

Welche bisherigen päpstlichen Lehrentscheidungen sind »ex cathedra«?

Historische und theologische Überlegungen¹

Klaus Schatz SJ, Frankfurt a.M.

Das Erste Vatikanum hat dem römischen Bischof, »wenn er ex cathedra spricht«, jene Unfehlbarkeit zuerkannt, die die Kirche von Jesus Christus bei der Definition der Glaubens- und Sittenlehre erhalten hat. Was ein Spruch »ex cathedra« ist, wird in der Konzilsdefinition anscheinend erschöpfend umschrieben. Der Papst spricht dann »ex cathedra«, wenn er »als Hirt und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten apostolischen Autorität eine Glaubens- oder Sittenlehre als von der ganzen Kirche festzuhalten definiert«². Dieser Satz wird seitdem in fundamentaltheologischen und dogmatischen Handbüchern mit aller wünschenswerten Ausführlichkeit kommentiert und umschrieben. Auf den ersten Blick ist der Text auch klar genug und umschreibt eindeutig die Bedingungen. Nicht jede autoritative päpstliche Entscheidung ist eine Ex-cathedra-Entscheidung, auch nicht jede bedeutendere Entscheidung, die Glauben oder Sitten betrifft. Es gehört dazu der definitive Charakter und das höchste Engagement der Autorität.

In Kontrast zu der Klarheit der dogmatischen Aussage des Ersten Vatikanums und zu der Ausführlichkeit, mit der abstrakt über die Bedingungen einer Ex-cathedra-Entscheidung reflektiert worden ist, steht freilich die fast völlig fehlende oder nur sehr rudimentär vorhandene Bewährung des Begriffs an dem konkreten Stoff der Geschichte. Welche konkreten päpstlichen Lehrentscheidungen der Vergangenheit sind als Ex-cathedra-Entscheidungen im Sinne des Ersten Vatikanums zu qualifizieren?

Nun ist diese Frage für die Zeit nach dem Ersten Vatikanum noch verhältnismäßig einfach zu beantworten. Seitdem ist der Begriff der »Ex-cathedra-Entscheidung« ein in seiner Bedeutung feststehender Terminus. Nimmt man noch das kirchenrechtliche Prinzip hinzu, daß nur das als definiert gilt, was eindeutig als solches feststeht³, dann kann man davon ausgehen: Ein Papst, der nach dem Ersten Vatikanum von seinem unfehlbaren Lehramt Gebrauch machen will, muß dies klar und unzweideutig ausdrücken. Von da aus be-

¹ Es handelt sich in diesem Aufsatz um die erweiterte Fassung von Überlegungen, die der Verfasser bereits vorgelegt hat, in: Zur Sache. Theologische Streitfragen im »Fall Küng«, hrsg. von L. Bertsch und M. Kehl, Würzburg 1980, 102–108.

² DS 3074.

³ CIC/1917, c. 1323 §3; CIC/1983, c. 749 §3.

steht heute ein Konsens unter katholischen Theologen, daß nach 1870 einzig und allein die Definition der leiblichen Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel, die 1950 durch Pius XII. ausgesprochen wurde, die Kriterien einer unfehlbaren Definition im Sinne des Ersten Vatikanums erfüllt. Denn nur hier werden klar und eindeutig die Bedingungen gesetzt, die nach der Definition des 18. Juli 1870 zu einer Ex-cathedra-Entscheidung gehören.

Vereinzelt wurden freilich auch andere Dokumente für eine solche gehalten. Sehen wir von der speziellen Problematik der These der kirchlichen Unfehlbarkeit bei Heiligsprechungen ab, so waren es bestimmte Erklärungen, die durch ihre generelle Entschiedenheit oder scharfe Sprache zu dieser Annahme verleiteten. Der erste Fall war der Brief »Apostolicae curae et caritatis« Leos XIII. von 1896 über die Ungültigkeit der anglikanischen Weihen.⁴ Hier war es der generelle Wille, ein »Factum dogmaticum«, welches die sakramentale Heilsordnung berührte, verbindlich zu entscheiden, der zu dieser Annahme führte. Der zweite Fall ist die Verurteilung des angeblichen »Amerikanismus« im Brief »Testem benevolentiae« Leos XIII. von 1899, die wenigstens in einem Einzelfall als unfehlbares Dokument angesehen wurde.⁵ Häufiger begegnet die Anschauung, die Enzyklika »Pascendi« von 1907 gegen den Modernismus⁶ sei eine Ex-cathedra-Entscheidung.⁷ Hintergrund dieser Annahme war einmal die Bezeichnung des Modernismus als »Sammelbecken aller Häresien«, dann vor allem die Tatsache, daß das Motuproprio »Praestantia Scripturae« von November 1907 jeden mit Exkommunikation bedrohte, der der Enzyklika zu widersprechen oder gar eine der in ihr und im Dekret »Lamentabili« verurteilten modernistischen Thesen zu verteidigen wage.⁸ Parallel damit wurde manchmal der erste Teil des Anti-Modernisten-Eides von 1910⁹ für unfehlbar angesehen.¹⁰ Hier war es das Ausmaß der faktischen kirchlichen Verbindlichkeit, der darauf hinzuweisen schien: nämlich die Tatsache, daß ein ausdrückliches Bekenntnis zu bestimmten präzise umschriebenen Lehren von allen katholischen Priestern verlangt wurde. Schließlich ist hier die Verurteilung des Gebrauchs empfängnisverhütender Mittel in der Enzyklika »Casti connubii« Pius XI. von 1930 zu nennen.¹¹ Hier war

⁴ DS 3315–3319. Für Unfehlbarkeit: M. d'Herbigny, *Theologica de ecclesia II*, Paris 1921, 210–212; R. M. Schultes, *De ecclesia catholica praelectiones apologeticae*, Paris 1925, 654.

⁵ DS 3340–3346. Für Unfehlbarkeit: Schultes, 654.

⁶ DS 3475–3500.

⁷ A. Vermeersch, *De Modernismo*, Brügge 1908, 60–64; Schultes, 654 (auch »Lamentabili«).

⁸ Denz. 2114 (nicht mehr aufgenommen in Denzinger-Schönmetzer).

⁹ DS 3537–3542.

¹⁰ Schultes, 654f; M. Viller, *Cours Viller. Etude historique et doctrinale des Documents de l'Église contenus dans l'Enchiridion de Denzinger* (als Manuskript gedr., San Miguel/Argentinien 1956), 625.

¹¹ DS 3717. – Entscheidender Satz: »quemlibet matrimonii usum, in quo exercendo, actus,

das, was nach Ex-cathedra-Entscheidung aussah, die einleitende Formulierung dieses Passus: »Die katholische Kirche, der Gott selbst die sittliche Integrität und Ehrbarkeit zu lehren und zu verteidigen übertragen hat, ... erhebt durch Unseren Mund ihre Stimme hoch empor und verkündet von neuem ...«¹² Halten wir jedenfalls fest: Auch in diesen Sonderfällen war es immer nur eine Minderheit von Autoren, die in diesen Entscheidungen eigentliche Definitionen erblickte, und heute besteht ein so gut wie einhelliger Konsens, daß es nach 1870 außer dem Mariendogma von 1950 keine Ex-cathedra-Entscheidung im spezifischen Sinne der vatikanischen Definition gegeben hat.

In eklatantem Kontrast zu dieser Klarheit für die Zeit nach dem Ersten Vatikanum steht freilich die extreme Hilflosigkeit und Diskrepanz der Theologen, wenn die Frage gestellt wird: Welche päpstlichen Entscheidungen in der Geschichte vor dem Ersten Vatikanum sind »ex cathedra« erfolgt?

Zunächst einmal kann man feststellen, daß diese Frage nur ganz selten gestellt und beantwortet wird. Die theologischen Handbücher weichen meist vor ihr aus, nennen nur ganz allgemeine Kriterien und allerhöchstens einige geschichtliche Beispiele. An Versuchen, einmal eine Liste der bisherigen päpstlichen Ex-cathedra-Entscheidungen aufzustellen, konnten wir nur zwei finden. Für den Historiker ist die Frage ohnehin mit seinen Mitteln praktisch nicht zu beantworten, weil hier ein später ausgearbeitetes Kriterium auf Zeiten übertragen werden soll, die diesen Begriff nicht oder jedenfalls noch nicht in der exakten Umschreibung des Ersten Vatikanums kannten. Generell kann man sagen: Es gibt praktisch keine päpstliche Entscheidung von autoritativem Gewicht, die Lehrfragen berührt, bei der von 1870 an ein eindeutiger Konsens bestanden hätte, daß sie *keine* Ex-cathedra-Entscheidung ist. Und es gibt umgekehrt auch keine vor-vatikanische Entscheidung – mit der einzigen Ausnahme der Definition der Immaculata Conceptio 1854 –, bei der die Theologie ganz sicher ist, daß es *eine* ist. Die Unklarheit scheint also so gut wie total zu sein.

