

Päpstliche Unfehlbarkeit

Ihr langsames Entstehen

Klaus Schatz SJ

Vor 150 Jahren, am 18. Juli 1870, verabschiedeten die Väter des Ersten Vatikanischen Konzils das Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes. Was genau bedeutet das für lehramtliche Entscheidungen und wie kam es zu diesem Entschluss? Klaus Schatz SJ, emeritierter Professor für Kirchengeschichte in Frankfurt am Main, Sankt Georgen, zeichnet die Entstehung dieser Lehre seit Antike und Mittelalter nach. Dabei wird deutlich, dass es weniger um Machtgewinn, sondern auch um die Suche nach Glaubenswahrheiten ging. In den nächsten Heften folgen Beiträge zur gegenwärtigen Unfehlbarkeits-Frage.

Wann taucht die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit zuerst in der Geschichte auf? Diejenigen, die nicht bereit sind, sie schon aus den Petrusstellen des Neuen Testaments herauszulesen, würden spontan vermuten: bei den Päpsten des hohen Mittelalters, die generell die päpstliche Gewalt, auch über den Königen, bis zu den letzten extremen Konsequenzen geführt haben, etwa bei einem Gregor VII., Innocenz III. oder Bonifaz VIII. Umso größer schien die Überraschung, als 1972 der englische Historiker Brian Tierney in die Debatte um Hans Küngs Buch „Unfehlbar?“ mit der These eingriff, dass die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht nur später auftaucht, als man gedacht hat, sondern sogar ursprünglich nicht zur Stärkung der päpstlichen Gewalt, sondern zu ihrer Begrenzung diente, ja dass sie zuerst, wo sie aus den Studierstuben der Theologen in das Feuer der öffentlichen und politischen Auseinandersetzung trat, als anti-päpstliche Waffe eingesetzt wurde.¹ Denn „Unfehlbarkeit“ bedeutete, wie am Anfang sowohl ihre Verfechter wie ihre Gegner deutlich erkannten, Einschränkung des Handlungsspielraums und der Freiheit des Papsttums, weil sie eine unwiderrufliche Festlegung für alle Zukunft impliziert.

Die Ursprünge der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre seien im *franziskanischen Armutsstreit* des 13./14. Jahrhunderts zu suchen, konkret bei dem Franziskaner-Spiritualen *Petrus Olivi*, der um 1280 lehrte, päpstliche Entscheidungen in Glaubens- oder Sittenfragen seien unwiderruflich und für alle Zeiten bindend. Damit wollte er das Papsttum für alle Zeiten auf die strengere Richtung im Armutsstreit festnageln, die Papst Nikolaus III. im Vorjahre 1279 in der Bulle *Exiit qui seminat* unterstützt hatte. Es ging dabei um die Frage, ob Christus und die Apostel weder einzeln noch gemeinsam etwas besessen hätten. Dies war im damaligen Verständnis durchaus eine Glaubensfrage. Es ging um das letzte Verständnis der Nachfolge Jesu, welche, wie die Franziskaner-Spiritualen (die strenge Armutsrichtung) glaubten, Franz von Assisi wieder in voller Reinheit erneuert hatte. Gerade die Vertreter der unbegrenzten päpstlichen *Plenitudo potestatis* (Fülle der Gewalt) hätten sich jedoch, so Tierney, dieser neuen Lehre widersetzt, da sie in ihr zutreffend eine Einschränkung päpstlichen Handlungsspielraums erkannten.

Dies wurde akut, als 1323 Papst Johannes XXII. die Lehre, Christus und die Apostel hätten weder einzeln noch gemeinsam etwas besessen, für häretisch erklärte. Darauf erklärten ihn die Franziskaner-Spiritualen zum Häretiker, politisch gestützt durch den deutschen König Ludwig den Bayern, der im Kampf mit dem Papst stand. In der „Sachsenhäuser Erklärung“ (nach dem Frankfurter Vorort Sachsenhausen) von 1324 heißt es, was einmal durch die Päpste durch die „Schlüssel des Wissens“ (*per claves scientiae* = lehramtlich) definiert worden sei, sei Glaubenswahrheit und könne nicht mehr durch einen Nachfolger in Zweifel gezogen werden. Papst Johannes XXII. jedoch erklärte diesen Satz als „irrig“. Er erkannte, dass „Unfehlbarkeit“ eine Fußfessel des Papsttums bedeutete: Seine Option lief, durchaus „modern“, auf Flexibilität, Offenheit und Lernen-Können aus Irrwegen hinaus.

Unfehlbarkeit – keine Machtfrage

Über diese These ist eine lebhaft wissenschaftliche Diskussion geführt worden, wobei der Dominikaner Ulrich Horst die besten und weiterführendsten Forschungen angestellt hat.² Ihr wesentliches Ergebnis ist: Tierney hat Recht, wenn man fragt, wo der Wortlaut „Irrtumslosigkeit“ oder „nicht irren können“ zuerst für Papst und päpstliches Lehramt gebraucht wird (denn der Ausdruck „Unfehlbarkeit“ wird auch damals weder auf den Papst noch auf die Kirche, sondern nur auf Gott bezogen). Dies geschieht tatsächlich zuerst im *franziskanischen Armutsstreit*. Und auch dies ist richtig erkannt; Päpstliche Unfehlbarkeit ist nicht

eine Machtfrage. Vom Gesichtspunkt des Machterhalts mag sie kurzfristig dienlich sein, um Positionen schnell und effektiv durchzusetzen; langfristig aber immobilisiert sie und engt die Handlungsmöglichkeiten für die Zukunft ein, ja kann in katastrophale Sackgassen münden. Im Grunde haben auch die meisten Päpste nach dem 1. Vatikanum dieses Dilemma erkannt, indem sie zwar kaum je direkt die Nicht-Unfehlbarkeit von Entscheidungen zugestanden (um sie nicht von vornherein zu entwerten oder zu relativieren), umgekehrt jedoch von einem expliziten Gebrauch der 1870 ihnen zuerkannten Unfehlbarkeit fast immer zurückschreckten.

