



I. DER PRIMAT ALS KONFESSIONELLER IDENTITÄTSPUNKT IN DER NEUZEIT

I. Von der Glaubensspaltung zur Aufklärung.

Auf den ersten Blick muß es seltsam erscheinen, daß auf dem Konzil von Trient (1545-1563) nichts über den Primat definiert wurde, obwohl dieses Konzil doch sonst alle Punkte der katholischen Lehre, die von den Reformatoren angegriffen wurden, dogmatisch festgelegt hat. Gerade gegenüber der protestantischen "Antichrist"-Polemik hätte eine dogmatische Inschutznahme des göttlichen Rechtes des Papsttums nahegelegen. Sie geschah jedoch nicht, aber weder aus dem Grunde, daß etwa ein Teil der Konzilsväter einen Primat göttlichen Rechtes nicht anerkannt hätte, noch deshalb, weil über diese Frage nicht gesprochen worden wäre. Es hat vielmehr kaum einen Problemkomplex gegeben, der in Trient so kontrovers war, ja das Konzil an den Rand des Scheiterns brachte, wie die Primatsfrage und das Verhältnis von Primat und Episkopat⁽¹⁾. Dies gilt vor allem für das letzte Jahr 1563, als auch die Franzosen anwesend waren. Dabei zeigte es sich, daß über den konkreten Inhalt des Primats und seiner Rechte kein Konsens möglich war. Der Versuch, die Primatsdefinition des Florentinums durchzusetzen, scheiterte an dem Widerstand der französischen Konzilsväter, die dieses Konzil nicht anerkannten und eine "volle Gewalt" des Papstes, die Kirche zu weiden und zu regieren, wie sie dort definiert war, nicht anzunehmen bereit waren. Eine andere erbitterte Auseinandersetzung entbrannte über den Ursprung der bischöflichen Jurisdiktionsgewalt im Zusammenhang des Dekrets über das Weihesakrament. Die römische Richtung vertrat im Sinne der papalistischen Theologie seit Augustinus Triumphus die These, daß die bischöfliche Jurisdiktionsgewalt vom Papst verliehen werde, während sowohl die französischen wie die spanischen Konzilsväter sie als unmittelbar von Christus verliehen ansahen. Auch hier ging die Debatte unentschieden aus, ebenso wie in der noch heißer diskutierten Frage nach dem "Ius divinum" (göttlichen Recht) der bischöflichen Residenzpflicht. Die Debatte über diesen Punkt war deshalb so heiß und erbittert, weil hier wiederum Reformproblematik und ekklesiologische Fragen unlösbar verquicktwaren. Die Frage lautete: Ist die bischöfliche Pflicht, in der eigenen Diözese zu residieren (bzw. das damit verbundene Verbot der Kumulation mehrerer Bistümer), so sehr untrennbar mit dem Wesen des bischöflichen Amtes verbunden, daß selbst der Papst davon nicht dispensieren kann? Letzten Endes standen sich hier wiederum eine primär universalkirchliche und eine ortskirchliche Auffassung gegenüber. Für die Vertreter des Ius divinum (die Spanier und Franzosen) war das

Bischofsamt wesentlich und untrennbar auf die Ortskirche hingeordnet; da es von Christus und nicht vom Papst verliehen wurde, konnte der Papst es auch in diesem seinem essentiellen Charakter nicht verändern. Auch der Papst konnte also nicht Bistümer an Personen verleihen, von denen er nicht erwartete, daß sie in ihrer Diözese residieren. Scheinbischöfe, die sich in Wirklichkeit in der Kurie oder bei Hofe aufhielten und in ihrer eigenen Diözese vertreten ließen, waren dann prinzipiell eine illegitime Erscheinung, zu der es keine gültige und rechtmäßige Dispens, auch nicht durch den Papst, geben konnte. Für die meist von Italienern vertretene gegenteilige Ansicht dagegen war das Bischofsamt primär der Universalkirche zugeordnet. Danach erhielten die Bischöfe ihre Jurisdiktionsgewalt durch den Papst; sie waren eher eine mobile Schicht von vielfältig einsetzbaren Funktionären. Auch hier ließ sich ein Konsens nicht erzielen.

Die ungelösten Fragen von Papsttum und Episkopat waren damit der Zukunft aufgegeben. Am Ende des Konzils schrieben die päpstlichen Legaten nach Rom, nach ihrer Meinung werde die Kirche keine Ruhe finden und Spaltungen nicht entgehen, wenn diese Fragen nicht irgendwann einmal entschieden würden. Das Dilemma sei nur: Einerseits könne diese Entscheidung nur auf einem Konzil geschehen, da nur die Entscheidung eines Konzils die Chance habe, von allen angenommen zu werden; "allerdings ist dann zu befürchten, daß ein Konzil, als ein Konzil von Bischöfen, um deren Interesse es sich handelt, in seinem Sinne entscheidet"⁽²⁾. Das Erstaunliche ist, daß es etwas mehr als 300 Jahre später ein Konzil von Bischöfen war, welches die Vorrechte des Papstes in einer Weise definierte, wie dies in Trient undenkbar war.

1. Die Stärkung päpstlicher Autorität in der nachtridentinischen Zeit

Immerhin hat das Konzil von Trient auf die Dauer die Rolle des Papsttums in der Kirche gestärkt, und zwar schon deshalb, weil es bei allen Spannungen, die es mehrfach bis an den Rand des Scheiterns brachten, doch in seinem konkreten Verlauf zeigte, daß eine Kirchenreform in Zusammenarbeit mit dem Papsttum und ohne konstitutionelle Beschränkung der päpstlichen Autorität möglich war. Wichtig war in der Folge, daß das Papsttum wieder stärker seine kirchliche Führungsrolle wahrnahm und sich an die Spitze der tridentinischen Reform stellte. Römische Direktiven führten das Reformwerk von Trient in zentralistischem Sinne weiter und griffen ordnend und normierend in viele kirchliche Bereiche ein.

Dazu gehörte bereits 1542 die Gründung der zentralen römischen *Inquisitionsbehörde*, des (später so genannten) Heiligen Offiziums. Daneben bestanden freilich auch die spanische und portugiesische Inquisition, die von Rom unabhängig waren und in strittigen Fragen durchaus nicht immer mit Rom konform gingen. Konflikte entstanden, wenn es um Fragen des Verhältnisses von König und Papst ging oder wenn die spanische Inquisition auch gegen Bischöfe vorging, was dem Prinzip der Alleinzuständigkeit Roms in "Causae maiores" widersprach. Immerhin rangen in Rom noch jahrzehntelang hier und in anderen Bereichen zwei Reformrichtungen miteinander: eine mehr offen-humanistische und eine strengere, rigoristische, die Reform vor allem durch von oben verordnete Disziplinierung anstrebte. Endgültig setzte sich die letztere Richtung erst unter Pius V. (1566-1572) durch.

Unter ihm erfolgte nicht zuletzt die endgültige Fixierung der *Liturgie* im römischen Sinne, vor allem durch das 1570 erlassene und bis nach dem 2. Vatikanum geltende Meßbuch. In der Karolingerzeit begonnen, in der gregorianischen Zeit weitergeführt, wurde der Prozeß der Übernahme der strikt römischen Liturgie durch die ganze Westkirche nun im wesentlichen, wenn auch noch nicht ganz vollständig, vollendet. Vor allem jedoch wird von nun an die Ordnung der Liturgie in der lateinischen Kirche ein striktes Reservat Roms, was sie vorher nicht gewesen war. Trotz aller Tendenz zur Angleichung an die römische Form, die besonders von den Franziskanern gefördert wurde, konnten bis dahin noch viele Veränderungen und Neuerungen in einzelnen Riten, Meßformularen, Gebeten und Festen anderswoher kommen. Dies war von nun an nicht mehr möglich: die Liturgie der Messe, der Sakramente und des Breviers war festgeschrieben, Rom allein für eventuelle Veränderungen zuständig.

Äußerst wichtig für die Zukunft wurde die Errichtung der *ständigen Nuntiaturen*, vor allem unter Papst Gregor XIII. (1572-1585). Seit dem 11. Jahrhundert hatte es die päpstlichen Legaten für Sonderaufträge gegeben. Die Einrichtung der ständigen Nuntiaturen (zuerst 1500 in Venedig, seit 1584 die äußerst wichtige Kölner Nuntiatur für Deutschland) hängt zusammen mit den seit Beginn der Neuzeit üblich werdenden ständigen Gesandtschaften zwischen den Höfen. Von Anfang an wurden die Nuntiaturen innerkirchlich wichtig im Sinne der Durchsetzung der tridentinischen Reform (zumal hier, vor allem in Deutschland und Frankreich, die meisten Bischöfe sehr säumig waren) und des Kampfes gegen die Reformation.

Für den Bereich der Mission ist 1622 die Gründung der Kongregation *de propaganda fide* zu nennen, die bis 1908 auch für die meisten Länder unter protestantischer Herrschaft zuständig war. Damit suchte Rom die Missionsarbeit in eigene Hand und Regie zu nehmen, was freilich vor dem 19. Jahrhundert nur erst sehr wenig gelang.

Entscheidend war ferner, daß das Papsttum und das Bekenntnis zu ihm zum Zeichen *konfessioneller Identität* des Katholizismus gegenüber dem Protestantismus wurde. Auch wenn Trient bewußt darauf verzichtet hatte, den Primat zu definieren, und wenn die episkopalistischen Gegentendenzen nach wie vor eine Macht darstellten, waren jetzt ihre Vertreter doch immer wieder genötigt zu bekennen, daß sie als Katholiken selbstverständlich am Primat und seinem göttlichen Recht festhielten. Auf jeden Fall hatte von nun an und bis zum 1. Vatikanum die papalistische Sicht immer den Vorteil, daß sie als "eindeutiger katholisch" erschien. Wo immer primär die konfessionelle Abgrenzung und die klare Profilierung des Katholisch-Konfessionellen gesucht wurde, bot sie sich als die konsequentere dar. Zwar konnten umgekehrt dort, wo nach Gemeinsamkeit und Brückenschlag zum Protestantismus gesucht wurde, Konziliarismus und Gallikanismus sich als ökumenische Potenzen anbieten, wie sich insbesondere in der Aufklärungszeit zeigte. Da jedoch in diesem Gesamtprozeß die klare eigene konfessionelle Identität wieder die Oberhand gewann, hatte diese Richtung das Nachsehen. Denn sie brachte in das katholische Prinzip der Einheit und Eindeutigkeit ein Unsicherheitsmoment hinein. In klarster Weise zum Ausdruck brachte dies schließlich Erzbischof Manning auf dem 1. Vatikanum, selber Konvertit: Er habe als suchender Anglikaner gerade das Gefühl gehabt, daß die Unsicherheit über die päpstliche Unfehlbarkeit die sonst so eindeutige katholische Lehre von der kirchlichen

Unfehlbarkeit verunklare; die englischen Protestanten selbst betrachteten die päpstliche Unfehlbarkeit als notwendige Konsequenz der katholischen Lehre; der Gallikanismus werde von ihnen nicht als genuin katholisch angesehen, wohl aber gegen die Einheit der Katholiken schadenfroh als Gegenargument ins Feld geführt⁽³⁾. Bis sich dies voll auswirkte, sollten freilich noch drei Jahrhunderte vergehen.