Für das Glaubensbewußtsein der Kirche und auch für die normale theologische Reflexion ist diese Frage auch gar nicht so relevant, wie es auf den ersten Blick erscheint. Die meisten der fraglichen Entscheidungen sind entweder durch das Glaubensbewußtsein der Kirche faktisch rezipiert, so daß ihr Inhalt so oder so durch die kirchliche Unfehlbarkeit gedeckt ist, ob erst »ex

de industria hominum, naturali suae vitae procreandae vi destituatur, Dei et naturae legem infringere, et eos, qui tale quid commiserint, gravis noxae labe commaculari.« Cappello und Vermeersch hielten diesen Satz für eine Definition; Hinweise bei J. C. Ford und G. Kelly, *Contemporary Moral Theology II*, Westminster 1964, 263–271. – Von dieser (nur von wenigen gehaltenen) Auffassung ist die (auch angesichts der Enzyklika »*Humanae vitae*« Pauls VI. vertretene) Theorie zu unterscheiden, daß diese Lehre materialiter als »constans doctrina« durch die Kontinuität des Lehramtes als unfehlbar garantiert sei.

¹² DS 3717.

consensu Ecclesiae« oder nicht. Dies war bereits auf dem Ersten Vatikanum ein Grund für die Minorität, die Irrelevanz der geplanten Definition zu betonen. Oder sie sind, wenigstens in einem ganz bestimmten Sinne, eindeutig nicht rezipiert oder widersprechen gar heute verbindlicher Lehre. Letzteres gilt z.B. für die Bulle »Unam Sanctam« Bonifaz VIII. von 1302 und ihre hierokratische Zweischwerter-Theorie oder (seit dem Zweiten Vatikanum) für die Verurteilung der Religionsfreiheit in päpstlichen Dokumenten bis zum 19. Jahrhundert. Aber für die Frage der praktischen Bedeutung des Dogmas vom 18. Juli 1870 und seinen Realitätsbezug ist die Frage, welche faktischen Lehrentscheidungen »ex cathedra« sind, vielleicht wichtiger als die Erarbeitung abstrakter Kriterien, die dann doch in ihrer Anwendung auf den realen Stoff der Geschichte versagen.

Insgesamt läßt sich freilich die Tendenz zu einer schrittweisen Reduzierung beobachten. Aus den Diskussionen des Ersten Vatikanums selbst geht folgender Befund hervor: Gerade vielen Infallibilisten war eher daran gelegen, die Reihe der Ex-cathedra-Entscheidungen in einigermaßen überschaubarem Rahmen zu halten, um weniger historische Angriffsflächen zu bieten. Ziemlich allgemein wurden jedoch als unfehlbare Definitionen angesehen: aus dem ersten Jahrtausend vor allem der »Tomus Leonis« von 449 (der Brief von Papst Leo I. an Bischof Flavian von Konstantinopel über die zwei Naturen in Christus) und der Agatho-Brief über den göttlichen und menschlichen Willen in Christus (680); aus der Neuzeit vor allem die bedeutenderen päpstlichen Lehrdokumente gegen den Jansenismus, in erster Linie »Cum occasione« (1653), »Unigenitus« (1713) und »Auctorem fidei« (1794) gegen die Synode von Pistoia, aber auch mehrere Lehrdokumente des 19. Jahrhunderts. Mit dem »Syllabus« von 1864 und der gleichzeitigen Enzyklika »Quanta cura« werden wir uns in diesem Zusammenhang noch speziell befassen.

Diese Linie setzt sich im großen und ganzen nach dem Ersten Vatikanum fort, ohne daß jedoch versucht wird, eine klare Liste aufzustellen. Die wenigen Autoren, die überhaupt einen Blick von den Prinzipien weg auf die geschichtliche Empirie wagen, begnügen sich meist damit, einige bekanntere und herausragende päpstliche Ex-cathedra-Entscheidungen als positive Beispiele zu nennen. Aber sie erheben damit keinen Anspruch auf Exklusivität und lassen meist nach unten alles offen. Dies gilt etwa für Matthias Joseph Scheeben in seiner Dogmatik von 1873¹³. Er unterscheidet dort folgende Kategorien von Ex-cathedra-Entscheidungen: 1. dogmatische Konstitutionen oder Bullen; als Beispiele nennt er »Unigenitus«, »Auctorem fidei« und das Mariendogma von 1854; 2. Enzykliken; als Beispiele werden die Enzyklika

¹³ M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik I, hrsg. und eingel. von M. Grabmann, Freiburg 1959, Nr. 508–511, S. 240–242.

»Mirari vos« Gregors XVI. gegen den Liberalismus von 1832 und »Quanta cura« genannt; 3. andere apostolische Briefe, z. B. den Leo-Brief an Flavian; 4. die Bestätigung der Urteile allgemeiner Konzilien, Partikular-Konzilien oder auch römischer Kongregationen.

Nun handelt es sich bei der Bulle »Unigenitus« von 1713 um ein Dokument, welches eine Reihe von Sätzen verwirft, jedoch nur in globo, ohne zu spezifizieren, auf welchen Satz welche Zensur zutrifft. Gleiches gilt für die Bulle »Exsurge Domine« Leos X. von 1520 gegen Martin Luther¹⁴, welche gleichfalls damals meist für unfehlbar angesehen wurde. »Auctorem fidei« von 1794 spezifiziert zwar für jeden einzelnen der verworfenen Sätze die ihm zukommende Zensur; aber nur sieben davon sind als »häretisch« qualifiziert.¹⁵ Dennoch betonen die Autoren, daß auch solche globalen Verurteilungen sowie Zensuren unterhalb der Häresie Ex-cathedra-Entscheidungen sein können und in den genannten Fällen auch sind.¹⁶ Die Unfehlbarkeit garantiere in einem solchen Fall, daß die betreffende Lehre tatsächlich »temeraria« oder »scandalosa«, nicht jedoch notwendig auch schon »falsa« oder gar »haeretica« sei. Bei globalen Zensuren sei nur garantiert, daß auf jeden Satz wenigstens die mildeste Zensur zutrefte, sofern nicht aus anderen Traditions- und Lehramtsquellen eine schärfere Qualifikation hervorgehe. Tatsächlich hatte das Erste Vatikanum ja eine Unfehlbarkeit nicht nur im eigentlichen Kernbereich des Glaubens (was negativ nur die Verurteilung einer Lehre als »häretisch« zum möglichen Gegenstand einer Ex-cathedra-Entscheidung gemacht hätte), sondern auch darüber hinaus in Fragen, die zu Glauben und Sitten in Beziehung stehen, wenigstens offengelassen. Die von Bischof Martin von Paderborn verfaßte Formel vom Mai 1870, nach welcher der Papst unfehlbar ist, wenn er eine Lehre »als mit göttlichem Glauben zu glauben oder als demselben Glauben entgegengesetzt zurückzuweisen« vorlegt, hätte von vornherein ausgeschlossen, daß eine lehramtliche Entscheidung, die eine geringere Zensur als Häresie ausspricht, eine unfehlbare Definition sein könnte. Aber gerade diese Formel wurde durch die Maximalisten um Bischof Senestrey von Regensburg wieder zu Fall gebracht, denen es darum ging, gerade auch die normalen päpstlichen Verurteilungen moderner theologischer Tendenzen und liberaler Irrtümer als unfehlbar darzustellen.¹⁷ Der definitive Text ließ die Frage offen, wieweit sich die päpstliche Unfehlbarkeit über den eigentlichen Glaubensbereich in all das erstreckt, was zu ihm in innerer Beziehung steht, bzw. er verwies hier einfach auf die Unfehlbarkeit der Kirche.

¹⁴ DS 1451–1492.

¹⁵ DS 2601–2604, 2615, 2659, 2693.

¹⁶ So J. B. Franzelin, *Tractatus de divina traditione et scriptura*, Rom 1875, 123f, ähnlich L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Paris 1913, 48.

¹⁷ Dazu zuletzt I. von Senestrey, *Wie es zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam. Tagebuch vom Ersten Vatikanischen Konzil*, hrsg. und komm. von K. Schatz, Frankfurt 1977, 21–24, 156–159.

