

# »Ex Corde Ecclesiae profecta«

## Zur Christozentrik der Apostolischen Konstitution über die Katholischen Universitäten (15. 8. 1990)<sup>1</sup>

Von Stefano Alberto, Eichstätt

### 1. Einleitung

Die Apostolische Konstitution *Ex Corde Ecclesiae* (EC)<sup>2</sup>, die von Papst Johannes Paul II. am 15. August 1990 erlassen und zu Beginn des Akademischen Jahres 1991 in Kraft getreten ist, stellt eine »Magna Charta für die Katholischen Universitäten« (EC 8) dar. Das Dokument, dem langjährige Vorbereitungen mit der Beteiligung der Vertreter der Katholischen Universitäten vorausgegangen waren, folgt der Veröffentlichung der Apostolischen Konstitution *Sapientia Christiana* über die Kirchlichen Universitäten und Fakultäten im April 1979<sup>3</sup>.

Das Dokument besteht aus zwei Hauptteilen. Dem ersten Teil (Charakter und Aufgabe) ist eine ausführliche Einleitung vorangestellt (EC 1–11), der zweite Teil (Allgemeine Normen und Übergangsbestimmungen) wird durch ein kurzes Schlußwort ergänzt. Der erste Teil ist wiederum in zwei Abschnitte untergliedert: A) Charakter einer Katholischen Universität (EC 12–29); B) Dienst und Aufgabe einer Katholischen Universität (EC 30–49).

Schon die erste Lektüre läßt eine gewisse formelle Eigenart dieser Apostolischen Konstitution erkennen<sup>4</sup>. Obwohl rechtliche Bestimmungen vorhanden sind, nehmen sie hier nicht die zentrale Stelle ein. Ausschlaggebend ist vielmehr der Verkündigungscharakter des ersten Teils der Konstitution. Eine gewisse Besonderheit stellt auch die Reihenfolge der unmittelbaren Adressaten des päpstlichen Dokuments dar<sup>5</sup>.

Der formellen Besonderheit entspricht eine Neuheit im Inhalt, bei dem eigentliche und bedeutende Grundaussagen des Lehramtes Johannes Pauls II. zum

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines Referates, das der Autor im Rahmen eines Interdisziplinären Kolloquiums über die Apostolische Konstitution »Ex Corde Ecclesiae« an der Katholischen Universität Eichstätt im Sommersemester 1991 gehalten hat.

<sup>2</sup> Vgl. AAS 82 (1990) 1475–1509 (Dt. Fassung: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls [= VAS] 99 [1990]).

<sup>3</sup> Vgl. AAS 78 (1979) 469–521 (Dt. Fassung: VAS 9 [1979]).

<sup>4</sup> Vgl. J. Trummer, Konstitutionen, in: LThK, Bd. 6, 1961<sup>2</sup>, 505; J. Listl, Die Rechtsnormen (§ 8), in: HdbKathKR, Regensburg 1983, 83–98 (bes. 90).

<sup>5</sup> »Dieses Dokument wendet sich namentlich an die Leiter der Katholischen Universitäten, an die akademischen Gemeinschaften und außerdem an alle, die sich um die Universitäten bemühen, vor allem an die Bischöfe, an die Ordensgemeinschaften und kirchlichen Institutionen sowie an die zahlreichen Laien, die an jenem hohen Dienst der höheren Bildung beteiligt sind« (EC 9; vgl. auch EC 10).

Ausdruck kommen, wie auch im Stil: so merkt Johannes Paul II. unter anderem etwa an, daß die Konstitution auch Frucht »der wohlthuenden Erfahrung« (EC 2) seines universitären Lebens (als Professor in Lublin) ist.

Das Ziel der folgenden Darlegungen besteht weniger in einer systematischen Erörterung des gesamten Dokumentes, als vielmehr in der Hervorhebung einiger grundlegender Aspekte dieser Magna Charta der Katholischen Universitäten. Es kann dabei nicht auf die Entstehungsgeschichte und die Entwicklung der Idee einer Katholischen Universität als Institution (die schwerpunktmäßig im 19. und 20. Jh. anzusiedeln sind) eingegangen noch die kirchenrechtliche Problematik, die damit verbunden ist<sup>6</sup>, berücksichtigt werden (obwohl beide Momente für das Verständnis des Charakters und der Aufgabe von Hochschuleinrichtungen in kirchlicher Trägerschaft von nicht zu unterschätzender Bedeutung sind).

Die Konstitution selbst betrachtet die Katholischen Universitäten als sozusagen *in facto esse*. Sie sind »eines der besten Mittel, das die Kirche der heutigen Zeit anzubieten hat, die sichere Erkenntnis und Weisheit sucht« (EC 10). Darüber hinaus äußert das Dokument die Überzeugung, daß die Katholischen Universitäten für das Wachstum der Kirche »wie auch für die Entfaltung der christlichen Kultur und des menschlichen Fortschritts unverzichtbar sind« (EC 11).

Solche Aussagen haben in der Vergangenheit oft Widerspruch von verschiedenen Seiten erfahren. So etwa könnte die Frage auftauchen, welche Bedeutung der Existenz einer Katholischen Universität innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft zukommt, in der die Freiheit der Wissenschaft und der Forschung sowie die Autonomie der Hochschulen fest im Grundgesetz verankert und gewährleistet sind. Ist in dieser Hinsicht eine Katholische Universität nicht eine *contradictio in adiecto*? Oder, noch schärfer: Ist der Anspruch der Kirche, »eigene« Universitäten zu gründen, nicht vielmehr eine Gefährdung der Freiheit von Lehrenden und Lernenden, die in einem gewissen Sinne unter die Kontrolle einer »ideologisch« geprägten Instanz gestellt wären (und dies gerade in einer Zeit, in der die Krise und der Zusammenbruch der Ideologien und die Auflösung der von ihnen geprägten Systeme neue Hoffnungen und Freiheitshorizonte eröffnet haben)? Auch in katholischen Kreisen trifft man gelegentlich die Befürchtung an, daß durch solche Einrichtungen neue kulturelle »Bastionen« errichtet werden, die das »aggiornamento« des Konzils schon geschleift hatte. Damit verbindet sich die Sorge, daß die »Gettoisierung« des in einer fortschreitend säkularisierten Gesellschaft zur Minderheit gewordenen Katholizismus einmal mehr vorangetrieben würde. Darüber hinaus fragen sich andere, ob es nicht angemessener und sinnvoller wäre, daß die Christen überwiegend oder sogar ausschließlich an den staatlichen Universitäten durch ihre Gegenwart und ihr Tun Zeugnis vom Glauben ablegen sollten, statt sich in ihre »eigenen Einrichtungen« zurückzuziehen.

Solche und andere Bemerkungen und Einwände mögen die lange Entstehungsgeschichte der päpstlichen Konstitution mitgeprägt haben.

<sup>6</sup> Vgl. Cann. 807–814 CIC; G. May, Die Hochschulen (§ 64), in: HdbKathKR, 605–631 (bes. 606–608).

## 2. Krise der Universitätsidee?

Eine weitere Problematik, die für die Erhellung des Charakters und der Aufgabe einer Katholischen Universität nicht unbedeutend ist, stellt die Frage nach der Rolle der Universität als Institution innerhalb der heutigen Gesellschaft dar.

Eine Katholische Universität ist zuerst eine akademische Gemeinschaft (vgl. EC 12), die sich in den Strom der Tradition einfügt, die mit den ersten Anfängen der Universität als Institution begonnen hat (vgl. EC 1). Es ist hier nicht möglich, auf diese Geschichte der Entwicklung der Universitätsinstitution von ihrer (in einer so entscheidenden Weise vom Christentum geprägten) Entstehung im Mittelalter, durch die durch Aufklärung und Idealismus erwirkten Veränderungen in der Neuzeit bis hin zur Gegenwart einzugehen<sup>7</sup>. Es mag für unsere Zwecke genügen, einige Grundzüge der gegenwärtigen Lage der Universitäten (in einer sicher unsystematischen Weise) kurz zu erwähnen.

Die Institution Universität befindet sich, will man besorgten Stimmen Glauben schenken, in einer gewissen Krise<sup>8</sup>. So wurde sogar schon die Befürchtung laut, daß in einer nicht fernen Zukunft die Idee der Universität eliminiert werden könnte<sup>9</sup>.

Das heute vorherrschende Verständnis der Universität als Ausbildungsstätte qualifizierter Arbeitskräfte und als Ort der Forschung und Ausarbeitung neuen Wissens, das vor allem der Entwicklung neuer Technologien und den Produktionsprozessen dient, weist tendenziell darauf hin, daß die Kategorie des Nützlichen auch im akademischen Bereich im Vordergrund steht. Die Krise der Institution Universität erweist sich dabei weniger als die Frage nach der sozialen Anerkennung oder dem Beitrag, den die Universität für die Entwicklung der Gesellschaft leistet, vielmehr geht es um die Frage nach dem Sinn und dem Ziel dieses Beitrags und damit verbunden um die Frage, inwiefern die Entwicklung unter Berücksichtigung der Gesamtheit der Faktoren einer authentischen menschlichen Kultur erfolgt.

Neben der zunehmenden Spezialisierung in den einzelnen Disziplinen, die den Austausch ihrer Ergebnisse untereinander erschwert hat, läßt sich eine gewisse Absorbierung des Begriffs der Wissenschaft durch den Begriff der Technik feststellen; letztere neigt oft dazu, sich als eine absolute Größe zu verstehen.

