
Das Erste Vatikanum

KLAUS SCHATZ

»Wer hätte geglaubt, daß Pius IX. es sein würde, der nach drei Jahrhunderten Unterbrechung die Konzilien wieder zum Leben erweckt, nach der absurden Voraussage des großen de Maistre über die Unmöglichkeit und Nutzlosigkeit ihrer Wiedergeburt?« – so äußerte Charles de Montalembert, nachdem der Papst anlässlich der 1800-Jahr-Feier des Martyriums Petri und Pauli 1867 das Konzil angekündigt hatte². Ein Konzil war für ihn wie für die meisten liberalen Katholiken gleichbedeutend mit Diskussion, freier Meinungsäußerung, argumentativer Auseinandersetzung. Daß ein Konzil als die »Generalstände der Kirche« zum definitiven Sieg des Absolutismus führen könnte³, erschien in diesen Kreisen als Widerspruch in sich. Diese Konzilsidee spielte tatsächlich ihre Rolle – und doch war es nicht die einzige.

Die Einberufung eines ökumenischen Konzils lag im Grunde seit der Jahrhundertmitte nahe. Die größere äußere Freiheit, die die katholische Kirche seitdem in den meisten Staaten genoß, machte es möglich; und die Verschärfung der inneren Defensivposition ließ es gleichzeitig nötig erscheinen. Nach verstreuten Initiativen wurde die Frage nach dem Syllabus von 1864 von Pius IX. ventiliert. Die Antworten der befragten Kardinäle und Bischöfe waren überwiegend positiv; es kamen aber auch Bedenken zum Vorschein, vor allem die Furcht vor dem negativen Eindruck eines innerlich gespaltenen Episkopats. Insgesamt rangen hier unterschiedliche Konzilsideen miteinander. Beide sind im Blick auf die »Welt« und als Modell für die Welt entwickelt. Die eine, im wesentlichen von Papst und Kurie geteilt, läuft auf die Darstellung einer mehr oder weniger fugenlosen und konfliktlosen Einheit der Hierarchie mit und unter dem Stellvertreter Christi hinaus; sie steht unter der Signatur kirchlicher blockartiger Selbstbehauptung

gegenüber der Welt der Aufklärung und Revolution. Damit kontrastiert eine andere Konzilsidee, die sich vor allem bei französischen liberalen Katholiken und mit diesen sympathisierenden Bischöfen wie Félix-Antoine Dupanloup (Orléans), Charles-Théodore Colet (Luçon) und Titularbischof Henri-Louis Maret, Dekan der Sorbonne, findet: das Konzil als positive Entsprechung zur modernen konstitutionell-parlamentarischen Entwicklung und Modell offener Diskussion. Pius IX. teilte zweifellos die erstere Konzeption. Aber die Hoffnungen bzw. Illusionen von Vertretern der ersteren trugen mit dazu bei, seine Bedenken gegen ein Konzil zu überwinden, was anlässlich der genannten 1800-Jahr-Feier am 26. Juni 1867 geschah.

1. Im Vorfeld des Konzils: Der Streit um die Unfehlbarkeit

Bereits die Konzilsvorbereitung stand ganz unter ultramontanem Vorzeichen. In den vorbereitenden Kommissionen fehlte sowohl die Stimme der seelsorglichen Erfahrung wie auch einer Theologie, die nicht auf römisch-neuscholastischer Linie lag. Nur nachträglich und notdürftig wurde diese Einseitigkeit auf Betreiben des Prager Kardinals Friedrich von Schwarzenberg im Winter 1869/70 etwas ausgeglichen, wobei jedoch die Konsultoren, die nicht auf eindeutig »ultramontaner« Linie lagen, vorzugsweise in Kommissionen und bei Fragen beschäftigt wurden, wo sie »nicht schaden« konnten. Das Mißtrauen in der Öffentlichkeit wurde nicht zuletzt dadurch genährt, daß die ganze Arbeit rigoroser Geheimhaltung unterlag. Noch eine Woche vor Konzileröffnung hatten selbst die Bischöfe noch keines der vorbereiteten Konzils-Schemata in der Hand. All das verstärkte die Befürchtung, das Konzil sei bereits »gemacht«.

Im Jahre 1869 trieben angesichts des bevorstehenden Konzils die innerkirchlichen Gegensätze zwischen »ultramontanen« und »liberalen Katholiken« dem Höhepunkt zu. Hauptherde der Auseinandersetzung waren Frankreich und Deutschland. In diesen Kontroversen ging es unmittelbar um die erwartete, erhoffte oder befürchtete Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit, tatsächlich

jedoch auch um das Verhältnis von Kirche und liberalen Freiheiten. Letzten Endes ging es dabei aber um Bild und Rolle der Kirche in der modernen Welt: Sollte sich die Kirche in einer im Umbruch befindlichen Welt vorzugsweise unter dem Zeichen der festen unwandelbaren Autorität darstellen, also als fester Fels in der Brandung der Zeit, der vor allem Sicherheit, Geborgenheit und Stabilität schenkt? Wer von dieser Option ausging, war im allgemeinen Anhänger der Unfehlbarkeit oder wenigstens geneigt, sie zu akzeptieren. Oder sollte sie sich mehr als geschichtliche, selbst dem Wandel ausgesetzte und die neuzeitliche Freiheitsentwicklung als evangeliumsgemäß bejahende Größe darstellen? Letzteres implizierte von vornherein eine Option gegen Syllabus und päpstliche Unfehlbarkeit⁴.

Unmittelbaren Anstoß zur Kontroverse gab am 6. Februar 1869 ein Artikel »Korrespondenz aus Frankreich« in der »Civiltà Cattolica«⁵. Er legte einen Stimmungsbericht über die Einstellung der französischen Katholiken zum kommenden Konzil vor und unterschied hier die »liberalen Katholiken«, die eine Revision des Syllabus wünschen und vor einer Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit zurückschrecken, und die »eigentlichen Katholiken«, die eine konziliare Sanktion des Syllabus sowie die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit erhoffen, und zwar nicht durch langwierige Diskussionen, sondern durch Akklamation, bzw. »einhellige Kundgebung des Heiligen Geistes durch den Mund der Väter«. Verständlicherweise schlug der Artikel wie eine Bombe ein. Zum Fanal öffentlichen Protestes wurden die anonymen März-Artikel »Das Concilium und die Civiltà« in der liberalen Augsburger Allgemeinen Zeitung, deren Autor Ignaz von Döllinger war⁶. Mit wirkungsvollem Pathos prangerte er »den abgrundtiefen Haß« des Ultramontanismus »gegen alle freiheitlichen Institutionen« an und karikierte eine päpstliche Unfehlbarkeit, die er als ständige Inspiration verstand, so daß »neben dem lebendigen, aus voller Inspiration redenden und stets anrufbaren Orakel an der Tiber... jede andere Autorität erblasen wird«⁷. Eine Reihe von öffentlichen Adressen und Reformschriften wandten sich ebenfalls gegen die Tendenzen des »Syllabus« und der »Civiltà« und propagierten darüber hinaus Reformanliegen, die zum Teil von der katholischen

