann wirst entweder du deine Macht mir gegenüber geltend machen oder ich werde meine Macht dir gegenüber zur Geltung bringen; Nietzsche, der große irrsinnige Prophet des 20. Jahrhunderts, verstand zumindest *das* richtig. Die Freiheit führt, wenn sie losgelöst ist von der Wahrheit, zu Chaos und daraufhin zu neuen Formen der Tyrannei, lehrte Johannes Paul II. Denn im Angesicht des Chaos oder der Angst wird die rohe Gewalt unerbittlich die Überzeugung, den Kompromiss und die Übereinstimmung als Münze des politischen Bereichs ersetzen. Der falsche Humanismus einer fehlkonstruierten Freiheit nach der Art von „Ich tat es auf *meine* Weise“ führt unvermeidlich zum Verfall der Freiheit und dann zur Selbstverschlingung der Freiheit. Das war nicht die verbitterte Warnung eines antimodernen Griesgrams; das war der weise Rat eines Mannes, der sein Leben seit 1939 für die Sache der Freiheit hingegeben hatte.

So lag der Schlüssel für das Freiheitsprojekt im 21. Jahrhundert – wie Johannes Paul II. nachdrücklich betonte – im Reich der Kultur: in kraftvollen öffentlichen sittlichen Kultu-

ren, die in der Lage sind, die enormen ökonomischen, politischen, ästhetischen und auch sexuellen Energien zu zügeln und zu lenken, welche in freien Gesellschaften freigesetzt werden. Eine kraftvolle, öffentliche, sittliche Kultur ist wesentlich für die Demokratie und den Markt, denn nur eine solche Kultur kann die Tugenden einschärfen und bestätigen, welche nötig sind, damit die Freiheit wirksam wird. Die Demokratie und die freie Wirtschaft sind Güter, so lehrte er in seiner Enzyklika „Centesimus annus“ im Jahr 1991. Aber sie sind nicht Maschinen, welche sich selber willig zum Laufen bringen können. Um die freie Gesellschaft aufzubauen, ist es sicher nötig, die Institutionen in rechter Weise zu erhalten. Darüber hinaus hängt jedoch die Zukunft der Freiheit von Männern und Frauen der Tugend ab, die dazu fähig sind, das ursprüngliche Gute zu erkennen und zu wählen.

Das ist der Grund dafür, dass Johannes Paul II. unermüdlich echte Toleranz predigte: nicht die Toleranz der Indifferenz, so als ob Unterschiede über das Gute keine Rolle spielten, sondern die wirkliche Toleranz von Unterschieden, welche innerhalb des Bandes eines tiefen Respekts für die Menschlichkeit des anderen umgesetzt, erforscht und zur Sprache gebracht werden. Viele waren verwirrt darüber, dass dieser Papst, der so kraftvoll die Wahrheiten des katholischen Glaubens verteidigte, über ein Vierteljahrhundert lang zur ersten Ikone der Welt für religiöse Freiheit und eine interreligiöse Gesellschaft werden konnte. Aber auch hier erteilte Johannes Paul II. eine entscheidende Lektion über die Zukunft der Freiheit: Universales Einfühlungsvermögen entsteht durch bestimmte Überzeugungen und nicht unter Ausklammerung dieser. Es gibt keinen Rawl'schen Schleier des Nichtwissens, hinter den sich die Welt zurückziehen könnte, um dann wieder aufzutauchen, gleichsam mit Anstand im Gepäck.

Es gibt nur eine Geschichte. Aber diese Geschichte, so glaubte der Papst, ist die Geschichte der Suche Gottes nach dem Menschen und des Menschen, der denselben Weg nimmt wie Gott. Die Geschichte ist Seine Geschichte. Indem Karol Józef Wojtyła, Johannes Paul II., das glaubte, veränderte er die Geschichte. Die Macht dieses Glaubens setzte Millionen anderer in die Lage, dasselbe zu tun.

---

#### Verleger:

Fördergemeinschaft Theologisches e.V., Köln

#### Herausgeber und Redakteur:

Dr. David Berger, Manteuffelstraße 9, D-51103 Köln

E-mail: DavidBergerK@aol.com

**Nicht alle Deutungen und Meinungsäußerungen in unserer Zeitschrift entsprechen immer und in jedem Fall den Auffassungen des Herausgebers. Briefe an den Herausgeber können leider nur in Ausnahmefällen beantwortet werden.**

Erscheinungsweise: in der Regel mindestens zweimonatlich, sonst monatlich.

Internetseite: [www.theologisches.net](http://www.theologisches.net)

Druck: Verlag Franz Schmitt, Postfach 1831, 53708 Siegburg  
An den Verlag sind auch Bestellungen und Beanstandungen zu richten.

**Konten der „Fördergemeinschaft Theologisches“ e.V. (gem. V.)**  
**Konto 258 980 10 · BLZ 370 601 93 (Pax Bank eG Köln)**  
**Konto 297 611-509 · BLZ 370 100 50 (Postbank Köln)**

#### Für Auslandsüberweisungen:

Postbank: IBAN DE18 3701 0050 0297 6115 09, BIC PBNKDEFF

Pax-Bank: IBAN DE51 3706 0193 0025 8980 10, BIC GENODEDIPAX

Wir freuen uns über einen freiwilligen Spendenbeitrag im Jahr von 15,- € oder mehr.

ISSN 1612-6165



LEO CARD. SCHEFFCZYK  
**Die Einzigkeit Jesu Christi**  
Zum Christuszeugnis von „Dominus Jesus“

Seitdem I. Kant († 1804) für die Christuswahrheit den Grundsatz der Aufklärung verkündete, dass „aus der Lehre von der Menschwerdung gar nichts Praktisches für uns zu machen“ sei und dass der Glaube an den Sohn Gottes auf eine moralische Vernunftidee zurückgeführt werden müsse<sup>1</sup>, hat sich dieser Glaube innerhalb der wissenschaftlichen Theologie immer mehr zu einer ideellen, existentiellen oder geschichtlichen<sup>2</sup> Größe gewandelt. Demnach kann weder von Gott noch vom Gottmenschen im Sinne einer objektiven Realität die Rede sein. Der damit gegebene Verlust an der Wirklichkeit Gottes und seines menschengewordenen Sohnes, die so nur noch als Mitgift des „Geheimnisses“ des Menschen verstanden werden konnte, verstärkte sich im 19. Jahrhundert durch das Hinzu-kommen der historisch-kritischen Exegese und die Anwendung einer vom Selbstverständnis dominierten Hermeneutik, die dem Leser des Neuen Testaments nur die Entscheidung für seine Eigentlichkeit abverlangte und alles andere als vergegenständlichende Zugabe und als objektivierende Metaphysik abtat. Da in dieses Konzept auch keine „Heilstatsachen“ mehr eingingen, konnte der Anhalt am historischen Jesus nur noch eine „Christologie von unten“ erbringen, die den Anspruch des Gottseins Christi nicht mehr erreichte<sup>3</sup>.

Die Kirche hat es in der neuzeitlichen Verkündigung am Bekenntnis zum ganzen Christus in der göttlich-personalen Einheit der beiden Naturen nicht fehlen lassen, obgleich sie notgedrungen vielfach mehr die Ablehnung der modernen rationalistischen Entwürfe vornahm, als ihre Aufarbeitung betrieb. Dieser Vorwurf wurde besonders bezüglich der Auseinandersetzung mit dem sogenannten Modernismus erhoben, bei dessen Verurteilung sich das Dekret „Lamentabili“ (3. 7. 1907) mit der Abweisung einiger minimalistischer jesuanischer Grundsätze begnügte (DH 3427–3448). Dagegen bot die Enzyklika „Pascendi dominici gregis“ durchaus positive Gründe zur Klärung der Glaubensposition, deren förmliche Ausarbeitung sie aber mit Recht der Theologie zuwies (DH 3500), eine Aufgabe, welche diese aber nicht entschieden genug aufnahm.

Demgegenüber hat die Lehrverkündigung der neueren Päpste angesichts der modernen „Abkehr von Christus“<sup>4</sup> das gottmenschliche Geheimnis Christi unter den verschiedensten Aspekten dem Glaubensbewusstsein eingepägt. Als Marksteine dieser Lehrtradition dürfen angeführt werden: die Enzyklika Pius' XI. „Quas Primas“ über das Königtum Christi mit Berufung auf den Glaubenssatz des Konzils von Nikaia und die Lehre „von der Wesenseinheit des Eingeborenen mit dem Vater“<sup>5</sup>; die Enzyklika „Mit brennender Sorge“ mit der Verteidigung Christi als „menschgewordenen Gottessohn“ und als

„die Fülle der göttlichen Offenbarung“<sup>6</sup>; die Chalkedon-Enzyklika Pius' XII. „Sempiternus Rex“ mit der Betonung der Verwendung „äußerst genauer Begriffe“ seitens des Konzils und der Kritik an „Geistern, die von der alten Auffassung ungebührlich weit abrücken, um Neues zu ersinnen“<sup>7</sup>.

Diese Tradition fasst das Zweite Vatikanum gleichsam zusammen, wenn es in mehr heilsgeschichtlicher Ausrichtung vom Sohne spricht, der „in der Fülle der Zeiten kam“ als das „Wort, das Fleisch angenommen hat“, dessen „Menschheit in der Einheit mit der Person des Wortes Werkzeug unseres Heils war“<sup>8</sup>. Die „Person Christi“ ist die „des Sohnes Gottes und des Menschensohnes“<sup>9</sup>. Er „hat in der mit sich geeinten menschlichen Natur durch seinen Tod und seine Auferstehung den Tod besiegt“<sup>10</sup>. Es ist deshalb eine arge Verzeihung des Konzils, wenn man es zum Anwalt einer schlichten narrativen Christologie machen will, die nur noch ein Geschehen weitererzählen möchte, ohne eine objektive inhaltliche Wahrheit aussagen zu wollen<sup>11</sup>.

In die Reihe dieser positiven Zeugnisse gehört auch die „Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Christusbekenntnis von Nizäa“ (24. 9. 1975), die auch schon neuere Abirrungen und Abwege in den Blick nimmt. Das Bekenntnis dieses Konzils wird gekennzeichnet als „Mitte des ursprünglichen Christusglaubens“, deren Verlassen den Verlust der Identität der Kirche erbringen würde. „Umso schwerer wiegt es, dass in der Gegenwart Deutungen des Christusglaubens vorge-tragen werden, die das Bekenntnis von Nizäa ... in seiner grundlegenden Bedeutung relativieren oder mit höchst zweideutigen Ausdrücken interpretieren und so seinen Gehalt aus-höhlen“ (nr. 3). Diese besorgte Feststellung signalisiert das Aufkommen einer Epoche, in der die Christuswahrheit auch in der Kirche dem Widerspruch ausgesetzt wird.

Die genannten Glaubensdokumente haben das Christusgeheimnis als solches im Blick und bezeugen seine Wahrheit. Sie sprechen noch nicht im Hinblick auf andere Religionen von seiner „Einzigkeit“, obgleich diese sachlich mitgetroffen ist. Diesbezüglich weiß sich „Dominus Jesus“ in eine andere Situation gestellt, in der es aus Gründen des Vergleiches gerade auf die Formulierung des Einzigartigen ankommt. Darum verbindet die neue „Erklärung“ mit der Einzigkeit Jesu Christi folgerichtig auch die Einzigartigkeit seiner Kirche als den hinzugehörigen Aspekt (der aber in dieser Überlegung nicht aufgenommen wird).

### 1. Motiv und Ziel im Horizont der Zeit

In die aufgeführte Kette der lehramtlichen Christusverkündigung fügt sich die Erklärung „Dominus Jesus“ nahtlos ein. Sie sieht sich jedoch einer gegenüber der Vergangenheit neuen, problematischeren Situation gegenüber. Wenn Pius XI. von einer „Abkehr“ der Menschen vom Christusglauben sprach, so ist nun die Verunsicherung und Verunklärung dieses Glaubens

<sup>1</sup> Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Philosophische Bibliothek 45) HH<sup>9</sup>1990, 513f.

<sup>2</sup> P. Hünermann, Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, Münster 1994; das Geschichtliche wird hier als Gegensatz zum Ontotheologischen als Ereignis, als Begegnung und als „Geschick“ verstanden, das dem Menschen von Jesus her widerfährt.

<sup>3</sup> Vgl. A. Ziegenaus, Jesus Christus. Die Fülle der Christologie und Erlösungslehre (Katholische Dogmatik IV, hrsg. von L. Scheffczyk/A. Ziegenaus) Aachen 2000, 95 f.

<sup>4</sup> So Pius XI. im Rundschreiben „Quas Primas“ (11. 12. 1925), nr. 1.

<sup>5</sup> Ebda., nr. 5.

<sup>6</sup> Heilslehre der Kirche (hrsg. von A. Rohrbasser) Freiburg/ Schw. 1953, nr. 886.

<sup>7</sup> Ebda., nr. 31; 33.

<sup>8</sup> Sacrosanctum Concilium, nr. 5.

<sup>9</sup> Lumen Gentium, nr. 5.

<sup>10</sup> Ebda., nr. 7.

<sup>11</sup> P. Hünermann, a. a. O., 352 ff.

(ähnlich wie zur Zeit des Modernismusstreites) in Kirche und Theologie selbst eingedrungen. Es geht um „bestimmte irrige oder zweideutige Positionen“, die in der Kirche und in der Theologie diskutiert werden (nr. 3).

Sie haben ihren Grund in einem Gesamtphänomen, das ganzheitlich unter dem Begriff des „religiösen Pluralismus“ zu fassen ist, der theologischerseits auch prinzipiell gerechtfertigt werden soll und der von manchen Theologen als nicht mehr überwindbar ausgegeben wird<sup>12</sup>. Als seine inneren Voraussetzungen werden u. a. genannt: die angebliche „Unfassbarkeit und Unaussprechbarkeit der göttlichen Wahrheit“; die Nichtanerkennung von endgültigen eschatologischen Ereignissen in der Geschichte; die „metaphysische Entleerung des Ereignisses der Menschwerdung des ewigen Logos in der Zeit“; „der Eklektizismus jener, die in der theologischen Forschung Ideen übernehmen, die aus unterschiedlichen philosophischen und religiösen Strömungen stammen, ohne sich um deren Logik und systematischen Zusammenhang sowie deren Vereinbarkeit mit der christlichen Wahrheit zu kümmern“. Dazu gesellt sich „die Tendenz, die Heilige Schrift ohne Rücksicht auf das kirchliche Lehramt zu lesen und zu erklären“ (nr. 14). Man versteht, dass unter diesen Voraussetzungen eine Anerkennung Jesu Christi in seiner Einzigartigkeit als „fleischgewordener Sohn Gottes, der ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ Joh 14,6“ ist (nr. 5), nicht möglich ist.

Allerdings eignet der religiös-theologischen Zeitsituation ein weiteres Merkmal, das den Zug zur Relativierung des Christusb Glaubens noch verstärkt. Es ist die neu aufgekommene pluralistische Religionstheologie, die aus der „Not“ der vielen Religionen die „Tugend“ der Gleichwesentlichkeit und Gleichberechtigung aller macht. Die daraus hervorgegangene „Theologie der Religionen“ plädiert dafür, alle Religionen, entgegen der christlichen Verabsolutierung einer Religion, als gleichartige Äußerungen eines Göttlichen anzusehen, das wegen seines unfassbaren Geheimnischarakters gar nicht in eine einzige menschliche Ausdrucksform eingehen könne und das sich deshalb für den Menschen notwendigerweise in viele Darstellungsformen auslegen müsse<sup>13</sup>. Das Einigende und Gleichwesentliche aller Religionen liege unterschiedslos in den Erfahrungen eines transzendentalen Absoluten, das sich jeder Festlegung in gegenständlichen Wahrheitsaussagen oder gar in Dogmen widersetze. Für die Bewertung des Christentums zieht daraus einer der einflussreichsten christlichen Initiatoren der pluralistischen Theologie der Religionen die Folgerung: „Wir müssen dahin gelangen, dass wir das Christentum als einen Teil des pluralistischen Systems der Religionen erkennen“, die selbst zu begreifen sind als „alternative soteriologische ‚Räume‘, in denen ... Männer und Frauen Heil/Befreiung, Erleuchtung/Erfüllung finden können“<sup>14</sup>.

Für die Position und Wertung der Stellung Jesu Christi in der christlichen Religion ergeben sich daraus erwartungsgemäß grundstürzende Folgerungen. Für J. Hick ist die Forderung unerlässlich, dass das ganze sogenannte „substantialistische Inkarnationsverständnis“ des christlichen Glaubens preisgegeben werden muss, dies nicht nur aus Gründen der Ergebnisse der historisch-kritischen Methode und der Abkehr vom mythologischen Weltbild, sondern besonders auch aus dem Wesensverständnis von Religion und Offenbarung, die nicht

21 auf eine einzige Person oder ein einziges Ereignis zurückgeführt werden dürfen, sondern auf Kundgebungen Gottes in der ganzen Geschichte. Die Unannehmbarkeit des Inkarnationsgedankens liegt danach nicht nur in den unzutreffenden exegetischen und dogmengeschichtlichen Begündungen, sondern tiefer in der inneren Widersprüchlichkeit der Annahme eines „doppelten Bewusstseins Jesu“, das die „personale Identität“ habe aufheben müssen<sup>15</sup> (ein Einwand, der jedoch nicht um die tiefere theologische Begründung der Lehre von der Personeneinheit Christi in den beiden Naturen weiß).

Diese Preisgabe der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus geschieht aber nach J. Hick angeblich nicht, um Jesus Christus zu depotenzieren; sie erfolgt vielmehr in der (vordergründigen) Absicht, dass die in Jesus Christus anzunehmende Beziehung Gottes zum Menschen sich in allen Religionen ereignen könne; denn „wir müssen sagen, dass alles Heil in allen Religionen das Werk des Logos ist und dass Menschen in unterschiedlichen Kulturen und Glaubensrichtungen unter ihren vielfachen Bildern und Symbolen dem Logos begegnen und in ihm Heil finden können“<sup>16</sup>. Der Logos kann demnach überall im menschlichen Leben handeln und habe dies auch in allen religiösen Menschheitserfahrungen getan. Natürlich ist damit die vom christlichen Glauben festgehaltene Menschwerdung des Logos aufgegeben und das Geheimnis der Menschwerdung des Logos zur Beziehung Gottes mit einem Menschen herabgewürdigt, die beliebig oft vorkommen kann.

Die Erklärung „Dominus Jesus“ charakterisiert diese Falschlehre mit den Worten: „Das Unendliche, das Absolute, das letzte Mysterium Gottes zeige sich der Menschheit in vielen Weisen und in vielen historischen Gestalten, Jesus von Nazaret sei eine von ihnen. Er sei“ – so noch konkreter – „eines von den vielen Gesichtern, das der Logos im Laufe der Zeit angenommen habe, um der Menschheit das Heil zu vermitteln“ (nr. 9). In diesem Zusammenhang fällt der Blick aber auf noch weitläufigere Folgerungen aus der Leugnung dieser Konkretion des göttlichen Logos in einem einzigen menschlichen Subjekt, die überhaupt von der „Heilsordnung des ewigen Wortes“ abgehen und sie vom menschengewordenen Logos unabhängig machen. Das geschieht in der willkürlichen Konstruktion einer angeblich universalen Heilsordnung, in der der Logos, unabhängig von seiner Fleischwerdung, ein Wirken ausübt, das „jenseits seiner Menschheit“, aber auch außerhalb der Kirche und ohne Bezug zu ihr (nr. 9; 10) vor sich geht. Dem gesellt sich die glaubenswidrige Hypothese bei, dass es eine eigene „Heilsordnung des Heiligen Geistes“ gebe, die angeblich umfassender sei als die im Menschengewordenen zentrierte trinitarische Ordnung (nr. 12). Alle diese Weiterungen entspringen dem gleichen Irrtum, der an die Stelle der wirklichen Menschwerdung des Logos die religiöse Erfahrung eines Göttlichen in beliebigen Menschen setzt und so die Einzigkeit Jesu Christi verfehlen muss.

Davon sind auch katholisch-theologische Entwürfe nicht unbeeindruckt. Sie setzen oft bei der Kritik des mythischen Charakters der Heiligen Schrift an, wobei der Mythos zwar als Bedeutungsträger für die Vermittlung eines Kontaktes mit dem „Umgreifenden“ und als Anregung möglicher Existenz verstanden wird, aber nicht als Festlegung eines objektiv Gemeinten angesehen werden kann. Dementsprechend handelt es sich bei der Gestalt Jesu um ein von Paulus konstruiertes „Begriffsgefüge antiker Erlösermythen“, das „den Verkünder Jesus von Nazareth zum verkündigten Heiland

<sup>12</sup> So K. Rahner, *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche: Schriften zur Theologie IX*, Einsiedeln 1970, 11–33.

<sup>13</sup> J. Hick, *Jesu und die Weltreligionen: J. Hick (Hrsg.), Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1979, 190.

<sup>14</sup> Ders., *Eine Philosophie des religiösen Pluralismus*, in: *Münchener Theol. Zt.* 45 (1994) 311.

<sup>15</sup> Ders., *The Metapher of God Incarnate*, London 1993, 47–60.

<sup>16</sup> Ders., *Jesu und die Weltreligionen: Wurde Gott Mensch? 190 f.*

macht<sup>17</sup>. Dem folgt die Annahme, dass wegen der Verhaftung des Glaubens an die geschichtliche Welt die Geschehnisse des Lebens Jesu nicht als Offenbarungsfakten angesehen werden können. „Gott und seine Offenbarung werden für uns nirgendwo feststellbar. Gott spricht im Geschehen der Wirklichkeit selbst“<sup>18</sup>. Folgerichtig heißt dann das Urteil über das Verhältnis der christlichen Offenbarung zu den in den Religionen geschehenden Erfahrungen: Die christliche Religion darf nicht mehr expansiv verstanden werden, „als sei es die Sendung Jesu, alle Religionen durch Konversion zur Kirche Christi zu überwinden“<sup>19</sup>. Damit fällt auch das Recht zur Missionierung dahin.

Eine Relativierung des Christusgeheimnisses stellt sich letztlich auch dort ein, wo im Streben nach einer Ökumene der Weltreligionen deren Kritik am Christentum aufgenommen und bestätigt wird, dass sich jenes „zu sehr auf zeitbedingte Ausdrucksformen und kontinental begrenzte Kulturen oder sogar auf eine gott-menschliche Gestalt eingelassen“ habe. Demgegenüber wird dem Christentum das Vorbildliche östlicher Religiosität vorgehalten, der es wesentlich um eine „vorprädikative Erfahrung des Glaubens“ gehe und um seinen „universalen und transzendentalen Charakter“, welcher an einem einzelnen historischen Ereignis nicht festzumachen sei. In der Religion gehe es um das „Berühren“ des Göttlichen, um das „Innewerden Gottes“, das „erst wirkliche Humanität“ und „echte Menschwerdung des Menschen möglich“ mache. Das könne aber nicht „im Sinne einer einmaligen geschichtlichen Inkarnation“ gedacht werden, durch welche das Göttliche domestiziert werden müsste<sup>20</sup>. Deshalb müssten „Jesus und seine Botschaft ... aus ihrer europäisch-abendländischen ‚Entfremdung‘ und damit ‚Fehlinterpretation‘ herausgelöst und wieder in den ursprünglichen Mutterboden gepflanzt“ werden<sup>21</sup>. Hier scheint wiederum die Idee eines von der Inkarnation abgelösten Christus auf, welcher erst eine wirkliche Universalisierung des Christentums ermöglichen solle.

In den beschriebenen Versuchen zeichnet sich so etwas wie eine Abwendung des Glaubens von der Wirklichkeit Jesu Christi und seinem Mittlertum ab, die bei dem katholischen Theologen P. Schmidt-Leukel die eindeutigste Formulierung gefunden hat. Grundlegend für dieses Konzept ist die These, dass Gott als solcher in seiner Selbsterschließung der eigentliche Mittler des Heils ist, für welche Vermittlung die Bezeichnung „Logos“ gewählt wird<sup>22</sup>, wobei Logos und Geist nicht mehr streng unterschieden werden. Dieser Gott-Logos-Geist offenbart sich selbst durch die ganze Geschichte hindurch, weshalb diese Offenbarung nicht auf einen „kleinen Ausschnitt“<sup>23</sup> beschränkt werden dürfe. Darum hat das Wort vom „einzigem Mittler“ nur einen Sinn im Hinblick auf die Einzigkeit Gottes. Das hindert P. Schmidt-Leukel nicht an der Annahme, dass dieser Logos auch im Leben Jesu Christi zur Wirkung gekommen ist, aber nicht in der Weise, dass dadurch ein „substantialer Unterschied zu anderen Menschen konstituiert“<sup>24</sup> würde. Jesus habe vielmehr als ein Mensch zu

gelten, „der ganz aus seiner Gotteserfahrung heraus lebt, das heißt aus jener Selbstmitteilung Gottes, die ihm widerfahren ist“. Indem dieser bloße Mensch Jesus auf seine Anhänger vorbildhaft und prägend wirkt, kann er auch als „Mittler“ angesprochen werden<sup>25</sup>. Aber er ist nicht „der eine Mittler zwischen Gott und den Menschen“ (1 Tim 2,5). Vielmehr müssten solche „Mittlerschaften“ als Vielfalt und in reicher Zahl angenommen werden. Darum ermögliche der Gott-Logos-Geist, der in Jesus war, „eine Vielfalt unterschiedlicher historischer konkreter Heilsvermittlungen“<sup>26</sup>. Die Zeugnisse der Schrift und der Tradition (des Konzils von Chalcedon) werden nach bewährtem Muster durch die historisch-kritische Exegese und durch den philosophischen Vorentscheid gegen das „substantialistische Inkarnationsverständnis“ entwertet. Dieses führe zur Spaltung in ein „doppeltes Bewusstsein Christi“<sup>27</sup>. Um die Lehre von der Einzigkeit der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ad absurdum zu führen, wird schließlich die Frage nach der Möglichkeit von mehreren Inkarnationen gestellt und im Sinne der pluralistischen Religionstheologie positiv beantwortet<sup>28</sup>.

Was hier am Beispiel eines katholischen Entwurfs zum Inkarnationsgeheimnis herausgestellt wurde, darf als paradigmatisch für eine ganze Richtung christologischen Denkens ausgegeben werden, der über die Theologie hinaus eine große Wirkkraft auf die Mentalität der Christen heute zuerkannt werden muss. Es geht um nichts Geringeres als um die ins Wanken gekommene Wahrheit von der Einzigkeit der Person Jesu Christi in der Geschichte. Eine Zuspitzung dieser Situation findet sich noch in dem Umstand, dass die theologischen Vertreter dieser Entwürfe sich als authentische Interpreten des katholischen Glaubens verstehen, der dieser Neuinterpretation bedürfe. Dieses Missverständnis hat seinen letzten Grund darin, dass in der alleinigen Fixierung auf Erfahrung, auf Kompatibilität mit dem modernen Bewusstsein und auf Akzeptanz seitens des Zeitgeistes die Wahrheitsfrage nicht mehr gestellt wird.

Die Erklärung der Glaubenskongregation ist sich dieser dramatischen Situation bewusst. Sie weiß um die weitgestreuten „Behauptungen und Hypothesen“, in „denen die christliche Offenbarung und das Mysterium Jesu Christi und der Kirche ihren Charakter als absolute und universale Heilswahrheit verlieren oder wenigstens mit einem Schatten des Zweifels und der Unsicherheit behaftet werden“ (nr. 4). So setzte sich dann die „Erklärung“ zum Ziel, „dieser relativistischen Mentalität, die sich immer mehr ausbreitet, Abhilfe zu schaffen“ (nr. 5). Dabei verkennt sie in ihrer Diagnose der Zeitsituation (im Gefolge des Zweiten Vatikanums) durchaus nicht das Positive, das im Dialog mit den Religionen und der vom Zweiten Vatikanum anerkannten Werte der Traditionen der Völker gelegen ist (nr. 2). Aber solche Anerkennung ist nicht gleichzusetzen mit der Depotenzierung oder Relativierung des Christusereignisses, zumal die Werte und Gaben der Völker nicht von Jesus Christus zu trennen sind (nr. 10). Die Erklärung kann sich deshalb nicht bereit finden, im Sinne einer relativistischen Theologie auf Ausdrücke wie „Einzigkeit“, „Universalität“ oder „Absolutheit“ mit Bezug auf das Heilsereignis Jesu Christi zu verzichten (nr. 15). Sie bietet im Gegensatz zu aller Furcht bezüglich mangelnder Toleranz oder Offenheit ein uneingeschränktes, ganzheitliches Zeugnis

<sup>17</sup> H. Halbfas, Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht, Stuttgart 1969, 248.

<sup>18</sup> Ebda., 55.

<sup>19</sup> Ebda., 240.

<sup>20</sup> Fr. Köster, Religiöse Erziehung in den Weltreligionen. Hinduismus, Buddhismus, Islam, Darmstadt 1986, 264.

<sup>21</sup> Ebda., 240.

<sup>22</sup> P. Schmidt-Leukel, Was will die pluralistische Religionstheologie?, in: Münchener Theol. Zt. 49 (1998) 326 f.

<sup>23</sup> Ebda., 331.

<sup>24</sup> Ders., Grundkurs Fundamentaltheologie, München 1999, 213.

<sup>25</sup> Ebda., 222.

<sup>26</sup> Ders., Was will die pluralistische Religionstheologie?, 327.

<sup>27</sup> Ders., Grundkurs Fundamentaltheologie, 213 f.

<sup>28</sup> Ebda., 212 f.



von der „Einzigartigkeit und Heilsuniversalität des Mysteriums Jesu Christi“ (nr. 13), das in dieser seiner Singularität auch den Grund legt für die Kirche (nr. 1).

## 2. Die Einzigartigkeit Christi als Heilswahrheit

Es liegt im Charakter der „Erklärung“ als lehramtlichem Glaubenszeugnis, dass sie nicht in der Weise theologischer Wissenschaftlichkeit und mit rationalen Begründungen vorgeht, obwohl sie das Verstehen des Christusgeheimnisses aus der Logik des christlichen Glaubens aktiviert und die aus der Verschmelzung mit fremden philosophischen Stoffen entstehenden Missverständnisse abwehrt. Das geschieht einmal auf dem Grunde eines Schriftverständnisses, das im Medium der Kirche vor sich geht und insofern die rein historische Interpretation übersteigt, aber sie doch nicht desavouiert. Für die „Erklärung“ hat die Leugnung Christi als des Sohnes Gottes und des einzigen Erlösers „keinerlei biblische Grundlage“, wogegen der Anspruch der Einzigartigkeit und Universalität Christi „klar durch die neutestamentlichen Zeugnisse bestätigt“ wird (nr. 13). Es ist das eine Schriftauslegung, die in der Tradition der Kirche ihre Lebendigkeit und Gültigkeit empfängt, weshalb auch das Traditionsargument für die Wahrheit des Christusgeheimnisses beherzt herangezogen wird. Es reicht vom Konzil von Nikaia (nr. 9) über das Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis (nr. 1) und das Chalkedonense (nr. 9) bis hin zum Zweiten Vatikanum und seiner Anerkennung der Einzigkeit Jesu Christi in „Gaudium et Spes“ (nr. 45): „Gottes Wort, durch das alles geschaffen ist, ist selbst Fleisch geworden, um in vollkommenem Menschsein alle zu retten und das All zusammenzufassen“ (nr. 11).

Freilich werden die Schrift- und Traditionszeugnisse nicht einfach positiv vorgesetzt, um im Glauben angenommen zu werden. Sie werden vielmehr auch zu einer gewissen Einsicht des Glaubens erhoben und dem Verständnis der geheimnishaften Christuswahrheit erschlossen. Den Schlüssel dazu bietet die umfassende Sicht des göttlichen Heilsplanes, in dem das Christusgeheimnis als Sinn und Ziel eingefügt ist. Im göttlichen Heilsplan hat „das Mysterium Christi eine innere Einheit, die sich von seiner [Christi] ewigen Erwählung in Gott bis zur Wiederkunft erstreckt“ (nr. 11). Die Verwirklichung dieses Planes beginnt mit der Schöpfung in „Gottes Wort, durch das alles geschaffen ist ...“ (nr. 15). Die weitergehende Geschichte der Menschheit, der „Völker“, „in den Kulturen und Religionen“ ... „geschieht in Bezug auf Christus“ und zwar durch das Wirken des Heiligen Geistes, das „nicht außerhalb oder neben dem Wirken Christi“ vor sich geht (nr. 12), weil beide trinitarisch miteinander verbunden sind (nr. 12). So wurde das Heil, das durch den „ersten Adam“ unter die Knechtschaft der Sünde geraten war (nr. 10), in der Zeit vor der Menschwerdung durch den Einfluss des Heiligen Geistes anfanghaft verwirklicht (nr. 12). Aber die Vollendung des Heiles geschah erst in der Sendung des Sohnes, welcher „das Wort Gottes“ ist, „das für das Heil aller Mensch geworden ist“ (nr. 15). Von daher ist es begründet zu sagen, dass Jesus Christus „als menschengewordener, als gekreuzigter und auferstandener Sohn Gottes“ in der Geschichte „eine herausragende und einmalige, nur ihm eigene, ausschließliche, universale und absolute Bedeutung und Wirklichkeit hat“ (nr. 15). Es ist nicht zu bezweifeln, dass die dargestellte, im universalen göttlichen Heilswilligen Abfolge des trinitarischen Heilswirkens mit dem Ziel im menschengewordenen Sohn eine innere Plausibilität vermittelt, die zwar im Medium des Glaubens verbleibt, aber

diesen Glauben doch dem Denken aufschließt und ins Licht hebt.

