

Das »noch nicht fertige« Dogma

Zur Rezeption und Nachinterpretation
des Ersten Vatikanums

Die Konzilsgeschichte bietet genügend Beispiele dafür, daß eine Definition nicht einfach Schlußpunkt einer Kontroverse ist, sondern dazu beiträgt, daß diese auf anderer Ebene und in modifizierter Form wieder fortgesetzt wird. Dabei kann es sein, daß die Konzilsentscheidung selbst Jahrzehnte oder gar Jahrhunderte braucht, um sich gesamtkirchlich (d. h. hier in der mit dem römischen Bischof in Einheit stehenden Kirche) durchzusetzen, wie dies bei Nizäa I (325), Konstantinopel II (553), Nizäa II (787), Konstantinopel IV (869/70), aber auch bei Florenz (1439–45) und teilweise – für die disziplinären Dekrete – bei Trient (1545–63) der Fall war. Es kann aber auch sein, daß unter denjenigen, die formal eine Konzilsentscheidung annehmen, sich die Kontroversen von früher fortsetzen und mehr oder weniger dieselben Fronten gegenüberstehen, wo es um den Sinn der betreffenden Formel geht. Die Konzilsentscheidung wird dann vielleicht sehr verschieden interpretiert: Es gibt »maximalistische« und »minimalistische« Interpretationen, und jede der früheren Parteien tendiert dahin, sich in ihrer vorherigen Überzeugung bestätigt zu sehen oder jedenfalls diese als nach wie vor möglich und nicht durch das Konzil verurteilt zu betrachten. Dies geschieht besonders dann, wenn ein Konzil, durch scheinbare oder wirkliche kirchenpolitische Handlungszwänge genötigt, eine Entscheidung treffen mußte, ohne daß diese genügend ausgereift ist und eine befriedigende Synthese der zu berücksichtigenden komplementären Aspekte erreicht werden konnte. Dies gilt z. B. für Ephesos (431), besonders aber für die »konziliaristischen« Dekrete des Konzils von Konstanz (1414–1418). Es gilt auch in gewisser Hinsicht für das Konzil von 1869/70.

Auf den ersten Blick sieht alles freilich ganz anders aus. In der gängigen katholischen Darstellung ist die Rezeption des Ersten Vatikanums und der in ihm definierten Papstdogmen der lehramtlichen Irrtumslosigkeit¹ und des Jurisdiktionsprimats² eine verhältnismäßig einfache Sache. Auf der einen Seite steht die gehorsame Annahme dieser Entscheidungen durch die Gesamtheit des schon vorher in Einheit mit Rom stehenden Episkopats und die überwältigende Mehrheit von Klerus und Kirchenvolk, ein Vorgang, der bereits im August 1870 sehr weit fortgeschritten und im wesentlichen in einem Jahr abgeschlossen ist. Auf der anderen Seite steht die in deutschsprachigen Ländern von Professoren- und Intellektuellenkreisen ausgehende Protestbewegung gegen die Unfehlbarkeitserklärung, die dann aus der Papstkirche heraus und zur Bildung der Altkatholischen Kirche führte. In Deutschland markieren zwei – nur wenige Tage auseinanderliegende – Ereignisse, kurz nach der feierlichen Definition vom 18. Juli, diese beiden Möglichkeiten: auf der einen Seite die Nürnberger Versammlung vom 25./26. August, welche unter Leitung des Münchener Kirchenhistorikers Ignaz von Döllinger gegen das Unfehlbarkeitsdogma und die Legitimität des Konzilsbeschlusses protestierte³, auf der anderen Seite die 3. Fuldaer Bischofskonferenz vom 30. August bis 1. September, welche sich zu diesem Dogma bekannte und durch welche der Öffentlichkeit klar wurde, daß auch die meisten bisherigen deutschen Minoritätsbischofe nicht in ihrem Widerstand verharrten, sondern das Dogma akzeptierten⁴. Der Prozeß der Annahme des Dogmas mag dabei im einzelnen ein ziemlich komplizierter Vorgang sein, auch langwieriger, als man bisher gemeint hat⁵; am Ende scheint es jedoch in dieser Sicht nur zwei einfache Möglichkeiten zu geben: entweder einfache »Unterwerfung«, bzw. (wenn man diesen Ausdruck vermeiden will) unzweideutige Annahme des in seinem Sinn feststehenden Dekrets vom 18. Juli, oder Verharren im Widerspruch mit der Konsequenz der Trennung von der Kirche⁶. Dem entspricht auch das Echo der Vorgänge in der damaligen Öffentlichkeit. In der Polarisierung zwischen den Konzilsgegnern und -anhängern mußten Nuancen untergehen. Der Fuldaer Hirtenbrief, ebenso die Hirtenbriefe ehemaliger Mi-

noritätsbischöfe, welche sich bemühten, das Dogma annehmbar zu machen, wurden von anti-infallibilistischer⁷ Seite als schmähhlicher »Verrat« und »charakterloses Umfallen« gebrandmarkt⁸, auf der anderen Seite als endliches Umschwenken auf die von Anfang an richtige Linie der Majorität begrüßt. Die Polemik verlief auch nur zwischen diesen beiden Gruppen. Direkte kritische Töne, etwa von »gemäßigten« Interpreten gegenüber »Maximalisten«, sind nur selten und sehr verhalten festzustellen⁹. Durch den beginnenden Kulturkampf traten diese Gegensätze erst recht zurück.

Hellsichtige Beobachter der Szene sahen es freilich damals schon anders. Sie bemerkten die Feinheiten und stellten fest, daß die nachkonziliaren Fronten nicht nur zwischen Unfehlbarkeitsbefürwortern und Unfehlbarkeitsgegnern, sondern auch innerhalb der Verteidiger der vom Konzil definierten Lehre verliefen, bzw. daß sich die Differenzen zwischen Majorität und Minorität auf dem Konzil weitgehend in der nachkonziliaren Interpretation fortsetzten. So stellt der Zisterzienser Prof. Salesius Mayer, Moralthologe an der Prager Universität und auf dem Konzil faktischer Berater des Kardinals Schwarzenberg von Prag, März/April 1871 fest:

»Wer sich die Mühe macht, die verschiedenen Pastoral Schreiben zu vergleichen, in denen die Bischöfe ihren Gläubigen das neue Glaubensdekret annehmbar zu machen suchen, wird neben der Übereinstimmung im Wesentlichen, von jeher Geglaubten, die bedeutende Verschiedenheit der Ansichten zu bemerken nicht umhin können, wenn es sich um die Klarstellung der neuen Formel handelt. Gegenüber den extremen Aufstellungen eines Manning von Westminster, Plantier von Nîmes, Martin von Paderborn usw. nehmen sich die Erklärungen von Crementz in Ermeland, Kettelers von Mainz und teilweise selbst Feßlers von St. Pölten als wahre Verteidigung der Ansichten der Konzils-Minorität aus. Die Nürnberger Theologen¹⁰, Prof. Schulte in seiner neuesten Schrift und A.(ndere) haben der schärfsten und weitgehendsten Auslegung Ausdruck gegeben, wie sie etwa nach der Ansicht der enragiertesten Infallibilisten zu definieren gewesen wäre, aber anstatt den Witz zu verstehen und mit einer gemäßigteren Erklärung des Beschlusses entgegenzutreten, hat man einfach, wie z. B. der Mainzer Katholik, über unbegreifliche Entstellung der definierten Lehre geklagt und gerechten Abscheu über derlei verdammenswerte Lehren kundgegeben. Das hat aber

keineswegs gehindert, daß die Ultras der römischen Schule, wie Schäßler, Manning, mit Erklärungen hervortraten, die sich von der perhorreszierten der Nürnberger nicht gerade sehr wesentlich unterscheiden«¹¹.

Mayer trifft also die beachtenswerte Feststellung, daß sich in der Interpretation der »päpstlichen Unfehlbarkeit« nach dem Konzil die äußersten Extreme rechts (in ihrer Bejahung des Dogmas) und links (in ihrer Bestreitung) gegenseitig die Hand reichen. In der Beobachtung, daß die Fronten auch quer durch die Verteidiger des Dogmas liefen, steht Mayer keineswegs allein da. Begreiflicherweise waren es gerade solche, die dem Dogma kritisch bis negativ gegenüberstanden oder die innerlich mit sich rangen, welche diese Differenz bemerkten; denn sie waren hellichtig für die Probleme und darum auch sensibel für die Weise, wie in der Darlegung des Dogmas diesen Problemen Rechnung getragen wurde oder nicht. Sowohl die Bonner Professoren Dieringer und Langen¹² wie auch Prof. Dittrich und die Privatdozenten Weiß und Krause an der Braunsberger Akademie¹³ betonten ihren Bischöfen gegenüber, daß Unfehlbarkeit nicht gleich Unfehlbarkeit sei und die Definition vom 18. Juli hier keineswegs der Unklarheit ein Ende gemacht habe, da sie in sehr verschiedenem Sinne interpretiert werde. Gleiches gilt für Bischof Hefele von Rottenburg, welcher im März 1871 mit sich rang, ob sich dem Dogma nicht doch ein akzeptabler Sinn abgewinnen ließe¹⁴; auch er sieht sehr scharf die Gegensätze zwischen »maximalistischen« und »minimalistischen« Interpretatoren des Dogmas. Auf infallibilistischer Seite dagegen scheint man diesen Unterschieden im allgemeinen keine sehr große Aufmerksamkeit geschenkt zu haben, vielleicht zum Glück für die »Minimalisten«, die auf diese Weise auch durch die römische Kurie nicht behelligt wurden.

Wenn man die nach dem Konzil erschienenen Darlegungen des Dogmas anschaut, so ist gemeinsam die Abwehr gewisser populärer Mißverständnisse, damals (und oft auch heute!) gewiß dringend nötig, aber theologisch nur Selbstverständlichkeiten ausdrückend: Unfehlbarkeit hat nichts zu tun mit Sündenlosigkeit; sie wird dem Papst durch »Assistenz« des Heiligen Geistes (und nicht durch »Inspiration« oder beson-

dere »Erleuchtung«!) gewährt und enthebt ihn nicht der Verpflichtung, die normalen menschlichen Mittel der Wahrheitsfindung zu benutzen; sie ist eingeschränkt auf Glaubens- und Sittenfragen und bezieht sich auch hier nur auf Definitionen, nicht auf alle lehramtlichen Verlautbarungen. Wo es jedoch darum ging, über die primitivsten Mißverständnisse hinaus ernsthafteren und mehr auf den Kern der Sache gerichteten Einwänden zu begegnen, gehen die Erklärungen, auch und gerade von Bischöfen, oft fundamental auseinander. Dies betrifft vor allem das Verhältnis von päpstlicher und kirchlicher Unfehlbarkeit. Salesius Mayer schreibt am 13. März 1871:

»Sie (d. h. die Hirtenbriefe der Bischöfe nach dem Konzil) stimmen in der Anerkennung des ökumenischen Charakters des Dekretes überein, interpretieren aber seinen Sinn in verschiedener Weise. Sie neigen am ehesten dazu, darzulegen, daß der Papst niemals von der Kirche getrennt definiert; einige sehen sogar die Zustimmung (oder wenigstens Mitwirkung) der Bischöfe als notwendig, bzw. als Bedingung (so der Bischof von Mainz) an. Die Theologen aber der extremen Gegenseite, wie Scheeben, Schüzler (an der Universität Freiburg) heben die Stimme des Papstes allein hervor, ebenso Manning«¹⁵.

Gemeinsame Hirtenbriefe zum genaueren Sinn der Unfehlbarkeitsdefinition waren darum meist nur schwer möglich. Auf der genannten Fuldaer Bischofskonferenz setzte sich zwar im Bekenntnis zu den Konzilien, »auf denen das Haupt und die Glieder des Einen kirchlichen Lehrkörpers ... zusammenwirken«¹⁶, die Ketteler'sche Sicht der organischen Einheit von Papst und Bischofskollegium durch; damit wurde implizit jedem isolierten Verständnis von »päpstlicher Unfehlbarkeit« eine Absage erteilt. Das war jedoch noch eine Formel, die in dieser abstrakten Allgemeinheit auch ein Bischof Senestrey von Regensburg unterschreiben konnte; denn darin war noch nicht gesagt, *wie* diese Isolierung überwunden wird und auf welche Weise die Einheit des Lehrkörpers zustande kommt. Im übrigen beschloß darum die Konferenz, was in der gegebenen Situation das einzig Realistische war, sich mit der Aufforderung zu aufklärenden Schreiben einzelner Bischöfe, je nach den Bedürfnissen und Notwendigkeiten ihrer Diözesen, zu begnügen¹⁷. Ähnliches gilt in

Österreich für die Salzburger Kirchenprovinz. Hier scheiterte das Projekt einer gemeinsamen bischöflichen Erklärung der Konzilsdefinition daran, daß ehemalige Minoritätsbischöfe einerseits (Erzbischof Tarnóczy, Wiery von Gurk, Stepischnegg von Lavant), Vertreter der Majorität wie Gasser von Brixen andererseits das Dogma in ganz verschiedener Weise interpretierten und jeweils die Entwürfe ihrer Kollegen so zusammenstrichen, daß am Schluß nichts mehr blieb¹⁸. Man mag dies bedauern; doch hatte es sein Gutes: Es schuf Freiraum für einzelne Bischöfe, dem in Anbetracht der Situation auch römische Toleranz entsprach.