Aufklärung herkamen und generell auf eine »liberalere«, offenere und vor allem mehr bildungsorientierte Kirche hinausliefen. Diese Stellungnahmen von liberalkatholischer Seite trugen im großen und ganzen wieder dazu bei, Wasser auf die Mühlen der Gegenseite zu lenken und dort das Bewußtsein zu stärken, daß die päpstliche Unfehlbarkeit definiert werden müsse⁸. So ging es auch Bischof Dupanloup von Orléans, der kurz vor Konzilsbeginn in die Arena der öffentlichen Auseinandersetzung stieg. Weder er noch Döllinger, das ist festzuhalten, hatten die Frage der Unfehlbarkeit zuerst ventiliert. Vorangegangen war, vor allem im französischen Raum, eine militant-aggressive infallibilistische Propaganda vor allem seitens des Laien Louis Veuillot, der mit seiner Zeitung »Univers« erhebliche Resonanz im französischen Klerus vor allem der Landgegenden fand; vorangegangen waren öffentliche Forderungen und Erklärungen führender Kirchenfürsten wie der Erzbischöfe Henry Edward Manning von Westminster und Victor-Auguste Dechamps von Mecheln, daß die wichtigste Aufgabe des Konzils die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit sein müsse. Die theologischen Ungeheuerlichkeiten und exzessiven Papsthymnen des »Univers«, die Tatsache weiter, daß ein Bischof wie Claude Plantier von Nîmes öffentlich die Unfehlbarkeitsdefinition durch Akklamation propagierte, während Veuillot spottete, durch die Forderung einer gründlichen Diskussion wolle man dem Heiligen Geist Zeit lassen, sich eine Meinung zu bilden, all dies bewirkte, daß Dupanloup schließlich nach langem Zögern aus seiner Reserve heraustrat⁹. In einem Schreiben vom 11. November an seinen Klerus legte er die praktischen und prinzipiell-theologischen Einwände gegen die Definition vor¹⁰. Sehr schnell errang das Schreiben internationale Bekanntheit. Viele, die kritisch gegenüber ultramontanen Tendenzen waren, fühlten sich ermutigt und nicht mehr im Stich gelassen. Die überwiegende Reaktion der Gegenseite aber war, daß nun die Unfehlbarkeit erst recht definiert werden müsse, da sie öffentlich bestritten werde. »Quod inopportunitum dixerunt, necessarium fecerunt« (Was sie inopportun nannten, machten sie notwendig): Dieses Bonmot, von Bischof Charles-Antoine Cousseau von Angoulême geprägt und von Pius IX. begierig aufgegriffen¹¹, drückte die tragische Verkettung aus. Es

war aber die Eigengesetzlichkeit der öffentlichen Polarisierung und nicht Schuld oder Fehler Dupanlous. Denn seine Anhänger erwiderten mit Recht, nicht er, sondern die Infallibilisten seien zuerst in die Arena der öffentlichen Kontroverse gestiegen; ein Schweigen der andern Seite habe dann den Eindruck erwecken müssen, daß die katholische Welt einverstanden sei, und wäre deshalb schon eine halbe Kapitulation. Andererseits war das Fazit dieser Polarisierung für sehr viele zunächst unentschiedene Konzilsväter, daß nun die Definition unausweichlich sei, da angesichts der öffentlichen Auseinandersetzung ein Übergehen der Frage durch das Konzil gleichbedeutend mit einer negativen Vorentscheidung sei.

2. Weichenstellungen zu Beginn des Konzils

Am 8. Dezember 1869 wurde das Konzil feierlich eröffnet: mit etwa 700 Vätern das bisher zahlreichste ökumenische Konzil, auch das erste »real-ökumenische« Konzil wenigstens der Papstkirche, d. h. das erste Konzil, in dem nicht nur alle mit Rom in Gemeinschaft stehenden Bischöfe eingeladen, sondern in ihrer Mehrheit auch real vertreten waren. Dampfschiff und Eisenbahn machten möglich, was bei früheren Konzilien nicht möglich war. Auch die Bischöfe Nordamerikas und Lateinamerikas sowie der Missionen waren mehrheitlich anwesend. Im rechten Querschiff der St.-Peters-Basilika tagte die Versammlung.

Von Anfang an spaltete die Unfehlbarkeitsfrage die Konzilsväter in zwei unversöhnliche Blöcke, die sich praktisch wie politische Parteien gegenüberstanden. Die Minorität umfaßte ca. 20 % (etwa 140 von 700) der Konzilsväter. Es waren die meisten Deutschen (außer den Bischöfen von Paderborn, Würzburg, Eichstätt, Regensburg), ebenso fast alle Prälaten aus Österreich-Ungarn (außer den Dalmatinern und einigen Deutsch-Österreichern), jeweils etwas über 40 % der Franzosen und US-Amerikaner, unter den Orientalen die Melkiten und einige Chaldäer, dazu einige Engländer, Iren und Italiener. Absolut einheitlich infallibilistisch war der hispanophone Block.

Den eigentlichen Aktionskern der Infallibilisten (Anhänger der Unfehlbarkeitsdefinition) bildeten von Anfang an Bischof Ignatius von Senestrey von Regensburg und Erzbischof Manning von Westminster. Diese beiden hatten am Vorabend der 1000-Jahr-Feier des Martyriums Petri und Pauli 1867 am Petrusgrab unter Assistenz des Jesuitenpaters Matteo Liberatore von der »Civiltà Cattolica« das Gelübde abgelegt, alles in ihren Kräften Stehende zu tun, um auf dem kommenden Konzil die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit durchzusetzen – und man muß ihnen attestieren, daß sie es an Treue in der Erfüllung ihres Gelübdes nicht fehlen ließen. Während des Konzils waren es diese beiden Männer, die an allen entscheidenden Wendepunkten alle Hebel in Bewegung setzten, um das Konzil in die gewünschte Richtung zu lenken.

Entscheidend ist weiter die Rolle Pius' IX. selbst. Sicher ist, daß der Papst spätestens im Februar 1870 zur dezidierten Überzeugung gelangte, daß ein Schweigen des Konzils über die päpstliche Unfehlbarkeit gleichbedeutend wäre mit einem Scheitern des Konzils selbst. Er hat dann zielbewußt und konsequent das Konzil auf dieses Ziel hingesteuert. Jedenfalls war es an den entscheidenden Wendepunkten der Papst, welcher sich mit seiner Autorität für die Forderungen der Senestrey-Manning-Gruppe einsetzte. Dabei hatte Pius IX. wenig Gespür für die von pastoralem Ernst und auch gewichtigen theologischen Bedenken bestimmten Gründe der Minderheit. Für ihn standen hinter der Opposition der Minoritätsbischöfe schwächliche »weltliche« Rücksichtnahmen auf Zeitgeist, öffentliche Meinung oder Fürstengunst. Er betrachtete es als eine Sache der richtigen übernatürlichen Einstellung, daß man in einem Moment, wo die »Pforten der Hölle« alles gegen den Heiligen Stuhl aufboten, vorbehaltlos für diesen einstand, anstatt den eigenen kritischen Bedenken Vorrang zu gewähren. So wirkte er ausschließlich polarisierend und trug nicht zu einer Verständigung der verhärteten Fronten bei¹².

Was die große Mehrheit der Konzilsväter betrifft, so war ihre Haltung ultramontan und anti-liberal. Die Bereitschaft, den Autoritäts-Charakter der christlichen Offenbarung, damit die kirchliche und nicht zuletzt auch die päpstliche Autorität hervorzuheben, war im vorhinein vorhanden. In diesem Gesamtrahmen akzep-

tierten gewiß die allermeisten die päpstliche Unfehlbarkeit, hielten ihre Definition auch mehr oder weniger für zweckmäßig. Aber das mußte noch nicht bedeuten, daß innerhalb dieses Gesamtpaketes »Stärkung des Autoritätsprinzips« gerade die Infallibilität zu dem vorrangigen Thema des Konzils werden mußte, dem gegenüber alles andere zurückgestellt wurde. Daß sie das wurde, liegt in erster Linie an der Eigendynamik der öffentlichen Polarisierung. Durch sie festigte sich bei den meisten Konzilsvätern spätestens im Januar 1870 die Überzeugung, jetzt sei eine Entscheidung unausweichlich; ein Schweigen des Konzils würde sonst einer negativen Entscheidung gleichkommen¹³. Dies verlieh der gezielten Aktion Senestreys und Mannings Resonanz und Überzeugungskraft.