Als gemeinsamer Nenner dieser immer spezialisierteren Forschungsgebiete (auch die Geisteswissenschaften stellen in dieser Hinsicht keine Ausnahme dar) im akademischen Raum scheint nur noch ein engmaschiges Netz von Organisationsstrukturen zu verbleiben, in dessen Folge sich eine wachsende Bürokratisierung und übermäßige Ausweitung der Verwaltungsangelegenheiten breitmacht.

Solcherart von organisatorischen Gesichtspunkten geleitet und bestimmt, droht der Institution Universität die Gefahr, Fragen nicht mehr wahrnehmen zu können,

<sup>7</sup> Siehe dazu die knappe, aber präzise Darstellung von E. Corecco, *Die Kirche und ihre Universitäten*, in: M. Seybold (Hg.), *Fragen in der Kirche und an die Kirche*, Eichstätt – Wien 1988, 181–185.

<sup>8</sup> Vgl. E. Corecco, ebd., 185–194 (bes. 186–190).

<sup>9</sup> Siehe N. Lobkowicz, *Il futuro dell'Università*, in: *Il Nuovo Areopago* 1984/3, 59–74 (vor allem: 62).

die den Menschen als solchen mit seinen grundlegenden Erwartungen und Bedürfnissen betreffen. Jede einzelne Disziplin, mit wenigen Ausnahmen, neigt dazu, solche Fragen als »unwissenschaftlich«, d. h. letztendlich als unbedeutend, zurückzuweisen. Zusammenfassend könnte man sagen, daß auch im akademischen Bereich die den Menschen betreffende Spaltung zwischen Subjektivität und Objektivität besonders ersichtlich wird.

Diese Spaltung wurzelt letztendlich in einer verkürzten anthropologischen Sicht, die seit der Aufklärung auch die Kultur und die menschlichen Beziehungen immer mehr geprägt hat. Das Streben, den Menschen von »irrationalen Mächten« im Namen eines völlig vom Licht der Rationalität geleiteten Lebens zu befreien, fällt ineins mit dem unversöhnlichen Auseinanderdriften des Verhältnisses von Glaube und Vernunft; ihm entspricht das Verständnis der Vernunft als »Maß aller Dinge«, die die Wirklichkeit in ihren Bestandteilen analysieren und bestimmen kann.

Die Wirklichkeit selbst wird somit ausschließlich aus empirischen, meßbaren Daten bestehend gesehen. Die Dominanz solch empirisch-meßbaren Wissens macht auch vor dem modernen Menschenbild nicht Halt. Die Frage des Menschen nach Glück, nach dem Sinn seiner Existenz, seine Suche nach Wahrheit, Schönheit, dem Guten verlieren an objektiver Bedeutung und werden in die private Sphäre des einzelnen zurückgedrängt.

Was auf diese Weise allmählich theoretisch und praktisch geleugnet wird, ist die ursprüngliche Verfaßtheit der menschlichen Vernunft als Öffnung vor der Wirklichkeit, ihre Hinordnung auf die Wahrheit, die sie in der Begegnung mit der Wirklichkeit erreichen kann.

Die Folgen einer solchen Haltung für das Verständnis der Kultur stehen vor Augen. Wenn der Mensch durch seine Vernunft das Maß und die Wahrheit der Wirklichkeit ist, dann wird die Kultur ein Werkzeug, um die Wirklichkeit zu besitzen und um sie zu bestimmen.

Das beste Beispiel dafür ist die Entstehung von Ideologien im 20. Jahrhundert, die den Anspruch erhoben, die ganze Wirklichkeit nach ihren Analysen zu gestalten. Wenn manch einer auch die unumkehrbare Krise dieser Ideologien als ein hoffnungsvolles Zeichen werten mag, so ist mit ihr jedoch die Gefahr neuer und andersartiger Verabsolutierungsversuche nicht schon automatisch gebannt. Der Absolutheitsanspruch einer Wissenschaft, die sich losgelöst von jeder moralischen Verantwortung und von der mühevollen, aber notwendigen Suche nach dem Sinn ihres Tuns versteht, kann rasch zu einer neuen und nicht weniger besorgniserregenden Form einer Ideologie werden. Die Gefahr der Entstehung von neuen Ideologien kommt immer dort auf, wo man vergißt, daß die Kultur in all ihren Erscheinungsformen letztlich eine Dimension des Menschen ist, der in ihrem Zentrum stehen soll<sup>10</sup>. Nur unter dieser Voraussetzung kann die Kultur wirklich zur Entfaltung des Menschen beitragen.

Darum hat Johannes Paul II. bei vielen Begegnungen mit Dozenten und Studenten verschiedener Universitäten in der ganzen Welt seine Sorge um eine

<sup>10</sup> Vgl. dazu L. Giussani, *La coscienza religiosa dell'uomo moderno*, Milano 1985, 27–32 (vor allem 32).

wahre menschliche Kultur und um die Universität als bevorzugten Ort ihrer Verwirklichung und Bewahrheitung geäußert<sup>11</sup>. Diese Sorge liegt ebenfalls der Apostolischen Konstitution zugrunde, auch wenn in ihrem Mittelpunkt spezifisch die Katholische Universität steht.

Was die Katholische Universität mit allen anderen Universitäten verbindet, wird schon in der Einleitung des Dokuments zum Ausdruck gebracht. Sie ist, wie jede Universität, eine freie Gemeinschaft von Studierenden und Lehrenden »in der gleichen Liebe zur Wissenschaft. Mit den anderen Universitäten gemeinsam ist ihr das *gaudium de veritate* . . ., jene Freude nämlich, die Wahrheit auf allen Gebieten der menschlichen Erkenntnis zu suchen, zu entdecken und weiterzugeben« (EC 1)<sup>12</sup>.

### 3. »*Ex Corde Ecclesiae profecta*«

Im Zentrum des akademischen Lebens, so heißt es in der Einleitung weiter, soll die Liebe zum Wissen und zur Wissenschaft stehen. Sie kann Menschen, die in dieser Institution forschen, lehren und lernen, freiwillig verbinden. Eine echte Liebe zur Wissenschaft und die Wissenschaft selbst wären im Grunde genommen nicht möglich ohne die Liebe für die Wahrheit schlechthin. Deswegen ist das Leben einer Universität »leidenschaftliches Forschen nach der Wahrheit und hochherziges Teilhabenlassen der jungen Studierenden und all jener, die lernen, streng methodisch zu denken, um recht zu handeln, und so der menschlichen Gesellschaft besser dienen zu können« (EC 2).

Diese Worte am Anfang der Konstitution sind nicht als Anklage gegenüber den Widersprüchen und Schwierigkeiten des heutigen akademischen Lebens zu verstehen. Sie möchten vielmehr positiv die grundlegende Überzeugung zur Sprache bringen, daß der Mensch trotz aller theoretisch und praktisch vollzogenen Verweigerungen für die Wahrheit geschaffen und auf sie hingebordnet ist.

Diese grundlegende Evidenz bringt die Konstitution im weiteren Verlauf in der allgemeinen Beschreibung der Aufgabe einer Katholischen Universität zum Ausdruck. Ihr nämlich ist aufgetragen, »in der geistigen Arbeit selbst zwei Ordnungen der Wirklichkeit existentiell zu verbinden, die man allzuoft einander entgegenzustellen geneigt ist, als handelte es sich um Gegensätze: die Suche nach der Wahrheit und die Gewißheit, die Quelle der Wahrheit bereits zu kennen« (EC 1)<sup>13</sup>. Die Überwindung des heute vorherrschenden Dualismus in der Kultur, die ihren Niederschlag auch in der Forschung, in deren Sinn und Zielsetzung findet, ge-

<sup>11</sup> Siehe L. Gerosa – A. Carrasco Rouco (Hg.), Jean Paul II. aux universitaires et au monde scientifique, Paris 1984.

<sup>12</sup> Die Konstitution führt an dieser Stelle zwei Zitate an von Augustinus (»*Beata quippe vita est gaudium de veritate. Hoc est enim gaudium de te, qui veritas es, Deus illuminatio mea, salus faciei meae, Deus meus*« Confess. 10,23,33) und von Thomas (»*Est enim homini naturale quod appetat cognitionem veritatis*« De Malo 9,1).

<sup>13</sup> Vgl. Johannes Paul II., Ansprache an das »Institut Catholique« in Paris vom 1. Juni 1980 (Dt. Fassung: VAS 10 [1980] 5).

schieht existentiell, d.h. im Subjekt, in der menschlichen Person. Dies setzt voraus, daß die Person imstande ist, nach der Wahrheit zu suchen und ihr zu begegnen. Innerhalb dieser Begegnung, die die Intelligenz und das Herz des Menschen herausfordert, wird die Person darin bestärkt, den Sinn der Wirklichkeit weiter zu erforschen und zu vertiefen.

So läßt sich behaupten, daß die Wahrnehmung dieser grundlegenden existentiellen Dynamik und der Möglichkeit ihrer Verwirklichung in der geistigen und wissenschaftlichen Arbeit die erste »hervorragende Aufgabe« (EC 1) einer Katholischen Universität darstellt. Die Aufgabe schließt ein »die Möglichkeit, daß die Kirche ein Gespräch von einmaliger Fruchtbarkeit mit allen Menschen jedweder Kultur führen kann« (EC 6)<sup>14</sup>. Deswegen ist die Katholische Universität »aus dem Herzen der Kirche hervorgegangen« (EC 1).

