

Die dogmatische Konstitution „Über den katholischen Glauben“ des Vatikanum I und ihre Bedeutung für die Entwicklung der Theologie

Von Leo S c h e f f c z y k, München

Das erste Vatikanum ist in das Gemeinbewußtsein der Kirche vor allem als das Konzil des Papsttums eingegangen, so daß die Bedeutung dieser Kirchenversammlung sich für viele in der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit erschöpft. So ist eigentlich bis hin zur Gegenwart das allgemeine Interesse mehr der »Dogmatischen Konstitution über die Kirche« zugewandt, in der die Definition der Infallibilität erfolgte, als der vorausgehenden Konstitution über den katholischen Glauben. Das kritisiert sogar der evangelische Theologe K. G. *Steck*, wenn er erklärt: »Zu Unrecht trat in der öffentlichen Meinung wie in der theologisch-wissenschaftlichen Forschung und Debatte die erste Konstitution weit hinter der zweiten zurück«¹⁾. Diese ungleichmäßige Gewichtsverteilung ist auch in den Gesamtdarstellungen des Konzils bis etwa zu Roger *Auberts* neuem Werk über das Vatikanum I vom Jahre 1964 zu bemerken²⁾. Allerdings weist derselbe Autor in einem davor erschienenen Beitrag auf einen Umstand hin, der dieser eben getroffenen Feststellung zu widersprechen scheint: es ist die Tatsache, daß die Kirchenkonstitution dieses Konzils in der Dogmen- und Konzilsgeschichtsschreibung keine so ausführliche und intensive Bearbeitung erfahren hat wie das Dekret über den katholischen Glauben³⁾. Man wird deshalb sagen dürfen, daß der wissenschaftlichen Einzelforschung des Konzils die Bedeutung des Glaubensdekretes nicht so sehr aus dem Blick gekommen ist wie der öffentlichen Meinung, obgleich sich dieses Interesse der Forschung nicht auf das Allgemeinbewußtsein übertrug.

Aber auch innerhalb der Einzelforschung zum Glaubensdekret ist die hier angeschnittene Frage nach seiner Bedeutung für die Entwicklung

¹⁾ K. G. *Steck*, Artikel »Vatikanum«, in: RGG VI (1962), 1241.

²⁾ R. *Aubert*, Vatikanum I, Mainz 1965.

³⁾ Ders., Die Ekklesiologie beim Vatikankonzil: Das Konzil und die Konzile. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzillebens der Kirche, hrsg. v. B. *Botte* u. a., Stuttgart 1962, 285–330; vgl. S. 287 Anm. 5.

der Theologie und des Glaubensbewußtseins bislang noch nicht förmlich behandelt worden, so daß man sich hier auf ein noch ungepflügtes Feld begibt. Das mag daran liegen, daß man sich von diesem Konzil, das von Anfang an viel stärker im Kreuzfeuer der gegensätzlichen Meinungen stand als das 2. Vatikanum, eine einseitige Meinung bildete⁴⁾, die die Frage nach den Auswirkungen des Glaubensdekretes von vornherein als beantwortet erscheinen ließ. Die glühenden Verteidiger des Konzils sahen in diesem Dekret den eindeutigen Sieg der alten katholischen Wahrheit über die modernen Irrtümer, die Gegner des Konzils sahen in ihm den Rückfall in eine überholte Vergangenheit, so daß sich für beide eigentlich die Frage nach den Auswirkungen des Konzils auf Glauben und Lehre erübrigte.

Erst die jüngste Vergangenheit, in der sich nicht zuletzt durch den Einfluß des geschichtlichen Denkens die starren Einstellungen zum 1. Vatikanum zu lösen beginnen, macht die Inangriffnahme dieser unserer Fragestellung ohne affektbestimmte Vorurteile möglich. Dazu hat nicht unwahrscheinlich auch das 2. Vatikanum beigetragen, das an vielen Stellen die Kontinuität mit dem vorangehenden Konzil bekundet⁵⁾.

Die Gründe für ein gewisses Desinteresse an den Entscheidungen dieses Konzils zur Glaubenslehre liegen schon am Ursprung dieser Kirchenversammlung, näherhin in der geistes- und theologiegeschichtlichen Situation um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Um die Anliegen und Intentionen dieses Dekretes zu verstehen, deren Kenntnis für eine unvoreingenommene Beantwortung der Frage nach seinen Wirkungen unabdingbar ist, muß man zuerst einen Blick auf die Gesamtsituation von Theologie und Glaube zu dieser Zeit werfen.

1) Das Verständnis dieser Situation ist uns eigentlich heute leicht gemacht, weil es im Grunde damals um dieselben Probleme ging wie heute, nur daß diese Probleme dort noch in einem rudimentären, wurzelhaften Zustand vorhanden waren, während sie sich heute bedeutend

4) Vgl. H. Bacht, *Primat und Episkopat im Spannungsfeld der beiden Vatikanischen Konzile: Wahrheit und Verkündigung* (Festschr. M. Schmaus), hrsg. von L. Scheffczyk, W. Dettloff, R. Heinzmann, München 1967, II, 1448.

5) Vgl. etwa die Aussagen: *Lumen gentium* 18; *Dei verbum* 1; *Gaudium et spes* 59.

weiter ausdifferenziert und verästelt haben. Aber die oftmals ausgesprochene Beobachtung ist wohl zutreffend, daß die Fragen des 19. Jahrhunderts die Probleme des 20. Jahrhunderts in sich tragen. Diese Fragen lassen sich alle auf dem gleichen Gedankenbogen auftragen. Sie kreisen um das Verhältnis von Gott und Welt, von Glaube und Wissen, von Gnade und Natur, von Kirche und Kultur, von Bewahrung und Anpassung. Auch die Frontbildungen innerhalb des Katholizismus, die durch die Option für eines der beiden Gedankenglieder zustande kamen, ähneln den heutigen, wenn auch die äußeren Denominationen andere waren: die sog. Konservativen von heute hießen damals die »Ultramontanen«, die sog. Progressisten waren damals die Liberalen. Dabei darf man auch dies vermerken, daß die Spannungen zwischen diesen Gruppen nicht geringer waren als heute. Wahrscheinlich waren sie im unmittelbaren zeitlichen Umkreis des 1. Vatikanums noch stärker als in der Gegenwart.

