

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

20. Jahrgang

1969

Heft 2

Kirchliche Lehrautorität und Wissenschaft — ein Gegensatz?

Von Hermann J. P o t t m e y e r, Münster

Durch die innerkirchliche Diskussion der Gegenwart ist immer mehr ein Problem in das Bewußtsein einer größeren Öffentlichkeit getreten, das die katholische Theologie infolge des kritisch gewordenen Verhältnisses von Glaube und Wissenschaft schon durch die ganze Neuzeit hindurch bewegte und zeitweilig tief erschütterte: die Einschätzung der kirchlichen Lehrautorität und -kontinuität und der Relevanz ihrer Aussagen. Dieses Problem äußert sich immer wieder und vor allem in dem spannungsvollen Gegensatz zwischen einem bestimmten Begriff der kirchlichen Lehrkontinuität, welcher alle amtlichen Lehräußerungen gleich welcher Art und welchen Gewichtes mit allen historisch bedingten Implikationen als integrierende, unaufgebbare und von der Autorität gedeckte Bestandteile kirchlicher Lehre versteht, und einer Auffassung, die aufgrund neuen Wissens und neuer Tatsachen eine Weiterentwicklung und Entfaltung, ja Neuformulierung der kirchlichen Lehre auf neue Probleme hin als möglich ansieht, ohne die Substanz und das Anliegen der Überlieferung aufzugeben und die Autorität des kirchlichen Lehramtes anzutasten. Genau das wird aber von der zuerst genannten Auffassung bestritten, wobei diese gern übersieht, daß auch die andere Auffassung die Autorität der Überlieferung und der christlichen Sache unbezweifelt voraussetzt und sich ihr verpflichtet weiß. Letztere glaubt aber, dieser Verpflichtung gerade nur durch eine unter den heutigen Bedingungen neu gewonnene Bestimmung und Aneignung der Überlieferung genügen zu können, da sie um die in der Neuzeit aufgebrochene historische, naturwissenschaftliche, philosophische und gesellschaftliche Kritik an der christlichen Überlieferung weiß, wie sie von den entsprechenden, sich autonom entwickelnden wissenschaftlichen Disziplinen außerhalb und innerhalb der Theologie geübt wird und in diesen Gestalt angenommen hat. Diese radikale Anfrage, die die christliche Überlieferung auch auf ihre Bedingungen und Voraussetzungen befragt und die Sicherheit früherer Verständnisse der Tradition als ganzer und im einzelnen erschüttert, ist das bewegende Moment am Grunde aller heutigen Auseinandersetzungen zwischen Wissenschaft und Theologie einerseits und kirchlicher Lehrautorität andererseits.

Das kritisch gewordene Verhältnis zur Tradition ist der Reflexion unabweisbar aufgegeben und auch durch autoritative Lehrentscheide nicht wieder aufzuheben. Ja, die kirchliche Lehrautorität selbst sieht sich und ihre Entscheidungen kritisch hinterfragt und auf ihre Zeit-Bedingtheit hingewiesen, so daß jede autoritative Begrenzung der wissenschaftlichen Kritik noch einmal die Differenz, die sie überwinden will, in sich reproduziert. Die Tatsache, daß unter diesen Umständen das

Verhältnis von kirchlicher Lehrautorität, die sich als geistgeleitete Interpretin und Wahrerin der Tradition in ihrer ganzen Fülle weiß, und Wissenschaft, die sich als eigene Quelle der Wahrheitsfindung entdeckt und um ihrer Wahrheit willen auf dem Freiheitsraum kritischer Distanz bestehen muß, zu einem konfliktgeladenen Spannungsfeld wird, ist nicht weiter verwunderlich.

Die Emanzipation der wissenschaftlichen Vernunft wird auch im kirchlichen Rahmen als Forderung nach Eigenständigkeit der wissenschaftlichen Forschung thematisch. Die Theologie sieht sich nämlich in zunehmendem Maße vor die Aufgabe gestellt, den überlieferten Glauben mit den neuen Einsichten der Wissenschaft zu vermitteln und dabei das Problem der Geschichtlichkeit des Glaubens zu bedenken. Sie findet sich solcherart in eine kritische Distanz zum überkommenen Überlieferungsverständnis gestellt und in die Notwendigkeit gedrängt, das Evangelium im Evangelium und in der kirchlichen Tradition zu suchen, deren Identität nicht mehr in vorkritischer Selbstverständlichkeit vorausgesetzt werden kann. Sie ringt daher um eine neue Bestimmung ihrer eigenen Kirchlichkeit einerseits und der in allem Wandel bleibenden und unaufgebaren Funktion des Lehramtes andererseits.

In diesem Ringen um eine Verhältnisbestimmung von Lehramt und Wissenschaft setzt sich immer wieder eine Auffassung durch, die Wissenschaft und Lehramt nur als unvermittelt gegenüberstehende oder sogar gegensätzliche Größen zu sehen vermag und damit jenen in der Neuzeit ausgebildeten Dualismus von Glauben und Wissen in sich selbst reproduziert, den zu ratifizieren gerade die katholische Theologie sich grundsätzlich geweigert hat. Es ist diese Auffassung, die sich in der jüngst wieder hervortretenden Tendenz zeigt, wissenschaftliche Erkenntnisbemühung als durch lehramtliche Äußerungen und Entscheidungen erledigt anzusehen. Das 2. Vatikanische Konzil hat sie als jene Geisteshaltungen bedauert, »die einst auch unter Christen wegen eines unzulänglichen Verständnisses für die legitime Autonomie der Wissenschaft vorkamen ... Durch die dadurch entfachten Streitigkeiten und Auseinandersetzungen schufen sie in der Mentalität vieler die Überzeugung von einem Widerspruch zwischen Glaube und Wissenschaft«¹⁾. Problemstellung und Verlauf der gegenwärtigen innerkirchlichen Diskussion legen es nahe, daran zu erinnern, daß über das in Frage stehende Verhältnis von kirchlicher Lehrautorität und Wissenschaft bereits einmal in der öffentlichsten Form diskutiert und entschieden worden ist, nämlich auf dem 1. Vatikanischen Konzil und in seiner Konstitution »Dei Filius«. Anlaß dazu hatten jene Auseinandersetzungen um die Freiheit der Wissenschaft gegeben, die in der deutschen Theologie des 19. Jahrhunderts durch römische Interventionen ausgelöst worden waren und zu einer schweren innerkirchlichen Krise geführt hatten. Das 1. Vatikanische Konzil erklärte in einem für die damalige Situation durchaus beachtlichen Lehrentscheid die Eigenständigkeit und Freiheit der Wissenschaft. Die Vorarbeiten und die konziliare Diskussion zu dieser Entscheidung verdienen in diesem Zusammenhang besonderes Interesse, da sie einige der Gründe erkennen lassen, weshalb es einer bestimmten theologischen Auffassung schwerfällt, die Situation der kirchlichen Lehrautorität unter den Bedingungen der neuzeitlichen Wissenschaftsentwicklung realistisch zu beurteilen. Es zeigt sich nämlich, daß sich erst im Verlaufe dieses Konzils

¹⁾ Konstitution *Gaudium et Spes*, Nr. 36. Vgl. K. Rahner – H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1966, 482.

Die Konstitution bezieht sich dafür auf P. Paschini, *Vita e opere di Galileo Galilei*, 2 Bde., Vatikanstadt 1964.

durch die Interventionen einiger sachkundiger und mit dem Charakter der modernen Wissenschaften vertrauter Konzilsväter eine realistischere und konkretere Sicht durchsetzte, die die Ursache für das belastete Verhältnis von Lehrautorität und Wissenschaft nicht allein auf Seiten der Wissenschaft fand²⁾.

Im übrigen hat die Tatsache, daß trotz der feierlichen Deklaration der wissenschaftlichen Freiheit die auf das 1. Vatikanische Konzil folgende Entwicklung bis heute immer wieder in den unglücklichen Gegensatz von kirchlicher Lehrautorität und Autorität der Wissenschaft treibt, der nach der Lehre des Konzils grundsätzlich gar nicht bestehen kann, inzwischen erkennen lassen, daß das Konzil dieses Problem tatsächlich noch nicht in befriedigender Weise lösen konnte. Doch wird die Kirche die auf diesem Konzil schon vor 100 Jahren angeschnittenen und durch die wissenschaftliche Entwicklung immer dringlicher gewordenen Fragen heute nicht noch einmal umgehen können.

1. Der theologische Streit um die Freiheit der Wissenschaft

Die Auseinandersetzungen innerhalb der deutschen Theologie des 19. Jahrhunderts um die Freiheit der Wissenschaft, deren wünschenswerte Gesamtdarstellung noch aussteht, soll hier nur kurz skizziert werden, insofern sie die konziliare Erklärung veranlaßte.

Zweifellos stellte das Verhältnis von Glaube und Wissenschaft für die Kirche des 19. Jahrhunderts, das von ungebrochener Wissenschaftsgläubigkeit und Vernunftoptimismus geprägt war, eine entscheidende Frage ihrer Glaubwürdigkeit dar. Mehr noch war es für die katholischen Wissenschaftler und Intellektuellen ein persönliches und existentielles Problem, um das mit großer Leidenschaftlichkeit gerungen wurde. In der wissenschaftlichen Welt bestand die vielfach verbreitete Auffassung, daß dem Katholiken die wesentlichste Vorbedingung für wissenschaftliche Arbeit fehle, die Voraussetzungslosigkeit und Wahrhaftigkeit, die sich nur der wissenschaftlich legitimierten Wahrheit verpflichtet weiß, weil er Rücksicht nehmen müsse auf Dogmen und kirchliche Vorschriften. Deshalb war den katholischen Intellektuellen daran gelegen, das Prinzip der Lehr- und Meinungsfreiheit auch in der Kirche anerkannt zu sehen.