Wir beschränken uns bei der Untersuchung dieser Interpretationen auf den deutschen Sprachraum. Nur hier gab es eine starke und bald auch organisierte Konzilsopposition; nur hier war die Rezeption des Konzils ein wirkliches Problem, während in Frankreich, Italien, England und den USA die Unfehlbarkeitsgegner bald isoliert waren.

I. Die Richtungen der Interpretation

Eine genauere Beobachtung muß freilich die Feststellung von Salesius Mayer noch modifizieren. Es gibt nicht bloß zwei, sondern drei verschiedene Gruppen von Interpreten der Konzilsbeschlüsse:

1. Eigentlich *extremistisch-maximalistische* Interpretationen. Sie kommen darin überein, daß sie Lehramt und Unfehlbarkeit praktisch auf den Papst reduzieren oder zumindest ihn allein als eigenständigen Träger der unfehlbaren Lehrgewalt gelten lassen. Klassisches Beispiel einer nachkonziliaren maximalistischen Interpretation ist der auch im deutschen Bereich beachtete Erzbischof Manning von Westminster¹⁹. Für ihn ist der ganze Bereich des eigentlich päpstlichen Lehramtes durch die Unfehlbarkeit gedeckt, so daß konsequenterweise alle Enzykliken unfehlbar sind²⁰. Der Primat steht gewissermaßen vor der Kirche²¹. – In Deutschland ist diesen maximalistischen Interpretationen der Freiburger Dogmatiker Konstantin Freiherr von Schüzler zuzurechnen. Nach Schüzler²² ist im Grunde der Papst alleine eigenständiger Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit; er ist selbst nicht wesentlich an

das Urteil der übrigen Kirche rückgebunden, vielmehr wird die Kirche allein durch ihn in der Wahrheit gehalten. Die Unfehlbarkeit kommt der Gesamtkirche also nur noch vermittelt durch den Papst zu. – Aber auch Scheeben²³ gehört in diese Gruppe. Wenn er in typisch »neo-ultramontaner« Übersteigerung von der Eucharistie, Maria und dem Heiligen Stuhl als dem »dreifachen Gnadenthron« Christi in der Kirche und von den drei Punkten, von denen aus Christus seine Verbindung mit der Kirche aufrechterhält, spricht²⁴, oder davon, daß »gerade auf dem unwandelbaren Stuhle Petri« die Lehre Gottes »in ihrer ganzen göttlichen Majestät wie auf ihrem eigenen Throne, den sie unter den Menschen aufgeschlagen«²⁵, bzw. »als eine von oben herabsteigende und vom Himmel her auf die Erde gebrachte ... und nicht als ein der Domäne der Natur angehöriges Gut aufgrund natürlicher Bürgschaften« erscheint²⁶, wenn er die ekklesiologische Bedeutung des »Consensus« als Liberalismus und Naturalismus abwertet²⁷ und, ebenso wie Schänzler, die päpstliche Unfehlbarkeit als eigentliches Zeichen der Souveränität Gottes gegenüber aller menschlichen Autonomie versteht, dann kann dies nur so verstanden werden, daß göttliche Leitung im Lehramt auf den Papst reduziert wird. Gewiß ist der Theologe Scheeben weiter und vielschichtiger, als es in diesen Passagen zum Ausdruck kommt²⁸; aber im Zusammenhang der unmittelbar nachkonziliaren Rezeption ist er den Maximalisten zuzurechnen.

Freilich ist hier gleich zu sagen, daß diese Gruppe relativ klein ist. Außer diesen dreien ist ihr wohl keiner der deutschsprachigen oder im deutschen Bereich bekannten Autoren zuzurechnen. Auch die nachkonziliaren Hirtenbriefe der deutschsprachigen Majoritätsbischofe, selbst der des an sich extremistischen Positionen anhängenden Bischofs Senestrey von Regensburg²⁹, vermeiden übersteigerte Thesen, die durch die Konzilsdefinition nicht gedeckt sind. Erst recht gilt dies für den schon auf dem Konzil gemäßigten Bischof Martin von Paderborn³⁰, welcher von Mayer ganz zu Unrecht den Maximalisten zugeordnet wird. Wenn hier und auch sonst nicht selten von infallibilitätskritischer Seite die im folgenden zu erwähnende Mittelpartei mit den Maximalisten in einen Topf

geworfen wird, dann wohl deshalb, weil die Reduzierung der kirchlichen Unfehlbarkeit auf den Papst allein in den Augen dieser Infallibilitätskritiker auch in der zweiten Gruppe nicht wirklich überzeugend abgewiesen wird; dies geschieht für sie nur in der dritten Gruppe. Weiter ist zu sagen: Ist die erste Gruppe auch relativ schmal, so wird ihre zahlenmäßige Schwäche aufgewogen durch die Schlüsselposition, die einem Manning auf dem Konzil zukam und die auch dazu verleitete, seiner Interpretation ein theologisches Gewicht zu verleihen, das sie objektiv nicht besaß.

2. An zweiter Stelle ist eine *Mittelgruppe* zu nennen, die zahlenmäßig am stärksten ist. Sie wird vor allem repräsentiert durch Bischof Martin von Paderborn; ihr gehören aber auch die andern nachkonziliaren Hirtenbriefe ehemaliger infallibilistischer Bischöfe an, und außerdem die große Masse der sonstigen Streitschriften und Abhandlungen, die in Deutschland, Österreich und der Schweiz nach dem Konzil über das Dogma aufklärten. Extreme Interpretationen werden hier vermieden. Im allgemeinen werden die landläufigen Mißverständnisse und Fehlinterpretationen abgewiesen und das definierte Dogma korrekt dargestellt, unter Offenlassen dessen, was auf dem Konzil offengelassen wurde. Aber es geschieht auch kein Versuch, zusätzliche Dimensionen und Aussagen hineinzubringen, die in der Konzils-Konstitution »Pastor aeternus« über den Primat nicht unmittelbar ausgesprochen sind. Diese Konstitution wird mehr in sich interpretiert, nicht so sehr von der größeren Tradition der Kirche her, die vielleicht dazu berechtigen könnte, Aussagen zu machen, die allein aus einer Analyse von »Pastor aeternus« nicht hervorgehen, freilich auch nicht als verworfen gelten können. Die Vorstellung einer »Trennung« oder »Isolierung« des Papstes von den Bischöfen wird gewiß ausdrücklich zurückgewiesen. Aber dies geschieht meist nur in der Weise, daß die Bindung der Kirche an den Papst als an ihr Haupt hervorgehoben wird, nicht jedoch in derselben Weise die Rückbindung des Papstes an die Kirche. Zwar wissen diese Autoren um die Notwendigkeit bzw. Pflicht des definierenden Papstes, sich durch die »menschlichen Mittel« der Wahrheitsfindung des Glaubens der Kirche zu vergewissern, schon deshalb, weil

ihm der Beistand des Heiligen Geistes nach dem Konzilsdekret selbst nicht durch »Inspiration«, sondern durch »Assistenz« zukommt; aber man hat nicht den Eindruck, daß dieser Aussage ein eigentlich ekklesiologischer Stellenwert zukommt. Sie ist mehr eine moralische Pflicht und scheint eher in eine päpstliche Standesmoral als in die Ekklesiologie zu gehören. Zumindest bietet diese nicht geleugnete, vielmehr meist ausdrücklich anerkannte Notwendigkeit keinen Ansatz dafür, die päpstliche Unfehlbarkeit als vermittelt durch die primäre Unfehlbarkeit der Kirche als ganzer zu sehen. Sie hat im letzten theologisch keinen rechten Ort³¹. Von da aus bieten diese Autoren meist immer offene Flanken nach maximalistischen Interpretationen hin. – Weiterhin wird meist nicht nur die Wahrheit, sondern auch die zeitgeschichtliche Notwendigkeit der Definition nüchtern anerkannt und begründet. Aber man sieht in ihr doch nicht dermaßen, wie es bei Manning, Schätzler und Scheeben geschieht, das Zeichen Gottes schlechthin für die eigene Zeit. Man erblickt in ihr nicht mit demselben Pathos das gegen den Liberalismus in den Mittelpunkt zu stellende Zentraldogma, in welchem sich das Spezifikum des Christentums überhaupt heute darstelle. Man kann sagen: In der »Hierarchie der Wahrheiten« nimmt die päpstliche Unfehlbarkeit für die zweite Gruppe einen nicht ganz so zentralen Platz ein.

3. An dritter Stelle steht jene Gruppe, die zweifellos die interessanteste ist und welche versucht, auch nach dem Konzil die Position der *Minorität* aufrechtzuerhalten bzw. durch Interpretation jene Gesichtspunkte hineinzubringen, die die Minorität in der letzten Konzilsphase vergeblich in der Formulierung des Dekrets unterzubringen versucht hatte. Sie wird repräsentiert durch die nachkonziliaren Hirtenbriefe und sonstigen Schriften ehemaliger Minoritätsbischofe, in Deutschland vor allem durch Krementz von Ermland³², Eberhard von Trier³³, Ketteler von Mainz³⁴ und Hefele von Rottenburg³⁵. Jenseits der deutschen Grenzen wäre besonders Newman³⁶ und in Ungarn Primas Simor³⁷ zu erwähnen. Hier wird versucht, dem Einwand der »Trennung« des Papstes von der Kirche zu begegnen, indem die *beiderseitige* Rückbindung betont wird; auch der *ex cathedra* definierende

Papst ist in objektiv feststellbarer Weise rückgebunden an die Kirche, deren Glauben er ausspricht³⁸. So wird betont, der Papst stehe bei solchen Definitionen immer »in der allerinnigsten wesentlichen Einheit mit den anderen Gliedern des Lehrkörpers«³⁹. Primär sei es die ganze Kirche bzw. das ganze kirchliche Lehramt, welchem die Gabe der Unfehlbarkeit zukomme, und in diesem Rahmen auch dem Papst als dem Einheitszentrum des Bischofskollegiums⁴⁰. Die Vorstellung, der Papst sei gleichsam die »Quelle« der Unfehlbarkeit der Kirche, welche erst durch ihn vermittelt der Gesamtkirche zukomme, wird ausdrücklich zurückgewiesen⁴¹. Vor allem wird die vorgängige Bindung des Papstes an die ganze Kirche hervorgehoben. Die »Unfehlbarkeit des Papstes« ist ekklesiologisch vermittelt; denn die Kirche ist primär als ganze unfehlbar, und dem definierenden Papst kommt die »Unfehlbarkeit« nicht in gottunmittelbarer Weise zu, sondern dadurch, daß er in feststellbarer und nachprüfbarer Weise sich auf den Glauben der ganzen Kirche stützt, also *durch* seine Bindung an die ganze Kirche. Am schärfsten und ausdrücklichsten wird dies in dem Pastoral Schreiben von Krentz hervorgehoben, in welchem die »Übereinstimmung der Kirchen« notwendige Grundlage einer päpstlichen Ex-cathedra-Entscheidung ist⁴², aber auch bei Ketteler⁴³ und Eberhard⁴⁴. Freilich wird dabei jedesmal als entscheidende, gegen den Gallikanismus gerichtete Aussage des Konzils hervorgehoben, daß die letzte Garantie für diese Bindung, und damit für die Wahrheit der Ex-cathedra-Entscheidungen, in ihnen selbst bzw. dem ihnen verliehenen Beistand und nicht in einem *nachträglichen* Konsens der Kirche liege⁴⁵. Aber es ist doch entscheidend, daß klargestellt wird, daß das »Ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae« (vgl. das Dogma: »und daher sind solche Definitionen aus sich, nicht aber aus der Zustimmung der Kirche unabänderlich«) sich nur gegen eine *nachträgliche* Kontrollinstanz, nicht gegen die Notwendigkeit einer vorgängigen Bindung des Papstes an das Zeugnis der Kirche richtet⁴⁶. Und weiter ist entscheidend, daß betont wird, der Papst sei bei solchen Entscheidungen wesentlich auch durch sein Hören auf die übrige Kirche unfehlbar. Praktisch liegen diese Darlegungen weitgehend auf der Linie der

Konzilsrede des Kardinals Guidi am 18. Juni⁴⁷ und der auf dieser Basis erfolgenden letzten Vermittlungsvorschläge der Minorität⁴⁸. Sowohl Eberhard⁴⁹ wie Krementz⁵⁰ betonen darum noch in ihren öffentlichen Hirtenbriefen die prinzipielle theologische Berechtigung der von der Minorität in den letzten Konzilswochen geforderten Zusätze, die nur deshalb nicht berücksichtigt worden seien, weil sie möglicherweise leicht in »gallikanischem« Sinne hätten mißverstanden werden können.