Dieser symbolischen Aussage, die sicher nicht zufällig die Konstitution eröffnet, kommt eine weitreichende Bedeutung zu. Inwiefern läßt sich überhaupt von einem Herzen der Kirche sprechen?

In der Hl. Schrift<sup>15</sup> bezeichnet Herz zunächst das zentrale Körperorgan des Menschen. Herz steht vor allem für das Zentrum seines geistigen Lebens und für den Sitz seiner gesamten seelischen Kräfte. Es ist darum nicht nur Sitz des Gemütslebens und der Leidenschaften, sondern auch Sitz des Erkennens und Denkens (1 Kön 3,11; Hos 4,11). Im Herzen leuchtet das Licht der göttlichen Wahrheit auf (2 Kor 4,6): darum ist es das Herz, welches glaubt (Röm 10,10). Das Herz ist ferner Ort des Gedächtnisses (Spr 3,3) wie des Willens, der Mittelpunkt der menschlichen Entscheidungen. Die ganze seelische Disposition des Menschen, seine Gesinnungen, sind zentral im Herzen verankert. Das Herz, das Innerste, repräsentiert das Ich, die Person (Kol 2,2; 1 Joh 3,14f.; 1 Petr 3,14). Die Urchristen sind eines Herzens (Apg 4,32). Damit wird ihre innerliche, ihre ganze Persönlichkeit erfassende Eintracht betont. Die Bibel spricht auch vom Herzen Gottes (1 Sam 13,14), und die Einheitsübersetzung gibt es ton kolpon tou patros (Joh 1,18) mit Herz wieder: »Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht«.

In der ganzen Tradition<sup>16</sup> jedoch wird die Metapher Herz nur selten in Zusammenhang mit der Kirche verwendet.

<sup>14</sup> Vgl. auch EC 3.

<sup>15</sup> Vgl. O. Schroeder, Herz – I. Religionsgeschichte, in: LThK, Bd. 5, 1960<sup>2</sup>, 285; A. Maxsein, Herz – II. In der Schrift, ebd., 285 ff.; kardia, in: THWNT III, 609–616; H. Cazelles, El corazón en la Biblia, in: R. Vekemans (Hg.), Cor Christi, Bogota 1980, 215–221; S. Garofalo, El corazón, en la biblia, centro de la persona humana, in: Ebd., 222–228.

<sup>16</sup> Siehe dazu: H. Rahner, Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen, in: ZKTh 59 (1935) 333–348; A. Grillmeier, Theologia Cordis, in: GuL 21 (1948) 332–351; A. Bea – H. Rahner – H. Rondet – F. Schwendimann (Hg.), Cor Jesu, 2 Bde, Roma 1959; X. von Ertzdorff, Das »Herz« in der lat.-theologischen und frühen volkssprachlichen religiösen Literatur, in: Beitr. zur Gesch. der dt. Sprache und Lit. 84, 1962, 249–301; A. Maxsein, Philosophia cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus, Salzburg 1966; G. Gewehr, Zu den Begriffen anima und cor im frühmittelalterlichen Denken, in: ZRGG 27 (1975) 40–55; L. Hödl, Herz, in: Lexikon des Mittelalters, IV, 1989, 2188f.

Thomas von Aquin bezeichnet mit dem Ausdruck »Herz der Kirche« den Hl. Geist<sup>17</sup>, ähnlich Bellarmin<sup>18</sup> und Suarez<sup>19</sup>. Dieser Ausdruck findet sich überdies in einigen lehrämtlichen Aussagen des 19. und 20. Jhs. als Bezeichnung für die Eucharistie (Pius XII.)<sup>20</sup> und wiederum für den Hl. Geist (Leo XIII.)<sup>21</sup>. Bei anderen Theologen wird der Ausdruck in Zusammenhang mit der Eucharistie verwendet (De Lubac)<sup>22</sup>, aber auch z. B. für die Jungfrau Maria (Tromp)<sup>23</sup>. Das II. Vatikanische Konzil verwendet das Wort »Herz« 120mal, jedoch nie in direkter Verbindung mit dem Wort »Kirche«<sup>24</sup>.

Es lassen sich folglich zwei Aspekte in der Verwendung der Metapher unterscheiden: zum einen – bibeltheologisch – bringt Herz die Gesamtheit des Menschen als geistiges Geschöpf zum Ausdruck, sein auf die Wirklichkeit in der Ganzheit ihrer Faktoren hingeadornetes und offenes Ich (anthropotheologische Bedeutung); zum anderen kann der auf die Kirche übertragene Ausdruck (aus einer organologischen Sicht heraus) einerseits auf die geheimnisvolle personale Wirklichkeit der Kirche und andererseits auf ihr Zentrum, auf ihr Lebensprinzip (oder mindestens auf etwas, das mit ihrem Leben wesentlich verbunden ist und zu ihrem Leben wesentlich beiträgt) hinweisen (ekklesiologische Bedeutung)<sup>25</sup>.

Die Aussage *ex corde Ecclesiae* verweist auf den Ursprung aus der geheimnisvollen gottmenschlichen Wirklichkeit der Kirche und auf die wesentliche Verbindung mit ihrer Sendung in der Welt, um das Werk Christi weiterzuführen, der in die Welt kam, um der Wahrheit Zeugnis zu geben, zu retten, nicht zu richten, zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen (vgl. GS 3).

Durch diesen Ausdruck wird folglich von Anfang an die »unabdingbare Verbindung« (*»coniunctionem necessitudinis«*, vgl. EC 27), die eine Katholische Universität zur Kirche hat, bestimmt. Diese Verbindung gehört zur »spezifischen Identität« dieser Institution (*»ad ipsius pertinet propriam Instituti identitatem«*, ebd.).

Die Verbform »hervorgegangen« (*»profecta«*) drückt weiter das Entstehungsmoment dieser Institution aus: diese nimmt ihrem Charakter und ihren Aufgaben nach teil an der Sendung der Kirche und stellt eine besondere Form der Verwirklichung dieser Sendung innerhalb der verschiedenen Kulturen dar.

<sup>17</sup> Thomas von Aquin, *De Veritate* 29, a.4 ad 7; S. Th. III, q.8, a.1.

<sup>18</sup> R. Bellarmin, *Conciones Lovanienses*, XLII (de Nativitate B. Mariae Virginis), in: *Opera Omnia* (J. Fevre Hg.), IX., Paris 1873, 379.

<sup>19</sup> F. Suarez, *De Fide*, disp.9 sect.4, n.1, in: *Opera Omnia* (C. Berton Hg.), XII., Paris 1863, 259.

<sup>20</sup> Pius XII., *Ansprache an die Teilnehmer an dem Brasil. Eucharistischen Kongreß 1948*, in: *Discorsi e Radiomessaggi*, X, 273.

<sup>21</sup> Leo XIII., *Enz. Provida Matris*, ASS 27 (1895) 646.

<sup>22</sup> Vgl. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, Paris 1954<sup>3</sup> (Dt.: *Die Kirche. Eine Betrachtung*, Einsiedeln 1968, Kap. IV: *Das Herz der Kirche*, 111–142); J. B. Franzelin, *Theses de Ecclesia Christi. Opus posthumum*, Romae 1907, 319f.; N. Cabasilas, *Explication de la Divine Liturgie* (Sources Chrétiennes 4) Paris 1967, Kap. 38, 230f.

<sup>23</sup> S. Tromp, *De Virgine Maria Deipara Corde Corporis Mystici*, Romae 1972, 341–377.

<sup>24</sup> Vgl. X. Ochoa, *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani II*, Roma 1967, 117f.

<sup>25</sup> Für die Verwendung des Ausdrucks Herz in der Verkündigung Johannes Pauls II., wo die zwei genannten Bedeutungen ersichtlich werden, siehe: *Enz. Redemptor Hominis* (= RH) vom 4. März 1979, AAS 71 (1979), Nr. 8, 271: »Das II. Vatikanische Konzil ist in seiner tiefen Analyse 'der Welt von

#### 4. Die Christozentrik der Konstitution und ihre hermeneutischen Folgen

Die eigene Weise einer Katholischen Universität (»ratio ipsius propria«, EC 4), der Würde des Menschen und zugleich der Sendung der Kirche zu dienen, besteht darin, daß sie sich ohne Vorbehalt der Sache der Wahrheit widmet (»sese veritatis causae sine ulla condicione devovere«, ebd.).

Was diese Institution eigentlich auszeichnet, ist die freie Erforschung der ganzen Wahrheit (»propter liberam suam totius veritatis inquisitionem«, ebd.). In diesem Licht soll das Erwerben nützlichen Wissens angestrebt werden. Die Forschung gemäß der Methoden der einzelnen Wissenschaften soll durch »die freie Erforschung der ganzen Wahrheit über die Welt, über den Menschen und über Gott« (ebd.) geschehen.

Der Mensch und die Gesellschaft bedürfen dringend dieses »uneigennütigen Dienstes (opus), der darin besteht, den Sinn der Wahrheit zu verkünden (proclamandi veritatis sensum), der (quod) ein grundlegendes Gut ist, ohne das Freiheit, Gerechtigkeit und Menschenwürde zugrunde gehen« (ebd.). Deswegen widmet sich die Katholische Universität, aufgrund »einer gewissen Art von universalem Humanismus« (ob genus quasi quoddam universalium humanitatis studiorum) der Erforschung aller Aspekte der Wahrheit »in ihrer wesentlichen Verbindung mit

---

heute' zu jenem wichtigsten Punkt der sichtbaren Welt, nämlich zum Menschen gelangt, indem es – wie Christus – in die Tiefe des menschlichen Bewußtseins hinabgestiegen ist und das innerste Geheimnis des Menschen berührt hat, das in der biblischen (und auch außerbiblischen) Sprache mit dem Wort 'Herz' bezeichnet wird. Christus, der Erlöser der Welt, ist derjenige, der in einzigartiger und unwiederholbarer Weise in das Geheimnis des Menschen eingedrungen und in sein 'Herz' eingetreten ist« (VAS 6 [1979] 15f.).