Daher gaben sich zahlreiche Theologen daran, die theologische Denkmöglichkeit eines ausgeglichenen Verhältnisses von Glaube und emanzipierter Vernunft aufzuzeigen. In dieser Situation waren sie besonders empfindlich gegenüber allen Eingriffen kirchlicher Behörden, die sie auf die traditionellen theologischen Denkformen festlegen wollten³⁾. Die kirchlichen Amtsträger ihrerseits sahen in der »autonomen Vernunft« die größte Bedrohung des Glaubens und jeder Autorität und versuchten, die einheitliche Geschlossenheit der Kirche gegenüber der glaubensfeindlichen Welt durch eine wachsame Kontrolle der geistigen Bewegung innerhalb der Kirche und die Einführung einer normativen Theologie und Philosophie zu wahren.

Eine neue Bestimmung des Verhältnisses von Glaubensautorität und Wissenschaft wurde von einigen Theologen vor allem von einem idealistischen Ansatz her

²⁾ Vgl. zum folgenden H. J. P o t t m e y e r, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*. Die Konstitution über den katholischen Glauben »Dei Filius« des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission (Frb. Theol. Studien, 87), Freiburg 1968.

³⁾ Vgl. R. A u b e r t, *Vaticanum I*, Mainz 1965, 28; L. S c h e f f c z y k (Hrsgb. u. Einl.), *Theologie in Aufbruch und Widerstreit, Die deutsche kath. Theologie im 19. Jahrhundert*, Bremen 1965, XI–II.

versucht. Hatte die Freiheitsproblematik unter dem Einfluß des Deutschen Idealismus schon bei Fr. v. Baader und M. Deutinger eine Rolle gespielt⁴⁾, so stand im Mittelpunkt der Theologie A. Günthers die Befreiung der Philosophie aus ihrem mittelalterlichen Dienstverhältnis zur Theologie; Philosophie und Theologie stellen die zwei nebeneinandergeordneten selbständigen Autoritäten des freien individuellen Denkgeistes und der unfehlbaren Glaubensmacht dar, die füreinander Zeugnis ablegen⁵⁾. Ähnliche Bestrebungen, die in Berührung mit der Offenbarungsphilosophie Schellings⁶⁾ und dem »spekulativen Theismus« des Spätidealismus standen⁷⁾, finden sich bei Volkmuht, Sengler, Schenach und Frohschammer⁸⁾.

In besonders entschiedener Weise griff J. Frohschammer in den Streit um die Freiheit der Wissenschaft ein, indem er für eine der Theologie ebenbürtige und koordinierte freie Vernunftwissenschaft eintrat⁹⁾. Für den Konfliktfall versuchte er dadurch eine Lösung zu entwickeln, daß er zwischen dem Wissenschaftler, der sich als gläubiger Katholik dem Lehramt unterzuordnen habe, und der Wissenschaft als solcher unterschied, welche ihrem Prinzip und ihrer Methode nach auch dann zu ihren Ergebnissen zu stehen habe, wenn sie dem Glauben widersprächen oder durch die kirchlichen Autoritäten verurteilt worden seien. Nach der Indizierung seiner Schriften wie auch der der Professoren A. Günther, J. M. Oischinger, J. Huber, A. Pichler u. a. – alles entschiedene Gegner der Scholastik – richtete er heftige Angriffe gegen die Indexkongregation¹⁰⁾. Leider vergiftete das Vorgehen römischer Kongregationen immer mehr die Atmosphäre, so daß die Auseinandersetzungen eine Schärfe annahmen, die ein verständnisvolles Ernstnehmen der Anliegen der anderen Position nicht mehr zuließ.

Die Frage der Freiheit der Wissenschaft führte auch zu der aufsehenerregenden Kontroverse zwischen dem angesehenen Tübinger Theologen J. E. v. Kuhn¹¹⁾ und dem Münsteraner Neuscholastiker F. J. Clemens¹²⁾. Während beide Theo-

⁴⁾ Vgl. H. Tuebben, *Die Freiheitsproblematik Baaders und Deutingers und der deutsche Idealismus* (Abh. zur Philosophie und Psychologie der Religion, 20/21), Würzburg 1929.

⁵⁾ A. Günther, *Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christentums*. II. Abt., Wien 1848, XXIV. 504.

⁶⁾ Vgl. W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte*. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz 1965, 5 ff. 434 ff.

⁷⁾ Vgl. A. v. Schmid, *Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus in neuester und in gegenwärtiger Zeit*, München 1962, 142.

⁸⁾ Vgl. ebd. 143.

⁹⁾ J. Frohschammer, *Einleitung in die Philosophie*, München 1858, 262–265; ders., *Über die Freiheit der Wissenschaft*, München 1861, 79–82; ders., *Athenäum*, München 1862, 67–147. 201–355.

¹⁰⁾ Vgl. J. Hergenröther–J. B. Kirsch, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte IV*, Freiburg 1925, 667 f.; J. Frohschammer, *Neue Untersuchungen über die Freiheit der Wissenschaft*, in: *Athenäum I* Heft 1–3; ders., *Die katholische Kirche und die Wissenschaft*, in: *Athenäum II* Heft 1; ders., *Begriff, Bedeutung und Unabhängigkeit der Philosophie*, in: *Athenäum II* Heft 3; ders., *Das Christentum und die moderne Naturwissenschaft*, Wien 1868; ders., *Das Recht der eigenen Überzeugung*, Leipzig 1869; ders., *Über das Recht der neueren Philosophie gegenüber der Scholastik*, München 1863.

¹¹⁾ J. E. v. Kuhn, *Katholische Dogmatik I/1*, Tübingen 1859, 252 ff.; ders., *Philosophie und Theologie*. Eine Streitschrift, Tübingen 1860; ders., *Glauben und Wissen nach St. Thomas*, in: *Theologische Quartalschrift [= ThQ]* 42 (1860) 273–340; ders., *Das Verhältnis der Philosophie zur Theologie nach modernscholastischer Lehre*, in: *ThQ* 44 (1862) 541–602; 45 (1863) 1–83.

¹²⁾ F. J. Clemens, *De Scholasticorum sententia, philosophiam esse theologiae ancillam, commentatio*, Münster 1856; ders., *Über das Verhältnis der Philosophie zur Theologie*. Ein Wort der Rechtfertigung gegen die Kritik des Herrn Prof. Dr. J. Kuhn, Mainz 1859; ders., *Die*

logen sich darin einig sind, daß die Wissenschaften innerhalb ihres eigenen Bereiches den Prinzipien und der Methode nach frei und selbständig sind, bedarf die Philosophie nach Clemens der Glaubensautorität als äußerer Norm zu ihrer Vollendung und Gewißheit, während Kuhn jede autoritative Mitwirkung des Glaubensprinzips für die Entwicklung der Wissenschaften ablehnt und lediglich einen solchen Einfluß des Christentums annimmt, den die vernünftige Erziehung auf die Vernunft hat¹³). Die Kontroverse lebte wieder auf in der Polemik der *Historisch-politischen Blätter* gegen die »Bemerkungen« Kuhns zur Frage der Gründung einer katholischen Universität, in denen Kuhn seine Bedenken äußerte, durch dieses Projekt könne die Freiheit und Selbständigkeit der Wissenschaft gefährdet werden¹⁴). Die Auseinandersetzung wurde auf seiten der *Historisch-politischen Blätter* in sehr polemischer Weise durch den Neuscholastiker K. v. Schäßler geführt¹⁵).

Dieser Streit nahm in den folgenden Jahren noch weitere Dimensionen an, indem Schäßler auch die Dogmatiker in Freiburg und München, F. Wörter und A. v. Schmid, angriff; Schmid's Antwort war sein ausgezeichnetes und um einen ausgleichenden Standpunkt bemühtes Werk »Wissenschaft und Autorität«¹⁶). Unter Ablehnung der Auffassung Günthers und Frohschammers von einer Koordination von Theologie und Wissenschaft als zwei ebenbürtigen Autoritäten hält er mit Kuhn an der methodischen Freiheit und Unabhängigkeit der Wissenschaft fest, welche eine äußere Normierung durch die Glaubensautorität ausschließe. Diese könne erst dann wirksam werden, wenn am Ende der Apologetik die Legitimität der Glaubensautorität als Beweisresultat gewonnen sei. Die Wissenschaft könne aber in methodisch-freier Weise irrtumslos bis zum Ende ihres Wissens vordringen, ohne die positive Glaubensautorität zu einem Beweisgrund zu nehmen¹⁷). Schmid untersucht eingehend die verschiedenen Möglichkeiten eines Kollisionsfalles von wissenschaftlicher Freiheit und kirchlichen Autoritäten, wobei er der neuscholastischen Tendenz entgegentritt, jede legitime Möglichkeit einer solchen Kollision zu verneinen und die Unterschiede der Verpflichtungsgrade von Dogma,

Wahrheit in dem von Herrn Prof. Dr. J. v. Kuhn in Tübingen angeregten Streite über Philosophie und Theologie, Münster 1860.

¹³) Vgl. A. v. Schmid, *Wissenschaftliche Richtungen*, 160 ff. 45–62.

¹⁴) J. E. v. Kuhn, *Die historisch-politischen Blätter über eine freie katholische Universität Deutschlands und die Freiheit der Wissenschaft*, in: ThQ 45 (1863) 569–667 (separat Tübingen 1863); ders., *Das Natürliche und Übernatürliche*. Antwort auf die fortgesetzten Angriffe der historisch-politischen Blätter, in: ThQ 46 (1864) 175–329 (separat Tübingen 1864); ders., *Die Wissenschaft und der Glaube mit besonderer Beziehung auf die Universitätsfrage*. Schlußwort an die historisch-politischen Blätter, in: ThQ 46 (1864) 583–645.

¹⁵) K. v. Schäßler, *Die freie katholische Universität*, in: Hist.-pol. Bl. 51 (1863) 325–356; ders., *Eine freie katholische Universität und die Freiheit der Wissenschaft*, ebd. 897–938; 52 (1863) 30–51. 259–264; ders., *Zur theologisch-philosophischen Tagesfrage*. Echte und falsche Union, ebd. 689–697. 782–800. 840–856. 918–939; 53 (1864) 202–221. 401–413; ders., *Natur und Übernatur*. Das Dogma von der Gnade und die theologische Frage der Gegenwart. Eine Kritik der Kuhnschen Theologie, Mainz 1865. Vgl. A. v. Schmid, *Die Kontroverse zwischen Kuhn und Schäßler*, in: (Bonner) Theol. Littbl. 1866, 586–591. 612–620. 644–654. 675–683. 707–715; K. J. Mattes, *Die Kontroverse zwischen J. v. Kuhn und K. v. Schäßler über das Verhältnis von Natur und Gnade*, Freiburg/Schw. 1968.