Ein sehr entscheidender Faktor ist schließlich auch der 1540 bestätigte *Jesuitenorden*. Er war nicht nur stärker zentralisiert als die früheren Orden; er unterschied sich auch dadurch von den Bettelorden des 13. Jahrhunderts, daß die Bindung an den Papst hier nicht nur Ermächtigung von gesamtkirchlicher Wirksamkeit ist. Vielmehr stellt die Arbeit zur größeren Ehre Gottes im Dienst an den jeweils wichtigeren Aufgaben der Gesamtkirche und in Unterordnung unter den Papst das ursprüngliche Ziel des Ordens dar. Für Ignatius von Loyola und seine ersten Gefährten war ja das erste Ziel der Aufenthalt im Heiligen Land gewesen. Erst als dieser Plan scheiterte, weil von Venedig kein Schiff auslief, wurde die nächste Lösung für die neue Gemeinschaft akut: Unterstellung unter den Papst, damit er sie dorthin senden konnte, wo ihr Dienst für die Kirche am wichtigsten sei, sei es auch zu Türken, Heiden oder irgendwelchen Häretikern. In dem 4. Gelübde (der Bereitschaft, sich vom Papst, wohin auch immer, senden zu lassen) kommt diese Papstbindung besonders zum Ausdruck. Geistlich steht hinter ihm die "Indifferenz" gegenüber allen menschlichen Bindungen, auch örtlicher Art, positiv die Ausrichtung auf die "größere Ehre Gottes". Dies bedeutet wiederum ekklesiologisch: keine letzte innere Bindung an eine Einzelkirche, Dienst an der Gesamtkirche und Bereitschaft, sich dorthin senden zu lassen, wo es am nötigsten ist. Eine Intention, die gefährdete päpstliche Autorität zu stützen, liegt dabei Ignatius völlig fern. Er wendet sich an den Papst, um selbst nicht irre zu gehen und dort zu arbeiten, wo Gott es will und die Kirche ihn braucht. Der Papst vertritt hier einfach das Gemeinwohl der Kirche, freilich nicht als rein menschliches Organ, sondern als "Stellvertreter Christi". Es war freilich ganz natürlich, daß die Jesuiten gegenüber der protestantischen Antichrist-Polemik gegen den Papst zur stärksten Stütze der angegriffenen päpstlichen Autorität wurden. Für Petrus Canisius ebenso wie für Polanco sind die Jesuiten "wahre Ritter des heiligen Petrus", berufen "dem Heiligen Stuhl in dieser seiner äußersten Not zu dienen", allen Menschen zu Dienst verpflichtet, "mit besonderer Hingabe aber dem Papst und dem Apostolischen Stuhl". Diese Haltung zeigte sich bereits in der letzten Phase des Konzils von Trient (1562/63), wo die Jesuitentheologen Lainez und Salmeron am entschiedensten für die Rechte des Papstes eintraten und sich allen Versuchen widersetzen, seiner Gewalt durch das Konzil Schranken aufzuerlegen⁽⁴⁾.

All diese Faktoren wirkten sich jetzt in der römischen Primatstheologie des 16. und 17. Jahrhunderts aus, vor allem in der nun straffer und absoluter verstandenen päpstlichen Unfehlbarkeit⁽⁵⁾. Die noch von den Dominikanertheologen bis zum 15. Jahrhundert hervorgehobenen Beschränkungen wurden jetzt mehr und mehr abgebaut. Schon in der dominikanischen Schule von Salamanca, bei einem Franz von Vitoria (+ 1546) und Melchior Cano (+ 1560), wird zwar einerseits nach wie vor festgehalten, der Papst müsse sich der "menschlichen Mittel" der Wahrheitsfindung bedienen und also vor einer Definition auf die Kirche stützen, aber Gott verbürge andererseits, daß er es tatsächlich auch immer tue. Bezeichnend ist, daß bei

letzterem ausdrücklich betont wird, dies müsse festgehalten werden, um "häretischen Ausflüchten" den Boden zu entziehen. Noch stärker werden diese Tendenzen bei den Jesuitentheologen, von denen besonders *Bellarmin* (+ 1621) eine überragende Bedeutung besitzt. Von dem Grenzfall des "häretischen Papstes" wird zwar noch gesprochen; aber er ist doch mehr und mehr nur noch akademisch interessant. Zwar wird auch jetzt noch betont, daß der Papst vor einer Definition die menschlichen Mittel der Wahrheitsfindung anzuwenden, Schrift und Tradition zu studieren, die Kirche zu befragen habe. Aber dies ist mehr und mehr nur noch individuelle moralische Verpflichtung des Papstes, nicht mehr eine ekklesiologische Notwendigkeit; es gehört im Grunde in eine Papst-Moral, nicht in die Ekklesiologie. Daß der Beistand des Heiligen Geistes dem Papst gerade vermittelt durch die "media humana" gegeben wird (der Papst also unfehlbar sei, indem er auf den in der ganzen Kirche lebendigen Geist hört), wie es die Dominikanertheologen betont hatten, wird nicht mehr gesagt. Mehr und mehr wird nur noch die Abhängigkeit der Kirche von ihrem Haupt betont, nicht auch umgekehrt. Wenn wir nach den Hintergründen fragen, stoßen wir auf diese drei Faktoren:

- Die Zeit des Schismas lag nun weiter zurück; päpstliche Kirchenleitung wurde unter positiveren Vorzeichen erfahren; bestimmte Reserven, die ja vorher meist nie bloß abstrakt und akademisch waren, sondern in bitterer geschichtlicher Erfahrung gründeten, wurden daher mehr und mehr abgebaut.

- Äußerst wichtig ist weiter die gegenreformatorische Haltung: Ekklesiologie wird vor allem als Kontroverstheologie betrieben. Ihr beherrschendes Interesse ist es, gegen die Protestanten die Frage nach der wahren Kirche zu beantworten. Und das Papsttum dient diesem Interesse, möglichst absolute *Sicherheit* zu bieten, wo die wahre Kirche und der wahre Glaube ist. Alles, was hier einen Unsicherheitsfaktor hineinbrachte, alles, was das Prinzip "Ubi Petrus, ibi ecclesia" als letzten archimedischen Punkt, von dem aus die wahre Kirche bestimmt werden konnte, relativierte, wurde ausgeschlossen und zurückgedrängt.

- Schließlich wirkte sich hier die Beziehung des Jesuitenordens zum Papsttum als der Instanz, in der sich auch für den eigenen Orden der Wille Gottes am besten kundtut, aus.

2. Die zentrifugalen Gegengewichte

Dennoch standen bis zur Französischen Revolution dem Papsttum noch starke zentrifugale Gegengewichte in der Kirche gegenüber. Es waren im Grunde die Französische Revolution und ihre Folgeerscheinungen, die diese Gegengewichte beseitigt haben. Denn die zentrifugalen Gegengewichte sind engstens mit der politischen Ordnung des Ancien Régime verbunden.

In erster Linie ist das seit dem 14. und 15. Jahrhundert herrschende *Staatskirchentum* der großen Monarchien zu nennen, welches auch dort, wo in der Theorie die päpstliche Vollgewalt in der Kirche nicht bestritten wurde, ihrer Verwirklichung bis zum 19. Jahrhundert ganz massive Schranken entgensetzte. Rom konnte hier weitgehend bis zum 18. Jahrhundert nur Rückzugsgefechte mit Prinzipienverwahrung führen. Dies galt insbesondere deshalb, weil für die Gegenreformation und ihre Durchführung die Fürsten äußerst wichtig waren und die

tridentinischen Reformbeschlüsse oft durch entschiedene Landesherren effizienter durchgesetzt wurden als selbst durch gutwillige Bischöfe. Im übrigen lief römische Politik auf die Strategie hinaus, das faktische Staatskirchentum durch Konkordate zu "domestizieren" und die Rechte, die es den Staaten nicht entreißen konnte, formell als päpstliche "Privilegien" zu verleihen. So wurden die Prinzipien gewahrt, auch wenn an der Realität kaum etwas zu ändern war. Dies geschah insbesondere bei dem in allen großen Monarchien verbreiteten landesherrlichen Nominationsrecht der Bischöfe. Entscheidend war nur (außer der päpstlichen Bestätigung der ernannten Bischöfe), daß es als freies päpstliches Privileg und nicht als ureigenes Majestätsrecht oder staatliches Souveränitätsrecht anerkannt wurde. Eine besonders weitgehende königliche Kirchenherrschaft bestand in dem spanischen und portugiesischen Missionspatronat, welches in mehreren päpstlichen Privilegien den iberischen Königen eine fast unumschränkte Verfügungsgewalt über die Missionen gewährte, für Portugal auch in den asiatischen Missionen außerhalb des schmalen portugiesischen Hoheitsbereiches. Die Gründung der römischen Propaganda-Kongregation 1622 kam demgegenüber zu spät, da "das Feld bereits besetzt" war. Gegenüber den von Rom nicht anerkannten weitergehenden staatlichen Kontroll- und Aufsichtsrechten (wie Placet, Recursus ab abusu usw.) blieb nur eine meist ohnmächtige Prinzipienverwahrung übrig, wie etwa in der bis 1770 an jedem Gründonnerstag verkündeten "Abendmahlsbulle", welche u.a. diese staatskirchlichen Praktiken mit Exkommunikation belegte; ihre Verlesung wurde jedoch schließlich in den meisten Staaten unterbunden mit Hilfe jenes Placet, das nach ihr eigentlich die Exkommunikation zur Folge hatte. Im allgemeinen hat Rom auch ein sehr weitgehendes Staatskirchentum toleriert, wenn der Fürst gut katholisch war.

Wesentlich schärfere Konflikte ergaben sich seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, da das traditionelle Staatskirchentum einen Wandel unter dem Einfluß der *Aufklärung* durchmachte. Er bestand darin, daß dieses Staatskirchentum wesentlich doktrinärer und prinzipieller wurde und eine allumfassende Zuständigkeit des Staates für den ganzen "äußeren" Bereich beanspruchte, d.h. für all das, was irgendwie eine politisch-gesellschaftliche Seite hatte - oder gar für all das, was in der kirchlichen Ordnung veränderlich, dem Wandel unterworfen sei. Für diesen Bereich wurde der Grundsatz vertreten: "Die Kirche ist im Staat, nicht der Staat in der Kirche". Dies verband sich mit Strömungen der innerkirchlichen Aufklärung, die ihrerseits mit von Rom abgelehnten theologisch-kirchlichen Strömungen der vergangenen Zeit, insbesondere dem "Jansenismus", eine Verbindung eingegangen waren.

Außer dem Staatskirchentum waren es auch *traditionelle episkopalistische Strömungen*, welche in Verbindung mit der fortwirkenden episkopalistischen Richtung vor allem in Frankreich, dann auch in Deutschland weiterwirkten. Sie waren dort seit dem 15. Jahrhundert engstens eingebettet in das nationale und Reichsbewußtsein. Diese episkopalistischen Richtungen, die sich vorzugsweise auf die Verfassung der alten Kirche berufen, setzen an sich Tendenzen und Strömungen fort, die seit den Anfängen der Kirche neben und gegen die zentripetale Richtung nach Rom hin vorhanden sind. Ihre geschichtliche Besonderheit erhalten sie durch die Verbindung mit dem neuzeitlichen Nationalstaat.

Die wichtigste und stärkste Kraft dieser Art ist der französische *Gallikanismus*. Er ist zunächst die

Form, in welcher der Konziliarismus in seiner Verbindung mit dem politisch-kirchlichen Selbstbewußtsein der französischen Monarchie, die er insbesondere seit Basel eingegangen war, fortlebte. Seine erste programmatische Manifestation war die *Pragmatische Sanktion von Bourges* (1438), in welcher die französische Kirche Reformbeschlüsse des Konzils von Basel übernahm, vor allem solche, die sich gegen die römischen Reservationen richteten. Und wo ein starkes Königtum hinter der Landeskirche stand, gelang es auch Rom nicht, ihr die beanspruchten Rechte aus den Händen zu winden. Rom konnte nur durch ein Konkordat diesen Zustand anerkennen, die *via facti* reklamierten Rechte, vor allem das der königlichen Nomination der Bischöfe, formell als päpstliches "Privileg" verleihen und so das Prinzip retten. Dies geschah im Konkordat mit Frankreich von 1516. Sein Hintergrund war wieder eine akute, die Einheit der Kirche unmittelbar bedrohende Manifestation des Konziliarismus in Verbindung mit dem französischen Nationalbewußtsein. Da Papst Julius II. (1503-1513) in seinem kriegerischen Bestreben zur Vergrößerung des Kirchenstaates eine anti-französische Politik betrieb, fand schließlich eine opponierende Kardinalsgruppe die Unterstützung des französischen Königs, als sie 1511 ein Konzil nach Pisa einberief. Sie begründete dies gut konziliaristisch mit der permanenten Nicht-Einhaltung des Dekrets "Frequens" und der systematischen Verschleppung jeglicher Reform durch die Päpste. Dieses Pisaner Konzil zählte zwar nie mehr als 30 Prälaten und blieb in seiner Zusammensetzung rein französisch, stellte aber dennoch eine ernsthafte Herausforderung dar. Der Kampf um den Konziliarismus war so wieder in eine heiße Phase gelangt. Papst Julius II. suchte der Bedrohung den Wind aus den Segeln zu nehmen, indem er seinerseits ein Konzil nach Rom einberief (das "5. Laterankonzil", 1512-1517), welches zwar eine Reihe beachtlicher Reformbeschlüsse faßte, jedoch in der Praxis wirkungslos blieb, da ihm päpstlicherseits nicht mehr als eine Alibifunktion zugeordnet war. Jetzt hatte man freilich, wie schon vor 70 Jahren, wieder zwei Konzilien, ein päpstliches und ein konziliaristisches. Gebannt wurde die Gefahr von Pisa erst durch den nachfolgenden Papst Leo X. (1513-1521), welcher mit der anti-französischen Politik seines Vorgängers brach und mit dem französischen König Franz I. das Konkordat von Bologna (1516) schloß. Die Pragmatische Sanktion von Bourges wurde zurückgezogen, freilich die entsprechenden Rechte dem französischen König als päpstliches "Privileg" verliehen. Damit hoffte Rom, den Gallikanismus besiegt zu haben. Gebannt war aber nur die unmittelbare Gefahr einer Spaltung; der Gallikanismus blieb noch drei Jahrhunderte lang in Frankreich die herrschende Doktrin, um sich schließlich im 18. Jahrhundert auf fast das ganze katholische Europa auszubreiten.