Dennoch ist es eine unzulässige Vereinfachung, hier die Wurzel der Lehre zu sehen. Mehr noch: Der franziskanische Armutsstreit hat für ihre Entwicklung sachlich nicht jene epochale Schlüsselstellung, die Tierney ihm zuschreibt. Die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit, auf die sich Olivi und die anderen Franziskanertheologen stützten, musste den Zeitgenossen plausibel und das hieß alt und traditionell erscheinen; und das heißt auch, selbst wenn es Veränderung oder wenn man will Verfälschung gab, so konnte diese nur in allmählichen, ja unmerklichen Schritten vor sich gehen. Nach den Ursprüngen der Lehre päpstlicher Irrtumslosigkeit in Glaubensfragen zu fragen, heißt deshalb, nach einer zweitausendjährigen Geschichte zu fragen. Ihre volle Ausbildung ist sehr spät; ihre Wurzeln aber reichen bis in die ersten Jahrhunderte zurück. Geht man mit dem Raster der voll ausgebildeten Primatslehre des 1. Vatikanums an die ersten Jahrhunderte oder überhaupt an das erste Jahrtausend heran, kann die Antwort nur negativ sein. Anders wird das Ergebnis jedoch sein, wenn man zunächst das zur Kenntnis nimmt, was da ist.

Die „stärkere Bindung an den Ursprung“

Man kann zunächst einmal sagen: Dort wo die römische Kirche ein besonderes Ansehen unter allen Ortskirchen hat, was schon sehr früh der Fall ist, hat dieses Ansehen immer schon zu tun mit Glaubensüberlieferung, mit unverfälschter Weitergabe des Glaubens. Eine zentrale Rolle spielt hier schon im 2. Jahrhundert die Auseinandersetzung mit den verschiedenen als „Gnosis“ bezeichneten Richtungen. Strebten diese ein höheres und tieferes „Wissen“ an, das sich auf „Geheimtraditionen“ berief, die von den Aposteln an überliefert seien, so lautete die Antwort der kirchlich anerkannten Autoren wie Irenäus von Lyon und Tertullian: Die Kirche lebt von der *Parádoxis*, d.h. von der öffentlich zugänglichen Überlieferung des Glaubens von Christus an über die Apostel bis zu uns. Sie lebt

davon, dass die Wahrheit in ihr nicht erfunden, nicht entdeckt, sondern von Hand zu Hand weitergegeben wird. Und diese *Parádosis* oder Tradition war vor allem auf zweifache Weise in der Kirche gegenwärtig, in Büchern und Personen: einmal in den heiligen Schriften, vor allem des Neuen Testaments, in den Evangelien und apostolischen Schriften, die jetzt von den Apokryphen abgegrenzt werden, dann in dem Bischofsamt als Garant und Wächter der rechten Überlieferung. Dies genügte nun für den Normalfall.

Jede Kirche hatte in den heiligen Schriften und in ihrem Bischof den festen Punkt der Überlieferung. Aber wie, wenn es in schwierigen Fragen dennoch Abweichungen gab? Dann galt die Regel: Nicht alle Kirchen sind gleich wichtig. Besonders wichtig war die Überlieferung der *apostolischen Kirchen*, d.h. der Kirchen, in denen Apostel gewirkt haben, denen Apostel direkt ihre Lehre übergeben haben oder in denen sich gar das Grab eines oder mehrerer Apostel befindet. Denn in diesen Kirchen wirkt der gute Geist des Anfangs nach; in ihnen ist die Bindung an den Ursprung besonders stark; sie galten als weniger in Gefahr, Neuerungen zu verfallen. Auf ihre Lehre kam es daher im Zweifelsfall besonders an. Solche apostolischen Kirchen waren etwa im griechischen Osten Antiochien, Ephesos, Korinth, Thessalonich, später Alexandrien, selbstverständlich dann auch Jerusalem. Und gerade hier hatte nun Rom einen ganz besonderen Vorsprung. Denn hier waren die Gräber von gleich zwei Aposteln, von Petrus und Paulus, dazu von zwei Aposteln, denen an Bedeutung für die neutestamentliche Glaubensüberlieferung allenfalls noch der Evangelist und Lieblingsjünger Johannes zur Seite zu stellen war. Es war in der alten Kirche und auch noch lange darüber hinaus fast nie Petrus allein, der die Autorität der römischen Kirche begründete. Es waren Petrus und Paulus. Und wichtig ist weiter, dass sie beide in Rom das Martyrium erlitten haben. Durch ihr Sterben, durch ihr Martyrium, durch die Hingabe ihres Blutes, haben sie ihr Glaubenszeugnis besonders der römischen Kirche übergeben, überliefert (griech. *parádosis*). Es ist ihr Charisma, von dem die römische Kirche lebt und das in der römischen Kirche präsent ist. Von da aus ist verständlich: Die Überlieferung der römischen Kirche galt in Ost wie in West als besonders wertvoll. Denn hier war, wie Irenäus von Lyon um 190 schrieb, die *potentior principalitas*, die stärkere Bindung an den Ursprung. Rom war Ort privilegierter Tradition. Besonders wertvoll heißt freilich noch nicht alleinentscheidend. Mit Rom in Glaubenskontroversen eins zu sein, war ein sehr starkes Argument; zusammen mit anderen, etwa mit der Entscheidung von Konzilien, konnte es im Einzelfall so stark sein, dass etwa Augustinus einmal sagte: *Causa finita*, damit ist die Sache endgültig entschieden;³ aber es war praktisch nie so stark, dass es für sich allein schon genügte.