RH 9: »Die Erlösung der Welt – dieses ehrfurchtgebietende Geheimnis der Liebe, in dem die Schöpfung erneuert wird – ist in ihrer tiefsten Wurzel die Fülle der Gerechtigkeit in einem menschlichen Herzen: im Herzen des Erstgeborenen Sohnes, damit sie Gerechtigkeit der Herzen vieler Menschen werden kann, die ja im Erstgeborenen Sohn von Ewigkeit vorherbestimmt sind, Kinder Gottes zu werden, berufen zur Gnade und zur Liebe.« (Ebd., 17).

In der Ansprache an die Studenten in Warschau am 3. 6. 1979 sagte der Papst: »Bedenkt, junge Freunde, welches das Maß des menschlichen Herzens ist, wenn Gott allein es durch den Heiligen Geist erfüllen kann. Durch das Studium erschließt sich euch die wunderbare Welt menschlichen Wissens in vielen verschiedenen Zweigen. Parallel zur Kenntnis der Welt entwickelt sich gewiß in euch auch die Selbsterkenntnis. Die Frage 'Wer bin ich?' habt ihr euch sicher schon seit langem gestellt. Eine überaus interessante Frage. Eine fundamentale Frage. Mit welchem Maß soll man den Menschen messen? (...) Man muß den Menschen mit dem Maß des 'Herzens' messen... 'Herz' bedeutet in der biblischen Sprache den geistigen Innenraum des Menschen, insbesondere das Gewissen... Man muß also den Menschen mit dem Maß des Gewissens messen, mit dem Maß eines zu Gott hin geöffneten Geistes. Nur der Heilige Geist kann dieses 'Herz erfüllen', das heißt zu seiner Erfüllung bringen in Liebe und Weisheit« (VAS 10 [1979] 18).

Nur im Hinblick auf die Möglichkeit der Übertragung des Ausdrucks auf die Kirche kann interessant sein, die deutsche Übersetzung von Nr. 62 aus der Enzyklika Redemptoris Missio vom 7. Dezember 1990 (AAS 83 [1991] 310) zu berücksichtigen: »Was von den Anfängen des Christentums an für die universale Mission unternommen wurde, behält seine Gültigkeit und Dringlichkeit bis zum heutigen Tag. Die Kirche ist ihrer Natur nach missionarisch, da der Auftrag Christi nicht bedingt und äußerlich ist, sondern das Herz der Kirche betrifft (animum Ecclesiae ipsum attingit)« (VAS 100 [1991] 62).

der höchsten Wahrheit, die Gott ist. Furchtlos und mit Begeisterung läßt sie sich auf alle Wege des Wissens ein, im Bewußtsein, daß der ihr vorausgeht, der selbst 'der Weg, die Wahrheit und das Leben' (Joh 14,6) ist, der Logos« (ebd.).

Die Beziehung zur Wahrheit ist für den Menschen kein unerreichbares Abstraktum: sie geschieht in der Beziehung zu einer Person, sie entsteht aus der Anerkennung und der Annahme der Beziehung, die Christus jedem Menschen anbietet. Christus, der Logos, geht jedem menschlichen Forschen, jedem Streben nach Erkenntnis und jeder Mühe um ihre Mitteilung voraus.

Diese zentrale Aussage in EC 4 steht innerhalb der Konstitution nicht isoliert da, sondern ist in einem Zusammenhang mit anderen Stellen zu sehen, die sie weiterentwickeln.

EC 5: »Das gemeinsame Bemühen von Vernunft (intellectus) und Glaube läßt die Menschen die Fülle ihres Menschseins finden, das nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen und nach der Sünde auf noch wunderbarere Weise in Christus wiederhergestellt und dazu bestimmt ist, im Lichte des Geistes zu leuchten«.

EC 6: »Der Mensch lebt ein menschenwürdiges Leben nur aufgrund seiner Kultur (ob animi cultum); und wenn er seine Fülle in Christus findet, ist auch nicht daran zu zweifeln, daß das Evangelium, wenn es ihn erreicht und ihn in all seinen Dimensionen wiederherstellt, auch für die Kultur, von der der Mensch lebt, fruchtbar ist«.

Im Absatz EC 16, der die integrative Aneignung des Wissens zum Thema hat, werden die Universitätsdozenten aufgefordert, den Platz und die Bedeutung der einzelnen Disziplinen zu bestimmen »im Rahmen eines Menschen- und Weltbildes, das vom Evangelium und folglich vom Glauben an Christus, den 'Logos' und das Zentrum der Schöpfung und der Menschheitsgeschichte, erleuchtet ist«.

Absatz 33 (Dienst an Kirche und Gesellschaft) betont den Beitrag, »den die Universität für die Entwicklung jener echten christlichen Anthropologie leisten kann, die ihren Ursprung von der Person Christi nimmt und die bewirkt, daß die Dynamik der Schöpfung und Erlösung die Wirklichkeit und die richtige Lösung der Lebensfragen beeinflusst«.

In dem Passus über die Universitätsgemeinschaft (EC 21) wird der Ursprung der Einheit zwischen den Mitgliedern einer Katholischen Universität hervorgehoben. Ihre Einheit »entspringt der gemeinsamen Hingabe an die Wahrheit, der Hochschätzung der menschlichen Würde und letztlich aus der Person und Botschaft Christi, der dieser Institution die ihr eigene Qualität gibt«.

All diese Aussagen weisen deutlich darauf hin, daß die christozentrische Sicht die Konstitution in einer entscheidenden Weise prägt. Im Vergleich zu den zwei früheren Verlautbarungen über die kirchlichen Hochschulen stellt diese Sicht ein Novum von nicht zu unterschätzender Bedeutung dar<sup>26</sup>.

Die Absicht, die allen drei päpstlichen Dokumenten gemeinsam ist, nämlich die grundlegenden Beziehungen zwischen Wissenschaft und Weisheit zu erhellen, wird

<sup>26</sup> Vgl. Pius XI., Ap. Kon. *Deus scientiarum Dominus*, AAS 23 (1931) 241–284; Johannes Paul II., Ap. Kon. *Sapientia Christiana*, AAS 71 (1979) 469–521.

in der Apostolischen Konstitution *Deus scientiarum Dominus* in aristotelisch-thomistischer Terminologie dargelegt<sup>27</sup>.

Die Konstitution *Sapientia Christiana* wies schon in ihren einleitenden Aussagen auf die Notwendigkeit hin, »alles menschliche Geschehen und Handeln mit den Werten des Glaubens in einen organischen Zusammenhang zu bringen«<sup>28</sup> gerade aufgrund der christlichen Weisheit, die die Kirche verkündet zur Ehre Gottes und um den Fortschritt des Menschen zu fördern. Der Ausdruck *sapientia* wird an dieser Stelle in einem augustinischen Sinne verwendet: »Er weist auf die bekannte Unterscheidung zwischen 'scientia' und 'sapientia' hin. 'Sapientia' ist die Erkenntnis des Zieles, d. h. des Guten, 'scientia' ist die Anordnung der Mittel, die zum Ziele führen«<sup>29</sup>.

Die neue Konstitution vertieft diese Sicht im Licht des Geheimnisses Christi, des Logos. Er ist die *Sapientia*. Die Beziehung des Menschen zur Wahrheit, das Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft werden nicht nur theoretisch formalisiert, sondern in einer heilsgeschichtlichen und existentiellen Weise im Ereignis des menschengewordenen Logos betrachtet. Nicht zufällig findet sich in der Konstitution die bereits oben zitierte Aussage, daß es Christus ist, der der Katholischen Universität die ihr eigene Qualität gibt (»*Persona ac nuntio Christi, qui huic institutioni indit proprietatem suam*«, EC 21).

Diese christozentrische Sicht, die zu den wichtigsten und zentralen Konzilslehren gehört (man denke nur an die Kirchen-<sup>30</sup> und an die Offenbarungskonstitution<sup>31</sup> oder an die nn.22 und 45 der Pastoralconstitution) steht von Anfang an im Mittelpunkt der Verkündigung Johannes Pauls II., besonders in seinen »trinitarischen« Enzykliken *Redemptor Hominis* (1979), *Dives in Misericordia* (1980) und *Dominum et Vivificantem* (1986)<sup>32</sup>.

Die Kernaussage dieser christozentrischen Sicht wird am Anfang der ersten programmatischen Enzyklika *Redemptor Hominis* (RH) folgendermaßen zusammengefaßt: »Der Erlöser des Menschen, Jesus Christus, ist die Mitte des Kosmos und der Geschichte« (RH 1; vgl. auch EC 16).

<sup>27</sup> In dieser Hinsicht »ist die Wissenschaft das geordnete Wissen, das gemäß definierten Gesetzen der Umwandlung und Assimilierung empirischer Resultate auf der Grundlage einer rigorosen Axiomatik sich entfaltet. In diesem Wissenschaftsbegriff wird die Weisheit eher zu einem in actu befindlichen Bewußtsein einer Erfahrung, die noch keiner Formulierung unterworfen worden ist« (E. Corecco, a. a. O., 195).