Faktisch werden auf diese Weise eine Reihe von Dokumenten, die globale Zensuren oder Qualifizierungen unterhalb der Häresie enthalten, überwiegend für unfehlbar gehalten. Eine relativ freigebige Zuerkennung des Prädikats »ex cathedra« ist 1912 bei Anton Straub festzustellen¹⁸, nach dem auch Ex-cathedra-Entscheidungen in Vergessenheit geraten können.¹⁹

Ein Versuch, die allgemein oder fast allgemein als solche anerkannten Ex-cathedra-Entscheidungen in einer Liste zusammenzustellen, wurde – freilich ohne Anspruch auf Ausschließlichkeit – 1927 von Edmond Dublanchy unternommen.²⁰ Entscheidende Kriterien sind für ihn: Der Papst muß formell seinen Willen ausdrücken, einen Irrtum als direkt oder indirekt dem Glauben entgegengesetzt zu verurteilen oder eine Lehre als für alle Gläubigen verpflichtend zu erklären. Ausdrücke wie »definimus«, »auctoritate apostolica definimus« bzw. »damnamus« seien dafür sichere Zeichen. Von diesen Kriterien ausgehend, kommt er auf insgesamt zwölf bisherige Ex-cathedra-Entscheidungen:

1. den Tomus Leonis Leos I. von 449;
2. den Agatho-Brief von 680;
3. von »Unam Sanctam« Bonifaz' VIII. von 1302 nicht der ganze Text mit seiner hierokratischen Doktrin der Unterordnung der staatlichen Gewalt unter die kirchliche, sondern nur der Schlußsatz, welcher allgemein die Unterordnung unter den Papst als heilsnotwendig definiert²¹;
4. die dogmatische Bulle »Benedictus Deus« Benedikts XII. von 1336, welche gegen die von seinem Vorgänger Johannes XXII. vertretenen Irrtümer die unmittelbare Gottesschau der Seligen nach dem Tode definierte²²;
5. »Exsurge Domine« Leos X. gegen Luther von 1520;
6. »Cum occasione« Innocenz X. von 1653, welches fünf Sätze aus dem »Augustinus« von Cornelius Jansen als häretisch verurteilt²³;

¹⁸ A. Straub, *De ecclesia Christi II*, Innsbruck 1912, 482f. Nach ihm ist es nicht notwendig, daß Ex-cathedra-Entscheidungen direkt an die ganze Kirche gerichtet sind. Unfehlbar sind deshalb z. B. auch das Reskript Innocenz' I. in der Pelagianersache von 417, der Brief Coelestins an Kyrill, der Tomus Leonis, die Hormisdas-Formel, aber auch z. B. der Brief Clemens' VI. »Super quibusdam« von 1351 an den Katholikos der Armenier (DS 1050–1085), woraus u. a. als definiert hervorgehe, daß die jenseitige Läuterung durch ein wirkliches Feuer geschehe (DS 1067: »Item si credidisti et credis, quod igne crucientur ad tempus...«).

¹⁹ Ders., *Unbeachtete Kundgebungen ex cathedra*: ZkTh 52 (1928), 79–84. – Es geht um den bereits erwähnten Brief Clemens VI. an die Armenier.

²⁰ *Dictionnaire de Théologie catholique VII* (1927), 1703f.

²¹ »Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis« (DS 875). – Daß *nur* der Schlußsatz definiert sei, war bereits im Ersten Vatikanum gegen Bischöfe der Minorität betont worden, die (wie z. B. Kardinal Rauscher von Wien) in »Unam Sanctam« eines der klassischen päpstlichen »Irrtümer« sahen.

²² DS 1000–1002.

²³ DS 2001–2006.

7. die Verurteilung des Quietismus von Molinos in »Caelestis pastor« Innozenz' XI. von 1687²⁴;
8. die Verurteilung der Irrtümer François Fénelons über die Gottesliebe durch »Cum alias« Innozenz XII. von 1699²⁵;
9. »Unigenitus« Clemens' XI. von 1713 gegen Pasquier Quesnel²⁶;
10. »Auctorem fidei« von Pius VI. gegen die Synode von Pistoia 1794²⁷;
11. die Definition der Immaculata Conceptio von 1854;
12. die Enzyklika »Quanta cura« von 1864, wengleich ihr Charakter als Ex-cathedra-Entscheidung nicht mehr mit Sicherheit vertreten, sondern als ziemlich kontrovers dargestellt wird.

Praktisch identisch damit – und wahrscheinlich Quelle für Dublanchy – ist die Liste, die der spätere Kardinal Louis Billot von der ersten Auflage seines Lehrbuches über die Kirche 1898 an zusammenstellt.^{27a} Billot wendet sich gerade gegen den Einwand, daß es keine eindeutigen Kriterien für eine Ex-cathedra-Entscheidung gebe. Er zeigt auf, daß bei all diesen Dokumenten in Einleitung oder Schluß klar der Wille des Papstes ausgedrückt ist, die ganze Kirche und alle Gläubigen zu verpflichten. Wo unzweideutig von allen Gläubigen verlangt wird, eine bestimmte Lehre zu meiden (auch wenn nicht notwendig als häretisch), liegt nach ihm eine Ex-cathedra-Entscheidung vor. Etwas umfangreicher ist die Liste, die aus den Einzelangaben im »Cours Viller« zusammengestellt werden kann. Es handelt sich um einen dogmengeschichtlichen Kurs, der 1932–1939 im Scholastikat der Jesuiten von Enghien in Belgien gehalten wurde; das dafür verfaßte schreibmaschinengeschriebene Skriptum wurde unkorrigiert 1956 als Manuskript veröffentlicht.²⁸ Der »Cours Viller«, ein historischer und lehrmäßiger Kommentar zum alten »Denzinger«, sucht bei jedem lehramtlichen Dokument die genaue Qualifikation zu geben. Als päpstliche Ex-cathedra-Entscheidungen bleiben 17 Dokumente übrig²⁹, davon neun bei Dublanchy nicht genannte, während von

²⁴ DS 2201–2269.

²⁵ DS 2351–2374.

²⁶ DS 2440–2502.

²⁷ DS 2600–2700.

^{27a} L. *Billot*, *Tractatus de ecclesia Christi*, Rom 1898, 657–659 (ab 2. Aufl. von 1903: 658–660). Die Liste beginnt mit »Unam Sanctam«; freilich wird ausdrücklich gesagt, man dürfe nicht in Formeln, die die Päpste vom Mittelalter an benutzen, das ausschließliche Kriterium erblicken. Der unfehlbare Charakter von »Quanta cura« wird, anders als bei Dublanchy, mit Bestimmtheit vertreten. Für die genannten Fälle wird der Charakter als Ex-cathedra-Entscheidung nicht als persönliche Hypothese, sondern als völlig unzweideutig gegeben vertreten; es heißt am Schluß: »Dicesne forsitan, locutionem ex cathedra a Vaticano intentam, in his exemplis esse dubiam, incertam, aut aliqua ex parte obsuram?«

²⁸ Siehe Anm. 10.

²⁹ Der »Tomus Damasi« an Paulinus von Antiochien von 382 (DS 152–177: S. 13); der »Tomus Leonis« von 449 (56); die Hormisdas-Formel von 515 (58); der Schlußsatz von »Unam Sanctam« 1303 (142); »Licet iuxta doctrinam« Johannes' XXII. gegen Marsilius von Padua von 1327 (DS 941–946: 159); »In agro dominico« Johannes' XXII. von 1329 gegen Meister Eckart (DS 950–980: 161); »Benedictus Deus« von 1336 (162); »Ad Christi vicarii« gegen Pietro de Rivo von 1474 (DS 1391–1396: 232); »Cum postquam« Leos X. von

der Liste Dublanchys vier fehlen. Die Kriterien für Ex-cathedra-Entscheidungen sind dabei sehr disparat. Es sind etwa folgende: Äußerungen späterer Päpste³⁰, die faktische Rezeption als Glaubensregel durch die Kirche³¹, der klar ausgedrückte Wille zu »definieren«³², Promulgation und Maß der Bekanntmachung der Entscheidung³³, das faktische Insistieren späterer Päpste auf einer Entscheidung³⁴, die mehr oder weniger feierliche Form³⁵ und schließlich zuletzt die Sorgfalt der vorausgehenden Untersuchung³⁶.

Ein gewisser Konsens scheint sich noch bis vor dem Zweiten Weltkrieg für den »Tomus Leonis«, den Agathobrief, für den Schlußsatz von »Unam Sanctam«, für »Benedictus Deus«, »Exsurge Domine«, »Cum occasione«, »Unigenitus«, »Auctorem fidei« und die Definition der Immaculata Conceptio durchzuhalten. Die anti-liberalen päpstlichen Stellungnahmen des 19. Jahrhunderts werden schon in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts zunehmend abgewertet, wenngleich sich »Quanta cura« noch am ehesten bei einer Reihe von Autoren hält.