Der "Gallikanismus" ist dabei ein Sammelbegriff für im einzelnen sehr verschiedene Strömungen radikalerer oder sehr gemäßigter Schattierung. Die eine Linie ist die *konziliare* im Sinne der grundsätzlichen Überordnung des Konzils oder eines erst noch einzuholenden gesamtkirchlichen Konsenses über den Papst. Diese Linie wird manchmal gar im Sinne eines kirchlichen Parlamentarismus radikalisiert: die gesetzgebende Gewalt in der Kirche sei bei den Konzilien, die Exekutive bei Papst und Bischöfen. Dabei kommt die letzte Souveränität in der Kirche manchmal allen Priestern zu (so am Anfang des 17. Jahrhunderts bei Edmond Richer) oder gar der Gesamtheit aller Gläubigen. Da jedoch unter den Bedingungen des absolutistischen Europa ein Konzil nicht möglich war, tritt an seine Stelle immer mehr der Rekurs auf die "Ecclesia dispersa",

die über den Erdkreis zerstreute Kirche: Zumal päpstliche Lehrentscheidungen sind erst verbindlich, wenn sie von der "ecclesia dispersa" angenommen sind. Dies freilich bedeutete - da kollegiale Strukturen fehlten, die den Konsens der Ecclesia dispersa hätten manifestieren können - de facto den Rekurs auf die Staatsgewalt. Denn das Kirchenvolk oder die Gesamtheit der Gläubigen wird schon 1641 bei Pierre de Marca⁽⁶⁾ und seit Ende des 17. Jahrhunderts bei einer Reihe von Autoren repräsentiert durch den Souverän. Wie diese Konsequenz schon deutlich macht, wurde die *nationalkirchliche* Linie daher wirksamer als die konziliar-universalkirchliche. Hier ist der kirchliche mit dem politischen Aspekt untrennbar verbunden. Es ging um Sicherung der kirchlich-politischen nationalen Einheit gegen römische Eingriffe, vor allem wenn diese mit Geldforderungen verbunden waren. Das bedeutete einmal die prinzipielle Ablehnung päpstlicher hierokratischer Ansprüche gegenüber dem Königtum im Sinne von "Unam Sanctam", dann vor allem innerkirchlich eine relative Autonomie der französischen Kirche gegenüber Rom und die Bewahrung ihrer eigenen Traditionen.

Diese verschiedenen Tendenzen spiegeln sich in der eigentlichen Magna Charta des Gallikanismus unter Ludwig XIV., den vier *gallikanischen Artikeln* der französischen Klerusversammlung von 1682⁽⁷⁾. Die hier durchgesetzten Thesen verkörpern noch einen relativ gemäßigten Gallikanismus. Wichtig sind folgende zentralen Aussagen: Der 1. Artikel verwirft unter Berufung auf Worte Jesu ("Mein Reich ist nicht von dieser Welt..." - "Gebt also dem Kaiser, was des Kaisers ist...") und die frühe Tradition der Kirche jeglichen weltlichen Herrschaftsanspruch des Papstes und betont die Unabhängigkeit der weltlichen Gewalt in ihrem eigenen Bereich. Wenn man über den Gallikanismus handelt, darf man diesen wichtigen Aspekt nicht außer acht lassen. Ohne die ganzen Verquickungen der päpstlichen Vollgewalt mit hierokratischen Ansprüchen im Sinne von "Unam Sanctam" seit dem Kampf zwischen Bonifaz VIII. und König Philipp dem Schönen um 1300 sind auch die innerkirchlichen Auseinandersetzungen nicht zu verstehen. Päpstliche Vollgewalt im kirchlichen Bereich war für die Gallikaner untrennbar verbunden mit dem päpstlichen Anspruch auf Überordnung über die weltliche Gewalt. - 2. Der zweite Artikel macht sich den strengen Konziliarismus zu eigen. Er betont ausdrücklich die Überordnung des Konzils über den Papst im Sinne des Konstanzer Dekrets "Haec sancta" und lehnt eine Interpretation dieses Dekrets im Sinne eines bloßen Notrechts für den Fall des Schismas ab. - Im 3. Artikel wird hervorgehoben, daß der Papst nicht über, sondern unter den Kanones des Kirchenrechts steht. Denn diese, auch wenn zunächst vom Papst erlassen, haben ihre eigene Geltung dadurch, daß sie von der Gesamtkirche rezipiert sind; sie können also vom Papst weder eigenmächtig abgeschafft noch im Einzelfall umgangen werden. Verbindlich vorgegeben sind dem Papst aber nicht nur universalkirchliche Rechtssatzungen, sondern auch teilkirchliche, insbesondere die traditionellen Gewohnheiten der Kirche Frankreichs. - Der 4. Artikel beschränkt schließlich die päpstliche Vollmacht im Lehrbereich. In seiner Formulierung verrät sich der Kompromiß: Päpstlichen Glaubensentscheidungen kommt durchaus schon eine gewisse Verbindlichkeit für die ganze Kirche zu; endgültig unwiderruflich (und damit unfehlbar) sind sie aber "erst wenn die Zustimmung der Kirche hinzukommt". Es ist dies jener Artikel, gegen den sich später die Formulierung "non autem ex consensu ecclesiae" in der Unfehlbarkeitsdefinition des 1. Vatikanums richten wird. Gallikanische Autoren, die romfreundlicher eingestellt waren, wie

Bossuet und Tournely, bedienten sich übrigens einer anderen Unterscheidung: Der einzelne Papst könne irren, nicht aber die römische Kirche oder die "Sedes", welche sie als Reihenfolge der Päpste oder als Lehrkontinuität Roms über den einzelnen Papst hinaus verstanden. Es war ein Versuch, römische Lehrautorität im Sinne der alten Lehre von der Irrtumslosigkeit der römischen Kirche nicht so sehr in punktuellen Einzelentscheidungen, sondern mehr als geschichtliche Gesamtkontinuität zu sehen und damit auch von der Person des jeweiligen Papstes zu lösen - eine Unterscheidung, die sicher geeignet war, bestimmte historische Schwierigkeiten besser zu umschiffen und vor allem der Tatsache gerecht zu werden, daß Rom sich in Lehrfragen nur selten kurzfristig, dagegen fast immer langfristig durchgesetzt hat.

Diese gallikanischen Artikel waren nicht nur theologische Theorie, wurden vielmehr als Reichsgesetz verkündet und waren damit verbindlich für die theologische Lehre: Niemand konnte in Frankreich einen theologischen Lehrstuhl besetzen, der nicht auf sie einen Eid geleistet hatte. Auch Rom hat vor dem 19. Jahrhundert *lehramtlich* niemals gewagt, den Inhalt der gallikanischen Artikel zu beurteilen, schon wegen der Gefahr eines Schismas nicht. Papst Alexander VIII. erklärte nur 1690 die Erklärung der gallikanischen Artikel für "ipso iure nichtig, ungültig, unwirksam, kraftlos, von Anfang an und für immer ohne jede Rechtswirkung; niemand, auch nicht wenn er durch einen Eid gebunden sei, ist auf sie verpflichtet"⁽⁸⁾. Dies bedeutete jedoch nur, daß die *Verpflichtung* zum Lehren der gallikanischen Artikel rechtlich unwirksam sei, ohne daß zu ihrem Inhalt Stellung bezogen wurde. Auch darin setzte sich Rom jedoch nicht durch. Denn erst das 18. Jahrhundert wurde die Zeit der ausnahmslosen Geltung des gallikanischen Systems in Frankreich, während es bis zum Ende des 17. Jahrhunderts immer noch abweichende Stimmen gegeben hatte.

Die andere wichtige Kraft war der *deutsche reichskirchliche Episkopalismus*. Wie der französische Episkopalismus sich auf die Pragmatische Sanktion von Bourges 1438 stützte, so der deutsche reichskirchliche Episkopalismus auf die "Konkordate der deutschen Nation" im 15. Jahrhundert, besonders auf das Wiener Konkordat von 1448. Auf diese Konkordate gestützt, wahrte die deutsche Reichskirche die "Freiheiten der deutschen Nation" gegenüber Rom, und dies besonders bei den Bischofswahlen durch die Domkapitel. Dieser Episkopalismus war Ausdruck des "Reichsbewußtseins" des Heiligen Römischen Reiches, dessen Träger bis zur Säkularisation vor allem die Fürstbischöfe und besonders die drei geistlichen Kurfürsten von Mainz, Köln und Trier waren. Dabei darf nicht vergessen werden, in welchem Maß hier adlige Standesinteressen massiv mitspielten. Denn in diesen Domkapiteln, die die Bischöfe wählten, saßen die nachgeborenen Söhne des Adels; und die Bischofssitze waren ihrerseits politische Schachfiguren in der Reichskirchenpolitik der führenden Dynastien, der Wittelsbacher, Habsburger oder Wettiner, die ihrerseits ihre Interessenvertreter in den Domkapiteln hatten. Andererseits kann man in dem reichskirchlichen Episkopalismus nicht nur Verbrämung egoistischer Standesinteressen am Werke sehen. Es gab auch berechtigte bischöfliche Widerstände gegen Formen römischer Einmischung, die nicht seelsorglich begründet werden konnten, vielmehr finanzielle Gründe hatten und eher dazu beitrugen, die normale kirchliche Ordnung zu verwirren. Die deutschen Fürstbischöfe suchten hier nur für die Kirche des Reiches dieselbe relative Selbständigkeit zu erlangen, die in Frankreich und Spanien durch eine starke Königsgewalt gewährleistet war.

Dazu gehörte der Kampf der deutschen Bischöfe um ihre *Dispensvollmacht* vom allgemeinen kirchlichen Recht. Faktisch war dies vor allem eine Geldfrage, da es sich konkret um Dispensen handelte, die gewohnheitsmäßig gegeben wurden, jedoch Gebühren kosteten. Die deutschen Bischöfe praktizierten via facti das Dispensrecht von einer Reihe von Hindernissen des Kirchenrechts, vor allem Ehehindernissen. Rom arrangierte sich damit, indem es das als Privileg gewährte, was es faktisch nicht verhindern konnte: Es gewährte seit dem 17. Jahrhundert durch päpstliches Privileg den Bischöfen für jeweils fünf Jahre eine Reihe von Dispensvollmachten: dies ist der Ursprung der "Quinquennalfakultäten", die übrigens seit dem 2. Vatikanum den Bischöfen für dauernd verliehen sind.

Der andere Kampf richtete sich gegen die *Nuntiaturgerichtsbarkeit*. Die Tendenz war, den Nuntius (der für Deutschland in Köln saß, 1784 kam noch ein weiterer in München hinzu) auf die kirchenpolitische Stellung als Vertreter des Heiligen Stuhls gegenüber den Regierungen zu reduzieren, ohne ihm ein innerkirchliches Aufsichtsrecht zuzugestehen. Vor allem richtete sich der Kampf gegen die von den Nuntien beanspruchte konkurrierende Jurisdiktion (Erteilung von Dispensen, Spendung von Firmung etc.), welche eine weitgehende Aushöhlung der bischöflichen Jurisdiktion bedeutete und den Stoff für beständige Konflikte abgab. Am Anfang hatte bei den Nuntien infolge der Passivität vieler Bischöfe die Hauptlast der tridentinischen Reform gelegen. In dem Maße jedoch, als die Bischöfe sich auf ihre kirchliche Aufgabe besannen, kam es zu Konflikten mit den Nuntien.