¹⁶) K. v. Schäßler, *Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und das Wesen des christlichen Glaubens*. Mit besonderer Rücksicht auf die dermalige Vertretung der katholischen Dogmatik an den Universitäten zu Tübingen, München und Freiburg, Mainz 1867; F. Wörter, *Zurückweisung der jüngsten Angriffe auf die dermalige Vertretung der katholischen Dogmatik an der Universität Freiburg*, Freiburg 1868; A. v. Schmid, *Wissenschaft und Autorität*. Mit besonderer Rücksicht auf die Schrift von K. v. Schäßler: *Neue Untersuchungen* . . ., München 1868.

¹⁷) Vgl. A. v. Schmid, *Wissenschaft und Autorität*, 202, 170 ff.

theologischen Konklusionen, freiem Theologumenon und Schulansicht einzuebnen, und die in dieser Hinsicht entwickelten Distinktionen der großen Theologen auführt¹⁸⁾.

Auf die Auseinandersetzungen um die Freiheit der Wissenschaft nahm der Papst in drei Lehrschreiben an die deutsche Kirche Bezug. Nachdem P i u s IX. bereits in seinem Breve »Eximiam tuam« vom 15. Juni 1857 an den Erzbischof von Köln gegenüber den Anschauungen Günthers gerügt hatte, daß hier die menschliche Vernunft und Philosophie, die doch in religiösen Angelegenheiten nicht zu herrschen, sondern zu dienen hätten, an die Stelle des Lehramtes getreten seien¹⁹⁾, verurteilte er in seinem Brief »Gravissimas inter« an den Erzbischof von München vom 11. Dezember 1863 die Thesen Frohschammers über die Freiheit der Wissenschaft. Diese erkennt der Papst zwar insofern an, als die Wissenschaft einen Anspruch auf die ihr eigenen Prinzipien, Methoden und Ergebnisse habe und nichts in sich auferten den Fortschritt der Wissenschaft, und forderte ihnen gegenüber Gehorsam. fremd sei. Er lehnt aber die Unterscheidung Frohschammers zwischen dem Philosophen und der Philosophie ab und verurteilt seine Forderung, daß die Kirche niemals gegen die Wissenschaft einschreiten dürfe, daß sie vielmehr wissenschaftliche Irrtümer dulden und dieser es überlassen müsse, dieselben zu berichtigen. Er erklärt, daß auch die Wissenschaft als solche verpflichtet sei, dem, was die Kirche lehre, niemals zu widersprechen und, wenn von der Kirche zurechtgewiesen, zu widerrufen²⁰⁾.

Damit waren zweifellos die in der unbestimmten idealistischen Fassung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft gründenden und in der Hitze der polemischen Konfrontation übersteigerten Aufstellungen Günthers und Frohschammers mit Recht zurückgewiesen. Es ist aber unschwer einzusehen, daß damit entscheidende Fragen aus der Sicht der Wissenschaft offenblieben. Hatten als Lehre der Kirche, der gegenüber wissenschaftliche Ergebnisse nicht bestehen konnten, außer den Dogmen auch die Entscheidungen der römischen Kongregationen zu gelten? Wo war die Grenze zwischen dem freien und dem mit der Offenbarung notwendig verknüpften Theologumenon? Blieb nicht gerade das Problem des Konfliktes zwischen einem wissenschaftlichen Ergebnis, das nach den geltenden und vom Papst bejahten spezifischen Prinzipien und Methoden dieser Wissenschaft als legitim zu gelten hatte, und einer traditionellen theologischen Auffassung ungelöst? War in diesem Falle denn mit Sicherheit die Methode der Wissenschaft falsch oder unvollkommen oder konnte die Ursache des Konfliktes auch bei der theologischen Methode zu suchen sein? So wurde die Auseinandersetzung von beiden Seiten mit noch größerer Heftigkeit weitergeführt; die eine Seite fühlte sich durch die immer nachdrücklicher werdende Empfehlung der scholastischen Theologie seitens des kirchlichen Lehramtes bestätigt, die andere Seite sah sich verkannt und mißverstanden und steigerte sich in zunehmende Verbitterung hinein²¹⁾.

¹⁸⁾ Ebd. 30 ff.

¹⁹⁾ ASS 8 (1874/75) 446 f.; DS 2829.

²⁰⁾ ASS 8 (1874/75) 430 ff.; DS 2858–2861. Vgl. dazu: *Frohschammer und der apostolische Stuhl*, in: *Katholik* 43 (1863) I 385–407; II 1–28. 178–211. 385–408.

²¹⁾ So erschien Kuhn nicht zur Münchener Gelehrtenversammlung, weil er ein Aufleben des Streites um Clemens und mit Schätzler fürchtete; vgl. H. L a n g, *Die Versammlung katholischer Gelehrter in München St. Bonifaz vom 28. IX. bis 1. X. 1863*, in: *Historisches Jahrbuch* 71 (1952) 249. Das spätere Schicksal Frohschammers, Döllingers und anderer deutscher Theologen ist bekannt; vgl. auch F. v a n d e r H o r s t, *Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil*, Paderborn 1963, 46 f.

Tatsächlich standen sich in dieser Auseinandersetzung zwei geschichtlich durchaus verschiedene Typen des theologischen Denkens gegenüber. Auf der einen Seite stand die Neuscholastik, die unter Aufnahme der philosophischen Leistung des Mittelalters und der scholastischen Begriffssprache die neuere Philosophie und alle theologischen Versuche einer Vermittlung polemisch verurteilte und eine kanonische Philosophie und Theologie anstrebte, in der auch die philosophischen und begrifflichen Implikationen als durch Überlieferung und kirchliche Autorität gedeckt galten, auf der anderen Seite versuchte man unter dem Eindruck der großen idealistischen Systementwürfe eine Vermittlung mit der neuen Philosophie und eine Weiterentwicklung der Überlieferung²²). Auf der einen Seite stand ein die Autorität und das Positive betonendes gegenständliches Wesensdenken, das in polemischer Frontstellung die Erkenntnisgründe weitgehend aus dem Subjekt heraus in das an sich vorgestellte Objekt hinein verlegte und in einem vorkritischen Schema die Wirklichkeit als einen sauber geschiedenen Dualismus von Natur und Übernatur, Glaube und Wissen begreifen zu können glaubte. Auf der anderen Seite versuchte man nachkantianisch die Bedingungen des Erkennens im Subjekt kritisch zu werten, unter idealistischem Einfluß eine Einheitsschau der Wirklichkeit zu entwerfen und durch das zunehmende historisch-kritische Studium eine genauere Vorstellung von den Anfängen, den Wachstumsgesetzen und Bedingtheiten der christlichen Religion zu gewinnen²³).

Zwei Ereignisse verschärfen noch die Auseinandersetzung: die Gelehrtenversammlung in München und der Syllabus. Die *Versammlung katholischer Gelehrter*, die vornehmlich auf Betreiben I. v. Döllingers vom 28. September bis 1. Oktober 1863 in München zustande kam, erschien den römischen Behörden von Anfang an verdächtig²⁴). Mißfallen erregte vor allem die Rede Döllingers, in der er zur kirchlichen Funktion der Theologie erklärte: »Die Theologie ist es, welche der rechten, gesunden öffentlichen Meinung in religiösen und kirchlichen Dingen Dasein und Kraft verleiht, der Meinung, vor der zuletzt alle sich beugen, auch die Häupter der Kirche und die Träger der Gewalt. Ähnlich dem Prophetentume in der hebräischen Zeit, das neben dem geordneten Priestertume stand, gibt es auch in der Kirche eine außerordentliche Gewalt neben den ordentlichen Gewalten, und dies ist die öffentliche Meinung«²⁵). Wenn sich Döllinger auch sonst sehr maßvoll zur Freiheit und Unterordnung der Wissenschaft unter das Lehramt äußerte, hatte er damit doch ein entscheidendes Problem im Konflikt von Wissenschaft und Kirchenlehre berührt. Der geschärfte historische Sinn erkannte, daß die Äußerungen des Lehramtes dem Einfluß der jeweiligen Theologie und den von ihr gegebenen Problemstellungen unterlagen und deshalb ihrer menschlichen und begrifflichen Seite nach in Aussageweise und -umfang mannigfach bedingt waren. Deshalb glaubten einige deutsche Theologen aus der prophetisch-kritischen Funktion der Theologie eine gewisse Eigenständigkeit der Theologie in der Kirche gegenüber dem Lehramt beanspruchen zu müssen. Leider trugen manche dieser Theologen durch unqualifizierte und ungerechte Angriffe gegen die Scholastik selbst nicht wenig dazu bei, daß dieses Anliegen nicht deutlich wurde. Die Streitfrage des Verhältnisses von Wissenschaft

²²) Vgl. B. W e l t e, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg 1965, 370. 405.

²³) Vgl. B. C a s p e r, *Der Systemgedanke in der späten Tübinger Schule und in der deutschen Neuscholastik*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964/65) 173–178.

²⁴) P. G a m s (Hrsgb.), *Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrter in München vom 28. Sept. bis 1. Okt. 1863*, Regensburg 1863; vgl. H. L a n g, *Die Versammlung*, 246 f.

²⁵) I. v. D ö l l i n g e r, *Kleinere Schriften*, Stuttgart 1890, 184.

und kirchlicher Autorität überschattete im übrigen von Anfang an diese Versammlung²⁶⁾.

