

Die Grundlagen des modernen Katholizismus

Kritische Erwägungen zu einem Buch

Von Heinrich Bacht S. J.

Wenn ein umfangreiches Buch eines protestantischen Theologen über den „Modernen Katholizismus“ innerhalb eines Jahres drei Auflagen erlebt, dann muß in dem Buch ein Thema angeschlagen sein, das „in der Luft liegt“. Darüber gibt sich der Verfasser, der Erlanger Theologieprofessor Walther von Loewenich, in dem einleitenden Kapitel über den „Katholizismus als Gegenwartsproblem“ ausdrücklich Rechenschaft¹. Er weist darauf hin, daß in der öffentlichen Meinung der protestantischen Kreise ein offensichtlicher Umschwung in der Einschätzung des Katholischen zu beobachten ist. Noch vor zwei Generationen „galt der Katholizismus als rückständig“, als „ein Stück Mittelalter mitten in der modernen Welt“ (9). Ihm gegenüber sah man im eigenen Protestantismus voll Stolz „die fortschrittlichere Form des Christentums“ (10), eine Haltung, welche von den damaligen Katholiken durch die heute so oft zitierten „Inferioritätsgefühle“ quittiert wurde. „Das Bündnis des modernen Protestantismus mit dem Liberalismus sicherte ihm in der öffentlichen Meinung den Vorrang vor dem Katholizismus“ (ebd.).

Die Gegenwart dagegen zeigt ein anderes Bild — wo immer die Ursachen für diesen Umschwung zu suchen sein mögen. Viele sehen heute, so stellt Loewenich fest, „im Katholizismus die einzige Ordnungsmacht..., die geeignet ist, das drohende vollendete Chaos abzuwenden“ (ebd.). Sie sehen voll Bewunderung an seiner Spitze „einen der hervorragendsten Päpste seit Jahrhunderten stehen“, unter dessen Führung der Katholizismus eine „bemerkenswerte Energie und Aktivität“ entfaltet (10f.). Beweis dessen sind die starke literarische Produktivität, welche „die des Protestantismus inzwischen überflügelt“ hat, und mannigfache „wissenschaftliche Unternehmungen von Rang“ (11). „In einer Zeit des lähmenden Pessimismus richteten sich viele Blicke erwartungsvoll auf eine Erscheinung, der man noch eine Chance geben möchte“ (11). Umgekehrt glaubt man den eigenen Protestantismus „zu sehr mit dem Geiste des 19. Jahrhunderts verflochten . . ., als daß (man) sich von ihm eine Überwindung unserer Krise versprechen“ möchte, die ja „gerade als Resultat dieser Entwicklung“ gilt (ebd.).

¹ W. von Loewenich, Der moderne Katholizismus. Erscheinung und Probleme, Witten 1955; 1956³, Luther-Verlag. 12.80 DM.

Dabei richtet die Kritik sich „gegen das protestantische Prinzip als solches“ und gegen seine „negative Tendenz“... „Mit einer frappierenden Kurzschlüssigkeit sieht man den Protestantismus am Ende angelangt und glaubt mit ihm fertig zu sein“ (ebd.).

Loewenich will in seinem Buch diese innerprotestantische Situation einer kritischen Analyse unterziehen, oder besser gesagt, diesen katholischen „Komplex“ auflösen, indem er sich daranmacht, ein Wesensbild des modernen Katholizismus zu entwerfen, das nicht bei diesen oder jenen im Grunde äußerlichen Elementen stehenbleibt. Dabei beschränkt er sich verständlicherweise auf den deutschen Katholizismus, ohne freilich dessen Rückbindung an den Weltkatholizismus zu übersehen. Zwar rechnet Loewenich ausdrücklich auch auf katholische Leser. Aber er will doch vor allem seine eigenen Glaubensgenossen ansprechen. Stärker, als es die Worte der Einführung ahnen lassen (13), steht hinter dem ganzen Buch die Sorge vor einer möglichen „Rekatholisierung“. Loewenich will alle, die sich vom heutigen Katholizismus beeindruckt fühlen, warnen, „Schritte zu tun, die sie hintennach gereuen müßten“ (13). Um das wahre Gewicht dieser Überlegungen und Besorgnisse zu erkennen, muß man das hinzunehmen, was er weiter unten über den „Wandel der inneren Lage“ schreibt (114—128). Dann wird man inne, in welchem Maße die Unruhe über die Faszination, welche die katholische Kirche heute auf weite Kreise ausübt, Anlage und Durchführung dieser Darstellung bestimmt. Wir glauben dem Verfasser nicht Unrecht zu tun, wenn wir von vornherein auf diese Grundeinstellung hinweisen, da sie zwangsläufig die Weise seines Vorgehens und die Akzente seiner Urteile beeinflusst. Jedenfalls wäre es ein Irrtum, wollte man annehmen, das Buch sei aus bloßem Interesse am Katholizismus geschrieben. Es läßt sich ja nicht übersehen, wie Loewenich sich immer beeilt, dort, wo er positive Aspekte der katholischen Kirche herausgestellt hat, sie durch eine noch schärfere Herausstellung der „Negativa“ wieder auszugleichen. Um es schon hier zu sagen: Trotz der beiden Leitworte aus 2 Kor 13, 8 und Joh 8, 32 ist es dem Buch nicht gelungen, ein solches Maß an Objektivität in der Darstellung zu wahren, daß der katholische Leser sich in dem ihm vorgehaltenen Spiegel wiedererkennen könnte. Damit soll aber in keiner Weise der gute Wille des Verfassers und die Aufrichtigkeit seines Absehens in Frage gestellt sein. Da es sein Anliegen ist, dem Gespräch zwischen den beiden Konfessionen zu dienen, kann es ihm nur lieb sein, die Stellungnahme des Gesprächspartners kennenzulernen.

Es ist dabei wichtig, auf die im Buchtitel ausgesprochene Beschränkung des Themas zu achten. Worum es Loewenich geht und was ihn

besorgt macht, ist der „*moderne*“ Katholizismus. Damit ist nicht nur eine zeitliche Fixierung gemeint, insofern als es sich vorzugsweise um das Bild der katholischen Kirche seit dem Ende des ersten Weltkrieges handelt. Sondern es geht um den Katholizismus in seiner, wie Loewenich meint, ganz neuen Offenheit für die Anliegen der modernen Zeit (18), der stärker als einst bestrebt ist, „dem allgemeinen wissenschaftlichen Wahrheitsbewußtsein Rechnung zu tragen“ (418). Diese intensive Aufnahme wesentlicher Elemente der „*Modernen*“ geht nach Loewenich sogar so weit, daß er zum mindesten die Frage gestellt sehen möchte, „ob sich der moderne Katholizismus im *Wesen* vom früheren... unterscheidet“ (18). Das könnte als eine Art Suggestivfrage verstanden werden und damit ein Gericht über den gegenwärtigen oder vergangenen Katholizismus beinhalten. Aber wenn Loewenich im Laufe der Untersuchung wiederholt betonen muß, daß die Wesensstrukturen des Katholischen auch heute unverändert sind (vgl. 418 u. ö.), dann hat er damit zwar denen, für die eine solche Modernität des Katholizismus zur Versuchung werden könnte, den Stachel genommen, zugleich aber auch ein Zeugnis für die innere Selbstbehauptung des katholischen Wesens gegeben, für das wir ihm nur Dank schulden.

Loewenich hat den weiten Stoff, den er zu bewältigen hatte, in zwei Kapitel eingeteilt: „Grundlagen des modernen Katholizismus“ (17 bis 93) und „Grundzüge des modernen Katholizismus“ (94—407). Wir müssen uns darauf beschränken, in diesem Aufsatz auf den ersten Teil des Werkes einzugehen. Wir folgen dabei der Gliederung, welche Loewenich selbst gewählt hat.

I. Das Tridentinum

Was Loewenich auf den knappen zwei Seiten über die geschichtliche Situation des Katholizismus am Vorabend des Konzils schreibt (18 bis 20), muß hier auf sich beruhen bleiben. Wer die unermessliche Fülle von Monographien kennt, die zu dieser Frage geschrieben worden sind, wird nicht erwarten, daß darin alle Akzente richtig gesetzt erscheinen. Uns interessiert hier vornehmlich die Theologie des großen Reformkonzils; und hier müssen wir gleich ernste Einwände gegen die Berichterstattung erheben. Bekanntlich hatte das Konzil nach der Rezeption des Glaubenssymbols von Nicaea und Konstantinopel damit begonnen, die Frage nach den Glaubensquellen zu klären. So wurde man auf die Frage nach dem Schriftkanon und nach der Verbindlichkeit der „*Tradition*“ gestoßen. Loewenich schreibt, daß die amtlichen Konzilstexte (D 783) „unter Tradition zunächst die apostolische Tradition verstanden“, daß aber in der *Professio fidei* Triden-

tina (D 995) auch die „kirchlichen Traditionen“ erscheinen, „ohne daß sie freilich direkt als Glaubensquelle bezeichnet werden“ (21). Aber auch „sie gelten als heilig“ und unantastbar. Diese Darstellung könnte den Eindruck erwecken, als hätte man in Trient den Unterschied zwischen den „göttlich-apostolischen“ und den „kirchlichen“ Traditionen nicht beachtet. In Wirklichkeit ging die ganze, der vierten Session vorausgehende Diskussion gerade um die Abgrenzung dieser beiden Größen. Selbstverständlich haben auch die von der Kirche begründeten Überlieferungen für den Gläubigen ihre Verbindlichkeit, aber nicht weil sie Glaubensquelle sind, sondern weil sie Ausdruck und Niederschlag der kirchlichen Lehr- oder Hirtengewalt sind. Ich darf für diese Frage auf die Studie von J. Salaverri S. J., *La Tradición valorada como fuente de revelación en el Concilio de Trento*² verweisen. — Ebenso kann die Interpretation, welche Loewenich der Definition über die beiden Glaubensquellen gibt, nicht unwidersprochen bleiben (21)³. Nach seiner Darstellung hat das Tridentinum durch diese Definition die „gefährliche Waffe“ des reformatorischen Schriftprinzips entschärfen wollen: „Bei einem Zwiespalt zwischen Schrift und Tradition ... interpretiert man (letztere) einfach in die Schrift hinein“, wie es die in Trient (D 995) definierte Interpretationsregel offen ausspricht. Das will doch besagen, daß unter dem Druck der Verhältnisse eine neue Einstellung zu Schrift und Tradition gewonnen wurde. In Wirklichkeit hat Trient aber nur das zum Ausdruck gebracht, was seit den Tagen der Urkirche in Geltung war. Eine von der Kirche und ihrer verbindlichen Auslegung losgetrennte Schrift haben weder Tertullian noch Irenäus oder Vinzenz von Lérins gekannt. Die Versuche, aus ihnen wegen ihrer nachdrücklichen Betonung der Schrift als Glaubensquelle Vorläufer des reformatorischen Schriftprinzips zu machen, gehen nicht ohne Gewalttätigkeit ab⁴. Man kann also nicht sagen, daß Trient hier eine Neuerung geschaffen hat, sondern muß anerkennen, daß es nur die alte kirchliche Doktrin gegen die Neuerer verteidigt hat.