Bis zum Ende des 17. Jahrhunderts war der reichskirchliche Episkopalismus mehr pragmatisch ausgerichtet. Es fehlte ihm die Ideologie. Denn der deutsche Konziliarismus hatte die Reformation nicht überlebt; und die Jesuitentheologen hatten seit dem Ende des 16. Jahrhunderts auf den deutschen Lehrstühlen römisch-päpstliche Lehren zum Sieg gebracht. Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts wirkte jedoch der französische Gallikanismus nach Deutschland hinein und verband sich dort mit den Selbständigkeitstendenzen der deutschen Reichskirche. Kanonisten wie Bernhard Vas Espen in Löwen, dann Johann Kaspar Barthel in Würzburg und Georg Christoph Neller in Trier verbreiteten von 1700 bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts die weitestgehenden Positionen französischer Gallikaner: der Papst bloß als Delegierter des Bischofskollegiums; das Kirchenvolk als Träger der letzten Souveränität, wobei wiederum der Souverän dieses Kirchenvolk repräsentiert. Hinzu kam die Mentalität der beginnenden kirchlichen Aufklärung, die diesen Theorien noch eine spezielle Färbung verlieh. Dazu gehört einmal der "emanzipatorische" Impuls der historischen Kritik, welche erkennt, daß die derzeitige Stellung des Papsttums nicht von Anfang der Kirche an bestand, und die "wesentlichen" Primatsrechte von den "zufälligen", erst geschichtlich gewordenen, scheidet. Der Rückgriff auf die Urkirche, auf die "Ecclesia primitiva" als bleibende Norm, war bereits dem französischen Gallikanismus eigen, wurde aber jetzt noch verstärkt: Die kirchliche Aufklärung hat ja generell gegenüber einer von den Quellen losgelösten Scholastik den Rückgriff auf die Ursprünge, auf Schrift und frühe Tradition, betont. Hinzu kam die "ökumenische" Tendenz, also die Hoffnung, durch Zurückstellung der Primatsrechte, Dezentralisierung und Hervorhebung der synodalen Elemente Brücken zu den Protestanten schlagen zu können.

Alle diese Elemente sammelten sich wie in einem Brennspiegel in einem Werk, das 1763 in der gebildeten Welt Deutschlands und bald auch Europas Sensation machte, mit dem Titel "De statu Ecclesiae et de potestate legitima Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christiana compositus" (Verfassung der Kirche und legitime Gewalt des Papstes, zur Wiedervereinigung der getrennten Christen); hinter dem pseudonymen Verfassernamen *Febronius* verbarg sich der Trierer Weihbischof Nikolaus von Hontheim. Rom setzte das Buch bereits fünf Monate nach seinem Erscheinen auf den Index, trug aber dadurch nur um so mehr zu seiner Publizität bei; außerdem, was bezeichnend für die kirchenpolitische Situation in Deutschland war, wurde die römische Indizierung von 16 der 26 deutschen Fürstbischöfe nicht publiziert.

Febronius ist keine originelle Leistung; er hat kompiliert, was andere, vor allem Van Espen, Barthel und Neller, gedacht haben. Das Geheimnis seines Erfolges liegt darin, daß er zusammenfassend bot, was viele Zeitgenossen erwarteten. Der Papst ist für ihn "Centrum unitatis" der Kirche, d.h. er hat eine subsidiäre Vollmacht über den einzelnen Bischöfen im Sinne eines Aufsichtsrechtes, wo die Bischöfe versagen. Konkreter Maßstab für die "wesentlichen Primatsrechte", ohne welche die Einheit der Kirche nicht bewahrt werden kann, sind dabei die ersten acht Jahrhunderte der Kirche, also die Zeit vor den pseudo-isidorischen Fälschungen. Nur die Vollmachten, welche die Päpste in der Zeit vorher ausübten, kommen ihnen rechtmäßig zu; alles Spätere ist Mißbrauch und kuriale Anmaßung. Das heißt konkret, das die eigentliche Gewalt in der Kirche dem Konzil zukommt; sie ist kollegial und nicht monarchisch. Das Papsttum ist exekutive Instanz für die Einhaltung und Durchführung der Konzilsbeschlüsse; seine provisorisch zwischen den Konzilien getroffenen Entscheidungen unterliegen wieder dem Konsens der Gesamtkirche.

In kirchenpolitische Wirklichkeit umgesetzt wurde der Febronianismus auf dem *Emser Kongreß* von 1786, dem letzten großen Aufbegehren deutscher Kirchenfürsten gegen Rom. An ihm nahmen die Vertreter der drei rheinischen Kurfürst-Erzbischöfe (von Mainz, Köln und Trier) und außerdem der des vierten deutschen Erzbischofs von Salzburg teil. Dort wurde im Sinne des Febronius gegen den römischen Zentralismus protestiert und die Wiederherstellung des Zustandes vor Pseudo-Isidor gefordert:

"Der Römische Pabst ist und bleibt zwar immer der Oberaufseher und Primas der ganzen Kirche, der Mittelpunkt der Einigkeit und ist von Gott mit der hiezu erforderlichen Jurisdiktion versehen, dem alle Katholiken immer den kanonischen Gehorsam mit voller Ehrerbietung leisten müssen. Allein alle anderen Vorzüge und Reservatzionen, die mit diesem Primat in den ersten Jahrhunderten nicht verbunden, sondern aus den nachherigen Isidorianischen Dekretalen zum offenbaren Nachteile der Bischöfen geflossen sind, können itzt, wo die Unterschlebung und Falschheit derselben hinreichend erprobt und allgemein anerkannt ist, in den Umfang dieser jurisdiction nicht gezogen werden. Diese gehören vielmehr in die Klasse der Eingriffe der römischen Kurie und die Bischöfe... sind befugt, sich selbst in die eigene Ausübung der von Gott ihnen verliehenen Gewalt unter dem allerhöchsten Schutze Sr. Kayserlichen Majestät wieder einzusetzen"⁽⁹⁾.

Die Delegierten forderten u.a. die unbeschränkte bischöfliche Binde- und Lösegewalt, die Aufhebung aller Exemtionen zumal von Klöstern, die Ausübung der Quinquennalfakultäten als ureigenes bischöfliches Recht, schließlich die Aufhebung der Nuntiaturen oder ihre Beschränkung auf diplomatische Vertretungen gegenüber den Höfen ohne alle konkurrierende kirchliche

Jurisdiktion. Wichtige weitergehende Ziele waren die Wiederherstellung der Metropolitanrechte, wie sie in der alten Kirche bestanden hatten, und die Einberufung eines Nationalkonzils, Ziele, die mit Hilfe des Kaisers verwirklicht werden sollten. Dieses Aufbegehren erwies sich jedoch als ein Sturm im Wasserglas. Der Grund liegt in erster Linie darin, daß dieser reichskirchliche Episkopalismus in einer zu Ende gehenden politischen Welt lebte. Denn die Wirklichkeit des Heiligen Römischen Reiches existierte nur noch als Schatten. Kaiser Josef II. dachte im Grunde österreichisch-territorialstaatlich; selber genug in Auseinandersetzungen mit Rom verwickelt, zeigte er wenig Interesse, sich auch noch mit der Sache der rheinischen Kurfürsten zu belasten. Die Fürstbischöfe aber waren nicht sonderlich gewillt, übermächtige Metropolen zu stützen; ihnen war der "ferne Papst" lieber als der "nahe Erzbischof". Das, was im 9. Jahrhundert bei Pseudo-Isidor geschehen war, wiederholte sich so in ähnlicher Weise. Aber auch die ohnehin brüchige Einheitsfront der Erzbischöfe fiel bald wieder auseinander, zumal die mainzischen Primaspläne auf wenig Gegenliebe bei den anderen trafen. Und schließlich brach drei Jahre nachher die Französische Revolution aus, die sehr bald für die rheinischen Kurfürsten andere Sorgen mit sich brachte.

Ein gerechtes Urteil über die gallikanisch-episkopalistischen Strömungen des 17. und 18. Jahrhunderts wird zunächst einmal nicht übersehen dürfen, daß wir es hier nicht mit einem einheitlichen System, sondern mit einer Sammlung unterschiedlicher Tendenzen zu tun haben. Sie kommen nur darin überein, daß sie sich gegen die Konzentration kirchlicher Autorität im Papst allein wenden und stärker die Autonomie der Einzelkirchen und die Bedeutung kommunitär-kollegialer Realitäten wie Konsens und Rezeption betonen, und dies unter besonderer Berufung auf die alte Kirche und ihre Verfassung. Wenn man betont, daß dieses Geschichtsbild, wie es z.B. im "Febronius" hervortritt, archaisch-fixistisch ist und damit für legitime geschichtliche Weiterentwicklung keinen Raum läßt, so ist dies einerseits zutreffend. Nur darf man dann nicht vergessen, daß die papalistische Gegenseite - etwa der Jesuitenpater Zaccaria, welcher 1767 den "Anti-Febronius" schrieb, noch mehr 1799 Mauro Cappellari, der spätere Papst Gregor XVI. mit seinem "Trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei novatori" (Triumph des Hl. Stuhls und der Kirche gegen die Anstürme der Neuerer) - genau so wenig zu geschichtlichem Denken imstande war, bzw. noch weniger, da hier nicht einmal mit der Möglichkeit geschichtlicher Deformation in der Kirche gerechnet wird. Gehen die Febronianer von den ersten christlichen Jahrhunderten als dem einzigen Maßstab aus, so ihre Gegner vom faktisch gewordenen Zustand der Gegenwart als Norm, den sie ungeschichtlich auf die Vergangenheit transponieren. Argumentieren die Febronianer: "Es kann keine legitimen Veränderungen geben" (und deshalb muß man von den Anfängen der Kirche als Norm ausgehen), so die Papalisten: "Es kann überhaupt keine Veränderungen geben"; und deshalb kann man, wie Cappellari meint, es sich sparen, in das "Gewirr des Altertums" zurückzusteigen, sondern man kann einfach von der gegenwärtigen Kirche ausgehen, da a priori ausgemacht ist, daß ihre "wesentliche Form", da unveränderlich, sich auch in der Vergangenheit findet⁽¹⁰⁾. Die episkopalistischen Autoren würden darauf erwidern, daß nur der Blick auf die Vergangenheit und die ganze Geschichte zeigen kann, was an der gegenwärtigen Kirche "wesentlich" und daher unveränderlich ist. Für die Papalisten aber genügt das gegenwärtige kirchliche, d.h. römische Bewußtsein. Diese Fronten werden sich in

ähnlicher Form auch auf dem 1. Vatikanum finden.

Man darf die episkopalistischen Strömungen der frühen Neuzeit nicht von vornherein vom geschichtlich gewordenen Standpunkt des 1. Vatikanums aus als "unkirchlich" oder gar "häretisch" abtun. Auch der pauschale Vorwurf der Servilität gegenüber der Staatsgewalt ist schon gegenüber dem französischen Gallikanismus nicht ohne weiteres erlaubt⁽¹¹⁾, erst recht nicht gegenüber dem deutschen reichskirchlichen Episkopalismus, der zwischen Staatskirchentum und römischem Zentralismus immer einen dritten Weg gehen wollte. Etwas anderes ist freilich die objektiv gestellte Frage, ob diese Bewegungen nicht kraft einer inneren Dynamik in den Sog des Staatskirchentums geraten mußten. Sie muß wohl im Rahmen einer umfassenderen historischen Beurteilung und Einordnung dessen, was der Episkopalismus wollte, bejaht werden. Seine Eigenart war ja, daß er die ganzen Communio-Aspekte der Kirche stärker betonen und damit auch Konsens und Rezeption aufwerten wollte. Verbindliche Autorität und Letztentscheidung in der Kirche wurde dadurch unschärfer, im Ernstfall hinterfragbar. Das eigentliche Problem war aber, daß es für diesen "Consensus ecclesiae", der zur letzten Instanz geworden war, keine greifbare und handlungsfähige Größe in Gestalt von kirchlichen Kollegialitätsstrukturen mehr gab. Da an die Stelle des Konzils die "Ecclesia dispersa" getreten war, geriet der Rekurs auf den Konsens entweder in die Gefahr, daß eine verbindliche Entscheidung der Kirche überhaupt unmöglich wurde, oder daß in der Praxis die Staatsgewalt entschied, da dann das "Kirchenvolk" durch den Fürsten repräsentiert wurde. Von diesen Erfahrungen aus argumentierten später im Grunde die Anhänger der Unfehlbarkeit auf dem 1. Vatikanum, aber auch schon Cappellari, welcher u.a. einwandte, der "Consensus" der Gallikaner bedeute, daß nach der Promulgation eines Gesetzes eine außer-verfassungsmäßige Unsicherheit hineinkomme, die es in keinem geordneten Staatswesen, auch nicht in einer Republik gebe⁽¹²⁾. Und kraft einer inneren Gesetzmäßigkeit führte der Episkopalismus die Kirche, ob das seine Führer intendierten oder nicht, in den Partikularismus und eine gewisse Immobilität, zumal er, wie sich gerade nach der Französischen Revolution zeigen sollte, engstens mit den politischen Strukturen des Ancien Régime verbunden und weniger katastrophenfähig als das Papsttum war.