Darum versäumt die „Erklärung“ auch nicht, Aussagen über die Eigenart des christlichen Glaubens zu machen, welcher der entsprechende Empfänger dieser einzigartigen Botschaft ist: Er ist „ein Geschenk der Gnade“, unter dem „inneren Beistand des Heiligen Geistes“ stehend; er öffnet „die Augen des Verstandes“ und macht es so „jedem leicht, der Wahrheit zuzustimmen und zu glauben“ (nr. 7). Es geht bei diesem Glauben, der im Glaubensgehorsam eine persönliche Bindung an Gott in Jesus Christus eingeht, aber auch „um Annahme der Wahrheit“. Dies besagt eine doppelte Zustimmung, nämlich „zu Gott, der offenbart, und zur Wahrheit, die von ihm geoffenbart ist“ (nr. 7). Damit ist von seiten des Menschen her die erkenntnismäßige Entsprechung zur objektiven Botschaft des Heils in Christus grundgelegt; denn der Akt der Verwirklichung der Botschaft im Geist des Menschen, das heißt ihrer Annahme, muss der Art und dem Wesen der Heilswahrheit ähnlich korrespondieren, wie die Antwort dem Wort entspricht. Dieser Hinweis dient dazu, den christlichen Glauben auch von seiner menschlichen Verwirklichung her von den Erfahrungen, den rationalen oder irrationalen Impressionen oder Ahnungen der nichtchristlichen Religionen abzuheben; aber er erfolgt wohl auch in der Absicht, der christlichen Theologie Anregungen zu vermitteln, welche für die rechte Annahme des Geheimnisses in einem erleuchtenden Glauben gefordert sind; denn ein „Glaube“, der etwa als bloßer Impuls zur Vereigentlichung der menschlichen Existenz verstanden oder als bloßes Selbstverständnis oder als eine Weise der Anerkennung der Bedeutsamkeit Jesu angesehen wird, gelangt nicht zur Begegnung mit dem einzigartigen und universalen Jesus von Nazareth und nicht zur Begegnung mit der in Ihm personifizierten Wahrheit.

Nachdem die „Erklärung“ auf ihrem heilsgeschichtlichen Weg den Gipfel im Menschgewordenen erreicht hat, wird sie nicht müde, „die Fülle und Endgültigkeit der Offenbarung Jesu Christi“ (nr. 5) unter den verschiedenen Aspekten zu beleuchten. Unter dem Aspekt der Wirksamkeit „vollendet [Jesus Christus] das Heilswerk, dessen Durchführung der Vater ihm aufgetragen hat“ (nr. 5); er ist „die Vollendung des Heils, das über das Gesetz hinausgeht“ (nr. 13); unter dem Aspekt der Geschichte kommt ihm „eine herausragende und einmalige Bedeutung und Wichtigkeit“ und damit auch die „Einzigkeit“ zu (nr. 5), als „Jesus von Nazaret“ der „Sohn und das Wort des Vaters“, in dem wir den Vater sehen (nr. 5: Joh 14,19); im Verhältnis zu den Menschen ist er der einzige Mittler (nr. 13: 1 Tim 2,4–6), „der universale Mittler und Erlöser“ (nr. 11), dessen einzige Heilmittlerschaft „auch die Einzigkeit des Erlösungsopfers Christi, des ewigen Hohenpriesters“ beinhaltet (nr. 11). Als die Fülle der Offenbarung, der Wahrheit und des Lebens (nr. 5: Joh 14,6) steht er aber auch in einer einzigartigen Beziehung zu den Völkern und zu allen Menschen; denn „das Heilswirken Jesu Christi mit und durch seinen Geist erstreckt sich über die sichtbaren Grenzen der Kirche hinaus auf die ganze Menschheit“ (nr. 12).

So ist die Zentral- und Zielvorstellung Christi in der Geschichte des Heils unter den verschiedensten Sichtweisen als einzig und universal wiedergegeben: unter geschichtlichen, effektiven, wertmäßigen und funktionalen Aspekten. Fragt man aber nach deren tiefster Begründung, so ist auf den alles tragenden seinshafte Aspekt hinzuweisen, der im Persongeheimnis Jesu Christi und in der wirklichen Menschwerdung des Sohnes gelegen ist. Unter wechselnder Formulie-

rung betont die „Erklärung“ die Grundwahrheit: „Die Worte und Werke und das ganze geschichtliche Ereignis Jesu haben nämlich, auch wenn sie als menschliche Wirklichkeiten begrenzt sind, als Quellgrund die göttliche Person des fleischgewordenen Wortes ‚wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch‘“ (nr. 6). Mit der Zitierung der Konzilien von Nikaia und Chalkedon stützt sich die Erklärung auch auf die traditionellen Begriffe des Wesens, der Natur und der Person. Sie scheut sich nicht, um der Wahrung der Eigenart dieses Geheimnisses wegen, in dem allein der Unterscheidungsgrund gegenüber allen gradualistisch-pluralistischen Christologien gelegen ist, auch die „problematischen Begriffe“ heranzuziehen, welche die Kirche nach wie vor nicht verschmäht. Dies hat auch das Zweite Vatikanum nicht getan, welches lehrt, dass der „wahre Mittler Gottes und der Menschen“, der „menschlichen Natur nach ... ‚voll Gnade und Wahrheit ist‘ (Joh 1,14)“ und dass er „die Menschen der göttlichen Natur teilhaft“ macht<sup>29</sup>.

### 3. Die Bewahrheitung des Inkarnationsgeheimnisses

Im Vorausgehenden wurde schon darauf hingewiesen, dass die Auslegung des Heilsgeschehens in „Dominus Jesus“ auf das Ziel im Menschgewordenen hin bereits ein Licht von Plausibilität aufscheinen lässt, welches ein Verständnis des Geheimnisses vermittelt. Aber wegen der Allgemeingültigkeit, der Kommunikabilität und der Akzeptanz der Christuswahrheit ist gefordert, dass sie auch vor dem natürlichen, dem geschichtlichen und philosophischen Denken ausweisbar ist. Diese Frage soll hier vorzüglich auf die Diskussion mit der pluralistischen „Theologie der Religionen“ begrenzt und dabei noch auf das konkrete Zeugnis des Konzils von Chalkedon konzentriert werden, auf das sich auch die „Erklärung“ gründet und das nach wie vor als Prüfstein des christlichen Glaubens zu gelten hat (und zwar in seinem einmal festgelegten und bleibenden Sinn [DH 3020]). Dem widersprechen nicht nur die Vertreter der pluralistischen oder gradualistischen Christologie, sondern auch christliche Theologen, welche an die Stelle der Erkenntnis von objektiver Wahrheit die Subjektivität eines erfahrenen Geschehens oder eines Ereignisses setzen.

Es ist zu erkennen, dass die pluralistische Religionstheologie einen eigentlichen Wahrheitsanspruch (auch den der eigenen Hypothese) nicht ausweisen und durchhalten kann. Ihre relativistische und letztlich agnostizistische Grundposition setzt schon beim Verständnis der Offenbarung an<sup>30</sup>. In dem hier vertretenen „kommunikationstheoretischen“ Modell wird Offenbarung nicht mehr als Vermittlung göttlicher (auf keinen Fall „übernatürlicher“) Gehalte und Erkenntnisse verstanden, sondern als „göttliche Selbstmitteilung“, unter welchem volltönenden Begriff aber nur eine gewisse Erfahrung des angenommenen Absoluten oder Unendlichen anerkannt wird. Da das Unendliche vom Endlichen nicht erfasst werden kann, ist eine erkenntnismäßige Begründung dieses Geschehens nicht möglich. Das Unendliche wird dabei auch nicht „an sich“ erfahren, sondern eben als Erfahrenes aufgenommen, d. h. dass die transzendente Wirklichkeit jenseits des Erfahrungseindrucks bleibt, der sich im Menschen findet. Schon die Frage nach dem ursprünglichen Offenbarungsgeschehen ist deshalb rational nicht entscheidbar und ausweis-

bar. Dem entspricht auf seiten des menschlichen Empfängers ein verändertes Vernunftverständnis.

Die Vernunft ist nicht mehr „eine Art geistiges Erkenntnisorgan mit einem spezifischen Erkenntnisbereich“, sondern „eine besondere Verhaltensdisposition im Umgang mit jeglichen Wahrheitsansprüchen“. Die Frage nach der Gewissheit der Offenbarung kann deshalb nicht mehr im Sinn einer „Entgegensetzung von Vernunftkenntnis einerseits und geoffenbarter Erkenntnis andererseits entschieden werden“ – d. h., einfach gesagt, nicht nach Art einer Unterscheidung von Offenbarung und menschlichem Erkennen oder nach Art eines Vergleichens und eines Messens beider aneinander –, sie ist vielmehr nur zu behaupten im Geltungs- und Aufnahmebereich menschlicher Erfahrung. Dies besagt: „Die Behauptung, dass Offenbarung vorliegt – wie alle anderen Faktizitätsbehauptungen auch“ – muss „als eine Hypothese bzw. als eine Glaubensannahme betrachtet werden, deren Vernünftigkeit vor allem durch ihre Bewährung in der Kritik zu sichern ist“<sup>31</sup>.

Als Hilfsmittel zum Zwecke der Begründung solcher Vernünftigkeit wird dann eine gewisse „soteriologische Effektivität“ der „Hypothese“ genannt, das ist ein pragmatisches Kriterium, welches einen kognitiven Aufweis der Existenz von Offenbarung nicht zu erbringen vermag. Auf das bekannte Modell theologischer Wahrheitskonstitution übertragen, handelt es sich hier um einen „Fideismus“ (wobei „Glaube“ nicht mehr im kirchlich-theologischen Sinn verstanden wird), um eine Form des „Glaubens an den Glauben“, bei welcher der „Glaube“ nicht durch vernunftgemäße Beurteilung erworben wird, sondern unabhängig von jeder kognitiven Einstellung als vorgegebene Überzeugung vorausgesetzt wird.

Dem entspricht in einem zweiten Schritt die Relativierung des vom Menschen zum Ausdruck gebrachten Glaubens, der in Worten, in Formeln und Aussagen Inhalte benennt. Es kann sich hier nur um kulturbedingte, geschichtlich-relative Interpretamente und gedankliche Reaktionen auf die Offenbarung handeln, nicht aber um diese selbst. „Biblische Schriften und christliche Dogmen“ sind „keine geoffenbarten Texte und Wahrheiten, sondern stellen menschliche Zeugnisse von Reaktionen auf und Interpretamente der Offenbarung dar“<sup>32</sup>, die, da menschlicher Herkunft, keine Überlegenheit des einen Ausdrucks (konkret der Religion) über die anderen begründen können. Auch hier entscheidet die vom Menschen empfundene „soteriologische Relevanz“. Die Konsequenz dieses letztlich dem Agnostizismus und relativistischen Subjektivismus verhafteten Denkansatzes liegt in der Depotenzierung der religiösen Rede überhaupt. „Es ist unmöglich, dass Aussagen mit direkter oder unmittelbarer Verifikationsmöglichkeit über Gott gemacht werden können“<sup>33</sup>. Die Wahrheit wird hier weitgehend von der Effektivität abgekoppelt.

Weil religiöse Aussagen letztlich nicht kognitiver Natur sind (obgleich die betreffenden Autoren dies auch wieder einzuschränken versuchen), können sie, dieser Hypothese gemäß, kognitiv auch nicht ausgewiesen werden. Religiöse Erfahrungen, geistliche Effekte, innere Erlebnisse kann man als solche nicht vermitteln, sondern von ihnen nur erzählen, berichten oder ein Bekenntnis ablegen. Bei grundsätzlicher Preisgabe des Wahrheitsanspruches von religiösen Sätzen ist

<sup>29</sup> Ad Gentes, nr. 3.

<sup>30</sup> Zur Auseinandersetzung mit der „Theologie der Religionen“ vgl. das grundlegende Werk: G. L. Müller – M. Senetti, Einzigkeit und Universalität Jesu Christi, Einsiedeln 2001.

<sup>31</sup> P. Schmidt-Leukel, Grundkurs Fundamentaltheologie, 211.

<sup>32</sup> Ebd., 158.

<sup>33</sup> Ders., Theologie der Religionen, 459.



letztlich auch (der faktisch doch erhobene) Anspruch auf die Wahrheit der eigenen relativistisch-pluralistischen Position nicht möglich. Auch diese fällt grundsätzlich unter das fundamentale Agnostizismus- und Relativismuspostulat.

In Ermangelung der Verifizierungsmöglichkeit der eigenen subjektivistischen Position muss die pluralistische Religions-theologie verständlicherweise alle Kraft auf die Widerlegung des christlich-christologischen Absolutheitsanspruches setzen, vor allem in der vom Konzil von Chalkedon verbindlich überlieferten Form.

Dabei sind die Einwände nicht eigentlich originell. Das gilt z. B. von der Behauptung der angeblichen Unmöglichkeit, dass sich das Unendliche mit dem Endlichen verbinden oder (in etwas anderer Formulierung), dass sich das Absolute, das über die Geschichte Erhabene, an einem Punkte der zeitlichen Geschichte offenbaren könne. Hier tritt ein gravierender Unterschied schon zum natürlichen Gottesverständnis zutage, insofern Gott nicht mehr als personaler Schöpfer der Welt gedacht wird, der sich in seiner Macht auch mit dem Geschöpf verbinden kann, ohne sich an dieses auszuliefern und in der Schöpfung aufzugehen. Dem unendlich vollkommenen personalen Gott kann aber ein Eingehen in das Endliche nicht verweigert werden, zumal wenn es sich um eine Form erlöserischer Entäußerung handelt.

Aus einem ähnlichen Grunde ist der Einwand nicht stichhaltig, dass das Absolute und Universale nicht von einem Partikulären, von einem Teil, aufgenommen werden können. Die christliche Lehre besagt nämlich nicht, dass das Unendliche sich mit dem Endlichen vermische, dass es im Endlichen aufgehe und selbst verendlicht werde. So geht der Logos nicht derart in den Menschen Jesus ein, dass er ihn nicht zugleich überragte und nicht göttlichen Wesens und göttlicher Wahrheit bliebe. Es handelt sich vielmehr um eine Immanenz in der Transzendenz, um ein Zusammensein bei bleibender göttlicher Überhobenheit, um ein Umgriffensein des Endlichen durch das Unendliche, das sich in jenem zeichenhaft ausdrückt, in ihm ein Abbild ausbildet und sich in ihm gleichsam sakramental vergegenwärtigt. Die Menschwerdung des Logos besagt deshalb weder eine Vermenschlichung der göttlichen Natur noch eine Vergöttlichung des menschlichen Seins, sondern eine höchstinnige Verbindung beider in einem personalen Prinzip der Einheit. Dieses hebt das Natursein des Menschen in seiner Geistigkeit und Freiheit nicht auf, sondern führt kraft göttlicher Aktuation zu dessen Steigerung und Erhöhung.

Das gilt auch von dem speziellen Einwand, nach dem die Annahme eines doppelten Bewusstseins in Christus, des göttlichen und des menschlichen, zu einer Art „Bewusstseins-spaltung“ geführt haben sollte. Hier ist nicht bedacht, dass ein Unendliches an Erkenntnis das endliche Erkennen nicht als Gegensatz neben sich hat, sondern dass zwischen ihnen ein wechselseitiges Ineinandersein obwaltet, in dem das Endliche ungeschmälert erhalten bleibt, zumal, wenn es durch die Person des Logos seinen Bestand erhält.

So gehen die genannten Einwände sichtlich am Sinn und am Anliegen von Chalkedon vorbei. Sie alle stehen unter der epistemologischen Vorentscheidung, dass in Satzaussagen keine direkt aufweisbare Wahrheit enthalten sein könne. Das Postulat von der Nichtausweisbarkeit religiöser Erfahrung führt den relativistischen Religionsphilosophen auch hier die Hand.

Allerdings bestimmt heute der Geist der Subjektivität und die Ablehnung objektiver Wahrheit weithin auch die katholische Theologie (worauf hier nur wie in einem Nebensatz hin-

gewiesen werden darf). Das geschieht vor allem dort, wo sich die Christologie in die Form des hermeneutischen Existentialismus kleidet. Hier muss die Einzigkeit Jesu nicht formell geleugnet werden, aber sie kann doch nur im Rahmen der existentialen Selbstausslegung in Geltung bleiben. Nach dem sprachphilosophischen Grundmuster dieser Theologie ist die Sprache der Zugang zur Wirklichkeit. Demnach geschieht in der spezifischen Glaubenssprache das Ereignis der Nähe des Göttlichen, aber nicht in der Weise eines vorgestellten, gegenüberstehenden Gottes oder „eines miraculösen Ereignisses irgendwo und irgendwann, lokalisierbar in der Geschichte“, sondern als Ereignis der Nähe Gottes in der Stiftung der Identität des Menschen<sup>34</sup>. Eine solche Sprache will nichts Gegenständliches an objektiven Inhalten oder inhaltlicher Wahrheit zum Ausdruck bringen. In der Sprache des Glaubens geschieht Offenbarung, aber nicht als Kundgabe von Wahrheit, sondern als Begegnung, als Ereignis „der Offenheit“, in das der Mensch hineingehört<sup>35</sup>. Darum kann die Kirche mit ihrer objektivierenden Sprache nicht als Lehrerin zeitenthobener göttlicher Wahrheiten auftreten.

Unter dieses Verdikt fallen auch die Christuslehre der Kirche und das Konzil von Chalkedon. In diesem Zusammenhang erfolgt auch die zustimmende Zitierung der Auffassung von J. Hick, nach der Chalkedon eine „religiös inakzeptable philosophische Theorie“ kreierte habe<sup>36</sup>. Die eigene Christus-auffassung geht dahin, Jesus, unter Abkehr von „mythischen oder fundamentalistischen Reden“<sup>37</sup> (wozu auch der Natur- und Personalbegriff gehören), als das „eschatologische Ereignis von Glaubenssprache“<sup>38</sup> und als Wort oder als wirkmächtiges Geschehen aufzufassen, das die menschliche Situation von Grund auf verändert. Hier ist Christus nicht in den Menschen inkarniert, sondern ins menschliche Wort eingegangen und zum menschlichen Wort geworden. Christologie wird so zu einem existentialistischen Sprachspiel, das solipsistisch um sich selbst kreist, unfähig, eine rationale Begründung, eine Kommunikation und einen Dialog nach außen zu ermöglichen. Ein Vertreter des modernen Rationalismus hat diesbezüglich von einem „hermeneutischen Irrationalismus“ gesprochen, der sich gegenüber der Wahrheitsfrage immunisiere und zum „Tummelplatz für Liebhaber“ werde<sup>39</sup>.

Demgegenüber ist es gerade die Stärke der heilsrealistischen Glaubenserkenntnis, dass sie die Wahrheitsfrage zu stellen vermag, besonders auch im Dialog und im Disput mit den Bestreitern dieser Wahrheit, wie neuestens Johannes Paul II. in der Enzyklika „Fides et Ratio“<sup>40</sup> gezeigt hat. Dabei handelt es sich nicht, wie vorschnell unterstellt wird, um abstrakte Satz Wahrheiten, sondern um personale Wahrheit, die im Wesen der geistigen menschlichen Person eingegründet ist. Das Erkennen der Wahrheit strebt nicht nur nach Übereinstimmung von Denken und Sein, sondern auch nach der Erkenntnis des Innersten der Dinge, durch welches sie dem Denken des Menschen überhaupt erst erkennbar und verstehbar werden. Das Erkennen des Innersten der Dinge aber führt zu einer absoluten Wahrheit, die freilich vom wahrheitsbestimmten personalen Denken nicht anders denn als Person gedacht werden kann. So ist das Wahrheitserkennen des Menschen zuletzt auf der Suche nach der vollendeten Wahr-

<sup>34</sup> P. Hünermann, Dogmatische Prinzipienlehre, Münster 2003, 43.

<sup>35</sup> Ders., Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit, Münster 1994, 366.

<sup>36</sup> Ebda., 178 f.

<sup>37</sup> Ebda., 358; 382.

<sup>38</sup> Ders., Dogmatische Prinzipienlehre, 60.

<sup>39</sup> So H. Albert, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen<sup>3</sup> 1975, 116.

<sup>40</sup> Vom 14. 9. 1998.

heit in einer Person, konkret in der geoffenbarten Person des Gottmenschen<sup>41</sup>.

Diesem von der Wahrheit in Person abgeleiteten Wahrheitsverständnis korrespondiert auf seiten der menschlichen Person freilich ein angemessener Begriff der Vernunft, der anders geartet ist als „die Verhältnisdisposition im Umgang mit möglichen Wahrheitsansprüchen“ (agnostizistische „Theologie der Religionen“) oder als die Fähigkeit zur Selbstreflexion und Selbstidentifikation (der existentialistisch-hermeneutischen philosophischen Theologie). Vernunft besagt hier die Erstreckung des Geistes auf das Unendliche Gottes, die auch die Unterscheidung zwischen der natürlichen Unendlichkeit des Schöpfers und der noch höheren geheimnishaften Unendlichkeit des Begnaders und Erlösers zu vollziehen vermag. Sie ist so in zwei Erkenntnisordnungen beheimatet, die einander durchaus nicht widersprechen, sondern wie Dimensionen ineinandergreifen. Im Verhältnis zu diesem Vernunftverständnis müssen die genannten Vernunftbegriffe als defizitär, als der „instrumentalen Vernunft“ zugehörig, als utilitaristisch verkürzt und als reduktiv-subjektivistisch angesehen werden. Sie entsprechen nicht der Universalität der geistigen Person, die auf das Transzendente schlechthin ausgerichtet ist.

Der Überschritt, der von der naturhaften Wahrheitserkenntnis zur übernatürlich-gnadenhaften Erkenntnis der göttlichen Wahrheit zu leisten ist, geschieht im Glauben, der das natürliche Erkennen zwar übersteigt, aber ihm nicht widerspricht. Er vollzieht sich unter Zustimmung zu einem letzten Geheimnis der Unendlichkeit Gottes, das auf die menschliche Person genauso distanzierend wie anziehend und erhebend wirkt. Es ist nun gerade die Offenbarung Gottes im menschengewordenen Logos, in Jesus Christus, in welcher „die Einheit von natürlicher und geoffenbarter Wahrheit“ geschlossen wird und zwar als „ihre lebendige und personale Identifikation in Christus“<sup>42</sup>. Ein personales Wahrheitsverständnis, das Wahrheit zuletzt in der Personalität Gottes gelegen sieht und in Interdependenz dazu die menschliche Person als Ausrichtung auf diese Wahrheit versteht, kann die offenbarende Personwerdung der Wahrheit im Gottmenschen geradezu als Erwartung und Verlangen des Menschen angesehen werden, vor allem, wenn man den Menschen als der Sünde verfallen und als erlösungsbedürftig anerkennt. Dann ist im Menschgewordenen nicht nur die theoretische Wahrheit über Gott und Welt zusammengefasst, sondern dem Menschen die vollendete Wahrheit zum Heil geschenkt, die ihn in seiner Existenz ergreift und ihn um den Preis seines Selbstverlustes anfordert.

Kann aber eine solche Wahrheit auch in Aussagesätzen, in den kirchlichen Dogmen, zumal im Dogma von Chalkedon, zum Ausdruck gebracht werden? Sie muss es sogar, wenn die göttliche Wirklichkeit in das Erkennen des Menschen eindringen und als Heilswahrheit mitteilbar bleiben soll. Dabei ist durchaus auch die Begrenzung zu sehen, die darin besteht, dass jene Wirklichkeit vom Denken wie von der Sprache nicht adäquat, sondern nur analog erfasst werden kann. Der Sprache, auch der religiösen, kommen aber immer verschiedene Funktionen und Leistungen zu: eine ethisch-energetische, eine ästhetische wie auch eine logische Aussagefunktion, in welcher geistige Erkenntnis, objektiver Sinn und inhaltliche Wahrheit übermittelt werden. Die Sprache ist nicht, wie die existentialistische Hermeneutik meint, ein bloßes Transportmittel von Empfindungen, Erfahrungen, Erlebnissen und sub-

jektiven Ereignissen. Von dieser Auffassung her eignen der existentialistischen Hermeneutik die mit Recht kritisierten nebelhaften und präntiösen Sprachspiele, die kein wirkliches Verstehen mehr ermöglichen. Von daher ist auch das Dogma als lehrhafte Gestalt der Verkündigung des Wortes in der Kirche anzuerkennen, in das die Wahrheit des Glaubens als solche, aber immer auch als permanenter Anruf, als Hingabe, als „fides qua“ eingeht.

Für die Wahrheit des Christudogmas von Chalkedon besagt dies, dass es auch in seinen „metaphysischen“ Begriffen, die durchaus einem modernen Verständnis geöffnet werden können<sup>43</sup>, sinn-, erkenntnisträchtig und normativ bleibt. Es verhindert vor allem die Auflösung der göttlichen Person Jesu Christi in ein amorphes Ereignis, in dem das Göttliche im Geschehen menschlicher Selbidentifizierung zu einem Moment am Menschlichen wird. Dabei müssen „Natur“ und „Person“ nicht im Sinne einer statischen Metaphysik als starre Gegebenheiten aufgefasst werden. Deshalb kann die „göttliche Natur“ als das Gottsein des Sohnes in seiner in sich stehenden personalen Beziehung zum Vater, in welche das Menschsein aufgenommen ist, durchaus auch als akhaft verstanden werden und als dauerndes Einwirken der göttlichen Erkenntnis, der Liebe und Gnade auf den Menscheng Geist (vgl. dazu Lk 2,39.52) angesehen werden.

Von der Verbindung des Gottseins mit dem Menschsein lässt sich Jesus Christus auch als Geschehen und als Ereignis verstehen: In ihm offenbart sich der göttliche Heilbringer in immer neuen geschichtlichen Worten und Taten, dringt damit immer tiefer in die Menschenwelt ein und überwindet ihre Sünde im menschlichen Tod. Das ist sehr wohl ein geschichtlich-ereignishaftes Geschehen, das sich in der Geschichte weiter ausbreitet. Aber es ist ein Ereignis, das vom wirklichen Gottmenschen gesetzt wird, der als Person nicht selbst unter das Ereignis fällt und der als personales Wort nicht in einem religiösen Geschehen am Menschen aufgehen kann. Wenn der personale Ursprung und Bezug dieses Ereignisses nicht als Realität anerkannt bleibt und insofern nicht „substantiell“ gefasst wird, kann das Christusereignis nie als göttlich ausgewiesen werden. Allein die göttliche Person garantiert auch die wirklich gnadenhaft-sündentilgende Macht dieses Ereignisses bezüglich des Menschen. Nur der menschengewordene Sohn Gottes begründet auch seine im Geist verwirklichte Anwesenheit (vgl. 2 Kor 3,17) im Gerechten, der auf diese Weise „von Christus ergriffen“ werden (Phil 3,12) und dem Christus als Herr, als Freund und Bruder gegenwärtig sein kann. Nur vor der göttlichen Person des Menschgewordenen kann der Gläubige wie Thomas niederfallen und sprechen: „Mein Herr und mein Gott“ (Joh 20,28). Von einem durch den Menschen Jesus ausgelösten „Ereignis“ ist das nicht zu behaupten. Ohne diese „gottmenschliche“ Person verliert das Christentum zuletzt sein Eigentümliches und Spezifisches, dessentwegen es überhaupt eine Einzigkeit und Universalität unter den Religionen beanspruchen kann. Als personale Wirklichkeit vermag das Geheimnis auch in die Sprache des Dogmas zeichen- und anteilhaft einzugehen, ohne dass der Mensch allein durch die Annahme von sprachlichen Sätzen das Heil erlangen könnte. Aber sie bleiben das Werkzeug, mit dessen Hilfe der Mensch von der göttlichen Wirklichkeit ergriffen wird und in Christus das Heil findet.

*Anschrift des Autors: Leo Card. Scheffczyk*

*St.-Michael-Str. 87, D-81673 München*

<sup>41</sup> Vgl. ebda., nr. 33; 34.

<sup>42</sup> Ebda., nr. 34.

<sup>43</sup> Vgl. dazu J. Auer, Person. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium, Regensburg 1979.

Ja, die Stunde ist gekommen. Die Stunde der offenen Rede, die im Evangelium *parresia*<sup>2</sup> genannt wird und die sich der Feder eines bekannten anglikanischen Erzbischofs bemächtigte, als er sein berühmtes Werk mit – *Honest to God* – betitelte: Nennen wir die Dinge in aller Offenheit bei ihrem Namen, auch wenn dies jemandem missfallen wird. Denn weiteres Schweigen könnte als Einverständnis gedeutet werden.

Es gibt vieles klarzustellen, zu vieles für eine präzise Klärung von wenigen Seiten. Ich beschränke mich deshalb auf die fehlende Anerkennung der christlichen Wurzeln Europas, um hieraus einige Rückschlüsse zu ziehen: Dazu hatte bis heute niemand die *parresia*.

1 – Wer gewöhnlich den Tag Gott im Gebet weiht und sich an die monatlichen, vom *Gebetsapostolat* bekannt gegebenen Gebetsmeinungen hält, kann die erste der drei Anweisungen vom letzten August unmöglich ohne genaue Beachtung befolgt haben. Das ergab sich aus der Tatsache, dass die ersten beiden Gebetsmeinungen üblicherweise vom Heiligen Vater stammen, die erste aber noch zusätzlich einen besonderen Inhalt aufwies und nicht zuletzt auf neuere und ältere Initiativen anspielte.

Diese Gebetsmeinung lautete folgendermaßen: (Wir beten) „dass die Europäische Union aus ihrem christlichen Erbe, dem wesentlichen Bestandteil ihrer Kultur und Geschichte, neue Kraft schöpfen kann („sappia attingere“).<sup>3</sup> Diese Hilfsfunktion von können („sappia“) zum Verb schöpfen („attingere“) war vollkommen pleonastisch und wurde zugunsten der einfacheren Formulierung von schöpft („attinga“) aufgehoben. Es war in der Tat eine Frage des Willens und der Kohärenz, haben doch die Gipfeltreffen der Europäischen Union ihrerseits einen festen und unbeugsamen Willen zur Inkohärenz gezeigt, sodass das direkte und klare schöpft („attinga“) tatsächlich angemessener ist.

Ich mache daraus keine Grundsatzfrage, denn etwas anderes drängt mich zu einer ehrlichen und klaren Stellungnahme.

Es ist gewiss niemandem entgangen, wie sehr sich der Heilige Stuhl und der Heilige Vater auch noch persönlich dafür einsetzten, dass nicht schon in der Präambel der konstitutionellen Charta der Europäischen Union die christlichen Wurzeln, ihre historische und kulturelle Identität, ignoriert werden. Es wurden alle diplomatischen Wege eingeschlagen, selbst unübliche Amtswege. Eine breite Überzeugungsarbeit unterstützte den diplomatischen Einsatz: Historiker, Theologen, Kulturschaffende und Politiker trugen in ihren jeweiligen Gebieten mit Analysen und unbestreitbaren wissenschaftlichen Errungenschaften zur Erhellung der Argumente bei, auf denen die wohlbegründete Hoffnung auf Anerkennung der christlichen Wurzeln ruhte, die man jedoch zu verleugnen gewillt war.

Die Auseinandersetzungen waren aufreibend. Einige wenige politische Beobachter enthüllten, dass die zwar löbli-

che Periode der italienischen Präsidentschaft schließlich ins nichts abgeleitete. Zweifellos hing das auch wegen der Unmöglichkeit zusammen, mit der Gegnerschaft über jene (nicht nur) von vatikanischer Seite erhobenen Forderungen nach einem Gottesbezug verhandeln zu können, der in verschiedenen Wesenszügen der europäischen Wirklichkeit mehr oder weniger getreu anklingt. Wie man weiß, setzte sich eine geschlossene, verblendete und unnachgiebige Opposition durch, die sich auf einen falsch verstandenen und vor allem falsch angewandten Begriff von Laizität stützte und sich auch willig der Führerschaft Frankreichs anschloss, der „ältesten Tochter der Kirche“.

2 – Der genannten Führerschaft – die deutsche war indirekter, nicht so spontan – haftet eine gewisse Komik an, würde es hier nicht um eine tragische Abstumpfung des christlichen Gewissens gehen. Gegeben ist die tragikomische Rolle der Führerschaft durch ihre sture Unnachgiebigkeit, die rein ideologisch und keinesfalls historisch begründet und daher unhaltbar und ohne jede Plausibilität ist. Dementsprechend steht sie auch auf Kriegsfuß mit den Folgen der großen und kleinen Geschichte Frankreichs. Ich denke an jene Geschichte, die Frankreich den Ehrentitel „älteste Tochter der Kirche“ eintrug, was auch gerechtfertigt war und zwar einfach deshalb, weil es, den Argumenten von Glaube und Kirche entgegenkommend, jene enge gegenseitige und grundlegende Beziehung zwischen der eigenen – bürgerlichen, künstlerischen, kulturellen und politischen – Wirklichkeit und der christlichen Religion errichtete. Es ist die Geschichte von Städten und Schlössern, von wundervollen, großartigen Kathedralen und kleinen Kapellen am Rande der Straßen und Wege. Es ist die Geschichte von berühmten Heiligen und Wundertätern, von Universitäten, von Klöstern und Theologen, die sich um das Erstgeburtsrecht Frankreichs und seine feierliche Anerkennung auf christlichem Boden verdient gemacht haben. Im Namen einer Laizität, deren tieferen Sinn man verkannte und sogar verschleierte, wird nun diese Geschichte schlagartig nicht nur unterbrochen, sondern ausgelöscht.