Bei der Besprechung der tridentinischen *Gnadenlehre* gibt Loewenich zu, daß ihre Abgrenzung gegen diejenige der Reformatoren bedeutend größere Schwierigkeiten bereitet (22—28). Von einer kritik-

² *EstudEcl* 20 (1946) 33—62; vgl. O. Müller, *Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre: MünchThZ* 4 (1953) 164—186; E. Ortigues, *Écritures et traditions apostoliques au Concile de Trente: RechScRel* 36 (1949) 271—299.

³ Ausführlicher geht Loewenich auf die Probleme des katholischen Traditionsverständnisses im 2. Teil seines Buches (155—162) ein.

⁴ Vgl. J. Beumer S. J., *Heilige Schrift und kirchliche Lehrautorität: Schol* 25 (1950) 40—72, zumal 54; J. B. Franzelin S. J., *De divina Traditione et Scriptura, Rom 1882*³, These 19 S. 227—240.

losen Anerkennung der Lehre des Konzils über Gnade und Verdienst will er freilich nichts wissen. Es bleibe dort bei „einem Kompromiß zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Leistung“ (27). Natürlich sei „die Leistung, die Entscheidung, der Wille des Menschen beim Heilsvorgang nötig“, aber „im Tridentinum führt ihre berechnete Einbeziehung zu einem unklaren Schwanken zwischen Leistungsreligion und Gnadenreligion“. Einem solchen Schwanken gegenüber behalte die radikale Betonung der Gnade durch die Reformation ihr Recht, wiewohl sie als „lehrmäßig einseitig“ anzusehen sei (ebd.). Man durchschaut diese Schlußfolgerung nicht ganz, sondern kann sich nicht des Eindruckes erwehren, daß der Vorwurf gegen Trient auf Kompromißtheologie nur darin begründet liegt, weil das Konzil *beide* Faktoren im Heilsgeschehen festhält. Immerhin ist die Feststellung wichtig, daß Loewenich „ein vorurteilsloses interkonfessionelles Gespräch über die Gnadenlehre“ für möglich und fruchtbar hält, was er bezüglich der Frage nach dem reformatorischen Formalprinzip nicht zu sagen wagte. Allerdings wird er von seiten vieler protestantischer Theologen auf heftigen Widerspruch rechnen müssen. Denn so leichten Herzens werden sie den „Streit um das ‚sola fide‘“ nicht als eine „theoretische Angelegenheit“ deklarieren lassen (25). Vielmehr werden sie, wie es beispielsweise Professor Rückert, Tübingen, auf der Una-Sancta-Tagung von Bad Boll 1956 tat, um der Unaufgebbarkeit des „Sola-fide“ willen auch die Annäherung im Gnadenverständnis für irrelevant erklären. Falls aber Loewenich bei seiner These von dem komplementären Verhältnis der tridentinischen und reformatorischen Gnadenlehre verbleibt (25), dann müßte er viel eindringlicher die Frage stellen, wie es dann zu verantworten war, daß um einer solchen nicht sachlich-wesentlichen, sondern nur perspektivischen Differenz in der Gnadenlehre willen die Einheit der Kirche zerrissen wurde. Diese Frage muß er sich um so nachdrücklicher stellen, als er sich klar gegen die bloß forensische Rechtfertigungslehre ausspricht (25 f.). Zwar findet er in Luthers Formel vom „simul iustus et peccator“ eine lobenswerte „Ehrlichkeit und Nüchternheit“. Aber er will auch bedacht wissen, daß Gottes Rechtfertigungsspruch wirklich schöpferisch ist: Indem Gott „gerecht-spricht“, macht er gerecht. „Damit ist der Vorstellung von der zuständlichen Gnade ein gewisses Recht zugesprochen“ (26). Und dennoch hatte sich an diesem „articulus stantis et cadentis Ecclesiae“ zu einem wesentlichen Teil die Reformation entzündet!⁵ Sicherlich ist es erfreulich, daß Loewenich wenigstens schon so weit sich von der reformatorischen Kritik an der katholischen Rechtferti-

⁵ Vgl. K. Krogh-Tønning, Die Gnadenlehre und die stille Reformation, Christiania 1894.

gungslehre absetzt und zugibt, daß in ihr die ganze Fülle paulinischer wie johanneischer Aussagen besser zum Ausdruck kommt. Aber uns will scheinen, daß die Sorge, der katholischen Betrachtung zu sehr recht zu geben, ihn auch hier nicht zur vollen Objektivität freigibt. Das bekundet sich u. a. darin, daß er sich nicht hinreichend bemüht, die Rückverbindung der tridentinischen Gnadenlehre zur christlichen Frühzeit darzulegen. Vielmehr gewinnt der Leser aus seiner Darstellung den Eindruck, als handle es sich in Trient um Neukonzeptionen, die mehr oder minder aus der Not der Zeitlage entstanden sind. Würde er stärker auf die Kontinuität der tridentinischen Gnadenlehre zur Vorzeit hin achten, dann würde er auch nicht bedauern, daß das Konzil sich nicht von dem „merkwürdig schillernden Begriff des ‚Verdienstes‘“ losgesagt hat (27). Denn die Spannung von Gottesgabe und menschlicher Leistung im Verdienstbegriff ist nicht nur bestes augustinisches Erbe, sondern entspringt der apostolischen Verkündigung, wie der von Loewenich zitierte Text aus Phil 2, 12 f. (27) zeigt.

Auch bezüglich der Kontroversen über die *Meßopfertheologie* bezieht Loewenich eine Stellung, die sich ausdrücklich von derjenigen der protestantischen Tradition absetzt⁶. Luthers Vorwurf gegen die Messe als „Menschenwerk“ läßt sich angesichts der tridentinischen Lehre vom Subjekt des Meßopfers nicht mehr aufrechterhalten (29 32). Aber Loewenich glaubt andererseits Luther doch wieder in Schutz nehmen zu können, weil ja die Definition von Trient erst nach dessen Tod erfolgte, vorher aber eine lehramtliche Entscheidung über das Verhältnis von Meßopfer und Kreuzesopfer nie ergangen sei. Dagegen ist einmal auf die Lehrvorlage des Lateranense IV. vom Jahre 1215 hinzuweisen (D 430). Sodann aber ist daran zu erinnern, daß die katholische Doktrin auch in der übereinstimmenden Lehre der theologischen Schulen zu finden ist, wie sie unter der Leitung des Lehramtes stehen. Daß in der Meßopferpraxis in der Zeit der Reformation sich schmerzliche Mißbräuche eingeschlichen hatten, die nach Reform schrien, ist ohne Zweifel richtig⁷. Desgleichen ist richtig, daß die Theologie des Meßopfers vor dem Tridentinum noch wenig entwickelt war. Aber um so notwendiger war es da, sich an die sichere Führung des authentischen Lehramtes zu halten, um nicht, wenn man auf eigene Faust zu reformieren begann, unantastbare Werte preiszugeben, um deren Rückgewinnung weite Kreise der heutigen protestantischen Kirchen sich bemühen⁸.

⁶ Hierzu vgl. neuestens den Aufsatz von A. Rehbach, Unbekanntes von Luther: Hochland 49 (1956) 140—149.

⁷ A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg i. Br. 1902; J. Lortz, Die Reformation in Deutschland II, Freiburg i. Br. 1948³, 113 f.

⁸ Vgl. u. a. M. Lackmann, Ein Hilferuf aus der Kirche für die Kirche, Stuttgart 1956, 23 f.; desgleichen den in Anm. 6 genannten Artikel von A. Rehbach.

Loewenich stellt also mit erfreulicher Klarheit fest, daß „das Meßopfer im Bewußtsein des gläubigen Katholiken dem Kreuzesopfer gewiß nichts von seiner Ehre und Einzigartigkeit nehmen“ will (32). Aber die dann anschließenden Fragen nehmen den Wert dieser Aussagen in gewissem Sinn wieder zurück. Oder richtiger gesagt — sie zeigen, daß er der Wirklichkeit der Kirche, der das eucharistische Mysterium anvertraut ist, nicht gerecht zu werden vermag. Loewenich fragt: „Warum kann nur der geweihte Priester opfern, wenn doch die gesamte Kirche einschließlich der Laien den mystischen Leib Christi darstellt?“ (ebd.) Heißt das nicht, die eigene menschliche Einsicht zum letzten Maßstab dessen machen, was die Kirche in göttlichem Auftrag zu verkünden hat? Gewiß kann der Theologe auf mancherlei Konvenienzgründe hier wie auch sonst hinweisen, wo es um das Verständnis einer Glaubenslehre geht. Aber Anfang und Ende muß doch das Offenbarungswort sein, dessen Hut der auf den Aposteln gegründeten Kirche anvertraut ist. Doch damit rühren wir an die hinter allen Auseinandersetzungen stehende Frage des Kirchenverständnisses, auf die wir weiter unten noch ausdrücklich eingehen müssen. Hier sei nur noch eines vermerkt: Wie bei der Behandlung der Gnadenlehre vermißt man angesichts des wohlwollenden Eingehens von Loewenich auf die katholische Meßopferlehre die Frage, ob denn für die restierenden Probleme und Unklarheiten der schmerzliche „Aufwand“ der Kirchenspaltung zu rechtfertigen ist. Hat es sich gelohnt, durch vierhundert Jahre hindurch einen erbitterten Kampf gegen die Messe zu führen, um hintendrein festzustellen, daß „die reformatorische Polemik gegen das ‚Menschenwerk‘ der Messe nicht mehr unbedingt zutrifft“ (32)?