Die entscheidende Frage war nur, auf welchen Anhaltspunkt im Dekret selbst sich solche Interpretationen berufen konnten. Es waren zwei Passagen in dem der Definition selbst voraufgehenden Text – einmal der Hinweis auf den konservativ-bewahrenden und nicht kreativ-innovatorischen Charakter der Unfehlbarkeit⁵¹, dann aber vor allem der Zusatz über die »Hilfsmittel«, deren sich die Päpste je nach Zeit und Umständen bedienten⁵². Gerade dieser Zusatz bot einen Anknüpfungspunkt, um die päpstliche Infallibilität im Sinne der Minorität zu deuten: als wesentliches Angewiesensein des Papstes auf die Gesamtkirche, auch wenn diese ekklesiologisch-strukturell notwendige Bindung nicht auf einen bestimmten juristisch fixierbaren Modus festgelegt werden konnte. Hier war es vor allem Ketteler, welcher die Bindung des Papstes an *objektive* Gegebenheiten hervorhob und betonte, daß auch nach der Konzilsentscheidung der Papst keineswegs willkürlich vorangehen dürfe. Er ist gebunden an die objektiven Gegebenheiten von Schrift und Tradition. Aber auch die Benutzung der »menschlichen Mittel« der Wahrheitsfindung und die Art und Weise, wie der Papst sich »auf die Kirche stützt«, ist, wie Ketteler hervorhebt, keineswegs beliebig und allein der Willkür des Papstes anheimgegeben. Vielmehr hebe der Text durch die Formulierung »je nach Zeit und Umständen« die Bindung des Papstes an objektive sachliche Notwendigkeiten hervor. Weiter sei der Papst durch die Tradition der Kirche und des Apostolischen Stuhles gebunden. Drittens sei er an die von Christus stammende Verfassung der Kirche gebunden, und damit an das Zeugnis der Bischöfe – wenn ihm auch nach den konkreten Zeitumständen die Entscheidung zusteht, in welcher Form er dieses Zeugnis

einholt⁵³. Der normale Modus definitiver lehramtlicher Entscheidung bleibt nach wie vor das Konzil⁵⁴.

Gerade der Passus über die »Hilfsmittel« bildete den Rettungsanker für viele Minoritätsbischofe, um ihre – aus welchen vorrangigen Gründen auch immer geschehende – Annahme der Konzilsentscheidung einigermaßen vor ihrem Wahrheitsgewissen rechtfertigen und ohne Verleugnung ihrer auf dem Konzil geäußerten Überzeugung vertreten zu können. Die Frage war natürlich, ob sie nicht mehr in diesen Absatz hineinlasen, als dort stand, vor allem wenn sie darin eine unbedingte *theologische Notwendigkeit* erblickten, daß der Papst nicht nur faktisch den Glauben der Kirche ausspricht, sondern auch in erkennbarer und nachprüfbarer Weise die Kirche konsultiert. Denn tatsächlich stand dort ja nur, die Päpste hätten bisher *faktisch* ihr Lehramt in dieser Weise ausgeübt, abgesehen davon, daß der Hinweis auf die »anderen Hilfsmittel, die die göttliche Vorsehung in die Hand gab«, wiederum jede konkrete Festlegung vermied. Es ist daher nicht zu leugnen, daß diese Interpretationen über den Wortsinn des Dekretes hinausgingen und mehr sagten, als durch eine unmittelbare Textauslegung von »Pastor aeternus« belegt werden konnte.

Interessanterweise erhielten sie jedoch Schützenhilfe durch ein ehemaliges Mitglied der Konzilsmajorität, das zudem als Konzilssekretär ein höheres Gewicht besaß. Es war Bischof Feßler von St. Pölten. Seine Auslegung des Unfehlbarkeitsdogmas⁵⁵, Februar 1871 in Abwehr gegen die Polemik Schultes⁵⁶ geschrieben, bildete in der nachkonziliaren Interpretation den eigentlichen Gegenpol zu Manning; da sie von einem Mitglied der Majorität geschrieben war, war sie noch wichtiger als die Minoritäts-Auslegungen und trug vor allem dazu bei, in den eigentlich infallibilistischen Kreisen gemäßigten Auffassungen zum Siege zu verhelfen⁵⁷. Abgesehen davon, daß sie im Gegensatz zu Manning das »Definieren« im strikten Sinne auslegte, war es vor allem ein Nebensatz, der nicht ohne Folgen blieb. Feßler verstand nämlich den zunächst in rein historischer Form gefaßten Zusatz von den »Hilfsmitteln« als wesentliches Interpretament für das richtige Verständnis der Definition und damit auch als Norm für die Zu-

kunft⁵⁸. Einen entscheidenden Dienst leistete diese Interpretation dem Rottenburger Bischof Hefele, welcher sich damals in einem schweren inneren Ringen befand. Die steigende Isolierung, in die er sowohl innerhalb des Episkopates wie in seiner eigenen Diözese geriet, weiter die Erwägung, daß Abdankung keine Lösung war, da zu befürchten stand, daß sein Nachfolger einen schroff ultramontanen Kurs steuern und vor allem die Tübinger Fakultät, die sich bisher durch Schweigen aus der Affäre gezogen hatte, zwingen würde, Farbe zu bekennen, all das ließ ihn nach einer Hilfe Ausschau halten, um das Dogma, das er zunächst als Kirchenhistoriker kategorisch abgelehnt hatte, doch noch in irgendeinem Sinne akzeptieren oder wenigstens auf sich beruhen lassen zu können. Bereits am 20. März 1871 meinte er, die Erklärungen von Ketteler und Feßler hätten das Dogma »etwas annehmbarer gemacht«; fraglich sei allerdings, ob ihre Deutungen dem gemeinten Sinn entsprächen; »aber ihre Deutungen sind doch nicht förmlich desavouiert, und es ist kaum zu glauben, daß Feßler ganz *motu proprio* gehandelt und nicht zuvor seine Hauptgedanken in Rom vorgelegt hätte«⁵⁹. Letzteres war freilich unzutreffend. Aber durch Hefele dazu gedrängt, holte Feßler dies nach und erwirkte tatsächlich über Kardinal Bilio einen persönlich unterzeichneten Anerkennungsbrief Pius' IX., weil er den »rechten Sinn« der päpstlichen Unfehlbarkeit klargelegt habe⁶⁰. Hefele seinerseits stützte sich nun auf die Schrift Feßlers, indem er unter Berufung auf ihn in seiner vom 10. April 1871 datierten (am 17. veröffentlichten) Anerkennung des Dogmas schrieb, diese Worte

»enthalten nicht bloß eine historische Notiz über das, was *früher* geschah, sondern impliciren zugleich die Norm, nach welcher bei päpstlichen Kathedralentscheidungen *immer* verfahren wird«⁶¹.

Mit Hefeles Auslegung erklärte sich wiederum Feßler »vollkommen einverstanden«⁶². Die zitierte Formulierung Hefeles wurde dann auch fast wörtlich, ebenfalls mit ausdrücklichem Verweis auf Feßler, in dem vom St. Gallener Bischof Greith verfaßten gemeinsamen Hirtenbrief der Schweizer Bischöfe vom Juli 1871 übernommen⁶³.

II. Zu Wirkung und Bewertung der Minoritäts-Interpretationen

Wie war die damalige Wirkung der Minoritäts-Interpretationen? Es ist bereits gesagt worden, daß die Interpretationsvielfalt nach dem Konzil denen, die von vornherein Anhänger der Unfehlbarkeit waren, im allgemeinen kaum auffiel, da hier die Sensibilität für die zugrundeliegenden Probleme weniger ausgeprägt war. Wohl wurde sie bei vielen Anti-Infallibilisten sehr aufmerksam registriert. Vor allem unter den Theologen, die anfangs den verschiedenen Protesterklärungen gegen die Konzilsbeschlüsse beitraten, waren nicht wenige bereit, inhaltlich eine Infallibilität im Sinne der Minoritäts-Interpretationen zu akzeptieren, darunter auch einige der Professoren, die schließlich im Widerspruch gegen das Erste Vatikanum verharrten, wie Langen und Reusch in Bonn⁶⁴ und Michelis⁶⁵ und Menzel⁶⁶ in Braunsberg. Aber die Minorität war kompromittiert. Bischöfe wie Ketteler konnten nur schwer als berufene Ausleger eines Dekretes erscheinen, das gegen ihren Willen zustande gekommen war, das vielmehr – wie es schien – ihre Anliegen noch in letzter Stunde durch die hinzugekommenen Verschärfungen (vor allem das »non autem ex consensu ecclesiae«) entscheidend brüskiert hatte. Im einzelnen sind folgende Haltungen festzustellen:

1. Für eine Reihe von Katholiken, die Rom und der ultramontanen Entwicklung der Kirche gegenüber sehr kritisch eingestellt waren, erwiesen sich diese Auslegungen als hilfreich. Sie erleichterten ihnen ihre Zustimmung oder wenigstens eine Haltung, in der sie das Dekret nicht von vornherein und rundheraus verwarfen. Denn hier erfuhren sie zum erstenmal, daß man es doch vielleicht anders verstehen konnte als in dem Sinne, in dem sie es vorher verstanden und abgelehnt hatten. Ein Beispiel ist der spätere Kirchenhistoriker Franz-Xaver Kraus, der sich damals in einem schweren inneren Ringen mit den Konzilsbeschlüssen befand. Wie aus seinem Tagebuch hervorgeht⁶⁷, betrachtete der damals etwa 30jährige sie einerseits als schweres Unglück für die Kirche; andererseits war für ihn die Emigration aller wissenschaft-

lich-kritischen Geister aus der Kirche ein noch schlimmeres Übel; und sein kirchlicher Sinn hielt ihn davon ab, vorschnell ein Dogma zu negieren, für das wenigstens eine schwache Hoffnung bestand, ihm noch einen katholischen Sinn zu geben. Er akzeptierte es praktisch im Sinne von Hefele⁶⁸.

2. Andere lehnten diese Brücke ab, da die bischöflichen Auslegungen in ihren Augen sinnenstellende Uminterpretationen darstellten und eine extem papalistische Auslegung des Konzilsdekrets für sie feststand. So stellt Michelis den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen dem Pastoral Schreiben des Bischofs Krementz und der Konzilskonstitution heraus:

»In der bischöflichen Erklärung wird der infallible Papst aufgefaßt als die Spitze des Organismus der Kirche, in der die Unfehlbarkeit wohnt; in der Constitutio wird die Infallibilität der Kirche auf den Papst übertragen«⁶⁹.

In der Erklärung von Krementz sei der »einmütige Konsens der Kirche« notwendige Grundlage einer päpstlichen Definition; in der dogmatischen Konstitution werde dieser nicht nur nicht erwähnt, sondern ausdrücklich durch die Erklärung, daß die Entscheidungen des Papstes »aus sich, nicht aber aus der Zustimmung der Kirche« irreformabel seien, ausgeschlossen.

»Die Erklärung trägt also so ziemlich die altkatholische Lehre vor, die Constitutio aber hat eine ganz neue und anderslautende gebracht«⁷⁰.

Ebenso sind für den Prager Kirchenrechtler Schulte die Versuche, »in das Dekret die Notwendigkeit der Mitwirkung der Kirche hineinzuinterpretieren, ... wenn nicht bewußte Sophismen, jedenfalls jeder Grundlage entbehrende Behauptungen«; die »einzig logische Folgerung« ist für ihn:

»das ›ex sese, non autem ex consensu ecclesiae‹ macht jede Mitwirkung der Kirche überflüssig, setzt den Papst an die Stelle der Kirche«⁷¹.

In diesem Zusammenhang wird auch das moralische Verdikt der Unaufrichtigkeit laut. Der Braunsberger Dekan Menzel gesteht erst noch seinem Bischof Ehrlichkeit zu, lehnt es jedoch ab, sich seiner Interpretation »als eines Schildes gegen

den römischen Text (zu) bedienen«⁷²; später aber antwortet er, er werde

»die oft angerufenen 12 Thesen nicht mehr als einen Schild gegen das römische Dekret, sondern nur noch als ein Feigenblatt bezeichnen können, mit welchem die jeden Tag grauenhafter hervortretende Gesinnungs- und Charakterlosigkeit vergeblich sich bemüht, vor sich und Andern die nackte Blöße zu bedecken«⁷³.