So ist es nicht verwunderlich, daß der Papst sich schon bald zu den strittigen Punkten äußerte, und zwar in dem Brief »Tuas libenter« vom 21. Dezember 1863 an den Erzbischof von München²⁷⁾. Das Schreiben setzte für die Wiederholung solcher Versammlungen mehrere Bedingungen fest, die von vielen Seiten als unannehmbar bezeichnet wurden, so daß weitere Zusammenkünfte unterblieben. Der Papst wiederholte seine Feststellungen aus dem Brief »Gravissimas inter« und schärfte ein, daß der wahre Fortschritt der Wissenschaft nicht nur von der Beachtung der feierlichen dogmatischen Entscheidungen der Päpste und Konzilien abhängen, sondern auch die Unterwerfung unter die Lehre des ordentlichen Lehramtes und die Lehrentscheidungen der römischen Kongregationen und jene traditionellen theologischen Wahrheiten fordere, deren Ablehnung zwar noch keine Häresie bedeute, aber eine andere theologische Zensur verdiene. Er beklagte den Vorwurf, die Dekrete des Hl. Stuhles und der römischen Kongregationen behinderten den Fortschritt der Wissenschaft, und forderte ihnen gegenüber Gehorsam. Er verurteilte ferner die in Deutschland gegen die Scholastik vorgetragenen Angriffe. Damit werde nämlich auch die kirchliche Autorität beeinträchtigt, die sich doch mit ihrer Theologie einig erklärt und sie gefördert habe.

Deutlich zeichnet sich in diesem Brief der unglückliche Verlauf der Auseinandersetzung um die Wissenschaftsfreiheit ab. Der Bereich der freien theologischen Diskussion wurde immer weiter eingeengt, die Unterschiede der Verpflichtungsgrade der verschiedenen kirchlichen Lehrentscheidungen weiter eingeebnet und schon die Ablehnung der scholastischen Theologie als Angriff auf die kirchliche Autorität gewertet.

Die heftigsten Reaktionen rief aber zweifellos die Veröffentlichung des *Syllabus errorum* mit der Enzyklika »Quanta cura« vom 8. Dezember 1864 hervor, mit der sich der Papst in schärfstem Gegensatz zu den herrschenden Zeitströmungen, vor allem zum Liberalismus, zu stellen schien. Der 10. bis 14. und 22. Satz waren den Schreiben »Gravissimas inter« und »Tuas libenter« entnommen. Verurteilt wurden darin die schon beanstandete Auffassung Frohschammers von der Wissenschaftsfreiheit, die Vorwürfe gegen die Dekrete des Hl. Stuhles und der römischen Kongregationen und gegen die Scholastik, sowie die Einschränkung der Glaubenspflicht auf die unfehlbaren Dogmen. Der mißverständliche und unbestimmte 14. Satz lautet: »Philosophia tractanda est nulla supernaturalis revelationis habita ratione«²⁸⁾. In Deutschland reagierten die katholischen Intellektuellen mit heftiger Kritik auf den Syllabus, in dem sie eine Kampfansage gegen die Wissenschaft und ihre Freiheit sahen²⁹⁾. Die Erregung steigerte sich noch, weil eine Reihe von Theologen dem Syllabus den Charakter einer Kathedralenentscheidung beilegten³⁰⁾.

Tatsächlich stellt der Syllabus einen entscheidenden Schritt im Zuge der kirch-

²⁶⁾ Vgl. H. Lang, *Die Versammlung*, 253; G. Schwaiger, *Das Papsttum im 19. Jahrhundert*, in: Hochland 61 (1969) 108 f.

²⁷⁾ ASS 8 (1874/75) 438 ff.; DS 2875–2880.

²⁸⁾ ASS 3 (1867/68) 163 ff.; DS 2910–2914. 2922.

²⁹⁾ Vgl. R. Aubert, *Der Syllabus von 1864*, in: Stimmen der Zeit 175 (1965) 18 f. Zur Betroffenheit Döllingers und seiner Freunde, die ihre Position sehr deutlich von der Frohschammers abzugrenzen suchten, über die Schärfe dieses Breve vgl. I. v. Döllinger – Lord Acton, *Briefwechsel 1850–1890*, Bd. I, München 1963, 309. 335 f. 339 f.

³⁰⁾ Vgl. F. Heiner, *Der Syllabus*, Mainz 1905, 14 f.; F. Mourret, *Le concile du Vatican d'après des documents inédits*, Paris 1919, 26–28.

lichen Restaurationsbewegung des 19. Jahrhunderts dar, die durchgehend geprägt war von einem traditionalistischen Festklammern am Alten und der Hervorhebung der Unveränderlichkeit der kirchlichen Lehre gegenüber allen Entwicklungen und Lehrentfaltungen, in der kritischen Arbeit der Theologen aber einen die Autorität grundsätzlich in Frage stellenden Liberalismus der autonomen Vernunft witterte³¹⁾.

II. Das Problem der Freiheit der Wissenschaft in den vorbereitenden Arbeiten des 1. Vatikanums

Der Syllabus bestimmte auch die vorbereitenden Arbeiten des 1. Vatikanischen Konzils, da er von der vorbereitenden Theologenkommission ihren Arbeiten zur späteren Konstitution über Glaube und Wissen »*Dei Filius*« zugrundegelegt wurde. Jedem Konsultor wurde ein Paragraph des Syllabus zugeteilt, aufgrund dessen er einen Schemaentwurf zu erstellen hatte. J. B. Franzelin S. J., dem bekannten Theologen der Römischen Schule, wurde der Abschnitt über den gemäßigten Rationalismus zur Aufgabe gestellt, der auch zur Frage der Freiheit der Wissenschaft Stellung nahm³²⁾.

Aber schon vorher, in den Gutachten nämlich, die Pius IX. von den Kurienkardinalen und einigen Bischöfen zu seinem Konzilsplan angefordert hatte, klang dieses Thema an. Besonders Kurienkardinal K. A. v. Reisch, der zuvor zwanzig Jahre Erzbischof von München gewesen war, und Bischof Senestrey von Regensburg, beide aktive Förderer der ultramontanen Bewegung, wiesen auf die verderblichen Autonomiebestrebungen der modernen Wissenschaft und ihren fundamentalen Gegensatz zur kirchlichen Lehrautorität hin³³⁾. Damit war von vornherein der Charakter der Schemaentwürfe, die den Konzilsvätern vorgelegt wurden, festgelegt. Es sind der Syllabus und die jüngsten päpstlichen Lehrschreiben, die ihre Konzeption und ihren Inhalt bestimmen, ihre Paten sind Mitglieder der römischen Kongregationen und Hochschulen. Ja, manche Bischöfe betrachteten das Konzil geradezu als die feierliche Bestätigung des Syllabus durch den Gesamtepiskopat³⁴⁾.

Dementsprechend beruhen die Ausführungen Franzelins in dem für die Vorbereitungskommission erstellten theologischen Votum und die Formulierungen des auf seiner Grundlage erarbeiteten Schemaentwurfes auf den päpstlichen Lehrschreiben bezüglich der Irrtümer Frohschammers und der Münchener Gelehrtenversammlung und auf dem 10., 11. und 14. Satz des Syllabus³⁵⁾. Die scharfe neuscholastische Ablehnung der die deutschen Theologen bewegenden Anliegen zeigt sich deutlich in der Beurteilung Günthers und Frohschammers. Franzelin weist auf die Auseinandersetzungen hin, die bezüglich des Prinzips der »Freiheit der Wissenschaft« (im lateinischen Text des Votums in deutscher Sprache eingefügt) entstanden seien. Dieses habe als das methodische Prinzip der von einigen Gelehrten getroffenen falschen Verhältnisbestimmung von Glaube und Wissen zu gelten, von dem allein sie eine wirksame Verteidigung des Glaubens und im besonderen einen Fortschritt der Wissenschaften, namentlich der Philosophie, erhofften.

Franzelin bestimmt den in Frage stehenden Irrtum dahin, daß die volle Autonomie der wissenschaftlichen Forschung und ihre Unabhängigkeit von aller Auto-

³¹⁾ Vgl. R. Aubert, *Der Syllabus*, 5.

³²⁾ Vgl. H. J. Pottmeyer, *Der Glaube*, 47.

³³⁾ Ebd. 27 ff. 32 f.

³⁴⁾ Ebd. 26.

³⁵⁾ Ebd. 394 ff.

rität, auch von der kirchlichen, gefordert werde. Diese wolle man aber nicht nur in dem Sinne, daß die Wissenschaften sich der ihnen gemäßen rationalen oder empirischen Methoden zu bedienen hätten, sondern man lehne es auch ab, daß der Glaube als eine äußere Norm der Wissenschaft zu gelten habe in dem Sinne, daß wissenschaftliche Ergebnisse, die dem Glauben widersprächen, keinen Anspruch auf Wahrheit erheben könnten. Man sei nämlich der Meinung, daß es nicht Aufgabe einer äußeren Autorität sei, irriige Ergebnisse der Wissenschaft zu korrigieren, vielmehr könne die Wissenschaft aus ihren eigenen Prinzipien ihre Irrtümer aufdecken.

Die Forderung der Freiheit der Forschung wird von Franzelin als das fundamentale Prinzip des Protestantismus bezeichnet und als solches abgelehnt. Er gibt zwar zu, daß man der Kirche nicht das Recht abspreche, auch wissenschaftliche Irrtümer zu verurteilen. Dennoch werde hier nichts anderes als das Recht auf Irrtum gefordert, denn die Freiheit der Wissenschaft werde auch für den Fall ihres Mißbrauches gefordert. Zweifellos äußert sich hier die zu jener Zeit in der Kirche offiziell vertretene Auffassung der Gewissensfreiheit. Den Einwand, Günther lehne lediglich Zwangsmaßnahmen seitens der Kirche mittels körperlicher Bestrafung ab, weist Franzelin mit dem Hinweis zurück, daß Günther vielmehr eine doppelte, je in ihrem Bereich höchste und unabhängige, göttlich gestiftete Autorität annehme, die der Kirche im Bereich der Glaubenslehre und die des freien Geistes im Denken.

Tatsächlich zeigen aber die von Franzelin angeführten Texte Günthers, daß dieser die kirchliche Lehrautorität in Sachen des Glaubens nicht in Frage stellen will. Vielmehr geht es ihm um die Möglichkeit und Existenzberechtigung einer wissenschaftlichen Arbeit in der Kirche, die gerade im 19. Jahrhundert infolge der gheftbestimmten Defensivhaltung der Kirche durch die mit Hilfe von Zwangsmitteln verschärften häufigen Eingriffe des Lehramtes immer wieder in Frage gestellt war. Günther spricht ferner die Befürchtung aus, daß das Lehramt durch vorzeitige Entscheidungen über wissenschaftliche Ergebnisse kompromittiert und ungläubhaft werde³⁶⁾.