Abschließend rechtfertigt Loewenich nochmals seinen Ausgangspunkt bei den Trienter Beschlüssen, da sich von dorthier der moderne Katholizismus verstehen lasse (33). Aber wenn er das Tridentinum dafür haftbar macht, daß aus dem Katholizismus eine ‚Konfession‘ wurde, dann scheint er uns einen schillernden Begriff von Konfession zu unterstellen, der den theologischen und zivilrechtlichen Aspekt nicht hinreichend trennt. Im theologischen Bereich hat Trient den katholischen Standpunkt nicht verändert, höchstens geklärt und präzisiert. Wohl aber ist in der Duldung der Staaten seit der Reformation der Katholizismus nur noch eine Konfession neben anderen. Aber man kann diese „Konfessionalisierung“ des Christentums nicht dem Konzil zur Last legen. In Trient wurde nicht bloß der „Hauptstrang der Entwicklung“ auf Kosten einer im Grunde ebenso legalen Linie der alten und mittelalterlichen Kirche zu Ende gezogen, wie Loewenich schreibt (33). Denn er gibt ja gleich danach zu, daß das, was an An-

sätzen früher da war, niemals mit der Konsequenz der Reformatoren vorgetragen worden ist (34). Diese Konsequenz, die in Wirklichkeit eine Isolierung und Vereinseitigung war, ist aber gerade das Entscheidende, und als solche war sie auch vor Trient keine „katholische“ Möglichkeit. Insofern dürfte Loewenich im Unrecht sein, wenn er vorsichtig insinuiert, der Katholizismus sei seither in bestimmtem Sinne nicht mehr ‚katholisch‘ (34). Denn wenn die katholische Kirche die Thesen der Reformation, so wie sie damals ausgesprochen wurden, nicht „amalgamiert“ hat, dann lag das nicht an einer absinkenden Assimilationskraft, sondern daran, daß die Reformation die Fundamente der katholischen Doktrin in Frage stellte. Wenn der von Loewenich vertretene Protestantismus selbst sich in so wesentlichen Punkten wie in der Gnadenlehre und in der Deutung des Meßopfers von den Positionen der Reformatoren absetzt, dann sollte man sich nicht darüber aufhalten, daß die katholische Kirche schon in Trient ihr klares Nein gesprochen hat. Ohne Zweifel ist es richtig, daß die nachtridentinische Theologie in vielen Dingen zu sehr in Reaktion und Antithese gemacht hat, aber darin liegt kein Zugeständnis dafür, daß grundsätzlich wenigstens die reformatorischen Thesen sich mit dem Wesen des Katholizismus hätten vereinbaren lassen und darum eigentlich ebenso hätten rezipiert werden können wie einst die Prinzipien des Aristotelismus. Die Wahrheit ist nun einmal intolerant und nicht ein Amalgam von Widersprüchlichkeiten. Von daher ist ein Satz wie dieser zu beurteilen: Die Kirche konnte sich nicht entschließen, „die Daseinsberechtigung des Protestantismus zuzugeben“ (34). Wenn damit der praktische Modus vivendi gemeint ist, widerspricht er der geschichtlichen Wahrheit. Aber er meint ja eine Feststellung in der Ordnung der Wahrheits-erkenntnis, und da ist er nur für den nachvollziehbar, für den es keine absolute Wahrheit gibt. Oder sollen wir Paulus einen ähnlichen Vorwurf machen, weil seine Theologie keinen Raum hatte für die jüdische Gesetzesreligion?

Die Entwicklung vom Tridentinum zum Vaticanum sieht Loewenich als wachsende Verschärfung der antithetisch-reaktionären Einstellung der Kirche (34 f.). Daß die katholische Kirche sich nur widerstrebend auf die Anliegen der aufbrechenden *Naturwissenschaften* eingelassen hat, ist bekannt. Loewenich gibt zu, daß auch die altprotestantische Orthodoxie (nicht zuletzt Luther selbst) ähnlich renitent war. Aber was stärker herausgearbeitet werden müßte, ist die Frage, inwieweit die damalige Kirche die so viel unbefangene Einstellung zur Naturwissenschaft, die sie früher gezeigt hatte, unter dem Eindruck der Abwehrhaltung der Reformatoren verloren hatte. In der Frage der

Verurteilung Galileis liegen darüber mancherlei Vorarbeiten vor⁹. — So wie Loewenich in der Ausstoßung des Protestantismus ein Versagen der „katholischen“ Assimilationskraft gesehen hatte, so will er auch die Reaktion gegen den *Jansenismus* und *Bajanismus* als Symptom einer ähnlichen Verengung sehen (36). Der Leser ist auf eine solche Stellungnahme zur katholischen Verurteilung der jansenistischen Gnadenlehre nicht gefaßt, da Loewenich früher doch selbst zugegeben hatte, daß die bei dieser Verurteilung des Jansenismus führende Gnadenlehre des Tridentinums grundsätzlich annehmbar sei (25). Solange man freilich die einzelnen verurteilten Sätze Quesnels (D 1351 ff.) nicht in ihrem historischen Kontext sieht, kann man sich durch ihre äußere Gestalt täuschen lassen. Aber es wäre gerade Sache des Theologen gewesen, diesen geschichtlich-systematischen Kontext zu schaffen. Dann hätte Loewenich beispielsweise merken müssen, daß in der 2. Propositio (D 1352) das im Lateinischen beigefügte „cuiuscumque generis“ nicht ausgelassen werden darf. Grundsätzlich ist zu sagen, daß es der Kirche in der Verwerfung des Jansenismus darum ging, auch im erbsündlichen Menschen die sittliche Freiheit sicherzustellen, jene Freiheit, um derentwillen Loewenich später (303 f.) sogar die ganze Erbsündenlehre der christlichen Vergangenheit in Frage stellt. Desgleichen würde er, wenn er nachdrücklicher auf den geschichtlichen Zusammenhang geachtet hätte, nicht so vorwurfsvoll darauf verweisen können, daß manche der verurteilten Sätze „beinahe wörtliche Zitate aus Augustin“ seien (36), weil ja die Stellung in einem falschen System auch einem an sich richtigen Satz einen ganz anderen Sinn verleihen kann. Die Behauptung, daß auf jeden Fall „der echt evangelische Sinn“ der verurteilten Sätze einleuchte (ebd.), unterstellt, daß die entgegenstehende tridentinische Gnadenlehre „unevangelisch“ ist. Das verträgt sich aber kaum mit dem, was Loewenich vorher über diese Gnadenlehre gesagt hatte. Und wenn er dann beifügt, die Kirche habe mit der Verurteilung des Jansenismus „wertvollste religiöse Kräfte aus ihren eigenen Reihen lahmgelegt und zum Schweigen verurteilt“ (36), dann zeigt das nur, daß er die im Jansenismus aufbrechende Bedrohung der Grundlagen der katholischen Gnadenlehre und des katholischen Kirchenverständnisses nicht ernst genug nimmt.

Auf einen Satz unter den verurteilten Lehren Quesnels, die Loewenich zitiert, muß noch ausdrücklich eingegangen werden. Es ist die Propositio 80 (D 1430): „Die Lektüre der Heiligen Schrift ist für alle bestimmt.“ So wie der Satz hier bei ihm steht, muß er bei den ahnungslosen Lesern den Eindruck erwecken, die Kirche hätte

⁹ Vgl. A. Dufourcq, *Les origines de la science moderne: Revue des Deux Mondes* 83 (1913) 349—378, zumal 371 ff., H. Berchois, *Kepler et l'intolérance protestante: Etudes* 123 (1910) 165—180; J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, Bd. 7, Freiburg i. Br. 1904¹³, 329—335.

irgend jemandem die Schrift vorenthalten wollen — dieselbe Kirche, die ihre ganze Gebetsweisheit aus der Schrift zieht und die auch damals ihren Priestern und Ordensleuten Tag für Tag in Meßbuch und Brevier die Bibel in die Hände gab. Es ist nicht wahr, daß erst die Reformation die Schrift entdeckt hat. Nach all den Forschungen der letzten Jahrzehnte — es sei nur an die Arbeit von B. Smalley über das Bibelstudium im Mittelalter erinnert¹⁰ — sollte man diese These endlich aufgeben. Die Wahrheit ist, daß die Kirche in der berechtigten Sorge gegen den Mißbrauch der Schrift seit den Tagen der Waldenser und Wiclifiten hindern wollte, daß die Bibel, losgerissen von der Obhut des kirchlichen Lehramtes, zum Arsenal aller möglichen Fehlinterpretationen wurde. Oder wäre es heutzutage nicht auch bisweilen wünschenswert, wenn all die, welche aus der Schrift alle möglichen religiösen Utopien herauslesen, einen weniger leichten Zugang zur Bibel hätten? Damals wie heute wußte die Kirche um die unantastbare Würde der Schrift als Wort Gottes, die, wo sie in und mit der Kirche gelesen wird, allen Segen stiftet. Aber ebenso wußte sie, daß die Bibel allein, d. h. aus dem Mutterboden der Kirche losgerissen, Schaden anrichten kann. In Zeiten allgemeiner Gärung und Unruhe muß zwangsläufig Vorsicht und Sorge stärker nach vorn treten. Sobald die Gefahren gebannt waren, konnte die Kirche, ohne sich selbst zu widersprechen, allen und jedem den intensiven Umgang mit der Bibel ans Herz legen, so wie es noch jüngst Pius XII. in der Enzyklika „Divino afflante“ getan hat.

Wenn Loewenich dann von den schweren Krisen redet, durch welche die Kirche im Zeitalter der *Aufklärung* hindurchmußte, dann wäre auch dort wieder die Frage am Platz gewesen, inwieweit gerade die Glaubensspaltung an dieser Wehrlosigkeit gegen die neuen Ideen mit schuld war. Jedenfalls läßt sich nicht leugnen, daß die Aufklärung in den rein katholischen Ländern sich viel weniger tief in das allgemeine Zeitdenken hat einsenken können. Gerade weil sich mit dem Ausgang des 17. Jahrhunderts eine weitreichende Verlagerung des kulturellen Schwergewichtes vom romanischen (katholischen) Süden zum germanischen (protestantischen) Norden vollzog und weil die neuen Führungsländer sich der Aufklärung anschlossen, begreift man, daß die kulturell schwächeren katholischen Länder auch unter diesen Sog gerieten. Immerhin gelang es, wie Loewenich später selbst bemerkt (412), wenigstens die weiten Massen des katholischen Volkes zu immunisieren, jedenfalls mehr als im Protestantismus, der von seinen Ursprüngen her den Ideen der liberalen Autonomie stärker zugewandt war. — Wenig überzeugend ist die knappe Erledigung der Romantik, der man allein mit der Kennzeichnung als Antithese zur Aufklärung wohl kaum gerecht wird. Ob eine solch einengende Betrachtungsweise deshalb gewählt ist, weil damit der Aufbruch der katholischen Bewegung unter den Anhängern der Romantik am leichtesten „erklärt“ ist? Wir möchten die Frage auf sich beruhen lassen, können aber nicht umhin, auf den völlig aus dem sonstigen Ton des Buches herausfallenden Satz hinzuweisen, in welchem Loewenich von den Vorgängen

¹⁰ B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952.

nach 1814 schreibt: „Der wiederhergestellte Kirchenstaat wurde zu einem Hort der finstersten Reaktion. Selbst die unter der französischen Herrschaft eingeführte Straßenbeleuchtung wurde wieder abgeschafft. Der Jesuitenorden wurde wiederhergestellt“ (38). Man ist auf solche Töne in einem Buch, das immer wieder seinen Willen zur Objektivität bekundet, nicht gefaßt.