In dieser Situation, in der der Kirche die Wirkungen der Säkularisierung erstmals voll zum Bewußtsein kamen, ohne daß sie das Wesen dieses Vorganges der Verweltlichung des Lebens schon ganz hätte durchschauen können, reifte in *Pius IX.* der Plan eines neuen Konzils, das genauso wie das Tridentinum eine Erneuerung von Kirche und Welt hätte leisten sollen. Der hier gewählte Ausdruck »Erneuerung« zur Kennzeichnung des Konzilsvorhabens ist nicht ganz unproblematisch. Er wäre damals wahrscheinlich bei einem Teil der Katholiken auf Ablehnung gestoßen, weil sie in dem Konzilsplan und in allen sich aus ihm ergebenden Folgerungen nur ein Mittel zur Verfestigung des Alten sahen und eine reine Defensivmaßnahme, die gerade keinen Aufschwung der Kirche erbringen würde. Ein solcher Verdacht fand damals wie heute einen gewissen Anhalt an der Person des Papstes selbst, dessen Bestrebungen einseitig als restaurativ angesehen werden. So sagt auch R. Aubert, daß der Papst bei seinem Konzilsbeschluß »zwangsläufig von Anfang an auf dem Boden einer defensiven Konzeption stand« und »die Möglichkeit einer Anpassung an die neue Welt garnicht zur Diskussion stand, da dieses Neue auf den ersten Blick als wesentlich böse erschien«⁶⁾. Aber es ist interessant, daß derselbe Beurteiler

⁶⁾ R. Aubert, Vatikanum I, 15.

an anderer Stelle seines Werkes über den Papst und seinen Konzilsplan sagt, daß im Vordergrund die »allgemeine Erneuerung der christlichen Gesellschaft stand«⁷⁾. Dabei war, wie die Vorbereitungen ausweisen, durchaus auch an Anpassungen vor allem der kirchlichen Disziplin und des Rechtes an die veränderten Zeitverhältnisse gedacht. Und selbst wenn der Papst, besonders was die Glaubenslehre angeht, vor allem die Befestigung der überlieferten Wahrheit durch das Konzil intendierte, so sahen viele Bischöfe die Möglichkeiten des Konzils doch weiter und offener. Bischof *Dupanloup* von Orléans, von dem mit guter Begründung angenommen wird, daß er den im Jahre 1867 bezüglich des Konzils wieder wankelmütig gewordenen Papst in seinem Glauben bestärkte, schrieb im Juli 1867 einen Hirtenbrief, der die Aufgabe des Konzils durchaus nicht in der Defensive sah. Dieser auf dem Konzil zu einer der profiliertesten Gestalten der Minderheit zählende Bischof erwähnt zwar in diesem Schreiben unter den Aufgaben des Konzils auch die, »umlaufende Irrtümer zu zerstören«. Aber der Nachdruck liegt auf der Forderung: Das Konzil solle »auf große Fragen das volle Licht der christlichen Überlieferung und katholischen Wissenschaft fallen lassen, das gegenwärtig von Wolken überschattet ist, im Innersten der Kirche die Feuerflammen der Liebe und Andacht wieder (zu) erwecken, durch rechte Auslegung falsche Verdächtigungen (zu) zerstreuen, den Weg (zu) ebnen für eine große Rückbewegung zur wahren Herde, mit einem Wort, ein weitläufiges Werk der Aufhellung und Befriedigung (zu) vollbringen«⁸⁾. Es wird sich zeigen, dass diese und ähnliche Stimmen der Bischöfe bei der Gestaltung der Glaubenskonstitution nicht ohne Einfluß blieben.

Trotzdem stand ihre Ausarbeitung anfangs nicht unter einem guten Stern, ein Umstand, der auch später ihre Beurteilung überschattete. Die auf einen Ausgleich mit der modernen Welt drängenden Kräfte in der Kirche fürchteten von Anfang an, daß das Konzil insgesamt, wie besonders seine Lehrtätigkeit nur eine Neuauflage des von Pius IX. im Jahre 1864 erlassenen *Syllabus* erbringen könnte, der damals neben begeisterter Aufnahme auch heftige Kritik erfahren hatte. Es handelt sich

⁷⁾ Ebda., 48.

⁸⁾ Butler-Lang, Das erste Vatikanische Konzil, München ²1961, 100.

beim Syllabus um eine Sammlung von achtzig bereits zuvor verurteilten Zeitirrtümern, die den Gegensatz der Kirche zu den extremen Anschauungen des Rationalismus, des Materialismus, des Liberalismus und eines sich als Religionersatz gebenden Wissenschaftsglauben scharf hervorkehrte⁹⁾. Die Art und Weise, wie hier die Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist in rein negativer Weise geführt wurde, die unnuancierte Darstellung der gegnerischen Positionen, der Mangel jeder positiven Begründung, die fehlende Verbindung der Antithesen und die damit gegebene Möglichkeit der Fehldeutung, das alles konnte bei den Befürwortern einer Öffnung der Kirche die Furcht wecken, daß das Konzil, auf diesem Wege fortschreitend, den Graben zwischen Kirche und Welt nur vertiefen werde. In diesem Sinne äußerten sich gegen das Konzil und seine vermutete Lehraufgabe in Deutschland J. Döllinger († 1890) und in England sein einflußreicher Schüler Lord Acton († 1902). Diesen Befürchtungen bot der Umstand Nahrung, daß manche Vertreter der römischen Richtung, wie etwa Bischof Pie v. Poitiers, der später auf dem Konzil oft als Berichterstatter der Glaubensdeputation auftrat, vom Konzil tatsächlich eine feierliche Bestätigung des Syllabus erwarteten¹⁰⁾. Daß die Befürchtungen der sog. Liberalen ein reales Fundament hatten, kam erst später heraus, als nämlich bekannt wurde, daß die theologischen Konsultoren der Glaubenskommission bereits Ende September 1867 als Grundlage für die beginnenden Arbeiten die einzelnen Abschnitte des Syllabus zugewiesen bekamen¹¹⁾.