<sup>28</sup> VAS 9 (1979) 4.

<sup>29</sup> E. Corecco, a. a. O., 194.

<sup>30</sup> Vgl. G. Philips, *L'Eglise et son Mystère*, I, Paris 1967, 71ff.

<sup>31</sup> Vgl. H. de Lubac, *La révélation divine*, Paris 1983<sup>2</sup> (It.: *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, Mailand 1985, vor allem 32–50); J. Ratzinger, *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Kommentar zum Proemium*, I. und II. Kapitel, in: *LThK, Ergzbd. 2*, 1967, 504–528 (vor allem 506ff.).

<sup>32</sup> Johannes Paul II., *Enz. Redemptor Hominis* vom 4. März 1979, AAS 71 (1979) 469–521 (Dt.: VAS 6 [1979]); *Enz. Dives in Misericordia* vom 30. November 1980, AAS 72 (1980) 1177–1132 (Dt.: VAS 26 [1980]); *Enz. Dominum et Vivificantem* vom 18. Mai 1986, AAS 78 (1986) (Dt.: VAS 71 [1986]).

In allen drei Enzykliken wird der tiefe Zusammenhang zwischen Schöpfung, Erlösung und der übernatürlichen Bestimmung des Menschen in Christus ersichtlich<sup>33</sup>.

In diesem Zusammenhang sei auch auf die Ergebnisse der theologischen Forschung, die zur Hervorhebung einer »objektiven Christozentrik« (A. Grillmeier)<sup>34</sup> geführt haben, verwiesen. Die Betrachtung der von Gott verwirklichten Heilsordnung geht vom Geheimnis der Praedestinatio Christi (Kol 1,15) als Alpha und Omega der Schöpfung und der Geschichte aus<sup>35</sup>.

Die Schöpfung ist dieser Betrachtung zufolge nicht bloß eine Naturordnung, sondern ein Geheimnis, das in Christus seinen Anfang und sein Ende hat. Das Geheimnis der Selbstmitteilung ad extra der Trinität in der Einheit und Differenz von Schöpfung und Erlösung<sup>36</sup> gipfelt in der Erlösungstat Christi, des Offenbarers des Erbarmens Gottes. Im Geheimnis des Erlösers wird das Geheimnis und das Paradox des Menschen und seiner Freiheit von der Gestalt Christi als Archetypus erhellt.

In einer »objektiven« christozentrischen Sicht, innerhalb derer Christus als Alpha und Omega den ursprünglichen Einheitshorizont bildet, wird der Spielraum des Menschen eröffnet. Seine menschliche Vernunft und Freiheit sind dabei vollkommen bewahrt in ihren Vermögen, sofern sie nicht den Anspruch erheben, einen in sich selbst verschlossenen Kreis zu bilden, sondern auf die gnadenvolle Mitteilung Christi in seinem Geist hin offen bleiben.

Der Dialog zwischen Glaube und Vernunft erfährt hier seine Dramatik, die sich noch vor der Auseinandersetzung auf der institutionellen Ebene im Herzen des einzelnen Menschen als grundlegende Option, die er selbst zu treffen hat, abspielt. Das immer wieder vergessene und bestrittene Faktum, daß die Wahrheit Mensch geworden ist, daß sie eine Person ist, eröffnet den dem Menschen wesentlichen Freiraum: »Christus entscheidet das Spiel nicht vorweg, sondern gewährt dem Menschen eine sonst unbekannte Freiheit, für oder gegen einen so engagierten Gott Stellung zu beziehen«<sup>37</sup>.

Der Gegensatz besteht am Ende nicht im Ideal eines Lebens nach dem Glauben oder nach der Vernunft, sondern im heute viel verbreiteten Widerspruch zur christlichen Behauptung, daß der Logos Fleisch geworden ist, daß er eine mensch-

<sup>33</sup> Vgl. dazu A. Scola, »Pretesa« di Cristo, »pretesa« del mondo. A partire dalle encicliche trinitarie di Giovanni Paolo II, in: *Communio* 116 (1991) 84–92.

<sup>34</sup> A. Grillmeier, Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie, in: J. Feiner – J. Trütsch – F. Böckle (Hg.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln – Zürich – Köln 1958<sup>2</sup>, 265–299 (vor allem 270 ff.); G. Moiola, *Cristocentrismo*, in: *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma 1982, 210–222.

<sup>35</sup> Unter anderem hat diese Christozentrik auch interessante Entwicklungen der Prädestinationslehre im Zusammenhang mit den Ergebnissen aus der Auseinandersetzung der 50er Jahre über das einzige übernatürliche Ziel des Menschen (de Lubac) ermöglicht. Vgl. de Lubac, *Die Freiheit der Gnade*, I.–II., Einsiedeln 1971; G. Colombo, *Soprannaturale*, in: *Dizionario Teol. Interdisciplinare*, III, Casale 1977, 293–301.

<sup>36</sup> M. Seybold, *Schöpfung und Erlösung. Einheit und Differenz*, MThZ 33 (1982) 25–43.

<sup>37</sup> H. U. von Balthasar, *Theodramatik II*, Einsiedeln 1978, 19.

liche Person ist, die im Volk Gottes, das sein Leib ist, in der Weltgeschichte und in der Gegenwart lebt<sup>38</sup>.

Die Konstitution enthält am Ende von Absatz 4 eine wichtige Aussage (der leider die offizielle deutsche Übersetzung nicht gerecht wird)<sup>39</sup>, mit der die Bedeutung Christi und seines Geistes im Erkenntnisprozeß der Wahrheit hervorgehoben werden: »Sein Geist (der Geist Christi) der Einsicht und der Liebe gewährt (tribuit) es der menschlichen Person, durch ihr geistiges Vermögen (suo ingenio) die höchste Wahrheit zu erreichen, die Quelle und Ziel jener (illorum, d. h. der Einsicht und Liebe, die vom Geist sind) ist. Er allein also kann die Fülle seiner Weisheit schenken, ohne welche die Zukunft der Welt völlig gefährdet wäre«.

Die Feststellung, daß der Mensch nur durch die gnadenvolle Mitteilung des Geistes Christi zur Wahrheit, zur wirklichen Weisheit (Christus selbst) geführt werden kann, bedeutet keine Abwertung des geschöpflichen Vermögens des Menschen; vielmehr kann nur eine solche realistische Sicht die Würde und das Streben der Vernunft und der Freiheit in ihrer ursprünglichen Hinordnung bewahren.

Infolge dieser christozentrischen Sicht, die als einheitlicher Ausgangspunkt fungiert, ist es der Konstitution möglich, die Wechselwirkung und das Zusammenspiel zwischen Glaube und Vernunft als zwei verschiedene Erkenntnisordnungen zu berücksichtigen.

In diesem Zusammenhang läßt sich neben der schon (EC 1) erwähnten Passage eine Stelle aus EC 17 (Integration des Wissens) anführen: »Die Katholische Universität ... muß sich besonders dem Dialog zwischen Glaube und Vernunft widmen, damit tiefer erfaßt werden kann, wie Glaube und Vernunft in der einen Wahrheit zusammenkommen. Wenn auch jede akademische Disziplin die eigene Integrität und Forschungsmethode wahrt, so wird durch diesen Dialog doch hervorgehoben, daß die methodische Forschung in allen Wissensbereichen – vorausgesetzt, sie geht wirklich in wissenschaftlicher Weise und gemäß den Normen der Sittlichkeit vor – 'niemals in einen echten Konflikt mit dem Glauben kommen (kann), weil die Wirklichkeiten des profanen Bereichs und die des Glaubens in demselben Gott ihren Ursprung haben' (GS 36). Diese lebendige Wechselwirkung zweier verschiedener Ordnungen der Erkenntnis der einen Wahrheit führt zu einer größeren Liebe der Wahrheit selbst und trägt zu einem breiteren

<sup>38</sup> Vgl. Corecco, a. a. O., 191: »Wie aber kann die universale Vernunft mit einer einzelnen Person in eins gesetzt werden? Dies ist seit jener die von den Aufklärern als skandalös empfundene Frage angesichts der christlichen Verkündigung.«

<sup>39</sup> »... Logos, cuius Spiritus intellectus et amoris humanae tribuit personae ut suo ingenio extremam comperiat veritatem quae fons illorum ac finis est, unde solum eius Sapientiae donari potest plenitudo, qua dempta venturum mundi aevum periclitabitur omnino« (EC 4).

»Sein Geist der Einsicht und der Liebe ermöglicht es dem Menschen, durch seine Vernunft die letzte Wirklichkeit zu finden, die sein Ursprung und Ziel ist, und die allein fähig ist, in Fülle jene Weisheit zu schenken, ohne welche die Zukunft der Welt gefährdet wäre« (VAS 99 [1990] 6f.). Eine solche Übersetzung bringt den tiefen und wichtigen trinitarischen Gedankengang zu schwach zum Ausdruck!

Verständnis des Sinns des menschlichen Lebens und des Ziels der göttlichen Schöpfung bei«<sup>40</sup>.