Hier geschieht im Grunde dieselbe Überinterpretation wie bei dem extremen Befürworter Manning. Die Bereitschaft ist nicht mehr vorhanden, gerade in der Auslegung des »Ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae« die verschiedenen Ebenen (*nachträgliche* juristische *Inстанz* – *vorgängiges* Angewiesensein auf das *Zeugnis* der Gesamtkirche) zu unterscheiden und die Aussage auf das strikt Gemeinde einzugrenzen. Weiter ist bezeichnend, daß all das auch schon als in der Definition negiert angesehen wird, was in ihr und im Dekret nicht ausdrücklich steht. – Gerechterweise ist freilich zu sagen, daß es eine Auslegung im eingeschränkten Sinn damals wesentlich schwerer hatte als heute. Denn man hatte nur den Text der Konstitution, nicht aber die Akten des Konzils, nicht den Text der Konzilsdebatten und der vorbereitenden Schemata, nicht einmal die heute für das Verständnis der Definition unentbehrliche *Relatio* des offiziellen Berichtstatters der Glaubensdeputation, Vinzenz Gasser, welcher am 11. Juli in der Konzilsaula ausführlich darlegte, in welchem Sinne die Konstitution zu verstehen oder nicht zu verstehen sei⁷⁴. All dies war nicht nur nicht veröffentlicht, sondern auch durch das Konzilsgeheimnis tabuisiert. Außerdem ließ sich ja nicht leugnen, daß extreme Auffassungen dieser Art tatsächlich nicht von irgendwem, sondern von prominenten Vertretern der Majorität verfochten worden waren und von Manning noch verfochten wurden. War es da zu verdenken, wenn Unfehlbarkeitsgegner einwandten, der Sinn des Konzilstextes gehe für sie nicht aus den nachträglichen Erklärungen einiger Minoritätsbischöfe hervor, die auf dem Konzil unterlegen seien, sondern aus den hinlänglich bekannten Auffassungen des Papstes und der Konzilsmehrheit? Heute wissen wir freilich, daß auch die »Konzilsmehrheit« keineswegs jenen ein-

heitlichen Block darstellte, so daß man ihre Interpretation der der Minorität gegenüberstellen konnte. Aber diese Tatsache haben meist auch die Minoritätsbischöfe in der Hitze des Gefechts nicht bemerkt, geschweige denn, daß sie einem Nicht-Teilnehmer des Konzils bekannt sein konnte!

3. Schließlich gab es, gerade bei Professoren, die anfangs einen Protest gegen das Konzil unterzeichnet hatten und dann durch ihren Bischof zur Annahme der Konzilsdefinition aufgefordert wurden, noch eine Mittelgruppe. Sie berief sich auf die faktisch vorliegende Interpretationsdifferenz, wodurch der Sinn des Dekretes nicht eindeutig feststehe und eine bedingungslose und einfache Annahme nicht möglich sei. Sie sah darum nur eine »interpretative« Annahme als möglich an, also ein Ja zum Inhalt des Dogmas, *vorausgesetzt* es werde im Sinne der Minoritäts-Interpretationen verstanden. Eine einfache und bedingungslose Zustimmung schien auch deshalb noch nicht gefordert werden zu können, weil die rein formale Verbindlichkeit des Dekretes den Infallibilitätsgegnern nicht eindeutig gegeben schien. Denn die Definition erfüllte nicht die Voraussetzung der »moralischen Einstimmigkeit«, auf der gerade die Minorität als Vorbedingung einer verbindlichen dogmatischen Definition bestanden hatte. Sie war gegen eine beachtliche Minderheit zustande gekommen: Von den etwa 700 Konzilsvätern waren etwa 140, also 20 Prozent, Gegner der Definition. Noch bei der vorläufigen Schlußabstimmung vom 13. Juli hatten 88 mit Nein und 62 mit »Ja mit Vorbehalt« gestimmt (freilich einige auch, weil ihnen die Definition nicht weit genug ging). Und die Abreise der Minoritätsbischöfe vor der feierlichen Schlußsitzung vom 18. Juli konnte nicht als Stimmenthaltung gewertet werden, sondern bedeutete in der Sache ein eindeutiges Nein. Die nachträgliche Zustimmung der Gesamtkirche war aber im Herbst 1870 noch nicht evident; und es war verständlich, wenn sich Professoren auf die bisher noch nicht eindeutige Rezeption beriefen, um ihre Zustimmung zu suspendieren. Weder der inhaltliche Sinn des Dekretes noch die formale Rezeption durch die Kirche schienen ihnen also in der geforderten Eindeutigkeit gegeben zu sein. Diese Gruppe ist wohl größer, als angenommen wurde. Sie dürfte vielleicht in den deutschsprachi-

gen Ländern die Mehrzahl jener umfaßt haben, die einerseits zur Gruppe der Infallibilitätsgegner gehört hatten, andererseits den Weg ins Schisma nicht mitmachen wollten und zu einer differenzierten Argumentation fähig waren, vor allem natürlich Theologieprofessoren⁷⁵. Auch der Rottenburger Bischof Hefele stand zu dem Zeitpunkt, als er das Dogma annahm, auf diesem Standpunkt⁷⁶. Die meisten dieser Gruppe blieben in der Kirche und fanden sich inhaltlich mit dem Dogma ab; wenn dies bei einigen nicht der Fall war, dann ist wohl auch Ungeduld und allzu großer Autoritäts-Formalismus einzelner Bischöfe daran schuld, die sich auf eine solche »interpretative« Annahme nicht einließen und auf dem nicht unproblematischen Standpunkt beharrten, der Sinn des Dekretes stehe aus sich fest⁷⁷.

Tatsächlich war das Verständnis des Dogmas damals noch mehr im Fluß, vor allem noch ungeschützter gegenüber extremen Interpretationen, als uns aus dem gesicherten Abstand von 110 Jahren Interpretationsgeschichte bewußt ist. Bischof Hefele hatte nicht ganz unrecht, wenn er am 11. März 1871 gegenüber Döllinger das Dogma als etwas »noch nicht Fertiges« bezeichnete⁷⁸. Tatsächlich konnte sich die Interpretation der Minorität auch nur auf sehr schwache positive Ansatzpunkte im Dekret selbst berufen. Sie war gleichsam ein noch ungedeckter Scheck, ein unabgesichertes Wagnis.

Wie verhielten sich Papst und Kurie gegenüber den Minoritäts-Interpretationen bzw. überhaupt gegenüber der Vielfalt der Interpretationen? Das römische Verhalten war hier ähnlich wie nach dem »Syllabus« von Dezember 1864 und den darauffolgenden divergierenden Interpretationen⁷⁹. Faktisch wurde keine Auslegung desavouiert, welche die formale Autorität der Definition vom 18. Juli anerkannte. Die Minoritäts-Interpretationen wurden nicht zurückgewiesen, was auch aus verschiedenen politischen Gründen verständlich ist: Solange die »Unterwerfung« der Minoritätsbischöfe noch nicht abgeschlossen war, erfüllten gemäßigte Auslegungen eine wesentliche Brückenbaufunktion; da die Vielfalt der Interpretation nicht in Polemik gegeneinander ausartete, gefährdete sie die kirchliche Einheit und Geschlossenheit nicht, diente dieser vielmehr, da sie ermöglichte, daß sich Bischöfe

sehr verschiedener Schattierungen effektiv doch unter dem gemeinsamen Dach der Verteidigung des Dogmas trafen, während ein Einschreiten gegen »minimalistische« Auslegungen wieder böses Blut geweckt und neue unerwünschte Polarisierungen im Episkopat hervorgerufen hätte. Und ähnlich wie damals mußten gemäßigte Interpretationen sogar willkommen sein, insofern gerade sie dazu beitragen konnten, den Sturm der Kontestation zu beschwichtigen. Wie 1865 die Schrift des Bischofs Dupanloup von Orléans, die den Syllabus »entschärfte«, von Pius IX. mit höchstem Lob bedacht wurde, so jetzt die Feßlers. Es war nicht ohne Bedeutung, daß diese Schrift damit einen wenigstens halboffiziellen Vorsprung vor den extremen Thesen eines Manning erhielt. Damit wurde eine Rezeption des Dogmas in möglichst eingeschränktem Sinne angebahnt. Wir haben gesehen, daß Hefele selbst nicht ganz unschuldig daran war; so trug damals Rotenburg mit dazu bei, daß in Rom nicht die Extremisten die Oberhand gewannen. Andererseits ist es nicht zuviel gesagt, wenn man behauptet, daß Pius IX. den Maximalisten innerlich näherstand⁸⁰. Tatsächlich bedachte er auch Schriftsteller aus ihren Reihen mit Lob⁸¹.

Man hat den Versuch der Minoritäts-Interpretationen, den Papst an das Glaubenszeugnis der Gesamtkirche zu binden, sowohl damals wie heute als Wunschdenken und Augenwischerei abgetan⁸². Eine solche Auffassung mag sich darauf berufen, daß der »ärmliche Ausweg« der Interpretation von einer Reihe von Bischöfen nur als Notlösung gewählt wurde, nachdem keine realistische Chance mehr bestand, im Widerstand gegen das Dogma zu verharren⁸³. Freilich gilt dies nicht für alle⁸⁴. Und selbst wo dies geschah: War es nicht legitim, die Definition im Lichte der *ganzen* kirchlichen Tradition zu interpretieren und in dieses Ganze hineinzustellen, wenn doch jedenfalls nicht eindeutig klar war, daß nur eine schroff papalistische Auslegung ihrem Sinn gerecht wurde? Auch wenn im Dekret keine genügende Absicherung nach dieser Seite hin geschehen war, wie es die Minorität verlangt hatte, so war doch auch keine absolute Festlegung auf diese Sicht geschehen. War es dann nicht Ausdruck echter christlicher Hoffnung, mit dem späteren Kardinal Newman⁸⁵ darauf zu

vertrauen, daß eine nachfolgende Entwicklung diese Einseitigkeit wieder einrenken würde, so wie das Konzil von Chalzedon die Einseitigkeit von Ephesos wieder ins Gleichgewicht gebracht hatte?

III. Nachträglicher Sieg der Minorität?

Einige weiterführende Überlegungen

Es ist heute mittlerweile schon fast zum Gemeinplatz geworden, daß sich im nachträglichen Verständnis des Dogmas nicht diejenigen durchgesetzt haben, die damals mit allen Kräften die Dogmatisierung betrieben, sondern die Minorität von damals⁸⁶. In welchem Maße fast selbstverständlich und ohne bewußte Anknüpfung Positionen der Konzilsminorität von 1869/70 bis in Details hinein wiederholt und als einzig sinnigere Interpretation der vatikanischen Definition vorgetragen werden, dazu mag als Beleg die Gegenüberstellung eines Kompromißvorschlages Hefeles, also des schärfsten Unfehlbarkeitsgegners unter den deutschen Bischöfen, und eines Textes von Ratzinger dienen⁸⁷:

Bischof *Hefele* von Rottenburg in einer schriftlichen Konzils-eingabe vom Anfang Juli 1870 (Mansi 52, 1183 f.):
Ich schlage folgende Formel vor:

»Daher lehren und erklären wir als Dogma des Glaubens, daß im Primat des Papstes auch die höchste und volle Lehrgewalt enthalten ist und daß daher diejenigen seiner Entscheidungen in Glaubens- und Sittenfragen, in welchen er als oberster Lehrer aller Christen, *entweder auf die Tradition der Kirche oder auf den Rat und die Hilfe des ganzen Lehramtes gestützt*, kraft seiner apostolischen Autorität definiert, was von der ganzen

J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes (Düsseldorf 1969), 143 f.:

Wir hatten vorhin gesagt, Einheit der Kirche verlange nach katholischem Verständnis Unterstellung unter die definitive Auslegung des Glaubens durch den Papst. Daran kann und soll nach dem Vatikanum I nicht gerüttelt werden. Aber es kann und muß die Frage bedacht werden, wie solche definitiven Entscheidungen optimal zustande kommen. Vielleicht ist es nützlich, hier vergleichsweise die Form zu bedenken, wie ökumenische Konzilien zu Definitionen finden. Die Voraussetzung dafür ist bekanntlich die

Kirche im Glauben anzunehmen oder als dem Glauben entgegengesetzt zu verwerfen ist, kraft des der Kirche und ihm versprochenen göttlichen Beistandes irrtumsfrei, unfehlbar und unwiderruflich sind ...«

Ganz kurz einiges zur Erklärung: Zunächst läßt sich alles mit einer geringfügigen Veränderung des Schemas bewerkstelligen. Was ich vor allem vorschlage, sind die Worte »entweder auf die Tradition der Kirche oder auf den Rat und die Hilfe des ganzen Lehramtes gestützt«. Es handelt sich, wie ersichtlich, um die ein wenig veränderte und m. E. präziser gefaßte Formel des Antonius (v. Florenz). Vor allem unterscheidet sie klar zwischen zwei Fällen von Unfehlbarkeit.