Zwischen dem Tridentinum und dem Vaticanum liegt auch die Definition der *Immaculata Conceptio* (41). Wir glauben nicht, daß Loewenich hier in allem dem tatsächlichen Geschehen gerecht geworden ist. Sixtus IV. (1471—1484) hat in der bei Denz. 735 abgedruckten Konstitution nicht die „gegenseitige Verketzerung“ der Anhänger und Gegner der Lehre verboten, sondern nur die Gegner zur Ordnung gerufen. Das ist aber schon ein wichtiger Schritt nach vorwärts. Ebenso wird man dem Tridentinischen Dekret (D 792) nicht gerecht, wenn man darin nur eine Erneuerung der disziplinären Maßnahmen Sixtus' IV. erblickt. Vielmehr hat das Konzil dadurch, daß es ausdrücklich die Frage offenließ, ob die Universalität der Erbsünde sich auch auf Maria erstreckt, die künftige Definition wirksam gefördert.

Natürlich ist für Loewenich der *Syllabus* nur Ausdruck der nachtridentinischen reaktionären Einstellung gegen alles Moderne. Scheinbar bietet er nur eine sachliche Auswahl der verurteilten Sätze. Aber dadurch, daß er sich nicht bemüht, den notwendigen Zusammenhang mit den Zeitströmungen herzustellen bzw. die in dem damaligen Liberalismus und Indifferentismus sich bekundende Gefährdung der christlichen Substanz aufzudecken, wird die objektive Berichterstattung illusorisch. Wie soll der theologisch ungeschulte Leser nicht aufbegehren, wenn der Papst von dem „deliramentum“ der Gewissensfreiheit spricht, auf die jeder ein Anrecht habe (D 1613)! Und doch ist im Kontext des *Syllabus* damit nichts anderes gemeint, als was etwa die Bibel aussagt, wenn sie Christus als den einzigen Weg zum Vater hinstellt. Hier wie auch an vielen anderen Stellen (43) wird die starke Bindung Loewenichs an die Geistigkeit des 19. Jahrhunderts deutlich, die es ihm im Grunde unmöglich macht, nicht nur der katholischen, sondern auch der reformatorischen Theologie wirklich gerecht zu werden, auf die er sich doch sonst ständig beruft. Wir werden später auf diese Frage nochmals zurückkommen dürfen. Hier muß nur noch beigefügt werden, daß es in der Rückschau für Pius IX. nur ehrenvoll sein kann, damals schon sich dem Geist jenes Liberalismus und Modernismus entgegengestellt zu haben, mit dem sich heute in der protestantischen Kirche die Männer der Dialektischen Theologie so eindrucksvoll auseinandersetzen. Was im übrigen die Frage der Unfehlbarkeit des *Syllabus* angeht, so ist zu bemerken, daß auch durch die Enzyklika „*Humani generis*“ die Frage keineswegs zugunsten der Unfehlbarkeit entschieden ist (42 f.). Denn wenn darin (D 2313) von der ersten Verbindlichkeit der Lehrvorlagen des authentischen Lehramtes die

Rede ist, dann ist damit noch nicht gesagt, daß es sich um unfehlbare Lehräußerungen handelt. Bekanntlich handeln alle fundamentaltheologischen Lehrbücher über die Frage nach dem „assensus religiosus, internus, certus“, der den Bekundungen des nicht-unfehlbaren Lehramtes zukommt.

Wie schon angedeutet, zeigt Loewenich in der Beurteilung der durch den Syllabus getroffenen Mentalität des Liberalismus eine seltsame Unentschlossenheit, die um so verwunderlicher ist, als er doch ursprünglich von der Dialektischen Theologie herkommt, wie seine bekannte Frühschrift „Luthers Theologia crucis“ (München 1929) erweist. Gewiß will er sich nicht schlechthin zur geistigen Entwicklung des 19. Jahrhunderts bekennen. „Auch der Protestantismus der Gegenwart hat manches anders sehen gelernt“ (43). Loewenich steht daher nicht an, zuzugeben, daß Rom „von seinem Standpunkt aus“ recht hatte, wenn es protestierte. Aber all diese Proteste und Reserven treffen nach ihm nicht das Entscheidende. „Die Grabgesänge, die man dem Liberalismus in unserer Gegenwart gesungen hat, waren verfrüht. Sein wirkliches Anliegen besteht . . . auch heute noch. Auch die evangelische Kirche wird das über kurz oder lang begreifen müssen“ (43). Man wird zu diesen Aussagen das hinzunehmen müssen, was Loewenich in der Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung vom 1. 9. 1955 in einem Gedenkartikel für Adolf v. Harnack geschrieben hat¹¹. Dann wird deutlich, wie sehr er sich jener Welt des liberalen Kulturprotestantismus verbunden weiß. Sicherlich ist er nicht blind für seine Gefahren und Schwächen (43). Aber die Positiva scheinen ihm doch zu überwiegen, freilich deshalb, weil er die Größe der durch ihn heraufbeschworenen Gefahr nicht ermißt. Oder wie soll man sonst die Frage verstehen, die er stellt: „Läßt sich der Indifferentismus durch geistliche Machtsprüche innerlich überwinden?“ (44). Haben nicht auch die Apostel und Jesus selbst klare Trennungslinien gezogen und unbedingte Entscheidung verlangt? Man braucht nur hier wie auch sonst öfters die Einwände Loewenichs gegen Lehre und Praxis der Kirche auf Christus und seine Apostel zu übertragen, um die eigentliche Tragweite seiner Kritik zu erkennen. Vor allem wird dann auch deutlich, wie wenig Recht er hat, im Namen „des Protestantismus“ schlechthin zu sprechen.

II. Das Vaticanum

Das Vatikanische Konzil ist für Loewenich der „Höhepunkt der antithetischen und reaktionären Haltung“ des Katholizismus (44). Es läßt sich begreifen, daß, unter solchem Vorzeichen betrieben, die

¹¹ Vgl. K. G. Steck, Undogmatisches Christentum? (Theol. Existenz heute, N. F. 48), München 1955, 4—8.

Darstellung der Vorgeschichte und des Ablaufes des Konzils einseitig werden mußte. Man braucht nur die nüchterne Schilderung der gleichen Ereignisse bei Dom Cuthbert Butler „Das Vatikanische Konzil“¹² danebenzuhalten, um sich davon zu überzeugen. So entspricht es nicht den Tatsachen, daß der Artikel in der *Civiltà Cattolica* vom 6. Februar 1869 deswegen Anstoß erregte, weil darin überhaupt die Definition der Infallibilität als Hauptzweck des Konzils bezeichnet war (45), sondern weil darin der Plan insinuiert wurde, die Unfehlbarkeit ohne gehörige Diskussion der Frage einfach durch Akklamation zu definieren. Ebenso ist die Darstellung des Widerstandes gegen die bevorstehende Definition viel zu sehr aus der Perspektive der Infallibilitätsgegner gesehen (45). Vor allem versäumt Loewenich es, einen klaren Unterschied zwischen den beiden Gruppen der Verteidiger der Infallibilität zu machen, wie es Butler ausführlich tut¹³. Daß Hefe erst nach Hettinger und Hergenröther in die vorbereitende Sachverständigenkommission gewählt wurde, ist richtig. Aber hinzuzufügen ist, daß seine Berufung immer noch rechtzeitig genug geschah, daß er „ein Gutteil der Vorbereitungsarbeit“ leisten konnte. München wurde übrigens nicht übergangen (46), da es durch Haneberg vertreten war.

Zur *Constitutio de fide*, in welcher das Vaticanum die katholische Lehre über Offenbarung, Glaube und Vernunft definiert hat, bemerkt Loewenich, daß „damit die ‚natürliche Theologie‘ im Sinn des Thomismus zum eisernen Bestand der katholischen Dogmatik erhoben wurde“ (47). Die reformatorische Theologie mache dagegen „den Glaubenscharakter aller religiösen Aussagen“ geltend. Da aber Glaube im Sinne Loewenichs „existenzielle Entscheidung“ ist, die ohne jede rationale Sicherung (419), auch nicht durch ein rationales Glaubwürdigkeitsurteil, bleibt, bedeutet dies, daß für ihn zwischen der Welt des Glaubens und der Welt der natürlichen Erkenntnis ein absoluter Abgrund klafft. Die Folge ist jene Aufspaltung des Menschen in den „Gläubigen“ und in den „Wissenschaftler“, die zweifelsohne eine der entscheidenden Ursachen des von Loewenich an anderer Stelle selbst beklagten Zerfalls des christlichen Lebens ist. Daß „Luther und Kant“ hier in ihrer Opposition „gegen die Scholastik und die alte Metaphysik“ zusammen erscheinen (47), ist vermutlich keine für alle heutigen Protestanten gleich schätzenswerte Empfehlung für Luther. Wir glauben nicht, daß Loewenich mit seinem so leichten Verdikt über die natürliche Theologie, hinter der doch wirklich mehr steht als nur „die Scholastik und die alte Metaphysik“, bei allen Protestanten willige

¹² C. Butler O. S. B., *Das Vatikanische Konzil*, München o. J.³.

¹³ A. a. O. 35—69.

Zustimmung finden wird¹⁴. Daß im übrigen hier ein Unterschied zwischen protestantischem und katholischem Denken sichtbar wird (47), ist richtig. Nur fragt es sich, ob er richtig beschrieben wird. Das protestantische Denken soll nach Loewenich „kritisch“ sein und „sich nicht den Spannungen entziehen, unter denen in dieser Weltzeit der Glaube stehen muß“. „Das katholische Denken (dagegen) ist (im Prinzip!) unkritisch und liebt den Ausgleich der Gegensätze, freilich immer zugunsten des überlieferten Dogmas“ (47). Man braucht diese Sätze nur auf dem Hintergrund des eben Gesagten zu lesen, um zu erkennen, wie sehr sie der Korrektur bedürfen. Denn in der protestantischen Einstellung zur natürlichen Theologie (wie Loewenich sie vertritt) geschieht mehr als nur ein Durchtragen von Spannungen, sondern da werden die Verbindungen zwischen Natur und Übernatur kurzerhand durchschnitten. Umgekehrt ist die Tatsache, daß katholisches Denken zu den überlieferten Dogmen steht, nicht Mangel an kritischer Einsicht oder Neigung „zu haltlosen Kompromissen“ (47), sondern schlichte Anerkennung dessen, daß das, was einmal wahr gewesen ist, es immer bleibt — wie sehr die begriffliche Fassung auch der wachsenden Vervollkommnung bedürfen mag. — Natürlich kann Loewenich in der katholischen Ablehnung der liberalen Bibelkritik (D 1812) und ihrer immanentistischen Religionsbegründung nur einen Mangel an „Angefochtenheit von der modernen Problematik“ sehen (47). Aber im Licht des Neuen Testaments stellt sich die Sache doch anders dar. Das wird an der von Loewenich selbst zitierten Frage der biblischen Wunder greifbar. Wir glauben, daß auch viele Protestanten erstaunt sein werden, wenn sie lesen, wie die Stellungnahme des Vaticanums für die apologetische Bedeutung des Wunders mit Berufung auf Lessing und Goethe sehr kurzschlüssig abgetan wird (48). Gewiß soll auch nach Loewenich die Kirche vor dem Rationalismus der Aufklärung nicht einfach kapitulieren, „aber sie kann ihn nicht durch einen dogmatischen Rationalismus überwinden“ (ebd.). Der Leser möchte gerne wissen, was Loewenich denn anderes tut, als vor der Aufklärung zu kapitulieren. Auch hier wäre alles wieder viel klarer gewesen, wenn er statt von der Kirche zu sprechen, Jesu und der Apostel eigene Stellung zum Wunder besprochen hätte. Und wenn Loewenich dann noch hinzufügt, daß sich doch die „damalige protestantische Theologie“ mit diesen Fragen so ganz anders abgegeben habe, dann wird vermutlich auch vielen protestantischen Lesern bei dieser Erinnerung nicht ganz wohl zumute sein. Zum mindesten dürfen wir hier, wie auch an vielen anderen Stellen des Buches,

¹⁴ Vgl. M. Lackmann, Vom Geheimnis der Schöpfung, Stuttgart 1952.

unser Bedenken anmelden, ob Loewenich hier dem Anliegen der Reformatoren selbst entspricht.