Somit ist die Katholische Universität eine akademische Gemeinschaft, »die in strenger und kritischer Methode zum Schutz und zur Förderung der menschlichen Würde und zugleich des Kulturerbes ihren Beitrag leistet durch Forschung und Lehre« (EC 12). Dafür besitzt sie »jene institutionelle Autonomie, die notwendig ist, damit sie ihre Aufgabe wirksam erfüllen kann, und sie gewährleistet ihren Mitgliedern die akademische Freiheit unter Wahrung der Rechte des Individuums und der Gemeinschaft innerhalb des Anspruchs der Wahrheit und des Gemeinwohls« (ebd.). Die Katholische Universität ist der Ort, an dem Wissenschaftler »die Tiefe der Wahrheit der Dinge (sic!: rerum veritatem funditus scrutantur) mit den einer jeden akademischen Disziplin eigenen Methoden erforschen« (EC 15). Die Forschung wird deshalb als »notwendiges Zeugnis für das Vertrauen, das die Kirche auf den inneren Wert von Wissenschaft und Forschung setzt« (ebd.), betrachtet.

Als besondere Merkmale der Forschung an einer Katholischen Universität werden folgende Aspekte genannt: a) das Bemühen um eine Integration des Wissens (EC 16); b) der Dialog zwischen Glaube und Vernunft; c) die ethische Verantwortung (EC 18); d) die theologische Perspektive (EC 19f.; vgl. auch den Absatz 29 über die Theologie als Wissenschaft)<sup>41</sup>.

Die Lehrtätigkeit ihrerseits wird nicht als reine Wissensvermittlung, sondern als wesentlicher Bestandteil des Bildungsprozesses betrachtet, der »auf die volle Entfaltung der Persönlichkeit« (EC 20) hin ausgerichtet ist. Neben der Erwerbung »einer wirklichen Sachkenntnis« geht es somit auch um »eine organische Sicht der Wirklichkeit«, damit die »ständige Sehnsucht nach Entfaltung des Geistes« und die Öffnung der menschlichen Vernunft auf immer neue Fragestellungen und auf die Antwort des Glaubens gefördert werden (vgl. dazu auch EC 7; 33).

<sup>40</sup> Vgl. auch EC 29: »Indem die Kirche 'die rechtmäßige Eigengesetzlichkeit der Kultur und vor allem der Wissenschaften' (GS 59) bejaht, anerkennt sie zugleich auch die akademische Freiheit der einzelnen Wissenschaften in ihrer eigenen Disziplin gemäß den Grundsätzen und Methoden der betreffenden Wissenschaft innerhalb des Anspruchs der Wahrheit und des Gemeinwohls«.

<sup>41</sup> Die Theologie »leistet einen besonderen Beitrag auch für alle anderen Disziplinen, die sich der Sinnfrage stellen (cum in iis plena significatio conquiritur), und zwar nicht nur indem sie ihnen hilft zu prüfen, auf welche Weise deren Ergebnisse den Menschen und die Gesellschaft beeinflussen, sondern indem sie auch eine Perspektive und eine Orientierung bereitstellt, die in deren eigenen Methoden nicht enthalten sind. Andererseits befruchtet der Austausch mit diesen anderen Disziplinen und ihren Ergebnissen auch die Theologie selbst, indem er ihr ein besseres Verständnis der heutigen Zeit ermöglicht und die theologische Forschung den Anforderungen der Gegenwart näherbringt« (EC 19). Absatz 29 hebt die Bedeutung der Theologie als Wissenschaft hervor mit ihren Grundsätzen und ihrer eigenen Methode. »Insofern sie an diesen Grundsätzen festhalten und die entsprechende Methode anwenden, erfreuen sich auch die Theologen derselben akademischen Freiheit«. Weil die Theologie die geoffenbarte Wahrheit zu verstehen sucht, deren authentische Interpretation den Bischöfen der Kirche anvertraut ist, »gehört es zugleich wesentlich zu den Grundsätzen und zur Methode der Forschung und der Lehre dieser akademischen Disziplin, daß die Theologen die Autorität der Bischöfe respektieren und der katholischen Lehre anhängen müssen entsprechend dem Grad der Verbindlichkeit, in der sie gelehrt wird« (ebd.).

## 5. Die Katholische Universität als »primärer Ort für einen fruchtbaren Dialog zwischen Evangelium und Kultur« (EC 43)

Die Berücksichtigung der grundlegenden Dimensionen des menschlichen Seins als wesentliches Merkmal dieser anthropozentrischen Sicht, die, wie gezeigt wurde, in der Christozentrik der Konstitution gründet, kommt an verschiedenen Stellen des Dokuments zum Vorschein; sie ermöglicht die Darstellung von Wesen und Aufgabe der Katholischen Universität innerhalb des übergreifenden Dialogs zwischen Kirche und Kultur.

Die Konstitution wiederholt im Absatz 3 eine von Johannes Paul II. oftmals schon gebrauchte Bestimmung der Kultur: »Es gibt nur eine einzige Kultur: die Kultur des Menschen, die vom Menschen ausgeht und für den Menschen da ist«<sup>42</sup>. EC 45 fügt hinzu: »Unter den Kriterien, welche den Wert einer jeden Kultur kennzeichnen, haben Vorrang: das Gespür für die menschliche Person, ihre Freiheit und ihre Würde; das Gespür für ihre Verantwortung und ihre Offenheit für das Transzendente«.

Aus diesen beiden Zitaten läßt sich schon sehen, daß der Begriff Kultur von der Konstitution in einem zweifachen Sinne verwendet wird (vgl. auch EC 3; 6; 10; 43 ff.).

Das Dokument selbst erklärt, es müsse zwischen einer Kultur im humanistischen Sinne und einer im sozial-historischen Sinne (vgl. EC 12, Anmerkung 16, wo GS 53 zitiert wird) unterschieden werden.

In manchen Interpretationen des Lehramtes ist diesbezüglich auch die Rede von einer Kultur des Menschen im primären Sinne (das kritische und systematische Bewußtsein der Wirklichkeit in der Gesamtheit ihrer Faktoren, die die Entwicklung der menschlichen Erfahrung prägen) und im sekundären Sinne (die Gesamtheit der Erkenntnismittel und -fähigkeiten, der Analysen und der Organisationsprinzipien in den verschiedenen Lebensbereichen)<sup>43</sup>.

Wenn Johannes Paul II. von einer »einzigsten Kultur, der Kultur des Menschen« spricht, ist damit Kultur im ersten, grundlegenden Sinne gemeint.

Innerhalb eines solchen Verständnisses der Kultur als Dimension des menschlichen Seins gehören Wissenschaft und Forschung eher zur zweiten Bedeutung, obwohl sie in einer fruchtbaren Verbindung mit der ersten, grundlegenden Sicht der menschlichen Kultur stehen. Die Auflösung dieser Verbindung oder die Behauptung, für die Wissenschaft sei diese Beziehung zur Kultur im primären Sinn überflüssig, wenn nicht sogar für ihren Fortschritt schädlich, stellt einen der großen Streitpunkte unserer Zeit dar<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Von der Konstitution zitiert aus: Johannes Paul II., Ansprache an die Universität Coimbra vom 15. Mai 1982: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II, V, 2 (1982) 1692.

<sup>43</sup> Über die ganze Thematik der Kultur im Lehramt Johannes Pauls II. vgl. L. Negri, *L'uomo e la cultura nel magistero di Giovanni Paolo II*, Milano 1988.

<sup>44</sup> Vgl. Johannes Paul II., Ansprache an Wissenschaftler und Studenten im Kölner Dom vom 15. November 1980, (VAS 25 A [1980] 26–34 [vor allem 28–33]).

Im Blick darauf ist in der Konstitution von der Notwendigkeit einer »inquisitio significationis« (EC 7), einer Sinnforschung, die Rede, »um sicherzustellen, daß die neuen Errungenschaften (von Wissenschaft und Technik) zum wahren Wohl der einzelnen Menschen und der ganzen menschlichen Gemeinschaft verwendet werden« (ebd.).

Wenn diese Sinnforschung auch einer jeden Universität aufgetragen ist, so ist doch die Katholische Universität in eminenterer Weise dazu berufen, dieser Anforderung zu entsprechen, weil »ihr christlicher Geist sie in die eigenen Studien die sittliche, geistige und religiöse Perspektive einbringen und die Ergebnisse von Wissenschaft und Technik aus der Sicht der ganzen menschlichen Person werten« (ebd.) läßt. Diese Anforderung ruft die Universitäten zu ständiger Erneuerung auf, »einmal weil sie Universitäten sind, zum anderen weil sie katholisch sind... Solche Erneuerung verlangt ein klares Bewußtsein davon, daß schon aufgrund ihres katholischen Charakters die Universität besser in der Lage ist, die Wahrheit unparteiisch (»sine factioso studio« heißt es in der Originalfassung) zu erforschen: ein Forschen, das den verschiedenartigsten Einzelinteressen weder untergeordnet noch von ihnen abhängig ist« (ebd.).

Die Aufgabe der Katholischen Universität erscheint notwendig nicht nur für die Begegnung der Kirche mit den sich fortentwickelnden Wissenschaften, sondern auch für ihre Präsenz in den verschiedenen Kulturen unserer Zeit (vgl. EC 10). Die Konstitution hat sicher die spannungsvolle Vielfalt der geographischen, sozialen und politischen Kontexte vor Augen, in denen die Katholischen Universitäten leben, wenn sie auf die Beachtung der verschiedenen kulturellen Traditionen (EC 45) und auf den zu leistenden Beitrag zum Fortschritt der verschiedenen Gesellschaften (vgl. z. B. EC 34) ausdrücklich hinweist.