In der Tat kann man nun feststellen, dass seit dem 3. Jahrhundert die römischen Bischöfe versuchen, unter Berufung auf ihre Verantwortung für die ganze Kirche und auf die Petrus- und Paulustradition schwierige Fragen verbindlich und definitiv für alle Kirchen zu entscheiden. Diese Versuche erlitten kurzfristig regelmäßig Fiasko, wenn starke Widerstände da waren und bedeutende andere Kirchen anders entschieden. Kurzfristig setzte sich römische Lehrautorität keineswegs durch. Aber sie hatte eine beachtliche Langzeitwirkung. Auf die Dauer, wenn auch manchmal erst nach Jahrhunderten, setzte sich in West und Ost fast durchweg die Position durch, die von Rom gestützt wurde.

Dies ist die erste Stufe: Rom als Ort privilegierter Tradition, als Kirche, deren Überlieferung besonders wertvoll ist. Dieses Bewusstsein haben wir z.B. auch in der nordafrikanischen Kirche zur Zeit des Augustinus, also anfangs des 5. Jahrhunderts: Die römische Kirche ist eine Schwesterkirche mit besonderer *Auctoritas*. Sie ist zwar nicht der Quell, aus dem der ganze Glaube der Kirche strömt, wohl jedoch der Strom, in dem der gemeinsame Quell Christus reichlicher strömt als im eigenen Bächlein.⁴ Mit ihr einig zu sein zählt etwas.

„Die römische Kirche hat im Glauben nie geirrt und wird nie irren.“

„Die römische Kirche hat im Glauben nie geirrt und wird nie irren.“ Dieser Satz und dieses Bewusstsein ist seit dem 5. Jahrhundert in der römischen Kirche selbst klar vorhanden, findet sich aber auch in ähnlicher Form bei einer Reihe von Autoren des Ostens, zumal wenn diese in Rom Hilfe suchen. Ein Hintergrund ist sicher die größere Kontinuität und damit Verlässlichkeit römischer Lehrtraditionen, selbst wenn diese mit einer gewissen Sturheit und nicht immer mit genügend Einfühlungsvermögen in die diffizilen Fragen des Ostens vertreten wurde. In den Glaubensstreitigkeiten des 4. und 5. Jahrhunderts um die Trinität und Inkarnation war die römische Kirche einerseits beteiligt, nahm jedoch eher von außen daran teil. Sie hatte ihr Standbein in der Tradition, nicht in der Spekulation. Und dadurch ging sie im Endeffekt unbeschadeter, weniger kompromittiert, mit weniger Blessuren und Autoritätsverlust aus diesen Kämpfen hervor als andere bedeutende Kirchen, etwa die von Konstantinopel, Antiochien, Alexandrien. Ihre Position war im Ganzen geradliniger. Und diese geschichtliche Erfahrung förderte natürlich die Überzeugung: Zu dieser Kirche hat die Häresie keinen Zugang.

Damit eng zusammen hängt eine verwandte Erfahrung: Das Organ für die alte Kirche, um schwierige Glaubensfragen zu entscheiden, sind ja Konzilien,

zunächst regionale, dann gesamtkirchliche, „ökumenische“ Konzilien, deren höhere Autorität sich freilich erst im Laufe der Jahrhunderte in Ost und West herauskristallisierte. Nun waren Konzilien in den turbulenten Kontroversen vor allem des 4. und 5. Jahrhunderts zwar eine sehr lebendige, aber auch oft eine chaotische und sehr wenig verlässliche Sache. Die römische Kirche versuchte hier ein Moment der Stetigkeit hineinzubringen. Seit dem Ende des 4. Jahrhunderts vertritt Rom: Konzilien, die einmal von Rom anerkannt sind, bleiben für immer in Geltung; Konzilien, denen Rom nicht zustimmt, haben keine letzte Verbindlichkeit. Dies war ein Prinzip, das von der römischen Kirche und den römischen Bischöfen eisern vertreten wurde und das schließlich auch im Osten auf den ökumenischen Synoden weithin anerkannt wurde. So heißt es auf dem 2. Konzil von Nikaia 787, dem letzten gemeinsam von katholischer und orthodoxer Kirche anerkannten Konzil: Zu einem ökumenischen Konzil muss Rom „mitwirken“, die übrigen vier Patriarchen müssen „zustimmen“.⁵ Es kommt auf die Einheit aller fünf Patriarchen an, aber auf Rom noch einmal ganz besonders; seine Mitwirkung ist unverzichtbar, während sonst der eine oder andere auch einmal fehlen kann. Für die Findung und Definition des wahren Glaubens auf den ökumenischen Synoden hat also Rom eine besondere Bedeutung.