Daß dieser Meinungsverschiedenheit eine unterschiedliche Auffassung von der Gewissensfreiheit zugrundeliegt, wird noch deutlicher, wenn Franzelin die Ansicht Günthers beanstandet, der Kirche stehe im Falle einer dem Glauben widersprechenden wissenschaftlichen Behauptung nur das Recht und die Pflicht der Belehrung des Irrenden und eventuell seines Ausschlusses aus der kirchlichen Gemeinschaft zu, sie könne dem Irrenden aber nicht das unveräußerliche Recht zum Protest und zum Kirchenaustritt streitig machen, noch ihn an bürgerlichem oder leiblichem Leben strafen. Diese Kritik Günthers an der inquisitorischen Praxis wurde bereits in einem Gutachten J. Kleutgens S. J. für die Indexkongregation von 1853 beanstandet. Es zeigt sich hier die Schwierigkeit eines vornehmlich ob-

³⁶⁾ Wie weit die Auffassungen einiger Neuscholastiker in dieser Frage gingen, ist dem Artikel des »Katholik« 43 (1863) II 184 f., *Frobschammer und der apostolische Stuhl*, zu entnehmen, wo es heißt: »[Die Prinzipien der Vernunft] sind, wenn nicht direkt, so indirekt in dem Worte Gottes ausgeprägt. Alles, was der Mensch von Himmel und Erde weiß, steht irgendwie in Beziehung zu diesem Kreise der übernatürlichen Wahrheiten und bis hinab in das Detail der Naturwissenschaften steigen diese Beziehungen der geoffenbarten Wahrheiten . . . Man denke dabei nur an das Dogma der Eucharistie, welches . . . unzweifelhaft gewisse chemische und physikalische Theorien ausschließt, gewisse andere aber voraussetzt. So gewiß daher die Lehrautorität sich über alle Personen erstreckt, ebenso gewiß muß sie sich auf alle Gebiete der Wahrheit erstrecken, und es muß als ihre Pflicht wie ihr Recht erkannt werden, alle, auch die elementarsten Lehren der Erfahrung an dem Maßstab des göttlichen Wortes zu prüfen . . .«

ektiv ausgerichteten Denkens, die Freiheit des Gewissens auch im Falle des Irrtums anzuerkennen, während Günther die sich in der Neuzeit immer mehr durchsetzende Auffassung der Gewissensfreiheit vertritt, deren Recht »nicht in der objektiven Wahrheit des einzelnen Gewissensurteils, sondern in dem Recht des Menschen, aus eigenem Gewissen zu leben«, gründet³⁷⁾.

Die unterschiedliche Auffassung der Gewissensfreiheit und das Ringen um die Eigenständigkeit und Voraussetzungslosigkeit der wissenschaftlichen Forschung bilden auch den Hintergrund für die von Franzelin ausführlich diskutierte und verurteilte Ansicht Günthers, Frohschammers und A. v. Schmids, daß ein Katholik nach wissenschaftlicher Prüfung der Grundlagen seines Glaubens guten Glaubens, wenn auch irrtümlich zu der Überzeugung gelangen könne, seine Konfession wechseln zu müssen, und er in diesem Fall seinem Gewissen folgen könne und müsse, wie ja auch der Andersgläubige die Pflicht habe, zur katholischen Kirche überzutreten, wenn er von ihrer Wahrheit überzeugt werde. Franzelin sieht darin eine Rechtfertigung des Glaubensabfalls. Dieses Urteil führte dann zu der umstrittenen Aussage des Konzils über die Schuldhaftigkeit des Glaubensabfalls³⁸⁾.

Viel entscheidender aber noch für den Gegensatz zwischen Franzelin, Günther und Frohschammer ist der Umstand, daß Günther und Frohschammer den Kollisionsfall von wissenschaftlicher und Glaubensaussage differenzierter sehen, als es Franzelin möglich zu sein scheint. Günther macht darauf aufmerksam, daß es zu einfach sei, in diesem Falle die Unterwerfung unter die Autorität als eine Tat der Demut zu feiern und das Bestehen auf dem wissenschaftlichen Ergebnis als ein Verbrechen und als Vernunftstolz zu verurteilen. Wenn nämlich im Falle eines theoretischen Widerspruchs einer Glaubenswahrheit der Offenbarungscharakter abgesprochen werde, bedeute das nicht unbedingt eine Mißachtung der göttlichen Offenbarungsautorität. Es könne möglich sein, daß nicht die Offenbarung Gottes als solche negiert werde, sondern nur etwas, was bisher für göttlich geoffenbart gehalten worden sei, als nicht zum Inhalt der Offenbarung gehörig erkannt werde. In derselben Weise äußert sich Frohschammer. Wenn sich ein bestimmter Widerspruch ergebe zwischen dem wissenschaftlich klar Erkannten und dem als Offenbarung Geglauten, so könne man nicht die natürliche Erkenntnis zurückweisen nach dem zwar abstrakt genommen richtigen, im Konkreten aber als allgemeine Wahrheit unbrauchbaren Satz, daß dem göttlichen Geist mehr zu vertrauen sei als dem menschlichen. Vielmehr sei anzunehmen, daß das der natürlichen Erkenntnis und Wahrheit Widersprechende gar keine göttliche Offenbarung sei oder nicht richtig von der Theologie und Kirchenautorität gedeutet oder verstanden sei, wobei Frohschammer auf den Fall Galilei verweist. Im übrigen habe das wahre Christentum von der Naturwissenschaft nichts zu fürchten. Vielmehr werde es durch die immer genauere Erkenntnis der natürlichen Welt zu reinerer, entschiedener Anerkennung gebracht, indem alle äußere, fremdartige Zutat, die sich im Lauf der Geschichte an das Werk Jesu angesetzt habe, beseitigt und das eigene wahre Wesen desselben immer mehr erkannt und anerkannt werde.

In diesen Überlegungen sind die Probleme erkennbar, vor die sich die Theologie des 19. Jahrhunderts in steigendem Maße von der Naturwissenschaft und mehr noch von der historisch-kritischen Bibelwissenschaft gestellt sah. Das Weltbild der Neuzeit entwuchs immer mehr dem Weltbild der biblischen Schriftsteller, ihr Wissenschaftsbegriff war ein anderer als der der mittelalterlichen Theologie, die

³⁷⁾ R. Hofmann, Art. *Gewissensfreiheit*, in: LThK² IV, 872.

³⁸⁾ Vgl. H. J. Pottmeyer, *Der Glaube*, 304 ff.

Wachstumsringe im Offenbarungsverständnis wurden sichtbarer und die historische Forschung enthüllte manches Bedingte in ihr. Die Geschichtlichkeit und Endlichkeit unseres Offenbarungsverständnisses wurde schmerzlich und verwirrend sichtbar – eine Erfahrung, die gerade aufgrund mancher Fehlentscheidungen kirchlicher Autoritäten gegenüber wissenschaftlichen Ergebnissen in das Bewußtsein der katholischen Intellektuellen trat und die Unvereinbarkeit ihres Glaubens mit ihrer Selbstachtung als Wissenschaftler zu beweisen schien. Deshalb mußte es ihnen gerade um ihrer religiösen Überzeugung willen um die Möglichkeit kritischer Haltung gegenüber überholten theologischen Positionen gehen. Und behaupteten Günther und Frohschammer etwas anderes, als was Bellarmin in einem Brief zum Prozeß gegen Galilei äußerte: »Wenn es eine wirkliche Demonstration dafür gäbe, daß die Sonne im Mittelpunkt der Welt sei . . ., dann müßte man in der Erklärung der scheinbar entgegengesetzten Schrifttexte mit vieler Behutsamkeit vorgehen und eher sagen, daß wir dieselben nicht verstehen als sagen, daß falsch sei, was bewiesen ist«³⁹⁾. Die eigentliche Wurzel des Problems ist also nicht die grundsätzliche Leugnung der Offenbarungsautorität oder der des kirchlichen Lehramtes, die diese Wissenschaftler, wie Franzelin selbst zugibt, nicht beabsichtigen, sondern eine Auffassung der kirchlichen Lehrtradition und -autorität, deren Offenbarungsverständnis sich unter mancher Hinsicht als bedingt und endlich erwiesen hat und die dort unglaublich wird, wo sie überholte Positionen nur noch autoritär zu decken sucht. Es geht damit um die Frage, ob das, was als Wort Gottes vorgetragen wird, wirklich Wort Gottes ist bzw. als solches anders verstanden werden muß – eine Frage, die in dieser Reflexheit erst gestellt werden konnte, nachdem die Geltung der kirchlichen Lehrautorität nicht mehr in jeder Hinsicht ungebrochen war, vielmehr durch die kritische Norm einer Wissenschaft in Frage gestellt wurde, die ihre Befähigung zu eigenständiger Wahrheitsfindung immer offensichtlicher unter Beweis stellte. Wenn daher Günther und Frohschammer darauf bestehen, daß die Wissenschaft an einem eindeutig bewiesenen Ergebnis festzuhalten habe, auch wenn dieses der Offenbarung zu widersprechen scheint, so begründen sie ihre Behauptung außer aus der Eigenständigkeit der Sachbereiche damit, daß in einem solchen Falle nicht unbedingt der Gegensatz »irrende Vernunft – unfehlbare Offenbarung« gegeben sein muß, sondern auch der Gegensatz »richtiges wissenschaftliches Ergebnis – bedingte und daher überholbare theologische Deutung der Offenbarung« vorliegen könne.