Bei der Darstellung der *Unfehlbarkeitsdefinition* ist es zu bedauern, daß Loewenich im unbefangenen Leser den Eindruck erweckt, als ob die Mehrzahl der Bischöfe, die zur Oppositionsgruppe gehörten, die Lehre selbst abgelehnt hätten. Zum mindesten wird man dies aus einem Satz wie dem folgenden heraushören müssen: „Auch waren unter ihnen solche, die zwar an die päpstliche Unfehlbarkeit glaubten, aber ihre Dogmatisierung im gegenwärtigen Zeitpunkt für inopportun hielten“ (50). Ähnlich werden ein wenig später (51) die 22 Bischöfe, die in der der Definition vorausgehenden Diskussion ihre ablehnende Position darlegen, kurzerhand Gegner „des Dogmas“ genannt. Im übrigen ist es zweifelsohne richtig, daß das Vaticanum „einen Markstein in der Lehrentwicklung der katholischen Kirche“ bildet (53), nur darf das nicht so verstanden werden, als ob dadurch die Wesensstruktur der Kirche verändert worden sei, wie es Loewenich insinuiert. Auch die angehängte Bemerkung, daß die Kirche seither keine Konzilien mehr nötig habe, lebt nur von der ungeklärten Bedeutung des Wortes „nötig“. Denn von einer, sei es von der Natur der Sache her oder aus dem Stifterwillen Christi erfließenden, unbedingten Notwendigkeit Allgemeiner Konzilien war zu keiner Zeit die Rede. Ebenso ist es keineswegs so, als ob durch die Definition des päpstlichen Primates und der päpstlichen Unfehlbarkeit die Bischöfe in die Rolle von Befehlsempfängern Roms herabgesunken seien. Das ist auf dem Vaticanum wiederholt ausdrücklich betont worden. Dabei wird man nicht bestreiten können, daß bei einer längeren Dauer des Konzils die ganze Frage nach der Stellung der Bischöfe vermutlich ausdrücklich zur Vorlage gekommen wäre¹⁵. Daß Loewenich dem Konziliarismus nachtrauert (54 f.), ist begreiflich, aber hätte er nicht mit gleichem Eifer auf das Aufblühen der Kirche unter den auf das Vaticanum folgenden Päpsten hinweisen müssen? Eine solche Darlegung wäre ja schon deshalb am Platz gewesen, weil er die dunklen Zukunftsprognosen der Definitionsgegner wiederholt hatte zu Wort kommen lassen (49 52). Auf jeden Fall muß die katholische Theologie die Interpretation Loewenichs, die Bischöfe seien nun nur noch „Stellvertreter“ des Papstes (56), ablehnen. Eine solche Auffassung gilt nicht einmal innerhalb jener durchaus nicht von allen theologischen Schulen vertretenen Auffassung, wonach die Bischöfe ihre Jurisdiktion durch Vermittlung des Papstes erhalten. Denn auch hier bleibt bestehen, daß es keineswegs in der Kompetenz des Papstes liegt, ob es Bischöfe gibt

¹⁵ Vgl. dazu O. Karrer, *Das Petrusamt jenseits der Konfessionen*: Hochland 49 (1956) 127—139.

oder nicht, vielmehr bleibt ihr Amt unantastbares göttliches Recht. Die Worte, in welchen das Vaticanum diese göttlich-rechtliche Fundierung des Bischofsamtes garantiert (56 f.), sind wirklich ernst zu nehmen und werden von allen katholischen Theologen auch so verstanden.

Hinsichtlich der Betätigung der päpstlichen Unfehlbarkeit und ihres Gegenstandes wendet sich Loewenich gegen die katholische Auffassung, wonach sie immer nur eine „Entfaltung“ des apostolischen Depositums bedeuten könne. Das sei eine Behauptung, „die vor einer nüchternen dogmengeschichtlichen Betrachtung nicht bestehen kann“ (59). Denn aus den Wahrheiten des Neuen Testaments hätten sich ebensogut auch völlig andere dogmatische Folgerungen ziehen lassen. Er vermag daher in der katholischen These nur eine „ungeheure Simplifizierung der Geschichte“ zu erblicken, die es ermögliche, auch dort „die Neuheit“ eines Dogmas zu bestreiten, „wo man offenkundig . . . von Schrift und Tradition“ abgewichen sei (59). Dagegen ist zu sagen, daß zweifelsohne die katholische Lehre von der Unmöglichkeit einer „objektiven Dogmenentwicklung“ ihre Grundlage in der Glaubenslehre von der Abgeschlossenheit der göttlich-apostolischen Offenbarung und von der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes hat; wer somit diese beiden Lehren nicht annimmt, wird geneigt sein, so zu argumentieren, wie Loewenich es tut. Aber auch so sollte man nicht zu selbstsicher das Zeugnis der Geschichte anrufen. Jedenfalls hat ein so kritischer Geist wie John Henry Newman in seinem jahrelangen Ringen um innere Klarheit gerade aus der Geschichte der katholischen Lehrüberlieferung die Erkenntnis von ihrer unerschütterlichen Stabilität bei aller Lebendigkeit der Entfaltung gewonnen. Desgleichen bietet ja Loewenich selbst an verschiedenen Stellen seines Buches, wie schon zu Eingang vermerkt wurde, ein wichtiges Eingeständnis dieses frappierenden Konservativismus der Kirche, über die man sich auch nicht durch den Anschein der Offenheit für das „Moderne“ hinwegtäuschen lassen dürfe.

Die Kritik Loewenichs am Vaticanum gipfelt in der Feststellung, daß hier evident werde, „daß die katholische Kirche einen *anderen Wahrheitsbegriff* hat als das reformatorische und das moderne Denken“ und daß darin „der schärfste Trennungsstrich zwischen den Konfessionen in der Gegenwart gesehen werden müsse“ (61). Er begründet diese These damit, daß er darauf hinweist, daß, im Unterschied zum Vaticanum, „das reformatorische und das moderne Denken keine irdische Autorität kennen, die in der Wahrheitsfrage absolute Bindungen aufstellen könnte“ (62). Darin ist aber ein doppeltes zugegeben: einmal dies, daß es sich gar nicht um ein anderes Wahrheitsverständnis bzw. einen anderen Wahrheitsbegriff handelt. Denn die

Tatsache, daß man eine bestimmte Instanz als Wahrheitsgarantie gelten läßt, die ein anderer ablehnt, bedeutet nicht, daß beide einen verschiedenen Begriff von der Wahrheit haben, sondern nur verschiedene Zugänge zur Wahrheit kennen. Sodann wird hier zugegeben, daß für Loewenich Kirche letztlich doch nur eine „irdische Autorität“ ist, daß also trotz allem die Verheißungen Christi über Seine Kirche (Mt 16 und Mt 28) nicht ernst genommen werden. Das wird auch noch ausdrücklich unterstrichen, wenn Loewenich schreibt: „Der Hinweis auf den Beistand des Heiligen Geistes kann uns nicht von der Einsicht entlasten, daß es sich in der organisierten Kirche . . . um eine geschichtliche, d. h. um eine irdische Größe handelt“ (62). Aber ist Jesus Christus nicht auch „eine geschichtliche, d. h. eine irdische Größe“, und müßte dann Seinem Wort gegenüber nicht auch die gleiche Kritik geübt werden? Es bliebe dann nur der Rückzug auf die Unterscheidung zwischen dem Christus der Geschichte und dem Christus des Glaubens — und darin die Preisgabe der jedenfalls von den Reformatoren noch festgehaltenen Fundamente. Wo man die Wirklichkeit der Inkarnation wirklich ernst nimmt, ist auch der Weg zum Mysterium der Kirche offen. Umgekehrt führt, sowohl geschichtlich wie sachlich, ein gerader Weg von der Leugnung der göttlichen Führung der Kirche zur Auflösung des Christusgeheimnisses. Loewenich selbst gibt im weiteren Verlauf seines Buches dafür ein aufschlußreiches Exempel (422 ff.).

Wie zu erwarten, fehlt in diesem Zusammenhang bei Loewenich nicht der Hinweis darauf, daß alle Zusagen göttlichen Beistandes keine automatische Sicherung liefern und keine „Verfügungsgewalt über den Heiligen Geist“ schaffen (62). Aber bedeutet das Ernstnehmen der Verheißungen Christi ein solches Verfügen über Ihn und Seinen Geist? Bedeutet nicht die gegenteilige Haltung dies, daß man dem Herrn die Freiheit nimmt, über Seine Kirche zu verfügen? Ist es wirklich so, daß der Heilige Geist uns nur deshalb verheißt ist, „damit wir in der Anfechtung in unserem Glauben nicht wankend werden“ (ebd.)? Ist damit nicht die Kirche als Kirche der Führung des Herrn entzogen und die Verheißung, welche ihr galt, rein individualistisch gedeutet?