Aber dieser Satz „*Die römische Kirche hat nie geirrt und wird nie irren*“ ist noch nicht lehramtliche Unfehlbarkeit des Papstes bei feierlichen Glaubensdefinitionen. Er ist weniger und mehr. Es ist eine globalere und undeutlichere Vorstellung. Es geht hier noch nicht um einzelne besonders herausgehobene feierliche Entscheidungen des Papstes. Es geht auch gar nicht bloß und in erster Linie um den Papst. Was nicht irren kann, ist vielmehr die Überlieferung der römischen Kirche von Petrus und Paulus her, das Gesamte des Lebensstranges ihres Glaubens, ihrer Liturgie, ihrer Normen und Gesetze durch die Jahrhunderte hindurch. Es ist die römische *Parádoxis*, nicht der Papst allein. Normalerweise ist natürlich der römische Bischof der authentische Sprecher der römischen Tradition. Und Päpste haben im ersten Jahrtausend, etwa gegenüber Konzilien, sehr entschieden und im selbstverständlichen Bewusstsein, hier die Wahrheit zu sagen und nicht irren zu können, in Glaubensfragen eingegriffen. Freilich nicht, weil sie glaubten, *ex cathedra* zu sprechen oder besonders vom Heiligen Geist erleuchtet zu sein, sondern weil sie aus der Überlieferung der römischen Kirche sprachen. Aber damit vereinbar war auch die Überzeugung, die sich noch durch das ganze Mittelalter hindurchzog: Es konnte „häretische Päpste“ geben. Einzelne Päpste konnten den wahren Glauben verleugnen. Aber diese Irrtümer einzelner Päpste tangierten nicht den Glauben der römischen Kirche.

Und bei diesem Stand der Lehre blieb es im Grunde bis ins späte Mittelalter. Auch Gregor VII., in dessen *Dictatus papae* von 1075 der ständige Refrain lautet: *Papa solus ...* (Der Papst allein kann alles Mögliche), bleibt doch in diesem Dokument in der Frage der Unfehlbarkeit bei der alten Aussage stehen: „Die römische Kirche hat niemals geirrt und wird nach dem Zeugnis der Schrift in Ewigkeit nicht irren“. Und auch die Päpste und Kanonisten des Hochmittelalters, die die päpstliche *Plenitudo potestatis* bis ins Immense steigern, verhalten sich, wo es um Lehre und Unfehlbarkeit geht, eher zurückhaltend. Ja, sie rechnen mit der Möglichkeit, dass ein Papst in Häresie fällt. Irrtumslos ist nicht der einzelne Papst, sondern die römische Kirche. Wer aber ist die „römische Kirche“? Manchmal ist es die römische Ortskirche, und dann vor allem die Kardinäle. Manchmal aber ist es einfach die *universitas fidelium*, die Gesamtheit der Gläubigen.

„Dem Papst kommt es zu, Glaubensfragen zu entscheiden.“

„Dem Papst kommt es zu, Glaubensfragen zu entscheiden“. Dieser Satz findet sich bei den Kanonisten seit dem 12. Jahrhundert. Er bedeutet schon einen weiteren Schritt. Hier geht es um den Papst selbst, nicht mehr bloß um die römische Tradition. Und es geht um „Entscheidung“, um neue Einzelentscheidungen, nicht bloß um den Strom der Überlieferung, in dem die Wahrheit ist. Es ist ein neues Verständnis des Lehramtes: mehr aktiv, entscheidend, nicht einfach Getragen-Sein durch die durch Christus und im Heiligen Geist weitergegebene *Parádoxis*. Dennoch: Sofern hier behauptet wird, dass der Papst dort, wo er Glaubensfragen entscheidet, im Glauben nicht irren kann, verschwimmen Papst und Kirche miteinander, gehen ineinander über. Nie heißt es scharf wie im 1. Vatikanum: „Päpstliche Glaubensentscheidungen sind unwiderruflich aus sich, nicht aus der Zustimmung der Kirche“. Nie werden Papst und Kirche einander gegenübergestellt. Es heißt einmal: Der Papst vertritt die universale Kirche, die als Ganze nicht irren kann. Dann wieder heißt es: Wenn päpstliche Glaubensentscheidungen von der universalen Kirche angenommen sind, können sie nicht irrig sein. Und im Grunde sagt auch der am Anfang erwähnte Petrus Olivi um 1280 nicht mehr. Er gebraucht als erster die Vokabel „irrtumsfrei“. Aber in der Sache sagt er nicht mehr als: Der Papst ist irrtumslos, sofern er sich auf die als ganze im Glauben irrtumslose Kirche stützt. Tut er dies jedoch nicht mehr und wird zum Häretiker, dann hört er auf, Papst und Haupt der Kirche zu sein.

Wie aber, wenn einmal in einer Glaubensfrage ein beträchtlicher Teil der Kirche nicht dem Papst folgen sollte? Nicht dass es solche Fälle nie gegeben hätte. Aber man konnte damit leben: Irgendwie wurde die Einheit wiederhergestellt, ebenso wie bei Papst-Schismen, oder die Differenz blieb eben. Zur lebensbedrohenden Spaltung aber wurde ein solcher Konflikt im 15. Jahrhundert.

Das traumatische Dilemma: Konzil oder Papst?