Allerdings darf diese Tatsache nicht so interpretiert werden, daß das Glaubensdekret des 1. Vatikanums am Ende mit dem Syllabus Pius' IX. identisch gewesen wäre. Andererseits ist nicht zu bezweifeln, daß eine Grundintention des Syllabus auch das fertige Dekret bestimmte: nämlich die Sorge um die Reinerhaltung des Glaubens in einer Welt voller geistiger Widersprüche, die auch in den katholischen Bereich eindringen. Diese Sorge bestimmte schon den Anfang der Überlegungen zur Erstellung einer Glaubenskonstitution. Sie drückte sich sehr deut-

⁹⁾ Vgl. zum Syllabus u. a. R. Aubert, Der Syllabus von 1864, in: Stimmen der Zeit 175 (1965) 1–24; H. J. Pottmeyer, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den kath. Glauben des 1. Vatik., Freiburg 1968, 24 ff.

¹⁰⁾ Vgl. R. Aubert, Vatikanum I, 85.

¹¹⁾ Ebd., 68.

lich in den zunächst streng geheim gehaltenen Antworten auf eine an 36 Bischöfe gerichtete Anfrage bezüglich der Konzilsthemen vor der Einberufung des Konzils aus. In einer dieser Antworten, der des Erzbischofs *Dechamps* von Mecheln, steht der charakteristische Satz: »Die Kirche sieht sich mehr und mehr nicht mehr einzelnen Sekten bzw. Häresien gegenüber, die sich auf bestimmte Teillehren beziehen, sondern einer allgemeinen Ungläubigkeit«¹²⁾. So kam es, daß die Arbeiten an der Glaubenskonstitution von Anbeginn von der Sorge um die Integrität des Glaubens in der modernen Welt überschattet waren, was natürlich auf die Gestalt und den Gehalt dieses Dekretes nicht ohne Einfluß bleiben konnte. Von daher kommt seine trotz der wesentlichen Unterschiedenheit vom Syllabus doch noch feststellbare Haltung der Abwehr, der Defensive und der Apologetik.

Man hat sich damals in manchen Kreisen gefragt und wird es auch heute wieder tun, ob diese Sorge berechtigt war und ob sie das Konzil nicht hinderte, zu viel offeneren, dem Zeitanliegen dienlicheren und positiveren Glaubensaussagen zu kommen. So ist man heute z. B. hinsichtlich der Kirchenkonstitution und der Unfehlbarkeitsdefinition zu der Auffassung gelangt, daß die bei der Bearbeitung dieses Dekretes vorherrschende Furcht vor dem *Gallikanismus*, der die Rechte des Papsttums wesentlich beschneiden wollte, nicht zu Recht bestand, weil der alte Gallikanismus zur Zeit des Konzils gar nicht mehr am Leben war¹³⁾. So hätten in diesem Falle die Befürchtungen bezüglich einer gar nicht mehr bestehenden Gefahr das Konzil irregeleitet.

Aber es ist die Frage, ob eine Parallelisierung zwischen den Befürchtungen hinsichtlich des Gallikanismus und denen hinsichtlich der Gefährdung der Glaubenslehre statthaft ist. In Wirklichkeit war die Situation im Bereich der Glaubenslehre eine viel bedrohlichere. Was David Fr. *Strauss* in seinem »Leben Jesu« vom Jahre 1835 als sog. »Mythentheorie« hinsichtlich der Evangelien vortrug, was der Rationalismus unter der absoluten Vernunftsautonomie forderte, was der sich damals formierende wissenschaftliche Atheismus und Evolutionismus als Religionsersatz vertrat, das war, alles in allem genommen, schon ein

¹²⁾ J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Venedig 1757–1798; fortges. von L. Petit und J. B. Martin, Paris 1899–1927, 49, 165.

¹³⁾ So u. a. R. Aubert, a.a.O., 293.

ernst zu nehmender Angriff gegen das Wesen des Christentums. Nimmt man noch hinzu, daß viele der in diesem Jahrhundert von seiten der katholischen Theologie vorgenommenen Vermittlungsversuche zur modernen Geistigkeit hin gescheitert waren, sei es an ihrer inneren Unklarheit wie bei den durchaus achtungsgebietenden Gestalten eines Georg *Hermes* († 1831) und eines Anton *Günther* († 1863) und daß selbst das gediegenste und erfolgversprechendste Unternehmen der Tübinger Schule nach der Mitte des Jahrhunderts mit dem Zusammenbruch des idealistischen Denkens seine Durchschlagskraft einbüßte, dann wird man nicht umhin können, von einer akuten Gefahr für den Wesensbestand des christlichen Glaubens zu sprechen, der sich das Konzil stellen mußte. Daß das Konzil hier nicht zu schwarz sah und auch diese Beurteilung nicht übertrieben ist, illustriert vielleicht ein Wort, das in jener Zeit von dem sehr scharf denkenden und immer offenen *Eduard von Hartmann*, dem Schüler Schopenhauers, gesprochen wurde, der in seinem Buch über »die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft« (1874) die Worte sprach: »Das moderne Bewußtsein kann sich nur noch einen der Welt immanenten Gott der ewigen Vernunft gefallen lassen und nur der selbstgesetzgebenden Selbstbestimmung eine sittliche Bedeutung zuerkennen«. Der gegenwärtige Kampf, so sagt er weiter, ist »der letzte Verzweigungskampf der christlichen Idee vor ihrem Abtreten von der Bühne der Geschichte, gegen welche die moderne Kultur ihre großen Errungenschaften mit Aufbieten der äußersten Kräfte auf Tod und Leben zu verteidigen hat«. Auch das ist ein Hinweis darauf, daß die Gegensatzstellung der Lehrformulierungen des 1. Vatikanums zu den extremen Kräften der Zeit, vor allem zum Rationalismus und zum Naturalismus, in der damaligen Situation jedenfalls nicht mehr zu verhindern war.

Diese Kontraposition erscheint aber in einem viel positiveren Licht, wenn man sich einmal den Inhalt der in unsäglicher Kleinarbeit und unter vielen Umformungen entstandenen »Konstitution über den katholischen Glauben« genauer vor Augen führt. Einer solchen Inhaltsangabe und Analyse soll ein zweiter Gedanke dieser Überlegungen gewidmet sein.

2) Es kann sich dabei nicht um eine vollständige Darstellung und Analyse des Dekretes handeln, sondern nur um eine Skizzierung seiner

Ansätze und Anliegen. Dabei soll das bereits unter dem *Vorverständnis der Gegenwart* geschehen, das ja überhaupt bei einer geschichtlichen Betrachtung nicht ausgeschlossen werden kann. Wenn aber die Bedeutung für die Gegenwart schon der leitende Aspekt ist, so ist damit indirekt auch schon etwas über die Bedeutung der Konstitution für die Entwicklung der Theologie gesagt.