Aber die Dinge reichen noch tiefer und weiter. Es geht um das Verständnis dessen, was eigentlich unter *Offenbarung* und *Glaube* zu verstehen ist. Nach Loewenich ist Glaube nur „unser existenzielles, persönliches Verhältnis zu Gott“; es ist daher irrig, den Glauben, „den die Bibel meint (Lc 22, 32), gleichzusetzen mit formulierten dogmatischen Sätzen“ (62). Der Glaube Petri, der nicht wanken sollte, ist als *fides qua*, nicht als *fides quae* zu verstehen, als „Glaubenshaltung,

nicht ... Glaubensinhalt“ (ebd.). „Die Dogmenbildung als solche ist ein rationaler Vorgang“, darum Produkt menschlichen Nachdenkens, das man nicht als Offenbarung des Heiligen Geistes ausgeben darf, auch wenn man für das Nachdenken um den Geistesbeistand gebetet hatte. Hier werden also Glaubensinhalt und Glaubenshaltung so weit voneinander getrennt, daß die Relativierung des Inhaltes die notwendige Folge ist. Wenn die im Dogma gemeinte Wirklichkeit ja doch in keiner Weise in die Glaubensaussagen eingeht, wenn nur „die Gestalt Christi“, nicht aber „die Christologie“ ein Geheimnis ist (63), dann ist es verständlich, daß Loewenich für den Wahrheitsernst der katholischen Kirche unzugänglich ist. Er kann dann dahinter nur ein „Verfügen“ über Gottes Wahrheit sehen. Wenn er zum Beweis seines Standpunktes auf Texte wie 1 Kor 13, 9 ff. verweist, zeigt das nur, daß er nicht zwischen der Wahrheit und Adäquatheit menschlicher Aussagen unterscheiden will. Daraus, daß für Paulus (wie für die kirchliche Verkündigung) all unser Glaubenswissen „nur Stückwerk“ ist, folgt keineswegs ein „biblischer Relativismus“. Sonst hätten Paulus und die anderen Apostel nicht so unnachsichtlich zwischen „Wahr“ und „Falsch“, zwischen „Rechtgläubigkeit“ und „Häresie“ unterscheiden. Warum soll dann die Kirche, die unter dem ihr zugesagten Beistand des Heiligen Geistes dieses apostolische Kerygma weiterreicht, nicht in gleicher „Unduldsamkeit“ für die Wahrheit Gottes eintreten dürfen? (Was übrigens Loewenich in diesem Zusammenhang über die „sozusagen ‚negative Assistenz‘ des Heiligen Geistes“ schreibt, kraft deren die Kirche die Irrtümer abwehre (63), geht völlig an dem vorbei, was man in der katholischen Theologie mit diesem Terminus meint.)

Es wird somit immer deutlicher, wo der eigentliche und radikale Gegensatz zwischen dem, was Loewenich das moderne und das reformatorische Denken nennt, und dem katholischen Denken liegt. Es ist die Frage, ob die Kirche, der Christus Seine Sendung anvertraut hat, wirklich *nur* eine „irdische Autorität“ ist (64) oder ob in ihr so sehr Gottes Geist und Kraft am Werk ist, daß sie, wie einst die Apostel, „die absolute Wahrheit“, wenn auch nur in den zerbrechlichen Gefäßen menschlicher Begriffe, bezeugen kann. (Loewenich sagt: „für sich beanspruchen kann“, aber damit sind schon gleich irreführende Akzente gesetzt!) Anders gesagt: Dürfen wir das Wunder der Menschwerdung Gottes so ernst nehmen, daß es auch in der Kirche des Menschgewordenen noch zu spüren ist? Es ist also im Grunde die Frage nach der Wirklichkeit Christi in der Kirche und der Kirche in Christus, um die es hier geht!

Von hierher ist auch die andere These Loewenichs zu betrachten: Gegenüber der katholischen Lehre, nach der man durch Unterwerfung

unter die Autorität der Wahrheit habhaft werden kann, betont er, daß sich „religiöse Wahrheit nur im persönlichen Ergriffensein von ihr“ erschließt (64). „Was ich nicht für wahr halte, kann ich nicht für wahr halten, selbst wenn ich wollte.“ Man könne sich bei aller Pietät nicht einfach dem Spruch einer autoritativen Gesamtheit unterwerfen, sondern habe jeweils selbst die Wahrheitsfrage zu stellen. „Disziplin ist eine heilsame und nützliche Sache; es ist aber gefährlich, wider besseres Wissen und Gewissen Disziplin zu halten.“ Und so beklagt Loewenich es, daß in der nachvatikanischen Kirche „Disziplin immer mehr den Vorrang vor der persönlichen Wahrheitsfrage gewonnen“ habe (ebd.). Kann man die katholische Position radikaler mißverstehen? Glaubt Loewenich wirklich, daß für den Katholiken die Wahrheitsfrage nur eine Angelegenheit der Disziplin ist? In Wirklichkeit liegen die Dinge doch so, daß auch der Katholik nur deshalb das Urteil des kirchlichen Lehramtes für verbindlich hält, weil er sich vergewissert hat, daß dieses in der Vollmacht Gottes spricht. Freilich erwartet er von der Kirche nicht, daß sie ihm die *innere* Evidenz über die Glaubenswahrheiten schenkt. Denn das hieße den Glauben in Erkennen auflösen. Wohl aber steht ihm die *äußere* Evidenz, eben die Glaubwürdigkeit des Lehramtes, offen. Wenn die Kirche von den Gläubigen das „Opfer des Verstandes“ fordert, dann hat das nichts mit der Preisgabe des eigenen Denkens zu tun, wohl aber wird damit der Rationalismus in seine Schranken gewiesen, für den nur die eigene Einsicht in den jeweiligen Sachverhalt, nicht aber das Zeugnis Gottes in der Kirche verbindlich ist. Im übrigen ist hier nur wieder zu betonen, was schon früher gesagt wurde: Die von Loewenich hier gegen das Lehrwort der Kirche vorgebrachten Einwände gelten prinzipiell auch gegenüber demjenigen der Apostel, auch wenn man die Frage nach dem Fortbestehen der apostolischen Autorität in der Kirche beiseite läßt. Dann wird aber Loewenichs Anspruch, den reformatorischen Standpunkt zu verteidigen, fragwürdig. Um so deutlicher wird andererseits, wie sehr sich bei ihm jenes moderne Denken ausspricht, das im liberalen Individualismus seine schärfste Ausprägung erhalten hat, wiewohl er sich gelegentlich ausdrücklich von ihm distanziert (64).

Wirklich irreführend ist die Weise, wie Loewenich die Unterwerfung der Minoritätsbischöfe unter die Definition des Vaticanums darstellt (64f.). Er findet ihre Haltung „ergreifend und erschütternd“. Ihre Unterwerfung vermag er nur als einen eigentlich wider besseres Wissen und Gewissen geleisteten Gehorsamsakt zu werten, weil ihnen keine andere Wahl blieb als „Schisma oder Unterwerfung“. Auch Erzbischof Kenrick von St. Louis habe seinen Schritt „lediglich als einen Akt des Gehorsams gegen die Autorität der Kirche“ hingestellt, durch den die gegen die Definition stehenden Gründe nicht behoben

seien. Zudem sei der katholische Klerus „seit Jahrhunderten ... auf Unterwerfung unter die Autorität“ hin erzogen gewesen (ebd.). Ob Loewenich voll abmißt, was er damit unterstellt? Es ist nichts Geringeres, als daß diese Männer die Wahrheitsfrage irgendwelchen, der Wahrheit äußerlichen Rücksichten geopfert haben. Für den Katholiken, der die Verheißungsworte des Herrn an Petrus und an die anderen Apostel ernst nimmt, ist die Lehrentscheidung der Gesamtheit des rechtgläubigen Episkopats nicht nur disziplinarer Spruch, der Gehorsam verlangt, sondern zunächst Gewähr unfehlbarer Wahrheit. Deshalb, und nur deshalb kann und muß der Gläubige seine Zustimmung zu einer dogmatischen Definition geben, sobald sie ergangen ist. Das hindert nicht, daß ihm vorgängig zu der Definition, solange er nur aus seiner eigenen begrenzten Vernunft argumentierte, viele Einwände kamen. Die faktisch ergangene Lehrentscheidung ist eben jenes Element in seiner Urteilsbildung, das allen vorgängigen Überlegungen ein ganz neues Licht gibt. Es ist ohne Zweifel richtig, daß eine solche Haltung nur von der Basis des Glaubens an die unfehlbare Autorität des Lehramtes zu vollziehen ist. Aber das gibt auch dem Nichtkatholiken kein Recht, die Haltung der Bischöfe nach dem Vaticanum als eine wie immer begründete Preisgabe der unverletzlichen Würde der Wahrheit darzustellen. In diesem Lichte ist ein Satz zu lesen wie dieser: „Es waren nur die Kreise um Döllinger, die es nicht fertigbrachten, wider ihre bessere Überzeugung zu handeln ...“ (65). Will Loewenich damit sagen, daß Ketteler und Hefele und die anderen Minoritätsbischöfe, die sich alle bekanntlich der Definition anschlossen, „wider ihre bessere Überzeugung“ gehandelt haben?

Um so überraschter ist der Leser, wenn er gleich anschließend bei Loewenich liest, daß die Altkatholiken historisch im Unrecht seien, wenn sie die Unfehlbarkeitsdefinition als eine Revolutionierung des Wesens der katholischen Kirche hinstellten. Denn „die Tendenz auf die Unfehlbarkeitstheorie ist in der römischen Kirche seit Jahrhunderten“ zu beobachten (65 f.). Dabei läßt Loewenich diese Entwicklung mit Hormisdas (514—523) beginnen. Aber Leo der Große hat in Chalcedon (451) nicht weniger eindringlich die oberste Lehrgewalt des Römischen Stuhles betont, und auch er ist nicht der erste in dieser Reihe. Vielmehr führt die Linie bis hin zu den Zeugnissen des Irenäus von Lyon und des Ignatius von Antiochien, also bis in die unmittelbare Nähe des apostolischen Zeitalters. Daß dieses Bewußtsein von der doktrinären Vorrangstellung des römischen Bischofs sich im Laufe der Jahrhunderte konkretisiert und präzisiert hat, daß es lange Zeit mit Unklarheiten in Einzelfragen zusammenlief, ist allgemein bekannt. Aber die Sache selbst war unbestreitbar von den Tagen der Urkirche an da. Loewenich hat also recht, wenn er gegen die Altkatholiken auf diese geschichtliche Verwurzelung der Lehre verweist. Darüber hinaus wird die katholische Theologie betonen, daß schon vor dem Vaticanum die päpstliche Lehroberhoheit keineswegs mehr eine frei diskutierbare Lehre war. Das einzige, was sich durch das Konzil änderte, war der Grad der Verbindlichkeit, mit dem jeder Katholik zur gläubigen Annahme verpflichtet ist. Es ist also noch weniger, als was Loewenich den Altkatholiken zugestehen möchte (66).