II. Von der Französischen Revolution bis zum 1. Vatikanum

Um 1800 schien der Tiefpunkt des Papsttums in der Neuzeit erreicht zu sein. Im Vorjahre war Pius VI. in der Gefangenschaft Napoleons in Valence gestorben. Es schien ausgemacht, daß die Zukunft dem Episkopalismus und keineswegs einer Stärkung der päpstlichen Stellung in der Kirche gehören würde. Bei den meisten Autoren in Deutschland oder Frankreich vpm 1800 bis etwa 1820 galt das "Papalsystem" und insbesondere die päpstliche Unfehlbarkeit als überholt und nur noch von historischer Bedeutung; eine ernsthafte Auseinandersetzung damit schien sich kaum mehr zu lohnen. Aber auch in Italien waren diese und z.T. noch radikalere Ideen seit Jahrzehnten im Vormarsch, zumal im österreichischen Norden sowie in der Toskana, wo 1786 im Jahre des Emser Kongresses die Synode von Pistoia unter der geistigen Führerschaft von Pietro Tamburini ein neues Kirchenbild propagiert hatte, das dem römisch-päpstlichen diametral entgegengesetzt war. Im selben Jahr 1799, als die Wirklichkeit gar nicht nach "Triumph" aussah, schrieb jedoch Mauro Cappellari seinen bereits erwähnten "Trionfo della Santa Sede...". In mancher Hinsicht nimmt

gerade dieses Werk schon den Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts vorweg: in der Vorstellung einer Papstkirche, die vor allem durch Unveränderlichkeit den Stürmen der wechselnden Zeit standhält und den Anstürmen aller Neuerer trotz, in der Herleitung der Unfehlbarkeit aus dem Gedanken der päpstlichen Souveränität, schließlich in der extremen Idee, daß der Papst "unabhängig von der Kirche" unfehlbar sei⁽¹³⁾ und diese nur von ihm, der Papst nicht auch von der Kirche abhinge⁽¹⁴⁾.

1. Die Auswirkungen der Französischen Revolution

Kein Ereignis hat so sehr dem definitiven innerkirchlichen Sieg des Papsttums auf dem 1. Vatikanum den Boden bereitet wie die Französische Revolution. Denn sie hat zunächst einmal die Bollwerke bischöflich-nationalkirchlicher Selbständigkeit beseitigt, die in der politisch-kirchlichen Ordnung Alt-Europas einem endgültigen Sieg des Papsttums unübersteigbare Schranken entgegengesetzten: die gallikanische Kirche in Frankreich und die deutsche fürstbischöfliche Reichskirche. Kurzfristig führte dies freilich zur Auslieferung der Kirche an die Staatsgewalt. Langfristig aber bewirkte es eine Stärkung Roms, dem nun keine innerkirchlichen Gegengewichte und Machtfaktoren mehr gegenüberstanden.

Denn zunächst einmal war nach dem Zusammenbruch der bisherigen kirchlichen Ordnung das Papsttum die einzige Instanz, die einen Neuaufbau vollbringen konnte. Bezeichnend sind hier besonders die Vorgänge in Frankreich. Die Französische Revolution hatte 1790/91 versucht, auf der Basis eines radikalisierten Gallikanismus eine gefügige und ganz in den Staat integrierte Staatskirche zu schaffen: "Zivilkonstitution" der Kirche. Sie führte zunächst einmal zu einer Spaltung des französischen Gallikanismus, von dem sich dieser nie wieder erholt hat. Diejenigen, welche das Erbe des Gallikanismus in der möglichst bruchlosen Verschmelzung von Kirche und Nation bzw. Kirche und bürgerlicher Gesellschaft sahen, oder in einem allgemeinen Freiheitsimpuls, nahmen sie an. Die "konservativen" Gallikaner jedoch, die das Erbe des Gallikanismus in der altkirchlichen episkopal-synodalen Verfassung sahen, wurden zum Gegner der Zivilkonstitution⁽¹⁵⁾. Was für Rom von vornherein unannehmbar war, war der Anspruch auf Herstellung einer neuen Ordnung der Kirche Frankreichs ohne Mitbeteiligung des Papstes. Da Rom die Zivilkonstitution verwarf - freilich zu spät, zu einem Zeitpunkt, wo sich der Großteil des französischen Klerus bereits festgelegt hatte - kam es zum Schisma zwischen der "konstitutionellen" Kirche und der Kirche, die den Eid auf die Verfassung und die Zivilkonstitution verweigerte und in den Widerstand ging. Letztere aber, obwohl mehr aus gemäßigten Gallikanern als aus Ultramontanen bestehend, wurde dadurch viel mehr auf die päpstliche Seite gedrängt, als ihrer ursprünglichen Haltung entsprach; denn nun wurde für sie die Treue zu Rom zum entscheidenden Testfall und Zeichen des Bekenntnisses; um ihretwillen mußten sie Exil, Verfolgung, Gefängnis, ja Tod erleiden.

Bei der erneuten Stabilisierung der kirchlichen Verhältnisse im Konkordat zwischen Napoleon Bonaparte und Papst Pius VII. (1800-1823) im Jahre 1801 zeigte sich, daß nicht daran gedacht werden konnte, nur die eidverweigernde Kirche anzuerkennen und die konstitutionelle schlechthin zur Unterwerfung zu zwingen. Als einzige Möglichkeit der Bereinigung des Schismas blieb nur die

Lösung übrig, daß alle Bischöfe, konstitutionelle wie eidverweigernde, zurücktraten, bzw., sofern sie dazu nicht bereit waren, von Rom abgesetzt wurden, und dann Papst Pius VII. einen neuen Episkopat mit einer ganz neuen Diözesaneinteilung schuf. Es war ein Gewaltstreich, wie er sonst in der Geschichte weder vorher noch nachher vorgekommen ist, aber auch eine eklatante Demonstration der päpstlichen Vollgewalt in der ganzen Kirche, wie sie auch auf die Theologie erhebliche Rückwirkungen haben mußte. Treffend schreibt der Jesuit Matignon 1869, am Vorabend des 1. Vatikanums:

"Mit einem Schlag die Bischöfe eines ganzen Landes, ob sie wollen oder nicht, absetzen, alte Bischofssitze aufheben und neue errichten; die Grenzen aller Diözesen völlig neu gestalten - eine stärkere Ausübung der geistlichen Vollmacht gibt es sicherlich nicht; und hat man hier einmal die Legitimität anerkannt, dann wird es sehr schwer, mit dem Hl. Stuhl noch über diese oder jene besondere Vollmacht zu markten, die man ihm vorher nicht zugestehen wollte. - Diese Konsequenzen waren dem französischen Episkopat und Klerus, als sie das Konkordat annahmen, nicht bewußt. Aber sie lagen in dem ungeheuren Geschehen, das sich abspielte, einbeschlossen. Sie daraus auch zu ziehen, war nur noch eine Frage der Zeit"⁽¹⁶⁾.

Wie wenig dies selbstverständlich war, geht auch daraus hervor, daß 1790 in der Diskussion der Zivilverfassung in der Nationalversammlung ein Gegner der Zivilkonstitution, der spätere Kardinal Maury, erklärte, selbst der Papst habe nicht das Recht, das sich diese Versammlung durch die Zivilkonstitution herausnehme:

"Wir meinen nicht, daß der Papst, ohne frontal gegen unsere (gallikanischen) Freiheiten zu verstoßen, von sich aus alle Diözesen unseres Königreiches neu umschreiben könnte. Diese willkürlichen Veränderungen würden selbst in den ultramontanen Ländern nicht geduldet, und der Papst wäre in der ganzen katholischen Welt verpflichtet, sich mit den Kirchen abzustimmen, deren Diözesangrenzen er verändern wollte"⁽¹⁷⁾.

Unter Napoleon jedoch erstrebte keine Seite dadurch eine Stärkung des Papsttums. Bei Napoleon kann davon sowieso keine Rede sein: denn er ließ nach dem Konkordat in den "Organischen Artikeln" von 1802 alle theologischen Lehrer Frankreichs auf die vier Gallikanischen Artikel verpflichten. Aber auch Rom war so wenig bemüht, die Gelegenheit zur Demonstration seiner eigenen Machtvollkommenheit beim Schopf zu ergreifen, daß Kardinalstaatssekretär Consalvi sogar den französischen Unterhändler darauf aufmerksam machte, die von Napoleon gewünschte Absetzung des ganzen französischen Episkopats werde gerade jene von der Regierung doch wohl kaum gewünschte Folge haben, daß dem gallikanischen System der Todesstoß versetzt werde⁽¹⁸⁾. Mit dieser Prophezeiung sollte der Kardinalstaatssekretär Recht behalten; aber ob er damals an sie wirklich glaubte, ist sehr die Frage. Denn in der Tat konnte Rom damals kaum ein Interesse an einer solchen Maßnahme haben; denn die Desavouierung der "Bekennerbischöfe", die zwar zumeist Gallikaner im traditionellen Sinn waren, aber dann unter Einsatz des eigenen Lebens Rom treu geblieben waren und den Eid auf die revolutionären Prinzipien der Zivilverfassung abgelehnt hatten, mußte zunächst einmal die Autorität Roms schwächen, das hier all willfähriger Handlanger napoleonischer Befriedungspolitik, ja - wie es damals hieß - als

Vollstrecker eines "Apostelmordes" erschien. Es war Napoleon, der diesen Gewaltakt erzwang. Damals eine Manifestation der äußersten Schwäche und nicht Stärke Roms, wirkte er sich jedoch langfristig für Rom aus. Im Grunde war dies der entscheidende Todesstoß für den Gallikanismus, sicher nicht sofort, aber doch langfristig. Der Gallikanismus wurde besiegt, nicht weil er theologisch falsch war, sondern weil er geschichtlich nicht mehr möglich war.

Nicht so dramatisch spielten sich die Dinge in Deutschland ab. Denn die Säkularisation von 1803 bedeutete Auslieferung an das System der Staatskirchenhoheit und Isolierung der "Landeskirchen" voneinander. Damals hatte noch Karl Theodor von Dalberg, letzter Kurerzkanzler des Reiches und Kurfürst-Erzbischof von Mainz, versucht, die Traditionen der deutschen Reichskirche, freilich in Verbindung mit Rom und durch ein Konkordat mit dem Papst, fortzusetzen. Seine Pläne hatten aber schon damals nicht mehr in die politische Landschaft gepaßt, so daß er gezwungen war, sich engstens an Napoleon anzulehnen. Als 1815 durch den Wiener Kongreß eine neue dauerhafte politische Ordnung entstanden war, trachteten die neugeschaffenen Staaten zunächst danach, daß eine neue kirchliche Diözesaneinteilung geschaffen wurde, die sich möglichst mit den politischen Grenzen deckte. Dies aber war, wenn die aus politischen Gründen wünschenswerte "Gewissensberuhigung" der katholischen Untertanen erzielt werden sollte, nur im Einvernehmen mit Rom möglich. Hier hatte man aus den Vorgängen der Französischen Revolution und der "Zivilkonstitution" gelernt: Rom auszuschließen bedeutete das Gegenteil reibungsloser "Integration" der Kirche in den Staat, vielmehr Verwirrung, innere Unruhe und politische Destabilisierung. Aber auch hier wirkte sich die Entwicklung langfristig zu Gunsten Roms aus. Dies galt bereits für die Tatsache, daß die alte Reichskirche in ihren Strukturen zerschlagen war und nun entsprechend der politischen Grenzen eine ganz neue Bistumseinteilung geschaffen wurde. So sehr diese Neuordnung auch primär dem politischen Willen der neuen Staatsgebilde entsprach, sie erforderte doch in jedem Fall den Rückgriff auf die päpstliche Autorität: Rom mußte in eigenen "Zirkumskriptionsbullen" die neuen Bistümer errichten, und dies umso mehr als die Staaten (außer Bayern) ein zweiseitiges "Konkordat" ablehnten, andererseits um Verhandlungen mit Rom und kirchenrechtlich einwandfreie Regelung der kirchlichen Zugehörigkeit nicht herunkamen. In der alten Reichskirche wäre eine einseitig römisch verfügte Änderung der Diözesangrenzen oder gar Aufhebung und Neuerrichtung von Bistümern undenkbar gewesen. Jetzt mußten die Staaten sich an Rom halten, wenn sie ihre Ziele erreichen wollten. Die Auslieferung an das System der Staatskirchenhoheit und das Fehlen aller nationalkirchlichen Stützen, die durch die Säkularisation von 1803 zerschlagen waren, führte jedoch dazu, daß einer neuen Generation von Laien, Priestern und Bischöfen, die sich seit den 30er und 40er Jahren des 19. Jahrhunderts nicht mehr mit diesem System abfand, nur die enge Anlehnung an Rom übrig blieb. Als sich die Kirche auf ihre Freiheit gegenüber dem Staat besann, stellte sich heraus, daß als eigenständige kirchliche Kraft nur Papsttum und Rombindung, nicht aber der Episkopalismus übriggeblieben war.