Hat nun also Frankreich aufgehört, die „älteste Tochter der Kirche“ zu sein? Beobachtet man, wie aufmerksam der Papst ihr gegenüber auftritt und wie die Franzosen ihrerseits sich um seine Gestalt scharen und seinen Worten lauschen, muss die Frage verneint werden. Vergewenärtigt man sich die Unnachgiebigkeit Chiracs in der Auseinandersetzung um die christlichen Wurzeln des alten Kontinents, muss sie hingegen bejaht werden. Es ist also keineswegs so, dass die Kirche ob der Launen ihrer „ältesten Tochter“ müde geworden wäre. Kaum verebten aber die letzten Bekundungen aufrichtiger Anerkennung, die in der Erhebung der kleinen Heiligen von Lisieux zur Kirchenlehrerin der Weltkirche gipfelten, verschloss das offizielle Frankreich unter allerlei Ausflüchten seine Ohren vor der klaren und starken Stimme der vergangenen Jahrhunderte, des Römischen Pontifex und des katholischen Episkopats sowie des gesamten Westens und öffnete sie jenen heimtückischen Schalmeienklängen, den Stimmen der „Loge“ und ihrer Netzwerke, die durch Begriffe wie Laizität und Modernität getarnt werden.

Diese Realität ist allen bekannt, aber niemand spricht darüber. „Der Fürst der Welt“ hat tatsächlich sein Ziel erreicht: Klar und unmissverständlich steuerte er den Kurs der Weltpo-

<sup>1</sup> Übersetzung aus dem Italienischen von Carmen Ploner-Schär

<sup>2</sup> Mk 8,32: *parresia ton logon elalei*.

<sup>3</sup> Anm. d. Ü.: Die erste italienische Fassung lautete: „Perché l'Unione Europea *sappia attingere* costantemente nuova linfa dal patrimonio cristiano che è parte essenziale della sua storia e cultura“. Die deutsche Fassung lautete demgegenüber: „(Wir beten), dass die europäische Union aus ihrem christlichen Erbe, dem wesentlichen Bestandteil ihrer Kultur und Geschichte, neue Kraft schöpft“.



litik auf den pazifistischen Traum, den kulturellen Pluralismus auf den laizistischen, wobei er, um sein „synarchisches“ Projekt zu verwirklichen, den politischen und religiösen Partikularismus übergehen musste. Übrig bleiben Integration und Anpassung ohne jegliches Mitspracherecht.

Es ist, wie gesagt, tragikomisch. Oder was ist es anderes, wenn die Geschichte oder der beharrliche päpstliche Hinweis auf sie, gleichermaßen unterdrückt werden seitens eines Mächtigen, der, nachdem er die *Diktate* der „Loge“ übertragen und ausgeführt hat, seinen alljährlichen Auftritt in der Lateranbasilika San Giovanni zelebriert als – „*risum teneatis*“ – Domherr jener Erzbasilika?

3 – Die Sache ist schon gelaufen. Gab es öffentliche Reaktionen? In einer ersten Reaktion zeigten die 25 Exponenten des Vereinten Europas mäßige Zufriedenheit, die lediglich durch die Aussicht eines Referendums getrübt wurde, weil damit alles erneut zur Diskussion gestellt werden könnte. Derselbe Schröder räumte zwar ein, dass Deutschland „mehr hätte tun können“, bezeichnete aber die Ergebnisse dennoch als eine bedeutende Wende; Chirac war froh, dass das Projekt von Giscard keinen Schiffbruch erlitten hatte, sondern aus leichter Untiefe geführt werden konnte. Er war der Überzeugung, dass mit dem Abkommen vom 18. Juni 2004 Europa handlungsfähiger werde.

Darüber hinaus waren die Reaktionen vielfältig und zahlreich. Italienische Politiker und Politologen erklärten sich mäßig zufrieden mit dem erreichten Ergebnis einerseits wegen der fehlenden Bezugnahme auf die christlichen Wurzeln der europäischen Identität, andererseits wegen der Schwäche des Textes aufgrund unvermeidlicher sektorieller Ansprüche, aber dennoch verglichen sie es mit einer „Unvollendeten“. Diese in extremis zustande gekommene Einigung erfreute selbstverständlich um so mehr unseren Senatspräsidenten. Immerhin konnte eine gefährliche Spaltung verhindert werden, was aber die Skepsis nicht weniger französischer Politologen gegenüber dem europäischen Aufschwung, den die neue Charta ankurbeln sollte, schürte und zudem den in England verbreiteten Euro-Skeptizismus bestärkte, der „Blair sogar einen Verräter“ nannte. In Spanien, das durch Zapateros Politik gespalten ist, stieß das Abkommen auf gleich viele Gegner wie Befürworter.

Gab es eine „katholische“ Reaktion seitens der Bischofskonferenzen oder des Heiligen Stuhls? Es ginge zu weit, darüber in angemessener Weise berichten zu wollen. Einige Konferenzen zogen es vor zu schweigen, andere wiederum schlossen sich dem Urteil des Vatikans an und äußerten vereinzelt Anerkennung, zeigten zugleich aber auch ihre große Enttäuschung über die fehlende Akzeptanz der christlichen Identität Europas. Eigenartig – vielleicht schlechter – war die Reaktion des Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz: So beklagte er weniger, dass man die christlichen Wurzeln verschwiegen hat, sondern vielmehr, dass man nicht darauf hingewiesen hat, dass jede menschliche Ordnung immer nur vorläufig, unvollkommen und nie absolut sein kann.

Von der Reaktion des Papstes einmal abgesehen, scheint es angesichts der Reaktionen aus dem Vatikan durchaus angebracht und keineswegs respektlos, den vollständigen Mangel an Mut aufzudecken, wurde doch jede Anspielung sowohl auf die wahren Gründe wie auch auf die wahren Verantwortlichen für das Scheitern vermieden. Die Stimme erhob sich gegen einen einzigen Staat, die Türkei, die sich damit schuldig machte, sich über das Verschweigen der christlichen Wurzeln des Westens in der Präambel der europäischen Konstitution zu freuen. Eine hochrangige Persönlichkeit des Vatikans vertrat

daraufhin die Nicht-Zugehörigkeit der Türkei zu Europa und boykottierte auf diese Weise ihre vielleicht übertriebenen, seit Jahrzehnten wiederkehrenden Erwartungen.

Zieht man dies alles in Erwägung, könnte man sagen, dass es sich um den üblichen Tanz zwischen den Widersprüchen handelt. Dass die Enttäuschung schmerzte, ist kein Geheimnis. Immer wieder und zu Recht betonte man, dass es ohne seine Wurzeln keine Zukunft für Europa gibt und dass in jenem von der neuen Charta skizzierten Europa die Erinnerung an die ersten und grundlegenden Stützpfiler seiner Geschichte verblassen wird. Mit großem Bedauern nahm der Papst zur Kenntnis, dass einige Regierungen gegen einen einfachen Hinweis auf die christlichen Wurzeln in der berühmten Präambel opponierten, gleichzeitig unterließ er es jedoch nicht jenen anderen Regierungen und Instanzen, die einen solchen Hinweis befürworteten, Dank und Anerkennung zu zollen. *L'Osservatore Romano* weitete später das Bedauern auch noch auf Sachverhalte inhaltlicher Art aus, die dem Ausmaß der Hoffnungen und Erwartungen ebenfalls nicht entsprachen. Die Unfähigkeit – genauer gesagt der Unwille – des alten Kontinents, in der eigenen Geschichte gründlich zu lesen, um darin die wahre Identität zu entdecken, war wie ein Schlag ins Gesicht. All dies versetzt nicht so sehr in Erstaunen, sondern bewirkt vielmehr Bestürzung und Schmerz: Seit Jahren verwies der Papst immer wieder mit Nachdruck auf die christlichen Wurzeln, Europa aber kehrte ihm in Wirklichkeit den Rücken zu.

Wozu also dieser Chor der Lobreden auf etwas, das weit über religiöse Anliegen hinausgeht und auf politische Inhalte und sogar auf technische Aspekte der Konstitution ausgerichtet ist? Warum folgt man den Politikern auf ihr durch und durch politisches Terrain, auf dem gerade sie selber, die Politiker, folgewidrig, wissentlich und willentlich einen Schritt nach vorn und einen rückwärts tun? Verdiente sie es wirklich, diese konstitutionelle Charta, dass in den Lobgesang der Politiker auf jene wie auch immer ausgefallene Charta auch noch die kirchlichen Organe mit Genugtuung einstimmten, weil es schließlich um eine „neue und wichtige Etappe auf dem Weg der europäischen Integration“ gehe? Welche Bedeutung für das katholisch christliche Gewissen kann die Würdigung einer solchen Konstitution haben, über die an einem Abend zu vorgerückter Stunde im Juni 2004 nur mit Mühe eine Einigung erzielt wurde, und die sich sogleich als fauler Kompromiss entpuppte? Kann für die katholische Kirche ein rein politischer Entscheid einer Annahme oder Ablehnung der Charta, sei es auf parlamentarischem Weg (Italien, Deutschland, Frankreich, Schweden, Zypern, Estland, Litauen, Finnland, Griechenland und Malta) oder durch ein Referendum (Belgien, Luxemburg, vielleicht Holland, Lettland, Polen und vor allem Großbritannien) Anlass zur Zufriedenheit sein? Nicht nur ist der Text dieser Konstitution übertrieben langatmig – in einem technisch ungerechtfertigten Ausmaß – auch Änderungen lassen sich kaum vornehmen, hinzu kommt die Oberflächlichkeit, mit der die Verfassungsgeber die dringlichsten und umstrittensten Punkte liquidierten wie auch jene katholischen Anliegen, die nicht einmal andeutungsweise erwähnt wurden. Die einzige und unhintergehbare Tatsache jedoch, die schon den Interventionen des Papstes, des Heiligen Stuhls, überhaupt der ganzen Kirche Plausibilität verlieh, wurde mit einem flüchtigen Bedauern übergangen und sofort kompensiert mittels positiver Bewertungen, die aber per se mit der genannten Tatsache nichts zu tun haben. Niemand kümmerte sich darum, die Konsequenzen aus dem Vorgefallenen zu zie-

hen, niemand fragte sich, wie es dazu kommen konnte und niemand signalisierte, was unverzüglich zu tun sei.

4 – Um der Wahrheit willen, sei das bedeutungsvolle Interview einer hohen Persönlichkeit des heiligen Stuhls erwähnt, welche die Interventionen der vatikanischen Diplomatie vor allem aufgrund pastoraler Ziele rechtfertigte.

Dieses Adjektiv und seine missbräuchliche Anwendung überwältigen mich keineswegs. Sollte es aber tatsächlich einen pastoralen Zweck geben, der imstande wäre das Bedauern und die Zufriedenheit harmonisierend im Gleichgewicht zu halten, so werde ich gewiss nicht derjenige sein, der dies in Abrede stellt. Dennoch erlaube ich mir zu bemerken, dass die Gründe, die eine Reaktion der Zufriedenheit oder des Bedauerns auslösten, verschiedener Natur waren. Das Bedauern wurde durch das Schweigen der Präambel über die christlichen Wurzeln Europas bewirkt, die Zufriedenheit hingegen ausschließlich von politischen und technischen Werteschätzungen ab. Und dort, wo auch eine religiöse Begründung auftauchte – verschiedene Mitgliedstaaten der Union sprachen sich für die Kirche aus – ging es mitnichten um Sachverhalte, die dem pastoralen Anliegen offen gegenüberstünden, sondern bloß um eine einfache Unterscheidung zwischen politischer und religiöser Sphäre im Hinblick auf ein friedliches Zusammenleben mehrerer Religionen innerhalb des gegenwärtigen ethnisch-kulturellen Pluralismus.

Im Übrigen wird in diesem Interview die *Pastoral* nicht als Antwort auf Mt 28,18-19 (Mk 16,15-16) gedeutet, sondern als „offener und regelmäßiger Dialog ... (für) einen fruchtbaren Weg“. Der Dialog ist also nun das neue Evangelium: Man wird nicht mehr durch Bekehrung und Reue gerettet (vgl. Mk 1,15), sondern durch den Dialog.

Es ist nicht klar, inwieweit das Interview improvisiert oder am grünen Tisch voraus geplant war, jedenfalls versäumte man es nicht, sich dem entscheidenden Problem zu stellen, allerdings ohne evangelische *parresia*.

Besagtes Problem liegt einerseits im klaren Erkennen, *warum* gewisse „Länder, in denen das Christentum in Geschichte und Kultur einen entscheidenden Beitrag leistete“, sich „kategorisch“ gegen eine Erwähnung des spezifisch christlich religiösen Erbes stellten, andererseits in der präzisen Analyse der daraus zu ziehenden Folgen.

Leider lässt man das Problem als solches bestehen. Man gibt zwar Antworten, aber keine schlüssigen. Auf die Frage nach dem *warum* gibt man zur Antwort: „wegen eines offensichtlich ideologischen Vorurteils“. Auf die Frage, *was nun weiter zu tun sei*, betont man, dass „für den europäischen Aufschwung eine neue Kraft“ notwendig sei, dass „jene im Abkommen aufgeführten großen Prinzipien wie Solidarität und Subsidiarität verständlicher und fassbarer wiederzugeben seien“, und dass endlich „einige konkrete Ziele sozialer, kultureller und politischer Natur zu erwähnen seien, die von den europäischen Staaten nur gemeinsam erreicht werden könnten“.

Sieht man einmal von jener umstrittenen und jeder Erfahrung widersprechenden Behauptung eines „nur gemeinsam“ ab, das in ein „besser gemeinsam“ korrigiert werden müsste, ist festzustellen, dass man mit der ersten Antwort zwar tatsächlich ins Schwarze trifft, sich jedoch davor hütet, dieses „ideologische Vorurteil“ auch bei seinem Namen zu nennen. Beliebt man ihn im Dunkeln, konnte auch die Analyse über das *weitere Vorgehen* bloß allgemeiner Natur sein: belanglose Worte, die von irgendjemandem, auch von den Anhängern des „ideologischen Vorurteils“ geäußert werden könnten und tatsächlich auch geäußert werden, jedoch nicht tiefer in die gege-

benen Verhältnisse eingreifen und daher ohne irgendwelche Folgen für den politischen oder religiösen Bereich sind. Diesen Worten fehlt die Schärfe, um das Gewissen aufrütteln zu können, und aus dem Munde eines pastoralen Zielen verpflichteten Geistlichen klingen sie geradezu widersprüchlich. Und doch hätte es genügt, die wiederholten Erklärungen Chiracs aufmerksam zu lesen, um dieses „ideologische Vorurteil“ zu erkennen. In einem direkten und offenen Kampf, der einer gewissen Arroganz nicht entbehrte, erklärte Chirac die Unvereinbarkeit religiöser Bekenntnisse mit dem staatlichen Laizismus. Damit offenbarte er also die Stammväter dieses „ideologischen Vorurteils“.

5 – Im gegenwärtigen Klima von Politik und Kultur wird die genannte Unvereinbarkeit oft als selbstverständlich hingestellt, selbst Theologen und Katholiken allgemein verschaffen sich hierbei als Lehrmeister Gehör. Noch gängiger und nachhaltiger ist das Prinzip der Unterscheidung zwischen politischer und religiöser Sphäre und nicht wenige befürworten sogar das Prinzip der Trennung. Wer solche Lehrmeinungen kurzfristig verteidigt, scheint sich nicht einmal mehr über die so genannten gemischten Angelegenheiten (*materie mixte*) im klaren zu sein, in welchen das Individuum sowohl als Bürger wie auch als Christ involviert ist. Gerade als Christ wird man durch den vorherrschenden Laizismus oft in eine unangenehme Lage versetzt. Demzufolge ist es nur bezeichnend, dass in der Präambel der europäischen Verfassungscharta jeglicher Hinweis auf die christlichen Wurzeln fehlt.

Was verbirgt sich eigentlich hinter diesem sturen Festhalten am Laizismus, und hinter dieser konsequenten Weigerung?

Dahinter verbirgt sich etwas ganz anderes und gewiss nichts Besseres als der bereits veraltete und überholte Antiklerikalismus. In der Tat verbirgt sich dahinter die alles andere als versiegte Quelle des Antiklerikalismus selbst. Weiter oben nannte ich sie „Loge“; ich könnte sie aber auch „*inimica vis*“ nennen, eine weit zurückliegende Definition des kirchlichen Lehramtes. Die Euphorie für den Dialog hat das allgemeine Verständnis so stark abgestumpft, dass heute erwiesenermaßen nur noch wenige imstande sind, die wahren Merkmale der „*inimica vis*“ zu erkennen. In Wirklichkeit aber wird nicht darüber gesprochen, noch kümmert man sich darum. Niemand fokussiert den Blick auf jene entartete Verflechtung, die seit dem Illuminismus von den verschiedenen, der Freimaurerei verbundenen „*maîtres-à-penser*“, selber Freimaurer, allmählich verwirklicht wurde, zuerst unter dem Vorwand zum Wohle der Menschheit, dann jede andere autonome Stimme stillschweigend absorbierend in Funktion der internationalen „Synarchie“.

Die christliche Hochburg macht den Eindruck, als wäre es ihr nicht einmal mehr bewusst, dass sie keinerlei Widerstand mehr zu bieten hat. Die Kultur wurde ihr aus der Hand gerissen. Ihr Einfluss auf Sitte und Zivilisation hat entweder abgenommen oder entspringt Motivationen und Zielen, die nicht mehr spezifisch christlich sind. Auch aus dieser Hochburg steigt der Weihrauch zum universalen Weltpazifismus empor, zur universalen Verbrüderung aller Menschen, vereint in Liebe und Eintracht ungeachtet der Rasse, Kultur und Religion – im Namen der neuen Götzen: des Menschen, der Menschheit, der Wissenschaft, des Fortschritts, des Friedens.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Zwei Ausnahmen gibt es dennoch, nämlich die beiden französischen Bischöfe: Mgr. BRINCARD, „il faut combattre la franc-maçonnerie“, in: *Aletheia* 28, 16. April 2002; sowie Mgr. REY, „On ne peut être catholique et franc-maçon“, in: *La Nef* 62, 18. September 2004, S. 2-4.

Ich frage mich, warum dabei „die Sterne herabblicken“?<sup>5</sup> Das Schweigen und die noch schlimmere Gewöhnung an das veränderte Klima zeugen von Mitwisserschaft und Verrat. Ein aufrichtiger katholischer Journalismus könnte demgegenüber das kritische Gewissen der Gesellschaft und ihrer Geschichte sein: Heute erschöpft sich sein Auftrag in der unterwürfigen Ergebnisheit eines „Tout va très bien, Madame la Marquise“.<sup>6</sup> Der katholische Auftritt im Fernsehen ist einfach lächerlich: Es handelt sich nicht um sinnvolle Beiträge, die sich des Mediums zu bedienen wissen, ohne es in eine Bühne zu verwandeln, sondern um bedeutungslose Teilnahmen an irgendwelchen sich verlierenden Diskussionen, um oft abgeschmackte und geistlose Feiertagsreden oder um rein äußerliche und wirkungslose Personenkulte. Eine wirklich christliche Kunst, christliche Dramaturgie und christliche Erzähl- und Filmkunst, kurz eine Umsetzung des Evangeliums in Ausdrucksformen des Lebens, der Kultur und der Zivilisation scheint noch in weiter Ferne. Ganz zu schweigen von einer christlichen Politik, die als solche oft genug verteufelt wird. Der einzelne Christ ist sich selber überlassen, wenn er zwischen heterogenen und widersprüchlichen politischen Kräften entscheiden muss, die eigentlich die Rechte seines christlichen Gewissens wahren sollten. Noch schlimmer aber ist, dass die Quelle der Erneuerung im Bereich des heiligen Amtes ausgetrocknet ist: Die kirchlichen Berufungen bleiben weitgehend aus. Die „inimica vis“ hatte leichtes Spiel bei ihrer Absicht, die erneuernde Kraft des Christentums zu neutralisieren, und die Christen klatschen ihr seltsamerweise auch noch Beifall. Es fehlen die Perspektiven: Bildungsstätten, eine Orientierung und einzelne Menschen, die „das Christentum und die Gestaltung der abendländischen Kultur“ (C. Dawson) in einer kritischen und wissenschaftlichen Auseinandersetzung verbinden könnten. Tatsächlich wird alles – Christen und Kirchenmänner sind nachsichtig – vom „Fürsten dieser Welt“ kontrolliert.

Die von mir als entartet bezeichnete Verflechtung hat in Wirklichkeit sämtliche Hebel der Weltmacht in die Hände einiger weniger gelegt. Diese wenigen unterscheiden sich zwar durch ihre Embleme, wobei besonders der B' naï B' rîth ins Auge fällt, de facto aber haben sie einen einzigen Ugrund und ein einziges Mutterhaus: die „Loge“, die „inimica vis“, die „Kuppel“ der masonischen Macht, in deren Händen die Welt liegt: der Friede, der Krieg, die Politik, die Ökonomie und das *business*. Für andere mit anderen Interessen, vor allem für jene, die sich von der Bergpredigt Jesu (Mt 5-7) inspirieren lassen, gibt es keinen Lebensraum.

Angesichts dieser alles umklammernden Wirklichkeit dürfte das Verschweigen der christlichen Wurzeln Europas kaum verwundern. Die Angelegenheit ist sicherlich unangenehm, aber damit musste man rechnen.

6 – Und weiterhin „blicken die Sterne herab“. Gewiss, aber nicht alle. Einige reagieren, wenn auch auf verkehrte Art und Weise, ohne zu bedauern oder zu beklagen, auch ohne zu bestimmen oder zu berichtigen oder gar zu versprechen, vielmehr passen sie sich an oder gehen auch soweit, dass sie applaudieren oder loben, dass sie einwilligen und sogar unbegreifliche Handreichungen bieten. Manchmal initiieren sie auch das Ganze.

<sup>5</sup> Anm. d. Ü.: Roman von Achibald J. Cronin „The stars look down“, der 1975 auch verfilmt wurde.

<sup>6</sup> Anm. d. Ü.: Französisches Chanson von Ray Ventura; verdeutscht: Alles in Ordnung, verehrte Frau Markgräfin.

So war es schon, als dieselben „Illuminaten“ im Gefolge K. Rahners die *Säkularisierung* für ein Moment und einen Faktor des Fortschritts für das Denken und die Sitte der christlichen und insbesondere der katholischen Welt betrachteten. Und so ist es heute im gegenwärtigen *Postchristentum*, wenn der schwindende Einfluss des Glaubens auf die Gesellschaftsordnung der einzelnen Länder vor aller Augen unbeachtet bleibt, oder gar ein Urteil substantzieller, bisweilen eifriger Zustimmung hervorruft.

Vielleicht trügen die gewaltigen Menschenmengen um den alten Pontifex, ebenso die begeisterten Antworten der Jugend auf seine Vorschläge: Alles Phänomene der Massenpsychologie, die kaum ein Herz verändern und noch viel weniger ein allgemeines bürgerliches Recht im christlichen Sinne bewirken könnten. Diese Bedeutungslosigkeit weckt den Verdacht, dass die Zeiten des Christentums vorbei sind. Ganz anders sieht es der hochehrwürdigste Erzbischof von Paris, ein jüdischer Konvertit, der keine Gelegenheit versäumt, auf seine jüdische Identität hinzuweisen und das Judentum unter allen Gesichtspunkten heftig zu verteidigen. In seinem 2002 erschienen Buch (*La promesse*) wagte er die Kirche zu beschuldigen, die Erwählung des Volkes Israels für sich missbraucht und unrechtmäßig dessen Platz eingenommen zu haben, wovon „Jesus nur ein Symbol sei“.

Nun, dieser jüdisch gesinnte Erzbischof vertrat später die Ansicht, dass „die Stadt ein Ort der Freiheit sei ..., wo neue und starke Ideen entstehen und sich entwickeln könnten“, wohingegen die „ländlichen Gesellschaften“ bloß Orte überlieferter Strukturen bleiben würden. Unter dieser Voraussetzung sei er überzeugt, dass in der Stadt, wo „eine Auflösung der konformistischen Kultur stattfindet [...], die Verkündigung des Evangeliums einen eigenen Freiheitsraum entdecken und neue, unabhängige Orte schaffen werde“, kurz: neue wahre christliche Gemeinschaften.

Es wäre interessant zu erfahren, ob er sich bei diesen Worten auf seine Stadt Paris bezog, wo bereits in 23% der Pfarreien nichtsakramentale Ehen zwischen Gläubigen und Ungläubigen geschlossen wurden, wo ein hochgejubelter Katechismus (*Pierres vivantes*) den Wert der Sakramente und den übernatürlichen Geist unterdrückt und untergraben hat, wo man in der Bußfeier zuerst eine allgemeine Generalabsolution erteilt und es der Entscheidung des Einzelnen überlässt, ob er anschließend eine Einzelbeichte ablegen will oder nicht, wo in entsprechender Weise für Konkubinatspaare eine Willkommens-Liturgie vorgesehen ist mit der Möglichkeit einer späteren Einbindung in das sakramentale Leben, wo ein so genanntes Centre J. Bart über die Messfeier daherdoziert und sie auf eine gewöhnliche Geschichte reduziert. Ich fahre nicht fort, denn ich will niemanden belästigen. Dennoch kann ich darüber nicht schweigend hinwegsehen, dass derselbe Kardinal, der vor einigen Jahren in Anlehnung an einen seiner französischen Kollegen „die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes“ behauptete, praktisch bei der Aufhebung – ich betone: Aufhebung – Christi angelangt ist, äußerte er doch sogar die Überzeugung, nur Israel besitze „das Licht“ und sei zu dessen Verbreitung berufen.

Heute ist er allerdings der Ansicht, dass Christus der einzige Retter und „das Evangelium eine absolut neue Wirklichkeit sei“, die aber „in der jüdisch-biblischen Tradition“ wurzle. Inwiefern jedoch dieses absolute Novum des christlichen Ereignisses mit der jüdischen Verwurzelung in Einklang gebracht werden kann, bleibt ein Problem, das nicht näher untersucht wird, wahrscheinlich um die Widersprüchlichkeit jener Ansicht nicht eingestehen zu müssen, die schon der Ver-



fasser des Hebräerbriefes als absurd entlarvt: „Indem er von einem *neuen Bund* spricht, hat er den ersten für veraltet erklärt. Was aber veraltet und überlebt ist, das ist dem Untergang nahe“ (Hebr 8,13).

7 – Das oben Gesagte kann und darf nicht nur an die Adresse von Paris gerichtet sein: Es ist vielmehr ein Warnruf an die gesamte Kirche. In Deutschland ist die Lage nicht besser als jene in Frankreich, Italien, Spanien, kurz: als jene im übrigen Europa; auch nicht in Asien oder Amerika noch in der ganzen Welt.

Ich kenne die Gefahr, der ich mich aussetze. Eine mögliche Vergeltung fürchte ich jedoch nicht, ich würde sie sogar willkommen heißen. Gemeint ist hier aber jene Gefahr der kleinen Leute, die zu große Schritte tun. Wer bin ich denn, um so zu sprechen? Ist es *parresia* oder Anmaßung?

Mein Leben im Glauben innerhalb der Kirche gestattet mir zwar eine klare Sprache, ermahnt mich aber andererseits zur Schweigsamkeit und Demut. Die Pein ist schon alt. Ich weiß aber auch, sollte das Schweigen an Mitwisserschaft grenzen, so müsste die Pein durch eine offene, jedoch respektvolle Anklage beendet werden. Also durch eine Anklage, nicht etwa durch jenes unfruchtbare Klagen der Dichter, das R. M. Rilke einen Fluch nannte, sondern durch das klare und durchlittene Bekennen der Übel, die uns so bedrängen zugunsten einer objektiven Untersuchung und einer wirksamen Behandlung.

Im Jahr 1987 sprach ich genau mit dieser Einstellung und Absicht vom Jahr Null. Der Papst bestand auf der Neuevangelisierung; in meiner Kleinheit und Nichtigkeit stieß ich hingegen noch tiefer zu den Wurzeln vor, dort wo man die Substanz in verschwiegener Absicht durch die Struktur ersetzt und das Christentum darniederliegt, wo man also wieder von vorn beginnen muss.

Ja, die Stunde ist tatsächlich gekommen, um es laut zu wiederholen: Das Jahr Null ist das Jahr der Erstevangelisierung, nicht der Neuevangelisierung. Das Jahr Null – nicht weil all das, was man bis heute gemacht hat, hinweggefegt und das Zeichen der christlichen Gegenwart in der Weltgeschichte ausgelöscht werden müsste, woran leider die „*inimica vis*“ denkt – sondern weil das christliche Gewissen wieder hergestellt werden muss, unaufschiebbar, und die historische Bezeugung hierbei nicht genügt. Man muss wirklich von vorn beginnen beim *ABC* des Christentums, bei den allerersten Grundlagen des Katechismus, damit der heutige, von zu vielen Sirenen verführte Mensch wieder ergriffen wird von der Faszination des christlichen Ereignisses, das allein all seinen Erwartungen entspricht, und das deshalb allein würdig ist, gelebt zu werden.

*Anschrift des Autors: Msgr. Prof. Dr. Brunero Gherardini  
Palazzo die Canonici  
I-00120 Città del Vaticano*

JÖRGEN VIJGEN

## Die heutige Autorität des hl. Thomas von Aquin im Lichte der Tradition

(Fortsetzung)

### INHALT

#### Einleitung

1. Die Tradition und das Programm Leos XIII.
    - 1.1 Aeterni Patris
    - 1.2 Brennpunkte der Enzyklika
    - 1.3 Die Weiterführung des Programms Leo XIII. bis zum Vatikanum II.
  2. Vatikanum II und das Pontifikat Paul VI.
    - 2.1. Die Debatte
    - 2.2. Das Interpretationsmodell Paul VI.
  3. Das Pontifikat Johannes Pauls II.
- Schluss

5) Diese Zuspitzung von Seiten mancher Konzilsväter zeigt ebenfalls, dass manche nicht gut über die Kompatibilität der solcherart beschriebenen Rolle des hl. Thomas und der berechtigten Lehrfreiheit informiert waren. Dabei kann nicht automatisch behauptet werden, dass diejenigen, welche mit einer maßvollen Nennung des Aquinaten (Cfr. J. Döpfner) zufrieden waren, gegen der hl. Thomas an sich waren. Aber es gab offensichtlich ein bestimmtes Potential der Ablehnung des Thomas einerseits und einer diffusen Vorstellung der Unvereinbarkeit von Autorität und Lehrfreiheit, das die Debatte deutlich verschärfte. Nichtsdestoweniger steht der Text selbst in Einklang mit der Position des kirchlichen Lehramtes am Vorabend des Konzils: Zwischen der Theologie des hl. Thomas und seiner Philosophie, welche die Kirche als notwendig zur Verteidigung und Entfaltung seiner Theologie

bevorzugt, und den anderen Kirchenlehrern und philosophischen Strömungen besteht ein Verhältnis, welches man als „*communio hierarchica*“ definieren kann. Das heißt die thomistische Lehre und ihre von Seiten der Kirche anerkannte Singularität können nicht zu einem historischen Zufall innerhalb der Theologiegeschichte reduziert werden. Seine Lehre, welche die „*natürliche Metaphysik der menschlichen Vernunft*“ („*la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine*“) enthält, befähigt die menschliche Vernunft gerade dadurch „*intelligible Begriffe und sichere Affirmationen über das Sein der Dinge und über Gott*“ zu formulieren und so einen harmonischen Ausgleich zwischen Glaube und Vernunft zu erreichen. Zurecht gilt seine Lehre deshalb als „*Fundament des kirchlichen Unterrichts*“ („*la base de l'enseignement ecclésiastique*“). Selbstredend bildet diese Geltung keinen Widerspruch zu einer Erreichung dieses Zieles im Lichte der heutigen Zeit durch andere philosophische und theologische Strömungen oder zur Forschungsfreiheit.<sup>96</sup>

Anlässlich des 700. Todestages des hl. Thomas im Jahr 1974 äußerte sich Paul VI. mehrfach zur Rolle des Aquinaten. So bestätigte er etwa am 19. Mai 1974 beim Empfang der Mitarbeiter des *Index Thomisticus*, dass der hl. Thomas „*guida autorevole e insostituibile degli studi filosofici e teologici*“ ist, was „*il Vaticano II ha confermato*.“<sup>97</sup> Doch zweifellos ist die Veröffentlichung des apostolischen Briefes *Lumen ecclesiae* am 20. November das feierlichste thomistische

<sup>96</sup> Cfr. Die Ansprache Papst Pauls VI. vor dem Sechsten internationalen Thomistischen Kongress am 10. September 1965.

<sup>97</sup> *Osservatore Romano*, 20–21 Mai 1974.