Seit 1378 war die abendländische Kirche von Spaltung zerrissen. Erst standen zwei, dann drei Päpste gegeneinander. Dann hatte das Konzil von Konstanz (1414–1418) die Einheit wiederhergestellt, allerdings indem es im Dekret *Haec sancta* 1415 seine höchste Autorität als Konzil über den Päpsten erklärte. Dieses Dekret war zunächst mehr situationsbedingt, enthielt jedoch eine Dynamik über die spezielle Situation eines Schismas mit zweifelhaften Päpsten hinaus. Zum Konflikt kam es dann ein knappes Vierteljahrhundert später, nämlich 1439 zwischen dem Konzil von Basel und Papst Eugen IV. Der Papst hatte das Konzil auf italienischen Boden, nach Ferrara und dann Florenz verlegt, wo er ein Unionskonzil mit den Griechen hielt. Einige folgten; die Mehrzahl aber blieb in Basel. Das Basler Konzil formulierte jetzt feierlich ein Glaubensdogma gegen den Papst. Im Dekret *Sacrosancta* von 1439 hieß es: Das allgemeine Konzil steht über dem Papst – der Papst kann ein Konzil weder auflösen noch vertagen oder verlegen – Wer diesen Wahrheiten widerspricht, ist Häretiker. Natürlich widersprach Papst Eugen IV. diesen „Wahrheiten“; daraufhin wurde er von den Baslern als Häretiker abgesetzt und ein Gegenpapst gewählt, Amadeus von Savoyen als Felix V., der seitdem letzte (ernstzunehmende) Gegenpapst der Geschichte.

Papst-Schismen hatte es immer wieder gegeben; aber dieses drohte zur Glaubensspaltung zu werden. Denn damit war zum ersten Mal in der Geschichte die Frage nach dem Verhältnis von Papst und Konzil als Garanten der Wahrheit in aller Schärfe gestellt. Ein Konzil hatte den Papst unter Berufung auf seine konziliare Unfehlbarkeit zum Häretiker erklärt und abgesetzt. Bei wem war nun die letzte Garantie der Wahrheit? Tatsächlich wird auch die Lehre von der Unfehlbarkeit des Konzils erst hier, vor allem auf dem Konzil von Basel, in dieser Schärfe formuliert.⁶ Denn die Lehre von der Unfehlbarkeit des Konzils hat im strengen Sinne keinen Vorsprung vor der des Papstes; beide haben sich miteinander und gegeneinander entwickelt. Selbstverständlich galten auch vorher schon die anerkannten allgemeinen Konzilien, angefangen mit den ersten vier, als „unfehlbare“ Norm des

wahren Glaubens. Niemand hätte ihren Definitionen widersprechen können, ohne zum Häretiker zu werden. Aber wenn man gefragt hätte: Woher weiß man denn, dass diese Konzilien ohne Irrtum sind? – dann hätte die Antwort gelaftet: Weil die als ganze unfehlbare Kirche sie angenommen hat! Diese Antwort konnte aber jetzt nicht mehr genügen. Denn Konzil wie Papst kämpften ja miteinander um diese Annahme durch die Kirche. Beide beriefen sich daher auf eine Unfehlbarkeit, die ihnen schon unabhängig vom nachträglichen Konsens der Kirche zukomme.

So nimmt es nicht wunder, dass von da an auch die päpstlichen Autoren zunächst betonen: Ein Konzil allein gibt nicht die letzte Sicherheit im Glauben; entscheidend ist die päpstliche Anerkennung. Und dann weiter, dass sie das entscheidende Gewicht der Unfehlbarkeit, der letzten Sicherheit im Glauben, mehr und mehr in den Papst verlagern. So kann man im Ganzen sagen: eine ausdrückliche Lehre der päpstlichen Irrtumslosigkeit in Glaubensentscheidungen ist greifbar seit dem 15. Jahrhundert.

Die Frühe Neuzeit: Dominanz, Widerstände und Diskrepanzen

Ein weiterer Faktor, der dazu beiträgt, diese Lehre zu festigen, ist im 16. Jahrhundert die Glaubenspaltung und die Reaktion darauf in der katholischen Reform und Gegenreformation. Jetzt wird das Papsttum zum konfessionellen Unterscheidungszeichen. Jetzt dient das Papsttum der Frage: Wo ist die wahre Kirche? Wo ist der wahre Glaube? Es geht nun um die Frage nach Sicherheit, nach zweifelsfreien Kriterien für den wahren Glauben. Und verständlicherweise bot hier die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit plausible Antworten, als wenn man die letzte Sicherheit abhängig machte von einem Konzil, ohnehin schwer einzuberufen, oder von der Zustimmung der Gesamtkirche, äußerst schwierig festzustellen und sowieso erst nach langer Zeit klar. So war diese Lehre in Theologie und Glaubenslehre allenthalben im Vormarsch. Bei alledem ist dennoch für die ganze Periode vor dem 19. Jahrhundert Folgendes im Auge zu behalten:

1. Die Lehre von „der päpstlichen Unfehlbarkeit“ war auch bei den Theologen, die sie vertraten, alles andere als eindeutig und einheitlich. Sehr unterschiedlich war die Antwort auf die Frage, *in welchem Sinne sich der Papst*, wenn er eine Glaubenslehre definiert, *auf die Kirche stützen*, sie befragen muss, und welcher Stellenwert diese Befragung hat. Denn dass er sich auf die Kirche stützen muss, dass er nicht rein „aus sich“ seine persönlichen Einfälle zum Dogma erklären kann, darüber bestand Einigkeit. Die ältere Dominikanerschule des 15. Jahr-