Der inhaltliche Rahmen für die geplante Konstitution über den Glauben war ursprünglich ziemlich weit gespannt. Die schon 1866 gegründete theologische Vorbereitungscommission¹⁴⁾ hatte ursprünglich Entwürfe zu vielen einzelnen Glaubenslehren ausgearbeitet, so über die Dreifaltigkeit, die Schöpfung, die Christologie, die Erlösung, Erhebung und Fall des Menschengeschlechtes.

Das Schema, das am 10. Dezember 1869 dem Konzil in der ersten Generalkongregation vorgelegt wurde¹⁵⁾ und das selbst schon aus der Revision eines vorhergehenden Entwurfes entstanden war, umfaßte in seinen achtzehn Kapiteln alle diese Einzelwahrheiten. Auch die durch die Kritik des Konzils notwendig gewordene dritte Fassung, für die vor allem Bischof *Martin* von Paderborn und der Jesuitentheologe *J. Kleutgen* verantwortlich zeichneten, enthielt in ihrem zweiten Teil noch die genannten Einzellehren. Doch kam dieser Teil niemals vor das Konzil¹⁶⁾, weil man sich auf die Fundamentalwahrheiten des ersten Teils konzentrierte. Dieser enthielt neben einem längeren Vorwort über die Grundirrtümer der Zeit, die ihre Wurzeln im Rationalismus haben, eine Darstellung der Wahrheiten über Gott den Schöpfer, über die Offenbarung, über den Glauben und über das Verhältnis von Glaube und Vernunft. Dieser Teil, der dann noch einmal überarbeitet wurde, bildete die später vom Konzil verabschiedete »dogmatische Konstitution über den katholischen Glauben«. Sie endet, wie schon angedeutet, im Kapitel 4 mit einer Darstellung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft.

Es ist berechtigt, das ganze Dekret von diesem Schlußkapitel her zu lesen und zu interpretieren. Dann zeigt sich nämlich, daß die vorausgehenden Kapitel über den Schöpfer, die Offenbarung und den Glauben

¹⁴⁾ H. J. Pottmeyer, a.a.O., 46.

¹⁵⁾ Th. Granderath, Geschichte des Vatikanischen Konzils II, Freiburg 1906, 79.

¹⁶⁾ Ebda., II, 365.

bereits von dem Anliegen des Schlußkapitels durchdrungen sind und daß die Konstitution als Ganzes dem Anliegen der Vermittlung von Glaube und Vernunft dienen will. So spricht schon das erste Kapitel nicht über den Gott des Glaubens als solchen, sondern genau genommen darüber, daß der Gottesglaube gegenüber dem Atheismus, dem Rationalismus und dem Positivismus, die in den anschließenden Canones verworfen werden (DS 3021ff), glaubwürdig erwiesen werden kann und seine Leugnung vonseiten der Vernunftseinstellungen nicht berechtigt ist. Die sich hier andeutende Verbindung vom Glaube und Wissen, die nach dem ganzen Konzept nur als spezielle Anwendung des generellen Verhältnisses von Gnade und Natur erscheint¹⁷⁾, setzt sich noch schärfer im Kapitel über die Offenbarung durch.

Dieses Kapitel (DS 3004ff) beginnt mit einem Hinweis auf die Existenz einer natürlichen Offenbarung, die von der menschlichen Vernunft erkannt werden kann, die aber von der übernatürlichen Offenbarung überragt und transzendiert wird. Die Harmonie, die hier zwischen der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung vorausgesetzt wird, besteht einmal darin, daß die übernatürliche Offenbarung den Menschen in den Vernunftwahrheiten bestärken kann, zum andern in der Bestimmung des natürlichen Menschen für ein übernatürliches Ziel, das er nicht zurückweisen darf. Deshalb werden in den Verurteilungen (DS 3026ff) die Gegner einer natürlichen Theologie zurückgewiesen, aber genauso die Deisten, die die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung ablehnen, und es wird gegen einen immanentistischen Fortschrittsglauben Stellung genommen, der im innerweltlichen Fortschritt das Zielgut der Menschheit erreichen zu können glaubt.

Auf die Einheit von Natürlichem und Übernatürlichem geht auch das dritte Kapitel über den Glauben ein (DS 3008ff), der die Antwort auf die göttliche Offenbarung darstellt. Dieser Glaube, der in seinem Wesen ein von der Gnade hervorgebrachter und getragener Akt und ein Geschenk Gottes ist, das den Menschen nach Hebr 11,1 auf etwas nicht Sichtbares und erst zu Erhoffendes ausrichtet, soll und kann mit der Vernunft in Einklang stehen. Er ist ein »obsequium rationi consentaneum«, ein vernunftmäßiger Glaubensgehorsam und deshalb auch

¹⁷⁾ Vgl. H. J. Pottmeyer, a.a.O., 100–107.

kein blinder Trieb der Seele. Er ist daraufhin ein Akt freien Gehorsams, dessen Freiheit auch garantiert ist durch seine vernunftgemäße Glaubwürdigkeit. Diese Glaubwürdigkeit hat Gott an gewisse, der menschlichen Fassungskraft angemessene Zeichen geknüpft. Es sind die Glaubwürdigkeitskriterien, vor allem die Wunder und Weissagungen. Aber zu diesen Glaubwürdigkeitskriterien zählen nicht nur solche der Offenbarung äußere, ihr von außen zukommende Merkmale. Vielmehr liegt ein entscheidendes Glaubwürdigkeitsmotiv, das den Menschen zur vernunftgemäßen Annahme der Offenbarung bestimmen kann, in den feststellbaren Wirkungen der Offenbarungspredigt. Diese konkretisieren sich vor allem in der Kirche Christi, die deshalb vom Konzil als »ein gewaltiger und stetiger Glaubensbeweggrund« bezeichnet wird.