Bei der Betrachtung all dieser verschiedenen Dimensionen der Kultur betont das Dokument mehrfach deren primäre Bedeutung, so etwa in der wichtigen Aussage des Absatzes 43: »Im Bewußtsein dessen, daß die menschliche Kultur für Offenbarung und Transzendenz offen ist, ist die Katholische Universität der primäre und spezifische Ort für einen fruchtbaren Dialog zwischen Evangelium und Kultur«.

Um eine angemessene Bedeutung des Begriffs »Dialog« zu gewinnen, mag es sinnvoll sein, die Erklärung, die die programmatische Enzyklika *Redemptor Hominis* (in direkter Anlehnung an die Enzyklika Pauls VI. *Ecclesiam Suam* vom 6. August 1964<sup>45</sup>; vgl. RH 3f.) dazu anbietet, zu berücksichtigen. Der Dritte Teil der Enzyklika von 1964 ist ganz dem Dialog der Kirche zugewidmet<sup>46</sup>.

Es war Paul VI., der den theologischen Hintergrund des Dialogs wieder ins Bewußtsein der Kirche gerückt hat, als er auf den Ursprung des Dialogs in der Selbstmitteilung der Trinität in der Menschwerdung des Logos aufmerksam mach-

<sup>45</sup> Vgl. AAS 56 (1964) 609–659.

<sup>46</sup> Siehe dazu G. Colombo, *Genesi, storia e significato dell'Enciclica Ecclesiam Suam*, in: *Ecclesiam Suam. Première Lettre Encyclique de Paul VI. (Colloque International, Rome, 24–26 octobre 1980)*. Pubbl. Istituto Paolo VI. 2, Brescia 1982, 131–160.

te<sup>47</sup>. Der Dialog ist in seinem tiefen Sinne »Heilsdialog« (RH 4). Für die Kirche verbindet sich mit dem Wort Dialog vor allem das Bewußtsein ihrer eigenen Identität sowie ihrer Öffnung auf die Welt hin: »Diese Öffnung, die vom Bewußtsein der eigenen Natur und von der Gewißheit der eigenen Wahrheit getragen und begleitet ist, von der Christus gesagt hat: 'es ist nicht meine, sondern die des Vaters, der mich gesandt hat', bestimmt den apostolischen, das heißt missionarischen Dynamismus der Kirche, wobei sie unverkürzt die ganze Wahrheit bekennt und verkündet, die ihr von Christus überliefert worden ist« (RH 4).

Ohne die Thematik hier weiter vertiefen zu können, gilt doch festzuhalten, daß auch für die Katholische Universität im Rahmen ihrer Aufgaben in Wissenschaft und Forschung in den verschiedenen Kulturen dieses Dialogverständnis (Öffnung aus dem eigenen Identitätsbewußtsein heraus) von weitreichender Bedeutung ist. Nicht zufällig heißt es deshalb auch in der Konstitution, daß in den durch den Säkularismus geprägten Kulturen oder dort, wo Christus und seine Botschaft noch nicht bekannt sind, die Katholischen Universitäten im Rahmen ihrer Aufgaben »der Kirche eine große Hilfe beim Werk der Evangelisierung« leisten (EC 49). Es geht »um ein lebendiges Zeugnis auf institutioneller Ebene, das Christus und seiner Botschaft geleistet wird« (ebd.). Die Verwendung des Ausdrucks Evangelisierung im Zusammenhang mit der Wirklichkeit der Universität könnte einigen Mißverständnissen Vorschub leisten, wenn man übersieht, welchen Sinn die Konstitution selbst unter Verwendung eines Zitates aus dem Apostolischen Schreiben Evangelii Nuntiandi (nn. 18–19)<sup>48</sup> dem Ausdruck beilegt. Es geht hauptsächlich darum, »zu erreichen, daß durch die Kraft des Evangeliums die Urteilkriterien, die bestimmenden Werte, die Interessensbereiche, die Denkgewohnheiten, die Quellen der Inspiration und die Lebensmodelle der Menschheit, die zum Wort Gottes und zum Heilsplan im Gegensatz stehen, umgewandelt werden« (EC 48; vgl. weiter EC 49).

Diese Umwandlung, die ihrer Natur nach potentiell allumfassend ist, darf nicht als deduktiver Prozeß im Sinne einer »mechanischen«, unmittelbaren Ableitung aus dem Evangelium gleichsam als ein fertiges Rezept für jede Lebenssituation verstanden werden. Vielmehr geht es im Grunde genommen darum, daß die

<sup>47</sup> »Der transzendente Ursprung des Dialogs . . . liegt im Plane Gottes selbst. Die Religion ist ihrer Natur nach eine Beziehung zwischen Gott und dem Menschen. Das Gebet spricht im Dialog diese Beziehung aus. Die Offenbarung, das heißt die übernatürliche Beziehung, die Gott selbst durch freien Entschluß mit der Menschheit herstellen wollte, wird in einem Dialog verwirklicht, wobei das Wort Gottes sich in der Menschwerdung und dann im Evangelium zum Ausdruck bringt« (AAS 56 [1964] 641; Dt. Fassung in: Beilage zu Nr. 15 [1964] des Pastoralblattes der Diözese Eichstätt, 26). Vgl. etwas weiter: »Wir müssen uns diese unaussprechliche und durchaus wirkliche Beziehung des Dialogs vor Augen halten, der uns angeboten und mit uns aufgenommen wurde von Gott Vater, durch die Vermittlung Christi, im Heiligen Geiste, um zu verstehen, welche Beziehung wir, das heißt die Kirche, mit der Menschheit anzubahnen und zu fördern suchen sollen« (AAS 56, 642; Beilage zu Nr. 15 . . . , 26).

<sup>48</sup> AAS 68 (1976) 17f: »... non solum quidem Ecclesiae interest Evangelium praedicare in latioribus semper locorum finibus illudve hominum multitudinibus usque maioribus, sed ipsius etiam Evangelii potentia tangere et quasi evertere normas iudicandi, bona quae plus momenti habent, studia ac rationes cogitandi, motus impulsores et vitae exemplaria generis humani, quae cum Dei verbo salutisque consilio repugnant«.

Begegnung mit Christus in der konkreten Geschichte einer Person zum allumfassenden Ereignis wird, in dessen Licht das ganze Leben und Tun eine neue Bedeutung erfährt.

In diesem Sinne betont die Konstitution den Primat Christi auch für die Bedeutung der menschlichen Kultur (vgl. EC 6), die, wie jede menschliche Wirklichkeit, auf die Erlösung durch Christus angewiesen ist: »Jede menschliche – individuelle und gemeinschaftliche – Wirklichkeit ist ja von Christus erlöst worden: Die Menschen sind erlöst mit all ihrem Tun, dessen erhabenster und den Menschen eigenster Ausdruck die Kultur ist« (EC Schluß).

## 6. Die Gemeinschaftsdimension einer Katholischen Universität

In diesem letzten Schritt soll versucht werden, die Dimension des gemeinschaftlichen Seins der Mitglieder einer Katholischen Universität zu skizzieren, das den konkreten Weg zur Verwirklichung der bisher genannten Aspekte darstellt.

Die Katholische Universität ist eine akademische Gemeinschaft (EC 12), die in der ihr eigenen Arbeit (im Forschen, Lehren, Lernen) bemüht ist, »eine wirklich menschliche und vom Geist Christi durchdrungene Gemeinschaft zu bilden« (EC 21).

Die Verbindung und die Zusammenarbeit von Personen mit unterschiedlichen Interessen und Aufgaben stellt keine bloß äußerlich bedingte Notwendigkeit dar, vielmehr eröffnet sie den Raum, innerhalb dessen die Möglichkeit der Begegnung mit Christus und deren Entfaltung und Bewahrheitung im Glauben als Quelle und Sinn der akademischen Arbeit im Alltag das Antlitz von menschlichen Beziehungen gewinnt. »Die Katholische Universität versteht sich als eine Gemeinschaft von Dozenten und Studenten aus den verschiedenen Bereichen menschlichen Wissens und zugleich als eine akademische Institution, in der das Katholische in lebendiger Weise gegenwärtig ist« (EC 14). Diese lebendige Gegenwart setzt die Freiheit und den Einsatz von Personen voraus und kann nicht ausschließlich durch verwaltungsgesteuerte Organisationsmaßnahmen herbeigeführt werden. Es ist daher verständlich, daß die Konstitution eine besondere Aufmerksamkeit den konkreten Subjekten der Universität widmet<sup>49</sup>. Sie werden sowohl nach ihren spezifischen Aufgaben (EC 22–24) als auch unter dem Gesichtspunkt ihres christlichen Standes (vgl. z. B. EC 25; 28) betrachtet.

Was die Bedeutung der Laien anbelangt, die der Aufforderung der Kirche folgen, »sich mutig und kreativ an den privilegierten Orten der Kultur, wie sie die Welt der Schulen und Universitäten ist, ... eine Präsenz zu verschaffen...« (EC 25), so heißt es, daß von ihrem »sachkundigen und hochherzigen Einsatz«

<sup>49</sup> In dieser Hinsicht ist auch verständlich, warum der Seelsorge soviel Aufmerksamkeit zuteil wird (vgl. EC 38–42), die »wesentlicher Bestandteil« (EC 38) der Tätigkeit und der Struktur der Katholischen Universität ist. Sie »macht die Sendung der Kirche in der Universität wirksam« (ebd.), indem sie die Gelegenheit bietet, »das akademische Studium und außerakademische Bereiche mit den religiösen und sittlichen Grundsätzen und so das Leben mit dem Glauben zu verbinden« (ebd.).