Dagegen hat Loewenich recht, wenn er sein Erstaunen darüber äußert, daß die katholische Kirche dieses Dogma ausgerechnet mitten im 19. Jahrhundert zu verkündigen gewagt hat (66). Es gehörte freilich, wenn man die Dinge rückblickend betrachtet, ein unglaublicher Mut dazu, dem Zeitgeist des Relativismus und Subjektivismus so furchtlos den Fehdehandschuh hinzuwerfen. Man kann der Kirche des 19. Jahrhunderts nicht vorwerfen, sie habe um die Zeitgunst gebuhlt. Es hat in ihren eigenen Reihen nicht an Stimmen gefehlt, die aus Angst vor der schroffen Reaktion der Öffentlichkeit von der Definition abrieten. Aber die Geschichte hat nicht ihnen, sondern denen, die unbeirrt die Definition betrieben, recht gegeben. Es ist nicht abzusehen, in welche Krise die Kirche geraten wäre, wenn sie in die Auseinandersetzung mit dem Modernismus ohne die durch das Vaticanum geschaffene Abklärung der höchsten Lehrgewalt hätte eintreten müssen. Zweifelsohne bedeutete die vatikanische Definition einen wirksamen Schutz gegen den Einbruch des Relativismus und Subjektivismus. Nur darf man die Dinge nicht so darstellen, als habe die Definition im Grunde keine andere Stütze als das Verlangen, mit diesen gefährlichen Mächten fertig zu werden. Eine solche pragmatische Betrachtungsweise wird der Entwicklung des innerkirchlichen Glaubenslebens nicht gerecht und reduziert sie auf einen rein natürlichen Vorgang von Aktion und Reaktion. Das Ende ist eine derartige Fehlzeichnung, wie sie Loewenich (67 f.) bietet. Nach seiner Darstellung setzte „das Vaticanum der modernen Problematik einfach die Autorität der unfehlbaren Kirche und des unfehlbaren Papsttums entgegen“. Man täusche sich aber, wenn man damit ein „objektives Prinzip der Wahrheitskenntnis“ zu besitzen meine. Denn „eine theologische Lehre wird nicht dadurch zur objektiven Wahrheit, daß sie von einem kirchlichen Lehramt für verbindlich erklärt wird“ (67). Loewenich kann in dem Unfehlbarkeitsprinzip nur ein „totalitäres Prinzip“ erkennen, mit dem man wohl die Gegner zum Schweigen, nicht aber die Wahrheit ans Licht bringen könne. Aber ist dies wirklich der katholische Standpunkt? Daß mit Diktatorsprüchen keine Wahrheit „produziert“ werden kann, weiß der Katholik auch. Aber ihn bindet nun einmal Jesu Wort an Petrus bei Mt 16. Darum ist für ihn der oberste Lehrspruch des Papstes etwas radikal anderes als die Einheitsdirektiven totalitärer Systeme. Es ist eine unguete Formulierung, die Loewenich mit dieser Metapher vom „totalitären Prinzip“ in die Diskussion einführt, weil sie — es muß leider gesagt werden — nach zu billiger Demagogie schmeckt.

Loewenich kann bei alledem nicht abstreiten, daß das Vaticanum dem Katholizismus nicht nur äußeren Erfolg, sondern auch inneren Auftrieb gebracht hat. Aber der äußere Erfolg ist ihm vom Neuen

Testament her ein ungeeigneter Maßstab — wiewohl man im Hinblick auf Act 15, 12; 2, 41 u. ä. nuancierter sprechen müßte —, und der innere Aufschwung, über den Loewenich zu Eingang des Buches doch viel positiver geschrieben hatte, wird ihm durch die negative Wirkung des Konzils aufgewogen (67). Dieses Negativum sieht er aber „in der gebrochenen Stellung zur Wahrheitsfrage“ und in der Verstärkung der „antithetischen und reaktionären Einstellung“ des Katholizismus. Vor allem sei der Gegensatz zwischen den Konfessionen dadurch verstärkt worden, was nicht ganz zu den Eingangsbemerkungen paßt, in denen von der Anziehungskraft der nachvatikanischen Kirche auf die Außenstehenden die Rede war. Tatsächlich ist zu sagen, daß im Maße, wie die Wesensgestalt der Kirche, geläutert von den Schlacken, die sich durch das verhängnisvolle Eingehen auf den Zeitgeist angesammelt hatten, sichtbar wird, ihre Zugkraft gewachsen ist. Was aber die „gebrochene Stellung zur Wahrheitsfrage“ betrifft, so hätte der moderne Liberalismus, dem auch Loewenich weitgehend das Wort redet, auch die vorvatikanische Einstellung der katholischen Kirche zur Offenbarungswahrheit niemals gelten lassen. Das wird deutlich, wenn wir nun abschließend Loewenichs Darstellung des Antimodernismus ins Auge fassen.

III. Der Antimodernismus

Die mit *Leo XIII.* beginnende nachvatikanische Periode ist nach Loewenich gekennzeichnet durch ein Hin und Her zwischen einer ganz neuen Aufgeschlossenheit für die Moderne und einem Festhalten an der reaktionären und antithetischen Haltung von ehemem. „Erst von hier aus kann man (die) neue, ungeahnte Stoßkraft (des Katholizismus) begreifen, wie sie sich auf den verschiedensten Gebieten äußert“ (69). *Leo XIII.* wird demgemäß in seinem Schwanken zwischen diesen beiden Richtungen gezeigt. Als Papst der Sozialzyklen findet er Lob. Aber wenn er in der Enzyklika „*Aeterni Patris*“ den Aquinaten „zum Normaldogmatiker der katholischen Kirche“ erhebt (ebd.), dann offenbart sich darin nach Loewenich die Grenze seiner Modernität. Dabei ist anzumerken, daß für den unkundigen Leser dieser (nicht gerade glücklich gewählte) Ausdruck notwendig eine Erklärung verlangt hätte, wenn nicht ein völlig falsches Bild von der Rolle der Theologie des hl. Thomas innerhalb der katholischen Kirche entstehen soll. Im übrigen sollte die Geschichte der letzten hundert Jahre doch deutlich gemacht haben, daß die christliche Theologie immer noch besser fährt, wenn sie sich an Thomas von Aquin statt an Immanuel Kant hält, der, wie es unlängst von Propst Asmussen in einem öffentlichen Vortrag in Frankfurt-Main formuliert wurde, für manche eine

Art von verspätetem Nachtrag zum Neuen Testament geworden zu sein scheine. — Auch die Einsetzung der Bibelkommission unter Leo XIII. wird von Loewenich bloß negativ gesehen: „sie sollte der katholischen Schriftauslegung feste Grenzen ziehen“ (69). Daß sie auch einen wichtigen Anteil an der von Loewenich weiter unten (195 ff.) anerkannten Förderung der biblischen Studien im neueren Katholizismus hat, hätte hier nicht übergangen werden sollen. Und wenn Loewenich selbst zugibt, daß der Modernismus nicht nur eine katholische, sondern eine allgemein-christliche Gefahr darstellte (90), dann sollte er es auch nicht *nur* als ein Negativum hinstellen, daß die Bibelkommission unter Pius X. „zu einem handfesten Instrument des Antimodernismus“ wurde (69).

Die Darstellung des Modernismus beginnt Loewenich mit einem raschen Hinweis auf die Abspaltung der *Altkatholischen Kirche*, die damit gerechtfertigt wird, daß „die Redlichkeit jener Männer“ sich gegen den herrschenden Ultramontanismus und seine Papstvergötterung empörte (70). Man ist über solche und ähnliche Sätze in einem Buch, das immer wieder beteuert, daß man nicht als Richter, sondern als Bruder spreche, betroffen. Denn die Kehrseite dieses Satzes ist doch, daß es denen, die nicht in das Schisma mit hineingingen, entweder an der Redlichkeit gefehlt hat oder daß sie redlichen Herzens die Papstvergötterung betrieben haben. Desgleichen ist es irreführend, wenn hier so ohne jede Unterscheidung vom „Ultramontanismus“ geredet wird, wiewohl doch ein gewaltiger Abstand zwischen den Exzessen der Kreise um Louis Veuillot und dem, was auf dem Vaticanum definiert wurde, besteht.

Ein gleiches ist zu sagen, wenn Loewenich gleich anschließend die Auswirkungen der vatikanischen Definition innerhalb der Kirche mit folgenden Worten darstellt: „Bei den Besten herrschte dumpfe Niedergeschlagenheit und Hoffnungslosigkeit“ (71). Als was sieht Loewenich die überwältigende Mehrheit der Bischöfe an, welche im Hinblick auf die Schriftzeugnisse und auf die dogmatische Überlieferung der Kirche ihr Placet gesprochen hatten? Von wo nimmt er seinen Maßstab? Und wenn er gegenüber jenen katholischen Theologen, die die Definition als eine Befreiung begrüßten, da nun klar sei, daß nicht alle päpstlichen Lehrvorlagen (z. B. nicht der Syllabus) Unfehlbarkeit beanspruchen können, von einer „Sophistik der Argumentation“ spricht, die „etwas Rührendes an sich habe“, dann wird er auch hier den Dingen nicht gerecht. Denn tatsächlich weiß der katholische Theologe um die verschiedenen Verbindlichkeitsgrade, welche die einzelnen Verlautbarungen des obersten Lehramtes an sich tragen. Wenn vor dem Konzil manche angesehene Theologen geneigt waren, den Syllabus von 1864 als unfehlbare Lehrvorlage anzusehen, dann hat die schär-

fere Umgrenzung des „ex cathedra“ hier eine Klärung gebracht. Loewenich meint allerdings, in den genannten Theologen spreche nur ein rührendes Bemühen, „unbedingte kirchliche Treue mit dem angeborenen Drang nach freier gewissensmäßiger und wissenschaftlicher Überzeugung“ zu vereinen (71). Demgegenüber sei nochmals gesagt, daß diese Entgegenstellung von kirchlichem Gehorsam und wissenschaftlicher Überzeugung abwegig ist, da die Entscheidungen des Lehramtes nur deshalb und in dem Maße verbindlich sind, als sie um des verheißenen Geistbeistandes willen die Wahrheit kundtun.

Den „*Modernismus*“, der die nachvatikanische Kirche erschütterte, sieht Loewenich von einer doppelten Tendenz getragen: Überwindung der seit Trient herrschenden Antithese wider das Protestantische und wider das Moderne (72). Man will heraus aus der Gegensatzhaltung gegen den Protestantismus: darum heraus aus dem „dogmatischen Intellektualismus“! „Religion muß als etwas ganz Persönliches verstanden werden, was man mit seinem Gewissen vor Gott auszumachen hat... Das Dogma ist als Ausdruck der religiösen Erfahrung zu interpretieren; es ist ... etwas Abgeleitetes, Sekundäres“ (ebd.). Man will aber ebenso heraus aus der Gegensatzhaltung zur Moderne: darum heraus aus der Bindung an die mittelalterliche Scholastik! Aufgeschlossenheit für die moderne Wissenschaft! „Die religiöse Wahrhaftigkeit läßt sich von der wissenschaftlichen nicht auf die Dauer isolieren“ (72).