Ereignis seines Pontifikats und eine Art von „*Studiorum Ducem aggiornato*“. Wir werden im Folgenden die wichtigsten Punkte dieses Dokuments besprechen.<sup>98</sup> Das Ziel des apostolischen Briefes ist das bereits am 19. Mai Gesagte zu verdeutlichen „*ad divinam revelationem tuendam atque pervestigendam*“, damit man nicht nur einen Denker der Vergangenheit feiert, sondern auch die Aktualität „*principia eius, doctrina et methodus*“ (nr. 2). Man bemerkt deshalb bereits zu Beginn des Schreibens, dass die apologetische Intention beibehalten, wie auch die klassische Formulierung „*principia, methodus ac doctrina*“ gebraucht wird. Die Aversion mancher gegen den hl. Thomas beruht meistens auf einer oberflächigen Lektüre seiner Werke. Paul VI. wiederholt deshalb die Empfehlung Pius XI. in *Studiorum ducem: Ite ad Thomam*. (nr. 3)

Im ersten Teil des Dokuments schildert der Papst den kulturellen und religiösen Hintergrund der Zeit des hl. Thomas, damit man besser den immerwährenden Wert seines Magisteriums in der Kirche (*perennis S. Thomae magisterii vis in Ecclesia*) einschätzen kann. Bereits diese historische Schilderung zeigt einige Grundhaltungen des Thomas: seinen Sinn für die Natur (*sensus naturae seu realismus*), wodurch er im Stande war, die falsche Alternative zwischen Naturalismus und Fideismus zu überwinden (nr. 8); die intellektuelle Kraft, den Respekt und die Treue gegen die Tradition und das Magisterium mit der Offenheit für die Welt zu vereinigen. (nr. 9) Gerade wegen dieser Glaubenstreue unterwarf er sich keiner menschlichen Autorität. „*In hac autem libertate ... ad rem philosophicam quod attinet, est vera magnitudo ad eum pertinens, utpote veritatis indagatorem.*“ (nr. 11). Seine Haltung bezüglich anderer menschlicher Lehrer ist dreifach: Bewunderung für dasjenige, was überliefert worden ist, die Anerkennung des Wertes und der Grenze dieser Überlieferung und einer gewissen Barmherzigkeit für diejenigen, welche noch nicht das Glaubenslicht empfangen haben. In der Erforschung der Glaubensmysterien besaß er als „*principium primarium et methodum*“ die Demut der Vernunft und den Geist der Anbetung. (nr. 12) Der Papst erinnert an andere illustere Lehrer wie Bonaventura, Albertus, Alexander von Hales und Duns Scotus. „Zweifello“ hat aber der hl. Thomas „*ex providentis Dei consilio*“ den Gipfel der scholastischen Theologie und Philosophie erreicht und ist in der Kirche der „*cardo primarius ... circa quem christiana doctrina tunc ac postea verti potuit ac tuto incrementis proficere.*“ (nr. 13)

Im zweiten Teil wird der immerwährende Wert seiner Lehre und Methode dargelegt. Die Validität seiner Lehre beruht nicht auf einem geschlossenen Konservatismus, sondern auf objektiven Gründen (*rationibus objectivis*) (nr. 14). Zuerst werden sein gnoseologischer und ontologischer Realismus erwähnt, durch die seine Philosophie, wie Pius XI. es genannt hat, eine Art „*natürliches Evangelium*“ ist (*Evangelium naturale*) (nr. 15). Die einzelnen Teile seiner „*Seinsphilosophie*“ (Analogie, Partizipation, der Wesens-/Sein-Struktur, Kausalität, Finalität, etc.) und ihre Verbindung mit der Theologie und Moral werden explizit hervorgehoben. Das gleiche gilt für die einzelnen Elemente seiner natürlichen Gotteslehre (Gott als „*Ens subsistens*“, die göttlichen Attribute, Schöpfung, Vorsehung, etc.). Ein weiteres Motiv für die Validität seiner Lehre ist die Tatsache, dass er nicht ein geschlossenes System geschaffen hat, sondern eine Lehre, welche bereichert werden kann. (nr. 17) Wie Leo XIII. es bereits getan hat, wiederholt Paul VI., dass nicht alle philoso-

phischen und wissenschaftlichen Theorien (genannt werden der Monismus, Subjektivismus und Agnostizismus) einen Platz bekommen können im christlichen Weltbild<sup>99</sup>, sondern nur diejenigen, welche universelle Prinzipien und Gott als unterschieden von der Welt anerkennen.<sup>100</sup> „Leider befinden sich nicht wenige moderne Systeme in dieser Lage“, aber der hl. Thomas zeigt uns, wie man damit umgehen soll. (nr. 18) Seine Methode „*in hoc comparandi opere propriasque faciendi aliorum sententias*“ ist immer noch vorbildhaft, denn selbst wenn die Konfrontation polemisch war, war der Dialog stets auf die Entdeckung der Wahrheit ausgerichtet.<sup>101</sup> Abschließend hebt Paul VI., in einer Zeit welche oft eine unklare, doppeldeutige Sprache benützt, den angemessenen Stil und die klare Sprache des Aquinaten, welche immer auf das Wesentliche gerichtet ist, hervor. (nr. 20)

Im dritten Teil werden einige historische Etappen zur Unterstreichung der heutigen Autorität des hl. Thomas dargestellt: „Die Kirche wollte auf dieser Weise in der Lehre des hl. Thomas den erhabenen, vollständigen und treuen (*sublimiter, plene ac fideliter*) Ausdruck ihres Magisterium anerkennen. ... *Ecclesia in sua ipsius auctoritate confirmat Angelici Doctoris doctrinam eamque adhibet tamquam peraptum instrumentum ... magis quam alius suos claros Doctores.*“ (nr. 22). Er verweist auf die oben zitierten Dokumente von Leo XIII., Pius XI., Benedikt XV., Pius XII. und des CIC can. 1366 § 2. Ebenfalls werden zitiert *Optatam totius* nr. 16 und *Gravissimum educationis* nr. 10. „Auf dieser Weise empfiehlt zum ersten Mal ein Ökumenisches Konzil einen Theologen und dies ist der hl. Thomas.“

Im praktischen Teil des apostolischen Briefes werden die Schwierigkeiten ausführlich aufgelistet, die einen heute davon abhalten können, einen scholastischen Denker zu studieren und es werden Richtlinien gegeben, welche dazu führen sollen, dass die Studenten und Dozenten die Aktualität seiner Lehre verstehen und auf die Gegenwart beziehen können.

Schließlich wird die Heiligkeit des Aquinaten betont („*sanctissimus inter doctos et doctissimus inter sanctos*“) und dieser vom Papst erneut zum Schutzheiligen aller Schulen „*cuiusvis ordinis et gradus*“, erklärt.

Der Inhalt dieses Briefes ist unmissverständlich: das Lehramt wiederholt die übergeordnet-inclusivistische Rolle des hl. Thomas *ex providentis Dei consilio*. Wichtig ist außerdem, dass das Lehramt einen authentischen Interpretationsschlüssel bietet: Die Äußerungen des 2. Vatikanums sind im Lichte der Konzilsgeschichte zu betrachten, erst dann kommt ihnen eine einzigartige Bedeutung zu. Obwohl, wie wir demonstriert haben, von den Zweideutigkeiten, welche einige zu spüren meinten, inhaltlich keine Rede sein kann und es deshalb keine Minimalisierung oder Abschwächung der Autorität des Aquinaten in den Texten des 2. Vatikanums im Vergleich mit der „*vorkonziliaren*“ Periode gibt, erklärt Paul VI. deutlich, dass in unserer Frage das Besondere des 2. Vatikanums im Vergleich zu den vorigen Konzilien den Interpretationsrahmen liefert.

Im apostolischen Brief *Lumen ecclesiae* wird vor allem die Rolle der thomistischen Philosophie und ihr Verhältnis zur Theologie hervorgehoben. Bereits zwei Jahre später aber ver-

<sup>98</sup> AAS 56 (1974) 673–702.

<sup>99</sup> Damit ist die Meinung Karl Rahners (s.o.) ausdrücklich abgelehnt.

<sup>100</sup> Siehe dazu B. DE MARGERIE SJ, „*Conditions philosophiques de l'élaboration d'une christologie catholique*“, in: IDEM, *Mélanges anthropologiques à la lumière de saint Thomas d'Aquin*, Mame 1993, 105–128.

<sup>101</sup> Siehe dazu den Aufsatz von L. ELDERS, „Der Dialog beim heiligen Thomas von Aquin“, in: *Doctor Angelicus* 2 (2002) 34–56.

öffentliche die Kongregation für die katholische Bildung das Dokument „Tra i molteplici segni“<sup>102</sup> über die theologische Bildung der zukünftigen Priester. Darin heißt es: Die Theologie soll gegründet sein in „il patrimonio perennemente valido del pensiero cristiano e specialmente all’insegnamento di S. Tommaso, di cui parla il Concilio“ (nr. 37). In gewisser Weise bleibt auch heute der hl. Thomas „Studiorem Dux“ denn „...è sotto l’impulso e nella linea di quella tradizione e alla luce dell’insegnamento del ‚dottore comune‘ che la teologia può e deve progredire, e l’insegnamento teologico può e deve essere impartito.“ (nr. 49) Eine Pluralität von theologischen Strömungen soll „die Einheit des Glaubens bewahren“. Insofern diese Strömungen aber nicht im Stande sind das ganze christliche Geheimnis zu bewahren, zu ordnen und zu integrieren, haben sie ein „inequale valore“. Im Lichte dieser Kriterien „la sintesi tomista conserva pienamente il suo valore.“ (nr. 66). Bemerkenswert ist vor allem, dass hier der hl. Thomas nicht nur für den Bereich der Dogmatik sondern den Bereich der ganzen Theologie empfohlen wird. Darüber hinaus betont die Kongregation mit großem Nachdruck, dass der hl. Thomas „ha mai separato la teologia morale dalle dogmatica.“ (nr. 97) Damit hat die Kongregation eindeutig die Aussagen von *Optatam totius* erweiternd fortgeschrieben.

### 3. Das Pontifikat Johannes Pauls II.

Das Pontifikat des heutigen Papstes<sup>103</sup>, Alumnus der Dominikaner-Universität Angelicum und dort promoviert bei Réginald Garrigou-Lagrange, steht im Zeichen der „vollständigen

Ausführung der Beschlüsse des Konzils“ (piena esecuzione alle disposizioni conciliari)<sup>104</sup>.

1979 wird die apostolische Konstitution *Sapientia christiana* bezüglich der Normen für die Universitäten und kirchlichen Fakultäten veröffentlicht. Im Bereich der Theologischen Fakultäten sollen die Normen, welche „... in documentis Concilii Vaticani II continentur, necnon in recentioribus Apostolicae Sedis documentis, quatenus etiam studia academica respiciunt.“ Die Fußnoten verweisen auf „Optatam totius“, „Lumen ecclesiae“, und „Tra i molteplici segni.“<sup>105</sup>

In einer Ansprache<sup>106</sup> während seines Besuches an seiner „Alma mater“, dem Angelicum, anlässlich des 100. Jahrestages der Verkündigung der Enzyklika *Aeterni Patris* am 17. November 1979, zitiert er ausgiebig die Enzyklika bezüglich „la sintesi svolta da San Tommaso“: „Ihre Lehren sammelte und fasste Thomas, wie die zerstreuten Glieder eines Körpers, in Eins zusammen, teilte sie nach einer wunderbaren Ordnung ein und vervollkommnete sie vielfach derart, dass er mit vollem Recht als ein ganz besonderer Hort und Schmuck der katholischen Kirche gilt. ... Indem er außerdem genau, wie es sich gebührt, zwischen Vernunft und Glaube unterschied, beide aber in einem Freundesbunde einte, hat er sowohl die Rechte beider gewährt, als für beider Würde Sorge getragen, so zwar, dass die Vernunft, auf den Flügeln des heiligen Thomas zu ihrer höchsten menschlichen Vollendung empor getragen, nun kaum mehr höher zu steigen vermag, noch der Glaube von der Vernunft kaum weitere oder triftigere Beweise fordern kann, als er schon durch Thomas erlangt hat.“

Weiterhin nennt der Papst einige Gaben, durch die der hl. Thomas, im Urteil Leo XIII., nicht nur die Titel „Doctor Ecclesiae“ und „Doctor Communis“ verdient hat, sondern auch „Patronus caelestis studiorum optimorum“ genannt zu werden verdient.<sup>107</sup> Diese sind: „eine vollständige Untergebenheit des Geistes und Herzens gegenüber der göttlichen Offenbarung“, „sein großer Respekt vor der sichtbaren Welt“, und schließlich „die vollständige Hingabe an das Lehramt der Kirche“. Deshalb „enthalten die Werke des engelgleichen Lehrers die Lehre, welche am meisten übereinstimmt mit dem Lehramt der Kirche“. Diese Gaben haben die Orthodoxie seiner Arbeit garantiert. Der Papst nennt die Aussagen in *Optatam totius* und *Gravissimum Educationis* über den hl. Thomas „eine notwendige Bedingung“ für die Erneuerung der Kirche und verweist ebenfalls auf can. 1366 § 2. „Die Philosophie des hl. Thomas verdient mit Aufmerksamkeit studiert und mit *Überzeugung akzeptiert zu werden* wegen seines Geistes der Offenheit und des Universalismus – Kennzeichen, welche in viele Strömungen des heutigen Denkens schwerlich zu finden sind.“ Das Fundament dieser Offenheit liegt in seiner Seinsphilosophie, d. h. im *actus essendi*, welche den „direktesten Weg“ zu Gott bietet. Weil Thomas erkannt hat, dass das eigentliche Objekt der Metaphysik die Wirklichkeit „*sub ratione entis*“ ist, ist die Seinsanalogie „der methodologische Maßstab“ zur Benennung der gänzlichen Wirklichkeit, einschließlich Gott. Die Theologie als „intellectus fidei“ „wird nicht auf die Philosophie des hl. Thomas verzichten können“. Von der Perspektive dieses methodologischen Maßstabs aus, so erklärt der Papst, gibt es keinen

<sup>102</sup> *Tra i molteplici segni*, Roma, 1976.

<sup>103</sup> Zu Beantwortung der Frage, ob Karol Wojtyła eher als Thomist oder als Phänomenologe zu bezeichnen ist, sind folgende Elemente zu beachten. Ich stütze mich auf vier jüngere Untersuchungen: A. LIVI, „L’esperienza morale. L’antropologia di Karol Wojtyła tra tomismo e fenomenologia“, in: *Atti del Congresso Internazionale su l’umanesimo cristiano nel III millennio: La prospettiva di Tommaso d’Aquino. Band I*, Vatican City, 2004, 539–560; D. SCHWADERLAPP, *Erfüllung durch Hingabe. Die Ehe in ihrer personalistischen, sakramentalen und ethischen Dimension nach Lehre und Verkündigung Karol Wojtyłas/Johannes Pauls II*, St. Ottilien, 2002; Z. ZDYBICKA, „L’antropologia tomista nel magistero contemporaneo“, in: *Persona humana imago Dei et Christi in Historia. Band I*, (Hrsg.) M. Rossi und T. Rossi, Rom 2002 und J. KUPCZAK OP, *Destined for Liberty. The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła/John Paul II*, Washington D.C., 2000. Besonders die Arbeit des polnischen Dominikaners Kupczak ist sehr hilfreich, weil er sich vor allem bemüht, auch die große Anzahl von Artikeln, welche allein auf Polnisch vorliegen, zu verarbeiten. Bereits seit seiner Habilitationsthese über Max Scheler weist der spätere Papst die idealistischen Tendenzen Schelers und Husserls entschieden zurück. Seine realistische Bewusstseinstheorie wird ausführlich in *Person und Tat* entwickelt. Obwohl die phänomenologische Methode im Stande ist, die menschliche Werterfahrung zu beschreiben, reicht sie nicht aus, die objektiven Prinzipien zu liefern. Dafür braucht man eine metaphysische Analyse des Guten. In seinen Lubliner Vorlesungen zeigt er u. a., dass sowohl bei Scheler als auch bei Kant die Verbindung zwischen einer Beschreibung der ethischen Werte und der spezifischen Kausalität der menschlichen Handlungen fehlt. Die thomistische Analyse des Willensaktes, der Lehre von Akt und Potenz und die Güteheit des Seienden treten deshalb jetzt in den Vordergrund. Kupczak weist vor allem auf die einflussreichen Thomasinterpretationen von J. Maritain und E. Gilson hin. Als Unterschiede eines solchen „kreativen Thomismus“ (D. Schwaderlapp) oder einer „Bereicherung der thomistischen Anthropologie“ (Z. Zdybicka) weist Kupczak zudem auf die notwendige Ergänzung der Lehre des Aquinaten durch eine Bewusstseinstheorie und die Hervorhebung der Normativität der Moral hin. Im Lichte der Aufforderung in *Fides et Ratio* (nr. 83), den notwendigen und dringenden Übergang zu vollziehen „vom Phänomen zum Fundament“, deuten diese Elemente auf die Tatsache hin, dass die thomistische Seinsphilosophie und die anthropologischen Grundlagen für Wojtyła den Maßstab dafür bilden, welche Elemente aus dem phänomenologischen System rezipiert werden können. Es fehlt bis heute noch eine vergleichende Studie des Thomismus seines Lehrmeisters R. Garrigou-Lagrange und jenem K. Wojtyłas, besonders im Bereich der mystischen und spirituellen Theologie.

<sup>104</sup> AAS 71 (1979), 1477.

<sup>105</sup> AAS 71 (1979), art. 71.

<sup>106</sup> Diese Ansprache kann betrachtet werden als eine Art von Antrittsvorlesung bezüglich der Autorität des hl. Thomas während seines Pontifikats.

<sup>107</sup> AAS 71 (1979), 1472–1483.



Widerspruch zwischen dieser „philosophia perennis“ und der „Pluralität der Kulturen und dem Fortschritt des menschlichen Wissens“. Denn von dieser Seinsphilosophie her sind die anderen philosophischen Strömungen gleichsam „natürliche Bundesgenossen“ der thomistischen Philosophie.<sup>108</sup>

Ein zweiter Grund für die ewige Gültigkeit der thomistischen Philosophie, welchen der Papst in dieser Ansprache nennt, ist die Tatsache, dass diese Philosophie, auf Grund ihrer Wahrheitsliebe, eine Philosophie der Objektivität ist und nicht des Scheins. Dadurch ist sie „im höchsten Maße“ als *ancilla fidei* geeignet. Das Lob der Kirche für Thomas betrifft deshalb auch die „auctoritas Ecclesiae docentis“.<sup>109</sup> Ebenfalls betont der Papst die Verbindung zwischen Christologie und Anthropologie. Die „präzise und immer gültige Definition“ des hl. Thomas von der Würde des Menschen (*ipse est sibi providens*) impliziert, dass „der Mensch sein Handeln der Wahrheit unterwirft, welche er nicht selber bestimmt, aber entdeckt im Wesen des Seins.“ In dieser Hinsicht ist es bedeutend, dass der Papst in einer Ansprache am 4. Januar 1986 erklärte, dass die Anthropologie des hl. Thomas unauslöschlich „zum Erbe des katholischen Glaubens“ gehört.<sup>110</sup>

Etwas ein Jahr später, am 13. September 1980, hielt der Papst eine Ansprache am Ende des internationalen thomistischen Kongresses.<sup>111</sup> Er wiederholte die Aussage von *Lumen ecclesiae*, dass der hl. Thomas der Leitstern (*cardine centrale*) für das christliche Denken ist. Dieser Vorzug ist nicht ein exklusivistischer Vorzug, doch ein exemplarischer Vorzug (*preferenza esemplare*). Im philosophischen Bereich betont der Papst den thomistischen Realismus („die Treue gegen die Stimme der geschaffenen Dinge“), durch den Thomas, in der Überzeugung, dass es unmöglich ist, dass eine Philosophie vollständig falsch ist<sup>112</sup>, im Stande ist, die anderen Philosophen achtungsvoll anzuhören und zu beurteilen. „Diese Anwesenheit der Wahrheit, obwohl partiell und unvollkommen und deshalb zerstört, ist eine Brücke, welche jeden Menschen mit den anderen Menschen vereinigt und Übereinstimmung möglich macht, falls es einen guten Willen gibt.“ Diese realistische Methode ist „fundamental optimistisch und offen.“ „Wie Christus, kann auch die Wahrheit verworfen, verfolgt, bestritten, verwundet, und gekreuzigt werden, aber sie lebt immer wieder und steht immer wieder auf und kann niemals „divelta dal cuore umano.“ Deshalb ernennt Papst Johannes Paulus II. den hl. Thomas zum „Doctor Humanitatis“, „weil er immer bereit war, die humanen Werte aller Kulturen aufzunehmen. Der engelgleiche Lehrer bestätigt ganz zu Recht: „Veritas in seipsa fortis est et nulla impugnatione

convellitur“ (Die Wahrheit ist in sich stark und wird durch keinen Angriff geschwächt).<sup>113</sup> Im theologischen Bereich korrespondiert dieser Realismus mit der „Treue gegenüber der Stimme der Kirche“. Die Autorität des hl. Thomas „beruht deshalb letztendlich auf der Autorität der Lehre der Kirche“. Die Motive, welche die Kirche dazu geführt haben, den hl. Thomas als „sicheren Führer“ (*guida sicura*) für die theologischen und philosophischen Disziplinen zu wählen“, sind vielfältig. Dieses Mal hebt der Papst ausführlich das harmonische Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft beim hl. Thomas hervor, denn die bessere und richtige Philosophie („*migliore filosofia*“, „*retta filosofia*“) richtet den Menschen auf Gott hin. Ein weiteres Motiv liegt in der engen Verbindung zwischen Anthropologie und Christologie.

Im Jahr 1983 tritt der neue Codex in Kraft. Canon 251 heißt: „Die philosophische Ausbildung, die sich auf das immer gültige philosophische Erbe (*patrimonio philosophico perenniter valido*) stützen und auch Rücksicht auf die philosophische Forschung der fortschreitenden Zeit nehmen muss, ist so zu vermitteln, dass sie die menschliche Bildung der Alumnen vervollkommnet, ihren Verstand schärft und sie für die theologischen Studien fähiger macht.“ Canon 252, § 3 heißt: „Es sind Vorlesungen in dogmatischer Theologie zu halten, die sich immer auf das geschriebene Wort Gottes zusammen mit der heiligen Tradition stützen; mit deren Hilfe sollen die Alumnen die Heilsgeheimnisse, vor allem unter Anleitung des hl. Thomas als Lehrer (*s. Thoma praesertim magistro*), tiefer zu durchdringen lernen; ebenso muss es gemäß den Vorschriften der Ordnung für die Priesterausbildung Vorlesungen geben in Moraltheologie, Pastoraltheologie, Kirchenrecht, Liturgiewissenschaft, Kirchengeschichte und in Hilfs- und Spezialwissenschaften.“

Die Textgeschichte dieser beiden Canones ist ein wichtiges Indiz für den postkonziliaren Umgang mit dem hl. Thomas und der Tradition der Kirche. Die ersten Vorbereitungen fanden vom 21. bis zum 26. Oktober 1968 statt. Die Akten belegen eindringlich die Diskussionen zwischen den verschiedenen Konsultoren. Ein Konsultor insistiert darauf, dass die thomistische Philosophie ausdrücklich erwähnt werden soll. Ein anderer meint aber, dass es schwierig sei zu verdeutlichen, wie man seine Lehre benützen soll. Der ersten Konsultor antwortet aber, dass im Konzil der Papst „*contra opinionem plurium Patrum conciliarium voluit illam locutionem ‚ope speculationis S. Thoma magistro‘.*“ Wie wir oben gezeigt haben, kann man für diese Aussage nirgendwo eine Bestätigung finden. Ein anderer Konsultor meint, dass „*ratione brevitatis*“ eine Erwähnung nicht nötig ist und fügt hinzu, dass man seinen Namen aufgrund der durch die Konzilstexte geschwächten Bedeutung des hl. Thomas weglassen kann. Der Relator schlägt schließlich vor, in der nächsten Sitzung zu bestimmen, was über die Philosophie und Theologie im neuen Kirchenrecht gesagt werden soll.<sup>114</sup> In dieser Sitzung, die vom 7.–10. April 1970 stattfindet, wird Canon 23 (der spätere canon 251) zur Diskussion vorgelegt. Dieser Canon enthält die Formulierung „*patrimonio philosophico perenniter valido*“, welche im endgültigen Text bewahrt bleiben wird und bekommt ein „*placet*“. Im Canon 24 § 3 (der spätere canon 252 § 3) wird aber erstaunlicherweise der hl. Thomas nicht erwähnt.<sup>115</sup> In der Sitzung von 19. Dezember

<sup>108</sup> Siehe dazu auch die Bemerkung von Lluís Clavell aus Rom: „I think this is a key point of the philosophy according to John Paul II. in his documents or in his speeches about Thomas Aquinas, because the Holy Father understands that the universality of being has or gives to the Thomists this possibility of accepting to discover the truth wherever it is.“: LLUIS CLAVELL, *Discussione sulle relazioni di A. Lobato e di B. Mondin*, in: *Doctor Communis n.s.* I (2001) 49. Zu erwähnen sei auch die Parallele mit dem Denken von Norberto del Prado, cfr. D. BERGER, „Mit weitem Blick, der alles synthetisch erfasste“ – Norberto del Prado O.P. (1852–1918)“, in: *FKTh* 20 (2004) 40–48.

<sup>109</sup> Bezug auf ein Zitat aus *Studiorum ducem* des Pius XI.: „In Thomas honorando maius quiddam quam Thomae ipsius existimatio vertitur, id est Ecclesiae docentis auctoritas.“

<sup>110</sup> A. LOBATO (hrsg.), *L'anima nell'antropologie di S. Tommaso d'Aquino. Atti del Congresso della Società Internazionale S. Tommaso d'Aquino, Roma 2–5 Gennaio 1986*, Milano 1987, 11: „... questa dottrina, come pure quella dell'immortalità dell'anima umana, venne per così dire ribadita da due successivi Concili ecumenici ... per restare poi patrimonio della fede cattolica.“

<sup>111</sup> *Insegnamenti* III, 2 (1980) 604–615.

<sup>112</sup> Er zitiert aus *In I Sent.* d. 23, q. 1, a. 3; *S. Th.* I-II, q. 102, a. 5, ad 4; II-II q. 172, a. 6, I, q. 11, a. 2, a. 1.

<sup>113</sup> Dieses Zitat stammt nicht aus *ScG*, III, c. 10 wie fälschlich angegeben, sondern aus *ScG* IV, c. 10.

<sup>114</sup> Cf. *Communicationes* 8 (1976) 118–119.

<sup>115</sup> *Ibidem*, 146–147.

1979 wird das ganze ‚Schema de Populo Dei‘ wieder vorgelegt. Bezüglich der Philosophie bemerken die Akten, dass, obwohl einige beratende Organe um eine explizite Erwähnung der thomistischen Philosophie gebeten hatten, dies nicht nötig ist, weil „dies bereits in der klassischen Formulierung ‚patrimonio philosophico perenniter valido‘ angedeutet ist.“<sup>116</sup> Bezüglich der Erwähnung des hl. Thomas in der Theologie werden keine Aussagen gemacht. Der Papst persönlich, Johannes Paulus II, forderte daraufhin aber eine wiederholte Diskussion der Konsultoren. Die Akten der Sitzung vom 20. bis 28. Oktober 1981 belegen, dass zwei Mitglieder der „Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendi“ beantragen, im Canon 252 § 3 „S. Thoma praesertim magistro“ einzufügen. Die Kommission ist damit einverstanden. Ausschlaggebend war hier sicher die Tatsache, dass der Papst in einem Brief vom 22. Dezember 1980 ausdrücklich den Wunsch geäußert hat, diese Formulierung einzufügen.<sup>117</sup>

Im Vergleich zu Canon 1366 des Codex von 1917 wird im Codex von 1983 der hl. Thomas im Bereich der Philosophie nur implizit erwähnt, explizit nur im Bereich der Dogmatik. Auch wird die klassische Formulierung „ratio, principia et doctrina“, obwohl so von Papst Paul VI in *Lumen ecclesiae* gebraucht, vermieden und das Thema wird nicht mehr vom Standpunkt der Professoren, sondern dem der Seminaristen behandelt. Schließlich ist zu betonen, dass wir es dem gegenwärtig regierenden Pontifex verdanken, dass der hl. Thomas ausdrücklich erwähnt wird.

Die Ansprache beim nächsten internationalen thomistischen Kongress am 29. September 1990, welcher sich mit der Bedeutung des hl. Thomas als *Doctor Humanitas* beschäftigte, enthält weitere, im Hinblick auf unser Thema wichtige Aspekte.<sup>118</sup> Die Motive für diesen Titel, so erklärt der Papst, sind „die Bestätigung der Würde der menschlichen Natur“, die Inkarnation des Wortes, wodurch der Mensch erhoben wurde, „die exakte Formulierung des vervollkommnenden Charakters der Gnade als Schlüssel und Prinzip für die Sicht auf die Welt und die Ethik der menschlichen Werte, entwickelt in der Summa“, und die Hervorhebung der menschlichen Vernunft bei der Erkenntnis der Wahrheit. Im Folgenden wird der „theozentrische Charakter“ der thomistischen Anthropologie unterstrichen und erklärt, dass der hl. Thomas in diesen Bereich „ein entscheidendes Licht geworfen hat“.

Im weiteren gibt der Papst – soweit ich sehen kann, zum ersten Mal – einen Kommentar zur Position des hl. Thomas in den konziliaren und postkonziliaren Dokumenten: „Die Tatsache, dass man in den konziliaren und postkonziliaren Dokumenten nicht eindringlich genug auf den bindenden Aspekt dieser Beschlüsse, insofern sie uns den hl. Thomas als „Führer der Studien“ (Pius IX, *Studiorum duces*) vorstellen, insistiert hat, ist von nicht wenigen als ein Freibrief interpretiert worden, den Lehrstuhl des alten Magisters auszureißen, um sich dem Relativismus und Subjektivismus in verschiedenen Bereichen der *sacra doctrina* zu öffnen.“ Das Konzil hat zwar einen „legitimen Pluralismus und eine gesunde Freiheit in der Forschung“ eingeräumt, aber unter der Bedingung, dass man der geoffenbarten Wahrheit treu bleibt. Jener Wahrheit, die grundgelegt ist in der Heiligen Schrift, weitergeführt

in der christlichen Tradition, autoritativ ausgelegt durch das Lehramt der Kirche und theologisch vertieft durch die Väter und Lehrer, vor allem durch den hl. Thomas.“ Bezüglich seiner Funktion als Führer der Studien hat die Kirche, bei ausdrücklicher Wiederholung dieser Funktion, „bevorzugt, sich mehr als auf juristische Direktiven, auf die Reife und Weisheit derjenigen zu stützen, ... die ernsthaft verlangen, den Inhalt des Wortes Gottes zu entdecken und zu kennen und diesen Inhalt ändern mitzuteilen, besonders den jungen Menschen, welche ihrem Unterricht anvertraut sind.“ Zur Unterstützung zitiert der Papst einen Text des Papstes Benedikt XIV aus dem Jahr 1753 bezüglich der Methode des Aquinaten. In diesem Text sagt Benedikt XIV, dass der Aquinate mit Recht die Meinungen der Philosophen und Theologen, welche er im Namen der Wahrheit zurückweisen wollte, kritisiert hat. Aber er hat niemals versucht seine Gegner geringzuschätzen. Im Gegenteil hat er sich bemüht, die Viel- und Undeutlichkeiten wohlwollend auszulegen. Und wenn es nötig war ihre Meinungen zu widerlegen, hat er dies immer mit Bescheidenheit getan. Diejenigen, welche zu seinen Schülern gehören, sollen dieses Modell der Bescheidenheit und „suo modo caritatevole“ im Verhältnis mit ihren Gegnern nachahmen. Aber auch diejenigen, welche nicht zu seinen Schülern gehören, sollen sich nach Benedikt bemühen, sich auch dieser Methode anzugleichen.<sup>119</sup>

Es bleibt aber erstaunlich, dass mindestens zweimal die Päpste Paul VI und Johannes Paulus II intervenieren mussten, um die Tradition der Kirche zu bewahren, nämlich implizit am 12. März 1964 während der Vorbereitungen von *Optatam totius* und explizit am 22. Dezember 1980 bei den Vorbereitungen der neuen Codex. Diese Interventionen belegen, dass offenbar die „Reife und Weisheit“, von der der Papst redete, nicht genügte. Diese Interventionen zeigen ebenfalls, dass die Warnungen mancher Konzilsväter über die „vagen Formulierungen“ von *Optatam totius*, obwohl sie im Lichte der Tradition und der Äußerungen der Päpste Paul VI und Johannes Paulus II nicht minimalisiert werden können, für viele einen willkommenen Anlass boten, die thomistische Prägung der Theologie der Kirche und die dafür benötigte Philosophie immer mehr auszuhöhlen, um sich dann „dem Relativismus und Subjektivismus zu öffnen“, wie der Hl. Vater richtig bemerkt. Selbstverständlich wäre es am besten, wenn sich die Professoren und Studenten von der Wahrheitskraft der thomistischen Philosophie und Theologie prägen lassen würden, aber die Debatten belegen, dass dies allzu optimistisch gedacht ist.<sup>120</sup>

<sup>116</sup> Cf. *Communicationes* 14 (1982) 52.

<sup>117</sup> Ibidem, 165: „Propositio recipitur iuxta modum, etiam quia iam Summus Pontifex sententiam hac de re protulit, per Litteras N. 56190 Secretariae Status, die 22 decembris 1980 datas. Textus ergo § 3 completur: «innixae, in quibus alumni mysteria salutis, S. Thoma praesertim magistro, intimius penetrare addiscant, itemque».“

<sup>118</sup> AAS 83 (1991) 404–410.