Der letzte Teil unserer Formel (*»auf den Rat und die Hilfe des ganzen Lehramtes gestützt«*) bezieht sich auf den *Normalfall*: denn normalerweise werden, wie die Geschichte und das Beispiel unseres Papstes Pius IX. zeigen, Dogmen nur mit vorhergehender oder begleitender Zustimmung der Bischöfe erklärt. Der erste Teil unserer Formel aber (*»auf die Tradition der Kirche gestützt«*) bezieht sich auf jene Fälle, in welchen, zumal wenn eine *Notsituation drängt* und in der zur Diskussion stehenden Frage ein *eindeutiger Befund der kirchlichen Tradition* bereits vorliegt (sei es in Entscheidungen früherer

moralische Einmütigkeit. Das Konzil stimmt nicht über die Wahrheit ab – was unmöglich ist –, sondern es stellt die Einmütigkeit des Glaubens fest ... Von da aus muß es als *normal* gelten, daß einer definitiven Äußerung des Papstes das *Hören auf die Gesamtkirche* in einer wie auch immer gearteten Form vorangeht; in der Gegenwart bietet sich der Bischofsrat als Instrument solcher gesamtkirchlicher Beratung an. Wo *eindeutige Verstöße gegen klare Aussagen des Glaubens* vorliegen, kann natürlich *in Notsituationen schnell und klar* entschieden werden. Wer evident den dreieinigen Gott leugnet, mit dem muß nicht noch ein endloser Disput geführt werden, ob seine Theorie vielleicht doch noch katholische Theologie zu nennen sei. Ein endloses Verhandeln kann in solchem Fall nur unernst sein und abstoßend wirken. Aber wo *Neues zu sagen* ist oder wirkliche Fragen der Klärung harren, wird ein Wort um so mehr an Gewicht gewinnen, je mehr es *vom Mühen der Gesamtkirche gedeckt* ist. Dabei zeigt freilich die gegenwärtige Situation deutlich genug, daß nicht nur die »Peripherie« der »Mitte« etwas zu sagen und zu bringen hat, sondern daß die Korrektur der Teilkirchen von der das Ganze verkörpernden Mitte aus sich jederzeit wieder als Notwendigkeit erweisen kann. Vor allem sollte der Ein-

Konzilien oder in klaren Vä-
ter-Aussagen), der Papst von
der Befragung und Konsultation
des übrigen Lehramtes meint
absehen zu können.

druck vermieden werden, als ob
der Papst (oder das Amt über-
haupt) nur jeweils das statisti-
sche Mittel des gerade lebendi-
gen Glaubens sammeln und aus-
sprechen dürfte ... Der Glaube
normiert sich an den objektiven
Vorgegebenheiten der Schrift
und des Dogmas, die in dunklen
Zeiten in erschreckender Weise
aus dem Bewußtsein des stati-
stisch bei weitem größeren Teils
der Christenheit entschwinden
können und doch nichts von ih-
rer Verbindlichkeit verlieren. In
diesem Fall kann und muß sich
das Wort des Papstes durchaus
gegen die Statistik und gegen die
lautstark sich als allein gültig
behauptende Macht der Stim-
mung stellen; das wird *um so*
entschiedener geschehen kön-
nen, *je eindeutiger* (wie im vor-
hin erwähnten Fall) das *Zeugnis*
der Überlieferung ist. Umge-
kehrt wird Kritik an päpstlichen
Äußerungen in dem Maß mög-
lich und nötig sein, in dem ihnen
die Deckung in Schrift und
Credo bzw. im Glauben der Ge-
samtkirche fehlt. *Wo weder*
Einmütigkeit der Gesamtkirche
vorliegt noch ein klares Zeugnis
der Quellen gegeben ist, da ist
auch eine verbindliche Ent-
scheidung nicht möglich; würde
sie formal gefällt, so fehlten ihre
Bedingungen, und damit müßte
die Frage nach ihrer Legitimität
erhoben werden.

Tatsächlich fällt es schwer, hier noch irgendeinen Unter-
schied zu entdecken. In der Ausführung Ratzingers, daß der

Papst nicht nur die jeweilige Meinung des statistischen Durchschnitts auszusprechen habe, liegt er jedenfalls nicht. Dies zu leugnen, wäre wohl keinem Minoritätsbischof auf dem Ersten Vatikanum in den Sinn gekommen, er hätte sich denn ins eigene Fleisch geschnitten. In beiden Fällen muß sich jedenfalls eine unfehlbare päpstliche Entscheidung entweder in nachprüfbarer Weise auf einen Konsens des gegenwärtigen Lehramtes stützen (was als Normalfall angesehen wird) oder (in Notfällen) auf eine eindeutige Tradition.

Freilich gehört in diesen Komplex der nachträglichen Rezeption auch das, was man »Nimbus der Unfehlbarkeit« genannt hat, der sich viel weiter erstreckt als die Unfehlbarkeit selbst, also die faktische Behandlung der meisten konkreten päpstlichen Entscheidungen, deren Fehlbarkeit zwar im Prinzip zugestanden wird, als unumstößlich. Hat sich Manning mit seinem extensiven Begriff von »Definition« und »ex cathedra« zwar in der strikten Unfehlbarkeitslehre selbst nicht durchgesetzt, so doch oft weitgehend in der kirchlichen Praxis. Auch ist zu bedenken, daß die Rezeption des Dogmas im Sinne der Minorität keineswegs gradlinig war. Die eigentlichen Minoritäts-Interpretationen begründeten vielmehr zunächst keine Tradition. Sie gingen zwar keineswegs in der Kulturkampfzeit unter, gewannen vielmehr dort als Widerlegung vulgärer Klischees z. T. eine gesteigerte Bedeutung⁸⁸. Sie wurden aber dann nicht eigentlich positiv weitergeführt. Erst nach dem Zweiten Vatikanum entdeckte man sie neu und griff in verstärktem Maße auf sie zurück⁸⁹. Dennoch kann nicht geleugnet werden, daß sich auch in anderer Hinsicht im Verständnis des Dogmas von 1870 seit über hundert Jahren ein erheblicher Wandel angebahnt hat, und zwar in zwei verschiedenen Richtungen:

Die *eine* Richtung setzt im Grund die Feßlers fort und besteht darin, daß der Geltungsbereich des Dogmas immer mehr eingeschränkt wird, *ohne* daß päpstliche Entscheidungen in irgendeiner Weise dem Korrektiv des Urteils der Gesamtkirche unterworfen werden. Vielmehr versucht man hier, den formalen Charakter der »Ex-cathedra-Entscheidungen« immer strengeren Kriterien zu unterwerfen, so daß am Ende nur wenig oder fast nichts mehr übrigbleibt. Hier ist tatsächlich

eine Entwicklung geschehen, die auch den wenigsten Theologen bewußt ist. Wie tiefgreifend sie ist, wird deutlich, wenn wir nicht nach den abstrakten Kriterien für Ex-cathedra-Entscheidungen fragen, sondern konkret fragen: Welche vor-vatikanischen päpstlichen Entscheidungen hat man faktisch als Ex-cathedra-Entscheidungen betrachtet⁹⁰?

Dann kann man die interessante Feststellung machen, daß diese Liste schrittweise immer weiter reduziert worden ist. Bekanntlich hat es nie eine kirchlich verbindliche Liste der bisher in der Geschichte ergangenen päpstlichen Ex-cathedra-Entscheidungen gegeben. Für das Glaubensbewußtsein der Kirche ist die Frage auch weniger relevant, als es auf den ersten Blick erscheint⁹¹. Aber für die Frage der praktischen Bedeutung des Dogmas vom 18. Juli 1870 ist dies vielleicht wichtiger als die Ausarbeitung abstrakter Kriterien, deren reale Bedeutung doch nur am konkreten Stoff der Geschichte klar werden kann.

Auf dem Ersten Vatikanum war verständlicherweise gerade vielen Infallibilisten daran gelegen, die Reihe der Ex-cathedra-Entscheidungen in einigermaßen überschaubarem Rahmen zu halten, um weniger historische Angriffsflächen zu bieten. Andererseits geht doch aus den Diskussionen in der Konzilsaula hervor, daß man allgemein als »ex cathedra« betrachtete: aus dem ersten Jahrtausend vor allem den »Tomus Leonis« von 449 (den Brief des Papstes Leo über die zwei Naturen in Christus) und den Agatho-Brief über den göttlichen und menschlichen Willen in Christus (680), aus der Neuzeit alle bedeutenderen päpstlichen Lehrdokumente gegen den Jansenismus und andere Häresien, vor allem »Cum occasione« (1653), »Unigenitus« (1713) und »Auctorem fidei« gegen die Synode von Pistoia, aber auch mehrere Lehrdokumente des 19. Jahrhunderts, wie die Enzyklika Gregors XVI. »Mirari vos« gegen den Liberalismus (1832) und das Breve »Dum acerbissimas« gegen den Hermesianismus (1835). Bei späteren Autoren setzt sich diese Linie fort⁹². Daß viele dieser Verurteilungen eine geringere Zensur als »häretisch« aussprechen, störte dabei nicht. Heute würden wir sagen, damit sei doch klar, daß kein endgültiges und damit unfehlbares Verdikt über die verurteilte Lehre ausgesprochen worden ist. Je-

doch wurde damals, von einem reinen Wahrheitsformalismus ausgehend, argumentiert, die Unfehlbarkeit garantiere in einem solchen Fall, daß die betreffende Lehre tatsächlich »scandalosa« oder »temeraria«, nicht jedoch unbedingt, daß sie auch »falsch« oder gar »häretisch« sei⁹³.

Ein Versuch, die bisherigen päpstlichen Ex-cathedra-Entscheidungen in einer vollständigen Liste zusammenzustellen, wurde 1927 von Dublanchy unternommen⁹⁴. Von verhältnismäßig strengen Kriterien ausgehend, kommt er immerhin noch auf 12 Nummern: der »Tomus Leonis« Leos I. (449), der Agatho-Brief (680), »Unam Sanctam« Bonifaz' VIII. (1302, freilich nur der Schlußsatz!), »Benedictus Deus« Benedikts XII. (1336), »Exsurge Domine« Leos X. (1520), »Cum occasione« Innozenz' X. (1653), »Caelestis pastor« Innozenz' XI. (1687), »Cum alias« Innozenz' XII. (1699), »Unigenitus« Clemens' XI. (1713), »Auctorem fidei« Pius' VI. (1794), die Definition der »Immaculata Conceptio« (1854) und schließlich noch – wengleich nicht mehr mit Sicherheit – die Enzyklika »Quanta cura« von 1864. In den Auflagen des Neuner-Roos seit 1938 schrumpft dann die bereits reduzierte Liste Dublanchy's noch weiter zusammen: Von zwölf Ex-cathedra-Entscheidungen bleiben nur noch drei übrig, durch das neu hinzukommende Dogma von 1950 werden es vier: der aus dem hierokratischen Kontext losgelöste Schlußsatz von »Unam Sanctam«, der allgemein die Unterordnung unter den Papst als heilsnotwendig definiert, die Bulle »Benedictus Deus« von 1336 (unmittelbare Gotteschau der Geretteten schon vor dem Jüngsten Gericht) und die beiden Mariendogmen von 1854 und 1950⁹⁵. Als Indiz dient hier offensichtlich der Terminus »diffinimus«, der sich in den beiden Entscheidungen des 14. Jahrhunderts findet⁹⁶. Freilich ist hier nicht beachtet, daß »Definieren« im Spätmittelalter noch nicht den strikt technischen Sinn des Ersten Vatikanums hat. Heute tendiert man mehr dahin, überhaupt nur noch die beiden Mariendogmen als päpstliche Ex-cathedra-Entscheidungen gelten zu lassen⁹⁷.

Keineswegs ohne praktische Relevanz war dabei die Frage der Unfehlbarkeit des »Syllabus« vom 8. Dezember 1864, also jenes Verzeichnisses moderner Irrtümer, welches als

»Kriegserklärung gegen den Liberalismus« wirkte, und vor allem der beigefügten Enzyklika »Quanta cura«. Die Unfehlbarkeit des Syllabus und seine Qualität als Ex-cathedra-Entscheidung ist freilich immer umstritten gewesen⁹⁸; 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« ablehnen, »Quanta cura« als Ex-cathedra-Entscheidung betrachtet⁹⁹. In »Quanta cura« steht jedoch, und zwar deutlicher als im »Syllabus«, jene Verurteilung des Prinzips der Religionsfreiheit, deren direkter Widerspruch zum Dekret »Dignitatis humanae« des Zweiten Vatikanums über die Religionsfreiheit wohl kaum geleugnet werden kann¹⁰⁰. Erst nach und nach wurde die These vom Unfehlbarkeitscharakter 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.« (ausgelassen) gleichsam als Grabkreuz auf die hier ruhende Verurteilung der Religionsfreiheit¹⁰¹. Wenn irgendeine Folgerung daraus berechtigt ist, dann auf jeden Fall die: Die bloße Tatsache, daß eine päpstliche Entscheidung zu einer bestimmten Zeit als Ex-cathedra-Entscheidung angesehen wird, verbürgt noch nicht ihre wirkliche Unfehlbarkeit und Unrevidierbarkeit.