Gleich sechs Tage nach der feierlichen Konzilsöffnung erlitt die Minorität ihre erste und entscheidende Niederlage. Dies war am 14. Dezember die Wahl zu der wichtigen Dogmatischen Konzilsdeputation. Senestrey und Manning hatten mit Hilfe der Jesuiten der »Civiltà« zielbewußt eine Liste propagiert, die nur Infallibilisten enthielt. Die Minorität hatte die zentrale strategische Bedeutung der Deputationswahlen zu spät erkannt und dann nicht gesehen, daß ihre einzige Chance nicht in der Aufstellung einer ebenso einseitigen Liste bestand (die zwangsläufig unterliegen mußte), sondern in der Zusammenarbeit mit gemäßigten und dialogbereiten Kräften der Majorität. So kam es zum vollständigen Sieg der Liste Senestreys und Mannings. Dies war eine nicht mehr zu korrigierende Vorentscheidung. Eine Minderheit, die nicht in der Deputation vertreten war, konnte zwar in der Konzilsdebatte Einwände erheben und Defensivgefechte führen. Die Texte aber wurden dann in der Deputation umgearbeitet. Eine solche Minderheit saß gewissermaßen nur an der Bremse, aber nicht am Steuer.

Andere Gründe des Unbehagens und der Unzufriedenheit traten hinzu. Zu der von oben aufoktroierten Geschäftsordnung und der Nicht-Mitteilung der vorbereiteten Schemata (außer denen, die jeweils zur Diskussion anstanden) kam die schlechte Akustik der Konzilsaula hinzu. Das Konzil tagte im rechten Querschiff von St. Peter, das durch eine Bretterwand von dem nach wie vor für Besucher offenen Hauptschiff abgetrennt war. In einer Zeit, die noch

keine Lautsprecher kannte, verklangen die Stimmen in dem riesigen Raum. Ein Indiz für die schlechte Verständlichkeit ist die »Abstimmung mit den Füßen«: von 727 anwesenden Vätern am ersten Diskussionstag, dem 28. Dezember, sank die Zahl schlagartig von einem Tag auf den andern um ein Sechstel auf wenig mehr als 600, wo sie im wesentlichen blieb. Aus Gründen des religiösen Symbolwertes war Pius IX. jedoch nicht bereit, von dem Raum abzugehen. Die Konzilsleitung bemühte sich schrittweise um technische Verbesserungen. Diese und die allmähliche Gewöhnung der Hörenden und Redenden aneinander und an die Bedingungen des Raumes verbesserten sicher die Situation, so daß bei der Unfehlbarkeitsdebatte im Sommer die etwa 550 Anwesenden die Reden meist gut verstanden¹⁴.

Die Minorität forderte deshalb um die Jahreswende 1869/70, um diesen Übeln abzuhelfen, die Strukturierung des Konzils durch Sprachgruppen, die stärker untereinander diskutieren sollten, ferner wegen der schweren Verstehbarkeit der Reden ihre Drucklegung für die Konzilsväter, schließlich die Mitteilung aller ausgearbeiteten Schemata¹⁵. Im Präsidium der fünf Konzilspräsidenten setzte sich jedoch im Zuge der allgemeinen Verhärtung der Gegensätze die unnachgiebige Gruppe durch, die vor allem befürchtete, daß Konzilsreden und Schemata so durch undichte Stellen an die Weltöffentlichkeit gelangen würden¹⁶. Dies bedeutete freilich im Klartext, daß fehlende Transparenz nach außen auch mangelnde Transparenz im Innern mit sich brachte und das Konzilsgeheimnis indirekt auch die Kommunikation im Konzil behinderte.

3. Die Debatten über das Glaubensschema: De doctrina catholica bzw. Dei Filius

Wenn man jedoch befürchtet hatte, das Konzil sei bereits »gemacht« oder werde nur eine Applauskulisse für bereits gefällte Entscheidungen sein, dann mußte man sich bald eines Besseren belehren lassen. Als erstes wurde das vor allem von dem Jesuitenpater Johann Baptist Franzelin ausgearbeitete Schema »De

doctrina catholica« diskutiert. Es war dabei weniger auf die Glaubensprobleme der Gebildeten und die Infragestellung des Glaubens durch die autonome *Ratio* der Aufklärung bezogen als auf die Verurteilung innerkirchlicher Gegner, vor allem des »Semi-Rationalismus« der Theologen Georg Hermes und Anton Günther. Vor allem war es weitschweifig, von deutscher wissenschaftlicher Gründlichkeit durchzogen (die Anmerkungen nahmen allein 3/4 des Umfangs ein!) sowie von dem Bestreben, mit absoluter Vollständigkeit alle nur irgendwo vorkommenden Irrtümer zu treffen. Der amerikanische Konsultor James Corcoran von der Theologischen Vorbereitungs-Kommission hatte bereits vorher in bezug auf diese Tendenz geschrieben, wenn man diese Theologen gewähren lasse, werde das Vatikanische Konzil mehr Glaubensdefinitionen erlassen als alle bisherigen Konzilien zusammen. »Wir haben viel Zeit damit verloren, über Fragen zu diskutieren, über die unsere Kinder aus dem Katechismus sowieso schon all das wissen, was man definieren möchte. Und warum? Weil ein gewisser Professor Skratchenback an einer gewissen deutschen Universität darüber in einem Philosophenjargon geschrieben hat, den weder er noch seine Leser verstehen«¹⁷.

Jetzt erhielt das Schema eine vernichtende Kritik in der Aula. Den Reigen eröffnete am 28. Dezember 1869 der Wiener Kardinal Josef Rauscher: Das Schema handle von allen möglichen Irrlehren, von denen die meisten nur Fachleuten bekannt seien, versäume es jedoch, auf die wahre Gefahr der Stunde hinzuweisen, den Atheismus und Materialismus. Die geistige Situation der Gegenwart sei fundamental anders als bei früheren Konzilien: nicht mehr einzelnen Häresien stehe die Kirche gegenüber; vielmehr gehe es um den Kampf zwischen Glauben und Unglauben¹⁸. Augustin Vérot von Savannah, das »Enfant terrible« des Konzils, meinte, statt obskure Irrtümer deutscher Idealisten zurückzuweisen, solle man lieber den in den Südstaaten der USA grassierenden Irrtum verurteilen, daß die Neger keine Seele hätten, einen Übergang von Tier und Mensch bildeten oder von einem anderen Stammvater als Adam abstammten; denn diese Irrtümer hätten Resonanz im Volk, würden in ihrer Primitivität verstanden, während die deutschen Irrtümer nur von Philosophen verstanden würden¹⁹. Und unter

römischen Theologiestudenten zirkulierte der Spruch, man habe zwar immer schon gewußt, daß der Pater Franzelin unverständlich sei; jetzt aber habe man es auch durch die Konzilsväter bestätigt. Das Schema ging dann an die Deputation zurück und wurde von ihr umgearbeitet.