Über einen Großteil dieser Dokumente herrscht nun seit den fünfziger Jahren Stillschweigen. Der Charakter als Ex-cathedra-Entscheidung wird nicht mehr behauptet. Am ehesten hält sich noch »Cum occasione« in dogmatischen Standardwerken im deutschen Bereich bis in die fünfziger Jahre durch.³⁷ Was dieses Dokument vor anderen voraus hatte, war, daß es genau präzisierte jansenistische Irrtümer mit der bestimmten Qualifikation »häretisch« verurteilte; sachlich enthielt es die Quintessenz dessen, was der von der

1518 über den Ablass (DS 1447–1449: 240); »Exsurge Domine« von 1520 (242); die Bulle Pius' V. »Ex omnibus afflictionibus« gegen Baius von 1567 (DS 1901–1980: 379); »Cum occasione« von 1653 (408); »Vineam Domini« von 1705 über das Ungenügen des »silentium obsequiosum« der Jansenisten bei Lehrentscheidungen über »facta dogmatica« (DS 2390: 414); »Unigenitus« von 1713 (441); »Auctorem fidei« von 1794 (460f); die Immaculata Conceptio 1854; der erste Teil des Anti-Modernisten-Eides von 1910 (625). – Ausdrücklich *nicht* als unfehlbare Dokumente (obwohl andere Autoren sie dafür halten) gelten: der Brief Clemens' VI. von 1351 an die Armenier (166f); »Unigenitus Dei Filius« von 1343 über den »Thesaurus Ecclesiae« (168); »Cum alias« von 1699 (435), »Quanta cura« (500f); Syllabus (505 f) und »Pascendi« (622).

³⁰ Ebd. 13: Der »Tomus Damasi« ist u. a. deshalb eine feierliche Definition, weil Papst Vigilius (537–555) daraus eine Wahrheit als von seinem Vorgänger Damasus »plenissime definitum« (PL 69, 176) zitiert. Hier wird deutlich, welche magische Kraft hier das Wort »Definieren« ausübt, ohne Wissen darum, daß es keineswegs immer die Bedeutung der Zeit des Ersten Vatikanums hat.

³¹ Ebd. 56, 505, 506.

³² Ebd. 166f, 461, 501.

³³ Ebd. 167, 461.

³⁴ Ebd. 168.

³⁵ Ebd. 435.

³⁶ Ebd. 461.

³⁷ Insofern als das Gegenteil der dort als häretisch verworfenen Sätze als katholisches Dogma bezeichnet wird, bei: J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik, neubearb. von J. Gummersbach, Bd. II (1956), 595; F. Diekamp, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, 11./12. Aufl., Bd. II (1959), 479; M. Premm, Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik, Bd. IV, 2. Aufl. Wien 1958, 159.

katholischen Dogmatik abgelehnte »Jansenismus« war; die verurteilten Thesen schienen eindeutig unkatholisch. Die Kenntnis der historischen Umstände der Entstehung des Dokuments dürfte allerdings eher skeptisch stimmen.³⁸

Keineswegs ohne praktische Relevanz war dabei die Frage der Unfehlbarkeit des »Syllabus« sowie der beigefügten Enzyklika »Quanta cura«. Die Qualität des Syllabus als Ex-cathedra-Entscheidung ist freilich immer umstritten gewesen³⁹; nach dem Ersten Vatikanum wurde sie in steigendem Maße negiert. Davon zu unterscheiden ist jedoch die Frage der Unfehlbarkeit von »Quanta cura«. Bis in die dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts hinein wird jedenfalls in kirchlichen Handbüchern auch von Autoren, die die Unfehlbarkeit des Syllabus negieren, weitgehend »Quanta cura« als Ex-cathedra-Entscheidung angesehen.⁴⁰ In »Quanta cura« steht jedoch, und zwar deutlicher als im Syllabus, jene Verurteilung des Prinzips der Religionsfreiheit, deren Unvereinbarkeit mit dem Dekret »Dignitatis humanae« des Zweiten Vatikanums wohl kaum gelegnet werden kann.⁴¹ Erst nach und nach wurde die These vom

³⁸ R. Aubert: *Conc(D)* 6 (1970), 503: »Wenn die Theologen gewußt hätten, wie während dieser Jahre die Situation in Rom eigentlich war, so wären sie nie auf den Gedanken gekommen, die Bulle ›Cum occasione‹ als eine Entscheidung ex cathedra zu betrachten.« Er stützt sich dabei vor allem auf die Forschungen von L. Ceysens seit den fünfziger Jahren.

³⁹ Manchen Infallibilisten ging es bei der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit gerade darum, dem Syllabus Unfehlbarkeit zu verleihen. Gerade deshalb wandten sie sich gegen eine auf den eigentlichen Glaubensbereich eingeschränkte Unfehlbarkeit, die negativ nur die Häresiezensuren gedeckt hätte, und lehnten deshalb die von Bischof Martin und Kardinal Bilio vertretene Formel ab. So schreibt P. Franco von der *Civiltà Cattolica* am 6. Mai 1870 in seinem Tagebuch: »Es wäre zuwenig, bloß eine solche Unfehlbarkeit zu behaupten, welche unzählige Äußerungen der normalen päpstlichen Autorität fehlbar ließe, unter anderen Dingen auch den Syllabus.« Die Minorität würde dann zwar auf ihren »Gallikanismus« verzichten, »jedoch ihren ganzen Liberalismus bewahren« (G. Franco, *Appunti storici sopra il Concilio Vaticano*, hrsg. und komm. von G. Martina, Rom 1972, 291). – Andererseits rief die These des P. Rieß, der Syllabus sei eine Ex-cathedra-Entscheidung, selbst unter den Laacher Jesuiten Widerspruch und erregte Diskussionen hervor: W. Brandmüller, Ignaz von Döllinger am Vorabend des Ersten Vatikanums, St. Ottilien 1977, 103 Anm. 78. – Nach dem Konzil war es vor allem der ehemalige Konzilssekretär Feßler, Bischof von St. Pölten, der die gegenteilige Auffassung vertrat. – Ausführliche Übersicht über die Kontroverse zur Verpflichtungskraft des Syllabus in: Wetzer und Welte, *Kirchenlexikon* XI, 2. Aufl., 1899, Art. »Syllabus«, Sp. 1019–1021.

⁴⁰ So noch bis zur 1. Aufl. des LThK: Wetzer und Welte, Art. »Syllabus« (siehe vorige Anm.); *Kirchliches Handlexikon* 1912, Art. »Quanta cura« (Sp. 1639), »Syllabus« (2261) und »Vatikanisches Konzil« (2554); LThK VIII (1936), Art. »Quanta cura« (Sp. 575) und IX (1937), Art. »Syllabus« (Sp. 921). Vgl. dazu auch R. Sebott, *Religionsfreiheit und Verhältnis von Kirche und Staat*, Rom 1977, Sp. 211–214.

⁴¹ Die entscheidenden Sätze sind: »Etenim probe noscitis, Venerabiles Fratres, hoc tempore non paucos reperiri, qui civili consortio impium absurdumque naturalismi, uti vocant, principium applicantes audent docere, optimam societatis publicae rationem civilemque progressum omnino requirere, ut humana societas constituatur et gubernetur nullo habito ad religionem respectu, ac si ea non existeret, vel saltem nullo facto veram inter falsasque religiones discrimine«. Atque contra sacrarum Litterarum, Ecclesiae sanctorumque Patrum doctrinam asserere non dubitant, optimam esse conditionem societatis, in qua imperio

Unfehlbarkeits-Charakter von »Quanta cura« aufgegeben; und im Denzinger-Schönmetzer von 1965 verweist nur noch ein bescheidenes Kreuzchen mit den früheren Denzinger-Nummern und dem Vermerk »omitt.« gleichsam als Grabkreuz auf die hier ruhende Verurteilung der Religionsfreiheit.⁴² Nun läßt sich in den letzten Jahrzehnten folgende Entwicklung feststellen: Mit der Behauptung von Ex-cathedra-Entscheidungen in weit zurückliegenden Jahrhunderten ist man noch viel vorsichtiger geworden. Die differenzierten Erkenntnisse dogmengeschichtlicher Forschung verbieten es, Kategorien des Ersten Vatikanums in Lehrentscheidungen des Mittelalters oder gar des Altertums hineinzutragen. Auch das historisch faßbare Bewußtsein der betreffenden Päpste ist meist überfordert, wenn man versucht, es auf diese Kategorien hin zu befragen. Gleichzeitig hat man es stillschweigend aufgegeben, Dokumente wie »Unigenitus« als unfehlbare Definitionen zu betrachten, die nur pauschale Verurteilungen oder Zensuren unterhalb der Häresie enthalten. Dazu ist mittlerweile zu sehr das historische Bewußtsein gewachsen, wie geschichtlich wandelbar und situationsbezogen solche Kategorien wie »sententia falsa« oder umgekehrt »sententia certa« oder »fidei proxima« sind – von den niedrigeren Qualifikationen ganz zu schweigen – und wie eine Lehre, die jetzt mit Offenbarungsgegebenheiten untrennbar zusammenzuhängen scheint (z. B. der Monogenismus), durch den Fortschritt der theologischen Erkenntnis und die Lösung von historisch bedingten Vorstellungsmodellen später nicht mehr notwendige Konsequenz des Glaubens ist. Was heute »sententia falsa« ist, kann darum morgen indifferent geworden sein. Schon von da aus dürfte die Vorstellung von unfehlbaren Ex-cathedra-Entscheidungen, die sich nicht auf Häresie und Glauben, sondern auf den Randbereich beziehen, deshalb unhaltbar sein, weil dieser Randbereich unter dem Vorzeichen der Vorläufigkeit und geschichtlichen Relativität steht und deshalb nie Gegenstand einer »definitiven« Entscheidung sein kann. Darüber hinaus aber hat man seit einiger Zeit auch die bloß negativ verurteilenden päpstlichen Entscheidungen (wie z. B. »Cum occasione«) als Ex-cathedra-Entscheidungen stillschweigend fallengelassen und nur noch die beibehalten, die positiv unter deutlicher Berufung auf die höchste Autorität etwas Neues sagen. Dies ist etwa sichtbar in den Auflagen des Neuner-Roos seit 1938. Auf diese Weise bleiben nur noch drei Ex-cathedra-Entscheidungen (durch das neu hinzukommende Dogma von 1950 vier) übrig: der aus dem hierokratischen Kontext losgelöste Schlußsatz von »Unam Sanctam«,