Franzelin hat dieses Problem nicht gesehen. Denn er entgegnet darauf, daß man keinen Unterschied machen könne zwischen der Negation einer einzelnen Glaubenswahrheit und der Leugnung der Offenbarung Gottes als solcher. Es werde hier nichts weniger als die Leugnung des Glaubens selbst entschuldigt. Damit würden die Autoren zeigen, daß die Freiheit der Wissenschaft ihnen heiliger sei als der Glaube. – Offenbarung wird hier analog einer Gesetzessammlung verstanden als ein festgefügtter zusammenhängender statischer Komplex untereinander gleichrangiger unfehlbarer Aussagen, die allen menschlichen Verstehensbedingungen und jeder geschichtlichen Perspektive enthoben sind. Dieser einseitige Offenbarungsbegriff und ein überzogener Autoritätsstandpunkt sind wohl dafür verantwortlich zu machen, daß nur sehr schwer die Geschichtlichkeit und Endlichkeit des kirchlichen Offenbarungsverständnisses zugegeben werden kann, dessen Authentizität und Wahrheit ja grundsätzlich nicht in Frage gestellt wird. Genau das mußte man aber aus dieser einseitigen Sicht annehmen.

Andererseits ist Franzelin zuzugestehen, daß die Äußerungen Günthers und

³⁹⁾ H. G r i s a r, *Galileistudien*, Regensburg 1882, 229.

Frohschammers nicht immer ausgeglichen erscheinen und auch die Wissenschaft der damaligen Zeit in ihren glaubensfeindlichen Äußerungen und weltanschaulichen Kompetenzüberschreitungen alles tat, sich jede Glaubwürdigkeit zu verschmerzen.

Gegenüber der in der Diskussion um die Freiheit der Wissenschaft aufgeworfenen Problematik bleibt die Argumentation Franzelins, die das Konzil übernommen hat, abstrakt und einseitig⁴⁰). Ausgehend von der Verurteilung der doppelten Wahrheit durch das 5. Laterankonzil, nach der das, was wahr ist, nicht der Wahrheit widersprechen könne, noch in der Philosophie wahr sein könne, was als theologisch falsch zu gelten habe, stellt Franzelin fest, daß die Behauptung der Freiheit der Wissenschaft einen Widerspruch beinhalte, außer man leugne die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes. Setze man nämlich seine Unfehlbarkeit und absolute Gewißheit voraus, so stehe von vornherein fest, daß jedes wissenschaftliche Ergebnis, das zu ihm in Widerspruch stehe, als falsch zu gelten habe. Franzelin faßt also einen Widerspruch zwischen Glaubenslehre und wissenschaftlicher Aussage nur als den unmittelbaren Gegensatz »irrende Vernunft – unfehlbare Offenbarung« auf. Dabei lassen sich bei ihm durchaus die Prinzipien zu einem differenzierteren Ansatz finden, wenn er betont, daß Glaubenswahrheit und wissenschaftliche Aussage sich ihrem Formalobjekt und ihrem Subjekt nach gänzlich unterscheiden. Dieser Ansatz wird aber nicht durchgehalten, wenn sie unter Anwendung eines undifferenzierten Unfehlbarkeits- und Wahrheitsbegriffes miteinander so verglichen werden, daß bei der Beurteilung ihrer Übereinstimmung oder Widersprüchlichkeit ihre formale und subjektive Unterschiedenheit nicht mehr in Rechnung gestellt wird.

In dem diesbezüglichen Kapitelentwurf bringt Franzelin auch einen Hinweis auf die Tendenz deutscher Theologen, als äußere Norm der Wissenschaft nur die feierlich definierten Dogmen gelten zu lassen. Dagegen betont er, daß es zwar Irrtümer gegen die katholische Lehre gebe, die an sich noch nicht häretisch seien; häretisch sei jedoch die Behauptung, ein solcher Irrtum könne rechtens und erlaubterweise vertreten werden⁴¹).

III. Die Forderung nach Anerkennung der Eigenständigkeit und Freiheit der Wissenschaft in der konziliaren Diskussion

Die Ausführungen Franzelins und sein erster Schemaentwurf finden die Billigung der vorbereitenden Theologenkommission. Heftige Kritik erfährt das Schema jedoch, als es zum ersten Mal dem Konzil vorgelegt wird. Die Konzilsväter äußern, das Schema sei anachronistisch, zu abstrakt, ein Lehrkompendium von Professoren für Professoren und berücksichtige zu einseitig die Lage in Deutschland. Bischof G i n o u l h i a c sieht die freie wissenschaftliche Erörterung eingeschränkt, wenn er beanstandet, daß in dem Schema mehrere Lehren definiert würden, die zwar allgemein von den Theologen vertreten würden, aber vielleicht doch nicht den Grad von Gewißheit hätten, daß sie zu Dogmen erhoben werden könnten. Bischof G r e i t h wirft dem Schema vor, philosophische Irrtümer zu verurteilen, die eher durch wissenschaftliche Auseinandersetzung zu widerlegen seien. Hinsichtlich der Interpretation der Hl. Schrift werde den Exegeten ein neues Joch auferlegt, mit dem sie zu verschonen seien. Im übrigen sei in diesen schwierigen Zeiten in den Beschlüssen Maß zu halten und man solle den schwachen Schultern der Zeitgenossen

⁴⁰) Vgl. H. J. P o t t m e y e r, *Der Glaube*, 409 ff.

⁴¹) Ebd. 414 f.

nicht zu große Lasten aufbürden⁴²⁾). Noch deutlicher werden Bedenken gegen Grenzüberschreitungen des Lehramtes in der Rede des amerikanischen Bischofs *Vérot* vorgetragen, in dem ein Vertreter der neuen Welt und der Naturwissenschaft – Bischof *Vérot* ist Professor der Astronomie – zu Worte kommt. Er beklagt die Grenzüberschreitungen der Theologen. Als Beispiele führt er das Vorgehen der Theologen gegen Columbus an, weil sie die Idee von Antipoden für unvereinbar mit der Schrift hielten – heute stehe er aber als Bischof der Antipoden vor dem Konzil; desgleichen die Verurteilung Galileis, der von diesem Konzil feierlich zu rehabilitieren sei, wenn man das Vertrauen der Wissenschaft wiedergewinnen wolle. Er bittet dann, ähnliche Kurzschlüsse aus der konziliaren Lehre über die Nichtwidersprüchlichkeit von Vernunft und Glaube zu vermeiden, vor allem in bezug auf die neueren geologischen Theorien über die Dauer der Entwicklung des Lebens und der Gattungen auf der Erde. Der Bischof drückt sein Erstaunen darüber aus, daß in den Anmerkungen zum Schema gesagt werde, einige Forscher zögen die Einheit und den gemeinsamen Ursprung der Menschheit aus leichtfertigen geologischen und ethnographischen Gründen in Zweifel. Wenn die Hl. Schrift nicht so klar spräche, sei das Gewicht dieser Gründe durchaus beeindruckend. Im übrigen seien die anstehenden Irrtümer nicht einfach zu verurteilen, da die Wissenschaft sich aus solchen Verurteilungen nichts mache; es seien vielmehr die Gründe darzulegen, weshalb jene Irrtümer absurd seien. – Der Bischof fordert damit einen anderen Umgangsstil der Kirchenautorität mit der Wissenschaft, wenn die Möglichkeit eines Gespräches zwischen Glaube und Wissenschaft gegeben sein soll. Er deutet damit auch die Möglichkeit an, daß die kritische Vernunft ein überkommenes Offenbarungsverständnis eventuell korrigieren müsse bzw. seine Bedingtheit aufweisen könne. In diesen Stimmen zeigt sich bereits eine konkretere und realistischere Sicht des Verhältnisses von Glaube und Wissenschaft.

In einer Sitzung der inzwischen von den Konzilsvätern gewählten Glaubensdeputation, die über die Verbesserungsvorschläge der Väter zu beraten hat, wird Franzelin Gelegenheit gegeben, seinen Schemaentwurf zu verteidigen. Er stellt die besonderen Merkmale der modernen Irrtümer heraus. Diese würden nicht wie in früheren Zeiten durch Sekten verbreitet, sondern in wissenschaftlichem Gewand in den Schulen. Den katholischen Wissenschaftlern sei deshalb vom Konzil eine Norm an die Hand zu geben, die sie die Grenzen der katholischen Lehre erkennen lasse. Der vornehmlich negative und defensive Charakter des Entwurfes wird damit von ihm noch einmal hervorgehoben.

Mit der Aufgabe, den Entwurf noch einmal zu überarbeiten, wird der bekannte Vorkämpfer der Neuscholastik in Deutschland, *J. Kleutgen S. J.*, beauftragt. Kleutgen hat die Darstellung des uns hier beschäftigenden Abschnittes, der sich im 4. Kapitel seines Entwurfes findet, wesentlich gestrafft, ist jedoch inhaltlich ganz im Rahmen des Entwurfes Franzelins geblieben. Bei der Besprechung dieses Entwurfes in der Glaubensdeputation zeigt sich erneut die Meinung einiger Konzilsväter, daß eine zu negative Einstellung gegenüber den Wissenschaften vorherrsche. Die Mahnung an die Wissenschaftler, keine dem Glauben widersprechende Lehren für wissenschaftliche Ergebnisse zu halten, wünschen einige durch eine Erklärung ergänzt zu sehen des Inhalts, die Kirche bejahe und fördere den Fortschritt der Wissenschaften. So wird nach dem 3. Paragraphen dieses Kapitels ein eigener Paragraph dieses Inhalts eingeführt.

Weitere Modifikationen bewirken die Einwände und Anträge der Konzilsväter

⁴²⁾ Ebd. 52 f.

in der Plenumsdiskussion⁴³). Tatsächlich sind an keinem anderen Abschnitt dieses Schemas von den Konzilsvätern so einschneidende Änderungen vorgenommen worden. Die Kritik richtet sich vor allem gegen die mißverständliche und allzu abstrakte Formulierung des 2. Kanons, der als häretisch die Behauptung verurteilt, daß die profanen Wissenschaften ohne Berücksichtigung der übernatürlichen Offenbarung zu betreiben seien (*»nulla prorsus revelationis habita ratione«*) – eine Formulierung aus dem Schreiben *»Gravissimas inter«*, die der 14. Satz des Syllabus wiedergibt. Erzbischof Dubreil von Avignon erklärt, daß diese Formulierung den Wissenschaften nicht die ihnen notwendige Freiheit gewähre. Denn er spreche ihnen nicht nur das ihnen natürliche Recht ab, die Wahrheit um der Wahrheit willen zu suchen, Wissenschaft um ihrer selbst willen zu treiben, sondern gestehe ihnen auch nicht den notwendigen Raum zu, den sie zu ihren Versuchen und ihrer Entwicklung brauchen. Durch Verurteilungen werde jene wissenschaftliche Methode der freien und reinen Beobachtung behindert, der die Wissenschaften so große Erfolge verdanken. Er betont, daß es nicht angehe, die modernen Wissenschaften auf die Methode der Theologie zu verpflichten und in die Zeit der Scholastik zurückzukehren, die, wenn auch nicht ohne Ruhm, dennoch durch allzu große Beherrschung der Wissenschaft der Entwicklung der experimentellen Forschung hindernd im Wege gestanden habe.