Vom 22. März an wurde wieder das neue überarbeitete Glaubensschema diskutiert, jetzt als Konstitution »Dei Filius« unter Verzicht auf die dogmatischen Partien auf den »fundamentaltheologischen« Teil beschränkt. Der überwiegende Eindruck der Konzilsväter war positiv: »der Ochse wurde auf ein paar Pfund gediegenen und festen Fleischextraktes zusammengebracht«, wie William Ullathorne von Birmingham in einem Brief vermerkte. Scharfe Gegensätze traten nicht mehr hervor.

So wurde die Konstitution am 24. April einstimmig verabschiedet. Sachlich liegt ihre Hauptbedeutung darin, daß sie auf der einen Seite die Eigenwürde und Unbedingtheit des Glaubens als eigene Weise des Erkennens, das auf Gott gegründet ist, festhält. Gegen alle Formen des neuzeitlichen Rationalismus und Naturalismus wird die Transzendenz des Schöpfergottes, seine radikale Freiheit gegenüber der Welt, das »Extra nos« der Offenbarung und des Glaubensgegenstandes, die Unbedingtheit und eigene Gewißheit des Glaubens eindeutig festgehalten. Auf der anderen Seite kann sich der Glaube nicht der Verantwortung vor der Vernunft entziehen. »Dei Filius« grenzt sich nicht nur vom Rationalismus ab, sondern auch vom Fideismus und Traditionalismus, die die menschliche Vernunft abwerten oder jedenfalls ihre Zuständigkeit innerhalb der religiösen oder Glaubenserkenntnis radikal bestreiten. Die stärkste zeitgeschichtliche Grenze ist freilich der Ausfall des geschichtlichen Denkens. Die in »Dei Filius« integrierte *Ratio* ist a-historisch. Am deutlichsten zeigt sich dies an der Art und Weise, wie das hochaktuelle Problem der Konflikte zwischen Wissenschaft und Glaube angegangen wird. Es wird nur vorausgesetzt, daß bei einem solchen Konflikt die irrtumsfähige menschliche Wissenschaft und ihre Erkenntnisse dem göttlichen Glauben zu weichen haben. Das Problem wird nicht gesehen, daß oft genug in der Geschichte vermeintliche Glaubenswahrheiten oder zeitbedingte Vorstellungen der Glaubenswirklichkeit, die zudem nur

durch solche Konflikte in ihrer Relativität bewußt werden, in Konflikt mit der Wissenschaft geraten sind.

4. Die Diskussion um die Unfehlbarkeit

Über 60 Dekretentwürfe hatten die vorbereitenden Kommissionen ausgearbeitet. Einige wurden andiskutiert. Verabschiedet wurde jedoch außer »Dei Filius« nur die Konstitution über den Primat. Die päpstliche Unfehlbarkeit jedoch stand bisher noch nicht einmal auf dem Programm des Konzils. Seit der Jahreswende 1869/70 ließ die Senestrey-Manning-Gruppe Unterschriftensammlungen unter den Konzilsvätern zirkulieren, daß die päpstliche Unfehlbarkeit in das Konzilsprogramm aufgenommen werde. Diese brachten es bis Ende Januar 1870 auf etwa 440 Unterschriften, d. h. über 60 % der Konzilsväter, während die Minorität, die vor der konziliaren Behandlung abmahnte, es auf 136 Unterschriften brachte. Ein entscheidender Grund für viele Konzilsväter, ihre konziliare Behandlung zu fordern, war die öffentliche Auseinandersetzung, die natürlich selber durch die innerkonziliaren Vorgänge geschürt wurde, dann aber in einem Rückkopplungseffekt auf diese zurückwirkte. »Meine ganze Seele jammert darüber, wie die Sache von ihren Vertretern betrieben worden ist und wie dadurch nach meiner Anschauung ein unseliger Feuerbrand ohne alle Not aus reinem frommen Enthusiasmus in die Welt hineingeworfen worden ist« – so klagte der Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler²⁰. Auf der andern Seite erkannten auch gemäßigte und auf Vermittlung bedachte Konzilsväter wie Erzbischof Charles Lavigerie von Algier, daß die Forderung der Minorität, die konziliare Diskussion überhaupt abzublocken, keine realistische Basis mehr war, daß es vielmehr darauf ankomme, eine konsensfähige Formel zu finden, statt sich in einem aussichtslosen Widerstand zu verrennen²¹.

Am 6. März wurde den Konzilsvätern die Entscheidung Papst Pius' IX. mitgeteilt, daß dem Kirchenschema, das bisher nur im 11. Kapitel über den Jurisdiktionsprimat sprach, ein Zusatzkapitel über die päpstliche Unfehlbarkeit angehängt werden solle. Nicht

nur diese Maßnahme brachte die Stimmung in der Minorität auf die Siedehitze. Hinzu kamen neue Geschäftsordnungsregeln, die für Straffung und Beschleunigung der bisher ziemlich schleppenden und chaotischen Konzilsdiskussionen sorgen sollten, tatsächlich jedoch bei der Minorität die nicht ganz gegenstandslose Furcht nährten, gar nicht in der Diskussion zum Zuge zu kommen. Vor allem jedoch forderte die Minorität in mehreren Eingaben moralische Einstimmigkeit und nicht bloß einfache Majorität als Voraussetzung einer dogmatischen Konzilsentscheidung; denn der »Consensus unanimitatis« oder »moraliter unanimitatis« sei, wie insbesondere der Konzilshistoriker und Rottenburger Bischof Carl Joseph von Hefele vermerkte, bisher unumstößliche Regel aller ökumenischen Konzilien gewesen – tatsächlich eine sehr idealisierte Sicht der alten Konzilien.

Jetzt stand also die Unfehlbarkeit hinter dem 11. Kapitel einer ziemlich langen Kirchenkonstitution. Bedenken regten sich: Wer garantierte, daß man überhaupt noch so weit kam, vor allem wenn man damit rechnen mußte, daß das Konzil aus unvorhergesehenen politischen Gründen plötzlich abgebrochen werden mußte? Die Senestrey-Manning-Gruppe bemühte sich also durchzusetzen, daß die Primatskapitel einschließlich der Unfehlbarkeit vor der Gesamtbehandlung des Kirchenschemas vorgezogen wurden. Hier gelang es ihnen freilich nicht, die Mehrheit des Konzils auf ihre Seite zu ziehen. Sie brachten dafür nur noch etwa 175 Unterschriften zusammen; auch wurde dies von drei der fünf Konzilspräsidenten abgelehnt. Dennoch entschied Pius IX. nach mehrfachem Hin und Her schließlich, daß die Primatskapitel als »Erste Kirchenkonstitution« vorbehandelt würden. Dies wurde am 29. April den Konzilsvätern bekanntgegeben.