non agnoscitur officium coercendi sancitis poenis violatores catholicae religionis, nisi quatenus pax publica postulet« (D 1689). – Damit ist klar eine nur am natürlichen Gemeinwohl orientierte Staatsauffassung zurückgewiesen, die auch der katholischen Religion nur den Schutz gewährt, der vom öffentlichen Frieden her gefordert ist, und darüber hinaus ein besonderes Einschreiten gegen die »Verletzer der katholischen Religion« ablehnt. Vgl. zu der ganzen Frage auch Sebott, 195–215.

⁴² S. 574 unten (Verweis auf D 1688 ss.).

der allgemein die Unterordnung unter den Papst als heilsnotwendig definiert; die Bulle »Benedictus Deus« von 1336 über die Gottesschau der Gereteten schon vor dem Jüngsten Gericht und die beiden Mariendogmen von 1854 und 1950.⁴³ Auch der Denzinger-Schönmetzer von 1965 scheint dieselbe Auffassung zu vertreten.⁴⁴ Als wesentliches Indiz für die beiden Entscheidungen des 14. Jahrhunderts dient offensichtlich der sich in ihnen findende Terminus »diffinimus«.⁴⁵ Freilich hat »Definieren« im Spätmittelalter noch keineswegs den strikt technischen Sinn der Neuzeit. Von der Minorität hatte dies Kardinal Rauscher von Wien schon auf dem Ersten Vatikanum in einer Konzilsrede vorgebracht; das Wissen darum war bereits vorhanden gewesen.⁴⁶

Auch um den Schlußsatz von »Unam Sanctam« ist es mittlerweile still geworden. »Benedictus Deus« wird im allgemeinen noch in der Eschatologie als dogmatische Definition behandelt. Freilich stellt ein gemeinsames katholisch-lutherisches Dokument von 1979 über »Lehrautorität und Unfehlbarkeit« fest: »Es gibt nur zwei päpstliche Verlautbarungen, die allgemein von Katholiken als Engagement päpstlicher Unfehlbarkeit anerkannt sind«: nämlich nur noch die beiden Mariendogmen von 1854 und 1950.⁴⁷ Beachtlich ist diese fast selbstverständlich gemachte Feststellung deshalb, weil 1927 Dublanchy noch von zwölf (ohne das Dogma von 1950) »habituellement ou assez habituellement« anerkannten Ex-cathedra-Entscheidungen sprechen konnte. Zumindest Dokumente wie »Cum occasione«, »Unigenitus« und »Auctorem fidei« galten bis in unser Jahrhundert hinein allgemein unter katholischen Theologen als unfehlbare Definitionen.

Damit ist freilich ein Vorgang von weittragender Bedeutung geschehen. Denn gerade jene päpstlichen Entscheidungen, um die es den Befürwortern der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit vor allem ging, gelten nun nicht mehr als unfehlbar. Jeder, der sich in die Hintergründe des Ersten Vatikanums vertieft, spürt, welche wesentliche Rolle für die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit die Erfahrungen mit dem Jansenismus, vor allem das Ge-

⁴³ Nr. 342, 818–822, 325, 334c. – Die unfehlbaren Definitionen sind im Neuner-Roos durch fette Randnummern gekennzeichnet.

⁴⁴ So in der Einleitung von »Unam Sanctam« (S. 279): »unice sententia finalis * 875 est definitio dogmatica...«; und von »Benedictus Deus« (S. 296) Bezeichnung als »Definition ex cathedra«.

⁴⁵ DS 875: »declaramus, dicimus, diffinimus«; DS 1000: »Hac in perpetuum valitura Constitutione auctoritate Apostolica diffinimus«, und 1002: »Diffinimus insuper«.

⁴⁶ So am 15. 6. in der Konzilsaula (Mansi 52, 728 A/B) mit geschichtlichen Beispielen widersprüchlicher Entscheidungen im franziskanischen Armutsstreit: »Definieren« habe also damals noch nicht den Sinn eines letzten und unrevidierbaren Urteils gehabt.

⁴⁷ »Teaching Authority and Infallibility«, in: Theological Studies 40 (1979), 113–166, hier: 148. Dabei geschieht (148–150) eine kurze Auseinandersetzung mit den Auffassungen, die auch von anderen päpstlichen Dokumenten den Charakter einer Ex-cathedra-Entscheidung behaupten. Es ist hier freilich nur die Neuzeit im Blick; »Benedictus Deus« wird gar nicht erwähnt.

rangel und Versteckspiel um »Cum occasione« und die Bulle »Unigenitus« damals spielten. Ein wesentliches Argument der infallibilistischen Majorität lautete: Diese Kämpfe, die so viele anderswo dringend nötige Energien sinnlos vergeudet haben, sollten sich nun nicht mehr wiederholen.⁴⁸ Ein weiteres beliebtes Argument lautete: Kontroversen müssen notfalls schnell und ohne den vielleicht aus kirchenpolitischen oder sonstigen Schwierigkeiten nicht realisierbaren Aufwand eines ökumenischen Konzils entschieden werden müssen. Gerade das ist aber, wenn dieses Endergebnis hundertjähriger Überlegungen nach dem Ersten Vatikanum stimmt, niemals geschehen und hätte auch nicht geschehen können. Die einzige Verwirrung der Kirche, die durch eine (vielleicht als »ex cathedra« anzusehende) dogmatische Entscheidung eines Papstes tatsächlich schnell beseitigt wurde, nämlich durch »Benedictus Deus« von 1336, ist durch den Vorgänger desselben Papstes verursacht worden. Die Mariendogmen haben keine die Kirche spaltenden Kontroversen beendet; sie waren – wie man auch immer zu der Sinnhaftigkeit ihrer Definition stehen mag – anders als sonstige Dogmen keine Antwort auf eine Not-situation des Glaubens, sondern Ausdruck kirchlicher Frömmigkeit.

Damit stellt sich das Problem der päpstlichen Unfehlbarkeit freilich ganz anders als es seine Gegner zur Zeit des Ersten Vatikanums gestellt haben. Es ist nicht mehr ihre Gefährlichkeit (gar in politischer Beziehung in Verbindung mit verstaubten hierokratischen Ansprüchen), sondern umgekehrt ihre scheinbare Irrelevanz und Bedeutungslosigkeit. Die Entscheidungen, durch die das Papsttum tatsächlich wesentlich in den Lauf der Kirchengeschichte und der Weltgeschichte eingreift, wie man auch immer dieses Eingreifen beurteilen mag, werden nach wie vor nicht »ex cathedra« gefällt. Weder »Rerum novarum« noch »Mit brennender Sorge« noch »Populorum progressio« noch auch »Humanae vitae« sind Ex-cathedra-Entscheidungen. Man wird hier einwenden, daß die primäre Ausübung des unfehlbaren päpstlichen Lehramtes gerade nicht dort geschieht, wo der Papst »allein« entscheidet. Sie geschieht vielmehr auf ökumenischen Konzilien, auf denen bisher die wich-