Der protestantische Kirchenhistoriker Carl Mirbt betrachtet es als einen "seltsamen Gang der Dinge, daß das Papsttum, um die Folgen der Revolution zu beseitigen, selbst revolutionär wurde" (19). In dem Sinne, daß das Papsttum in bisher nicht dagewesener Weise über Rechte, geschichtlich gewachsene Traditionen und Herkommen hinwegging, trifft die Bezeichnung

"revolutionär" tatsächlich zu. In diesem Sinne aber müßte man sich fragen: Hat sich nicht die gallikanische Kirche in Frankreich mit ihrer Beharrung auf historisch gewachsenen und unveränderlich zu bewahrenden Traditionen und Eigenrechten ebenso wie die deutsche Reichskirche in ihrer Bindung an das Heilige Römische Reich im Grunde als unfähig erwiesen, einen solchen Umbruch zu überstehen, anders als ein Papsttum, das notfalls mit einem Federstrich tausendjährige Bistümer von der Landkarte streichen konnte? Man könnte weiter die Frage stellen: Wie kommt es, daß politische Krisen und Niederlagen sich für das Papsttum (das ebenfalls massiv in sie hineingezogen wurde) wenigstens langfristig im Sinne einer Stärkung seiner geistlichen Autorität auswirken, anders als für den Episkopalismus? Deutet dies nicht daraufhin, daß das Papsttum, bzw. die päpstliche Idee, ideell stärker und krisenfester war, während der Episkopalismus französischer und deutscher Prägung den Zerfall seiner tragenden Strukturen nicht überlebte? Man könnte dann diese Vorgänge so deuten, daß die Revolution mitsamt ihren Folgeerscheinungen (wie der Säkularisation in Deutschland 1803) durch die Zerstörung der alten Ordnung auf die Dauer die stärkeren ideellen Kräfte entbunden hat, die sich mit dem Papsttum verbanden.

2. Der Sieg des Ultramontanismus

Die entscheidende *geistige Trendwende zum Ultramontanismus hin* geschieht im wesentlichen in 30 Jahren (1820-1850); und sie ist im Grunde ein Aspekt der Wende von der katholischen Aufklärung weg und zur Restauration hin. Bemerkenswert ist weiter, daß die Hauptträger jener Bewegung - etwa ein de Maistre und Lamennais in Frankreich, ein Görres oder Phillips in Deutschland, Donoso Cortès in Spanien, Manning in England, George Ward in Irland - fast samt und sonders "Konvertiten" im weiteren Sinne sind (nicht unbedingt vom Protestantismus), meist Menschen, die durch eine Phase des Unglaubens hindurch neu und durch persönliche Entscheidung zum katholischen Glauben gefunden hatten. Für sie stellt das Papsttum, und z.T. gerade die päpstliche Unfehlbarkeit, nicht eine bloße Gegebenheit der Tradition dar, sondern eine persönliche Neuentdeckung und etwas, was für sie als Antwort auf die geistigen und oft auch gesellschaftlichen Probleme ihrer Zeit besonders wichtig erschien.

Im einzelnen kann man hier wieder zwei Richtungen unterscheiden, die freilich keineswegs säuberlich voneinander getrennt sind, sich vielmehr gegenseitig durchdringen. Die eine ist die *restaurative* Richtung, welche unter dem Stichwort "Autorität gegen Anarchie und Autonomie" steht. Sie ist hauptsächlich mit dem Namen des französischen Staatsmannes und Philosophen Joseph *de Maistre* verbunden, welcher 1819 als französischer Gesandter am Zarenhof zu Petersburg sein Buch "Du pape" (Vom Papst) schrieb. De Maistre hat die Unfehlbarkeit des Papstes "aus den Studierstuben der Theologen unter die Laien gebracht"⁽²⁰⁾; Papsttum und Unfehlbarkeit werden durch ihn - in einer aus den Fugen geratenen Welt, die nach den Erschütterungen der Revolution und der Napoleonischen Kriege nach neuem Halt und letzter Sicherheit suchte - zum letzten Garanten des Autoritätsprinzips und damit gesellschaftlicher Ordnung und Stabilität überhaupt:

"Das Christentum beruht vollständig auf dem Papst, so daß man als Prinzip der politisch-

gesellschaftlichen Ordnung, welcher Frankreich durch providentielle Ordnung berufen ist vorzustehen, diese Beweiskette aufstellen kann: keine öffentliche Moral und kein nationaler Charakter ohne Religion, keine europäische Religion ohne das Christentum, kein Christentum ohne Katholizismus, keinen Katholizismus ohne Papst, keinen Papst ohne die ihm zukommende Souveränität"(21).

Denn das Prinzip des Rationalismus, der Kritik und ständigen In-Frage-Stellung habe seine zerstörerische Kraft offenbart und sich als unfähig erwiesen, menschliche Ordnung aufzubauen. Und deshalb bedarf es der "Unfehlbarkeit" in dem Sinne, daß irgendwann "Schluß mit der Diskussion" sein muß, einer realen in der Kirche und im Papst, einer Quasi-Unfehlbarkeit auch im Staat:

"Es kann keine menschliche Gesellschaft ohne Regierung geben, keine Regierung ohne Souveränität, keine Souveränität ohne Unfehlbarkeit; und dieses letzte Privileg ist so absolut notwendig, daß man gezwungen ist, die Unfehlbarkeit selbst in den weltlichen Souveränitäten (wo sie nicht ist) zu postulieren, wenn man es nicht auf Auflösung der gesellschaftlichen Ordnung ankommen lassen will"(22).

Dabei kam ein Faktor hinzu, der für das 1. Vatikanum von nicht unwesentlicher Bedeutung werden sollte: die neue zentrale Bedeutung gerade der Unfehlbarkeitsdoktrin für das Primatsverständnis. Seit dem 15. Jahrhundert gehörte für die römisch ausgerichteten Theologen die lehramtliche Unfehlbarkeit zur Primatsdoktrin. Und doch war sie bisher nicht das Zentrum, das den Primat geradezu in seinem Sinn definierte. Auch konkret weit mehr im Vordergrund standen die Probleme des päpstlichen Jurisdiktionsprimats. Erst jetzt und vor allem deutlich greifbar bei de Maistre wird der Primat geradezu von der Unfehlbarkeit aus definiert und in seinem Sinn bestimmt. Hintergrund ist das beherrschende Verlangen nach Sicherheit in einer Welt, die sich von allen festen Ordnungen abkehrt. In der früheren Ordnung der "Societas christiana" war es primär um das "Regimen christianum", die rechte Hierarchie gegangen; hier stand der Jurisdiktionsprimat im Vordergrund. Erst die beherrschende Frage nach Sicherheit in einer Welt, in der es nichts Gewisses mehr zu geben scheint, bewirkte bewußtseinsmäßig die Konzentration auf die Unfehlbarkeit.

Die Wirkung von de Maistre für die Entwicklung zum 1. Vatikanum hin darf nicht unterschätzt worden. H.J. Pottmeyer hat aufgezeigt, wie prägend der Einfluß des Unfehlbarkeitsbegriffes von de Maistre auf viele Autoren bis zum 1. Vatikanum hin gewesen ist. Dazu gehört vor allem die enge Zuordnung von Unfehlbarkeit mit letzter Instanz, die Überbetonung des Deziisionistischen und das Zurücktreten des Zeugnischarakters des Lehramtes: die Aufgabe des Lehramtes besteht dann nicht mehr in erster Linie in dem Zeugnis für Vorgegebenes, sondern in der aktuellen selbsttätigen "Entscheidung", für die dann auch am ehesten ein Einzelner und nicht ein konziliarer Konsens die geeignete Instanz darstellt.

Dies ist freilich eine typisch neuzeitliche Akzentverschiebung, welche keineswegs nur auf das Konto von de Maistre geht. In der Sicht des Lehramtes als "determinatio fidei" (statt "testificatio") zeigt sich ein Aspekt neuzeitlichen Bewußtwerdens der Rolle des Subjektes, seiner aktiven, geschichtsgestaltenden Rolle. Gerade insofern ist die Unfehlbarkeit, wie sie von vielen Autoren

des 19. Jahrhunderts verstanden wird, ebenfalls ein typisches Ergebnis der Neuzeit und ihrer Problemstellung. War das Grundgefühl, gerade auf den altchristlichen Konzilien, mehr von daher bestimmt, daß in der Tradition und dem überlieferten Glauben sich Christus selbst im Heiligen Geist weitertradiert und die Träger des Lehramtes sich durch diesen Strom der göttlichen Wahrheit getragen wußten, so sieht nun das neue Grundgefühl so aus, daß das Lehramt in strittigen Fragen des überlieferten Glaubens "entscheidet". Und weil es einer "Entscheidung" bedarf, muß auch die Instanz, welche entscheidet, eindeutig bestimmt sein, muß weiter im Prinzip immer rasch und ohne gefährlichen Zeitverlust entschieden werden können.

Für die Wirkung der Ideen de Maistre´s in der Konzilszeit sei ein Beispiel genannt:

1868 bezeichnet der Jesuitenpater Matteo Liberatore in der Jesuitenzeitschrift "Civiltà Cattolica" die "Wiederherstellung des Autoritätsprinzips" als das einzige Mittel zur Rettung der Gesellschaft; dies gehe aber nur, wenn die "Hauptautorität von allen, Regel und Typ jeder anderen Autorität auf Erden", nämlich die des Papstes, wieder in ihre vollen Rechte gesetzt werde. Typisch und bezeichnend ist seine Geschichtssicht: Die eigentliche Ursünde der abendländischen Geschichte und der erste Beginn der neuzeitlichen Auflösung der Ordnung ist die Schwächung der päpstlichen Autorität durch den Konziliarismus des 14. und 15. Jahrhunderts. Umgekehrt kann darum der Heilungsprozeß nur eingeleitet werden, wenn die päpstliche Unfehlbarkeit definiert wird: "Und da von der Befestigung dieser höchsten Autorität die Wiederherstellung der Autoritäts-Idee selbst ausgehen muß, und von der Wiederherstellung der Autoritäts-Idee die Rettung der Welt, erkennt jeder, wie wichtig dieser Punkt ist"⁽²³⁾.

Jedoch ist jener neuen Bewegung des *Ultramontanismus*, die sich seit den 30er und 40er Jahren des 19. Jahrhunderts, zunächst in Belgien und Frankreich, dann zuerst im westlichen Deutschland kirchlich immer mehr durchsetzt, nicht nur ein restaurativer und rückwärtsgewandter Charakter eigen. Sie ist vielmehr eine kirchliche Bewegung, in der sich in eigenartiger Weise konservative und moderne Elemente verbinden. Mit ausgesprochener Rom- und Papstbindung verbindet sie auf der einen Seite eine theologisch-kirchlich konservative, vor allem anti-aufklärerische Einstellung: Kirchenreform im Sinne der katholischen Aufklärung wird abgelehnt, die geschichtlich gewordenen kirchlichen Formen werden vorbehaltlos akzeptiert und nicht kritisch unter Berufung auf das Altertum in Frage gestellt. Damit verbinden sich jedoch auch "moderne" Elemente oder solche, die im Zuge der Entwicklung der modernen Demokratie einen "progressiven" Sinn gewinnen konnten. Dies ist einmal der Kampf um die "Freiheit der Kirche vom Staat", anscheinend eine alte Forderung, in Wirklichkeit in der Form des 19. Jahrhunderts neu, da es bisher eine von der weltlichen Gewalt "freie" Kirche nie gegeben hatte; es ist dann weiter seit der Jahrhundertmitte die "populistische" Ausrichtung: der Appell an das einfache Volk und seine Mobilisierung gegen die Herrschaft des liberalen Besitz- und Bildungsbürgertums, damit verbunden die Benutzung der publizistischen, gesellschaftlichen und politischen Mittel des beginnenden "demokratischen Zeitalters" wie Presse, katholisches Vereinsleben, "politischer Katholizismus". Die ultramontane Bewegung verstand es so instinktsicher, in einer Zeit, da die Kirche nicht mehr auf Staatshilfe bauen konnte, die (katholische) "Gesellschaft" aufzubauen und für sich zu mobilisieren. Kampf um die Kirchenfreiheit gegen das Staatskirchentum und "populistische" Ausrichtung am katholischen

Volk gingen jedoch engstens Hand in Hand mit betont römisch-päpstlicher Haltung.