Die Konstitution »Pastor aeternus« umfaßte jetzt 4 Kapitel: Einsetzung des Primats Petri durch Christus, Fortdauer des Primats in der Kirche, Natur des Primates (praktisch Jurisdiktionsprimat), Lehrunfehlbarkeit. In der Debatte, die sich von Mitte Mai bis Anfang Juli hinzog, ging es hauptsächlich um die päpstliche Unfehlbarkeit. Diese Diskussion wies sehr unterschiedliche Dimensionen auf. Zum Teil waren es unterschiedliche Vorstellungen von Kirche und Welt und insbesondere gegensätzliche Ein-

schätzungen der Moderne, die aufeinandertrafen. Die Erwartungen und Vorstellungen bei den Infallibilisten gehen dabei manchmal in die Richtung der Unfehlbarkeit als »Gegendogma« gegen 1789, welches gegen die neuzeitliche Autonomie und Emanzipation das Prinzip der Autorität betont. Andere sehen es einfach als Konzentration der Kirche auf sich selbst und Ausdruck der inneren Emanzipation der Kirche vom Staat. Bei nicht wenigen Infallibilisten begegnet die Einstellung: Die christliche Gesellschaft existiert nicht mehr. Ihre bergende Selbstverständlichkeit, die auch den Glauben des Einzelnen trug, ist dahin. Die moderne Welt aber sei eine Welt des ständigen Wandels, der Revolutionen und der Ungewißheit; in ihr müsse die Kirche, um bestehen zu können, das Eindeutige, Feste, Verlässliche bezeugen, sich als unwandelbarer Fels in der Brandung der Zeit darstellen. In diesem Zusammenhang wird vor allem betont: Anziehungskraft, gerade auch gegenüber suchenden Nichtkatholiken, gewinne die katholische Kirche nicht durch Anpassung, sondern durch eindeutige Profilierung des Katholischen, d. h. des Prinzips der Gewißheit, der Eindeutigkeit. Innerkirchlich verbindet sich damit die Erwartung, mittels der päpstlichen Unfehlbarkeit eine Kirche zu haben, in der gefährliche Spannungen, Brüche und schwerwiegende innere Gegensätze ein für allemal vermieden sind. Die langwierigen innerkirchlichen Kämpfe und Kontroversen der letzten Jahrhunderte vom Jansenismus über Josefinismus, Aufklärung, Staatskirchentum bis zu den Kämpfen der letzten Jahrzehnte, die so wahnsinnig viel Energien gekostet haben, sollten sich nicht wiederholen. Die päpstliche Unfehlbarkeit übt so eine wesentliche Entlastungsfunktion aus; sie bewahrt vor Energievergeudung in innerkirchlichen Kämpfen; kraft ihrer kann sich die Kirche geschlossener und missionarischer nach außen hin darstellen. Bei der Konzils-Minorität herrschte im ganzen eher eine differenziertere Beurteilung vor, die wenigstens bestimmte Elemente der modernen Freiheitsentwicklung als legitim ansah. Sie kommt etwa in den Worten Kettelers am 23. Mai zum Ausdruck: Autoritätsprinzip sei nicht gleich Absolutismus; der Abscheu des modernen Menschen vor jeder Form des Absolutismus sei zutiefst legitim und berechtigt; denn der Absolutismus korrumpiere und zerstöre

den Menschen selbst²². Die meisten (nicht alle) Minoritätsbischöfe kamen aus Ländern mit Konkordaten oder konkordatsähnlichen Abmachungen. Ihnen lag daran, eine totale Spaltung und Auseinanderentwicklung von Kirche und profaner Gesellschaft zu verhindern.

In der theologischen Sachfrage ging es den meisten Rednern der Minorität nicht um schlethinnige Ablehnung einer päpstlichen Lehrinfallibilität, sondern um ihre auch faßbare Rückbindung an die Kirche: der Papst sei, wenn er unfehlbar spreche, Mund, Sprecher und Repräsentant der ganzen Kirche; der Beistand des Heiligen Geistes werde ihm nicht durch besondere »Erleuchtung«, nicht einfach auf gott-unmittelbare Weise gegeben, sondern indem er auf die Kirche höre. Immer wieder wurde die Formel des Antoninus von Florenz aus dem 15. Jahrhundert zitiert: der Papst sei nicht unfehlbar, wenn er aus eigenem Antrieb definiere, sondern »utens consilio et requirens adiutorium universalis ecclesiae« (wenn er sich des Rates und der Hilfe der Gesamtkirche bedient)²³. Sie wandten sich gegen eine »infallibilitas separata, absoluta, personalis«.

Auf der Gegenseite gab es gewiß die extremen Infallibilisten, für welche der Papst Quelle der Unfehlbarkeit der Gesamtkirche war, so daß sie ihr nur vermittelt über den Papst zukommt. Ein bezeichnendes Beispiel ist Abt Prosper Guéranger, welcher sich in einer Schrift zu der Behauptung versteigt: »Der Papst empfängt nichts von der Kirche, so wie Petrus nichts von den Aposteln empfing. Der Papst nimmt den Platz Jesu Christi ein, wie die Bischöfe den der Apostel«²⁴.

Solche Stimmen kamen auch in der Konzilsdebatte vor, aber sie bildeten nicht die Regel²⁵. Für die meisten Vertreter der Definition war selbstverständlich, daß der Papst auf die Kirche hören und die »menschlichen Mittel der Wahrheitsfindung« gebrauchen müsse und seine Unfehlbarkeit an das Zeugnis der ganzen Kirche rückgebunden bleibe²⁶. Aber sie lehnten es ab, die Weise, wie sich der Papst des Glaubens der Kirche versichert, festzulegen. Vor allem betonten sie, diese Rückbindung dürfe nicht als Bedingung formuliert werden, da sonst die Unfehlbarkeit päpstlicher Ex-cathedra-Entscheidungen immer in Frage gestellt werden könne. Darum

wollten sie nicht in der Definitionsformel selbst von der Notwendigkeit des Papstes, sich auf die Tradition oder das Zeugnis der Kirche zu stützen, sprechen, sondern in einer Einleitung. Dies hing wiederum mit dem leitenden Interesse zusammen. Die Mehrheit wollte in der Unfehlbarkeitsdefinition ein möglichst effizientes Instrument haben, um Fragen schnell zu entscheiden und um für die Zukunft Konflikte unmöglich zu machen, wie diese seit der Zeit des Gallikanismus in der Kirche ungeheuer viel Energien gekostet hätten. Sie ging von der primären Option aus: Es muß in Konflikten notfalls schnell, wirksam und dann sicher (also ohne Risiko des Irrtums, d.h. unfehlbar) entschieden werden! Dann aber durfte in der Unfehlbarkeitsdefinition nichts stehen, was diese Waffe stumpf machte, eine Unsicherheit hineinbrachte und denen, welche sich der Autorität einer päpstlichen Lehrentscheidung zu entziehen suchten, Vorwände liefern konnte. Immer wieder wird als Argument angeführt, es könne sehr lange Zeit brauchen, bis ein Konzil einberufen werde, auch Jahre, bis der Konsens der Kirche und des Episkopats klar sei. Inzwischen aber habe der Irrtum alle Chancen, sich wie ein Krebsgeschwür weiter auszubreiten. Es bedürfe also, wenn der Heilige Geist der Kirche wirklich Sicherheit vor Irrtum gewährleiste, einer Instanz, die sofort entscheiden könne²⁷.

5. Gescheiterte Vermittlungsversuche

Es gab natürlich auch Versuche der Vermittlung. Eine Reihe von Minoritätsbischöfen war sich klar: Verhindern konnte man die Definition nicht mehr. Man mußte sehen, zusammen mit den Gemäßigten der andern Seite zu einer möglichst moderaten Fassung zu kommen, in der irgendwie noch ausgesagt war, daß der Papst bei Glaubensdefinitionen nicht einfach autonom ist, sondern sich auf die Kirche stützen muß. Weshalb kam es nicht zu einem solchen Kompromiß?