<sup>119</sup> In der Apostolischen Konstitution *Fidei depositum* zur Veröffentlichung des KKK findet man einen ähnlichen Satz wie in der Ansprache vom 29. September 1990: „Als Hauptaufgabe hatte Papst Johannes XXIII. dem Konzil aufgetragen, das kostbare Gut der christlichen Lehre besser zu hüten und auszulegen, um es den Christgläubigen und allen Menschen guten Willens zugänglicher zu machen. Daher sollte das Konzil nicht an erster Stelle die Irrtümer der Zeit verurteilen, sondern sich in Gelassenheit vor allem um eine klare Darlegung der Kraft und der Schönheit der Glaubenslehre bemühen.“

<sup>120</sup> Bezüglich des neuen Kodex ist sehr interessant, was Hubert Jedin über Guillaume Onclin, Kanonist aus Löwen und einer der wichtigsten Mitarbeiter des neuen Kodex, bemerkt hat. In seinen Aufzeichnungen lesen wir, dass es Onclin darum ging, für das Schema zu den Universitäten „die Verpflichtung auf die Lehre des hl. Thomas zu Fall zu bringen.“ cfr. GREILER, *o.c.*, 336, n. 73. Man kann außerdem bemerken, dass das Pontifikat Johannes Pauls II sich seit den 90er Jahren intensiver bemüht, die geoffenbarte Wahrheit zu hüten. Die Tatsache, dass all diese Dokumente (*Veritatis Splendor*, *Fides et Ratio*, *Ecclesia de Eucharistia*) thomistisch geprägt sind, ist ein weiteres Indiz dafür, dass die Lehre des engelgleichen Lehrers zum Wesen der Wahrheit der katholischen Kirche gehört.

Ein nächster bedeutender Schritt in der Frage nach dem Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und dem hl. Thomas im Lichte des Vatikanum II ist der *Katechismus der Katholischen Kirche*, welcher eindeutig „im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil verfasst wurde“. In drei Aufsätzen hat sich Bonifacio Honings ocd, emeritierter Professor für Moraltheologie und Dekan der theologischen Fakultät der Lateranuniversität in Rom, mit einer Analyse der Thomas-Zitate in den ersten drei Teilen des Katechismus (Das Glaubensbekenntnis, Die Sakramente des Glaubens, Das Leben aus dem Glauben) beschäftigt.<sup>121</sup> Nach dem Urteil von Bonifacio Honings zieht sich die „perennitas“ des hl. Thomas wie ein „roter Faden“ durch den Katechismus. Seine Untersuchung der expliziten und impliziten Thomas-Zitate im ersten Teil des Katechismus zeigt, dass die Autorität des hl. Thomas besonders in folgenden Bereichen ihre Anwendung findet: der Gotteserkenntnis, der Definition des Glaubens, der Schöpfungslehre, bei der Ergründung des Geheimnisses des Übels, den Mysterien des Lebens Jesu und vor allem der Taufe und Transfiguration Jesu sowie der Erlösung durch die Passion Christi, und der Bedeutung des Fiat der Mutter Gottes.<sup>122</sup> Diese besondere Autorität gilt zumal im Bereich der Sakramentenlehre.<sup>123</sup> Die Untersuchung Honings hebt vor allem im Bereich der Wirkweise der Sakramente, der Beziehung zur Ekklesiologie und der hervorragenden Stellung der Eucharistie die thomistische Prägung hervor. Im dritten Teil über das Leben in Christus stützt sich der Katechismus auf die Autorität des hl. Thomas vor allem bei seiner Auslegung des Endzieles, der Tugenden, der Kriterien des moralischen Handelns und des Verhältnisses von Gesetz und Gnade.

Dieser dritten Teil findet darüber hinaus eine klare Entsprechung zur Enzyklika *Veritatis Splendor*, welche der Pontifex ein Jahr später, 1993 veröffentlichte. Am Schluss seines Kommentars zu dieser Enzyklika im Vergleich zum Werk des hl. Thomas, urteilt der bekannte Thomist Leo Elders, dass es zwischen beiden einen „wunderbaren Einklang“ (accord merveilleux) gibt. Er notiert ebenfalls, dass gerade „in jenen Momenten der Geschichte, in denen die gesunde Lehre gefährdet ist, sich die Kirche auf den Doctor Communis beruft, um bei ihm die Formulierungen, die Analysen und die Argumente zu finden, welche ihr bei der Verteidigung der katholischen Wahrheit helfen.“<sup>124</sup> Bereits das Dokument „Tra i molteplici segni“ aus dem Jahr 1976 hatte zum ersten Mal nach dem Konzil *Optatam totius* ergänzt, insofern nun der hl. Thomas ausdrücklich auch im Bereich der Moral empfohlen wird. *Veritatis Splendor* hat daraufhin diese Ergänzung spe-

kulativ und lehramtlich entfaltet. Denn besonders im Bereich der Moraltheologie zeigt die Enzyklika, dass sich die Kirche fortdauernd auf die „ratio, principia et doctrina“ des Aquinaten zur Auslegung und Verteidigung der katholischen Wahrheit stützt. Dem Urteil des amerikanischen Moraltheologen Romanus Cessario O.P. zustimmend, dass *Veritatis Splendor* das Fundament für die Erneuerung der Moraltheologie ist<sup>125</sup>, könnte man sogar argumentieren, dass die Enzyklika eine deutliche Ergänzung der Aussage des Vatikanum II und des Kirchenrechtes ist. Denn dort haben wir bemerkt, dass sich die Formulierung „S. Thoma praesertim magistro“ nur auf die Dogmatik bezog. Im Unterschied dazu zeigt *Veritatis Splendor*, ausgehend von einer inhaltlichen Argumentation, dass sich auch die zukünftige Auslegung der katholischen Moral nach dem Willen des Lehramtes auf thomistische Prinzipien stützen soll.

An den jüngeren Beispielen des Katechismus und der Enzyklika wird unserer Meinung nach besonders deutlich, wie gründlich sich die Kirche die Lehre des Doctor Communis tatsächlich zueigen gemacht hat (cf. Benedictus XIV und Pius XI). Darüber hinaus sind es ebenfalls zwei gelungene Anwendungen der bereits zitierten Aussage, die Papst Johannes Paul II 1990 über das Verhältnis zwischen juristischen Direktiven und der Reife und Weisheit, die uns die Autorität des Aquinaten erkennen lassen, getätigt hat. Diese Methode des regierenden Pontifex zieht es vor, mehr den inhaltlichen Einklang der Lehre der hl. Thomas mit der Lehre der Kirche hervorzuheben und insistiert auf die überzeugende Kraft seiner Lehre mehr als auf juristische Maßnahmen. Ohne freilich auf diese zu verzichten – ganz im Gegenteil.<sup>126</sup> Ein weiteres Beispiel dieser Methode ist die jüngste Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia vivit*, in der der regierende Pontifex häufig den hl. Thomas zu Wort kommen lässt oder seine Überlegungen von der thomistischen Theologie inspiriert sind.<sup>127</sup>

Auf diesem Hintergrund ist auch seine Enzyklika *Fides et Ratio* vom 14. September 1998 zu deuten, durch welche der Papst feierlich einen ähnlich richtungsweisenden Schritt für das Denken im allgemeinen und das katholische Denken im besonderen durchführen will, wie dies Leo XIII. mit *Aeterni Patris* getan hat.<sup>128</sup> Deshalb erklärt der Papst bezüglich der „wahrhaft historischen Tragweite“ der Enzyklika *Aeterni Patris*: „Nach über einem Jahrhundert haben viele in jenem Text enthaltene Hinweise sowohl unter praktischem wie unter pädagogischem Gesichtspunkt nichts von ihrer Bedeutung eingebüßt; das gilt zuallererst für die Bedeutung in bezug auf den unvergleichlichen Wert der Philosophie des hl. Thomas.“ (FR 57) Wie *Aeterni Patris* beschäftigt sich *Fides et Ratio* zuallererst mit dem „starken Interesse“, welches „die Kirche der Philosophie entgegenbringt“ und mit „den engen Banden, welche die theologische Arbeit mit der philosophischen Suche nach der Wahrheit verbinden“. „Meine Aufgabe ist es,

<sup>121</sup> B. HONINGS OCD, 'Il catechismo della Chiesa cattolica. La perennità di San Tommaso d'Aquino'. Der Aufsatz, der sich mit Teil I beschäftigt, ist erschienen in: *Lateranum* 67 (2001) 329–350; Teil 2 in: *Apollinaris* 71 (1998) 577–598 und Teil 3 in: *Apollinaris* 73 (2000) 411–433. Diese sind wiederabgedruckt in: BONIFACIO HONINGS, *Iter Fidei et Rationis*, Lateran University Press, 2004. Siehe dazu meinen Aufsatz in: *Theologisches* 34 (2004) 507–510.

<sup>122</sup> Meiner Meinung nach würde eine sorgfältige Untersuchung der Zitate des Konzils von Trient, wo die Väter „mitten im Versammlungssaal selbst zugleich mit den Büchern der Heiligen Schrift und den Bestimmungen der Päpste die Summe des heiligen Thomas auf dem Altare aufzulegen geboten, um aus ihr Rat, Beweisgründe und Aufschlüsse zu schöpfen“ (AP 22), diese Liste noch substantiell erweitern.

<sup>123</sup> Siehe dazu auch das Urteil von A.-M. ROGUET: „Besonders auf diesem Gebiet ist der *doctor communis* wohl mehr als das Haupt einer Schule, und wir können nur sagen, dass das kirchliche Lehramt seine Aussagen übernommen hat.“ Zit. in: D. BERGER, *Was ist ein Sakrament? Der hl. Thomas von Aquin und die Sakramente im allgemeinen*, Siegburg 2004, 20 (Respondeo 16).

<sup>124</sup> L. ELDERS, 'Veritatis Splendor et la doctrine de saint Thomas d'Aquin', in: *Doctor Communis* 67 (1994) 121–146, 146.

<sup>125</sup> Cf. ROMANUS CESSARIO & JOSEPH A. DI NOIA (Hrsg.), *Veritatis Splendor and the Renewal of Moral Theology*, Chicago 1999; ROMANUS CESSARIO, *Introduction to Moral Theology*, Washington D.C. 2001. Cessario benützt für die Morallehre des Aquinaten und der Kirche den glückende Begriff „moral realism“, denn durch diesen Ausdruck zeigt sich die Verbindung mit dem von dem Lehramt kontinuierlich benützten Begriff „Realismus“ bezüglich der Philosophie des Aquinaten.

<sup>126</sup> Hier muss man ebenfalls die Neufassung der „Professio fidei“ und das Motu proprio „Ad tuendam fidem“ beachten.

<sup>127</sup> Dies wird sehr deutlich herausgestellt durch C. CHARAMSA, 'Ecclesia de Eucharistia vivit. Introduzione alla riflessione tomista sull'enciclica di Giovanni Paolo II', in: *Doctor Angelicus* 3 (2003) 5–28.

<sup>128</sup> Für einen Vergleich zwischen beiden Enzykliken, siehe E. FORMENT, 'Aeterni Patris y Fides et Ratio', in: *Doctor Communis n.s.* 1 (2001) 62–102.



einige Grundsätze und Bezugspunkte vorzulegen, die ich als notwendig erachte, um wieder eine harmonische und wirk-same Beziehung zwischen Philosophie und Theologie auf-bauen zu können.“ (FR 63). So wie es Papst Leo XIII als der beste Weg entschied, das Denken des *Doctor Angelicus* neu vorzulegen, damit die Philosophie wieder jene Identität zurückgewinnt, die es ihr möglich macht, mit den Ansprü-chen des Glaubens übereinzustimmen, so erklärt der heutige Papst den hl. Thomas von Aquin wiederum zum „Apostel der Wahrheit“<sup>129</sup>, weil sein Denken, eben weil es immer im Hori-zont der universalen, objektiven und transzendenten Wahrheit blieb, „Gipfel, wie sie die menschliche Intelligenz niemals zu denken vermocht hätte“. (FR 44), erreichte.<sup>130</sup> Der Ausdruck ‚Apostel der Wahrheit‘ ist vielbezeichnend. Nicht nur ist ‚Wahrheit‘ eines der meist zitierten Worte in der Enzyklika, sondern die ganze Enzyklika steht auch inhaltlich ganz im Zeichen der Wahrheit: Gerade am Anfang heißt es: „Das Streben, die Wahrheit zu erkennen und letztlich ihn selbst zu erkennen, hat Gott dem Menschen ins Herz gesenkt, damit er dadurch, dass er Ihn erkennt und liebt, auch zur vollen Wahr-heit über sich selbst gelangen könne.“ Nach der Feststellung in *Veritatis Splendor*, dass „viele der in der heutigen Welt vor-handenen Probleme einer „Krise um die Wahrheit“ entstam-men“ (FR 98), konzentriert sich diese Enzyklika auf das Thema *Wahrheit* und auf ihr *Fundament* im Verhältnis zum *Glauben*. Sie widmet sich besonders der Auslegung der Tat-sache, dass „die Wahrheit, die Christus ist“ (FR 92), nicht im Widerspruch steht zu den Wahrheiten, zu denen man durch das Philosophieren gelangt. Philosophisch ist es letztendlich die „Wahrheit des Seins“, wovon der heutigen Nihilismus sich verabschiedet hat, und die Philosophie des Seins, „die es vor allem der *dogmatischen Theologie* erlaubt, ihre Funktio-nen auf angemessene Weise auszuüben.“ (FR 97) Drei The-men werden in der Enzyklika besonders hervorgehoben. Ers-tens die „Kreisbewegung“ zwischen Philosophie und Theolo-gie (FR 73), zweitens die Standorte der Philosophie in bezug auf den christlichen Glauben (FR 75–78) und drittens die Forderung nach einer Philosophie von *wahrhaft metaphysi-scher* Tragweite (AP 83) im Zeitalter des „Endes der Meta-physik“, welches von einem „radikalen Misstrauen gegen die Vernunft“ (FR 55) gekennzeichnet wird. So gibt es Zeugnis von dem Drama der Trennung zwischen Glaube und Vernunft (FR 44–48). In diesen drei Bereichen, welche sich gegensei-tig durchdringen, ist der hl. Thomas richtungsgebend. Nach seinen Ausführungen über die drei Standorte der Philosophie, d. h. Philosophie als autonome Unternehmung<sup>131</sup>, christliche Philosophie und Philosophie als *ancilla fidei*, erklärt der Papst: „Im Lichte dieser Überlegungen wird es wohl ver-ständlich, warum das Lehramt wiederholt die Verdienste des Denkens des hl. Thomas gelobt und ihn als führenden Lehr-

meister und Vorbild für das Theologiestudium herausgestellt hat. ... Die Absicht des Lehramtes war und ist es weiterhin zu zeigen, dass der hl. Thomas ein authentisches Vorbild für alle ist, die nach der Wahrheit suchen. Denn in seinem Denken haben der Anspruch der Vernunft und die Kraft des Glaubens zur höchsten Zusammenschau gefunden, zu der das Denken je gelangt ist. Er hat es verstanden, das radikal Neue, das die Offenbarung gebracht hat, zu verteidigen, ohne je den typi-schen Weg der Vernunft zu demütigen.“ (FR 78) Von dieser Passage her scheint es mir deshalb nicht gerecht, die Aussa-gen über die „bleibende Neuheit des Denkens des hl. Thomas von Aquin“ (FR 43–44), welche sich tatsächlich in Kapitel 4 befinden, das einen geschichtlichen Rückblick auf die Schritte der Begegnung zwischen Glaube und Vernunft bie-tet, so zu interpretieren, als ob damit angedeutet werden solle, dass der hl. Thomas nur eine Episode in diese Geschichte darstellen würde.<sup>132</sup> Wie der regierende Pontifex bereits mehrmals hervorgehoben hat, muss sich eine Philosophie, die wahrhaft metaphysische Tragweite für sich in Anspruch nimmt, auf eine Seinsphilosophie stützen. Deshalb ist es sehr einleuchtend, wenn er über den Apostel der Wahrheit erklärt: „Seine Philosophie ist wahrhaftig die Philosophie des Seins und nicht des bloßen Scheins“. (FR 45). Bezüglich der „Jahre unmittelbar nach dem II. Vatikanischen Konzil“ heißt es viel-sagend, dass die Weisungen des Lehramtes, welches „den Wert der Einsichten des Doctor Angelicus bekräftigte und auf der Aneignung seines Denkens bestand“<sup>133</sup> (FR 61), nicht immer mit der erwünschten Bereitschaft befolgt worden sind.<sup>134</sup>

Wie Papst Leo XIII. unternahm auch der regierende Ponti-fex bald konkrete Maßnahmen zur Anwendung der Enzy-klika. Besonders zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang das auf den 28. Januar 1999 datierte *Motu proprio Inter-munera Academicarum*, mit dem der Papst den päpstlichen Akademien einen neuen Antrieb geben will.<sup>135</sup> Er unter-streicht die singuläre Rolle des Aquinaten bei der rechten Zuordnung von Philosophie und Theologie. Besonders die Päpstliche Thomasakademie soll heute Thomas als Doctor Humanitatis für unsere Zeit sichtbar machen. Auch das Leit-motiv des metaphysischen Realismus des *actus essendi* spielt in diesem Schreiben eine zentrale Rolle.

Als beeindruckendste Frucht dieses neues Lebensab-schnitts der Akademie gilt zweifellos der Internationale Tho-mistenkongress im Rom von 21.–25. September 2003, wel-cher sich mit dem Beitrag der Synthese des hl. Thomas für einen neuen Humanismus im dritten Jahrtausend beschäf-tigte. In seiner Ansprache bestätigt der Papst, dass der Aquinate die drei Dimensionen dieses Problemfelds, die anthropo-

<sup>129</sup> Cf. LE 8.

<sup>130</sup> Cf. AP 109.

<sup>131</sup> Der Papst betont ausdrücklich, dass die Philosophie als autonome Unterneh-mung erstens die Philosophie ist „wie sie geschichtlich in den der Geburt des Erlösers vorausgehenden Epochen und danach in den vom Evangelium noch nicht erreichten Regionen Gestalt angenommen hat“; zweitens ist diese Philo-sophie legitim, denn „die nach strengen Vernunftkriterien entwickelte Argumentation ist Gewähr für das Erreichen allgemeingültiger Ergebnisse“ und drittens: „Von diesem korrekten Anspruch weicht ganz klar die Theorie von der sogenannten ‚getrennten‘ Philosophie ab, wie sie von einigen modernen Philosophen vertreten wird. Über die Bejahung der berechtigten Autonomie hinaus fordert sie eine Unabhängigkeit des Denkens, die sich klar als unzulässig erweist: Die aus der göttlichen Offenbarung kommenden Beiträge zur Wahrheit abzulehnen, bedeutet nämlich, sich zum Schaden der Philosophie den Zugang zu einer tieferen Wahrheitserkenntnis zu versper-ren.“ (FR 75).

<sup>132</sup> So B. ZABY in *Theologisches* 30 (2000) 96. Außerdem spricht Fides et Ratio, außerhalb dieser historischen Skizze, auch noch von dem „unvergleichlichen Wert der Philosophie des hl. Thomas“ (FR 57).

<sup>133</sup> „...cogitationum Doctoris Angelici vim confirmavimus atque ut eius philo-sophia comprehenderetur institimus...“

<sup>134</sup> Außerdem sind noch folgende Elemente der Enzyklika zu betrachten: 1. „Die immerwährende Gültigkeit der in den Konzilsdefinitionen verwendeten Begriffssprache“ (nr. 96) mit Hinweis auf *Humani generis*, denn diese Begriffssprache ist eindeutig thomistisch geprägt; 2. die lange Reihe von philosophischen und theologischen Lehrverurteilungen und von Strömungen, welche nicht mit der katholische Wahrheit zu vereinbaren sind (so z.B. nr. 52 und 54); 3. die zahlreichen Verweise auf Dokumente der kirchlichen Tradition bezüglich des hl. Thomas.

<sup>135</sup> Über die Geschichte der Thomasakademie und die schwierige Lage seit der Krankheit Antonio Piolantis und dem Tod P. Bogliolo sdb in 1998, siehe D. BERGER, „In dulcedine societatis, quaerere veritatem! Zur Geschichte der Päpstlichen Akademie des hl. Thomas von Aquin“, in: *Doctor Angelicus* 2 (2002) 134–180, bes.174–175.

logische, die ontologische und die theologische, in seiner Synthese zusammenführt.<sup>136</sup> Er hebt die theozentrische Dimension seines Humanismus hervor und erklärt, dass seine Lehre, welche die historische Bedingungen seiner Zeit übersteigt, auch in diesem Bereich des neuen Humanismus die „orientamenti fondamentali“ und „elementi di base“ bietet. Wie bereits an anderer Stelle bemerkt wurde<sup>137</sup>, fiel es den Teilnehmern immer wieder auf, welche zentrale Rolle die Lehrschreiben des regierenden Pontifex in nahezu allen Redebeiträgen spielten. Besonders einleuchtend waren der Beitrag von Kardinal Zenon Grocholewski zur spekulativen Begründung des christlichen Humanismus mit Hilfe der Methode und Lehre des hl. Thomas und der Beitrag von Bischof Carlo Caffarra über die drängenden ethischen Fragen im Lichte der Anthropologie des Thomas.<sup>138</sup>

## Schluss

Wir haben bereits im Laufe unserer Arbeit einige Resultate angedeutet. Fassen wir sie jetzt zusammen. Die kontinuierliche Position des hl. Thomas von Aquin in der katholischen Kirche ist eine übergeordnet-inklusive Position. Die Kirche zieht unveränderlich die hervorragende Lehre des hl. Thomas jener der übrigen Kirchenlehrer vor. Sie bestätigt sogar, dass die thomistische Lehre wegen ihrer Universalität, gegründet auf ihre Seinsphilosophie, am meisten geeignet ist, andere Denkströmungen als natürliche Verbündete in ihr Denken miteinzubeziehen. Der bekannte Thomist und Lehrmeister des heutigen Papstes, Réginald Garrigou-Lagrange, bietet ein unverdächtiges Zeugnis für die thomistische Prägung dieses Prinzips. Er erklärt: „Die in einem philosophischen und theologischen Lehrsatz enthaltene Assimilationsfähigkeit ist ein Beweis für den hohen Wert und die Allgemeingültigkeit seiner Prinzipien ... Aus dieser Sichtweise heraus ... kann sich der Thomismus das aneignen, was in den verschiedenen Strömungen der zeitgenössischen Philosophie an Wahrem vorhanden ist.“<sup>139</sup>

Seine Lehre ist eine „guida sicura“ für die theologische und philosophische Bildung und verdient deshalb nicht nur mit Respekt studiert, sondern auch mit Überzeugung angenommen zu werden. Wie in unserer Abhandlung deutlich wurde, hat die Kirche im Laufe der Geschichte die Gegenwartsbezogenheit der thomistischen Lehre mehrmals betont und die für eine genuine Entfaltung und Sicherung der katholischen Wahrheit unabdingbaren Elemente seines Denkens immer wieder hervorgehoben. Der Maßstab dieser kontinuierlichen Gegenwartsbezogenheit ist aber nicht der pragmatische Zeitgeist, sondern die natürliche und göttliche Wahrheit.<sup>140</sup> Die Vernachlässigung dieses Unterschieds hat dazu geführt, dass offensichtlich bis heute einige der kirchlichen Approbation der Lehre des Aquinaten eine ideologische Systematisierung oder sogar eine Vergötzung vorwerfen, welche sich dem Dialog verweigert und den Fortschritt hemmt. Inso-

weit die heutige Theologie den abstrusen Versuch unternimmt, ohne Glaube und Bekenntnis auszukommen, sind selbstverständlich auch die lehramtlichen Aussagen bezüglich des *Doctor Communis* zu ignorieren oder als eine historische Zufälligkeit abzuwerten. Während unserer Arbeit haben wir in den Äußerungen des Lehramtes keine Hinweise gefunden, welche auch nur suggerieren wollten, dass seine Lehre ein geschlossenes System sei, worin alles fertig dargeboten wird oder einfachhin „das letzte Wort“ hat, wie O. H. Pesch es fast karikaturistisch beschreibt. Es ist gewiss schwierig, die Ursachen aufzuklären, die bald nach dem Konzil dazu führten, dass K. Rahner, O. H. Pesch u. a. eine Paradigmenwechslung meinen konstatieren zu können. Vor kurzem hat Kardinal Leo Scheffczyk auf eine gewandelte Einstellung zum Zweiten Vatikanum hingewiesen: „Aus der Gesinnung der Reform wurde ein extremer „Reformismus“, aus dem Fortschritt ein „Progressismus“, der sich unreflektiert dem damals häufig gebrachten Modewort von der „ecclesia semper reformanda“ vorschrieb ...“<sup>141</sup> Die Meinung O. H. Peschs, dass die „vorkonziliare Position“ „zum Glück der Kirche“ nicht wiederherzustellen sei, deutet darauf hin, dass die „Schlacht um Thomas“ ein typisches Beispiel für die vom Kardinal beschriebene, gewandelte Einstellung ist. Darüber hinaus hat ein kontingenter Zeitgeist, welcher „die Novelle dem Roman vorzog“, d. h. ein Zeitgeist, welcher „Schriften zur Theologie“ statt eines systematischen Traktats erstellte, zu dieser Einstellung beigetragen. Wichtiger scheinen uns aber die bekannten inhaltlichen Vorwürfe gegen die Scholastik im allgemeinen und die Lehre des hl. Thomas im besonderen. Denn zu einer gewissen Aversion gegen jede Systematik, trat bald der Vorwurf gegen die thomistische Philosophie und Theologie, sich bezüglich wichtiger Inhalte im Irrtum zu befinden – wir müssen uns hier auf einige Stichworte beschränken –: eine veraltete Naturphilosophie, Substanzmetaphysik, Ontotheologie, Naturalismus im Bereich der Moral, A-Historizität, eine magisch-physikalische Auffassung der Kausalität, Vernachlässigung der Heiligen Schrift, usw. Es ist doch aber erstaunlich, dass, schon ohne den bleibenden Wert der klassischen Kommentatoren von Capreolus bis zu Pionlanti in Rechnung zu stellen, ein genauerer Blick, als er offensichtlich N. Lobkowicz auf die Forschungen mancher Vertreter der heutigen „regelrechten Thomas-Renaissance“ (so auch O. H. Pesch<sup>142</sup>) möglich war, die Vorwürfe ganz entscheidend entkräftet oder zumindest ein viel differenzierteres Bild lie-

<sup>136</sup> Cfr. ‚Messaggio di Giovanni Paolo II. ai partecipanti al Congresso Internazionale Tomista‘, abgedruckt in *Doctor Angelicus* 4 (2004) 222–225.

<sup>137</sup> Cfr. D. BERGER, Der X. internationale Thomistenkongress, Rom, 21.–25. September 2003, in: *Doctor Angelicus* 4 (2004) 219–222.

<sup>138</sup> Veröffentlicht in: *Atti del Congresso Internazionale su l'umanesimo cristiano nel III. millennio: La prospettiva di Tommaso d'Aquino. Band I*, Vatican City, 2004. Zwei weitere Bände werden 2005 veröffentlicht.

<sup>139</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La synthèse thomiste*, Paris, 1947, 558–559.

<sup>140</sup> Cfr. J. VIJGEN, o.c. (n. 7). D. Berger hat dazu ein fruchtbares Interpretationsmodell vorgelegt, welches er als ‚Aktualität als Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‘ bezeichnet hat. Cfr. D. BERGER, ‚S. Thoma praesertim magistro...‘ – Überlegungen zur Aktualität des Thomismus, in: *FKTh* 15 (1999) 180–202.

<sup>141</sup> L. SCHEFFCZYK, ‚Erfahrung der Theologie in der Zeit‘, in: *Theologisches* 34 (2004) 2–16, 7.

<sup>142</sup> O.H. PESCH, ‚Heisse Eisen der Ökumene‘, in: K. RAISER u. a. (Hrsg.), *Ökumene vor neuen Zeiten*, Freiburg/Breisgau 2000, 446. Ich denke vor allem an die Ausbreitung der SITA, die Begründung thomistischer Publikationsorgane und Institute wie ‚Doctor Angelicus‘ (2001), ‚Nova & Vetera. English Edition‘ (2003), ‚The Aquinas Center for Theological Renewal‘ an der Ave Maria-Universität in 2001 in Florida (USA), ‚Doctor Communis n.s.‘ (2001), die Aktivitäten der ‚Schule von Toulouse‘ und des ‚Instituts des fleischgewordenen Wortes‘ (IVE) u. a. in Segni (Italien) und deren Arbeit an einer Opera Omnia – Ausgabe der Werke von Cornelio Fabro; an das von der Universität von Navarra (Spanien) veranstaltete und im Internet veröffentlichte Projekt eines ‚Corpus Thomisticum‘. Ein Kongress vom 25.–27. April 2005 in Navarra hat gerade als Thema ‚A Panorama of Current Research on Thomas Aquinas‘ und wird eine Bestandsaufnahme dieser Aktivitäten liefern.

fert.<sup>143</sup> Außerdem haben gerade das Proprium des Thomismus, das darin besteht, die Weisheit des Aquinaten „aus deren Quellen selbst zu schöpfen“ und besonders die von Leo XIII. initiierte „Editio Leonina“ es nicht nur möglich gemacht, die tiefe Verwurzelung der thomistischen Lehre in der Heiligen Schrift und der Tradition der Kirchenväter herauszustellen, sondern auch die einzigartige Stellung seiner Lehre in Genese und im Kontext des mittelalterlichen Denkens zu betonen. Die Tatsache aber, dass man sich auf die Resultate der mediävistischen Quellenforschung beruft um seine Lehre zu relativieren, ist deshalb mehr ein Indiz dafür, dass der inhaltliche Reichtum seiner Argumente und die systematische Relevanz vernachlässigt wird.<sup>144</sup> Der zweiten Teil des Satzes Leos XIII., dass seine Weisheit auch „aus solchen Bächen“ geschöpft werden soll, „welche nach dem gewissen und einstimmigen Urteile der Gelehrten aus den Quellen selbst geflossen und daher rein und ungetrübt geblieben sind“, d. h. den großen Werken des Thomismus, bleibt immerhin noch ein dringendes Desiderat, welches eine Revision der manchmal pauschalen Urteile über die thomistische Schule ermöglichen wird.<sup>145</sup>

Gibt es also keine „postkonziliare“ Entwicklung im Verhältnis des Lehramtes zur Lehre des Aquinaten? Sadoc Szabó O.P. hat in seinem 1919 veröffentlichten Werk ausführlich die Autorität des hl. Thomas untersucht und unter die *loci theologici* eingeordnet. Bezüglich der Frage, welche Approbation der Lehre des hl. Thomas erteilt worden ist, argumentiert er, dass seine Lehre nicht nur öffentlich, amtlich und ausdrücklich anerkannt ist worden (1ster Grad) oder nur allen anderen ganz besonders vorgezogen wird (2er Grad), sondern vorgeschrieben wird (3er Grad), d. h. „die Pflicht in sich einschließt, seine Lehre in den katholischen höheren Schulen zu befolgen.“<sup>146</sup> Am Ende unserer Arbeit, welche das Thema nicht exhaustiv untersucht hat und besonders eine weitere theologisch-spekulative Begründung benötigt, dürfen wir behaupten, dass eine wohlwollende, d. h. sachliche Analyse der Dokumente und kirchenrechtlichen Verordnungen sowie

die oben benutzten Argumente und Differenzierungen dazu führen, dem Urteil Szabós im Wesentlichen zuzustimmen.

Nichtsdestotrotz haben die Debatten während des Zweiten Vatikanums und bei der Erarbeitung des neuen Kirchenrechts gezeigt, dass es ein Potential der Ablehnung dieser Position gibt, welches sich paradoxerweise durch die oben genannten Interventionen des Lehramtes bestätigt sieht. Das postkonziliare Lehramt hat sich einer dreifachen Methode zur Bekräftigung der Tradition und Widerlegung dieses Potentials bedient: 1.) die Lieferung eines authentischen Interpretationsmodells für OT und GE; 2.) eine nun auch wörtliche Erweiterung, vor allem im Bereich der Moralthologie, von Elementen, welche virtuell im Konzilsdekrete vorhanden waren oder logischerweise daraus folgen mussten und 3.) schließlich die Bevorzugung eines beständigen und nachhaltigen Appells an die Reife und Weisheit der für die (Priester)Ausbildung Verantwortlichen vor rein juristischen Maßnahmen.

Diese Methode, welche die inhaltlichen Leistungen der Lehre des „Doctor Ecclesiae“ betont, scheint aber offensichtlich, zumindest für Deutschland, nicht hinreichend zu sein. Denn die neue „Rahmenordnung der Priesterbildung“, welche am 1. Januar 2004 in Kraft getreten ist, benützt folgende, sehr anthropozentrisch klingende Definition des Zieles der Philosophie: „Ziel des Faches Philosophie ist es, die Studenten zu eigener Einsicht in die Voraussetzungen menschlichen Erkennens, Sprechens und Handelns und damit zur Verantwortung für das eigene Urteilen und Entscheiden zu befähigen.“ (nr. 101). Die Aussage in OT Nr. 16 über den hl. Thomas wird einfach kurz wiederholt, ohne konkrete Folgen aufzuzählen. (nr. 77).