Es ist keine Frage, daß es diesen Typus von Modernismus gegeben hat, in welchem sich diese beiden, an sich völlig disparaten Bestrebungen zur Einheit verbanden. Aber es geht nicht an, alle die Männer, die sich unter Wahrung des katholischen Objektivismus um eine fruchtbare Begegnung mit den assimilierbaren Elementen der Neuzeit bemüht haben, unter diesen Oberbegriff von Modernismus zusammenzufassen. Ein Modernist in dem von Loewenich geschilderten Sinn war Joh. Michael Sailer sicherlich nicht. Nicht einmal einen Georg Hermes wird man gerechterweise hier unterbringen dürfen (73). Noch weniger Hermann Schell; denn die Irrtümer, um derentwillen er mit dem obersten Lehramt in Konflikt geriet, sind nicht typisch „modernistisch“¹⁶. Wenn er, wie auch Albert Ehrhard und andere, sich um einen Reformkatholizismus bemühte, der freier und vertrauender die Begegnung mit der modernen Zeit suchen sollte, dann bleibt es schmerzlich, daß hier ein gut gemeintes Bemühen oftmals verkannt wurde. Aber eine gerechte Beurteilung müßte doch auch berücksichtigen, daß das oberste Lehramt Pflicht und Recht hat, dafür zu sorgen, daß im stürmischen Durchbruch neuer Erkenntnisse und eines un-

¹⁶ Vgl. J. Hasenfuß, Hermann Schells Verhältnis zu den modernen apologetischen Methoden, insbesondere zur Immanenztheorie: MünchThZ 4 (1953) 293—308.

bedingten Reformwillens die Rücksicht auf die „Schwachen“ gewahrt bleibt. Auch für Paulus war nicht die isolierte Wahrheit, sondern die Einheit von Wahrheit und Liebe das Leitziel. Aufs ganze ist also zu sagen, daß Loewenich mit einem zu wenig nuancierten Begriff von Modernismus arbeitete, als daß er den Vorgängen um die Jahrhundertwende gerecht werden könnte.

Mit sichtlicher Teilnahme schildert Loewenich im Anschluß an die Biographie, welche F. Heiler unlängst veröffentlicht hat¹⁷, die Schicksale des „Bahnbrechers und Vaters des katholischen Modernismus“ in Frankreich, Alfred Loisy (1857—1940). Das Bild dieses Mannes, das dem Leser vorgelegt wird, ist eigentümlich widersprüchlich (76—81). Auf der einen Seite wird die Kirchentreu Loisy mit solcher Eindringlichkeit geschildert, daß das ganze Odium der Katastrophe auf den Papst und seine Berater fällt. In diesem Sinne schreibt Loewenich: „Offenbar war es Pius X. völlig unverständlich, daß jemand das Opfer der inneren Wahrhaftigkeit nicht bringen kann; so unproblematisch war ihm der totale Autoritätsanspruch der römischen Kirche“ (78). Auf der anderen Seite zeigt Loewenich, wie Loisy ganz folgerichtig zur radikalen Aufgabe wesentlicher Fundamente des christlichen Offenbarungsglaubens kommt (79). Man mag über dieses oder jenes in der Weise, wie Pius X. gegen Loisy vorgegangen ist, heute anderer Meinung sein, der Sache nach hatte der Papst recht, wenn er seine Pflicht als Hüter des überkommenen Erbes erfüllen wollte. Der subjektive gute Wille Loisy allein entband die zuständige Autorität nicht von der Verpflichtung, ihn auf seine Irrtümer hinzuweisen und ihn gegebenenfalls zu zwingen, die Konsequenzen einer Verweigerung zu ziehen. Hinter den Einwänden Loewenichs steht offensichtlich die grundsätzliche Unfähigkeit, einzusehen, daß ein Mensch sein subjektives Urteil dem Urteil einer von Gott beglaubigten Instanz zu beugen hat. Wie Loewenich dabei das Buch von Loisy „Evangelium und Kirche“ ein in seiner Absicht „gut katholisches Buch“ nennen kann, ist ein wenig verwunderlich, da er doch selbst zugeben muß, daß es wesentliche Fundamente des katholischen Kirchenverständnisses zerstört. Auf jeden Fall sollte man, nach den neueren Forschungen über Newmans Katholizität, seinen Evolutionsgedanken nicht mit dem des Modernismus in eins setzen (82). Dafür war Newman zu sehr „Objektivist“. Daß in dem Modernismus von G. Tyrrell das protestantische Erbe durchscheint, hat Loewenich gewiß richtig beobachtet, aber es ist ein Protestantismus, der von dem der Reformatoren weit entfernt ist (83).

Loewenich steht nicht an zuzugeben, daß das Bild des Modernismus,

¹⁷ F. Heiler, Alfred Loisy, München 1947.

wie es in der Enzyklika Pius' X. „Pascendi Dominici“ gezeichnet ist, im wesentlichen stimmt. Aber es ist nur halbe Wahrheit, wenn er dieses Bild bloß mit dem *vatikanischen* Katholizismus in Gegensatz bringt (88). Die ganze katholische Überlieferung war durch den Immanentismus des Modernismus in Frage gestellt (vgl. 90). Das wird von Loewenich auch anerkannt; ja er gibt sogar zu, daß von ihm eine Gefahr auch für die protestantische Orthodoxie ausging (90). Aber dann kommt wieder die Klage, daß „die Abwehr des Modernismus ein tief beschämendes Kapitel der neueren Kirchengeschichte“ sei. Der Sieg der Kirche sei kein Sieg der Wahrheit gewesen, weil mit disziplinären Mitteln durchgesetzt (ebd.). Aber, so darf man dann doch fragen, was war dann der Sieg des Paulus über seine Gegner? Hat der, dem von oben Autorität gegeben wurde, nicht die Pflicht, diese seine Autorität zum Zuge zu bringen — wobei die Weise und der Ton selbstverständlich mancherlei Grade zulassen? Auf jeden Fall ist Loewenichs Urteil über die Kirche in der Auseinandersetzung mit dem Modernismus zu scharf, wenn er schreibt, man habe „Autorität und Disziplin höher gestellt als Wahrheit und Gewissen“ (90 f.). Oder ist der Schutz der anvertrauten Wahrheit nicht auch eine Gewissenspflicht?

Was ist also zusammenfassend zu dem Bild zu sagen, das Loewenich über die Grundlagen des modernen Katholizismus ausführt? Bei allem ehrlichen Willen zur Objektivität ist es ihm, so glauben wir dargetan zu haben, nicht gelungen, die hier gestellten Probleme zu lösen. Dafür ist der innere Abstand, der ihn von der Realität der katholischen Kirche trennt, zu groß. Es ist eben nicht einfachhin der Abstand, den die Reformation geschaffen hatte. Vielmehr ist das Leitbild vom Christentum, das Loewenich in sich trägt, auch noch von dem der Reformatoren so weit entfernt, daß man, die Dinge scharf pointierend, hat sagen können, daß, gemessen an dem von ihm vertretenen Verständnis des Christlichen, Luther und Calvin eigentlich noch als katholisch anzusehen seien¹⁸. Nicht umsonst kehrt die Formel vom modernen Wissenschafts- und Wahrheitsbegriff in Loewenichs Ausführungen so oft wieder, wenn es gilt, den Maßstab zu finden, an dem die Phänomene der katholischen Glaubenswelt zu messen sind. Im Grunde ist damit jene Geistigkeit gemeint, die, allerdings in innerer Abhängigkeit von dem reformatorischen Ansatz, dem Protestantismus des vorigen Jahrhunderts das Gepräge gegeben hat. Kein Wunder, daß Loewenich sich daher auch gegen „die derzeitige orthodoxe Reaktion“ innerhalb des Protestantismus wehrt, welche „weithin die Prinzipien der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts verurteilt, die auch im Modernismus wirksam waren“ (92). Es geht darum nicht an, Loewe-

¹⁸ H. Asmussen, Moskau, Wittenberg, Rom; Stuttgart 1956, 114 Anm. 15.

nichts Darstellung einfachhin als *die* Stellungnahme des heutigen Protestantismus zur katholischen Kirche aufzufassen, sondern es ist ein geschichtlich eindeutig bestimmter Typus von Protestantismus, der sich hier ausspricht, aber freilich ein solcher, der trotz allen Wandlungen seit dem Aufbruch der Dialektischen Theologie einen starken Faktor darstellt.

Kleine Beiträge zur Literargeschichte der Scholastik

Cod. 739 der Stadtbibliothek Toulouse mit teilweise unbekanntem Quästionen des Thomas von Sutton O. P., Johannes von Paris O. P., Aegidius Romanus und Heinrich von Friemar O. E. S. A.

Von Franz Pelster S. J. †

Zur Veröffentlichung dieses Beitrages veranlaßte mich folgender Gedanke: Im Laufe der letzten Jahrzehnte haben sich beim Besuch so mancher Bibliotheken allerlei Notizen angesammelt, deren Ausschöpfung umfassendere Studien und weitere vergleichende Forschung und neue Besuche von Bibliotheken verlangten. In vielen Fällen ist mir dies heute nicht möglich. Ich glaube aber, daß auch solch unvollständige Notizen anderen Anregung zu weiterer Forschung bieten können und so trotz ihrer Unvollkommenheit von Nutzen sind.

Ich beginne mit einigen Angaben über den Cod. 739 der Stadtbibliothek Toulouse, die ich im Jahre 1930 aufnehmen konnte. Den Anlaß zu diesen Mitteilungen bot eine viel Neues bietende, gründliche Studie von Cl. Stroick¹ über den wenig bekannten, aber seinerzeit einflußreichen Augustiner Heinrich von Friemar. Er war Pariser Magister, Provinzial der thüringischen Provinz seines Ordens und ein fruchtbarer theologischer und asketischer Schriftsteller. Von ihm haben wir u. a. eine Schrift *De spiritibus eorumque discretionem* als Anfang einer im späteren Mittelalter verbreiteten Literaturgattung². Die Toulouser Hs enthält bisher unbekanntes Quästionen von ihm, ebenso ist sie ein neuer Textzeuge für die beiden ersten Quodlibeta des Thomas von Sutton und hat endlich auch zwei Traktate des Johannes von Paris und Quästionen des Aegidius Romanus.

¹ Heinrich von Friemar, Leben, Werke, philosophisch-theologische Stellung in der Scholastik, Freiburg 1954 (vgl. Schol 31 [1956] 159 f.).

² Dies Werkchen ist schon 1498 in Venedig bei Lazarus de Soardis gedruckt. Es ist dort verbunden mit einem Opusculum des Bartholomaeus Rimbartini O. Fr. Pr., *De deliciis paradisi*, einem Auszug aus Johannes von Dambach O. Fr. Pr. Für die Kenntnis der Zeit ist auch wertvoll die Schrift Heinrichs *De origine et progressu ordinis fratrum Eremitarum S. Augustini: Analecta Augustiniana* 3—4 (1911—1920).