Man könnte sich freilich fragen, ob die Entschärfung und Reduzierung, die die päpstliche Lehrinfallibilität durch diese Entwicklung erfährt, nicht um den Preis ihrer wirklichen Bedeutungslosigkeit geschieht. Da das Kriterium der Zustimmung der Kirche durch das Erste Vatikanum ausgeschlossen erscheint, zieht man vom formalen Charakter der päpstlichen Entscheidung her so enge Grenzen und verlangt ein so ausdrückliches Bewußtsein, unfehlbar zu sprechen, wie es bei konsequenter Anwendung auf die Konzilsgeschichte auch die altchristlichen Konzilien um ihre unfehlbare Autorität bringen mußte. Eine *zweite* Richtung stellt deshalb heute die Frage, ob sich nicht doch jenes Kriterium anbietet, das sogar von Ratzinger in dem zitierten Schlußsatz angedeutet wird: das

Zeugnis der Gesamtkirche und das Kriterium des »*Consensus ecclesiae*« zwar nicht als *Ratifikation* einer in sich gültigen Ex-cathedra-Entscheidung, wohl aber als *Zeugnis* dafür, ob es sich überhaupt um eine Ex-cathedra-Entscheidung handelt. Diese Möglichkeit wird von Kasper¹⁰² und vor allem von Pottmeyer¹⁰³ ernsthaft in Erwägung gezogen; letzterer betont vor allem die hier nötige Unterscheidung der Ebenen des Zeugnisses und der *Iurisdictio*. Konkret heißt dies: Ist es denkbar und auch durch das Erste Vatikanum nicht von vornherein ausgeschlossen, daß z. B. 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 daher nicht (oder vielleicht nur in einer Uminterpretation, in der das Gegenteil des gemeinten Sinnes herauskommt) rezipiert wird? Man könnte im Sinne des Wortlautes des Ersten Vatikanums daran denken, daß in diesem Falle der Charakter einer Entscheidung »in Glaubens- und Sittenfragen« nicht gegeben ist und eine Glaubensentscheidung nicht allein schon dadurch zu einer solchen wird, daß eine formale Instanz behauptet, es sei eine Glaubensentscheidung.

Zwar ist diese Interpretation bisher noch nicht ganz reibungslos mit dem »*Ex sese...*« des Ersten Vatikanums in Einklang zu bringen. Man könnte sich fragen: Kommt damit nicht doch der »gallikanische« Konsensus durch die Hintertür wieder herein? Andererseits bedeuten Schwierigkeiten der Vereinbarkeit noch nicht von vornherein eine negative Antwort, vor allem wenn sich dadurch eine Möglichkeit eröffnet, leichter anderen Gegebenheiten der Tradition und der Kirchengeschichte gerecht zu werden. Man könnte denken, daß hier ein ähnlicher Fall vorliegt wie bei der Rezeption der alten Konzilien, insofern diese die Verbindlichkeit nicht erst begründet, wohl aber bezeugt¹⁰⁴. Ähnliches würde dann für das Verhältnis einer päpstlichen Ex-cathedra-Entscheidung zur Gesamtkirche gelten. Eine päpstliche Definition hätte ihre Autorität tatsächlich »aus sich«. Die Konsequenz wäre auch nicht, daß die Gläubigen mit der Annahme eines definierten Dogmas warteten, bis die Zustimmung der »Kirche« hinzukommt. Die Rezeption durch die Kirche wäre vielmehr An-

erkenntnis dieser Autorität, aber nicht nur in formaler, sondern auch in inhaltlicher Hinsicht: Die Kirche erkennt in der Definition ihren Glauben wieder. Im Grunde wurde eine solche Auffassung bereits von Bossuet entwickelt¹⁰⁵. Der Vorteil wäre auch der: Man brauchte nicht mehr unmögliche formale Anforderungen an eine Ex-cathedra-Entscheidung zu stellen, mit der Konsequenz, daß entweder vor Pius IX. kein Papst unfehlbar gesprochen hat oder man mit »Unam Sanctam« in Kollision kommt. Man könnte wieder unvoreingenommen die faktisch von der Kirche rezipierten bedeutenderen päpstlichen Lehrentscheidungen vom »Tomus Leonis« an als Ex-cathedra-Entscheidungen im Sinne des Ersten Vatikanums gelten lassen¹⁰⁶. Die Tatsache, daß z. B. das Konzil von Chalzedon den »Tomus Leonis« und Konstantinopel III den Agatho-Brief neu geprüft hat, wäre dann im Lichte dieser Rezeptionstheorie kein Gegenargument, um so weniger als seine inhaltliche Autorität (»Petrus hat durch Leo gesprochen«) vom Konzil anerkannt wurde. Auch würden inhaltliche und formale Autorität wesentlich mehr miteinander verbunden, was nur ein Vorteil wäre. Jedenfalls lohnt es sich wohl, in dieser Richtung weiter zu denken.

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 von der Kirche nicht eindeutig rezipierten »Ex-cathedra-Entscheidung«, sondern auch für einen anderen Fall, der auch nach dem Ersten Vatikanum nicht ausgeschlossen ist: für den Eventualfall eines Papstschismas. Es ist in der Tat bemerkenswert, daß schon in der beginnenden Neuzeit jene Autoren, die sich bemühen, jede Abhängigkeit des Papsttums von einer anderen Instanz zu eliminieren, für zwei Fälle doch wieder gezwungen sind, auf Kriterien wie »Konsens der Kirche« und »Rezeption durch die Kirche« zurückzugreifen: einmal für den Grenzfall des »häretischen Papstes«; dann aber auch für die Frage, woher man eigentlich wisse, daß der regierende Papst wirklich legitimer Papst sei¹⁰⁷. 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« (Wo Petrus, da ist die Kirche) der Ergänzung durch das andere Prinzip »Ubi Ecclesia, ibi Petrus« (Wo die Kirche, da ist Petrus) bedarf. Mit anderen Worten: »Petrus« bzw. die formale päpstliche Autorität ist nicht in jedem möglichen Falle jene »eindeutige« Größe, welche die »unbestimmtere« Wirklichkeit »Ecclesia« normiert. Es kann auch umgekehrt sein, z. B. bei einem häretischen Papst oder einem Papstschisma¹⁰⁸. Daraus folgt aber weiter: Dem Kult der absoluten Sicherheit und der Vermeidung jeden möglichen Risikos für die Einheit, der Suche daher nach dem absolut sicheren Punkt, wie er zweifellos in echt neuzeitlich-cartesianischer Weise auf dem Ersten Vatikanum entscheidend im Hintergrund stand, diesem Kult der Sicherheit muß der Abschied gegeben werden. Es gibt nicht im formalen oder im kirchlichen Strukturbereich die absolute Absicherung, auch nicht durch einen »unfehlbaren« Papst. Letzten Endes liegt daher das Kriterium für die katholische Wahrheit in einem Beziehungsgeflecht von inhaltlichen (Schrift, Tradition) und formalen Bezügen, wobei es nicht möglich ist, ein bestimmtes Element zum absolut eindeutigen Kriterium zu machen, welches *nur* die anderen authentisch interpretiert und nicht auch selber durch die anderen interpretiert werden müßte. Ein solcher Versuch führt sich, konsequent durchdacht, selbst ad absurdum. Es ist immer wieder zu Recht bemerkt worden, daß für Hans Küng im Grunde das Unfehlbarkeitsdogma des Ersten Vatikanums mit seiner »maximalistischen« Interpretation zusammenfällt, in welcher im Grunde der Papst »alles kann, wenn er nur will«, und letzten Endes alles am Wort des Papstes hängt. Eine solche Interpretation ist in ihren letzten Konsequenzen immer abgelehnt worden. Auslegungen, die ihr sehr nahe kamen oder in der praktischen Konsequenz darauf hinausliefen, hat es gewiß immer gegeben; und daß der Wortlaut der Definition eine »Schlagseite« in dieser Richtung hat, kann man wohl auch schwerlich leugnen. Aber diese maximalistischen Interpretationen sind nie in der Kirche allein herrschend gewesen. Gerade die damalige Konzilsminorität hat

dazu beigetragen, daß eine andere Interpretation des Dogmas möglich war; und ihre Sicht hat heute praktisch den Sieg davongetragen.

Man könnte dagegen vielleicht einwenden: Diese »gemäßigten« Interpretationen haben in den Augen Roms eine bloße »Beschwichtigungsfunktion« und werden nur deswegen nicht desavouiert. Ernstgenommen würden sie jedoch letztlich nicht; und wo es hart auf hart komme, denke man nicht daran, sich an sie zu binden. Nun kann nicht geleugnet werden, daß sehr oft (schon nach dem »Syllabus«) dieser kirchenpolitische Hintergrund mitspielte, ja einen entscheidenden Faktor für die Tolerierung »minimalistischer« Deutungen bildete. Dennoch wäre es verfehlt, die Bedeutung dieser Interpretationen auf eine solche kirchenpolitische Funktion zu reduzieren. Denn *einmal* wird durch eine solche faktische Tolerierung doch ein in sich theologisch bedeutsames Faktum geschaffen: »Maximalistische« Auslegungen können sich nun eben nicht mehr als die einzig katholische Auffassung ausgeben; und es ist nicht mehr berechtigt, die römische »Schultheologie« als einzig legitime Interpretin des Ersten Vatikanums auszugeben, bzw. beides miteinander zu identifizieren. Und *zweitens* ist die Langzeitwirkung einer solchen Duldung in Rechnung zu stellen. Die Kirchengeschichte kennt durchaus Beispiele, daß vorher bloß »geduldete« Auffassungen mit der Zeit herrschend werden. Ideen haben ihre Eigengesetzlichkeit und lassen sich nicht auf die Dauer auf eine ihnen zugedachte Alibifunktion reduzieren.

Abschließend können wir festhalten: Auch eine unfehlbare Definition ist noch offen für weitere Geschichte. Sie ist kein isoliert dastehender Satz, der nicht mehr der Interpretation bedarf. Sofern Küng unter »garantiert« richtigen Sätzen, die »von vornherein nicht falsch sein können«, Sätze versteht, die gleichsam ins Leere hineingestellt werden können und nicht mehr des Zusammenhangs mit der ganzen Heilswahrheit bedürfen, um überhaupt sinnvoll verstanden zu werden, ist auch dies als typisch neuzeitliches Mißverständnis abzulehnen. Auch ein Dogma ist, genausowenig wie eine bestimmte formale Instanz, nicht jener »archimedische Punkt«, der selber absolut klar ist und allem anderen Gewißheit gibt. Gerade

ein Mann wie Bischof Ketteler hat auf dem Ersten Vatikanum erkannt, daß jede isolierende Herauslösung eines einzelnen Elementes unkatholisch ist, wohingegen nur die niemals auf eine einzige Formel zu bringende, aber dennoch auf Formeln und Formen angewiesene Fülle des Glaubens das Prädikat »katholisch« verdient.

Anmerkungen

¹ Text der Definition: »Der römische Papst, wenn er ex cathedra spricht, d. h. wenn er als Hirt und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten apostolischen Autorität eine Glaubens- oder Sittenlehre als von der ganzen Kirche festzuhalten definiert, genießt durch den göttlichen Beistand, der ihm im heiligen Petrus versprochen ist, jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche in der Definition der Glaubens- und Sittenlehre ausgerüstet haben wollte; und daher sind solche Definitionen des Papstes aus sich, nicht aber aus der Zustimmung der Kirche unabänderlich« (DS 3074).

² »Wenn jemand sagt, der römische Papst habe nur ein Amt der Aufsicht oder Leitung, nicht jedoch die volle und oberste Jurisdiktionsgewalt über die ganze Kirche, nicht nur in Dingen, welche Glaube und Sitten, sondern auch in Dingen, welche die Ordnung und Regierung der Kirche auf dem ganzen Erdkreis betreffen; oder er habe nur den Hauptteil, nicht jedoch die ganze Fülle dieser obersten Gewalt; oder diese seine Gewalt sei keine ordentliche und unmittelbare sowohl über alle einzelnen Kirchen, wie über alle einzelnen Hirten und Gläubigen: der sei im Banne« (DS 3064).

³ J. F. Ritter v. Schulte, *Der Altkatholizismus* (Gießen 1887), 97–105; Text der »Nürnberger Erklärung«, ebd. 14–16.

⁴ Über diese Konferenz zuletzt: K. Schatz, *Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischofen auf dem Ersten Vatikanum* (Rom 1975), 229–33; A. B. Hasler, *Pius IX. Päpstliche Unfehlbarkeit und Erstes Vatikanisches Konzil* (Stuttgart 1977), 428–30.

⁵ Nur Erzbischof Melchers von Köln und Bischof Ketteler von Mainz versprachen noch vor der Abreise, die Konzilsentscheidung anzunehmen (Coll.Lac. VII, 993f. – Mansi 52, 1324); die anderen Minoritätsbischofe, die von der feierlichen Sitzung vom 18. Juli fernblieben, wiederholten in ihrem Abschiedsbrief ihren Protest (Coll.Lac. VII, 994 c – Mansi 52, 1325 s.); und sie waren meist keineswegs schon entschlossen, die Konzilsentscheidung anzunehmen. Im Herbst 1870 verhielten sich noch fünf deutsche Bischöfe und der größte Teil des österreichisch-ungarischen Episkopats ablehnend. Der Prager Kardinal Schwarzenberg bemühte sich noch im Herbst 1870, eine bischöfliche Revisionsfront gegen das Dogma vom 18. Juli aufzubauen (dazu: Schatz, *Kirchenbild*, 234–37; Hasler, 409–15).