hunderts vertrat: Diese Befragung der Kirche ist so notwendig, dass der Papst nur durch sie vom Heiligen Geist in der Wahrheit bewahrt wird, jedenfalls in keinem Falle rein gottunmittelbar, durch eine besondere Erleuchtung von oben, sondern indem er auf die Kirche hört, die primär als ganze irrtumslos ist. Die Dominikaner des 16. Jahrhunderts, ein Franz von Vitoria oder Melchior Cano, lehrten das auch noch, fügten jedoch bei: Aber der Beistand des Geistes verbürgt, dass der Papst diese Mittel auch tatsächlich benutzt! Die führenden Jesuitentheologen, etwa Robert Bellarmin, geben selbstverständlich zu, dass der Papst, bevor er etwas definiert, die „menschlichen“ Mittel benutzen, sich gemäß der Wichtigkeit des Falles informieren, andere konsultieren muss; denn der Beistand des Heiligen Geistes, der ihm zuteil wird, ist nicht wunderbare „Erleuchtung“, sondern „Assistenz“; d.h. es geht darum, dass ein natürlicher menschlicher Vorgang des Fragens, Hinhörens, Überlegens, bei dem selbstverständlich viele Personen beteiligt sind, so vom Heiligen Geist, der in der Kirche ist, getragen wird, dass am Ende kein Glaubensirrtum herauskommt. Diese Sicht Bellarmins ist letzten Endes vom 1. Vatikanum sanktioniert worden. Einige Theologen gingen freilich darüber hinaus und leiteten die Unfehlbarkeit der ganzen Kirche ganz von der des Papstes ab: Bei ihnen ist auch die ganze Kirche nur dadurch in der Wahrheit, dass sie dem Papst folgt. Diese extreme Theorie ist nicht im 1. Vatikanum definiert worden, war jedoch gerade im 19. Jahrhundert sehr mächtig und sehr verbreitet, fand sich auch bei nicht wenigen Konzilsvätern.

2. Es war alles andere als klar, wann und bei welchen Anlässen der Papst unfehlbar war. Einig war man sich: natürlich nicht in Privatäußerungen, nicht schon in jeder Ansprache, auch nicht in Akten der Kirchenregierung, sondern nur in lehramtlichen Entscheidungen *ex cathedra*! Aber wann waren lehramtliche Entscheidungen *ex cathedra*? Auch noch auf dem 1. Vatikanum war unter den Konzilsvätern die Auffassung weit verbreitet, alle eigentlich lehramtlichen Entscheidungen des Papstes, in denen er irgendwie autoritativ zu Fragen des Glaubens und der Moral Stellung nimmt, seien *Ex-cathedra*-Entscheidungen. Dann wären im Grunde alle Enzykliken unfehlbar. Andere grenzten die Unfehlbarkeit auf besonders feierliche Entscheidungen ein. Aber welche? Nach dem 1. Vatikanum gilt: Nur solche, in denen der Papst klar und eindeutig sagt, dass er definitiv und mit letzter Glaubensverbindlichkeit für alle eine Frage entscheidet.

3. Mit diesen unterschiedlichen Schattierungen war die Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit seit dem 16. Jahrhundert die dominierende theologische Position in der katholischen Kirche. Aber es war vor dem 19. Jahrhundert noch nicht die alleinherrschende. Vor allem die französische („gallikanische“) Kirche ver-

trat vom 15. bis zum frühen 19. Jahrhundert eine andere Position. Sie übernahm das Erbe des Konziliarismus, freilich in nationalkirchlicher Engführung. Letzte Sicherheit in Glaubensdingen könne nur entweder ein allgemeines Konzil verleihen oder wenigstens die Annahme einer päpstlichen Glaubensentscheidung durch den so gut wie einhelligen Konsens der Gesamtkirche; das päpstliche Lehramt an sich begründe einen gewissen Vorschuss des Vertrauens, aber schaffe noch keine letzte Sicherheit. Und generell waren diese Theorien im 18. Jahrhundert und vor allem in seiner zweiten Hälfte auch außerhalb Frankreichs, vor allem in Deutschland, Österreich und Norditalien auf dem Vormarsch.

Der Primat der Sicherheit

Eine grundlegend neue Situation ergab sich im Gefolge der Französischen Revolution und der durch sie eingeleiteten politischen, geistigen und kirchlichen Umwälzungen. Kirchliches Ergebnis dieses tiefgreifenden Umwälzungsprozesses war das 1. Vatikanische Konzil von 1869/70 mit seinen Papstdogmen des vollen und obersten Jurisdiktionsprimats sowie der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramts. Grob gesagt kann man diesen sehr vielfältigen Gesamtprozess so zusammenfassen:

1. Die Zerstörung der alten politisch-kirchlichen Ordnung in der Französischen Revolution und ihren Folgen (z.B. Säkularisation in Deutschland) vernichtete jene Strukturen, die vorher Basis einer gewissen bischöflich-nationalkirchlichen Selbständigkeit gegenüber Rom gewesen waren. Ein Neuaufbau und eine neue kirchliche Orientierung war jetzt nur noch in engem Anschluss an Rom möglich, umso mehr als fast überall eine drückende staatliche bürokratische Bevormundung der Kirche bestand und der Kampf um die Freiheit der Kirche gegenüber dem Staat ebenfalls Hand in Hand ging mit betont römisch-päpstlicher, sprich „ultramontaner“ Einstellung. Wie so oft in der Kirchengeschichte zeigte sich auch hier: Zeiten der Umwälzung, vor allem der äußeren Bedrohung, führen zu stärkerer Bindung an Rom als Zentrum der Einheit.