1. Der eine Grund ist, daß die Mehrheit, allen voran Pius IX. selbst, einen solchen Kompromiß nicht wollte. Hier fürchtete man, jede Bedingung und Einschränkung würde die päpstliche Autorität

schwächen und in der Zukunft Gegnern einer päpstlichen Lehrentscheidung ein Hintertürchen öffnen, um sich ihr zu entziehen, weil angeblich diese oder jene Bedingung nicht erfüllt sei. In diesem Rahmen steht auch das erzürnte Wort »La tradizione sono io« (»Die Tradition bin ich«), das Pius IX. tatsächlich Kardinal Filippo Maria Guidi von Bologna entgegenschleuderte, nachdem dieser am 18. Juni einen Kompromißvorschlag in der Konzilsaula vorgebracht hatte. Dieses Wort ist tatsächlich gefallen²⁸. Freilich darf man einen solchen Ausspruch des emotional sich nicht immer in der Gewalt habenden Mastai-Papstes theologisch nicht auf die Goldwaage legen; was jedoch Pius IX. auch in ruhigeren Stunden damals klar und entschieden wollte und auch Guidi klarmachte, war dies: Er wollte keinen Kompromiß mehr, sondern eine möglichst »schnittige« Definition; daß der Papst auf die Tradition angewiesen ist, konnte und sollte in der Einleitung stehen (was ja auch erfolgte), nicht jedoch im zentralen Definitionstext, wo es als Bedingung erscheinen und damit doch alle päpstlichen Entscheidungen unter Vorbehalt stellen würde.

2. Der zweite Grund liegt aber auch bei der Minorität selbst. Sie dachte: Es kommt darauf an, erst einmal zusammenzuhalten und bei der vorläufigen Schlußabstimmung mit »Non placet« (nicht mit »Placet iuxta modum«) zu stimmen. Die Minorität wollte dadurch Stärke demonstrieren und erst dadurch die Majorität zu Verhandlungen bereit machen. Ihre Erwartung war zum großen Teil: Dies ist eine Art Pokerspiel, wo es darauf ankommt, bis zuletzt hart zu bleiben. Erst wenn wir Härte demonstrieren und bei der vorläufigen Schlußabstimmung »Non placet« stimmen, dann und erst dann wird man in ernsthafte Verhandlungen mit uns eintreten; denn vor der Welt wird man vor der Blamage einer Definition gegen eine beachtliche Minderheit doch zurückschrecken; das wird man um jeden Preis vermeiden wollen und sich deshalb in letzter Stunde noch um einen Kompromiß mit uns bemühen!²⁹ Diese Taktik erwies sich jedoch als verhängnisvolle Fehlkalkulation. Bei der Abstimmung am 13. Juli gab es von 601 Stimmen 451 Placet, 88 Non placet und 62 Placet iuxta modum (darunter 32 tendenziell auf der Linie der Minorität, während 25 eine noch schärfere Fassung wollten). Pius IX. war über diesen

Widerstand äußerst erbittert. Wie es seine Art war, reagierte er auf Resistenz nicht flexibel, sondern erst recht mit Verhärtung. »Ubi non est auditus, non effundas sermones« – so schrieb er an Kardinal Luigi Bilio, den Vorsitzenden der Dogmatischen Deputation, und gab ihm den Befehl, einen Modus in die Formel einzufügen, der von der genau entgegengesetzten Seite kam³⁰. Dies war die Einschaltung »non autem ex consensu ecclesiae«. Wohl wurde wie über alle Modi über diesen Zusatz in der Aula abgestimmt; aber die Annahme durch die Mehrheit war, wie bei allen Modi, die von der Dogmatischen Deputation empfohlen wurden, von vornherein ausgemacht.

Eine letzte Demarche der Minorität beim Papst selbst am 15. Juli blieb ergebnislos. Die Minorität reiste unter Protest ab. Nachdem die Mehrheit unter sich war, wurde das Dogma in der feierlichen Sitzung vom 18. Juli mit 533 Ja-Stimmen und zwei Gegenstimmen verkündet. Während der feierlichen Verkündigung ging ein schweres Gewitter nieder, Donnerschläge ertönten zwischen den »Placet« – für die einen Zeichen des göttlichen Zornes, während andere, wie Veuillot und die »Civiltà Cattolica«, die Deutung ausgaben, die päpstliche Unfehlbarkeit sei buchstäblich wie das Gesetz auf Sinai unter Blitz und Donner verkündet worden.

Die meisten Minoritätsbischöfe waren keineswegs von Anfang an entschlossen, sich der Konzilsdefinition zu unterwerfen. Ihre Abreise vor der feierlichen Sitzung hatte nicht den Sinn einer Stimmenthaltung, sondern eines Protestes; nur wenige, wie z. B. Ketteler, gaben von vornherein die Erklärung ab, die Definition anzunehmen. Die meisten wollten abwarten, miteinander in Fühlung bleiben und dann weitersehen, ob sich irgendeine Revision oder wenigstens Ergänzung erreichen ließ. Vor allem war das Konzil ja noch keineswegs geschlossen; und es stand zu hoffen, daß bei der Behandlung des Bischofsamtes im Kirchenschema Ergänzendes und Ausgleichendes gesagt werden konnte.

Verschiedene Faktoren waren es dann, die die Entscheidung forcierten. Durch den deutsch-französischen Krieg war die Verbindung zwischen den beiden stärksten Minoritätsgruppen abgebrochen. Die französischen Minoritätsbischöfe, nach Hause zurückgekehrt, befanden sich dort im extrem ultramontanen

Milieu ihres Klerus. Bis zum Ende des Jahres 1870 hatten sie fast alle das Dogma angenommen. Die deutschen Bischöfe gerieten zwischen zwei Mühlsteine: in die Polarisierung zwischen Unfehlbarkeitsgegnern und Anhängern. Der öffentliche Protest von Professoren und Priestern gegen die Definition, der allmählich zur Bildung der »alkatholischen Kirche« führte, zwang sie frühzeitig, Farbe zu bekennen und aus ihrer abwartenden Haltung herauszugehen. Schließlich schwand die Hoffnung auf Fortsetzung des Konzils: infolge des Krieges waren die französischen Schutztruppen abgezogen, der Kirchenstaat dadurch militärisch schutzlos. Am 20. September nahmen die Italiener Rom ein und bereiteten dem Kirchenstaat das Ende. Einen Monat später vertagte Pius IX. das Konzil fristlos. Hinzu kam die Erfahrung: es war möglich, in Hirtenbriefen und Schriften eine gemäßigte Interpretation des Dogmas vorzutragen, die von Rom nicht beanstandet wurde. Das Unfehlbarkeitsdogma stand und fiel also nicht mit der Deutung der Heißsporne wie Senestrey und Manning. Man konnte es auch im Sinne der Minorität interpretieren.

Bis zum Frühjahr 1871 hatten so fast alle Bischöfe die Konzilsentscheidung angenommen. Der letzte war Josip Stroßmayer von Djakovo, der wohl erst unter Leo XIII. 1881 die Unfehlbarkeit akzeptierte.

In Deutschland und der Schweiz jedoch führte der bleibende öffentliche Widerstand vor allem bildungsbürgerlicher und staatsnaher Kreise, gegen den die Bischöfe mit Exkommunikationen einschritten, zur Bildung der »alkatholischen«, bzw. »christkatholischen« Kirche. Döllinger wurde am 17. April 1871 öffentlich exkommuniziert, nachdem eine Woche zuvor auch Carl Joseph von Hefe von Rottenburg als einer der letzten deutschen Bischöfe das Dogma offiziell angenommen hatte. Döllingers Exkommunikation markiert den definitiven Bruch. Kein ehemaliger Minoritätsbischof trennte sich im Endeffekt von Rom, auch wenn sicher manche, unter ihnen auch Hefe, die Definition nur äußerlich und nicht aus Überzeugung annahmen.