Wie sehr das Konzil auch hier bemüht ist, die Mitte zwischen einem Supranaturalismus, der alles im Glauben auf das überwältigende Geschehen der Gnade setzt, und einem Intellektualismus zu finden, der die Zustimmung zum Glauben durch die Argumente der menschlichen Vernunft erzwungen sein läßt, so daß der Glaube dem Menschen andemonstriert werden könne, zeigen die diesem Kapitel angefügten Canones (DS 3031ff) In ihnen ist sowohl die Annahme abgelehnt, daß der Glaube aus einer gänzlich unableitbaren, unausweisbaren inneren Erfahrung entspringe, wie auch die entgegengesetzte Auffassung zurückgewiesen, daß der Glaubenzustimmung ein vollgültiger wissenschaftlicher Beweis für die Wahrheit des Glaubens vorausgehen müsse. Aus diesem Grunde ist auch im canon 6 zum dritten Kapitel der heute oft problematisch empfundene Satz eingefügt, daß ein einmal zum Glauben gelangter Mensch, zumal ein katholischer Christ, seinen Glauben nicht aus einem objektiv berechtigten Beweggrund in Zweifel ziehen könne.

Dieser in den drei ersten Kapiteln an Einzelpunkten wie Gott, Offenbarung und Glaube unternommene Vermittlungsversuch zur Naturordnung wird im abschließenden vierten Kapitel (DS 3015ff) gleichsam ins Grundsätzliche ausgeweitet und zu einer umfassenden Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft ausgebaut. Hier wird noch einmal bekundet, »daß es eine zweifache Ordnung der Erkenntnis gibt«, die im Ursprung wie im Gegenstand verschieden ist. Die Unterschiedenheit im Gegenstand von Glaube und Wissen wird mit der Existenz von eigentlichen Mysterien begründet, die nach der Schrift – und

alle diese Aussagen sind mit Schriftargumenten unterbaut – nur durch den Geist erschlossen werden können, der die Tiefen der Gottheit erforscht. Diese Mysterien kann die Vernunft niemals so erkennen, wie sie diejenigen Wahrheiten erkennt, die ihren eigentlichen, ihr konnaturalen Gegenstand bilden. Und doch sind die Geheimnisse des Glaubens dem Menschen nicht uneinsichtig; denn sie stehen in einer gewissen Analogie und Vergleichsmöglichkeit mit der natürlichen Ordnung. Sie entsprechen vor allem dem letzten Ziel des Menschen. So kann das vierte Kapitel auch die lapidare Formulierung gebrauchen: Zwischen Glauben und Vernunft kann kein wirklicher Widerspruch bestehen. Daraus werden dann einige Folgerungen abgeleitet, die dem heutigen Empfinden etwas zu stark und einseitig vorkommen mögen. Es wird nämlich gefolgert, daß die Kirche die Vollmacht haben muß, die Ergebnisse der Wissenschaft, die dem Glauben widersprechen, als falsch abzuweisen und zu sagen, daß es sich hier nur um eine scheinbare Wahrheit handeln könne.

Gerade diese Aussagen des Dekretes sind in der Folgezeit oft als wissenschaftsfeindlich angesehen worden und auf Widerspruch gestoßen. Aber sie sind als Konsequenz aus der gesicherten Erkenntnis gedacht, daß es keine doppelte Wahrheit geben könne, daß also nicht etwas vom Glauben als falsch angesehen werden könne, was naturwissenschaftlich wahr ist und umgekehrt. Aber es muß auch gesehen werden, daß das Konzil mit solchen Aussagen nicht einseitig gegen die Naturwissenschaft gerichtet ist und sie präjudizieren möchte; denn bei genauerem Studium des Kontextes dieser Aussagen wird man feststellen, daß in ihnen auch, wenn auch nicht so deutlich hervortretend, ein Warnschild vor der Theologie und für den Glauben in seiner Auseinandersetzung mit dem Wissen aufgerichtet ist. Es heißt nämlich dort auch, daß ein wissenschaftliches Ergebnis nur dann abgelehnt werden müsse, wenn es zu einer Wahrheit des »erleuchteten Glaubens« in Widerspruch stehe. Ebenso ist darauf hingewiesen, daß mancher Widerspruch überhaupt erst dadurch entstehe, daß die Glaubenswahrheit nicht in ihrem richtigen Sinn verstanden werde, welches der Sinn der Kirche ist. Hier ist ein deutlicher Hinweis darauf enthalten, daß der Glaube ein erleuchteter sein müsse und daß man nach dem eigentlichen Sinn, nach dem zuletzt Gemeinten in einem Dogma fragen müsse. Allerdings bekundet

das Konzil am Schluß dieses vierten Kapitels die Gewißheit, daß von dem einmal von der Kirche ausgesprochenen Sinn einer Glaubenswahrheit nicht abgewichen werden könne, womit aber nicht bestritten werden sollte, daß es einen Fortschritt in der Erkenntnis, in der Wissenschaft und in der Weisheit des Glaubens gibt.

Vergegenwärtigt man sich diesen Gesamtsinn der Glaubenskonstitution, so wird man wohl zugeben müssen, daß hier etwas anderes nach Geist und Inhalt vorliegt, als es der sechs Jahre vorher erlassene Syllabus errorum zu bieten vermochte. Es zeigen sich, trotz mancher Nähe im Formalen, doch wesentliche Unterschiede. Es ist zwar auch in dieser Konstitution noch so, daß sie die Glaubenswahrheiten nicht in sich selbst sieht und entwickelt, sondern im Hinblick auf die im Hintergrund stehenden Irrtümer. Aber diese stehen doch nicht mehr im Mittelpunkt der Bemühungen. So geht es auch nicht mehr um eine kurzatmige und siegesbewußte Widerlegung. Das weist schon der Entwicklungsgang der Formulierungen des Titels dieser Konstitution aus. Im ersten Schema lautet der Titel: »Definitio doctrinae catholicae contra multiples errores ex impio rationalismo derivatos . . .«¹⁸⁾. Das verabschiedete Dekret trägt die einfach positive Formulierung »Dogmatische Konstitution über den kath. Glauben«. Die ursprüngliche Form der Konstitution, die zuerst die einzelnen Irrtümer vorstellte und danach erst die Darlegung der Kirchenlehre brachte, wurde seit dem dritten Schema abgeändert. Dabei wurden auch die zuerst auf die Irrlehren Bezug nehmenden Kapitelüberschriften geändert und nach dem positiven Lehrgehalt bestimmt¹⁹⁾. Das alles geschah nach den Wünschen der Konzilsväter, die sich auf den Generalkongregationen dafür aussprachen. Eine besondere Erwähnung verdient in der Entwicklungsgeschichte der Konstitution auf eine positivere, weniger defensive und abwehrende Grundhaltung hin der Umstand, daß der im ursprünglichen Vorwort enthaltene Satz, wonach die modernen Irrtümer vor allem im Protestantismus ihre Wurzeln haben, ein Satz, gegen den der bosnische Bischof *Strossmayer* so heftig opponierte, herausgenommen wurde²⁰⁾.