⁴⁸ In den Konzilsdebatten vor allem bei Raess (Straßburg) am 21. 5. 1870: Warum konnten die Jansenisten so lange und verbissen den päpstlichen Dekreten widerstehen? Warum ist die Bulle »Unigenitus« so spät und unter solchen Schwierigkeiten in Frankreich rezipiert worden? Warum haben zwei Jahrzehnte lang auch Bischöfe gegen den Spruch des Papstes an ein allgemeines Konzil appelliert? »Praecise quia invaluerat in multorum animis de fallibilitate Romani pontificis opinio«. Andernfalls wäre es nicht möglich gewesen, daß die jansenistischen Streitigkeiten für fast zwei Jahrhunderte die französische Kirche verwirrten (Mansi 52, 176 D). – Ebenso dann Cousseau (Angoulême) am 23. 5. (Ebd. 212 B). – Am 30. 5. Gastaldi (Saluzzo): Die Geschichte der nachtridentinischen Kontroversen, von Bajus und Quesnel über Jansenismus und Gallikanismus bis zur Aufklärung, sei gerade ein sprechender Beleg für die päpstliche Unfehlbarkeit; wäre diese auf dem Konzil von Trient definiert worden, wäre es nie zu einer Synode von Pistoia gekommen, gäbe es nicht Bibliotheken von Büchern, die im Titel von der Gnade handeln, innen aber voll sind von Haß und Neid, gäbe es nicht all diese Dinge, durch die die Theologie in Verfall gekommen ist (Ebd. 328 f).

tigsten Glaubensfragen entschieden worden sind, und durch die Mitwirkung, Rezeption oder auch ausdrückliche Bestätigung bei diesen Konzilien.

Tatsächlich ist der primäre Ort der päpstlichen »Unfehlbarkeit« nicht die Ex-cathedra-Entscheidung, sondern das ökumenische (oder auch partikuläre) Konzil. Unfehlbare Definitionen außerhalb des Konzils müssen als möglicher, aber defizienter Modus des Engagements des kirchlichen Lehramts angesehen werden. Erst recht sind sie nicht tauglich als leichtes Mittel, rasch und ohne unnötigen Zeitaufwand Kontroversen zu beenden oder Krisen zu überwinden, wenn Konzilien nicht möglich oder zu aufwendig sind, wie viele Konzilsväter des Ersten Vatikanums meinten. Sie können nicht den normalen geschichtlichen Prozeß der Wahrheitsfindung und Krisen-Überwindung in der Kirche überspringen. Dies hat gerade die Minorität auf dem Ersten Vatikanum deutlich erkannt.⁴⁹ Sie sind also ein defizienter Modus der Ausübung kirchlichen Lehramts. Und darum ist auch nicht zu erwarten, daß sie dieselbe Bedeutung für Glauben und Leben der Kirche erlangen, wie Konzilsentscheidungen, noch auch, daß es ihnen in derselben Weise gelingt, die ganze Glaubenswahrheit in gleicher Ausgewogenheit und Berücksichtigung all ihrer Aspekte auszusagen. Wo faktisch nicht in derselben Weise die ganze Kirche engagiert ist (auch dann nicht, wenn vor einer Definition eine Befragung aller Bischöfe geschieht), kann die formale Wahrheitsgarantie alleine nicht das ersetzen, was an Fülle und Realitätsbezug erst durch die intensivere Mitwirkung der Gesamtkirche hinzukommen kann.

Dennoch bleibt die Frage, ob die Reduzierung päpstlicher Ex-cathedra-Entscheidungen auf die beiden Mariendogmen nicht selbst wieder Ergebnis einer formalen Engführung der Unfehlbarkeitsdefinition des Ersten Vatikanums ist, die sich dadurch in ihrer Abstraktion als ungeschichtlich erweist. Damit ist gemeint: Weil alles in den ausdrücklichen Willen des Papstes, unfehlbar zu sprechen, und in das Bewußtsein der Kirche, daß hier eine inappellable formale Autorität spricht, verlagert ist, verlangt man dieses ausdrückliche Bewußtsein auch für die Vergangenheit. Denn so etwas wie »Consensus ecclesiae« und Rezeption durch die Kirche (wenn sie mehr ist als gehorsame Anerkennung formaler päpstlicher Autorität) darf ja anscheinend hier keine Rolle spielen. Sobald dann aber mit sauberen historischen Methoden gearbeitet wird, bleibt von früheren Entscheidungen nichts mehr übrig. Wo Päpste zwar autoritativ und im klaren Bewußtsein, den wahren Glauben zu vertreten, gesprochen haben, aber ohne diesen ausdrücklichen Willen zur unfehlbaren Definition, wo ihre Entscheidung nicht sofort, sondern erst in einem längeren Rezeptionsprozeß angenommen wurde, glaubt man dann nicht mehr von einer Ex-cathedra-Entscheidung sprechen zu können. Da das Kriterium der Zustimmung der Kirche durch das Erste Vatikanum ausgeschlos-

⁴⁹ Siehe den Aufsatz in diesem Band »Päpstliche Unfehlbarkeit und Geschichte in den Diskussionen des Ersten Vatikanums«.

sen erscheint, zieht man vom formalen Charakter der päpstlichen Entscheidung her so enge Grenzen und verlangt ein so ausdrückliches Bewußtsein, nicht nur wahr, sondern »unfehlbar« zu sprechen, daß vor dem 19. Jahrhundert nichts mehr übrigbleibt.

Ein wesentlicher Einwand gegen diese Methode ist, daß die rigorose Anwendung dieser Kriterien auch die altchristlichen Konzilien um ihre Autorität bringen würde. Weder die Konzilsväter von Nikaia noch die von Chalkedon waren sich bewußt, im Besitz einer formalen konziliaren »Unfehlbarkeit« zu sein und aus ihr heraus zu definieren, wie dies für Trient oder das Erste Vatikanum gilt. Sie waren sich bewußt, in der Tradition zu stehen und aus ihr heraus den Glauben verbindlich und sicher »irrtumsfrei« zu formulieren.

Durch dieses Beispiel wird aber deutlich, daß formale Lehrautorität eingebettet ist in den Prozeß der kirchlichen Rezeption und von der Bezeugung durch die kirchliche Rezeption lebt. Es ist mit der Geschichtlichkeit der Kirche gegeben, daß formale Autorität (sei es des Bischofsamtes, der Konzilien oder des Papstes) nicht einfach schon am Anfang fertig und ausgebildet der Kirche gegenübertritt. Sie bedarf konkreter geschichtlicher Erfahrungen und damit der »Rezeption«, um als solche erkannt und anerkannt zu werden. Dies gilt in erheblichem Maße von der Autorität der Konzilien. Daß die Glaubensformel von Nikaia in ihrer unbedingten und überragenden Bedeutung erkannt wurde, setzte erst ihre Infragestellung und die Kämpfe des 4. Jahrhunderts voraus. Daß auch nach Nikaia weitere Konzilien dasselbe Recht zu verbindlichen Glaubensformeln haben, wurde erst durch den Rezeptionsprozeß nach Chalkedon und in der Auseinandersetzung mit dem Versuch, unter Berufung auf »Nikaia allein« Chalkedon wieder außer Kraft zu setzen, deutlich.⁵⁰

Ist dem so, dann gilt dies auch für die päpstliche Unfehlbarkeit. Dann stellt sich aber auch die Frage, ob diese wesentliche Bedeutung der Rezeption bloß für die geschichtliche Entwicklung einer formalen Instanz gilt, oder ob sie nicht auch die einzelnen Akte dieser Instanz umgreift und trägt. Man könnte sich hier etwa vorstellen: Die Rezeption durch die Kirche begründet und konstituiert zwar nicht Autorität und Verbindlichkeit der Konzilien; aber sie bezeugt sie.⁵¹ Ähnliches würde dann für das Verhältnis einer päpstlichen Ex-cathedra-Entscheidung zur Gesamtkirche gelten. Eine päpstliche Definition hätte ihre Autorität tatsächlich »aus sich, nicht aber aus der Zustimmung der Kirche«. Sie ist kein freies Angebot an die Kirche, so wie auch Konzilien nie freies Angebot an die Kirche waren und auch die Schriften des Neuen Testaments bei ihrer Rezeption durch die Kirche in der Kanonbildung nie freies

⁵⁰ Dazu H. J. Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn u. a. 1979.

⁵¹ Vgl. Sieben, *Konzilsidee*, 515 f. – Zur Rezeption als Antwort der Kirche auf Konzilien vor allem A. Grillmeier, *Konzil und Rezeption*, in: *ThPh* 45 (1970), 321–352; Y. Congar, *La réception comme réalité ecclésiologique*, in: *RScPhTh* 56 (1972), 43–68.

Angebot an die Kirche, sondern immer Autorität des Wortes Gottes waren.⁵² Die Rezeption durch die Kirche ist also nie *Ratifikation* einer in sich gültigen Ex-cathedra-Entscheidung. So etwas ist durch die Definition des Ersten Vatikanums ausdrücklich ausgeschlossen. Wohl aber wäre sie *Zeugnis dafür, daß* bzw. *ob* es sich überhaupt um eine Ex-cathedra-Entscheidung handelt. Eine solche Interpretation wird von Walter Kasper⁵³, Hermann Josef Pottmeyer⁵⁴ und auch Francis Sullivan⁵⁵ in Erwägung gezogen.