Obwohl die Canones des heutigen Kirchenrechtes, ausgelegt im Lichte der Tradition, ausreichen würden, um inhaltlich die einzigartige Rolle des Aquinaten in der philosophischen und theologischen Bildung zu betonen, stellt sich deshalb die Frage, ob nicht die Zeit gekommen ist, dass sich die Kongregation für das katholische Bildungswesen, besonders im Lichte von *Fides et Ratio* und der jüngeren Thomasforschung, erneut ausdrücklich zur verbindlichen Autorität des Aquinaten äußert. Besonders im Lichte der Aussage ihres Präfekten, des polnischen Kanonisten Kardinal Zenon Grocholewski, bei der Eröffnung des letzten internationalen Thomistenkongresses im Jahre 2003, wo er die Lehre des regierenden Pontifex zusammenfasst und wiederum bekräftigt, dass „die thomistische Lehre verdient gewählt zu werden als guida sicura e privilegiata nelle discipline teologiche e filosofiche“ und deshalb eine „attento studio ed accettazione convinta“ verdient,<sup>147</sup> ist die gegenwärtige Stunde dafür sehr geeignet.<sup>148</sup> (Schluss)

Anschrift des Autors: Dozent Drs. Jörgen Vijgen  
Kabei 81, B-3800 Sint-Truiden  
Belgien

<sup>143</sup> Ein Auswahl der jüngeren Literatur: Bez. der Naturphilosophie siehe W. WALLACE O.P., *The modeling of nature: philosophy of science and philosophy of nature in synthesis*, Washington D.C. 1996; L. ELDERS, *Die Naturphilosophie des hl. Thomas von Aquin*, Weilheim-Bierbrunn (im Erscheinen). Bez. der Substanzmetaphysik und ihr Verhältnis zur Trinitätslehre und die biblische Prägung der thomistischen Theologie siehe M. LEVERING, *Scripture and Metaphysics. Aquinas and the renewal of trinitarian theology*, Oxford 2004; Bez. Kausalität und Sakramentenlehre siehe D. BERGER, *Was ist ein Sakrament*, Siegburg 2004; Bez. der Hl. Schrift bei Thomas im Verhältnis zur „sacra doctrina“ siehe CHR. T. BAGLOW, „Sacred Scripture and Sacred Doctrine in Saint Thomas Aquinas“, in: TH. WEINANDY u. a. (Hrsg.), *Aquinas on Doctrine*, London-New York, 2004, Bez. des Naturalismus: M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral*, Innsbruck-Wien 1987 und das „Postscript 1995“, erschienen in englischer Sprache in der amerikanischen Ausgabe (New York, 2000).

<sup>144</sup> Sie z. B. bezüglich seiner Metaphysik, L. ELDERS, *Die Metaphysik des hl. Thomas von Aquin* (2 Bände), Salzburg-München 1987.

<sup>145</sup> Cf. vor allem R. CESSARIO, *Le thomisme et les thomistes*, Paris 1999 (Eine überarbeitete Version auf Englisch ist 2005 erschienen); D. BERGER, *Thomismus*, Köln 2001; IDEM, Aufstieg und Niedergang einer thomistischen Zeitschrift. Zentrale Stationen der Geschichte des von Ernst Commer begründeten „Jahrbuchs für Philosophie und spekulative Theologie/Divus Thomas“, in: JÖRGEN VIJGEN (Hrsg.), *Indubitater ad veritatem. Studies offered to Leo J. Elders. With a Preface by His Eminence Joseph Cardinal Ratzinger*, Budel 2003, 44–68; IDEM, „Die Schule des hl. Thomas. Vorarbeiten zu einer Geschichte des Thomismus strikter Observanz, Teil I“, in: *Divinitas* 44 (2001) 17–41; IDEM, „Die Schule des hl. Thomas. Vorarbeiten zu einer Geschichte des Thomismus strikter Observanz, Teil II“, in: *Divinitas* 45 (2002) 50–83.

<sup>146</sup> S. SZABÓ, *Die Auktorität des heiligen Thomas von Aquin in der Theologie*, Regensburg-Rom 1919, 22.

<sup>147</sup> Z. GROCHOLEWSKI, „Verso l'autentico umanesimo a partire dall'autentico cristianesimo. La prospettiva di San Tommaso d'Aquino: Doctor Humanitatis e Doctor Communis Ecclesiae“, in: *Atti del Congresso Internazionale su l'umanesimo cristiano nel III millennio: La prospettiva di Tommaso d'Aquino. Band I*, Vatican City 2004, 3–16, 12.

<sup>148</sup> Ich danke Dr. David Berger herzlich für die Korrektur meiner Arbeit und besonders für seine inhaltlichen Hinweise und Bemerkungen.



## Als Katholik in der Landesausstellung „Glaube und Macht. Sachsen im Europa der Reformationszeit“ (Sommer 2004)

Im Sommer 2004 richteten der Freistaat Sachsen und die Staatlichen Kunstsammlungen Dresden ihre große Ausstellung „Glaube und Macht“ aus, die sich dem Sachsen des 16. Jahrhunderts widmete, also dem Zeitalter der Glaubensspaltung. Der Ort der Ausstellung, Schloss Hartenfels in Torgau, war gut gewählt, befindet sich hier doch der älteste protestantische Kirchenraum, und Torgau an der Elbe ist auch ansonsten mit der Geschichte Martin Luthers sehr verbunden<sup>1</sup>.

Mit 606 Exponaten war diese Ausstellung der Versuch, dem Thema in seiner Vielfalt gerecht zu werden<sup>2</sup>. Indessen stiegen beim Besuch nicht wenige Fragen auf, zumal, wenn man mit wachen „katholischen“ Augen durch die Ausstellungsräume in Torgau ging. Durch den Luther-Film war man ja bereits vorgewarnt – die evangelischen Christen können noch immer nicht den Mönch aus Wittenberg sachlich darstellen, dessen Frau und ehemalige Nonne Katharina von Bora in Torgau ihre letzte Ruhestätte gefunden hat, und nicht neben ihrem Mann in der Wittenberger Schlosskirche<sup>3</sup>.

Wer an einer so umfangreichen Ausstellung Kritik übt, weiß, dass die Räumlichkeiten begrenzt waren – sicher, man kann fordern, dieses oder jenes Exponat hätte noch hinzugefügt werden müssen. Hier soll vielmehr versucht werden, das Gesehene mit den historischen Fakten zu konfrontieren und dann soll auch deutlich gesagt werden, was verschwiegen worden ist aus der Sicht der katholischen Kirchengeschichte.

### 1.

Raum 1 brachte Ausstellungsstücke zum Thema „Kirche und Frömmigkeit um 1500“. Leider kommt hier nicht die Sprache auf die vielen großen Künstler, die ganz im Dienste der Kirche gestanden haben. Einen Überblick über das Thema erhält der Betrachter kaum.

Es fehlt eine Monstranz, die nur bildlich dargestellt ist (Nr. 13). Der Kommentar zu diesem Bild ist mehr als verwunderlich. Es heißt dort: „Im Spätmittelalter hatte sich für die Gläubigen der Akzent gottesdienstlicher Teilnahme vom kaum mehr als einmal im Jahr praktizierten Empfang der Abendmahlselemente ganz auf die Anbetung der gewandelten Hostie verlagert“<sup>4</sup>.

Unschwer ist zu erkennen, dass hier die Terminologie nicht ganz richtig ist; wenn hier ein Gegensatz von „Abendmahlselementen“ und der „gewandelten Hostie“ konstruiert wird, ist das falsch. Der Begriff „Abendmahlselemente“ ist evangelischen Ursprungs und kann von einem Historiker nicht auf die Zeit um 1500 angewendet werden; demgegenüber war das, was hier mit dem evangelischen Begriff benannt wird, immer schon die verwandelte Hostie.

Solche Unklarheiten stellen die katholische Lehre in ein falsches Licht. Was sehr stark auffällt ist das Fehlen eines Hinweises auf die Bibel; immerhin gab es 18 Bibelübersetzungen vor Luther; die Ausstellung unterstreicht die Überset-

zung des Reformators – übergeht aber katholische Leistungen.

Auch fehlt ein Hinweis auf die „Imitatio Christi“ und die Reformbewegungen, die mit diesem Buch zu charakterisieren gewesen wären. Auch kommt Erasmus von Rotterdam an dieser Stelle nicht zur Sprache – er hat auch diesen Zeitabschnitt mit seinen Schriften bezüglich der Frömmigkeit tief geprägt.

Es scheint auch für den Betrachter so zu sein, dass es keine Messerklärungsversuche gegeben hat. Der massive Hinweis auf die Gregorsmessen (Nr. 5 und 6) verstellt die Sicht auf die soliden Messerklärungen des Mittelalters. Was aber dem (westdeutschen) Betrachter sehr stark ins Auge springt, ist die Tatsache, dass Phänomene wie „Bluthostien“ nicht zur Sprache kommen – die Wilsnacker Wallfahrt war doch ein starkes Element im Elbraum und darüberhinaus<sup>5</sup>.

### 2.

Auch bezüglich der Emser-Presse enttäuscht die Ausstellung. Zwar wird im Katalog gesagt, dass unter Georg des Bärtigen Regie von Leipzig aus viele „antilutherische“ Schriften ausgegangen sind, aber leider kommt nicht zur Sprache, dass Hieronymus Emser hier die treibende Kraft gewesen ist<sup>6</sup>. „Über 50 Prozent der ... katholischen Kontroversliteratur kam 1525–1539 aus Leipzig und Dresden, wobei ein erstaunlich großer Teil mit dem Gespür für Breitenwirkung in deutsch verfasst war“<sup>7</sup>.

Und Augustin von Alvelde, der Franziskanertheologe<sup>8</sup>, der Emsers Werk fortführte, kommt nicht zur Sprache – vielleicht wohl deshalb nicht, weil er von Luther als „Leipziger Esel“ bezeichnet worden war?

Was bereits ein Kirchenlexikon des 19. Jahrhunderts festgestellt hat, das ist von neueren Forschungen nicht widerlegt worden; es heißt über Georg den Bärtigen: „Kein Fürst jener Zeit, geschweige ein Bischof, hat für die literarischen Vorkämpfer der Kirche so vieles getan wie Georg von Sachsen“<sup>9</sup>. Der Herzog lehnte seit der Leipziger Disputation von 1518 Luther ab, der für ihn ein „... gebannter, meineidiger Mönch ...“ war; der Reformator nannte ihn deswegen schlichtweg das „Schwein“<sup>10</sup>.

Dem Besucher der Ausstellung wird vorenthalten, dass der Herzog selber Schriften zur Verteidigung der einen Kirche Christi gegen die Angriffe der Irrlehrer verfasst hat.

<sup>5</sup> Das Wilsnacker Blut (Bistum Havelberg) war im 15. Jahrhundert nicht unumstritten – an diesem Beispiel hätte sich Gedankengut mittelalterlicher Frömmigkeit gut vermitteln lassen, vgl. Hartmut Boockmann: Der Streit um das Wilsnacker Blut. Zur Situation des deutschen Klerus in der Mitte des 15. Jahrhunderts, in: ZHF 9 (1982) 385–408; dort wird auch deutlich, dass die Kirche verlangt hat, neben die „Blutreliquie“ eine Monstranz mit dem Allerheiligsten zu stellen, damit kein Götzendienst geschehen könne und jemand etwa die Reliquien anbete und sie isoliert betrachten könnte.

<sup>6</sup> Katalog 123.

<sup>7</sup> Heribert Smolinsky: Alertinisches Sachsen, in: Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und der Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. Der Nordosten (= KLK, Heft 50) Münster 1990, 9–32, hier 15.

<sup>8</sup> ders.: Augustin von Alvelde, in: Katholische Theologen der Reformationszeit I (= KLK Heft 44) Münster 1984, 47–55, hier 54.

<sup>9</sup> Kirchenlexikon Bd. 5, 340.

<sup>10</sup> ebd.

<sup>1</sup> In Torgau fand ein besonders fanatischer Klostersturm statt und die Torgauer Artikel sind die Vorläufer der Augsburger Konfession.

<sup>2</sup> Harald Marx/Eckhard Kluth (Hrsg.): Glaube und Macht. Sachsen im Europa der Reformationszeit. Katalog. Dresden 2004.

<sup>3</sup> Vgl. meinen Artikel: „Willfahren macht Freunde, Wahrsagen Feinde“. Zum Luther-Roman von Guidi Dieckmann, in: Theologisches 34 (2004) 143–151.

<sup>4</sup> Katalog 47.

Stattdessen wird die Tätigkeit der Kontroverstheologen am Streit um die Heiligsprechung des Bischofs Benno von Meissen festgemacht (Nr. 169 ff.). Martin Luthers Schrift „Widder den neuen Abgott vnd alten Teuffel“ von 1524 ist zu sehen (Nr. 173), aber der Katalog versäumt es hier und auch bei anderen polemischen Werken des Glaubensspalters, zumindestens dem heutigen Betrachter die unflätigen Äußerungen des Wittenbergers Theologen zu erläutern. Überhaupt scheint evangelischen Texten blindlings Vertrauen geschenkt worden zu sein; so wird in Nr. 234 die falsche Übersetzung des Athanasischen Glaubensbekenntnis aus den lutherischen Bekenntnisschriften überliefert. Aus dem lateinischen Wort „catholica“ wird hier unkommentiert „christlich“.

Dem Theologen Emser wird vorgeworfen (Nr. 129), er habe die Bibelübersetzung Luthers „weitgehend“ abgeschrieben. Emser hatte die Druckstöcke gekauft; dann hatte er anhand der Vulgata und älterer deutscher Übersetzungen Luthers Text korrigiert. Seine eigentliche Leistung liegt aber in der katholischen Kommentierung seiner Bibelübersetzung. Er führte bewusst den Kampf mit den Waffen seiner Gegner und seine Bibelübersetzung kann deswegen auch nicht ein Plagiat genannt werden.

Der Emser-Bibel von 1527 war 1523 das Buch „Aus Grund und Ursach“ vorausgegangen. Hier hatte Emser die Irrtümer der Luther-Übersetzung des Neuen Testaments aufgelistet.

Zwischen beiden Kontrahenten kam es zu polemischen Schlagabtauschen; Emser nennt den Wittenberger einen „Stier“ und Luther schimpft gegen den „Steinbock“ aus Leipzig.

Die Leipziger Druckerei gab aber nicht nur Emsers eigene Werke heraus, sondern Emser bemühte sich um die Verbreitung katholischen Schrifttums. 1515 veröffentlichte er des Erasmus von Rotterdam „Enchiridion“<sup>11</sup>; 1522 übersetzte er die Schrift Heinrich VIII. von England gegen Luther und gab sie heraus. Aber am wichtigsten war die Übersetzung der Antwort des Erasmus auf Luthers Schrift „Vom unfreien Willen“.

Das erste Buch des „Hyperaspistes“ erschien 1526 in deutscher Übersetzung. Erasmus hatte bei vielen Gelehrten ein hohes Ansehen und seine Argumente gegen Martin Luther hatten großes Gewicht<sup>12</sup>.

Seine vielfach polemischen Bemerkungen trafen den Nagel auf den Kopf, d. h. Erasmus schaffte es, Luthers Lehren nicht nur zu durchschauen, sondern sie gleichzeitig ad absurdum zu führen. So fragt er bezüglich der angeblichen „claritas Scripturae“ nach: „Da ihr alle die Sache der Schrift vertretet, warum gibt es zwischen euch so wenig Übereinstimmung, wenn die Schrift keine Dunkelheit enthält?“<sup>13</sup>. Wegen der Abendmahlsstreitigkeiten innerhalb des protestantischen Lagers fragt der Humanist nach, ob denn von der „Substanz“ die Rede in der Heiligen Schrift sei – wenn die Reformatoren angeblich nur die Schrift gelten lassen wollten<sup>14</sup>. Er macht sich lustig über die angebliche „Unfehlbarkeit“ des Wittenberger Theologen: „Denn nirgends zu irren, alles zu wissen, kein Wort zu bereuen, ist dir als einem Stoiker und Gnostiker eigen“<sup>15</sup>.

Er lässt auch erkennen, dass das ständige Schimpfen und der immerwährende Gebrauch derber, ja unanständiger Begriffe durch Luther für ihn schon fast eine Krankheit darstellt<sup>16</sup>.

Emser hat nicht nur des Erasmus Schriften herausgegeben, er folgt auch deren Theologie. So wendet er gegen die „claritas Scripturae“ ebenfalls ein, dass die Reformatoren unter sich keine einheitliche Meinung haben, was denn nun biblische Lehre sei oder nicht<sup>17</sup>. Er sieht neben der Bibel deutlich die Kirche und auch die Kirchenväter als Auslegungsinstanz des Heiligen Buches. Er übersieht auch nicht die Tradition der Kirche, die die ständige richtige Auslegung der Bibel gewährleistet; und er betont gegen Luther, aber unter Berufung auf die Kirchengeschichte, den geistlichen Sinn der Bibel.

Von all diesen Zusammenhängen erfährt der Besucher von „Glaube und Macht“ nichts. Ja, man darf fragen, ob denn der gute „Glaube“ der Besucher nicht Machtinteressen ausgesetzt wird durch dieses Verschweigen der für die Reformationsgeschichte wichtigen Phänomene.

Der Streit um die Hl. Messe, der ebenfalls von Leipzig aus geführt wurde, wird mit Schweigen übergangen. Emser hatte mehrere Schriften zur Verteidigung des Messopfers geschrieben<sup>18</sup>. Wenn immer wieder behauptet wird, die katholischen Theologen hätten es im 16. Jahrhundert nicht geschafft, die hl. Messe richtig darzustellen, ist dies eine Legende, die sich besonders gut heranziehen lässt, um die schnelle Ausbreitung der Glaubensspaltung zu erklären.

In Wirklichkeit aber hat z. B. Emser mit einem Zitat des griechischen Kirchenvaters Johannes Chrysostomos deutlich gemacht, dass zwischen dem einen Opfer am Kreuz und dem täglichen Messopfer ein Zusammenhang besteht.

Das Zitat ist deswegen so aufschlussreich, weil ein Jahr vor der Austeilung in Torgau Papst Johannes Paul II. die Chrysostomos-Worte in seiner Enzyklika über die Eucharistie zitierte: „Wir opfern immer das gleiche Lamm, und nicht heute das eine und morgen ein anderes, sondern immer dasselbe. Aus diesem Grund ist das Opfer immer nur eines ... Auch heute bringen wir jenes Opferlamm dar, das damals geopfert worden ist und das sich niemals verzehren wird“<sup>19</sup>.

Der katholische Besucher der Ausstellung im Torgauer Schloss sieht u. a. Luthers Hetzschriften gegen den Papst, aber er erfährt nichts darüber, dass die Lehre der Kirche im steten Einklang mit den Kirchenvätern steht. Weil Emser und der ganz übergangene Augustin von Alvelde mit ihrer Presse die richtigen Argumente gegen Luther geliefert haben, deswegen gehören sie auch in einer Ausstellung vorgestellt – man hätte sicherlich viele andere Exponate dafür weglassen können.

### 3.

Das Abschneiden der römischen Päpste in der Ausstellung entspricht der bisherigen Tendenz, katholische Positionen eher zu verheimlichen. Nr. 250 zeigt ein Bildnis Paul III. Der Katalog versäumt nicht, dem Papst Unrecht zu tun: „Zwar setzte er die Missbräuche seiner Vorgänger fort, zeugte mehrere Nachkommen, verkaufte seine Gunst, doch erkannte er zugleich, dass Rom und seine Kirche gegenüber der Witten-

<sup>11</sup> Erasmus von Rotterdam habe ich gewürdigt in seinem Eintreten gegen die Reformatoren in meinem Büchlein: Erst Deformation, dann Reformation? Zwischen Kircheneinheit und Glaubensspaltung. Siegburg 2003.

<sup>12</sup> Erasmus von Rotterdam: Werke lat./deut. Bd. 4. Darmstadt 1995.

<sup>13</sup> ebd. 281.

<sup>14</sup> ebd. 285.

<sup>15</sup> ebd. 335.

<sup>16</sup> ebd. 367.

<sup>17</sup> Heribert Smolinsky: Hieronymus Emser (wie Anm. 8) 37–46, hier 41.

<sup>18</sup> ebd. 43–44. Emser war „literarisch einer der fruchtbarsten Kontroverstheologen“ (45).

<sup>19</sup> Ecclesia de Eucharistia Art. 12.

berger Reformation nur durch Reformen würde bestehen können<sup>20</sup>.

Hier lässt das alte Vorurteil, die Päpste zur Zeit Luthers seien alle moralisch verkommen gewesen, grüßen. Tatsache ist, dass Papst Paul III. bis zu seinem 40. Lebensjahr ein Leben geführt hat, das kaum den Moralvorstellungen der Kirche entspricht. Aber das war vor seiner Priesterweihe. 1519 wurde er zum Priester geweiht und 1534 zum Papst gewählt<sup>21</sup>. Mit ihm begann die Zeit der katholischen Reform; er eröffnete am 13. Dezember 1545 das Konzil von Trient.

1537 betonte er in einem Schreiben an den Erzbischof von Toledo, dass die Menschen in Amerika ebenso das Recht auf Freiheit, Eigentum und Menschenwürde haben wie andere Menschen auch und wandte sich gegen die Sklaverei durch die Kolonialherren in der neu entdeckten Welt<sup>22</sup>.

Das alles kommt in der Ausstellung nicht zur Sprache. Stattdessen wird eines der übelsten Schriftstücke der Kirchengeschichte als Exponat Nr. 253 gezeigt: Luthers „Wider das Papsttum zu Rom, vom Teuffel gestiftet“ aus dem Jahr 1545 – das war u. a. die Antwort des Wittenberger Irrlehrers auf die Einladung zum Konzil.

Nicht zu vertreten ist, dass der Katalog Nr. 253 mit Schweigen übergeht. „Qui tacet, assentire videtur“, das kommt dem katholischen Betrachter in den Sinn. Hätte nicht wenigstens ein Versuch der historischen Einordnung gemacht werden müssen? Hätte nicht dieses Machwerk, das bis heute die Katholiken beleidigt, in Luthers Gesamtkonzept eingeordnet werden müssen? Da hilft auch nicht viel, dass der Kommentar zu Nr. 243 wenigstens von einem „drastischen Höhepunkt“ spricht, wenn er ein antipäpstliches Flugblatt mit dem Papst als dem bösen Schacher am Kreuz beschreibt. Der verdammte Schacher trägt als Zeichen der päpstlichen Würde die Tiara; im Text werden sogar antisemitische Klischees bedient<sup>23</sup>. Aber das ist ja im Wittenberger Lager nichts, was selten ist.

Das Papsttum kommt noch an einer anderen Stelle der Ausstellung nicht gerade gut weg. Papst Hadrian VI. hatte 1524 den Bischof Benno von Meissen heiliggesprochen. Mit Hadrian VI. war ein Papst in Rom, der aus Deutschland stammte und ein Schuldbekennnis abgelegt hatte<sup>24</sup>.

Luther hatte eine Schmähschrift gegen den hl. Benno geschrieben, die als Nr. 173 gezeigt wird. Der Kommentar weist die grobschlächtigen Äußerungen Luthers nicht als falsch zurück; Hadrian VI. hat keineswegs „Abgötterei“ betrieben durch die Heiligsprechung, sondern nur das getan, was in der katholischen Kirche rechtens ist, einen vorbildlichen Menschen zum Heiligen zu erheben.

Hier hätte mindestens in einem Satz erklärt werden müssen, wie es zu solchen Ausfällen Luthers kommen konnte. Ein Katalog, der zum einen Papst Paul III. vorwirft, er habe als Papst die kirchliche Morallehre verletzt, und zum anderen Luthers grobschlächtere Redensarten nicht kommentiert, ist nicht von der Tendenz frei zu sprechen, Katholiken beleidigen zu wollen.

<sup>20</sup> Katalog 175.

<sup>21</sup> Niccolò Del Re: Vatikanlexikon. Augsburg 1998, 554–555.

<sup>22</sup> DH 1495.

<sup>23</sup> Zu den nicht zu verstehenden Unverschämtheiten Luthers gegen die Juden, vgl. Reinhard Dörner (Hrsg.) „Lehrer des Glaubens?“. Luther einmal anders. Gescher 2003, 70 ff.

<sup>24</sup> Man wird sicher einwenden, eine Ausstellung könne nicht alle Aspekte berücksichtigen. Aber wenn Luther so breiten Raum geschenkt bekommt, dann ist es im Interesse der harmonischen Zusammenarbeit aller Konfessionen, wenn eine Landesausstellung hier paritätisch ist.

Aber die Herausgeber des Kataloges scheinen irgendwie zu meinen, Wittenberg sei so etwas wie Rom und Luther so etwas wie ein Papst. Es fällt auf, dass Nr. 107 den Reformator zeigt, wie der hl. Geist in Gestalt einer Taube über dessen Kopf schwebt. Der Kommentar übergeht den kirchenpolitischen Anspruch, der hinter diesem Flugblatt steht.

Auch hier fragt man sich, warum solche Bilder nicht für den heutigen Besucher erklärt wurden.

Martin Luther, der bereits 1518 den Gedanken in sich trug, der Papst sei der Antichrist, wird in der Ausstellung so einseitig dargestellt, dass der (kirchenferne) Besucher am Ende meinen kann, es sei alles so gewesen, wie der Katalog und die Exponate es vormachen.

Als es unter Papst Paul III. zu Reformvorschlägen seitens der Kurie kam, da etwa freute Luther sich keineswegs. 1537 erschien eine Reformschrift „Consilium de emendanda ecclesia“; der Wittenberger Polemiker gab sie ein Jahr später, versehen mit einem Vorwort heraus: „Ratschlag eins Ausschuss etlicher Cardinel“ und versah sie mit einem Titelbild. Dort sieht man in das Schiff einer Kirche, der Altar stellt im mittleren Teil den Papst dar, der sich anbeten lässt; die anderen Altarflügel zeigen Teufelsfiguren.

Das war Luther! Hubert Jedin hat ihm vorgeworfen, er leide an einem „Mangel an Demut und Liebe“<sup>25</sup>. Daher sei auch sein „ausgeprägtes Selbstbewußtsein“ gekommen, das man aber nicht entschuldigen könne. Die Kirche konnte er nur sehen als gänzlich verdorben; und er, der sich für den Reformator hielt, würde sie wieder restaurieren. Aber eine Reform als reforma Christi, auf das Zurückgehen auf Christus, konnte so nicht gelingen. Es entstand eine neue Gemeinschaft, die die apostolische Kirche verlassen hat.

#### 4.

Wer durch Torgau an der Elbe geht, der stößt auch auf die Alltagskirche in der Schlossstraße zwischen Schloss und Marktplatz. Der Name „Alltagskirche“ lässt aufhorchen; der Betrachter steht vor einer Kirche der Gotik der Bettelorden. In Wirklichkeit handelt es sich um die alte Kirche der Franziskaner, die seit 1234 in dieser Stadt lebten und Seelsorge betrieben haben.

Die Ausstellung übergeht eines der traurigsten Kapitel der sog. „Reformationsgeschichte“, nämlich den gegen alle Menschenwürde durchgeführten Klostersturm. An vielen Orten ist es zu Übergriffen auf betende Nonnen und Mönche gekommen; im Namen der „Freiheit der Christenmenschen“ wurden Ordensleute mit massiver Gewalt gehindert, ihr beschauliches Leben weiter zu führen.

Die Exponate 566–578 gehen unter dem Titel „Auflösung der Klöster in Sachsen – die Zisterzienserabtei Altzella“ auf diese Problematik ein. Damit umgeht aber die Ausstellung die entscheidenden historischen Zusammenhänge. Sicher, eine Ausstellung lebt von Beispielen ...

Aber warum konnten die Veranstalter nicht die „Alltagskirche“ mit in das Konzept der Ausstellung einbeziehen? Der englische Stadtplan gibt die Auskunft, diese Kirche sei „Monastery Church“.

Am 28. Februar und am 1. März 1525 kam es zum Torgauer Klostersturm. Damals stürmten etwa 25 Bürger das Kloster. Die Franziskanerpatres, die nicht ihre Heimat verlassen wollten, wurden mit Gewalt vertrieben.

<sup>25</sup> Vgl. hierzu die prägnanten Wertungen der Gestalt Luthers durch Hubert Jedin, in: LThK<sup>2</sup> Bd. 6, 1229.



Die Franziskaner, die seit 1234 dort ihren Dienst versahen und somit eine Verbindung mit dem hl. Kirchenreformer Franziskus von Assisi auch nach außen hin lebten, wurden mit Gewalt vertrieben!

Das alles aber dürfen die Besucher von „Glaube und Macht“ nicht erfahren. Und auch in der „Chronologie“ des Kataloges findet man keinen Hinweis auf dieses Ereignis, das damals keine Seltenheit darstellte<sup>26</sup>.

Dort ist hingewiesen auf Martin Luthers Schriften gegen die Bauern. Es fehlt auch nicht der Hinweis auf Luthers Heirat, wobei nicht gesagt wird, dass er eine Nonne geheiratet hat. Luther hatte ja im Oktober 1524 seine Mönchskutte abgelegt und dann im Juni des nächsten Jahres Katharina von Bora geheiratet, die in Torgau begraben ist.

Es ist schon eigenartig, wie die Ausstellung auswählt, wie sie die historischen Fakten verbindet und sie den oft nur oberflächlich informierten Besuchern vorstellt.

Wenn auch nur ein einziges Zeugnis eines vertriebenen Mönches oder einer ihrer klösterlichen Klausur beraubten Ordensfrau aufgenommen worden wäre, könnte man an die Gleichbehandlung der Konfessionen denken. So drängt sich sehr kräftig der Eindruck auf, „Glaube und Macht“ sei zu großen Teilen eine Apotheose des Luthertums – allerdings bedient sich die Ausstellung nur der alten Klischees.

## 5.

Der Eindruck der Apotheose Luthers soll nun noch durch einige Beispiele belegt werden. Nr. 552 zeigt den großen Katechismus des Reformators. Der Katalog spricht von „...denkwürdigen Texten ...“ dieses Buches. Hier findet eine Parteinahme statt; gleich neben dem Glaubensbuch dann als Nr. 554 Cranachs „Gegenüberstellung der rechten und der falschen Kirche“. Dieser Holzschnitt, der Luther erhöht über sein eigenes Kirchenvolk darstellt, dann die katholischen Christen in die Hölle versetzt, wird nicht kommentiert. Es könnte doch sein, dass man mindestens auf Cranachs mittelalterliche Vorbilder verwiesen hätte – dann wäre dem Betrachter der Zusammenhang der Hölle, die gefüllt ist mit allen Ständen der Kirche, mit dem Wort Gottes verständlicher geworden.

Aber wenn Luther gleich „...denkwürdige Texte ...“ verkündet und die Katholiken eh in der Hölle schmoren, dann erübrigen sich für den Katalog historische Einordnung und theologischer Kommentar.

Und das „reine Wort Gottes“, das Luther seinen Anhängern schenkte, wie umstritten war es im Rahmen der evangelischen Bewegung?

Nr. 556 zeigt ein Büchlein Karlstadts über die Bibel. Der Kommentar sagt, dass zwischen Luther und Karlstadt strittig war, welche Bücher denn nun zur Bibel gehören. Es wird auch als „...interessanterweise ...“ ausgegeben, dass Karlstadt von Bibeldrucken spricht, obwohl Luthers NT erst 1522 herausgegeben wurde.

Es kommt dem „Katalog“ nicht in den Sinn, dass es vor Luther deutsche Bibeln gegeben hat. Ein Schelm, der hier nicht an Luther-Klischees denkt! Ähnliches lässt sich an der Stellung zum „Thesenanschlag“ feststellen: am 31. Oktober 1517 hat Luther sicher nicht die Thesen angeschlagen; Erwin

Iserloh hat diese angebliche Tat Luthers ins Reich der Legende verwiesen<sup>27</sup>.

In Nr. 99 wird auf die Infragestellung des Thesenanschlags verwiesen, wenn ihr auch nicht zugestimmt wird. Im Aufsatz über die Geschichte als Spiegel der Kunst ist das legendäre Tun Luthers wieder Tatsache<sup>28</sup>.

Auf großen Schautafeln war zu lesen, dass Luther die Thesen angeschlagen hat. Sicher, vielleicht wollen die Aussteller den Reformationstag, den 31. Oktober, als Feiertag legitimieren – zumal er in Sachsen gesetzlicher Feiertag ist. Aber der Betrachter der Ausstellung fragt sich, was dieses Hin und Her bezwecken möchte.

Wer nach der Ausstellung die einführenden Aufsätze des Kataloges gelesen hat, war noch mehr verwundert über die Versuche, Luther als „Übermensch“ vorzustellen. Ihm wird in einem Beitrag soviel Zauberkraft zugebracht, dass seine Übersetzung bereits am Beginn des 16. Jahrhunderts herangezogen wird, um ein Bild Cranachs zu erklären<sup>29</sup>. Hier handelt es sich um ein Hineinlesen reformatorischer Inhalte in Bilder, die lange vor 1517 erschienen sind – bis zu diesem Jahr waren die Anliegen Luthers nicht allgemein bekannt.