Das gute Verhältnis zwischen den profanen Wissenschaften und der Offenbarung dürfe nicht gestört werden, da ein solches sehr wichtig und notwendig sei. Was habe denn die Kirche von der freien wissenschaftlichen Forschung zu fürchten, da sie doch ihres göttlichen Ursprungs und ihrer Wahrheit gewiß sei und vielmehr die Wissenschaften als unparteiische Zeugen ihrer Wahrheit, die nicht schon zu dem oder jenem Spruch verurteilt seien, wünschen müsse? Denn wer immer die Wahrheit suche, finde auch Gott, den Ursprung und das Ziel aller Wahrheit und Wissenschaft. Zwar könnten wohl einige Gelehrte aufgrund ungenügender Beobachtungen oder irreführender Vorurteile eine Zeitlang der Offenbarung widersprechende Schlußfolgerungen vertreten. Doch korrigiere sich die Wissenschaft selbst durch größere Genauigkeit oder genauere Deduktion. Warum traue man nicht selber dem, was im Kapitel gesagt werde, daß nämlich zwischen Glaube und Vernunft kein Widerspruch bestehe, Gott sich nicht selbst negieren noch Wahres der Wahrheit widersprechen könne. – Damit trägt Erzbischof Dubreil die Argumente vor, die sich auch bei Günther, Frohschammer, Kuhn und Schmid finden.

Größte Beachtung findet die dem Inhalt und der Form nach ausgezeichnete große Rede des Bischofs Ginoulhiac, der während des Konzils zum Erzbischof von Lyon und Primas von Frankreich ernannt wird und als einer der theologisch profiliertesten französischen Bischöfe galt. Er setzt bei dem entscheidenden Punkt an, indem er auf das unterschiedliche Formalobjekt von Glaube und Wissenschaft verweist, aus dem sich die Eigenständigkeit, Eigengesetzlichkeit und die eigene Methode herleiten. Während diese Unterschiedenheit in den päpstlichen Schreiben und bei Franzelin aber abstrakt bleibt, geht Ginoulhiac des näheren auf die methodische Eigenart der modernen Wissenschaften ein, die auf dem Experiment und der Indikation beruhten und die Erforschung der letzten Ursachen zurückstellten. Lobend hebt er das hohe Ethos dieser Wissenschaft hervor, die sich der Geduld und des Fleißes in der experimentellen Beobachtung, der Weisheit im Auffinden der Gesetzmäßigkeiten und der Umsicht und Zurückhaltung in ihren Schlußfolgerungen befleißige.

⁴³) Ebd. 417 ff.

Auch dem Materialobjekt nach berührten sich die meisten Wissenschaften nicht mit dem Glauben. Die Hl. Schrift wolle keine naturwissenschaftlichen Wahrheiten vermitteln, sondern habe sich in diesen Fragen nur der Ausdrucksweise der Zeitgenossen bedient. Der Glaube betrachte vielmehr die Natur, insofern sie von Gott geschaffen sei und regiert werde, während die Wissenschaften die Existenz der natürlichen Dinge, ihre Unterschiede und ihre Gesetze betrachteten. Diese Wissenschaften seien daher völlig unabhängig und hätten keineswegs die Offenbarung zu berücksichtigen.

Nur solche Wissenschaften wie Anthropologie und Philosophie, deren Materialobjekt sich teilweise mit dem des Glaubens decke, hätten in diesem gemeinsamen Bereich zweifellos nicht das Recht, eine der Offenbarung widersprechende Meinung zu vertreten. Es könne jedoch nicht als häretisch verurteilt werden, daß die Wissenschaften unterschiedslos ohne Berücksichtigung der Offenbarung zu betreiben seien. – Daß die Kirche nichts von dem wahren Fortschritt zu befürchten habe, möge sie nicht nur sagen, sondern auch zeigen. Es möge erklärt werden, daß es Wissenschaften gebe, die als ganz unabhängig zu gelten hätten, und andere, die innerhalb des mit der Offenbarung gemeinsamen Bereiches sich ihrer Grenzen bewußt zu sein hätten, nicht aber ihre Eigengesetzlichkeit aufzugeben hätten. Dabei seien die Wissenschaftler darauf hinzuweisen, daß sie nicht allzusehr den natürlichen Kräften der Vernunft vertrauten. Es seien aber auch diejenigen zu ermahnen, die in ihren Schriften die Natur betreffende Aussagen der Hl. Schrift anführten, daß sie 1. diesen Aussagen nicht vorschnell einen bestimmten Sinn zuschrieben, und 2. für ihre Auffassungen in naturwissenschaftlichen Fragen sich nicht auf die Autorität der Hl. Schrift berufen sollten. – Damit ist genau jenes entscheidende Problem angesprochen, auf das auch Günther und Frohschammer verwiesen hatten, ohne bei den Konzilstheologen Verständnis zu finden. Widersprüche zwischen Glaube und Wissenschaft können ihre Ursache nicht nur in Grenzüberschreitungen seitens der Wissenschaft haben, sondern auch in Grenzüberschreitungen der Theologie.

Diese Ausführungen finden die Billigung der Glaubensdeputation, allerdings mit einer entscheidenden Einschränkung. Zwar erkenne die Kirche an, daß einige Wissenschaften nichts oder nur wenig mit dem Gegenstand des Glaubens zu tun hätten. Dennoch könne und dürfe die Kirche nicht die Unabhängigkeit einer Einzelwissenschaft feierlich definieren, wobei auch die Schwierigkeit bestünde zu bestimmen, welche Wissenschaften das im einzelnen seien. Auf den Antrag Ginoulhiacs wird der Ausdruck »nulla prorsus revelationis habita ratione« aus dem 2. Kanon gestrichen und im Kapitel ein Satz eingefügt, in dem das Konzil die Erfolge der Wissenschaften lobend hervorhebt und erklärt, daß dieselben gottgewollt seien und, richtig betrieben, zu Gott hinführten. Aufgenommen wird auch die Erwähnung der eigenen Methode der Wissenschaften und ihrer gerechten Freiheit. Keinen Niederschlag haben leider jene Hinweise Ginoulhiacs gefunden, die die Spannung im Verhältnis von Glaube und Wissenschaft wesentlich entschärft hätten, also seine Ausführungen über die gänzliche Andersartigkeit in methodisch-formaler und materialer Hinsicht der meisten Wissenschaften und ihre allseitige Autonomie, zu deren Erklärung die Glaubensdeputation sich offensichtlich nicht entschließen zu können glaubte; ferner seine Hinweise auf die Bedingtheit biblischer und theologischer Aussagen über Themen profanwissenschaftlicher Art und vor allem die Warnung vor Grenzüberschreitungen seitens der Theologie. Auf diese Weise ist der defensiv-abwehrende Charakter des Entwurfes vorherrschend geblieben. Die Ursachen für einen scheinbaren Widerspruch von Glaubens- und wissenschaftlichen Aussagen werden ausschließlich auf Seiten der Wissenschaft gesucht, wobei zwei mögliche

Gründe angegeben werden: entweder man verstehe die Dogmen nicht im Sinne der Kirche oder gebe unbegründete Aufstellungen für Forderungen der Vernunft aus.

Ungeklärt ist auch jener Streitpunkt geblieben, ob erst die feierlich definierten Dogmen der freien wissenschaftlichen Erörterung eine Grenze setzen oder auch schon Entscheidungen römischer Kongregationen. Entschieden haben die Konzilsväter aber allen Versuchen widerstanden, den Bereich der freien Meinungsäußerung allzu sehr einzuschränken. In der Konstitution heißt es nun lediglich, daß der Christ nicht Meinungen als richtige wissenschaftliche Ergebnisse verteidigen dürfe, wenn er erkennt, daß diese im Gegensatz zur Glaubenslehre treten und erst recht nicht, wenn sie von der Kirche verworfen worden sind (»maxime si ab Ecclesia reprobatae fuerint«). Damit wird offengelassen, welcher Art diese Verurteilung sein muß; die ursprüngliche und verschärfende Präzisierung durch den Ausdruck »quacumque nota« im Entwurf Kleutgens ist durch die Glaubensdeputation gestrichen worden. Wir erwähnten schon, daß auch die Entwürfe Franzelins hier viel engere Grenzen zogen⁴⁴⁾.

Dennoch hat Bischof *Senestrey* von Regensburg immer wieder versucht, einen Kanon einzubringen, der die unter deutschen Intellektuellen vertretene Tendenz verurteilte, als Grenze freier wissenschaftlicher Erörterung nur die definierten Dogmen anzuerkennen. Ein von ihm in der Glaubensdeputation eingebrachter Kanonvorschlag zum 3. Kapitel, der verurteilte, daß nur die von der Kirche als häretisch verurteilten Meinungen zu meiden seien, wird zuerst nicht berücksichtigt und nach einer zweiten Vorlage in das Schema »De Ecclesia« verwiesen. Ein entsprechender Kanon findet sich aber auch zum 4. Kapitel des Schemas Kleutgens. Gegen diesen erhebt Bischof *Ginouliac* Protest; das Konzil solle hier zur Definition einer Lehre gebracht werden, die es gar nicht diskutiert habe. Die Deputation erkennt die Berechtigung dieses Einwandes an, meint aber, eine Diskussion sei noch möglich. Auf Antrag zweier Bischöfe wird dann auch dieser Kanon in das Schema »De Ecclesia« verwiesen. Dabei äußert Bischof *Renaldi* seine Bedenken, alle kirchlichen Verurteilungen unterschiedslos verbindlich zu machen, da doch zuweilen Meinungen verurteilt seien, die später in den Schulen vollste Anerkennung gefunden hätten, nachdem sie sich einmal als unleugbare Tatsachenwahrheiten erwiesen hätten. Er verweist auf kirchliche Stellungnahmen zur Bewegung der Erde, zur Frage der Antipoden und auf die Verurteilung Galileis⁴⁵⁾.