Man darf daraufhin in dem Dokument keine reine Äußerung der

¹⁸⁾ J.D. Mansi, 49, 738.

¹⁹⁾ H. J. Pottmeyer, 56.

²⁰⁾ Butler-Lang, 253.

Abwehr sehen, sondern einen Versuch zur positiven Auseinandersetzung mit der Problematik der Neuzeit. Deshalb hat man auch gesagt, es handele sich hier nicht um defensive Apologetik, sondern um eine fundamentale Theologie²¹⁾, die allerdings von den aufgekommenen Irrtümern bestimmt ist. Man darf deshalb begründet behaupten, daß das 1. Vatikanum in seiner »Konstitution über den Glauben« einen Versuch zur positiven Vermittlung des in der Neuzeit aufgebrochenen Gegensatzes zwischen dem radikalen Autonomieanspruch der menschlichen Vernunft und dem Anspruch der übernatürlichen Christusoffenbarung machte. Es ist nur die Frage, ob dieser Versuch als gelungen gelten kann.

3) Mit der Aufnahme dieser Frage ist man bereits bei der Erörterung der Auswirkungen des Dekretes auf die nachfolgende Theologie angelangt. Es gibt kaum einen Satz in dieser Konstitution oder zumindest keinen Abschnitt, der von der Theologie nicht kritisiert worden wäre. So hat man am Vorwort kritisiert, daß es immer noch antireformatorisch gehalten sei, obgleich der ursprüngliche Hinweis auf die Reformation unterdrückt wurde²²⁾.

Man hat am ersten Kapitel bemängelt, daß es einem griechisch-metaphysischem Denken über Gott verhaftet sei²³⁾, obgleich es von einem Schöpfergott spricht, der sich aus freier Güte den Geschöpfen mitteilt und offenbart, was keineswegs griechisch gedacht ist. Man hat gegen die Konstitution im Ganzen den Vorwurf erhoben, daß sie nur von neuscholastischen Theologen geprägt sei, obgleich diese Theologen nicht bereit waren, in dieses Dekret, wie es von einigen gefordert wurde, eine Empfehlung der Lehre des hl. Thomas aufzunehmen²⁴⁾. Auch wurde gegen sie eingewandt, daß sie von diesen Voraussetzungen aus den tieferen Anliegen der Vermittlungsversuche eines Hermes, eines Günther und Frohschammer nicht gerecht werden konnte. Man hat der Konstitution in der Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade, von Vernunft und Offenbarung ein dissoziierendes, die Einheit beider

21) H. J. Pottmeyer, 108.

22) Ebda., 41.

23) Ebda., 141.

24) Ebda., 100.

25) Ebda., 106.

Wirklichkeiten trennendes Denken angelastet²⁵). Und man hat ihr schließlich bezüglich ihrer Einstellung zur moderneren Wissenschaft nachgesagt, daß sie von einem tiefen Mißtrauen gegen die Wissenschaften erfüllt sei, obgleich sich im vierten Kapitel eine ausdrückliche Anerkennung der Freiheit der Wissenschaft findet wie auch das selbstverständliche Zugeständnis, daß jede Wissenschaft ihrer eigenen Methode folgen müsse, was ihre Präjudizierung durch die Theologie oder den Glauben ausschließt.

Trotz dieser Fülle von einzelnen Ausstellungen ist es bemerkenswert, daß das Gesamturteil über die Konstitution geradezu merkwürdig positiv lautet. Dies gilt nicht nur von den katholischen Befürwortern des Konzils unmittelbar nach seinem Ende, wie etwa von M. J. *Scheeben*, der gerade diese Konstitution als die »goldene Mittelstraße« entgegen den Extremen der Neuzeit pries²⁶). Das gilt auch von neueren, kritischen Stellungnahmen, die sich auch bei Autoren finden, die in Einzelheiten die Schäden dieser Konstitution aufdecken. So nennt R. *Aubert* diese Arbeit des Konzils »ein beachtliches Werk, . . . in welchem dem modernen Pantheismus, Materialismus und Rationalismus eine sehr straffe und klare Darstellung der katholischen Lehre über Gott, die Offenbarung und den Glauben entgegengestellt wird«²⁷). Noch weiter geht in einer neuesten Stellungnahme H. J. *Pottmeyer*, trotz einer oft berechtigten Kritik im einzelnen, wenn er sagt: »Die Konstitution kann . . . trotz ihrer Einseitigkeiten nicht als das Dokument einer rein defensiv gerichteten, sich gegenüber der als feindlich empfundenen Welt in ein Getto zurückziehenden kirchlichen Haltung und Theologie gelten«²⁸).

Er findet in ihr sogar »die feierliche Anerkennung der Wahrheitsmomente im Anliegen der Aufklärung« ausgesprochen und meint, daß ihre revolutionären Konsequenzen nur in dem damals vorherrschenden restaurativen Klima noch nicht erkannt wurden²⁹). Allerdings zeigt sich hier schon etwas von der Schwierigkeit eines abgewogenen Gesamturteils. Bei der kritischen Bewertung der Einzelheiten erscheint das po-

²⁶) M. J. Scheeben, Das ökumenische Konzil im Jahre 1869, II (Regensburg 1870) 285.

²⁷) R. Aubert, a.a.O., 227.

²⁸) H. J. Pottmeyer, a.a.O., 460.

²⁹) Ebda., 460.

sitive Gesamturteil zu wenig unterbaut. Auch wird bei so betonter Hervorhebung des restaurativen Charakters dieser Zeit in der Kirche nicht recht verständlich, wie diese revolutionären Implikationen in das Dekret hineinkommen.