6. Historischer Ort und historische Bedeutung des 1. Vatikanums

Von seinem sehr weitgespannten Programm hat das 1. Vatikanum nur die beiden Konstitutionen »Dei Filius« und »Pastor aeternus« verabschieden können. Die Parallelität dieser beiden Konstitutionen unter dem beherrschenden Vorzeichen der »Autorität« ist immer wieder bemerkt worden. In der Tat läßt sich diese Parallelität der Denkstruktur und des Interesses bis in Einzelheiten aufzeigen. »Autorität« gegen neuzeitliche »Autonomie« ist das grundlegende Leitmotiv des Konzils. Der päpstlichen Autorität, auf die sich alles in »Pastor aeternus« konzentriert, entspricht die »Autorität des offenbarenden Gottes« als eigentlicher Grund des Glaubens³¹. Dem »non autem ex consensu ecclesiae« bzw. der Ablehnung eines Konsenses, der erst noch das letzte Urteil fällen und bis zu dessen Feststellung alles noch in der Schwebelage bleiben würde, entspricht die Verurteilung der Auffassung, die Katholiken könnten berechtigt sein, den einmal angenommenen Glauben in Frage zu stellen und in der Schwebelage zu lassen, bis sie eine wissenschaftliche Einsicht in seine Glaubwürdigkeit erlangt haben³². Es ist jedesmal die Suspendierung der Zustimmung, ihr Offenlassen durch das rezipierende Subjekt bis zu einer inneren Einsicht, die abgelehnt wird. Gegenüber der autoritativen Entgegennahme haben Konsens, Rezeption und innere Einsicht eine nachgeordnete Funktion.

Sicher muß sich diese Autorität gegenüber dem Subjekt als solche ausweisen. Das 1. Vatikanum ist ja keineswegs fideistisch, und auch der Infallibilismus hat seine eigene Rationalität, die vor allem Eindeutigkeit, innere Konsequenz und Klarheit bedeutet; er wirft den Gallikanern und all denen, die die Sicherheit des Glaubens in den Konsens verlagern, Irrationalismus vor. Auch hier zeigt sich eine auffallende Entsprechung in den beiden Konstitutionen. Jedesmal wird der Selbstausweis der Autorität gegenüber dem Subjekt in die »signa externa« und nicht in innere Kriterien verlagert. Den Wundern und Prophezeiungen als »signa certissima« der göttlichen Offenbarung, die der Fassungskraft aller angemessen sind³³, entspricht die äußere Erkennbarkeit päpstlicher Ex-cathedra-Entscheidungen rein aus sich und ihr Vorteil als leichte,

schnelle und jederzeit verfügbare Möglichkeit, Wahrheit und Irrtum zu unterscheiden. Die Verlagerung der Erkennbarkeit der Autorität in die »signa externa« hat dabei eine vielfältige Funktion. Sie wird in beiden Fällen als Garantie des »Extra nos«, der Objektivität der Offenbarung verstanden, die nicht durch das Subjekt hervorgebracht und nicht dem Kriterium seiner Bedürfnisse und Vorentscheidungen unterworfen wird. Sie ist insofern der neuzeitlichen Autonomie radikal entgegengesetzt. Sie ist weiter in beiden Fällen Gewährleistung der Eindeutigkeit und Sicherheit, die nicht durch innere Kriterien wie Erkenntnis der inneren Sinnhaftigkeit der Glaubensgeheimnisse, der Übereinstimmung mit der Tradition oder auch durch ein äußerlich nicht so eindeutiges Kriterium wie »consensus Ecclesiae« gewonnen werden kann. Und schließlich ist die Stoßrichtung in beiden Fällen die Gewißheit gerade für die einfachen Christen, die Einfältigen und »rudes«, die durch anspruchsvollere Kriterien und differenziertere Bedingungen überfordert seien: sie müssen schnell und leicht Wahrheit und Irrtum unterscheiden können. Letzteres ist sowohl die Argumentation Franzelins im Schema gegen den Rationalismus wie die ständige Argumentation der Infallibilisten für die päpstliche Unfehlbarkeit. Ist so »Autorität« das zentrale Stichwort, so ist das leitende Interesse in erster Linie das der »Sicherheit«. Es geht in »Dei Filius« um die Sicherheit des Glaubens, und zwar gerade nicht als menschliche Vernunftssicherheit, sondern als Sicherheit, die sich auf die Autorität des offenbarenden Gottes stützt. Was das Unfehlbarkeitsdogma betrifft, so ist deutlich geworden, daß es unter dem Vorzeichen einer ganz bestimmten Zukunftserwartung steht. Es ist die Vorstellung der ständig wachsenden geistigen Verunsicherung, der nur durch eine eindeutige, schnell handlungsfähige und sicher die Wahrheit treffende Autorität begegnet werden könne. Gegenüber einer Welt, in der Bewegung zum einzig Bleibenden geworden zu sein scheint, soll sich die Kirche primär als unwandelbarer Fels in der Brandung der Zeit, als Hort der Sicherheit, präsentieren. Letztlich war es diese Grundoption, die die Geister schied. Wer diese Grundoption für Sicherheit, Klarheit, Festigkeit und Eindeutigkeit teilte, begrüßte die Unfehlbarkeitsdefinition oder nahm sie zumindest im nachhinein an.

Historisch gesehen, ist von da aus das 1. Vatikanum ein erster Versuch der katholischen Kirche, ihren Standort in einer Welt und Gesellschaft zu bestimmen, die seit Aufklärung und Französischer Revolution in einem Säkularisierungsprozeß begriffen ist. Geistig besinnt sich die Kirche auf die eigene Gewißheit des Glaubens, nachdem dieser nicht mehr in einen selbstverständlichen Kosmos des Wissens von Gott und Welt eingebettet, sondern durch die autonome Vernunft und eine säkularisierte Weltanschauung in Frage gestellt ist. Ekklesiologisch besinnt sich die Kirche auf ihr eigenes institutionelles Einheitszentrum, nachdem nicht mehr die bergende Selbstverständlichkeit der christlichen Gesellschaft existiert. Dies bedeutet zugleich, daß sie sich gegenüber der profanen Gesellschaft, die sich in einem Demokratisierungsprozeß befindet, auf sich selbst zurückzieht. Insofern sind die beiden Papstdogmen des 1. Vatikanums, wenngleich auf einer 1800jährigen Entwicklungsgeschichte des Primats fußend, eigentlich nur nachrevolutionär möglich, so wie auch »Dei Filius« als Auseinandersetzung mit der autonomen Vernunft nur nach-aufklärerisch möglich ist. Dies gilt einmal für den Jurisdiktionsprimat. Er ist Ausdruck einer Kirche, die sich vor allem innerlich vom Staat emanzipiert, indem sie in sich einen eindeutigen und unangreifbaren Einheitspunkt hat. Es gilt aber auch für die Lehrinfallibilität. Anders als meist vermutet, hängt die erfahrungsmäßige Funktion des Unfehlbarkeitsdogmas für damaliges und späteres katholisches Bewußtsein wohl nicht in erster Linie davon ab, wie oft oder selten die Unfehlbarkeit tatsächlich durch Ex-cathedra-Entscheidungen in Anspruch genommen wird. Wir haben ja das paradoxe Faktum, daß sich seitdem im ganzen weder die Befürchtungen der Gegner noch auch die Erwartungen der Befürworter erfüllt haben. Denn beide gingen von mehr oder weniger häufigen Ex-cathedra-Entscheidungen aus. Erstaunlicherweise funktioniert päpstliches Lehramt auch nach 1870 auf »fehlbare Weise«, also auf jene Weise, von der die Konzilsminorität von vornherein gesagt hatte, daß sie für das Leben der Kirche genügt. Nimmt man hinzu, daß die einzige Ex-cathedra-Entscheidung nach 1870, die Definition der Assumptio durch Pius XII. 1950, auch nach der Lehre des gemäßigten Gallikanismus oder eines Maret schon unfehlbar wäre, da

ebenso wie die Definition von 1854 aufgrund einer Befragung des Weltepiskopats geschehend, dann stellt sich natürlich die Frage, welche konkrete Relevanz die Definition für die Kirche hatte. Die Folgerung liegt nahe, daß eine solche Definition, bisher wenigstens, nutzlos war.