(ebd.) zu einem ganz großen Teil die Zukunft der Katholischen Universität abhängt.

Die Konstitution betont auch den großen Einfluß (EC 42), den verschiedene Vereinigungen und Bewegungen des geistlichen und apostolischen Lebens auf das Wachstum des Universitätslebens ausüben können.

Der katholische Charakter der Universität wird in seiner Offenheit und allumfassenden Dimension wörtlich verstanden: die Möglichkeit, daß Mitglieder aus anderen Kirchen, kirchlichen Gemeinschaften oder Religionen<sup>50</sup>, aber auch Lehrende und Studierende, die sich zu keinem Glauben bekennen, der Katholischen Universität angehören, wird ausdrücklich anerkannt (EC 26). Von ihnen wird die Beachtung des katholischen Charakters der Institution, in der sie arbeiten, gefordert, während die Universität andererseits deren Religionsfreiheit achtet (EC 27; siehe auch Normae, Art. 4 § 4).

Am Ende dieser sorgfältigen Darlegung der Mitgliedschaft gewinnt man den Eindruck, daß die Konstitution bewußt diese organische, personenzentrierte Sicht der akademischen Gemeinschaft in der Gewißheit entfaltet hat, daß das Antlitz Christi, der der Universität die ihr eigene Qualität gibt, in den von ihm gewandelten und erneuerten menschlichen Beziehungen sichtbar werden kann.

Bemerkenswert ist die Aufforderung (Normae, Art. 4 § 1), daß die Verantwortung für den Schutz und die Stärkung des katholischen Charakters der Universität vor allem der Universität selbst zukommt. Diese Verantwortung obliegt, wenn auch nicht in demselben Maße, allen Mitgliedern der Universitätsgemeinschaft (ebd.).

In dieser personalistischen Sicht sind meines Erachtens auch die Teile der Konstitution zu lesen, die auf den Vollzug des katholischen Charakters und die Verbindung zur Kirche hinweisen.

Dabei geht es hauptsächlich um die Normae Generales, die den zweiten Teil der Konstitution ausmachen, aber auch um wichtige Passagen des ersten Teiles, wie z. B. EC 13 (Wesensmerkmale der Universität als Katholische Universität)<sup>51</sup> oder EC 27–29 (Katholische Universität in der Kirche)<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Vgl. auch den Absatz 47: »Neben dem kulturellen Dialog kann die Katholische Universität unter Beachtung ihrer eigenen Zielsetzung, unter Berücksichtigung des verschiedenen religiös-kulturellen Kontextes und in Befolgung der von der rechtmäßigen kirchlichen Autorität erlassenen Weisungen dem ökumenischen Dialog von Nutzen sein, um die Suche nach der Einheit aller Christen und den Dialog zwischen den Religionen dadurch zu fördern, daß sie hilft, die den übrigen Religionen eigenen geistlichen Werte zu erkennen«.

<sup>51</sup> »1. christliche Inspiration nicht nur der einzelnen Mitglieder, sondern der ganzen Universitätsgemeinschaft als solcher; 2. ein kontinuierliches Bemühen um Reflexion im Licht des katholischen Glaubens über den immerfort wachsenden Schatz des menschlichen Wissens . . . ; 3. Treue gegenüber der christlichen Botschaft, so wie sie von der Kirche übermittelt wird; 4. institutionalisierte Verpflichtung, dem Volk Gottes und der Menschheitsfamilie zu dienen auf ihrem Weg zu jenem alles transzendierenden Ziel, das dem Leben seinen Sinn gibt« (Vgl. *L'Université; Catholique dans le monde moderne. Document finale du 2me Congrès des Délégués des Universités Catholiques, Romae, 20–29 Novembris 1972, 1*).

## 7. Einige Schlußbemerkungen

Die Veröffentlichung der Apostolischen Konstitution stellt die Katholischen Universitäten nun sowohl vor die Aufgabe, die rechtlichen Inhalte entsprechend ihren unterschiedlichen Verfassungen umzusetzen als auch in eine Phase der Rezeption und Auseinandersetzung mit dem Grundanliegen des Dokumentes einzutreten.

Man sollte hier nicht die Schwierigkeiten verschweigen, die mit einer solchen Phase verbunden sind und die, teils als Last aus der Vergangenheit, teils als Ungewißheit vor den zukünftigen Aufgaben, eine fruchtbare Aneignung des Dokumentes erschweren könnten.

Einerseits besteht die Gefahr einer engführenden, legalistischen Rezeption, die die rechtliche Tragweite (der gewiß eine große Bedeutung zukommt) und die daraus resultierenden Folgen so übergewichtet, daß sie von der tiefen theologischen Sicht des Ganzen, die ihnen vorausliegt, praktisch abgekoppelt würde.

Andererseits könnte sich eine verkürzte Rezeption anbahnen, die den besonderen Auftrag der Katholischen Universität äußerlich läßt und in dem durchaus berechtigten und wünschenswerten Streben nach einer ständigen Anpassung an die höchsten wissenschaftlichen Standards, die eine akademische Institution kennzeichnen sollen, über das Ziel hinausschießt, indem sie im Namen eines falsch verstandenen Autonomiebegriffs für eine faktische Loslösung von der Verbindung mit der Kirche und von den Aufforderungen, die daraus folgen, plädiert. Einer solchen Auffassung liegt das alte Vorurteil zugrunde, demzufolge Glaube und Vernunft zwei unversöhnliche Größen sind und, nochmehr, daß die Gegenwart Christi in seiner Kirche zwar auf einer privaten Ebene Akzeptanz finden kann, jedoch weder eine entscheidende Bedeutung noch eine gestaltende Kraft für das Leben des Menschen und seiner Kultur besitzt.

Freilich wäre es nicht minder schädlich, würde man die Aufforderung zu einer lebendigen Kultur aus christlicher Sicht in einem deduktiven und mechanistischen Sinne verstehen, als ob es etwa Aufgabe einer Katholischen Universität wäre, die »katholischen« Grundgesetze jeder Einzelwissenschaft zu bestimmen. Eine solche Richtung würde vielleicht am Ende nur zu einem weiteren Säkularisierungsschub führen.

<sup>52</sup> Die Katholische Universität nimmt unmittelbar am Leben der Teilkirche teil, wo sie ihren Sitz hat; sie hat auch am Leben der Gesamtkirche Anteil und baut es mit auf; aus diesem Grund geht sie eine besondere Bindung an den Heiligen Stuhl (EC 27) ein.

»Aus dieser Verbindung mit der Kirche erwachsen als Konsequenzen: Treue der Universität als Institution zur christlichen Botschaft, Anerkennung der Autorität des kirchlichen Lehramts in Glaubens- und Sittenfragen und Gehorsam ihm gegenüber« (ebd.).

»Die Bischöfe haben die besondere Verpflichtung, die Katholischen Universitäten zu fördern und sie aufmerksam zu begleiten und ihnen in der Bewahrung und Stärkung ihrer katholischen Identität beizustehen, auch gegenüber der staatlichen Autorität. Das wird in angemessener Weise erreicht, wenn feste personelle und pastorale Beziehungen zwischen den Universitäten und den kirchlichen Autoritäten geschaffen und beibehalten werden, die durch gegenseitiges Vertrauen, enge Zusammenarbeit und kontinuierlichen Dialog charakterisiert sind.« (EC 28).

Im Grunde würden alle hier als Beispiel angeführten verkürzten Interpretationen die theologische (christozentrisch bestimmte) Tiefe der Apostolischen Konstitution und zugleich ihre (nicht bedingungslose) vertrauensvolle Offenheit vor der Welt der Kultur und der Wissenschaft mißachten.

Realistisch gesehen beinhaltet die Konstitution hohe Anforderungen, die trotz aller möglichen Schwierigkeiten und Mißverständnisse konkrete Wegweisungen für die Arbeit von Professoren und Studenten an einem Ort anbieten, dessen Existenz allein in der heutigen Zeit eine ursprüngliche Erfahrung und zugleich eine Herausforderung innerhalb der Gesellschaft und der wissenschaftlichen Gemeinschaft ist.

Diese Herausforderung richtet sich zuerst an die Personen, die mit ihrem »sachkundigen, frei und verantwortungsbewußt geleisteten Einsatz« (EC Schluß) die Konturen der Universität in einer entscheidenden Weise prägen können.

Johannes Paul II. verweist am Ende der Konstitution »voller Hoffnung« noch einmal auf den Ausgangspunkt dieses Einsatzes und auf die Herausforderung, die eine Katholische Universität beinhaltet: »Unser Erlöser Jesus Christus bietet sein Licht und seine Hoffnung allen Männern und Frauen an, welche die Wissenschaften und Künste, die Literatur und die zahllosen, von der modernen Kultur entwickelten Bereiche pflegen. Alle Kinder der Kirche müssen sich daher ihrer Sendung bewußt werden und entdecken, wie das Evangelium die vorherrschenden Mentalitäten und Werte durchdringen und erneuern kann, welche die verschiedenen Kulturen und die ihnen entspringenden Meinungen und Haltungen inspirieren«<sup>53</sup>.

<sup>53</sup> Johannes Paul II., Ansprache an den Päpstlichen Rat für die Kultur vom 13. Januar 1989, Nr. 2: L'Osservatore Romano vom 14. Januar 1989 (Dt. A.: VAS 19 [1989] Nr. 5 vom 3. Februar 1989,9).