Die angedeuteten Schwierigkeiten ergeben sich erst recht bei einer Beantwortung der Frage nach den Auswirkungen des Dekretes auf die Theologie. Man könnte sich hier mit dem Hinweis begnügen, daß das Konzil und seine Glaubenskonstitution in den einschlägigen Partien aus den dogmatischen Lehr- und Handbüchern bis zum heutigen Tag nicht hinwegzudenken ist, was etwa ein Blick auf die neuesten Darstellungen der Dogmatik im deutschen Raum bei M. Schmaus³⁰⁾ und in dem Gemeinschaftswerk von Feiner-Löhrer ausweist. Hier geht z. B. H. Fries bei der Erörterung des Offenbarungsbegriffes vom 1. Vatikanum aus und bescheinigt dem Konzil, daß es auch den konkret-heilsgeschichtlichen Aspekt der Offenbarung berücksichtigte und nicht einseitig metaphysisch orientiert war³¹⁾. Aber einzelne Zitate und befürwortende Aufnahmen des Konzilsdekretes sind noch kein durchschlagender Beweis dafür, daß die Glaubenslehre des Konzils auf die Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts positiv eingewirkt hat. Das ist jedoch hinsichtlich eines wesentlichen Teilgebietes dieser Theologie tatsächlich zu beweisen. Es gilt vor allem für die *Fundamentaltheologie*, die die vom Konzil dargestellten Themen nicht nur materiell aufgenommen hat und sich dabei auch von seinem Geist führen ließ. Es war, wie an einer Stelle schon gesagt wurde, nicht mehr der Geist einer Andemonstrierung des Glaubens in der althergebrachten Form der *demonstratio christiana* oder *catholica*. Es war der nach einer Vermittlung zur Gegenwartssproblematik suchende Geist des Verstehenwollens des Glaubens und des Erklärens seiner Gründe. Von diesem Befund her kommt A. Kolping zu der Behauptung, daß in den folgenden Jahrzehnten die fundamentaltheologische Aufgabe auf der Grundlage dieses Konzilsdekretes angegangen wurde³²⁾. Das hatte für die theologische Grunddiszi-

³⁰⁾ M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik I*, München 1969, 53ff.

³¹⁾ *Mysterium Salutis. Grundriss einer heilsgeschichtlichen Dogmatik*, hrsg. v. J. Feiner und M. Löhrer, I Einsiedeln 1965, 162ff.

³²⁾ A. Kolping, *Fundamentaltheologie I*, Münster 1967, 59.

plin u. a. auch die positive Folge, daß die natürlich erkennbaren Beweisziele bei der Glaubensbegründung hervortraten, also etwa hinsichtlich der Christusgestalt nicht direkt seine Gottheit, sondern seine göttliche Gesandtschaft.

An einer Stelle zeigte sich die positive Auswirkung des Konzils auf die Theologie der Glaubensbegründung besonders deutlich und in einer Weise, die auch heute noch Folgen zeitigt. Es war die um die Jahrhundertwende sich vollziehende Abkehr von den objektiven und äußeren Faktoren in der Glaubensbegründung zu den subjektiven Faktoren im empirischen Menschen. Dazu hatte im 19. Jahrhundert schon vor dem ersten Vatikanum der Kardinal *Dechamps* von Mecheln († 1883) seine Anregungen und Anstöße gegeben, indem er von der Erfahrung des Gegenwartsmenschen ausging und von der Entsprechung der Offenbarung und ihrer Konkretion in der Kirche im Hinblick auf das innere Ungenügen des Menschen und auf seine Bedürfnisse. Das erste Vatikanum hat in seinem Glaubensdekret diese Konzeption bestätigt und mit seiner Autorität unterbaut, wenn es so nachdrücklich darauf hinwies, daß ein Zusammenhang der Glaubensgeheimnisse mit dem letzten Ziel des Menschen gegeben ist und daß die Wirkungen der Offenbarung in der Kirche dem Menschen der Gegenwart zur Erfahrung und zum Motiv der Glaubwürdigkeit werden können. Damit wurden die Weichen gestellt für die sog. *Immanenzapologetik*, die in Maurice *Blondel* († 1949) ihren bis heute wirksamen Vertreter gefunden hat.

Man kann das Anliegen der sich dauernd im Vorfeld der Theologie bewegenden Philosophie Blondels darin gelegen sehen, das Übernatürlich – Gnadenhafte der Offenbarung als eine Entsprechung auf die apriorischen Ansprüche des menschlichen Geistes auszuweisen. In einem solchen Aufweis ist dann jeder sog. Extrinsezismus in der Auffassung von Offenbarung und Gnade abgewehrt und das Übernatürliche nicht als etwas dem Menschen nur von außen Zukommendes verstanden. So verstanden, wäre es nämlich tatsächlich etwas der menschlichen Natur Aufgezwungenes und vielleicht sogar Widersinniges.

Es ist m. E. nun nicht unbegründet zu behaupten, daß sich diese bei Blondel zu einer großen denkerischen Schärfe entwickelte Einheitsauffassung in der These des 1. Vatikanums angelegt findet, wonach der Glaube dem Wissen nicht widerspricht und die Offenbarung den inne-

ren Strebungen des Menschen entgegenkommt. Nur ist die These bei Blondel philosophisch vor allem auf die Möglichkeiten des Subjekts abgestellt und vonseiten des Subjekts her ausführlicher unterbaut.

Es ist deshalb auch charakteristisch, daß Blondels Ansatz zur Zeit der Auseinandersetzung mit dem Modernismus von vielen Theologen kritisiert wurde, daß aber das Werk Blondels von kirchlicher Seite nie beanstandet wurde.

Dieselbe Problematik tauchte nach dem ersten Weltkrieg auf, als im Anschluß an *Maréchal* das Verhältnis von Gnade und Natur neu erörtert wurde.

Man kann zwar nicht beweisen, daß Blondel förmlich von den Thesen des 1. Vatikanums abhängig war. Aber man kann beweisen, daß Blondel in seiner philosophischen Apologetik von den Gedanken Kardinal Dechamps beeinflusst war, der die Lehre des 1. Vatikanums über das Verhältnis von Natürlichem und Übernatürlichem maßgeblich bestimmte³³).

Deshalb ist es erklärlich, warum Blondel trotz seiner Verbindung zu *Loisy* gegen den Modernismus Stellung nahm und dessen Thesen als verderblich bezeichnete³⁴). Über dieses geschichtliche Faktum läßt sich eine neue Verbindungslinie vom 1. Vatikanum zur Theologie der Moderne ziehen. H. Lang hat nämlich in seinem Nachwort zu der Übersetzung des Werkes über das 1. Vatikanum von Butler noch 1961 als besonders sichtbare positive Wirkung der Lehrkonstitution die Abwehr des Modernismus genannt³⁵). Nun wird allerdings diese von H. Lang positiv bewertete Wirkung des Konzils von vielen heute eher negativ gesehen werden, vor allem, wenn sie an die Form und Umstände denken, unter denen diese Abwehr durch Pius X. geschah. Aber über den eigentlichen Modernismus, so wie er etwa von *Loisy* vertreten wurde, geht das Urteil heute ziemlich einhellig dahin, daß der Modernismus den Glauben restlos an die bedingungslose Kritik einer Wissenschaft ausliefern wollte, die selbst nicht frei war von ideologischen

³³) Vgl. H. Bouillard, *Blondel und das Christentum*, Mainz 1963, 140. Pottmeyer, a.a.O., 319.