Die Jahrhundertmitte und die Revolutionen von 1848 bilden nun hier gleichzeitig Höhepunkt und Wendepunkt. Im Gefolge dieser Revolutionen, meist als Frucht der Verschüchterung der konservativen Regierungen durch die Revolution und ihrer Bereitschaft, jedem Bundesgenossen bisher versagte Konzessionen zu machen, erzielt die katholische Kirche die entscheidenden Durchbrüche gegen das bis dahin fast überall herrschende Staatskirchentum: in Frankreich, Preußen, Österreich, Toskana, Spanien werden im Kampf um die Kirchenfreiheit entscheidende Erfolge erreicht, während anderswo, z.B. in den Staaten des deutschen Südwestens, die katholische Kirche stärker in die Offensive geht und sich nicht mehr so passiv wie bisher mit dem bestehenden System abfindet. Andererseits zeigte sich bereits in diesen Revolutionen, daß der "Wind sich gedreht" hatte. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte die Romantik als Gegenbewegung gegen den Rationalismus der Aufklärung zunächst eine Bewegung zur Kirche hin erzeugt. Von der Jahrhundertmitte an wurde die Romantik geistesgeschichtlich durch Positivismus und Realismus, die Restauration durch den vordrängenden Liberalismus abgelöst. Der Liberalismus, verstanden als das Prinzip der totalen menschlichen Autonomie und Bindungslosigkeit, wurde kirchlicherseits zum Feind schlechthin. Bei Papst Pius IX. (1846-1878) spielte hier das "Trauma von 1848" eine prägende Rolle. Begonnen hatte er 1846 zwar nicht als "liberaler Papst", wohl jedoch mit Reformen im Kirchenstaat, mit denen er hoffte, der liberalen Bewegung den Wind aus den Segeln zu nehmen, und auch mit mehr emotionalen als politisch durchdachten Sympathien für die italienische Nationalbewegung. In den sich immer mehr beschleunigenden revolutionär-nationalen Bewegungen des Jahres 1848, denen er durch kein politisch durchdachtes Konzept begegnete, entglitten ihm die Ereignisse: am Ende mußte er fliehen, wurde in Rom die Republik ausgerufen, bis er im folgenden Jahre durch französische Truppen wieder zurückgeholt wurde. Diese traumatische Erfahrung bot für ihn ein für allemal die Lehre, daß es aussichtslos sei, den Liberalismus durch Konzessionen zu beschwichtigen.

Die erste Antwort Pius IX. auf Revolution und Liberalismus war die Definition der *Immaculata Conceptio* 1854. Sie ist gleichzeitig die erste bewußte und eindeutige "Ex-cathedra-Entscheidung". Zwar wurden alle Bischöfe befragt; etwa 90 % von ihnen begrüßten die Definition. Aber die Rolle der Bischöfe wurde bewußt, um eine klare Vorentscheidung zu fällen, in der Definitionsbulle nicht erwähnt. Dennoch war die Definition noch keine unwiderrufliche Vorentscheidung für die konziliare Unfehlbarkeitsdefinition. Denn auch nach dem gemäßigten Gallikanismus war unter den genannten Umständen, d.h. gestützt auf den Konsens der großen Mehrheit des Episkopats, eine päpstliche Definition unfehlbar.

Eine Art "Erstes Vatikanum im kleinen" stellen unter Pius IX. die *Provinzkonzilien* dar. Sie bildeten den bevorzugten und geförderten Modus synodaler Aktivität und galten als die der kirchlichen Tradition entsprechende Form, während umgekehrt Nationalkonzilien und Diözesansynoden mit Mißtrauen betrachtet wurden, die ersteren wegen möglicher nationalkirchlicher, die zweiten wegen "demokratischer" Tendenzen. Insgesamt fanden von 1849 bis 1867 in Europa und Nordamerika 58 Partikularkonzilien statt. Sie enthielten z.T. sehr ausführliche Lehraussagen, nicht zuletzt auch über den Primat. Dennoch überrascht es, daß in der Frage des päpstlichen Lehramtes und seiner

Unfehlbarkeit ihre Aussagen meist eher global bleiben: sie beziehen sich meist allgemein auf Rom als Hort und Garant der Wahrheit, selten speziell auf die Unfehlbarkeit bei Ex-cathedra-Entscheidungen. Von den 58 Provinzsynoden spricht genau die Hälfte über das päpstliche Lehramt, von ihnen aber nur sechs über die Irreformabilität oder Endgültigkeit päpstlicher Definitionen, davon am deutlichsten das Kölner Provinzkoncil von 1860, welches sogar schon die Formel enthält, päpstliche Definitionen seien "per se" irreformabel.

Dennoch kann nicht übersehen werden: Die meisten späteren Unfehlbarkeitsgegner unter Bischöfen und Theologen verkündeten bis zu Anfang der 60er Jahre lauthals den Grabgesang des Gallikanismus. Und noch um 1860 existierte nirgends eine vergleichbare kirchliche Opposition wie am Ende der 60er Jahre.

Die entstehende kirchliche Polarisierung ist wesentlich bedingt durch die Tatsache, daß seit Ende der 50er Jahre politisch ein meist anti-klerikaler Liberalismus im Vormarsch war. Die Kirche gewinnt kein Terrain mehr, sondern befindet sich in der Defensive. Besonders deutlich wird dies in der Bedrohung des *Kirchenstaates*. Im Rahmen der ersten Phase der italienischen nationalen Einigung wird er zunächst 1859/60 auf Rom und seine Umgebung (im wesentlichen Latium) reduziert, dann auch in seinem Restbestand bedroht; faktisch kann er schließlich nur noch durch französische Schutztruppen seine Existenz behaupten. Dies verschärfte jedoch bei Pius IX. und den meisten Katholiken eine Art "Mentalität der belagerten Festung". Sie stellte sich angesichts des allseitigen Gefühls der Bedrohung durch die moderne Entwicklung ein und gab auch dem 1. Vatikanum das Gepräge. Ausdruck dieser kirchlichen Belagerungsmentalität und "Rundum-Verteidigung" ist der *Syllabus* vom 8. Dezember 1864. Er wurde zugleich mit der Enzyklika "Quanta cura" herausgegeben, welche ausführlicher die liberalen Prinzipien, vor allem die Religionsfreiheit (sofern sie als Ideal und Menschenrecht und nicht bloß als politische Konzession zur Verhinderung größerer Übel verstanden wurde) verurteilte. Der "Syllabus" faßte die Lehren der Enzyklika plakativ in negativer Form zusammen, indem er ein Verzeichnis von 80 modernen Irrtümern aufstellte. Sie reichten vom krassesten Atheismus und Pantheismus über das Prinzip, daß der Staat Quelle allen Rechts und aller Moral ist, bis zu den Behauptungen, daß die Abschaffung der weltlichen Herrschaft des Papstes dem geistlichen Wohl der Kirche zugutekäme, oder daß die katholische Religion als einzige Staatsreligion nicht mehr der Zeit entspreche; und er gipfelte in dem verurteilten Satz: "Der römische Papst kann und muß sich mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Kultur versöhnen und abfinden". Wie alle Sätze des *Syllabus* war auch dieser aus einer päpstlichen Gelegenheitsäußerung entnommen, in der er einen konkret-situationsbezogenen und nicht, wie er hier klang, absolut-überzeitlichen Sinn hatte.

Aber so wie er stand, wurde er als "Kriegserklärung des Papsttums an die moderne Zivilisation" verstanden, und dies nicht nur von der hohnlachenden liberalen Presse, sondern auch von Ultras der eigenen Seite, welche, wie Bischof Pie von Poitiers, der Schriftleiter Louis Veuillot in der Pariser Zeitung "Univers", die Jesuiten in Maria-Laach und der Jesuitenpater Clemens Schrader in Wien, den absoluten Gegensatz zu allen liberalen Prinzipien noch überspannten und Religionsfreiheit als schlechthin vom Bösen ansahen. Demgegenüber gab es freilich auch die kirchlichen Bemühungen zu Beschwichtigung und gemäßigten Auslegung des *Syllabus*; und die

Fronten deckten sich hier weithin mit den späteren im Konzil um die Unfehlbarkeit. Zu ihnen gehörte besonders Bischof Dupanloup von Orléans, aber auch Ketteler von Mainz und Kardinal Rauscher von Wien. Sie legten den Akzent weniger auf die umstrittenen letzten Sätze, stimmten mit dem Papst in der Verurteilung eines "Staates ohne Gott" überein, suchten jedoch bei den konkreten liberalen Freiheitsbestrebungen der Gegenwart stärker zwischen Berechtigtem und Unberechtigtem zu unterscheiden. Den Kirchenstaat freilich verteidigten sie alle; sofern hier von prominenten Katholiken kritische Stimmen laut wurden (z.B. in Deutschland von Döllinger in den Münchener Odeons-Vorträgen von 1861), bezogen sich diese darauf, daß man aus ihm eine Glaubensfrage mache, griffen jedoch das völkerrechtliche Recht des Papstes so gut wie nie an.

In der Tat ist es nicht so, wie man leicht aus heutiger Warte urteilt, daß die Fixierung auf den Kirchenstaat die eigene Sache "belastete" oder die Katholiken sich mehr oder weniger widerwillig aus Loyalitätsgründen mit ihm solidarisiert hätten. Im großen und ganzen hatte dieser Kampf einen starken Solidarisierungseffekt im katholischen Lager, der dann auch die innerkirchliche Akzeptanz des Papsttums verstärkte. Wie hier die Motive ineinander übergehen konnten, zeigt ein Artikel der römischen Jesuitenzeitschrift "Civiltà Cattolica" von 1867 mit dem Titel "Ein dreifacher Tribut an den heiligen Petrus": Die Angriffe der Gegner konzentrierten sich heute ganz auf das Papsttum, sowohl auf seine geistlichen wie auf seine weltlichen Vorrechte. Darüber solle man sich eher freuen, bestätige sich doch so, daß hier der unüberwindliche Fels der Kirche sei. Dann heißt es weiter: nach dem "Tribut des Geldes" (dem Peterspfennig) und dem "Tribut des Blutes" (den Freiwilligen zur Verteidigung des Kirchenstaates) sei es nun an der Zeit, den noch wichtigeren und wesentlicheren "Tribut des Verstandes" zu entrichten; dann wird eine Gelübdeformel vorgeschlagen, durch welche man sich verpflichten könne, die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit immer zu vertreten und gegebenenfalls bis zum Martyrium zu bekennen⁽²⁴⁾. Dieser Artikel hatte eine folgenschwere Wirkung: Am 28. Juni 1867, am Vorabend der 1800-Jahrfeier des Martyriums Petri und Pauli, legten Bischof Senestrey von Regensburg und Erzbischof Manning von Westminster unter Leitung des Jesuitenpaters Liberatore am Petrusgrab in Rom das Gelübde ab, alles in ihrer Macht Stehende zu tun, damit die Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit definiert werde⁽²⁵⁾.

Es wäre gewiß falsch, anzunehmen, die Unfehlbarkeitsdefinition sei 1870 erfolgt, um den Kirchenstaat zu retten, oder dieses Motiv habe dabei überhaupt eine wesentliche Rolle gespielt. Dennoch wird aus diesem Text deutlich, wie sehr die Solidarisierung mit dem Papst in der Sache des Kirchenstaates psychologisch ihre Rückwirkung auf den Einsatz für die Unfehlbarkeit hatte.