Nun mag man dieser Auffassung sein: für die Mentalität, die 1870 zur Definition führte, ergibt sich diese Folgerung nicht. Denn die geschichtliche Funktion des Unfehlbarkeitsdogmas für katholisches Bewußtsein geht nicht in seiner tatsächlichen Aktuierung auf. Sie liegt oder lag mehr in der globalen Sicherheit, die es der um den Papst gescharten Kirche auf den Weg gab, also in der Überzeugung, daß »nichts passieren« könne, solange man mit dem Papst in Einheit bleibt. Es geht mehr um die globale Sicherheit für die Kirche, insofern sie ihre Identität in der Verbindung mit dem Papst findet, als um Sicherheit für Einzelwahrheiten.

Anmerkungen

- 1 Für eine ausführlichere Darstellung verweise ich auf meine dreibändige Monographie: *Vaticanum I 1869–1870*, 3 Bde. (= Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen), Paderborn-München-Wien-Zürich 1992–1994. Spezielle Belege im folgenden nur für Zitationen und speziell umstrittene Aussagen oder Zusammenfassungen.
- 2 Édouard Lecanuet, Montalembert III, Paris 1925, 430.
- 3 So im »Correspondant« vom 10. Oktober 1869; abgedruckt auch in: Eugenio Cecconi, *Storia del Concilio Ecumenico Vaticano scritta sui documenti originali*, Rom 1873–1879, II/2 353–389; vgl. Schatz (wie Anm. 1) I 260 f.
- 4 Schatz (wie Anm. 1) I 287–289.
- 5 *Civiltà Cattolica*, ser. VII, vol. V, 345–352; auch in: Cecconi (wie Anm. 3) II/2 205–213; in deutscher Übersetzung bei: Roger Aubert, *Vaticanum I* (= Geschichte der ökumenischen Konzilien 12), Mainz 1965, 299–309.
- 6 *Augsburger Allgemeine Zeitung* vom 10.–15. März 1869; neu abgedruckt bei: Walter Brandmüller, Ignaz von Döllinger am Vorabend des 1. Vatikanums. Herausforderung und Antwort (= Kirchengeschichtliche Quellen und Studien 9), St. Ottilien 1979, 147–180. – Etwas verändert und grundlegend erweitert in: *Der Papst und das Concil von Janus*. Eine weiter ausgeführte und mit dem Quellennachweis versehene Neubearbeitung der in der *Augsburger Allgemeinen Zeitung* erschienenen Artikel: *Das Concil und die Civiltà*, Leipzig 1869.
- 7 Brandmüller (wie Anm. 6) 160; Janus (wie Anm. 6) 51.
- 8 Schatz (wie Anm. 1) I 259 270–274.
- 9 Ebd. 264–267.
- 10 »Observations sur la controverse soulevée relativement à la définition de l'infailibilité au prochain Concile«; abgedruckt auch in: Cecconi (wie Anm. 3) II/3 1002–1046.

- 11 Louis Besson, *Vie du Cardinal de Bonnechose archevêque de Rouen II*, Paris 1887, 99 f.; Louis Baunard, *Histoire du Cardinal Pie évêque de Poitiers II*, Paris 1886, 378; Edmond Lafond, *Rome écumenique. Lettres à un ami*, Paris 1970, 96.
- 12 Schatz (wie Anm. 1) III 181–191.
- 13 Ebd. II 28–30 147 f.
- 14 Ebd. 8–14 317–319.
- 15 Besonders die Eingabe vom 2. Januar 1870: Mansi. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* 50, Arnheim-Leipzig 1924, 54–56; *Acta et decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis VII*, Freiburg i. Br. 1892, 918 f.
- 16 So in der Sitzung vom 9. Januar: Michele Maccarrone, *Il Concilio Vaticano I e il »giornale« di Mons. Arrigoni I*, Padua 1966, 310–312.
- 17 Am 25. Mai 1869 an Erzbischof Mac Closkey von New York: *Catholic historical review* 48 (1962) 173.
- 18 Mansi 50 (wie Anm. 15) 122–125.
- 19 Ebd. 165 f.
- 20 Brief vom 31. Januar 1870 an Moufang: Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler, *Sämtliche Werke und Briefe I/3: Schriften, Briefe und Materialien zum Vaticanum I 1867–1875*, bearb. von Erwin Iserloh – Norbert Jäger – Christoph Stoll, Mainz 1982, 250.
- 21 Emile Ollivier, *L'Église et l'État au Concile du Vatican, II*, Paris 1877, 96 f.
- 22 Mansi. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* 52, Arnheim-Leipzig 1927, 210 f.
- 23 *Summa theol. p. III tit. 22 c. 3.* – Sie wird zuerst in der Schrift Marets von 1869 »Du concile général et de la paix religieuse« ins Feld geführt. – Ihr Urheber ist freilich nicht Antoninus von Florenz, sondern der Dominikanergeneral Hervaeus Natalis († 1323): Ulrich Horst, *Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum 1. Vatikanischen Konzil*, Mainz 1982, 234.
- 24 *De la monarchie pontificale*, Paris 1870, 79.
- 25 Ein eindeutig exzessives Primats- und Unfehlbarkeitsverständnis in diesem Sinne bei José Caixal y Estradé von Urgel (Mansi 52 [wie Anm. 22] 911 B/C), Pietro Ferré von Casale (ebd. 948 C/D), außerdem in nicht mehr gehaltenen Reden von Pierre-Simon-Louis-Marie Dreux-Brézé von Moulins (ebd. 1158–1160) und Francesco Zunnui-Casula von Ales-Terralba (ebd. 1172–1174); vgl. Schatz (wie Anm. 1) III 120 f.
- 26 So besonders Louis Pie von Poitiers (Mansi 52 [wie Anm. 22] 36 f.), Victor-Auguste Dechamps von Mecheln (ebd. 67 f.), Louis Regnault von Chartres (ebd. 406), Gesualdo Vitali von Ferentino (ebd. 903 B), Charles-Émile Freppel von Angers (ebd. 1041), schließlich die *Relatio* Vinzenz Gassers von Brixen (ebd. 1213 f.).
- 27 So besonders Bartolomeo d'Avanzo, Sprecher der Dogmatischen Deputation, am 20. Juni (Mansi 52 [wie Anm. 22] 765 f.).
- 28 Dazu: Schatz (wie Anm. 1) III 104 f. 312–322.
- 29 Ebd. 78 f. 123 127 f. 133 147.
- 30 Mansi 52 (wie Anm. 22) 1262 C.
- 31 DH 3008 3032.
- 32 DH 3014 3036.
- 33 DH 3009.