Auch bezüglich des Neuen Testaments in dänischer Sprache (Nr. 189) stellt sich die Frage nach der Voreingenommenheit des „Kataloges“ für Luther. Der Kanzler des dänischen Königs hatte zwischen Apostelgeschichte und Römerbrief einen Appell an die Dänen in den biblischen Text eingefügt, sie möchten alle evangelisch werden. Der Katalog kommentiert: „Damit lag das Neue Testament erstmals auf Dänisch vor ...“ Genau das war es aber nicht: Es war keine Textausgabe des Neuen Testaments, sondern die Hl. Schrift war „erweitert“ worden zu propagandistischen Zwecken. Das Mittelalter kannte zwar keine Gesamtbibeln in dänischer Sprache, aber es gab Auswahlbücher, die eine große Vertrautheit mit der Hl. Schrift zeigten<sup>30</sup>.

\*

Der kritische Rundgang durch „Glaube und Macht“ mag hier abgebrochen werden. Es könnte noch manches mehr an Kritik geübt werden. Es stimmt traurig, dass man in Torgau kaum etwas von den vielschichtigen ökumenischen Bemühungen spüren konnte. Dabei ist mit dem II. Vaticanum klar, dass Ökumenismus nicht mit Irenismus verwechselt werden darf<sup>31</sup>.

Die Fakten darstellen, wie sie waren – aber Erläuterungen geben, die den heutigen Besucher der Ausstellung erkennen lassen, dass vieles an damaliger Polemik so heute nicht mehr wiederholt wird zwischen den Konfessionen: das fehlte ganz.

Und es fehlte auch, die Reflexion beim Konzept der Ausstellung, dass die meisten Besucher kaum noch ein Bibelwissen haben. Hier hätte viel gründlicher gefeilt werden müssen an den Texten des Kataloges.

Auch wurde nicht deutlich, dass das Bistum Meissen seine eigene Rolle in den Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts in Sachsen spielen konnte. Leider wurde die Bistumsge-

<sup>27</sup> Erwin Iserloh: Luther zwischen Reform und Reformation (= KLK, Heft 23/24) Münster 1968<sup>3</sup>.

<sup>28</sup> Katalog 21 ff.

<sup>29</sup> ebd. 23.

<sup>30</sup> H. Hecker: Skandinavische Bibelübersetzungen, in: LMA 2, 102.

<sup>31</sup> Ökumenismusdekret Art. 11.

<sup>26</sup> Vgl. mein: „... aus des geweihten Priesters Händen ...“ Eucharistie und Klöster angesichts der lutherischen Neuerung, in: Erst Deformation, dann Reformation (wie Anm. 11) 83 ff.

schichte zu sehr auf die Polemik Luthers gegen die Heiligsprechung Bennos von Meissen eingeschränkt<sup>32</sup>.

Der italienische Kapuziner Rainiero Cantalamessa sagt in seinem Büchlein „Die Kirche lieben“ einen Satz, der sich mir immer wieder bei der Arbeit an diesem Artikel aufdrängte: „Christus hat die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben, damit sie „ohne Makel“ sei, und die Kirche wäre ohne Makel,

<sup>32</sup> In der Schlosskapelle wurde auf den evangelischen Gottesdienst hingewiesen. Wo aber blieb der Hinweis auf den Theologen und Seelsorger Leisentritt von Bautzen, der ein katholisches Gesangbuch herausgegeben hat? Die „Geschichte Sachsens“ von Reiner Gross (Leipzig 2002<sup>2</sup>) übergeht ihn vollständig; der hl. Benno kommt lediglich zur Sprache wegen Luthers Polemik gegen die Heiligsprechung. Das wird der Bedeutung Bennos für das Bistum Meissen und den sächsischen Raum nicht gerecht, vgl. dazu etwa: Martin Salowski/Gerald Große: An der Via Bennonis. Bilder aus der sorbischen katholischen Lausitz. Bautzen 1993.

wenn sie uns nicht hätte! Sie hätte eine Falte weniger, wenn ich eine Sünde weniger begangen hätte. Als Luther dem Erasmus von Rotterdam vorwarf, dass er trotz der „Korruption“ der katholischen Kirche in ihr verblieb, antwortete ihm dieser: „Ich ertrage diese Kirche in der Erwartung, dass sie sich bessert, denn auch sie ist gezwungen, mich zu ertragen in der Erwartung, dass ich mich bessere“<sup>33</sup>.

Wer mit diesen Augen durch die Ausstellung gehen konnte, merkte die großen Mängel, erfreute sich aber zugleich an der Betrachtung der Exponate.

*Anschrift des Autors: Dr. theol. Joseph Overath  
Hauptstr. 54, 51789 Lindlar*

<sup>33</sup> Meditationen zum Epheserbrief. Freiburg 2005 (Milano 2003) 70.

WALTER HOERES  
**Wellness und Religion**  
– modernistische Eskapaden –

Voluptas non habet ullum cum virtute commercium.

Die Sinneslust hat keinen Umgang mit der Tugend.

Cicero, De senectute 42

Nach Otto Weiß hat Pius X. mit seiner Enzyklika „Pascendi dominici gregis“ und ihrer Warnung vor dem Modernismus einen Popanz aufgebaut.<sup>1</sup> Wie berechtigt die angebliche römische Gespensterbeschwörung jedoch war, zeigt sich erst heute! Denn die Kirchen- und Glaubenskrise, die wir jetzt erleben, lässt sich angemessen durchaus auch als die äußerste Konsequenz jener gigantischen Akzentverschiebung vom Objekt und der objektiven Wahrheit der Dinge zum Subjekt und seinem höchst eigenem Befinden beschreiben, die die Philosophie- und Geistesgeschichte der Neuzeit prägt.

Gewiss hat uns diese Akzentverschiebung gewaltige spekulative Systeme von triumphalem, wenn auch trügerischem Glanz wie die des Deutschen Idealismus von Fichte, Schelling und Hegel beschert, in denen das Ich nunmehr zum Einstieg in das absolute Wesen Gottes wird, der erst im Menschen die Augen aufschlägt! Aber der Absturz ließ nicht lange auf sich warten: ist er doch schon in dieser typisch neuzeitlichen und erst recht modernen Fixierung auf das eigene Bewusstsein angelegt, das nunmehr zum Schlüssel aller Dinge, ja zu ihrer letzten sinngebenden Instanz wird. Und so ist es nur konsequent, dass Utilitarismus und Modernismus zur kakophonischen Grundmelodie unseres Saeculum geworden sind, die längst alle spekulativen Höhenflüge verdrängt hat und das Subjektivste vom Subjektiven, das eigene Gefühl – genauer das eigene Wohlgefühl – zum Wertmaßstab aller Dinge macht.

Für den Utilitarismus, der heute zur offiziellen Ethik der westlichen Welt geworden ist, wird die immer noch weitere Steigerung des summenhaft verstandenen Glücks der

Menschheit, das dabei fühlbares Wohlbehagen, wenn nicht noch krasser permanente Luststeigerung ist, zum obersten sittlichen Ziel. In seinem Dienste setzt er den Grundsatz, dass der Zweck niemals die Mittel heiligt, außer Kraft und nimmt Abtreibung und Euthanasie in Kauf! Entsprechend werden für den Modernismus das eigene Erleben, die „Erlebnisfähigkeit“ der Religion und damit ihre Fähigkeit, in uns positive Gefühle zu erzeugen, zum Grund und Maßstab ihrer Akzeptanz!

Wir können die Linien dieses Modernismus hier nicht nachzeichnen und allenfalls darauf verweisen, dass wir im Grunde schon seit Jahren in diesen Spalten nichts anderes tun! Wenn es aber gilt, dass gerade in den karikaturistischen Auswüchsen die Wahrheit des Satzes: „an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen!“ besonders deutlich wird, dann sei hier zu diesem Behufe auf solche radikal modernistischen Strategien hingewiesen, deren sich Kirche heute bedient, um missionarisch zu wirken!

Sinnigerweise in „missio aktuell“ (1/05) findet sich ein Bericht über ein Experiment der Diözese Aachen: „Die Kirche in der Sauna“. In ihm geht es kurz gesagt darum, durch Erzeugung von „Wellness“ die Leute zu religiösen Erfahrungen zu bringen, wobei die Meditationsleiterin – das versteht sich im Zeitalter des echten Dialoges, in dem man die Muslime auffordert, gute Muslime zu sein und zu bleiben, fast von selbst – „bewusst auf katholisch-christliche Bezüge verzichtet“. Wie sollte man sie auch hier einbringen, da das neue religiöse Procedere nach der plastischen, allzu plastischen Schilderung von „missio aktuell“ so aussieht: die Leute „haben sich in den eleganten weißen Liegestühlen ausgestreckt, die meisten eingehüllt in Frotteebademäntel, andere tragen Badeanzug oder Badehose. Ihre Gesichter sind rosig durchblutet vom Bad im warmen Thermalwasser oder vom Saunagang. Willkommen zur Meditation, setzt Karin Herrmann mit sanfter Stimme an, sie spricht langsam und legt hinter jedem Satz eine kleine Pause ein. Entspannen Sie sich jetzt und schließen Sie die Augen. – Atmen Sie tief aus und wieder ein in Ihrem eigenen Rhythmus. – Lassen Sie jetzt Ihre ganze Aufmerksamkeit in die Füße wandern ...“.

<sup>1</sup> Otto Weiß: Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte. Regensburg 1995. Vgl. dazu Walter Hoeres: Seltsame Heilige. Leben im Modernismus. In: Theologische Blütenlese (Responso 12) Siegburg 2001 S. 129 ff.

So ist die „Meditation in den Thermen“ nach der ekstatischen Beschreibung der Missionszeitschrift „ein Angebot der katholischen Kirche im Bistum Aachen, das in Deutschland bislang einzigartig ist. Kirche mitten in einem Wohlfühlparadies der Extraklasse, wie sich die Aachener Carolus-Thermen nennen, zwischen dampfenden Thermalbädern, elegant gekachelten Saunen, zwischen Massageoasen und exotischen Ruheräumen“. Und die Zeitschrift fühlt sich bemüht, den Hinweis von Barbara Baumann, der Leiterin der Abteilung „Freizeitpastoral“ im Bistum Aachen hinzuzusetzen: „War es früher der sonntägliche Gottesdienst, der Menschen eine Stunde zur Ruhe, des Zu-sich-selber-Findens, der Beziehungspflege ermöglichte, so scheint der regelmäßige Saunabesuch heute diese Funktion zu erfüllen. Nur dass die Beziehungspflege zu Gott verloren gegangen scheint“. Wobei, so ergänzt die Theologin, die Betonung auf ‚scheint‘ liegt. Denn im Wellness-Bereich gehe es um die Einheit von Körper, Geist und Seele.

Schließlich sind die Teilnehmer „auf ihrer Reise durch den Körper beim Unterkiefer angelangt .... Manche haben die Hände wie zum Gebet über der Brust gekreuzt, andere lassen sie locker über die Lehne ihres Liegestuhles hängen. Im Atemrhythmus hebt und senkt sich ihre Bauchdecke“. An diesem Punkt brechen wir unsere Wiedergabe des Wellness-Starts in die religiöse Pseudo-Welt ab, um noch zwei Dinge nachzutragen.

Zunächst einmal ist das, was uns hier geboten wird, in gar keiner Weise so einmalig und originell, wie es uns die pastoralen Aachener Freizeitplaner oder doch die Missionszeitschrift suggerieren wollen. Würde es sich nur um eine einmalige Entgleisung handeln, dann wäre sie in dem an gottesdienstlichen und anderen Entgleisungen so überreichen kirchlichen Milieu von heute kaum der Rede wert und zudem kein Hinweis auf den allenthalben grassierenden Modernismus! Tatsache aber ist, dass der Versuch, durch Körperkontakte und die experimentelle Erzeugung immer noch größeren leiblich-sinnenhaften Wohlbefindens den inneren Menschen aufzubauen und damit durch die gleichen Wellness-Strategien wie in Aachen pastoral zu wirken, längst zum standardisierten Repertoire der nachkonziliaren Kirche gehört. In Leserbriefen haben wir diesen Sachverhalt zugespitzt, aber wohl nicht unzutreffend auf den entscheidenden Nenner zu bringen versucht: wo man früher erschöpften oder ausgebrannten Seelsorgern, die es bekanntlich auch schon vor dem katastrophalen Priestermangel unserer Tage gab, dadurch zu helfen suchte, dass man sie eine Zeit lang zur Ruhe, Besinnung, Erholung und Gebet in ein Kloster vermittelte, fordert man sie heute zu gruppendynamischen Spielchen auf.

Beispiele für die Distanz- und Würdelosigkeit, zu der diese Gruppendynamik die nicht selten priesterlichen Teilnehmer animiert, haben wir schon in „Theologisches“ vom Oktober 1993 gebracht und zwar im Anschluss an die ausgezeichneten und gut belegten Untersuchungen von Michael Weber, der zu dem Ergebnis kommt, „dass es kaum glaublich ist, in welche Situation sich Pfarrer und Seelsorger bringen lassen“:

„Auf einem Seelsorgetraining forderte eine Kursleiterin die Teilnehmer zu folgender Übung auf .... Jeweils ein Partner kniet sich auf den Boden und stützt sich mit ausgestreckten Händen ab. Der Rücken ist in waagerechter Stellung. Der andere Partner legt sich mit dem Rücken quer über den des einen. Danach leitet die Gruppenleiterin die Teilnehmer an,

sich auf dem Boden zu wälzen bzw. sich kriechend wie ein Tier fortzubewegen“.<sup>2</sup>

Dabei kommt es an dieser Stelle nicht darauf an, zu polemisieren und sich über Auswüchse des neuen Laissez-faire-Stiles in der Kirche zu mokieren, sondern ganz im Gegenteil zu zeigen, dass es keine Auswüchse sind, sondern nur die äußersten Konsequenzen eines Modernismus, für den die eigene „Fühligkeit“ – um so das Wort „feeling“ wenigstens einigermaßen zu übersetzen! – zum Maßstab und Ausgangspunkt aller Dinge und vor allem auch zum Zugang zur Religion wird! Während die Akte des geistigen Erkennens, das sich ausdrücklich nach logischen, ästhetischen und moralischen Gesetzen richtet, sich deutlich von der Sinneswahrnehmung unterscheiden und ebenso der geistige Wille von den Trieben, die er eben deshalb zu zügeln vermag, ist das beim Gefühl anders. Hier fließt alles sehr leicht in eine einzige Wohligkeit zusammen: etwa, wenn wir jene Getragenheit verspüren, die uns beim Anhören einer herrlichen oder auch „süßen“ Melodie überkommt oder uns nach einem sportlichen Kraftakt wohligher ermattet zurücklehnen!

Daher stimmt es schon, wenn die Aachener Leiterin der Freizeitpastoral betont, im „Wellness-Bereich“ gehe es um die Einheit von Körper, Geist und Seele. Doch im Zeitalter des Modernismus, in dem das emotionale Wohlbefinden immer mehr zum Vehikel der Humanität, ja sogar zum Schlüssel der Transzendenz zu werden droht, führen solche Erwägungen wie von selbst dazu, es zunächst einmal ganz direkt mit dem Körper zu versuchen, wo sich solche Wellness- und Lusterfahrungen am leichtesten erreichen lassen. Dabei braucht man nicht so weit zu gehen wie Dominikanerpater Max Cappabianca, der – sinnigerweise im weißen Habit – beim „Gottesdienst mit esprit“ in der Heilig-Geist-Gemeinde in Darmstadt-Arheiligen laut Bericht der Kirchenzeitung „Glaube und Leben“ auf das Thema „Sex und Kirche“ einging und dabei zum Ergebnis kam: „Während eines Orgasmus ist der Mensch frei, gelöst von allem und lebt ohne Kontrolle – in diesem Moment ist der Gott, der das Leben an sich darstellt, ganz nah“.

Auch das ist weit mehr als eine Geschmacksverirrung, deren durch den religiösen Kontext noch unterstrichene Unverblümtheit selbst den an die Sex-Papiere katholischer Jugendämter und Verbände gewöhnten Betrachter bis unter die Haarwurzeln erröten lässt. Vielmehr ist es die äußerste Zuspitzung eines Subjektivismus, für den das eigene Erleben dort am dichtesten und aussagekräftigsten ist, wo es am sinnlichsten ist!

Zufall oder nicht? Während wir diese Zeilen schreiben, erreicht uns das neue Heft „Jesuiten“ der „Freunde der Gesellschaft Jesu“ (2005/1), das unter dem Programm steht: „Auszeiten und Freiräume“. Hier geht es also um die Möglichkeit, durch sinnvolle Gestaltung der freien Zeit mit dem überbordenden Stress unserer Tage fertig zu werden. Den Kenner der kirchlichen Szene und des Ordenslebens überrascht es nicht, schon auf Seite 4 das Foto einer Art Zen-Meditation mit einem Japaner oder Chinesen als Leiter aus dem Lassalle-Haus in Bad Schönbrunn (Schweiz) zu finden, dessen Direktor Pater Lukas Niederberger SJ ist. Und ganz im Sinne des von uns beschriebenen sinnenfreudigen Einstieges in die neue Wahrheit und Humanität wird uns auch hier eine neue Praxis, das sogenannte „Focusing“ angepriesen:

<sup>2</sup> Michael Weber: Klinische Seelsorge. In: Una Voce Korrespondenz Juli/Aug. 1993. Vgl. dazu Walter Hoeres: Sehnsucht nach Intimitäten. In: Zwischen Diagnose und Therapie (Respondeo 14) Siegburg 2001 S. 234 ff.



„Die innere Basishandlung besteht darin, Ihre Achtsamkeit in den Körper zu geben. Und das heißt: Sie nehmen jetzt ihren Körper von innen wahr. Sie spüren nicht in die Welt hinaus, sondern geben ihre Aufmerksamkeit in Ihren Brust- und Bauchraum ... währenddessen fühlen und spüren Sie wartend-neugierig, was Sie auf diese Weise von sich wahrnehmen ... Dieses innere Tun nennen wir Focusing“. Wobei uns der Verfasser einigermaßen treuherzig und gewiss unbedingt glaubhaft versichert: „Zu Beginn nehmen Sie meist nichts Konkretes wahr“.

Ein Jesuit findet seine Erholung beim Kochen, ein anderer immerhin noch in den Exerzitien!

Dabei möchten wir nicht missverstanden werden! Tatsächlich stehen die Menschen von heute nicht selten unter einem mörderischen Stress und sind einer Hektik ausgesetzt, die sie zu zermürben droht. Sie müssen daher unbedingt wieder zur Ruhe, zur Besinnung und zur Sammlung kommen und zwar genau in dem Sinne, in dem diese wunderbar aussagekräftigen Begriffe gemeint sind. Und das gilt a fortiori für die hoffnungslos überlasteten Priester. Erst mit dieser Besinnung wird uns die Würde zurückgegeben, die den im erbarmungslosen Getriebe unserer Tage hin und her wirbelnden Subjekten zu entschwinden droht!

Damit ist auch schon gesagt, dass diese Einheit von Würde und Besinnung nicht zurückgewonnen werden kann, indem wir unsere eigenen Körperzonen aktivieren oder schlimmer noch, sie von anderen aktivieren lassen. Sie kommt nicht von unten, sondern von oben und das will heißen, dass wir wieder die Ruhe und Kraft zu unserer eigentlichen kontemplativen Bestimmung finden und zu jenen metaphysischen Erfahrungen zurückzukehren, zu denen – ohne alles elitäre Getue – jeder Mensch berufen ist. Sie sind nicht mit jener Verkrampfung ins eigene Ich und seinen armseligen Empfindungen zu vergleichen, die der Modernismus anpreist!

Was wir meinen, ist jenes Staunen über das Geheimnis der Wirklichkeit, das sich ganz absichtslos, unverkrampft und je von neuem einstellt, wenn wir etwa beim Abendspaziergang auf die fernen Berge blicken, die im Dämmerlicht versinken! Oder im Blick auf die heitere Frühlingslandschaft, die in der Morgensonne vor uns liegt! Indem wir in diesen Stimmungen der Natur, die nichts mit Psychologie zu tun haben, sondern unseren eigenen Gefühlen sehr deutlich widerstreiten können,<sup>3</sup> des Geheimnisses der Wirklichkeit und des Daseins auf ganz spontane Weise innwerden, gewinnen wir jene Innerlichkeit und Sammlung zurück, die sich siriusweit vom narzisstischen Starren auf das eigene Ich und seine allenfalls aus ihm herauszupressenden Erlebnissen unterscheidet und ganz im Gegenteil kontemplative Kraft und Fähigkeit ist, sich in gesammelter Ruhe in die Wirklichkeit zu versenken.

Zur Wiedergewinnung dieser Fähigkeit der Besinnung gehört auch, wie das schon die Verwandtschaft der Begriffe sagt, die Wiederkehr der Erinnerung, die sich ebenfalls einstellt, wenn man uns nur in Ruhe und damit einer Stille überlässt, die in ihrer Aussagekraft weit mehr ist als die Abwesenheit von Lärm! Wenn wir etwa am Ufer des Rheines stehen, der mit unserer Familiengeschichte aufs engste verbunden ist und an dem vor uns eine unnennbare Zahl von Geschlechtern gelebt hat, dann liegt über dieser unauflöselichen Einheit von Landschaft und Geschichte, von Natur und „a progenie in progeniem“ ein metaphysischer Zauber und eine Stimmung,

<sup>3</sup> Vgl. dazu Walter Hoeres: Der Weg der Anschauung. Landschaft zwischen Ästhetik und Metaphysik (Die Graue Edition) Reutlingen 2004.

die wie von selbst jene Erinnerung hervorruft, ohne die der Mensch ein ortloses Wesen ist und bleibt.

Und so gewinnen wir jene Besinnung und gesammelte Kraft zurück, die uns erneut zum Gebet und zur schweigenden Ehrfurcht vor dem Geheimnis des unendlich heiligen und anbetungswürdigen Gottes fähig macht.

*Anschrift des Autors: Walter Hoeres*

*Schönbornstr. 47, 60431 Frankfurt/M.*

**WALTER HOERES**  
**Denunzianten**  
**– zu einem neuen Totschlagwort –**

Nullum vitium est sine patrocinio.  
Jeder Fehler hat seine Verteidiger.

Seneca, Epistulae morales 116, 2

Offenbar ist die ihrem Wesen und Begriff widersprechende Demokratisierung der Kirche schon so weit fortgeschritten, dass Roms Arm nicht mehr weit genug reicht, um die eigenen Anweisungen auch wirklich durchzusetzen, und das selbst dann, wenn es um eine so wesentliche Sache geht wie die würdige Feier der unblutigen Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers.

Schon gleich nach der Veröffentlichung von „Redemptio sacramentum“ wurde vor Denunzianten gewarnt, und das von denselben Leuten, die doch sonst unentwegt das Recht der Gläubigen auf die sonntägliche Eucharistiefeier betonen und diesen Anspruch in durchsichtiger Weise zu benutzen pflegen, um das zölibatäre Priestertum auszuhebeln und die Weihe von Viri Probati zu Priestern zu fordern. Dass jenes Recht sich auch auf die Möglichkeit erstreckt, tatsächlich einer heiligen Messe beizuwohnen und nicht einer selbstgestrickten, von allerlei Späßen und Gags des Zelebranten und seiner pastoralen Mitarbeiter „erleuchteten“ Gemeindefeier, wird offensichtlich von den Denunziantenjägern nicht in Rechnung gestellt. Denn wie sollen die Bischöfe, die sich andererseits so oft beklagen, dass sie nicht oder nicht rechtzeitig über die „Missstände“ informiert würden, ihrer Hirtenpflicht folgend diese abstellen, wenn sie nicht informiert werden?

Wie so oft in der heutigen, heillos verworrenen kirchlichen Lage, in der die besten Absichten zunächst das Gegenteil dessen bewirken, was sie intendieren, hat auch die römische Instruktion paradoxerweise dazu geführt, dass nunmehr die „Konservativen“ in der Kirche mit einem neuen Kainsmal gebrandmarkt werden. Sie sind nun nicht mehr bloß die „Fußkranken des Fortschritts“, d. h. die Ewig-Gestrigen, nicht mehr nur die bösen „Fundamentalisten“, wobei der Anklang an die islamischen Fundamentalisten ganz bewusst in Kauf genommen wird, sondern sehen sich unversehens nunmehr auch als „Denunzianten“ abgestempelt!

– Die großen, dummen Erklärungen des menschlichen Verhaltens erklären treffend denjenigen, der sie übernimmt –

**Nicolás Gómez Dávila:**  
**Auf verlorenem Posten. Wien 1992, S. 141**

Freilich lagen der Vorwurf und die Bezeichnung schon lange in der Luft. Immer wenn wir in den letzten Jahrzehnten öffentlich und mit vollem Visier gegen die Verfälschung des Glaubens, gegen blasphemische Messfestivals und dergleichen protestierten und auch dann, wenn wir uns diesbezüglich beschwerdeführend an die zuständigen Hirten wandten, hatten wir das unangenehme Gefühl, als Krakeeler, als unliebsame Fanatiker und – eben! – als „Denunzianten“ zu gelten, die in klarem Verstoß gegen das christliche Liebesgebot unversehens Streit in den weltanschaulich pluralistischen Dornröschenschlaf hineintrugen, in den die Kirche seit dem Konzil verfallen ist. Ihn will man durch nichts und niemanden stören lassen, am wenigsten durch dogmatische und liturgische Differenzen! So fand der nach dem Willen seiner Erfinder immer wieder einzuübende demokratische Dauerdialog in der Kirche immer dann seine Grenzen, wenn einer unversehens aufzustehen und dieses trauliche Palaver unter Hinweis auf die Mahnung des Konzils aufzustören wagte, Schrift und Tradition unversehrt und mit der gleichen Kindesgesinnung zu bewahren!

Seltsamerweise war einer der ersten, der im Zusammenhang von „Redemptionis sacramentum“ sich gegen angebliche Denunzianten wandte, der neue Apostolische Nuntius Ender, der doch von Amts wegen vor allen anderen dazu berufen ist, der Mahnung Geltung zu verschaffen, ja sie durchzusetzen. Und er gab mit seiner Bemerkung, man wisse ja, aus welcher Ecke solche Hinweise (auf Fastnachts- und andere Spaß-Messen) in aller Regel kämen, der nunmehr einsetzenden Polemik gegen die angeblichen Denunzianten gleich die Richtung an! Zuzugeben ist allerdings, dass der Nuntius seine Äußerungen dann alsbald dementierte und auch das in einer Weise, die wir leider ebenfalls in der Kirche seit Jahrzehnten schon gewohnt sind. Er sei missverstanden worden.

Bei allem Respekt und aller schuldigen Ehrfurcht vor dem hohen Amte fällt es uns bei den ständigen Missverständnis-

sen und Dementis doch schwer, den Gedanken an Juvenals: „difficile est satiram non scribere“ zu unterdrücken. Denn bisher haben wir immer gedacht, der Dialog in der Kirche diene dazu, sich wirklich von innen und von Herzen näherzukommen. Aber noch nie hat es so viele Missverständnisse gegeben, die allsogleich der Dementis bedurften und dennoch in dieser Einheit von „Statement“ und halbem Dementi deutlicher als manches offene Wort errahnen lassen, was eigentlich gemeint ist!

Bekanntlich hat nunmehr die Diözese Würzburg im Zusammenhang mit den Beschwerden über gottesdienstliche Experimente den Vorwurf des Denunziantentums aufgegriffen. „Denunziantentum und Bespitzelung“, so der neue Bischof von Würzburg, „werden im Bistum Würzburg nicht gewünscht. Dieses Unwesen hat hier keine Chance“. Und: „anonyme Briefe werden von mir nicht aufgegriffen“. Wobei sich natürlich für den nachdenklichen Betrachter die Frage ergibt, wie man es mit nicht anonymen Beschwerdeführern hält und ob sie in die gleiche Ecke gestellt werden wie die anonymen!

Die Frage liegt deshalb so nahe, weil sich der Würzburger Generalvikar in der Polemik gegen die angeblichen Denunzianten eines Zungenschlages bedient, der uns fast noch mehr aufstößt als der unbeabsichtigte oder beabsichtigte Vergleich mit den Islamisten, der in der ständigen Verwendung des Totschlagwortes „Fundamentalisten“ gegen die glaubenstreuen Katholiken liegt! Das Überwachen von Gottesdiensten habe in Deutschland eine sehr üble Tradition, so Generalvikar Hillebrand. Somit können sich alle, die sich über lästerliche Gottesdienstspektakel beschwerten, um pflichtgemäß als mündige Christen gegen die Greuel an heiliger Stätte vorzugehen, in Zukunft sehr wohl gegenwärtigen, mit wem sie verglichen werden!

*Anschrift des Autors: Walter Hoeres*

*Schönbornstr. 47, 60431 Frankfurt/M.*

ALFRED SCHICKEL

### **Ein großer Vorgänger des Papstes Erzbischof Adam Stefan Kardinal Sapieha**

Eigentlich wollte er schon Anfang 1939 von seinem Amt als Erzbischof zurücktreten und sich mit 72 Jahren zur Ruhe setzen: der seit 1911 das Bistum Krakau regierende Fürstbischof Adam Stefan Prinz von Sapieha. Das Rücktrittsgesuch war bereits geschrieben und auf den 2. Februar 1939 datiert.

Da kam der Tod Papst Pius' XI. dazwischen und verzögerte seine Übergabe; und Pius XII. vermochte den rücktrittswilligen Metropoliten in einer Privataudienz am 20. April 1939 umzustimmen und von seiner Resignation abzubringen. Der zierlich gewachsene, etwas hinfällig wirkende Erzbischof blieb seinen Krakauer Diözesanen erhalten und verwaltete das Erzbistum bis zu seinem Tode am 23. Juli 1951.

Und gerade diese zwölf Jahre von 1939 bis 1951 waren es, die Adam Stefan Sapieha weit über die Grenzen seiner Erzdiözese hinaus bekannt und zu einer bemerkenswerten Figur der Zeitgeschichte werden ließen. Denn seit der Flucht der polnischen Staatsführung im September 1939 und dem gleichzeitigen Exil des Kardinalprimas' Hlond war der Metropolit von Krakau Polens wahrer geistiger und kirchli-

cher Führer. Das bemerkten seine polnischen Landsleute ebenso schnell wie die deutschen Besatzer.

Seine furchtlose Standhaftigkeit zeigte sich bereits in den ersten Tagen des Krieges, als er es ablehnte, seine Bischofsstadt zu verlassen und sich vor den heranrückenden Deutschen in Sicherheit zu bringen. Und als es unter der Krakauer Geistlichkeit zu einer allgemeinen Fluchtbewegung zu kommen drohte, verlangte Sapieha, dass die Pfarrer, Ordensbrüder und Nonnen in ihren Pfarreien und Klöstern blieben, indem er sie eindringlich an das Gleichnis vom Mietling und vom guten Hirten erinnerte.

Wie ein volkspolnischer Chronist vermerkt, „fand das Verbleiben des Metropoliten bei seiner Herde in ihren schwarzen Zeiten viele Ausdrücke der Dankbarkeit von Seiten der Bewohner Krakaus“.

Der Erzbischof harrete aber nicht nur passiv der Dinge, die da kommen sollten, sondern wurde auch persönlich sofort aktiv, als es galt, die Opfer eines Bombenangriffs auf die Stadt zu versorgen. Er gründete am 4. September 1939 ein

caritatives Bürger-Komitee und übernahm darin selbst den Vorsitz. Nach der Flucht der öffentlichen Sicherheitsorgane ließ er eine Bürgerwehr aufstellen, die den Zivilschutz der Stadt übernahm. Den einmarschierenden Deutschen begegnete er mit selbstbewusster Würde und nötigte ihnen vom ersten Augenblick Respekt ab.

Als polnischer Patriot zeigte sich der Erzbischof zu keiner Zeit den Besatzern willfährig, sondern intervenierte wiederholt beim Generalgouverneur, wenn sie sich Übergriffe erlaubten oder die Rechte der Kirche verletzten.

Bekannt ist Sapiehas Eintreten für die Freilassung der Krakauer Professoren, die am 6. November 1939 von den Nationalsozialistischen Okkupanten unter dem Vorwand eines wissenschaftlichen Vortrags in die Universität gelockt und dort verhaftet worden waren. In Briefen an den Vatikan, an Mussolini und an hochgestellte Freunde im westlichen Ausland protestierte er nachdrücklich gegen diese heimtückische Willkürmaßnahme und konnte schließlich im Februar 1940 ihre Entlassung in die Heimat erreichen.

Nachhaltig unterstützt wurde Erzbischof Sapieha dabei von seinem polnischen Landsmann und Standesgenossen, Fürst Janusz Radziwill, der sich seinerseits an Göring wandte und zu einer Intervention veranlassen konnte.

Es war im übrigen nicht das einzige Mal, dass Adam Stefan Sapieha und Janusz Radziwill zusammenarbeiteten.

Schon wenige Wochen nach der Befreiung der deportierten Krakauer Professoren verhandelte Radziwill im Einvernehmen mit dem Metropoliten mit den Deutschen über die Gründung einer Selbstverwaltungsorganisation, dem polnischen Hauptschutzrat, und konnte gegen anfängliche Widerstände der Besatzer dessen Anerkennung durch die Okkupationsbehörden schließlich durchsetzen. Im Krakauer Zweig dieses Gremiums, dem „Polnischen Schutzkomitee für die Stadt Krakau“ (POLKO), gab Sapieha unbestritten den Ton an. „Er war die Seele des Unternehmens“, berichtet eine volkspolnische Quelle und fügt hinzu, „dass der Erzbischof zehn geheime Konferenzen abgehalten hat, um Mittel für die Organisation zu sammeln“.