⁶ So noch bei J. Beumer, *Das Erste Vatikanum und seine Rezeption: MThZ* 27 (1976), 259–76.

⁷ »Anti-infallibilistisch« = gegen die Unfehlbarkeit (oder wenigstens ihre Definition) eingestellt. Im folgenden: »Infallibilisten« = Anhänger der päpstlichen Unfehlbarkeit; »Anti-Infallibilisten« = Gegner des Dogmas.

⁸ J. E. Lord Acton, Sendschreiben an einen deutschen Bischof des Vaticanischen Concils (Nördlingen 1870); J. Friedrich, Die Wortbrüchigkeit und Unwahrhaftigkeit deutscher Bischöfe (Konstanz 1870); F. Michelis, Der neue Fuldaer Hirtenbrief in seinem Verhältnis zur Wahrheit (Braunsberg 1870); J. H. Reinkens, Die Unterwerfung der deutschen Bischöfe zu Fulda (Münster 1871); Anon. (A. Denk), Freiherr von Ketteler und die übrigen Bischöfe der Minorität als Märtyrer der Überzeugung (Mainz 1875); Schulte, Altkatholizismus, 109-13, 123-273. Vgl. auch die Zeugnisse bei Hasler, 430, 431 Anm. 20.

⁹ So in der Schrift Kettelers: Das unfehlbare Lehramt des Papstes nach der Entscheidung des vaticanischen Concils (Mainz 1871), Einl. VII (unverkennbare Kritik an der Einseitigkeit vieler bisher erschienener Schriften), ferner 49f. (Argument der größeren »Feierlichkeit« oder der ausführlicheren Begründung päpstlicher Entscheidungen genügt nicht, um die bleibende Notwendigkeit von Konzilien zu begründen; vielmehr bedarf es dazu der Einsicht, daß die Unfehlbarkeit des Papstes wesensgemäß eingebunden ist in die der Kirche), schließlich 68-70: »Die Einen fehlen, indem sie für diese Lehre ... einen so evidenten Schrift- und Traditionsbeweis fordern, wie er nur dann gefordert und erbracht werden könnte, wenn alle Lehren der Kirche immer mit derselben Klarheit... in allen Jahrhunderten gelehrt worden wären... Andere fehlen aus demselben Grunde nicht selten nach der entgegengesetzten Seite. Wenn jene einen absolut klaren Beweis fordern..., so behaupten diese, einen solchen... liefern zu können. Indem sie aber mehr behaupten, als sie behaupten müssen, kommen sie dann in Gefahr, nicht beweisen zu können, was sie behaupten, und die Gegner ziehen daraus Vortheil, um die Sache selbst zu bekämpfen, während der Fehler nur in der falschen Methode der Vertheidiger liegt. Die Behauptung der absoluten Klarheit der gesammten Tradition steht eigentlich auf derselben Linie mit der reformatorischen Behauptung der absoluten Klarheit des Wortes Gottes.« Es scheint, daß sich diese Kritik Kettelers vor allem gegen den Freiburger Dogmatiker Schänzler richtet.

¹⁰ Gemeint ist die Nürnberger Protestversammlung, die das Dogma verwarf. Es handelt sich im folgenden um Unfehlbarkeitsgegner, die ihrerseits ihre Polemik gegen ein möglichst extremes Zerrbild der Unfehlbarkeit richten.

¹¹ Persönliche Aufzeichnung »Der Streit um die Infallibilität«: K. Schatz, Ein Konzilszeugnis aus der Umgebung des Kardinals Schwarzenberg (Königstein 1975), 215-19 (hier 217f.)

¹² A. Franzen, Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn im Streit um das Erste Vatikanische Konzil (Köln 1974), 190, 206.

¹³ E. Gatz, Bischof Philippus Krementz und die Rezeption des Ersten Vatikanischen Konzils im Bistum Ermland: *AnnHistConc* 4 (1972), 106-87, hier 163-65, 180.

¹⁴ Vgl. Schatz, *Kirchenbild*, 410-13.

¹⁵ Schatz, *Konzilszeugnis*, 218 Anm. 60 a.

¹⁶ Coll.Lac. VII, 1733 d.

¹⁷ Ebd. 1733 b.

¹⁸ Bezeichnend dafür ist der Brief von Bischof Wiery von Gurk an den ungarischen Primas Simor vom 22. März 1871 (G. Adriányi, Ungarn und das I. Vaticanum, Köln 1975, 510 f.).

¹⁹ The Vatican Council and its definitions. A Pastoral Letter to the Clergy (London 1870).

²⁰ Ebd. 89: »In a word, the whole magisterium or doctrinal authority of the Pontiff as the supreme doctor of all Christians, is included in this definition of his infallibility«.

²¹ Ebd. 52: »From him (Petrus) and through him... all began. For which cause a clear and precise conception of his primacy and privilege is necessary to a clear and precise conception of the Church... The doctrine of the Church does not determine the doctrine of the Primacy, but the doctrine of the Primacy does precisely determine the doctrine of the Church«.

²² Die päpstliche Unfehlbarkeit aus dem Wesen der Kirche bewiesen. Eine Erklärung der ersten dogmatischen Constitution des vaticanischen Concils über die Kirche Christi (Freiburg 1870), 4 f., 19 f., 91 ff., 108, 112.

²³ Die theologische und praktische Bedeutung des Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes, in: Das ökumenische Concil vom Jahre 1869, hrsg. von J. M. Scheeben, II (1870), 505–47, III (1871), 81–133, 212–63, 400–48.

²⁴ III, 85, 101.

²⁵ II, 516 f.

²⁶ III, 227 f.

²⁷ III, 230.

²⁸ Zu seiner Unfehlbarkeitslehre vgl. H. J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität (Mainz 1975), 264–78.

²⁹ I. v. Senestrey, Hirtenschreiben vom 22. 9. 1870.

³⁰ K. Martin, Das unfehlbare Lehramt des Papstes (Hirtenschreiben vom 4. 8. 1870); ders., Der wahre Sinn der Vatikanischen Lehrentscheidungen über das unfehlbare päpstliche Lehramt (Paderborn 1870); vgl. J. Beumer, Bischof Martin von Paderborn und sein Einsatz für das Erste Vaticanum nach dessen Abschluß: ThGl 65 (1975), 383–89.

³¹ Bezeichnend ist z. B. J. B. Andries, Cathedra Romana (Mainz 1872), welcher, an sich keineswegs maximalistischen Thesen zuneigend, die Notwendigkeit des Gebrauches der »natürlichen Mittel« zwar zugibt, jedoch ihre theologische Bedeutung supranaturalistisch relativiert, weil es gerade auf den Glauben an den übernatürlichen Beistand, nicht auf menschliche Sicherungen ankomme (134, 137). Hier berührt er sich mit Scheeben und anderen Autoren, die gerade im Sich-verlassen auf das Urteil des Papstes als Einzelperson die äußerste Zuspitzung des Vertrauens auf Gott allein erblicken, während aus dem Vertrauen auf einen »Consensus« bloß menschlich-natürliche Plausibilität und Vernünftigkeit spreche.

³² Ph. Krementz, Pastoral schreiben an seinen Klerus vom 8. 9. 1870, veröffentlicht im Ermländischen Pastoralblatt vom 17. 9. (Mansi 53, 1047–49; Gatz, Krementz, 162 f.); ders., Hirtenbrief vom 11. 11. 1870.

³³ M. Eberhard, Hirtenschreiben vom 14. 9. 1870.

- ³⁴ W. E. Freiherr v. Ketteler, *Das unfehlbare Lehramt des Papstes nach der Entscheidung des vaticanischen Concils* (Mainz 1871).
- ³⁵ Erlaß an den Klerus seiner Diözese vom 10. 4. 1871 (Abdrucke in: *Katholik* 51 (1871) I, 587–89; *Revue Internationale des Théologie* 16 (1908), 681–84; Schulte, *Altkatholizismus*, 230–32; *ThQ* 124 (1943), 38–40; zuletzt Faksimile-Abr. in *ThQ* 150 (1970), 164f.).
- ³⁶ Vgl. jetzt W. Klausnitzer, *Päpstliche Unfehlbarkeit bei Newman und Döllinger* (Innsbruck 1980).
- ³⁷ Vgl. Adriányi, 362–74.
- ³⁸ Zu diesen Minoritäts-Interpretationen vgl. Schatz, *Kirchenbild*, 243–52, 304–06, 319–23, 410–18; abweichend davon Hasler, 474–84, der in ihnen keine echte Lösung und keine brauchbare Brücke zum Verständnis sieht.
- ³⁹ Ketteler, *Das unfehlbare Lehramt*, 26; entsprechend Krementz, *Hirtenbrief*, 8 ff.; Eberhard, *Hirtenschreiben*, 5 f.
- ⁴⁰ In besonderer Deutlichkeit bei Krementz, *Hirtenbrief*, 8 ff.
- ⁴¹ Krementz, *Pastoralschreiben*, Nr. 6: »Denn die Gabe der Irrtumslosigkeit wohnt nicht im Haupt allein und strömt von da aus in den Leib, noch auch im Leib allein, so daß sie von ihm gleichsam in das Haupt emporsteigt, sondern in dem mit den Gliedern vereinigten Haupt und in den mit dem Haupte vereinigten Gliedern.« – Ebenso in Krementz, *Hirtenbrief*, 15; Ketteler, *Das unfehlbare Lehramt*, 73 ff.
- ⁴² Nr. 8 und 9.
- ⁴³ Ketteler stützt sich hier auf Melchior Cano, nach dem Gott die Unfehlbarkeit der kirchlichen Lehrentscheidungen durch das Medium der Benutzung der menschlichen Mittel hindurch garantiert (*Das unfehlbare Lehramt*, 11–21).
- ⁴⁴ Der Papst wird »sich niemals von der Kirche absondern und in Isoliertheit abwarten, ob ein wunderbares Licht von oben komme und vor ihm die fragliche Sache bestrahle. Vielmehr wird er gerade das Rechte immer nur erkennen und wissen durch die lebendige und unlösliche Verbindung, in welcher er mit der ganzen Kirche steht als das von ihr untrennbare Haupt« (*Hirtenschreiben*, 6).
- ⁴⁵ Krementz, *Pastoralschreiben*, Nr. 11; ders., *Hirtenbrief*, 18; Eberhard, *Hirtenschreiben*, 7f.; Ketteler, *Das unfehlbare Lehramt*, 11 ff., 35 ff.
- ⁴⁶ Eberhard, *Hirtenschreiben* 8; Ketteler, *Das unfehlbare Lehramt*, 24–27.
- ⁴⁷ Mansi 52, 740–48; vgl. dazu jetzt den wichtigen Beitrag von U. Horst, Kardinalerzbischof Filippo Maria Guidi OP und das 1. Vatikanische Konzil: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 49 (1979), 429–511.
- ⁴⁸ Vgl. Schatz, *Kirchenbild*, 219–24.
- ⁴⁹ *Hirtenschreiben*, 9.
- ⁵⁰ *Hirtenbrief*, 22.
- ⁵¹ »Den Nachfolgern des Petrus ist der Heilige Geist nicht so verheißen, daß sie unter seiner Offenbarung neue Lehren bekanntmachen, sondern so, daß sie unter seinem Beistand die durch die Apostel überlieferte Offenbarung, bzw. das Glaubensgut streng hüten und treu darlegen« (DS 3070).
- ⁵² »Die Päpste aber haben je nach Zeit und Umständen, manchmal durch Versammlung von Konzilien oder durch Befragung der über den Erdkreis

zerstreuten Kirche, manchmal durch Partikularsynoden, manchmal durch Gebrauch anderer Hilfsmittel, die die göttliche Vorsehung ihnen in die Hand gab, das als verbindlich definiert, was sie mit Gottes Hilfe als der Schrift und Tradition entsprechend erkannten« (DS 3069, 2. Teil).

⁵³ Ketteler, Das unfehlbare Lehramt, 43–50.

⁵⁴ »Namentlich ist also der Grundsatz, daß das Oberhaupt der Kirche bei besonders wichtigen Fragen den Episcopat zu Rath ziehen soll und daß schwierige Glaubensentscheidungen in der Regel nur auf allgemeinen Konzilien stattfinden, durch die gegenwärtige Entscheidung nicht im Mindesten berührt. Das Vatikanische Konzil hat nur ausgesprochen, daß die päpstlichen Entscheidungen ex cathedra aus sich selbst unfehlbar sind, nicht aber in welchen Fällen solche Entscheidungen ohne Mitwirkung eines allgemeinen Konzils eintreten sollen; vielmehr hängt hier Alles, wie es ausdrücklich sagt, von den Zeitumständen und der Lage der Sache ab« (ebd. 47).