Eine solche Rezeption wäre also weder einfach automatische Annahme noch »Bestätigung« mit Entscheidungsvollmacht. Sie bedeutet durchaus nicht, daß a priori nur Annahme und nicht auch Verweigerung möglich ist, sobald einmal die Autorität mit höchstem formalen Anspruch gesprochen hat, bzw. daß dann nur noch Offenheit im Sinne intensiverer oder weniger intensiver Aneignung im Leben der Kirche oder des Hineinstellens in größere Zusammenhänge besteht. Auch die Verweigerung der Rezeption ist grundsätzlich möglich; und dennoch ist dieser Rezeptionsvorgang, sofern er (normalerweise) positiv ausgeht, nicht Infragestellung oder nachträgliche Bestätigung der Autorität, sondern ihre Anerkennung. Freilich könnte dann der Fall eintreten, daß ein Papst eine Ex-cathedra-Entscheidung treffen *will* und auch rein formal eine solche fällt, diese aber dennoch nicht den Glauben der Kirche wiedergibt und dann auch nicht rezipiert wird. Man könnte im Sinne des Wort-

⁵² Ein solcher Vergleich ist von Ignaz von Döllinger zur Zeit des Ersten Vatikanums gezogen worden: »Die Kirche gibt den Concilien Zeugnis (nicht erst Autorität), so wie sie durch ihren biblischen Canon den einzelnen Büchern der Bibel Zeugnis gibt, während natürlich die innere Autorität derselben nicht von der Kirche ausfließt. Sie ist auch da testis, non auctor fidei« (in einer Anmerkung des Artikels »Die neue Geschäftsordnung des Concils und ihre theologische Bedeutung«: Coll. Lac. VII, 1505, Anm. 2). Freilich scheint Döllinger dieses Verhältnis in demselben Artikel dann doch wieder als Ratifikation durch eine höhere Instanz zu verstehen; das Verständnis ist bei ihm nicht eindeutig; vgl. K. Schatz, Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem Ersten Vatikanum (Rom 1975), 181 f.

⁵³ »Der Papst kann nur insoweit unfehlbar sein, als ihn die Kirche als den sprechenden Mund und Zeugen ihrer eigenen Unfehlbarkeit anerkennt. Würde sie ihm diese Anerkennung (nicht zu verwechseln mit der vom Vatikanum I abgelehnten nachträglichen Zustimmung zu einer Kathedralentscheidung, wodurch diese erst ihre juristische Verbindlichkeit erlangt) versagen, dann wäre der Papst im Extremfall häretisch oder schismatisch, dann wäre er gar nicht mehr Papst« (in: Fehlbar? Eine Bilanz, hrsg. von H. Küng, Köln 1973, 84).

⁵⁴ H. J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität, Mainz 1975, 425 f.

⁵⁵ F. A. Sullivan, Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church, Dublin 1983, 106–112: Die Rezeption durch die Kirche könne nicht Bedingung sein, von der die Unfehlbarkeit päpstlicher lehramtlicher Entscheidungen objektiv abhängt. Anders verhalte es sich jedoch, wenn gefragt werde: Wie können wir *wissen*, daß alle Bedingungen erfüllt sind? Dazu genüge noch nicht die Intention des Papstes zu definieren. Denn dadurch, daß der Papst definieren *will* und eine Ex-cathedra-*Formel* gebraucht, seien noch nicht automatisch die objektiven Bedingungen einer Ex-cathedra-Entscheidung auch tatsächlich erfüllt. Dazu gehöre z. B. wesentlich, daß es sich um eine Frage »de fide et moribus« handle. Daß diese Bedingungen auch tatsächlich erfüllt seien, werde evident erst durch die Rezeption einer solchen Entscheidung im Glaubensbewußtsein der Kirche.

lautes der Definition des Ersten Vatikanums daran denken, daß in diesem Falle der Charakter einer Entscheidung »de fide et moribus« nicht gegeben ist und eine Glaubensentscheidung nicht allein schon dadurch zu einer solchen wird, daß der Papst behauptet, es sei eine solche. Der Bereich »Glaube und Sitten« kann ja nicht dadurch theologisch umrissen sein, daß er im gesellschaftlich gängigen Verständnis in die Kategorie »Religion« oder »Moral« gehört. Freilich ist ein solches Verständnis offenbar weit verbreitet: Wenn ein Papst eine Sache entscheidet, die im wissenschaftstheoretischen und auch im vulgären Verständnis in die Kategorie »religiöser Aussagen« gehört, dann ist dies eine Aussage »de fide«. Hier wäre doch darauf zu insistieren, daß ein solcher Begriff rein religionsphänomenologischer Art sich nicht mit dem deuten kann, was christliche Theologie selbst in einem rein formalen Sinne mit Glaubensaussage meint. Dazu gehört eben auch der inhaltliche Bezug zum überlieferten Glauben der Kirche wesentlich hinzu. Wenn der Papst gegen die ausdrückliche Aussage des Ersten Vatikanums (DS 3070) eine »nova doctrina« verkünden würde, könnte dies eben *keine* christliche Glaubensaussage sein und würde daher schon von da aus nicht die Voraussetzungen einer Ex-cathedra-Entscheidung erfüllen. Auf die speziellen Probleme, wieweit die Unfehlbarkeit »de moribus« reicht, die gerade in den letzten Jahren, nicht zuletzt auf dem Hintergrund von »Humanae vitae«, diskutiert worden sind, soll hier nicht noch zusätzlich eingegangen werden. Sie weisen in ähnlicher Weise in die hier aufgezeigte Richtung.

Die Konsequenz wäre freilich nicht, daß die Gläubigen mit der Annahme einer Definition warten, bis die Rezeption durch die Kirche manifest ist. Dies wollte das Erste Vatikanum gerade ausschließen; und es muß ausgeschlossen bleiben. Die päpstliche Entscheidung, ebenso wie die eines Konzils, tritt der Kirche mit Autorität gegenüber. Die übrige Kirche erkennt diese Autorität an. Aber dies geschieht nicht nur in formaler, sondern damit unlösbar verbunden auch in inhaltlicher Hinsicht. Die Kirche erkennt in der Definition ihren eigenen überlieferten Glauben wieder (ähnlich wie die Kirche des 2. und 3. Jahrhunderts in den als »echt« anerkannten Schriften des Neuen Testaments ihren eigenen Glauben wiedererkannt hat). Und darin bejaht sie auch die formale Autorität, die diesen Glauben trägt und umgreift und wieder von ihm getragen und umgriffen wird. Es handelt sich dann um die eine Anerkennung der Autorität des Wortes Gottes und um die Unterwerfung der Kirche unter diese Autorität. Der verkündete Glaube wird als Wort Gottes und Evangelium Jesu Christi erkannt und angenommen; darin wird gleichzeitig die verkündende Autorität als von Christus kommend angenommen. Beide Aspekte tragen sich gegenseitig, so daß man nicht bloß sagen kann, der eine sei Grundlage des anderen. Sollte es dagegen einmal nicht möglich sein, daß die Kirche ihren Glauben in einer Definition wiederfindet, geschieht in irgendeiner Form eine Nicht-Annahme. Ein geschichtlicher Fall

einer solchen »irrigen« Definition scheint mir die Bulle »Unam Sanctam« mit ihrer hierokratischen Doktrin zu sein. Sie ist sicher damals von Bonifaz VIII. nicht als irgendein Dokument, sondern mit dem höchsten Einsatz von Autorität erlassen worden, dessen das damalige Papsttum fähig war. Ihre Lehre ist aber schon damals zu keinem Zeitpunkt allgemeinkirchlich rezipiert worden und stieß speziell in Frankreich auf einhellig Resistenz, und sie widerspricht eindeutig der kirchlichen Lehre, die zumindest seit Leo XIII. offizielle Geltung hat.

Zwar scheint die hier vorgetragene Interpretation bisher noch nicht ganz reibungslos und ohne Schwierigkeiten mit dem »ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae« des Ersten Vatikanums in Einklang zu bringen zu sein. Man könnte sich fragen: Kommt dadurch nicht doch das gallikanische »ex consensu Ecclesiae« durch das Hintertürchen wieder herein? Und wie ist es, wenn eine päpstliche Entscheidung weder einhellig von der katholischen Kirche angenommen wird noch einhellig als häretisch zurückgewiesen, sondern – was in kritischen Fällen das Normale zu sein pflegt – von einem größeren Teil der Kirche abgelehnt wird, während ein anderer Teil sie zum Prüfstein der Rechtgläubigkeit macht?