2. Zugleich damit trat die Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit mehr als bisher in den Vordergrund des Interesses. Im Vordergrund stand beim Papsttum seit dem Hochmittelalter die *Plenitudo potestatis* oder die päpstliche Jurisdiktionsgewalt. Dies entsprach der *Societas christiana*, der Einheit von kirchlicher und politischer Ordnung, wie sie in den katholischen Staaten bis zur Französischen Revolution bestand. Die grundlegende Frage war hier die nach Leitung und Ordnung, aber noch nicht nach Sicherheit. Freilich war bereits nach der Reformation eine Verschiebung eingetreten; sie war aber noch nicht so tiefgreifend, dass sie

katholische Identität ganz in die Papstbindung verlagert hätte. Durch die Französische Revolution und den Liberalismus, durch den Ansturm einer Unzahl neuer säkularer Ideen, durch die ganze Herausforderung der Moderne, wird jedoch für die gläubig sein wollenden Katholiken Sicherheit und Geborgenheit zur Grundfrage. Und dies bedeutet, dass jetzt der päpstliche Primat geradezu von der Unfehlbarkeit aus definiert und in seinem Sinn bestimmt wird. Er hat Sicherheit im Glauben zu gewährleisten – sonst ist er im Grunde nutzlos: Dies wird mehr oder weniger deutlich in vielen Diskussionsbeiträgen auf dem 1. Vatikanum gesagt. Der erste Autor, bei dem mehr oder weniger in dieser Weise der Primat von der Unfehlbarkeit aus definiert wird, ist ein Laie: der französische Diplomat und Philosoph Joseph de Maistre, besonders in seinem 1819 erschienenen Buch „Du Pape“.

Persönliche Unfehlbarkeit unabhängig von der Kirche?

Das 1. Vatikanische Konzil, auf dessen sehr dramatischen Verlauf hier nicht im Einzelnen eingegangen werden kann,⁷ hat die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes nicht ohne beträchtlichen Widerstand definiert. Etwa 20% der Konzilsväter, vor allem aus dem mitteleuropäischen Raum, aber auch Franzosen, Nordamerikaner und Orientalen, widersetzten sich der Definition aus pastoralen, kirchengeschichtlichen und theologischen Gründen. Sie lehnten die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes meist nicht absolut und schlechthin ab; aber sie wollten im Sinne der älteren Dominikanerschule deutlicher die Rückbindung des Papstes an die Unfehlbarkeit der Gesamtkirche herausgestellt haben; man müsse daher erklären, dass der Papst unfehlbar sei als Mund, Sprecher, Repräsentant der ganzen Kirche; sie forderten bis zum Schluss Formeln wie dass der Papst, wenn er den Glauben der Kirche definiert, „gestützt auf das Zeugnis der Kirchen“ sein müsse. Diese Forderungen wurden nicht berücksichtigt. Hauptgrund war die Angst, wenn man so etwas in den Haupttext der Definition hineinbringe, mache man die Verbindlichkeit päpstlicher Glaubensentscheidungen wieder von Bedingungen abhängig, die schwammig, in sich unklar oder im Ernstfall schwer oder erst nach langer Zeit zu verifizieren sind. Die, die sich der Verbindlichkeit päpstlicher Entscheidungen entziehen, würden so immer einen Vorwand und ein Hintertürchen finden, zu sagen, der Papst habe sich nicht genügend beraten lassen, sich nicht auf die Kirche gestützt etc. Die Definition erfüllte so gerade nicht die Funktion, klare und eindeutige Gewissheit zu geben. Deshalb wurden sogar Formulierungen gewählt, die auf den ersten Anschein den Papst bei Glaubensent-

scheidungen von der Kirche unabhängig machen, vor allem, wenn es am Schluss heißt, diese Definitionen des Papstes seien „aus sich (*ex sese*), nicht aber aus der Zustimmung der Kirche unwiderruflich (*irreformabel*)“⁸.

Dennoch ist dies ein Missverständnis. Denn einmal bezieht sich das *ex sese* nicht auf den Papst. Es steht beileibe nicht da, der Papst sei *aus sich* unfehlbar – selbst die extremsten Anhänger der Unfehlbarkeit auf dem 1. Vatikanum hätten dies weit von sich gewiesen und betont, der Papst sei selbstverständlich nicht *aus sich*, sondern aus dem Beistand des Heiligen Geistes unfehlbar. Das Subjekt des *ex sese* ist nicht der Papst, sondern die Definitionen; und das Prädikat ist nicht die Unfehlbarkeit, sondern die „Irreformabilität“, d.h. die endgültige Verbindlichkeit. Sie sind auch nicht „aus sich“ wahr.⁹ Dass Wahrheit überhaupt und offenbarte Glaubenswahrheit im besonderen „aus sich“ und nicht durch irgendeine menschliche Annahme „wahr“ ist, auch im Munde des einzelnen Theologen, ja jedes Gläubigen, ist eine Selbstverständlichkeit. Darum geht es hier nicht: Nicht „wahr“, sondern „irreformabel“, d.h. als Aussage verbindlich und nicht zurücknehmbar sind die Definitionen „aus sich“. Es ist eine juristische Aussage, keine Aussage über den Grund der Unfehlbarkeit: Wenn sie geschehen sind, genügt dieses Faktum für den definitiven Charakter; dann bedarf es nicht mehr der förmellen oder informellen Bestätigung durch eine andere Instanz. Genau dies besagt dann auch die negative Formulierung: *non autem ex consensu Ecclesiae* – nicht aber aus der Zustimmung der Kirche.