⁵⁵ J. Feßler, Die wahre und die falsche Unfehlbarkeit der Päpste. Zur Abwehr gegen Herrn Prof. Dr. Schulte (Wien 1871).

⁵⁶ J. F. Ritter von Schulte, Die Macht der römischen Päpste über Fürsten, Länder, Völker, Individuen, nach ihren Lehren und Handlungen zur Würdigung ihrer Unfehlbarkeit beleuchtet (Prag 1871).

⁵⁷ C. Butler, Das Vatikanische Konzil, übersetzt und erweitert von H. Lang (München 1933), 486ff.

⁵⁸ »daß die ›entscheidende Stelle‹ ... am Ende des Kapitels einen ganz anderen Eindruck macht, wenn man sie im Zusammenhang mit der vom Konzil selbst vorausgeschickten Begründung und mit der historischen Erläuterung, wie das höchste und unfehlbare Lehramt von den römischen Päpsten stets geübt wurde und in Folge dessen auch in Zukunft geübt werden wird, betrachtet, als wenn man diese ›entscheidende Stelle‹ aus ihrem Zusammenhang gerissen und isoliert ansieht« (21).

⁵⁹ Revue Internationale de Théologie 16 (1908), 676.

⁶⁰ Butler, 486; Schatz, Kirchenbild, 415–17.

⁶¹ Nr. 2 des Erlasses vom 17. 4. 1871 (siehe Anm. 35).

⁶² Brief vom 21. 4. 1871 (Diözesanarchiv Rottenburg, Nachlaß Hefele, Sammlung Linsenmann).

⁶³ Die Lehre von dem unfehlbaren Lehramte des römischen Papstes und ihr wahrer Sinn. Ein belehrendes Wort der schweizerischen Bischöfe an ihre Diözesanen (St. Gallen 1871), 30.

⁶⁴ Schulte, Altkatholizismus, 135; Franzen, Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn, 206; F. X. Kraus, Tagebücher, hrsg. v. H. Schiel (Köln 1957), 300.

⁶⁵ Michelis, Der neue Fuldaer Hirtenbrief, 19f. Michelis war bereit, eine »Notstands-Unfehlbarkeit« des Papstes als defizienten Modus, aber immerhin noch möglichen Grenzfall kirchlicher Unfehlbarkeit zu konzedieren (Die Unfehlbarkeit des Papstes im Lichte der katholischen Wahrheit und der Humberg, den die neueste Verteidigung damit treibt, Braunsberg 1869, 9ff., 15ff. – Der neue Fuldaer Hirtenbrief, 23ff.). Auf einen ähnlichen Begriff kommt heute Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität, 473 f., wieder zurück.

- ⁶⁶ Schulte, Altkatholizismus, 176.
- ⁶⁷ Kraus, Tagebücher, 288, 296, 299, 301, 308.
- ⁶⁸ Ebd., 296, 299, 301.
- ⁶⁹ Michelis, Der neue Fuldaer Hirtenbrief, 19.
- ⁷⁰ Ebd., 20.
- ⁷¹ Schulte, Altkatholizismus, 330.
- ⁷² Ebd., 176.
- ⁷³ Ebd., 180.
- ⁷⁴ Mansi 52, 1204–30.
- ⁷⁵ So in Bonn die Professoren Dieringer (Franzen, Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn, 188, 190, 208), Langen (ebd., 206) und Reusch (ebd., 247, 249), in Braunsberg Dittrich, Krause und Weiss (Gatz, Krementz, 163–65, 166–69, 176–78) sowie Seminardirektor Treibel (ebd., 149f.). Auch die Mehrzahl der Münchner Fakultät scheint zunächst auf diesem Standpunkt gestanden zu haben (Hasler, 488). Die Zahl dürfte wohl noch höher sein, da z. B. von den Tübinger Professoren keine Unterwerfungserklärung verlangt wurde. Im einzelnen ist der Übergang zur ersten Gruppe fließend.
- ⁷⁶ Schatz, Kirchenbild, 410–15. Am 20. April 1871 schreibt er, er sei auch jetzt noch überzeugt, »daß das Dogma nur in limitierender Interpretation, wie ich sie im anliegenden Schreiben an den Clerus versuche, annehmbar sei« (ThQ 152, 1972, 75).
- ⁷⁷ So Erzbischof Melchers von Köln (Franzen, Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn, 211, 245) und Bischof Krementz von Ermland (Gatz, Krementz, 149f., 165f.). E. Gatz (Rom) versicherte mir mündlich, aus Akten des Breslauer Diözesanarchivs, die er demnächst zu veröffentlichen gedenke, gehe hervor, daß Fürstbischof Förster in Breslau eine flexiblere Taktik verfolgt habe.
- ⁷⁸ Schulte, Altkatholizismus, 229; Granderath III, 564.
- ⁷⁹ Vgl. R. Aubert, Le pontificat de Pie IX (Paris 1963), 258; HKG VI/1, 755.
- ⁸⁰ Schatz, Kirchenbild, 416 Anm. 139; Hasler, 99 Anm. 9, 103–05 (das Gesamtbild der Person des Papstes ist bei H. polemisch verzeichnet; für das genannte Urteil jedoch sind die von ihm gelieferten Belege beweiskräftig).
- ⁸¹ Hasler, 485f.
- ⁸² Schulte, Altkatholizismus, 315–36; Hasler, 474–84 (»Interpretation als Ausweg«). Als nicht dem Sinn des Dekrets entsprechende Abschwächungen werden sie auch zuweilen von maximalistischer Seite gewertet, so noch bei U. Betti, La costituzione »Pastor aeternus« del Concilio Vaticano I (Rom 1961), 519, 637f. Anm. 5, 643 Anm.
- ⁸³ So ein Gutachter des Kardinals Schwarzenberg, vielleicht Salesius Mayer: »Verzichten aber die hochwürdigsten Bischöfe auf jeden Einspruch, und erkennen sie somit ausdrücklich oder stillschweigend die Legitimität und Oecumenizität des in Rede stehenden Beschlusses an: so erübrigt bei der *Annahme des Dekretes* nur der vor der Hand ärmliche Ausweg, bei der *Interpretation* des Dekretes einen von der römischen Majorität nicht beabsichtigten Sinn desselben festzuhalten...« (Hasler, 412). – Entsprechend Hefele am 10. März 1871 an Lord Acton: »Dabei habe ich keine Hoffnung, daß das

einmal promulgierte Decret... je wieder zurückgenommen werde, zumal fast der ganze Episcopat der Welt es jetzt angenommen hat. Es ist wohl nun mehr durch Auslegung zu helfen...« (D. Mc Elrath, Lord Acton. The decisive decade 1864–74, Löwen 1970, 210f.).

⁸⁴ Ketteler bemerkt bereits Ende Juni 1870 in einer privaten Notiz: «Ist im Projekt der Commission die infallibilitas... absoluta gelehrt? Der Papa solus, separatus, independens ab Ecclesia, citra Episcopos? Ich glaube nein.»: HJ 47 (1927), 720. Im allgemeinen hatte die Bewegung auf einem Kompromiß hin bei der Minorität bereits in den letzten Konzilswochen eingesetzt und war nur durch die Einfügung der scheinbar ihre Anliegen desavouierenden verschärfenden Zusätze abrupt gestoppt worden. Die nachkonziliaren Interpretationen sind dann Wiederaufnahme eines Prozesses der inneren Assimilation, der schon auf dem Konzil selbst begonnen hatte, und nicht bloß von der äußeren Not diktiert. Vgl. Schatz, Kirchenbild, 214–24, 490f.

⁸⁵ H. Fries – W. Becker, Newman-Studien I (Nürnberg 1948), 69f.

⁸⁶ V. Conzemius: ThPh 45 (1970), 417; Franzen, Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn, 331; K. Schatz, Petrus als Sprecher, Mund und Repräsentant der Jünger, in: Petrus und Papst, hrsg. von A. Brandenburg und H. J. Urban (Münster 1977), 63–83.

⁸⁷ Kursivdruck durch mich.

⁸⁸ So z. B. 1875 die Antwort der deutschen Bischöfe auf die Zirkulardepeche Bismarcks, die die bleibende Eigenständigkeit der bischöflichen Jurisdiktion betonte und von Pius IX. mit einem ausdrücklichen Anerkennungsschreiben versehen wurde (DS 3112–17).

⁸⁹ Die genannte Antwort der deutschen Bischöfe findet sich z. B. erst im Denzinger-Schönmetzer von 1965, nicht in den früheren Ausgaben des Denzinger. Zuerst aus der Vergessenheit hervorgeholt wird sie in Una Sancta 12 (1957), 226–28, dann bei H. Küng, Konzil und Wiedervereinigung (Wien 1960), 237–47.

⁹⁰ Für die Zeit seit 1870 besteht Quasi-Einhelligkeit, daß nur die Definition der Assumptio von 1950 als Ex-cathedra-Entscheidung gelten kann. Nur vereinzelt wurden andere lehramtliche Entscheidungen (wie »Pascendi« und »Casti Connubii«) als solche betrachtet.

⁹¹ Die meisten der in Frage stehenden Entscheidungen sind entweder durch das Glaubensbewußtsein der Kirche faktisch rezipiert, so daß ihr Inhalt so oder so durch die kirchliche Unfehlbarkeit gedeckt ist, oder auch, wenigstens in einem ganz bestimmten Sinne, eindeutig nicht rezipiert (wie z. B. »Unam Sanctam« im Sinne der hierokratischen Zweischwertertheorie). Ein Problem entstand freilich bzgl. »Quanta cura« (s. im folg.).

⁹² Vgl. J. B. Franzelin, Tractatus de divina traditione et scriptura (Rom 1875), 123 f. – L. Choupin, Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège (Paris 1913), 48.

⁹³ Franzelin, Tractatus, 123 f.

⁹⁴ Dictionnaire de Théologie Catholique VII (1927), 1703 f.

⁹⁵ Nr. 342, 818–22, 325, 334 c. Die unfehlbaren Definitionen sind im Neuner-Roos durch fette Randnummern gekennzeichnet.

⁹⁶ DS 875, 1000–1002. Auch im Denzinger-Schönmetzer wird »Benedictus Deus« noch als Ex-cathedra-Entscheidung vorgestellt (Einl. auf S. 296).

⁹⁷ So festgestellt in dem gemeinsamen katholisch-lutherischen Dokument »Teaching Authority and Infallibility«: Theological Studies 40 (1979), 113–66, hier 148 ff.

⁹⁸ Manchen Infallibilisten ging es bei der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit gerade darum, die unfehlbare Autorität des Syllabus sicherzustellen. 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 zwar auf ihren »Gallikanismus« verzichten, »jedoch ihren ganzen Liberalismus bewahren« (G. Franco, Appunti storici sopra il Concilio Vaticano, hrsg. und komm. v. 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 I. Vatikanums (St. Ottilien 1977), 103 Anm. 78.

⁹⁹ So noch bis zur 1. Auflage des LThK: Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon² XI (1899), Art. »Syllabus«, Sp. 1019–21 (dort auch ausführliche Übersicht über die Kontroverse zur Verpflichtungskraft des »Syllabus«); Kirchliches Handlexikon (1912), Art. »Quanta cura« (Sp. 1639), »Syllabus« (2261) und »Vat. Konzil« (2554); LThK¹ 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), 211–14.

¹⁰⁰ Vgl. Sebott, 195–215.

¹⁰¹ S. 574 unten (Verweis auf D 1688 ss.).

¹⁰² »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).

¹⁰³ Unfehlbarkeit und Souveränität, 425f.

¹⁰⁴ Über die übliche katholische Auffassung hinaus, die eine eigentliche Verwerfung eines rein formal gültig zustande gekommenen Konzilsbeschlusses durch die Kirche nur schwer zulässt, führt hier H. J. Sieben, Die Konzils-idee der Alten Kirche (Paderborn u. a. 1979), 515 f.; vgl. auch den Beitrag in diesem Band.

¹⁰⁵ A. G. Martimort, Le gallicanisme de Bossuet (Paris 1953), 667 f.

¹⁰⁶ In diesem Sinne von der Kirche als verbindlich rezipierte päpstliche Glaubensentscheidungen wären etwa folgende: der Tomus Leonis an Flavian von 449 (DS 290–95), der Agatho-Brief mitsamt dem gleichzeitigen Text der römischen Synode von 680 (DS 542–48), »Benedictus Deus« von 1336 (DS 1000–1002), »Cum occasione« gegen den Jansenismus von 1653 (DS

2001–06), die 7 Häresiezensuren in »Auctorem fidei« von 1794 (DS 2601–04, 2615, 2659, 2693) und die beiden Mariendogmen.

¹⁰⁷ Vgl. dazu U. Horst, *Papst – Konzil – Unfehlbarkeit* (Mainz 1978), 81, 96 f., 99, 340.

¹⁰⁸ Klassischer Fall, wo es umgekehrt ist, also die Kirche bestimmt, wo das Papsttum ist, ist das Konzil von Konstanz (1414–18) und besonders das Dekret »Haec sancta« vom 6. April 1415.