Hierauf könnte man zunächst erwidern: Die Hauptsache ist, daß diese These nicht direkt und unmittelbar der Definition des Ersten Vatikanums widerspricht. Mit Schwierigkeiten der Vereinbarung muß die Theologie ohnehin in vielen Fällen leben. Sie sind nicht unbedingt ein zwingender Gegengrund, vor allem dann nicht, wenn sich dadurch eine Möglichkeit eröffnet, leichter anderen Gegebenheiten der Tradition und der Kirchengeschichte gerecht zu werden. Die Interpretationsschwierigkeiten, die diese Deutung in bezug auf das Erste Vatikanum schafft oder übrig läßt, stehen in keinem Verhältnis zu den Schwierigkeiten, die sie im Blick auf die *ganze* Tradition der Kirche löst und wegnimmt. Nur die fälschliche Voraussetzung, die Sorge des Dogmatikers sei eigentlich nur, wie er mit den neueren kirchlichen Definitionen zurechtkommt, die Harmonisierung mit der älteren Tradition und der Kirchengeschichte könne er getrost anderen überlassen, führt zu der falschen Perspektive, die einseitig auf die Definitionen der Neuzeit konzentriert ist. Auch für das Erste Vatikanum gilt als maßgebliches Interpretationskriterium, daß es nur im Rahmen der ganzen Glaubensaussage und daher im Lichte der ganzen Tradition und niemals isoliert »in sich« interpretiert werden muß. Jede Interpretation eines Dogmas, die zu seiner besseren Integration in das Ganze verhilft, hat den Vorzug vor einer Interpretation, die zwar reibungsloser auf diese Definition paßt, dafür aber desto größere Schwierigkeiten mit Tradition, Kirchengeschichte und anderen Glaubensgegebenheiten hervorruft.

Was schließlich die Frage betrifft, wie es sich verhalte, wenn eine päpstliche Entscheidung von einem Teil der Kirche nicht rezipiert wird, so ist zu sagen:

Mit Konflikten dieser Art hat die Kirche bisher sowieso leben müssen; und nicht zuletzt der Fall von »*Humanae vitae*« (wenngleich es sich um keine Ex-cathedra-Entscheidung handelt) zeigt, daß sie auch nach dem Ersten Vatikanum damit leben muß. Ob dann ein solcher Widerspruch legitim ist oder nicht, dies kann wohl nicht allein von Kriterien formaler Autorität her beantwortet werden. Hier kommt es wohl ganz auf die konkrete historische Situation und nicht zuletzt auf das Maß inhaltlicher Deckung der päpstlichen Entscheidung mit Schrift und Tradition an. Wer sich einigermaßen in der Kirchengeschichte auskennt, wird ohnehin nicht viel auf Einwände geben, die doch irgendwie von der Erwartung ausgehen, durch strukturelle Absicherung Sicherheit für alle Konflikte schaffen zu können.

Der Vorteil der hier vorgetragenen Deutung wäre schließlich auch folgender: Man brauchte nicht mehr unerfüllbare formale Anforderungen an eine Ex-cathedra-Entscheidung zu stellen. Man könnte wieder einfach die bedeutenderen päpstlichen Lehrentscheidungen, die faktisch vom Glaubensbewußtsein der katholischen Kirche rezipiert worden sind, als Ex-cathedra-Entscheidungen im Sinne des Ersten Vatikanums gelten lassen. Im Grunde wäre dies dasselbe, was für Glaubensentscheidungen ökumenischer und auch nichtökumenischer Konzilien längst geschieht. Hier ist längst die Rezeption durch die Kirche als entscheidendes Kriterium anerkannt. Wenn man dieses Kriterium auch auf päpstliche Lehrentscheidungen überträgt, dann könnten als »ex cathedra« etwa folgende gelten: der *Tomus Leonis* an Flavian von 449; der Agatho-Brief mitsamt dem gleichzeitigen Text der römischen Synode von 680⁵⁶; »*Benedictus Deus*« von 1336; »*Cum occasione*« gegen den Jansenismus von 1653; die sieben Häresiezensuren in »*Auctorem fidei*« von 1794⁵⁷; schließlich die Mariendogmen von 1854 und 1950. Auch dies sind freilich nur wenige. Die primäre Ausübung des päpstlichen unfehlbaren Lehramtes geschieht einerseits inmitten der Kontinuität der normalen kirchlichen Lehrverkündigung, anderseits in feierlicher Weise vor allem im Zusammenhang von Konzilien. Die Tatsache, daß z. B. die Konzilien des Altertums päpstliche Lehrschreiben wie den Leo-Brief oder den Agatho-Brief neu untersucht und geprüft haben, wäre dann kein Gegenargument. Die enge Verbindung von materialer und formaler Autorität in dieser Theorie würde wahrscheinlich auch den Rezeptionsvorgängen in der alten Kirche viel besser gerecht.

Freilich wäre dann das Papsttum nicht mehr jener archimedische Punkt, von dem aus sich absolut eindeutig für jeden denkbaren Konfliktfall der Kirchengeschichte bestimmen ließe, wo die wahre Kirche und der wahre Glaube ist. In der Tat versagt dieses Kriterium nicht nur für den Fall einer strittigen und

⁵⁶ DS 542–548.

⁵⁷ DS 2601–2604, 2615, 2659, 2693.

von der Kirche nicht eindeutig rezipierten »Ex-cathedra-Entscheidung«, sondern auch für einen anderen Fall. Gemeint ist der Eventualfall eines Papst-Schismas, den keine kirchliche Papstwahlregelung absolut ausschließen kann. Es ist in der Tat bemerkenswert, daß schon in der beginnenden Neuzeit jene Autoren, die sich bemühen, nur das Papsttum als Fixpunkt der Kirche gelten zu lassen, für zwei Fälle doch wieder gezwungen sind, auf Kriterien wie »Konsens der Kirche« oder »Rezeption durch die Kirche« zurückzugreifen: einmal für den Grenzfall des »Papa haereticus«; dann aber auch für die (in sehr vielen Fällen in der Kirchengeschichte nicht bloß theoretische) Frage, woher man eigentlich wisse, daß der regierende Papst wirklich legitimer Papst ist.⁵⁸ Sowohl im Glaubensbereich wie im Bereich der *Communio* hängt also letztlich die Legitimität des Papsttums und seiner Entscheidungen wieder an der Kirche und wird von ihr getragen. Dies bedeutet jedoch, daß das Prinzip »Ubi Petrus, ibi Ecclesia« der Ergänzung durch ein anderes Prinzip »Ubi Ecclesia, ibi Petrus« bedarf. M. a. W.: »Petrus«, bzw. die formale päpstliche Autorität, ist nicht in jedem denkbaren Falle jene eindeutige Größe, welche die unbestimmtere Wirklichkeit »Ecclesia« normiert. Es kann auch umgekehrt sein, z. B. bei einem häretischen Papst oder einem Papst-Schisma. Und der klassische geschichtliche Fall, wo es umgekehrt war, wo also die Kirche bestimmt hat, wo das Papsttum ist, war das Konzil von Konstanz und besonders sein umstrittenes Dekret »Haec sancta« vom 6. April 1415.

Daraus folgt aber weiter: Dem Kult der absoluten Sicherheit und der Vermeidung jeden Risikos für die Einheit muß der Abschied gegeben werden. Es gibt nicht im formalen Bereich die absolute Absicherung. Die Suche nach dem letzten Punkt absoluter Sicherheit in der Kirche ist im Grunde typisch neuzeitlich-cartesianisch. Sie stand sicher im Ersten Vatikanum ganz entscheidend im Vordergrund. Wir haben aber gesehen, wie dieses Prinzip dann doch wieder in der Realität versagt: Die Theologie nach dem Ersten Vatikanum vermag nicht anzugeben, *welche* bisherigen päpstlichen Entscheidungen eigentlich »ex cathedra« sind.

Letzten Endes liegt daher das Kriterium für katholische Wahrheit und kirchliche *Communio* nicht in *einem* Punkt allein, sondern in einem Beziehungsgeflecht von inhaltlichen (Schrift, Tradition) und lehramtlich-formalen Bezügen. Dabei ist es nicht möglich, ein bestimmtes Element zum absolut eindeutigen Kriterium zu machen, zur *norma normans non normata*, welche nur die anderen authentisch interpretiert und nicht auch von ihnen interpretiert werden müßte. Dies kann weder die »Schrift allein« noch das »Papsttum allein« sein. Ein solcher Versuch führt sich, konsequent durchdacht, selbst ad absurdum.

⁵⁸ Vgl. dazu U. Horst, *Papst – Konzil – Unfehlbarkeit*, Mainz 1978, 81, 96 f, 99, 340.