Diese Formulierung richtet sich gegen die bereits erwähnte Lehre der „gallikanischen“ (französischen) Kirche, nach der erst die Zustimmung der Kirche hinzukommen muss, um letzte Gewissheit zu geben. Sie sagt damit: Wenn päpstliche Glaubensdefinitionen geschehen sind, haben sie die volle Autorität in sich und bedürfen nicht mehr der nachträglichen Zustimmung der Kirche als ratifizierender Instanz. Nicht aber ist damit gesagt, was vorher geschehen muss, damit der Papst definieren kann. Und keineswegs ist gesagt, der Papst könne unabhängig vom Glaubenssinn der Gesamtkirche seine persönlichen Einfälle oder Lieblingsideen definieren. Dies ist sogar ausdrücklich ausgeschlossen: zwar nicht in der zentralen Definitionsformel selbst, wohl jedoch in ihrer Einleitung, wo es heißt: „Der Heilige Geist ist den Nachfolgern Petri nicht verliehen worden, damit sie durch seine Offenbarung neue Lehren kundtun, sondern damit sie unter seinem Beistand (Assistenz) die durch die Apostel überlieferte Offenbarung bzw. das Glaubensgut treu bewahren und vorlegen“¹⁰.

Die meisten konkreten Probleme und Befürchtungen, die die damalige Konzilsminorität und erst recht die außerkonziliare Opposition mit der päpstlichen Unfehlbarkeit verbanden, sind zumindest entschärft, wenn nicht gegenstandslos

geworden, insbesondere die Befürchtung, es komme auf die Kirche eine Flut von „unfehlbaren“ Entscheidungen zu, oder (so der Münchner Kirchenhistoriker und Unfehlbarkeitsgegner Döllinger) die Unfehlbarkeit empfehle sich als „Modernisierung“ und „Volltechnisierung“ des theologischen Erkenntnisprozesses im Zeitalter von Elektrizität und Eisenbahn.¹¹ Ganz andere, freilich nicht exklusiv auf die „päpstliche“ Unfehlbarkeit bezogene Probleme, stellen sich freilich von der Erfahrung des historischen Wandels und den Bedingungen der Möglichkeit der Übersetzung der Tradition in die Moderne. †

Anmerkungen

- 1 Brian Tierney: *Origins of Papal Infallibility 1150-1350. A study of the concepts of infallibility, sovereignty and tradition in the Middle Ages.* Leiden 1972; Hans Küng: *Unfehlbar? Einsiedeln* 1970.
- 2 Infallibilität und Geschichte. Ein Rückblick, in: Ulrich Horst, *Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum 1. Vatikanischen Konzil.* Mainz 1982, 214-256. Für die folgenden Seiten verzichte ich, von wenigen Zitationen abgesehen, auf ausführliche Belege und verweise auf die einschlägigen Darlegungen in meinem Buch: *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart.* Würzburg 1990.
- 3 PL 38, 734. Der Satz wird immer wieder in der Formulierung „Roma locuta, causa finita“ zitiert. In Wirklichkeit lautet er so, dass Rom letztes Glied einer Kette von Autoritäten ist, die sich gegen die Irrlehre (des Pelagius) ausgesprochen haben: „Schon haben wegen dieser Angelegenheit zwei Konzilien Briefe an den Apostolischen Stuhl gesandt. Von dort kamen Reskripte zurück; die Streitfrage ist erledigt (causa finita est); möge doch auch der Irrtum aufhören (utinam et finiat error)“.
- 4 CSEL 44, 688. 5 Mansi 13, 208 f.
- 6 Dazu besonders Hermann Josef Sieben: *Traktate und Theorien vom Konzil.* Frankfurt am Main 1983.
- 7 An neueren kurzen historischen Darstellungen im Zeichen des 150-Jahr-Gedenkens sind besonders zwei zu nennen, eine englische und eine deutsche: John W. O'Malley: *Vatican I. The Council and the Making of the Ultramontane Church.* Harvard 2018; Bernward Schmidt: *Kleine Geschichte des Ersten Vatikanischen Konzils.* Freiburg 2019. Beide stützen sich vor allem auf die dreibändige Geschichte des Autors: *Vaticanum I 1869-1870.* Paderborn 1992-1994. An thematischen Ausführungen sind besonders zu erwähnen: Peter Neuner: *Der lange Schatten des I. Vatikanums. Wie das Konzil die Kirche noch heute blockiert.* Freiburg 2019; Julia Knop und Michael Seewald (Hgg.): *Das Erste Vatikanische Konzil. Eine Zwischenbilanz 150 Jahre danach.* Darmstadt 2019. 8 DH 3074.
- 9 Einer solchen Fehlinterpretation verfällt auch Neuner (Anm. 7), 231: „Es ist Charakteristikum von Wahrheit, dass sie aus sich selbst wahr sein muss und nicht durch Konsens wahr wird... ist in diesem Kontext festzuhalten, dass auch *ex cathedra*-Aussagen *ex sese*, also aus sich selbst, wahr sein müssen. Sie sind und werden nicht wahr aufgrund päpstlicher Dekretierung“. 10 DH 3070.
- 11 So in Janus, XVI: „... sie leistet zugleich auch für die Welt der Geister in religiösen Dingen dasselbe, was in der Welt des materiellen Verkehrs und in Hinsicht der Ersparung von Zeit und Arbeitskraft unsere Dampfmaschinen und elektrischen Drähte leisten. Es gäbe nichts Ökonomischeres mehr, nichts, was mehr geeignet wäre, Studium und Geisteskraft zu ersparen, und zwar auch für Rom selbst ...“.