Freilich sah er auch darauf, dass die Tätigkeit des Schutzkomitees offiziell streng auf den caritativen Bereich beschränkt blieb und „alle Gespräche mit deutschen Faktoren über politische Themen vermieden wurden“. Über nationale und gesamtpolnische Fragen beriet man insgeheim im Präsidium des Krakauer Bürger-Komitees. Seine Mitglieder trafen sich allwöchentlich im erzbischöflichen Palais an der Franziskanergasse und repräsentierten einen sehr breiten Fächer politischer Überzeugungen.

Den Vorsitz, so wird überliefert, führte bei den Zusammenkünften stets der Metropolitan. Sein Bemühen, die polnische Kirche davor zu bewahren, ein Mittel der deutschen Besatzungspolitik zu werden, wurde von allen Präsidiumsmitgliedern einheitlich mitgetragen. Konsequenter lehnte Sapieha jede politische Zusammenarbeit mit den Okkupanten ab und ging nach Möglichkeit auch einer persönlichen Begegnung mit dem deutschen Generalgouverneur Frank aus dem Wege. Er fühlte sich verpflichtet, „ein hohes Gefühl seiner nationalen und bischöflichen Würde zu wahren“, wie es in einer Lebensbeschreibung des Erzbischofs heißt, und ließ sich auf keinerlei Kompromiss ein. So verschloss er sich auch dem Wunsche Franks, im Sinne der Besatzungsmacht auf die Bevölkerung Einfluss zu nehmen und einen Hirtenbrief zu erlassen, in dem von einer Zusammenarbeit gegen den Bolschewismus gesprochen werden sollte – so wenig sich auch Sapieha den Kommunismus ins Land wünschte. Bei seiner

einzigsten persönlichen Unterredung am 5. April 1944 wies er den Generalgouverneur darauf hin, dass er kein Politiker sei, sondern die Dinge „nur als Mensch und Bischof betrachte“; im übrigen aber feststellen müsse, „dass die Deutschen während der vergangenen fünf Jahre nicht gezeigt hätten, dass sie Freunde des polnischen Volkes seien“.

Der Erzbischof schlug dem Generalgouverneur aber nicht nur den Wunsch nach Erlass eines Hirtenbriefs ab, sondern nahm auch die Gelegenheit wahr, Frank die deutschen Übergriffe und Willkürmaßnahmen der letzten Jahre vorzuhalten. Selbst in der Version der Aufzeichnungen des Diensttagebuchs Franks nehmen sich die Vorhaltungen Sapiehas mehr als eine abrechnende Anklage denn als bloße Beschwerde aus.

Da ist von der schlechten Behandlung der polnischen Bevölkerung durch die deutschen Besatzungsbehörden die Rede, von Erschießungen polnischer Priester und der „in schlimmer Weise durchgeführten Arbeiterverschickung nach dem Reich“. Da wird dem Generalgouverneur unverblümt die Meinung gesagt, dass die von den Deutschen angeordnete Trennung der Gottesdienstbesucher in Polen und Arier „als dem katholischen Prinzip widersprechend“ abzulehnen sei, und es auch nicht erträglich wäre, „die Polen im Reich und in den Lagern ohne geistliche Betreuung zu lassen“.

Da redet Sapieha seinem Gastgeber ins Gewissen, die „unteren Instanzen“ nicht so willkürlich gegen die polnische Bevölkerung vorgehen zu lassen und für eine bessere Behandlung der Einheimischen Sorge zu tragen. Auch das Stichwort „Auschwitz“ fällt und bringt den Generalgouverneur unter peinliche Anklage. Diesem bleibt am Schluss der dramatischen Unterredung nur das Eingeständnis, „weit davon entfernt zu sein, vom Fürsterzbischof ein Bekenntnis für Deutschland zu verlangen“ und anzuerkennen: „Der Fürsterzbischof sei Pole und bekenne sich zum Polentum“.

Adam Stefan Sapieha verkörperte durch sein Auftreten beim Generalgouverneur nicht nur bestes Polentum, sondern im gleichen Maße auch die imponierende Würde seiner Kirche. Nicht von ungefähr trat er dem nationalsozialistischen Fremdherrscher auf dem Krakauer Wawel im beeindruckenden Ornat eines Fürsterzbischofs entgegen und ließ sich vom deutschsprachigen Domprälaten Dr. Domasik begleiten, der ihm als Dolmetscher diente, obwohl Sapieha fließend deutsch sprach. Seine hochadelige Herkunft, die Hitlers Statthalter sehr wohl bekannt war, kam ihm dabei noch zustatten, wohnte doch den meisten Nationalsozialisten – vom untersten Amtswalter bis hinauf zum obersten Führer – ein kleinbürgerlicher Respekt vor allem Aristokratischen inne; besonders, wenn es so selbstsicher und beeindruckend repräsentiert wurde wie von Adam Stefan Prinz von Sapieha.

Ausfluss dieses Respekts vor Männern wie Erzbischof Sapieha war nicht nur der ausgesucht höfliche Umgang der Nationalsozialisten mit ihnen, sondern im Falle des Krakauer Fürsterzbischofs auch das insgeheim Hinneigen eigentlich unerwünschter Aktivitäten. Dazu gehörten Sapiehas Bemühungen, durch Fortführung der theologischen Ausbildung den Priesternachwuchs in seiner Erzdiözese sicherzustellen und die offiziell geschlossene Theologisch-Philosophische Fakultät der Krakauer Universität in den Räumen seines Palais weiterarbeiten zu lassen. Unter den Priesteramtskandidaten, die Erzbischof Sapieha in seine „Haus-Hochschule“ aufnahm, befand sich seit 1942 auch Carol Wojtyla, den er im Herbst 1946 zum Priester weihte und anschließend zu weiteren Studien nach Rom schickte. In das 1940 wieder eröffnete Krakauer Priesterseminar durften nämlich auf Anweisung der



deutschen Behörden keine neuen Alumnen aufgenommen werden, so dass Sapieha eigene Wege gehen musste, um seinen Diözesanklerus vor der allmählichen Auszehrung zu bewahren.

Schließlich hatte neben Sandomir nur noch Krakau ein von der Besatzungsmacht zugelassenes Klerikalseminar. Die übrigen fünf Alumnate auf dem Gebiet des Generalgouvernements wurden 1939 sämtlich geschlossen, so dass der Metropolit von Krakau auch an den Priesternachwuchs in den benachbarten Diözesen denken musste. Folgerichtig brachte er dieses Anliegen auch bei seiner Begegnung mit Generalgouverneur Frank zur Sprache, indem er darauf hinwies, dass die Kirche keinen Priesternachwuchs bekomme, während „vor dem Krieg in jeder Diözese jährlich zwanzig Kandidaten geweiht worden seien“.

Frank sagte daraufhin „Hochschulkurse für Polen in Lemberg“ zu und stellte auch „eine polnische Mittelschulbildung für den dringenden Nachwuchs im September dieses Jahres (1944)“ in Aussicht.

Sapieha sorgte sich aber nicht nur um die geistliche Betreuung der Polen in der Heimat, sondern nahm sich auch der Seelsorge seiner polnischen Landsleute im Reich an. Da eine offizielle Polen-Seelsorge von den Nationalsozialisten verboten war, wie Sapieha dem Generalgouverneur am 5. April 1944 vorhielt, schickte er dreißig polnische Priester als „Ostarbeiter“ nach Deutschland in Zentren, wo es besonders viele Polen gab. Sie dürften die ersten „Arbeiterpriester“ in der modernen Geschichte der Kirche gewesen sein.

Während der Krakauer Metropolit auf diese Weise weit über die Grenzen seiner Diözese hinaus wirkte und in der Abwesenheit Kardinalerzbischof Hlonds Polens eigentlicher Primas war, konnte die Verbindung zum Vatikan zuweilen nur auf Umwegen aufrecht erhalten werden. Mit der Flucht der polnischen Regierung und dem Erlöschen einer eigenen politischen Repräsentanz in Warschau wurde auch die päpstliche Nuntiatur an der Weichsel geschlossen und damit der herkömmliche Verbindungsweg zwischen den Diözesankurien und dem Heiligen Stuhl unterbrochen. Schreiben der Ortsordinarien nach Rom waren daher nicht nur überaus rar, sondern auch oft sehr lange unterwegs. So brauchte ein am 10. März 1941 von Sapieha geschriebener Brief über sieben Wochen, bis er an der römischen Kurie eintraf. Wie ein Vertrauter des Erzbischofs nach dem Krieg erzählte, dienten italienische Feldkapläne dem Krakauer Metropoliten als Kuriere.

Die erhalten gebliebenen Briefe Sapiehas, zumal an Pius XII., weisen den Verfasser als lateinischen Stilisten von hohem Grad aus, der im übrigen auch die französische und die englische Sprache fließend beherrschte. Zur zweiten Muttersprache war ihm aber – neben dem Deutschen – das Italienische geworden, so dass er sich mit den römischen Feldkaplänen auch über die heikelsten politischen Fragen ohne jede Schwierigkeit verständigen und sie in seine besondere Lage einführen konnte. Schließlich verbrachte Sapieha vor seiner Bischofszeit zwei längere Aufenthalte in Rom.

Das erste Mal in den neunziger Jahren, als er an der Gregoriana seine theologischen Studien beendete; und dann wieder von 1906 bis 1911 als Privatkanzler Pius' X.

Der fromme Sarto-Papst („Von der Politik verstehe ich nichts, mit der Diplomatie habe ich nichts zu tun“) hatte sich mit Adam Stefan Sapieha einen Mitarbeiter an seine Seite geholt, der ihm gerade auf diesen Gebieten versiert erschien und eine hilfreiche Stütze sein konnte.

Schließlich stammte sein polnischer Kammerherr aus altem aristokratischem Hause. Der Vater, Fürst Adam Sapieha-Kodenski, hatte einen Erbsitz im Wiener Herrenhaus und gehörte zu den Beratern Kaiser Franz-Josephs von Österreich. Die Mutter, Fürstin Hedwig, geborene Prinzessin Sanguszko-Lubertowicz, stand in Verwandtschaft mit dem Haus Windischgrätz und dem englischen Hochadel. Und Adam Stefan Sapieha selber, am 14. Mai 1867 auf Schloss Krasieczyn bei Przemyśl geboren, führte noch bis zur Abschaffung der Monarchie einen Herzogstitel (von Siewierz).

Der höfisch-diplomatische Umgang und die politische Atmosphäre waren ihm daher von Kindesbeinen vertraut. Dazu kam, dass er nicht in einem geschlossenen Ausbildungsgang das Priestertum angestrebt, sondern zunächst Jura studiert hatte. Die Eltern hatten ihr fünftes und jüngstes Kind an die Universitäten Krakau und Wien geschickt, um es sich auf eine mögliche politisch-diplomatische Laufbahn vorzubereiten zu lassen. Erst im Laufe des Studiums reifte in Adam Stefan Sapieha der Wunsch, Priester zu werden und in die theologische Fakultät überzuwechseln.

Dem Zug der Zeit folgend bezog er mit den Universitäten Innsbruck und Rom die besten Hochschulen seiner Fachrichtung und empfing am 1. Oktober 1893 in der Ewigen Stadt die Priesterweihe. Seine beiden Promotionen zum Dr. jur. und zum Dr. theol. deuten auf das absolvierte Doppelstudium.

Wieder nach Polen zurückgekehrt, wurde Sapieha 1897 zum Vizedirektor des katholischen Priesterseminars in Lemberg berufen und fünf Jahre später zum Kanonikus an der dortigen Kathedrale ernannt.

Nach dem Tod Bischof Puzynas im Jahre 1911 bestellte ihn Pius X. zu dessen Nachfolger und weihte ihn persönlich in der Sixtinischen Kapelle zum Bischof von Krakau.

Mit der Erhebung des Bistums zur Erzdiözese im Jahre 1925 wurde Sapieha als Metropolit inthronisiert und stand fortan nach dem Primas an zweiter Stelle in der polnischen Kirchenhierarchie, zumal er als Oberhirte der alten Königsstadt Krakau auch noch einen eigenen historischen Rang einnahm. In der Gruft seiner Kathedrale befindet sich die letzte Ruhestätte der polnischen Könige, eine Art nationales Heiligtum, zu dessen Wächter sich der Metropolit im besonderen berufen fühlte. Das zeigte sich deutlich, als er 1935 die Bestattung Marschall Pilsudskis in der Wawel-Gruft ablehnte und den Sarg des polnischen Halb-Diktators im Juni 1937 gegen den Willen der damaligen polnischen Regierung in die Krypta „Am Turm der silbernen Glocken“ überführen ließ. Erzbischof Sapieha bot jeder staatlichen Gewalt, die in die Rechte der Kirche einzugreifen versuchte, die Stirn; gleichgültig, ob sie in Warschau ausgeübt wurde oder von den deutschen Besatzern ausging.

Seine unbeugsame Haltung, besonders während der nationalsozialistischen Fremdherrschaft, beeindruckte auch die alliierten Regierungen und ließ sie auf den Gedanken kommen, den Krakauer Metropoliten in den für Polen vorgesehenen Präsidentschaftsrat zu berufen. Präsident Roosevelt und Premierminister Churchill unterbreiteten im März 1945 diesen Vorschlag ihrem Bundesgenossen Stalin.

Der Kremlchef lehnte jedoch eine solche Berufung des „Prinzen Sapieha“ mit der Begründung ab, dass „dieser nicht besonders demokratisch gesinnt“ sei. In Wahrheit war es die zutiefst antibolschewistische Einstellung des Erzbischofs, die den Sowjetdiktator zu seinem Veto veranlasst hat und die Sapieha nach Kriegsende auch alsbald in Gegensatz zur Warschauer kommunistischen Regierung brachte. Schon der Umstand, dass die Krakauer Theologische Fakultät nicht so-

gleich nach der Befreiung der Stadt wieder eröffnet wurde und die Priesterstudenten – unter ihnen Carol Wojtyła – bis 1946 weiterhin die erzbischöfliche „Haus-Hochschule“ besuchen mussten, gab dem Metropoliten einen Vorgeschmack von den künftigen Schwierigkeiten mit dem neuen Regime an der Weichsel.

Doch wie er unter der deutschen Besatzungsherrschaft furchtlos für die Freiheit des Glaubens eingetreten war, so verteidigte er jetzt entschlossen die Rechte der Kirche.

Die Erhebung zum Kardinal am 18. Februar 1946 durch Papst Pius XII. war für Sapięha nicht nur die sichtbare Anerkennung seiner großen Verdienste um die Kirche Polens in schwerer Zeit, sondern auch eine willkommene Stärkung seiner Position gegenüber dem kommunistischen Regime.

Dieses respektierte – ähnlich wie im Krieg Generalgouverneur Frank – Person und Haltung des Kardinals und behelligte ihn auch nicht, als er in einem Schauprozess politisch belastet wurde; vielmehr erlaubte es ihm als einzigen polnischen Bischof, im Jahre 1950 zur Teilnahme am Heiligen Jahr nach Rom zu reisen. Während er sich in der Ewigen Stadt aufhielt, kam es am 14. April 1950 in Warschau zu einem Übereinkommen zwischen Staat und Kirche, in welchem sich der Episkopat verpflichtete, den Papst nur in Fragen des Glaubens als höchste Autorität anzuerkennen und sich im übrigen der polnischen Staatsräson zu unterwerfen. Die Regierung sagte ihrerseits zu, die katholische Kirche im bisherigen Rahmen weiterwirken zu lassen.

Man rätselte damals, ob dieses Abkommen hinter dem Rücken des Kardinals ausgehandelt worden ist oder der eigentliche Hintergrund für die Reise nach Rom war.

Ähnlich wie die Audienz beim Papst mit dem gleichzeitigen Rom-Aufenthalt Kardinal Faulhabers in Zusammenhang gebracht und seinerzeit die Vermutung geäußert wurde, Pius XII. wolle beide Kirchenfürsten zur Frage der Oder-Neiße-Linie hören.

Man wusste, dass Sapięha für die Anerkennung der neuen Grenzlinie eintrat; ebenso war bekannt, dass der Münchener Erzbischof die Annexion der deutschen Ostgebiete durch Polen ablehnte und die Vertreibung der deutschen Bevölkerung als Rechtsverletzung verurteilte.

Diese Auffassung vertrat im übrigen auch Pius XII. in einem Sendschreiben, das er 1948 an die deutschen Bischöfe gerichtet hatte. Sapięha war daraufhin beim Pontifex vorstellig geworden und hatte schon 1948 die Einsetzung polnischer Bischöfe in den ostdeutschen Diözesen verlangt. Beobachter vermuteten, dass Sapięha im Frühjahr 1950 diese Erwartungen dem Papst nochmals vortrug und entsprechende Verhandlungen einleiten wollte.

In diesem Anliegen durfte sich der Krakauer Erzbischof auch einig mit seiner Heimatregierung fühlen, die ihm möglicherweise dieserhalb auch das Ausreisevisum nach Rom bewilligt hat.

Kurz nach seiner Rückkehr aus Rom stellte er sich in einem Hirtenbrief hinter das Übereinkommen mit der Regierung und nannte es einen gelungenen Versuch, „unabhängig von der Unvereinbarkeit der Staats- und Kirchendoktrinen eine Einigung über die drängendsten und wichtigsten Fragen herbeizuführen“. Eine Lagebeschreibung der Situation in Polen, die bis in unsere Tage gilt.

Sie war im übrigen die letzte bedeutsame kirchenpolitische Stellungnahme des Kardinals in der Öffentlichkeit, verschlechterte sich doch sein Gesundheitszustand nach der anstrengenden Romreise zusehends. Zehn Wochen nach Vollendung seines 84. Lebensjahres starb Adam Stefan Kardinal von Sapięha am 23. Juli 1951 an Herzschwäche. Obwohl weder der Rundfunk noch die Zeitungen den Termin seiner Beisetzung bekanntgegeben hatten, gaben ihm über zweihunderttausend Katholiken aus allen Teilen Polens das letzte Geleit. Sie hatten gespürt, dass einer der ganz Großen ihrer Kirche von ihnen gegangen war.

Sein zweiter Nachfolger auf dem Krakauer Erzstuhl, Kardinal Carol Wojtyła, sagte anlässlich der Enthüllung einer Büste Adam Stefan Sapięhas am 8. Mai 1976 über seinen Vorgänger:

„Erzbischof Sapięha war ein guter Hirt, ein Mann unbeugsamen Glaubens und ein Freund der Kleriker. Er war ein großer Sohn seines Vaterlandes, standhaft in schwierigen Zeiten und tapfer über das durchschnittliche Maß hinaus. Er war ein außerordentlicher Mann der Geschichte und Polens.“

*Anschrift des Autors: Dr. Alfred Schickel*

*Ortsstr. 5, D-85110 Dunsdorf*

## BUCHBESPRECHUNG

Rudolf Uertz: **Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789-1965).** Brosch. 552 Seiten. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2005. € 59,-.

R. Uertz kann für seine These des Wandels der katholischen Staats- und Verfassungsdoktrin „Vom Gottesrecht zum Menschenrecht“ – so der Titel seiner eben erschienenen Habilitationsschrift – zahlreiche Belegstellen anführen. Der von ihm begrüßte Wandel, manche sprechen sogar von einem „Bruch“, vollzog sich während des Pontifikats von Johannes XXIII. (1958–1963) und dem von ihm einberufenen Konzil (1962–1965). Mit seinen Sozialzykliken „Mater et Magistra“ (1961) und „Pacem in terris“ (1963) bereitet er diesen Wandel vor, dem dann das Zweite Vatikanum (1963–1965) in der Pastoralconstitution „Gaudium et spes“ (1965) und in der geradezu als sensationell beurteilten Deklaration der Religi-

onsfreiheit „Dignitatis humanae“ (1965) seinen Stempel aufdrückte.

Uertz ortet die Bruchstellen des von ihm begrüßten Wandels in der kirchlichen Anerkennung der Autonomie (statt Theonomie) des Individuums und der mit ihr verbundenen außerordentlichen Hochschätzung – wir würden sagen: Überschätzung – der „Würde“ der Person, einem Anthropozentrismus, der die Kenner der Philosophiegeschichte an den „homo mensura“-Satz des Protagoras erinnert, demzufolge nicht Gott, sondern „der Mensch das Maß aller Dinge“ ist. Aus dieser Anerkennung der Autonomie fließt in logischer Konsequenz „das Recht der Person auf Gewissens- und Religionsfreiheit“, welche zur vorstaatlichen Quelle aller vom Staat zu sanktionierenden und in positive Normen zu überführenden Grund- oder „Menschenrechte“ wurde. Das „Recht der Wahrheit“, so Uertz, wich dem „Recht der Person“, Ethik und Recht wurden getrennt, Recht war nach dieser neuen Auffas-

sung nicht mehr Ausdruck der Wahrheits- und Tugendordnung, sondern der Friedens- und Freiheitsordnung. Die Rechtsordnung hat in der pluralistischen Gesellschaft und dem laizistischen, „neutralen“ Staat nur noch die Freiheitsrechte der Person, zu schützen und für das friedliche Zusammenleben der von ganz unterschiedlichen Glaubensvorstellungen, Motiven und Interessen geleiteten Bürger zu sorgen. Der Gemeinwohlbegriff wird entleert, eine Verpflichtung der Bürger, dem Gemeinwohl zu dienen, wird nicht mehr verlangt, der Vorrang von Gemeinnutz vor dem Eigennutz geht in der individualistischen und pluralistischen Gesellschaft verloren und wird auch von der Kirche nicht mehr vertreten. Durch diesen Wandel in ihrer Staats- und Gesellschaftsauffassung wird es der Kirche nach und nach und immer mehr möglich, die bis zum Zeitpunkt des vorerwähnten „Bruchs“ als „satanisch“ bezeichnete und bekämpfte liberal-demokratische Verfassungswirklichkeit und ihre einst perhorreszierte Grundlage, die „Volkssouveränität“, in die katholische Sozial- und Staatsdoktrin zu integrieren. Die im Hochgebiet der Christen ausgesprochene Bitte, dass „der Wille Gottes wie im Himmel so auf Erden geschehe“, wird durch die rousseausche Hoffnung ersetzt, der „Volkswille“ werde schon die richtigen Entscheidungen treffen.

Diese Hoffnung hat sich ja nun leider nicht erfüllt. Die Kirche beklagte in jüngster Zeit durch ihren äußerst sprachgewaltigen Papst Johannes Paul II. die sich ausbreitende „Kultur des Todes“ mit ihren neoliberalen und kapitalistischen „Strukturen der Sünde“, doch diese Klage muss sie wohl auch an die eigene Adresse richten. Manchem nachdenklichen Leser des Buches von Uertz wird der Zusammenhang zwischen dem durch die Liturgiereform verursachten Glaubensabfall und dem aus dem Wandel der katholischen Sozialdoktrin resultierenden Staatsverfall kaum verborgen bleiben. Glaubensverfall, Sittenverfall und Staatsverfall, so drängt es sich ihm auf, entsprechen einander. Carl Schmitt würde heute wohl kaum noch ein Loblied über die so vorbildliche politische Form der katholischen Kirche anstimmen, wie er das in der dritten Dekade des vorigen Jahrhunderts getan hat. Angesichts des eingetretenen „Wandels“ musste er nur drei Jahrzehnte später zu seinem Leidwesen in Anlehnung an Heraklit einbekennen: „Alles fließt. Und der Fels Petri fließt mit“.

Die wenn auch zögerliche, in ihrem Endresultat jedoch nicht zu leugnende „Einholung“ der aus militant widergöttlichen Quellen entstandenen „Menschenrechte“, der „Volkssouveränität“ und des liberal-demokratischen Verfassungsstaates durch die Kurie, hat das Vertrauen in die Weisheit der Kirche zutiefst erschüttert. Es fällt immer schwerer, in ihr noch die „Mater et magistra“ der Völker zu erkennen. „Mater, si! Magistra, no!“, kommentierte Pat Buchanan vor Jahren die einschlägige Enzyklika. Mit ihrer Bejahung der Demokratie, so könnte der mit der vorkonziliaren katholischen Staatsdoktrin vertraute Leser aus der Lektüre der verdienstvollen und informativen Arbeit von R. Uertz schließen, rannte und rennt die Kirche im letzten Halbjahrhundert und bis heute, ohne es genügend zu reflektieren, einem „falschen Gott“ nach (H.-H. Hoppe: *Democracy – the God that Failed*“,

New Brunswick 2001. Inzwischen 7 Auflagen und auch ins Deutsche übersetzt!)) Längst ist es allgemeine Überzeugung der einschlägigen Sozialwissenschaftler und Politologen, dass „das Volk noch in keinem Sinne je geherrscht hat“ (Sir K. R. Popper). Die für die Menschheit maßgebenden Entscheidungen werden, wie Yehezkel Dror in seinem Bericht an den Club of Rome 1995 überzeugend dargelegt hat, immer nur von ganz Wenigen getroffen, von denen kaum jemand sich um „demokratische Legitimation“ kümmert. Beim späten Versuch der Kirche, die Demokratie noch schnell zu taufen, findet sie den Täufling nicht mehr.

Doch so eindeutig, wie sie sich aus der Lektüre des Buches von Uertz zu ergeben scheinen, liegen die Dinge nicht. Die von R. Uertz gerügte „Ambivalenz“ in den Enzykliken von Johannes XXIII. und in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums zeigt dies zur Genüge. Es sind gerade diese Ambivalenzen, durch welche die Kirche den vollständigen Bruch mit ihrer traditionellen Staatsdoktrin zu vermeiden trachtet. Allerdings wird die Kirche sich kaum über die offenliegenden Bruchlinien hinwegturnen können, indem sie zwei von so gegensätzlicher Sozial- und Staatsdoktrin geprägte höchste Würdenträger wie den Syllabus-Papst Pius IX. (1846–1878) und den Konzilspapst Johannes XXIII. praktisch gleichzeitig zur Ehre der Altäre erhebt. Ihr wird es nicht erspart bleiben, die aus ihrer Glaubens- und Kirchenlehre (Ekklesiologie) zu folgernde Gesellschaftslehre und Staatsdoktrin in aller Eindeutigkeit und unter Heranziehung des höchsten Sachverständigen darzulegen, auch wenn dies den heute gängigen Auffassungen widerspricht. Ohne wissenschaftlich-systematische Fundierung bleiben ihre noch so gutgemeinten Sozialenzykliken und Hirtenschreiben sicher auch in Zukunft bloß „pastorales Geräusch“ (H. Büchele SJ). Nur wer Anstoß erregt, kann Entwicklungen anstoßen. Das Kreuz Christi und die Kirche als das „Reich Gottes auf Erden“ waren, wie Karol Wojtyła (damals noch Erzbischof) in seinen berühmten Vatikanexerzitien betonte, ja immer „ein Zeichen des Widerspruchs“. Der Rezensent bedauert, daß R. Uertz die gerade von Johannes Paul II. (1978–2005) angestoßene Rückwendung zu den großen Lehrern der katholischen Sozialdoktrin (Pius IX., Leo XIII., Pius X., Pius XI. und Pius XII.) nicht berücksichtigt. Johannes Paul II. kommt im Personenregister seines Buches nicht vor, obwohl gerade dieser Papst durch seine Lehrschreiben zur richtigen Interpretation der Konzilstexte Bedeutendes geleistet hat. Und ebensowenig ist im Sachregister der Terminus „Reich“ zu finden, welcher als Schlüssel- und Ausgangsbegriff das gesamte katholische Staatsdenken und alle ihre Sozialdoktrinen „überformt“, selbst noch bei Johannes XXIII. und den Konzilsvätern. Trotz der massiven säkularen Einbrüche in ihre Sozial- und Staatsdoktrin wird die Kirche wohl niemals auf ihre, von Pius XI. erhobene Forderung nach „Wiederherstellung und Vollendung der gesellschaftlichen Ordnung entsprechend der Normen des Evangeliums“ („et ad evangelicae legis normam perficiendo“) verzichten. Es käme ihrer weiteren Selbsterstörung gleich.

*Dr. Friedrich Romig*



# Zu Schlüsselfragen des Glaubens

Antworten aus der authentischen Lehre der Kirche in den Schriftenreihen

## RESPONDEO

*H. van Straelen SVD*

### **Selbstfindung oder Hingabe**

*Zen und das Licht der christlichen*

*Mystik*

Nr. 1, 4. erw. Aufl. 1997, 144 S., € 9,-

*W. Schamoni*

### **Kosmos, Erde, Mensch und Gott**

Nr. 3, 64 S., € 6,-

*W. Hoeres*

### **Evolution und Geist**

Nr. 4, 174 S., 2. wesentlich erweiterte Auflage 12,- €

*J. Stöhr u. B. de Margerie SJ*

### **Das Licht der Augen des Gotteslammes**

Nr. 5, 72 S., € 6,-

*L. Scheffczyk*

### **Zur Theologie der Ehe**

Nr. 6, 72 S., € 6,-

*A. Günthör OSB*

### **Meditationen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, Vater unser und Gegrüßet seist du, Maria**

Nr. 7, 136 S., € 9,-

*J. Dörmann*

### **Die eine Wahrheit und die vielen Religionen**

Nr. 8, 184 S., € 9,-

*J. Auer*

### **Theologie, die Freude macht**

Nr. 9, 64 S., € 6,-

*K. Wittkemper MSC*

### **Herz-Jesu-Verehrung Hier und Heute**

Nr. 10, 136 S., € 9,-

*Regina Hinrichs*

### **Ihr werdet sein wie Gott**

Nr. 11, 2. Aufl., 112 S., € 9,-

*Walter Hoeres*

### **Theologische Blütenlese**

Nr. 12, 180 S., € 10,-

*Walter Hoeres*

### **Kirchensplitter**

Nr. 13, 86 S., € 6,-

*Walter Hoeres*

### **Zwischen Diagnose und Therapie**

Nr. 14, 324 S., € 12,-

*Heinz-Lothar Barth*

### **„Nichts soll dem Gottesdienst vorgezogen werden“**

Nr. 15, 199 S., € 10,-

*David Berger*

### **Was ist ein Sakrament?**

Thomas von Aquin und die Sakramente im allgemeinen  
Nr. 16, 116 S., € 8,-

*Manfred Hauke*

### **Das Weihesakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit?**

Nr. 17, 128 S., € 9,-

## DISTINGUO

*Walter Hoeres*

### **Gottesdienst als Gemeinschaftskult**

Nr. 1, 44 S., € 6,-

*F.-W. Schilling v. Canstatt*

### **Ökumene katholischer Vorleistungen**

Nr. 2, 2. erw. Aufl., 46 S., € 6,-

*Ulrich Paul Lange*

### **Maria, die in der Kirche nach Christus den höchsten Platz einnimmt und doch uns besonders nahe ist (Ansprachen)**

Nr. 3, 93 S., € 6,-

*Richard Giesen*

### **Können Frauen zum Diakonat zugelassen werden?**

Nr. 4, 122 S., € 8,-

*Joseph Overath*

### **Hoffnung auf das Morgen der Kirche**

Nr. 5, 76 S., € 6,-

*Georg May*

### **Kapitelsvikar Ferdinand Piontek**

Nr. 6, 70 S., € 6,-

*Joseph Overath*

### **Erst Deformation, dann Reformation?**

Nr. 7, 208 S., € 10,-

## QUAESTIONES NON DISPUTATAE

*G. May*

### **Die andere Hierarchie**

Bd. II, 2 unv. Aufl. 1998, 184 S., € 12,-

*Balduin Schwarz*

### **Ewige Philosophie**

Bd. III, 2000, 144 S., € 11,-

*Bernhard Poschmann*

### **Die Lehre von der Kirche**

Bd. IV, 2000, Hrsg. von Prof. Dr. G. Fittkau  
344 S., € 14,-

*Walter Hoeres*

### **Wesenseinsicht und Transzendentalphilosophie**

Bd. V, 2001, 178 S., € 12,-

*G. Klein/M. Sinderhauf (Bearb.)*

### **Erzbischof Johannes Dyba**

„Unverschämt katholisch“ 3. Auflage

Band VI, 592 S.,

16,5 x 23,5 cm, Festeinband, € 17,-

*Leo Kardinal Scheffczyk*

### **Ökumene – Der steile Weg der Wahrheit**

Band VII, 368 S., € 15,-

*David Berger (Hrsg.),*

### **Karl Rahner: Kritische Annäherungen**

Band VIII, 512 S., € 19,-

### **NEUERSCHEINUNG:**

*Leo Kardinal Scheffczyk*

### **Der Einziggeborene**

Band IX, 232 S., € 12,-

*W. Schamoni*

### **Theologischer Rückblick**

1980, 184 S., € 9,-

*W. Schamoni*

### **Die seligen deutschen Ordensstifterinnen des 19. Jahrhunderts**

1984, 88 S., € 6,-

*Joh. Overath/Kardinal Leo Scheffczyk*

### **Musica spiritus sancti numine sacra**

Consociatio internationalis musicae sacrae  
hrsg. von Dr. G. M. Steinschulte

2001, 156 S., geb. € 5,-

*Alfred Müller-Armack*

### **Das Jahrhundert ohne Gott**

2004, 191 S., € 12,-

Herausgeber: David Berger – In Zusammenarbeit mit der FG „Theologisches“ e.V.

Bestellung an: Verlag Franz Schmitt, Postfach 1831, 53708 Siegburg, Fax 0 22 41-5 38 91 · E-mail: VerlagSchmitt@aol.com