³⁴) Vgl. H. Blondel, *Geschichte und Dogma* (mit Einführungen von J. B. Metz und R. Marlé) Mainz 1963, XIX.

³⁵) Butler-Lang, a.a.O., 534f.

Vorentscheidungen. Indem der Modernismus die rechte Mitte zwischen Glaube und Vernunft, zwischen Dogma und Geschichte verfehlte, kann man seine Abwehr als sachlich notwendig bezeichnen und sie in Zusammenhang bringen mit dem Bestreben des 1. Vatikanums nach der Herausfindung der rechten Mitte zwischen den Gegensätzen. Diese integrierende Aufgabe schwebte auch der nachfolgenden kirchlichen Lehrverkündigung vor, etwa dem den Wissenschaften durchaus geöffneten *Leo XIII.* (1878–1903), der an einer Versöhnung von Kirche und moderner Kultur durchaus interessiert war. Auch *Pius X.* sollte nicht nur als Bekämpfer des Modernismus gesehen werden. Er hat ein Jahr vor dem Dekret »Lamentabili« vom Jahre 1907 in einem Schreiben an den Bischof Le Camus auch vor einem fortschrittsfeindlichen Ultrakonservativismus in der Bibelwissenschaft gewarnt³⁶⁾. Ähnlich wandte sich *Benedikt XV.* in seinem ersten Rundschreiben vom Jahre 1914 nicht nur gegen den Modernismus, sondern auch gegen einen Integralismus, der jede Anpassung des Glaubens an die moderne Kultur ablehnte³⁷⁾.

Man darf sagen, daß in diesen Aussagen die vom Glaubensdekret des 1. Vatikanums erstrebte Einheitserfassung von Glaube und Wissen, von Kirche und Kultur am Werke war, obgleich dieses Bestreben von manchen Seiten durchkreuzt wurde, die in den Lehrentscheidungen nur eine Bekräftigung und eine Bestätigung der Neuscholastik sahen.

Daß diese Meinung aber nicht die allein gültige war und daß die Theologie neue Impulse zur Öffnung auf die Welt hin erfuhr, zeigt sich an dem sich nach dem 1. Vatikanum wandelnden Verhältnis zur *Naturwissenschaft*. Es ist sicher nicht von ungefähr, daß um die Jahrhundertwende in der katholischen Theologie eine ganze Literatur entsteht, die sich um die Vereinbarkeit des Schöpfungsdogmas mit der Entwicklungslehre bemüht. Dabei wird auch schon die Ansicht vertreten, daß der Evolutionismus mit dem Dogma nicht unvereinbar sei, so bei C. Güttler³⁸⁾ und bei E. Wassmann³⁹⁾. Die dabei im Sinne des sog. *Konkordismus* unternommenen Harmonisierungsversuche waren zwar ein-

³⁶⁾ G. Schwaiger, Geschichte der Päpste im 20. Jahrhundert, München 1968, 60.

³⁷⁾ Enzyklika »Ad beatissimi Apostolorum« vom 1. November 1914: DS 3625f.

³⁸⁾ C. Güttler, Naturforschung und Bibel, Freiburg 1877.

³⁹⁾ Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie, Freiburg ³1906.

seitig, insofern sie den biblischen Bericht direkt mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft in Einklang zu bringen suchten. Hier wurde die Einheit zu streng gefaßt. Aber das Gespräch mit der Naturwissenschaft war eröffnet und die Frontstellungen wurden gelockert. Das führte zwischen den beiden Weltkriegen dazu, daß sogar von einem »Weg der Naturwissenschaft zur Religion«⁴⁰⁾ gesprochen werden konnte.

Diese Öffnung zur Naturwissenschaft wie zur Wissenschaftlichkeit der modernen Welt überhaupt schuf eine Atmosphäre, die zunächst innerhalb der Theologie selbst den Fideismus und den Traditionalismus überwand, die beide die Vernunft im Glauben unterschätzten und aus dem Glauben wieder eine blinde Zustimmung zu machen drohten. Diese Öffnung trug mit dazu bei, daß sich auch auf seiten der Naturwissenschaft ein Wandel in der Beurteilung ihrer Eigentümlichkeit und ihrer Grenzen vollzog. Der übertriebene Anspruch der positiven Wissenschaften im 19. Jahrhundert, der sich in der liberalen Fortschrittsidee zu einem dogmatischen Rationalismus gesteigert hatte und damit zugleich zu einem unkritischen Szientismus geworden war, wurde nicht zuletzt durch die tragische Geschichte des 20. Jahrhunderts widerlegt. Das Vatikanische Konzil hat mit dazu beigetragen, daß der weltanschauliche Rationalismus und der unkritische Glaube an die Vernunft ihre illegitime Geltung verloren und daß die Wissenschaft sich nicht mehr als Religionsersatz ausgeben konnte.

Es hat dies leisten können, weil es in einer sehr differenzierten und dialektisch ausgewogenen Weise die *Unterschiedenheit* wie die *Einheit* der Wirklichkeitsbereiche von Glaube und Wissen, von Gnade und Natur⁴¹⁾, von Göttlichem und Menschlichem betonte. Es hat damit eine Mitte zwischen den in der modernen Welt aufgebrochenen Kräften anzudeuten versucht, ein Versuch, der uns heuer unter anderen Verhältnissen auch wieder aufgegeben ist; denn, wie Pacal sagt: »Die Mitte verlassen, heißt die Menschlichkeit verlassen«.

⁴⁰⁾ So B. Bavink, *Die Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion*, 61948.

⁴¹⁾ Auf die Offenheit und die dialektische Einstellung des Konzils gegenüber der Problematik von Natur und Gnade wie auf die Bedeutung dieser Ansätze für die neuere Diskussion hat besonders aufmerksam gemacht: H. Urs v. Balthasar, *K. Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1950, 314ff.