Der Widerstand zahlreicher Konzilsväter zeigt sich noch einmal bei der Erörterung der Schlußermahnung, die der Konstitution »Dei Filius« beigegeben wird. In ihr heißt es, daß es nicht genug sei, bloß die Sünde der Häresie zu vermeiden, vielmehr müsse man auch jenen falschen Lehren sorgfältig ausweichen, die ihr mehr oder weniger nahestehen. »Daher mahnen Wir alle an die Pflicht, auch den Erlässen und Dekreten zu gehorchen, durch die solche verkehrten Ansichten, die hier nicht ausdrücklich aufgezählt sind, von diesem Hl. Stuhle verworfen und verboten worden sind«. Um diese Schlußermahnung hat es ein hartes Ringen gegeben, auf das hier nicht näher eingegangen werden kann. Deutlich wird aber von den Konzilsvätern gesehen, daß eine undifferenzierte Verpflichtung auf alle kirchlichen Lehrentscheidungen gleich welcher Qualifikation den Raum freier Erörterung zu sehr einschränken müsse. So erklärt Bischof *Callot*, daß hier in einer absoluten Form die Zustimmung zu Konstitutionen und Dekreten gegeben werden solle, die nicht einmal wenigstens in den Anmerkungen näher bezeichnet würden, was der Würde

⁴⁴⁾ Ebd. 415 f.

⁴⁵⁾ Ebd. 300 ff. 422 f.

eines ökumenischen Konzils wenig entspreche. Wie sehr dadurch das Verhältnis zu den Wissenschaften belastet werden könne, sieht Erzbischof Landriot, wenn er an der Formulierung aussetzt, daß sie zu vage sei. Er fragt, wie denn jene Meinungen auszumachen seien, die sich mehr oder weniger dem Irrtum nähern sollten, und um welche Dekrete es sich genauer handele. Müßten nicht einige zu dem Schluß kommen, daß z. B. auch die Verurteilung Galileis noch im Gewissen binde? Die Deputation läßt schließlich zu den vorgetragenen Bedenken erklären, daß keineswegs die theologische Qualifikation der Dekrete des Hl. Stuhles aufgewertet werden solle, also die Äußerungen des ordentlichen Lehramtes des Papstes keineswegs durch die Approbation des Konzils zu feierlichen Lehrentscheidungen eines Konzils erhoben werden sollen. Daraufhin entschließen sich auch die Antragsteller, der Schlußermahnung zuzustimmen.

IV. Ein unerledigtes Problem

So haben manche Väter des 1. Vatikanischen Konzils schon sehr genau die Schwierigkeiten gesehen, die ein Gespräch von Kirche und Theologie mit den modernen Wissenschaften belasten müssen. Wie gefährlich es aber war, daß die Anregungen dieser Väter nicht aufgenommen wurden, das gerechte Anliegen auch der verurteilten Theologen nicht begriffen wurde, um die verbliebene Einseitigkeit der konziliaren Aussage auszugleichen, ja, daß im Gegenteil nach dem Konzil die abwehrend-defensive und restaurative Tendenz in der Theologie sich noch weiter durchsetzte, zeigte sich schon wenige Jahre nach dem Konzil in der tiefen Krise des Modernismus, der darauf mit der entgegengesetzten Unausgeglichenheit reagierte. Denn daß hier die gleichen Probleme wieder anstehen, zeigen nicht nur die ersten acht verurteilten Sätze des »neuen Syllabus Pius' X.«, des Dekretes des Hl. Offiziums »Lamentabili« vom 3. Juli 1907⁴⁶⁾, sondern auch die Schriften der als Modernisten verurteilten Theologen. So schreibt z. B. A. Loisy: »Alles vollzieht sich ungefähr, als ob die Theologie von der modernen Wissenschaft, der Naturwissenschaft oder der Geschichte nichts zu lernen hätte, und als ob sie für sich selbst imstande wäre, eine direkte und absolute Kontrolle über die ganze Arbeit des menschlichen Geistes auszuüben. Woher kommt ihr doch diese Anmaßung? Von der jahrhundertelangen Gewohnheit, die sie sich zu einer Zeit erworben, wo die Wissenschaft noch nicht existierte. Denn die Theologie hält nicht und kann nicht halten, daß die Prinzipien und die Regeln aller Wissenschaft in dem Depositum der Offenbarung enthalten seien, das sie erklärt«⁴⁷⁾.

Das 2. Vatikanische Konzil ist ausdrücklich auf diese Frage nur insofern eingegangen, als es die gerechte Autonomie der irdischen Sachbereiche und Wissenschaften noch einmal betont⁴⁸⁾. Wohl aber gibt es in zahlreichen seiner Verlautbarungen die Prinzipien zu einer Lösung an.

So zeigen Geschichte und Wirkungsgeschichte des 1. Vatikanischen Konzils, welche Wege sich zur Lösung des anstehenden Problems als einseitig und ungenügend erwiesen haben, welche Ansätze dagegen zu einer angemessenen Lösung weiterverfolgt werden sollten. Ungenügend erscheint vor allem die Beschränkung auf die rein abstrakte Feststellung, daß die Glaubenslehre *norma negativa* der Wissenschaft sei. Dieser Grundsatz hat zwar seine Richtigkeit, insofern er an der

⁴⁶⁾ Vgl. F. Heiner, *Der neue Syllabus Pius' X.*, Mainz 1907.

⁴⁷⁾ A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, Paris 1903, 212 (zit. J. Beßmer, *Philosophie und Theologie des Modernismus*, Freiburg 1912, 133).

⁴⁸⁾ Konstitution *Gaudium et Spes*, Nr. 36.

Einheit der Wahrheit festhält, wie undifferenziert immer sie auch gesehen wird. Denn nur so wird ein Ausweichen in eine Verjenseitigung und Privatisierung des Glaubens verhindert und nur so wird der Glaube auch seiner kritischen Aufgabe gegenüber der Wissenschaft genügen können, die sich mit neuer Dringlichkeit stellt. Die Beschränkung auf diesen Grundsatz wird aber, wie gerade von den Konzilsvätern hervorgehoben wird, in konkreten Schwierigkeiten wenig hilfreich sein und seitens einer fundamentalistischen Auffassung von Tradition und Lehrkontinuität als ideologisches Instrument zur Diskriminierung wissenschaftlicher Forschungsergebnisse mißbraucht werden können, sobald diese ein überkommenes Verständnis in Frage stellen. Der Glaube wird seiner Aufgabe gegenüber der Wissenschaft daher nur dann wirksam obliegen können, wenn er sich seinerseits im Bewußtsein der Geschichtlichkeit und Endlichkeit unseres Glaubensverständnisses dem kritischen Anspruch der Wissenschaft stellt und sich von dieser zu einer kritischen Reflexion des Anspruchs, der Bedingtheiten, der Grenzen, spezifischen Eigenart und Wahrheit seiner Aussagen aufgefordert weiß. Sind Theologie und Lehramt zu dieser Reflexion nicht bereit, laufen sie Gefahr, daß ihre Autorität als leer und formal abgelehnt wird und ihre Entscheidungen wirklichkeitsfremd ausfallen. Die geschichtliche Erfahrung des 1. wie des 2. Vatikanischen Konzils, daß sich erst durch sachinformierte Konzilsväter und -theologen eine konkrete und realistische Sicht der Dinge durchsetzt, unterstreicht die Bedeutung der jüngst wiederholt erhobenen Forderung nach der Mitwirkung von solchen Bischöfen, Theologen und Fachleuten bei lehramtlichen Entscheidungen, denen aus unmittelbarer Erfahrung eine Kenntnis der anstehenden Probleme eignet.

Mit besonderem Nachdruck bestehen die Väter des 1. Vatikanischen Konzils darauf, daß der Raum freier Meinungsäußerung und wissenschaftlicher Forschung in der Kirche gewahrt wird, wobei sie eindringlich vor Grenzüberschreitungen seitens des Lehramtes und theologischer Schulen warnen. Jede vorschnelle Anwendung der *norma negativa* der Glaubenslehre und jede undifferenzierte Berufung auf die Unfehlbarkeit der kirchlichen Lehrautorität stehe in Gefahr, die theoretisch anerkannte Autonomie der Wissenschaften praktisch nicht ernst zu nehmen. Im Sinne der Väter wird man daher nicht vorschnell ein Eingreifen des Lehramtes fordern dürfen und wird der in den letzten Jahrzehnten wachsenden Neigung widerstehen müssen, »das authentische, nicht unfehlbare Lehramt praktisch als unfehlbar zu betrachten«⁴⁹).

Bedeutsam erscheint auch heute noch der Aufruf der genannten Konzilsväter, das tief eingewurzelte Mißtrauen gegenüber der Wissenschaft in der Kirche aufzugeben und wirklich darauf zu vertrauen, daß, wie die Konstitution sagt, die wissenschaftlichen Erkenntnisse die Wahrheit des Glaubens nie werden aufheben können, also auch dort nicht, wo die Wissenschaft nicht unmittelbar apologetische Dienste leistet. Darüber hinaus wird man heute mit der Aussage ernst machen müssen, die auf Antrag der Väter in die Konstitution eingefügt wurde, daß die Wissenschaften zu Gott führen können.

Das aber mögen sie gewiß nicht nur durch eine bessere Erkenntnis der Welt als der Schöpfung Gottes leisten, sondern auch durch ihren Beitrag zu einem tieferen Offenbarungsverständnis. Wird das beherzigt, dann wird die Anerkennung wissenschaftlicher Ergebnisse nicht mehr wie oft in der Vergangenheit den Charakter von Rückzugsechten tragen.

⁴⁹) *Documentum syntheticum de moralitate regulationis nativitatum* – Moraltheologisches Fachgutachten, in: Herderkorrespondenz 21 (1967) 440.