Bezeichnend dafür, wie in der ultramontanen Bewegung Papstbindung zum Angelpunkt des Kirchenverständnisses und "Sentire cum ecclesia" zum "Sentire cum papa" wurde, ist der Rückblick des englischen Kardinals Wiseman, unter welchem 1850 wieder die katholische Hierarchie Englands beginnt, auf seine Studienzeit an der Gregoriana. Der Text bringt aber auch mehr oder weniger das Empfinden vieler Priester zum Ausdruck, die seit den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts in Rom studiert hatten, dort "römische" Einstellung als Maßstab kirchlicher Gesinnung sich aneigneten und dann in ihrer Heimat Vorreiter der römischen Ausrichtung ihrer Kirche wurden:

"Nach Rom strömen aus allen Gegenden der Erde Aspiranten des geistlichen Standes; sie kommen als Knaben, ja beinahe noch als Kinder, sie sprechen so viele Sprachen als den Aposteln am Pfingsttag in den Mund gelegt wurden, und doch gibt es vielleicht keinen einzigen, der nicht in persönliche Berührung mit dem Manne käme, zu dem er von Kindheit auf als zu der erhabensten Person in der Welt emporgeschaut hat. Bald nach seiner ersten Ankunft empfängt er seinen frühzeitigen Segen über seine künftige Laufbahn, oft mit einigen freundlichen Worten, unfehlbar mit einem gütigen Blick begleitet. Dieser kurze Augenblick ist eine Epoche in seinem Leben, vielleicht ein Ausgangspunkt für glücklichen Erfolg... Der junge Mensch weiß, daß jeder Professor, dessen Vorlesung er hört, direkt und unmittelbar nach sorgfältiger Auswahl vom Papst selbst angestellt worden ist; daß jedes Schulbuch, das er liest, dieselbe höchste Weihe empfangen hat; er fühlt sich beinahe unter der unmittelbaren Aufsicht des Heiligen Stuhles; so rein und perlend die Bächlein auch sein mögen, aus denen andere trinken, er setzt seine Lippen an den Fels selbst, den ein göttlicher Zauberstab geschlagen hat, und saugt seine Worte ein, wie sie lebendig hervorströmen"(26).

Man mag in diesem Text noch so viel auf das Konto einer romantischen Sprache setzen - besonders die letzten Sätze lassen keinen Zweifel an der klar ausgedrückten Überzeugung, daß Rom nicht bloß Zentrum, Wächter und Garant der Einheit, sondern eigentliche Quelle der katholischen Wahrheit ist. Rom ist die Quelle, das Wasser aus dem Felsen, von einem "göttlichen Zauberstab" geschlagen; alles andere, "so rein und perlend die Bächlein auch sein mögen", so rechtgläubig es auch sein mag, ist demgegenüber sekundär und gleichsam aus zweiter Hand, sozusagen "nicht im Original gelesen". Dem entspricht aber in der Theologie die schon bei Cappellari zu findende Auffassung, nach welcher der Papst Quelle der Unfehlbarkeit der Kirche ist.

Der Ultramontanismus als Massenbewegung einerseits, die sich steigernde Identifikation der Katholiken mit dem von der Welt geschmähten Pius IX. andererseits ergeben nun, zusammen mit der persönlichen Eigenart dieses Papstes. das Phänomen einer ausgesprochenen *Papstdevotion* in ihrer ganzen Bandbreite von einfachen Kundgebungen treuer Anhänglichkeit bis hin zu einer praktischen Ineinssetzung von Papst und Christus. So sprach Weihbischof Mermillod von Genf zu Beginn des Konzils in einer Predigt von einer "dreifachen Inkarnation des Sohnes Gottes": im Schoße der Jungfrau, in der Eucharistie und "im Greis im Vatikan"(27). Verständlich ist dies freilich nur, wenn man sich vor Augen hält, daß Pius IX. nicht jenem Zerrbild eines pathologischen Autokraten entspricht, wie es August Bernhard Hasler gezeichnet hat, vielmehr mit seinem Charme, seinem Humor und seiner spontanen Herzlichkeit ungeheuer sympathisch und anziehend wirkte. Auch solche, die der Richtung seines Pontifikats eher kritisch gegenüberstehen, bezeugen dies bis in die Konzilszeit hinein: bei ihm und in seiner Gegenwart fühlte man sich spontan wohl und innerlich gelöst. Jedenfalls ist das Phänomen der "Papstverehrung" unter Pius IX. neu, obgleich es schon Vorläufer gibt(28). Es stellt so etwas wie eine Transposition der Papstidee in das Massenzeitalter und die Anfänge moderner Publicity dar. Allein schon das Phänomen, daß Pilger von jetzt an nach Rom reisen, "um den Papst gesehen zu haben" (und nicht mehr in erster Linie, wie früher, um die Gräber der Apostelfürsten und die Reliquien Roms zu

sehen und um dort zu beten), signalisiert diese Wende von der Romidee, die mehr an der Institution und Tradition und ihren sakralen Symbolen als an der Person orientiert war, zur Papstdevotion.

Bei dieser Papstfrömmigkeit ist nun wiederum nicht zu übersehen, in welchem Ausmaße die Tendenz, die übernatürliche Wirklichkeit möglichst greifbar, verfügbar und lokalisierbar zu haben, sich auch auf die Vorstellung von der päpstlichen Unfehlbarkeit auswirkt. Wenn etwa der irische Ultramontane George Ward den Wunsch äußert, am liebsten jeden Morgen zugleich mit dem Frühstück und der Times eine unfehlbare päpstliche Enzyklika geliefert zu bekommen⁽²⁹⁾, dann spricht er nur aus, was viele andere auch ähnlich denken. Glaube an die Übernatur scheint sich manchmal zu verdichten im Glauben an den unfehlbar lehrenden Papst, in welchem gleichsam das Einfallstor des Himmels in diese irdische Welt und die Konkretion der Übernatur erblickt wird. Dieses Bewußtsein bricht sogar bei Theologen und Bischöfen durch. Bischof D'Avanzo von Calvi verkündet gar am 20. Juni 1870 in der Konzilsaula, es gehe letzten Endes bei der päpstlichen Unfehlbarkeit um die Betonung der "übernatürlichen Ordnung" gegen den Naturalismus, damit alle Völker sehen, daß

"der Papst gleichsam eine Inkarnation der übernatürlichen Ordnung ist..., und darum die Völker in dem lehrenden Papst die übernatürliche Ordnung sehen und darin Christus, der deshalb in allen und für alle im Papst und mit dem Papst und durch den Papst ist"⁽³⁰⁾.

Nun wäre es zu einfach, in der ganzen Bewegung, die auf die Definition des Unfehlbarkeitsdogmas hinsteuert, bloß oder in erster Linie einen Angstreflex zu sehen. Dieses Moment kann sicher nicht geleugnet werden. Zumal die Angst vor den Unberechenbarkeiten und Fährnissen der Geschichte führt hier dazu, sich abzuriegeln in einer Kirche, in der es kraft der päpstlichen Unfehlbarkeit keine gefährlichen Spannungen und Ungewißheiten mehr gibt und jedes Wagnis vermieden scheint. Dennoch kann man den Ultramontanismus keineswegs bloß als Reaktion der Angst und der Defensive deuten. Ihm ist wesentlich ein dynamischer, missionarischer und erobernder Zug eigen, vor allem eine befreiende, aus provinzieller Selbstgenügsamkeit, Gewohnheit und staatskirchlicher Enge herausführende Funktion. Bezeichnend für diese Erfahrung ist das von Kardinal Riario Sforza von Neapel verfaßte Postulat der süditalienischen Bischöfe während des 1. Vatikanums, wo der Vorschlag gemacht wird, die neuen Bischöfe sollten allgemein in Rom geweiht werden und sich dort vom Papst ihre Sendung und Jurisdiktion holen. Denn die Bischöfe, die unter dem schweren Joch des Staatskirchentums seufzen, gewinnen so in Rom einen ganz anderen Horizont und spüren den weltweiten Atem des Katholischen:

"Sobald sie aus den engen Grenzen ihres Landes herausgekommen sind, weitet sich ihr Herz unter dem freien Himmel der römischen Kirche... und sie erfahren wirklich, was es heißt, daß die Kirche Christi katholisch ist, nämlich weltweit lebend, und vom römischen Sitz in die ganze Welt ausgebreitet; dann spüren sie neue Kraft und erkennen, was sie sind, nämlich Fürsten jener Gemeinschaft, die alle räumlichen Grenzen sprengt und die ganze Erde umfaßt; und sie erfassen den Sinn ihrer Würde und widerstehen von da an mutig den weltlichen Gewalten; und sie sind nun fest überzeugt, daß der Papst allein, der die Stelle Christi auf Erden vertritt, an bischöflicher

Würde über den Bischöfen steht"(31).

Ohne diese Dynamik, die der ultramontanen Richtung eigen ist, ist ihr Siegeszug und ihre Durchsetzung auf dem 1. Vatikanum nicht zu verstehen. Es ist auch zu beachten: so gut wie alle zukunftssträchtigen Aufbrüche der katholischen Kirche der damaligen Zeit waren ganz überwiegend ultramontan und z.T. extrem ultramontan. Dies gilt für die katholische Sozialbewegung, die katholischen Vereine, das neue Aufblühen der Orden (vor allem der neuen, meist sozial-caritativ tätigen Schwesterngemeinschaften) und nicht zuletzt den Neuaufbruch der Missionsarbeit. Für sie alle spielt der Papst und speziell Pius IX. eine wesentliche, oft identitätsbestimmende Rolle.

Dennoch darf nicht vergessen werden, daß die ultramontane Richtung zwar die Mehrheitsrichtung der katholischen Kirche am Vorabend des 1. Vatikanums repräsentiert, aber nicht den ganzen Katholizismus. Vor allem in Deutschland und Frankreich, aber auch, wenngleich schwächer, in England und in Italien existierte nach wie vor eine starke Minderheit von *liberalen Katholiken*, meist aus Kreisen des Bildungsbürgertums, in Deutschland vorzugsweise aus staatsnahen Kreisen. Der liberale Katholizismus war in Frankreich vor allem repräsentiert durch den Laien Charles de Montalembert, den großen ehemaligen "Laienführer" der französischen Katholiken, der in seiner Mechelner Rede von 1863 als Katholik ein entschiedenes Ja zum Prinzip der Religionsfreiheit gesprochen hatte (und dessen Aussagen dann in "Quanta cura" verurteilt wurden). In Deutschland ist sein Hauptvertreter der Münchener Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger, stärker interessiert an einer größeren Freiheit der Theologie, die nach ihm vor allem geschichtlich und nicht neu-scholastisch orientiert sein und der auch eine gewisse kritische Funktion gegenüber dem Amt und der jeweils dominierenden Richtung in der Kirche zukommen müsse; im Unterschied zu dem Liberalismus Montalemberts war sein Liberalismus freilich staatsnäher. Für die englischen Katholiken ist Lord Acton, ein Schüler Döllingers, zu nennen, für die Schweiz der mehr Montalembert als Döllinger nahestehende, jedoch sehr eigenwillige und in keine Schablone passende Segesser. Von diesem liberalen Katholizismus wird die Opposition gegen die päpstliche Unfehlbarkeit innerhalb und außerhalb des Konzils ausgehen. Es handelt sich hier meist um Persönlichkeiten und Kreise, die um 1850 noch überzeugte Vorkämpfer der päpstlich-ultramontanen Richtung waren. Dies war in der Zeit, da sie die Sache der Freiheit gegen das herrschende Staatskirchentum vertraten. Die Grundidee ihres Lebens blieb die Allianz von Religion und Freiheit. Und aus diesem Grundimpuls gerieten sie mehr und mehr in Opposition gegenüber einer Richtung, die auf Papst-Absolutismus und totale innerkirchliche Geschlossenheit abzielte. Montalembert, der während des Konzils starb, wettete am Schluß in bitteren Worten gegen das "Götzenbild, das sie sich im Vatikan errichtet haben"(32) und bekannte 1869 in einem Privatbrief, "daß der Katholizismus, wie ich ihn von 1830 bis 1855 verstanden und verteidigt habe, absolut nichts mehr als den Namen gemein hat mit dem in der zweiten Hälfte des Pontifikats Pius IX. bekannten und verteidigten Katholizismus"(33). Für Döllinger war nun der Feind nicht mehr der Staat, der die Kirche polizeistaatlich einengt; er stand jetzt innen: nämlich der Ultramontanismus, der sich innerkirchlich und außerkirchlich als Absolutismus und als Feind jeder Freiheit erweise.

III. Das 1. Vatikanische Konzil

1. Faktoren und Kräfte

Die Definition der Papstdogmen auf dem 1. Vatikanischen Konzil (1869/1870) ist einerseits Ergebnis einer sehr langen Entwicklung und speziell einer 70jährigen Vorgeschichte seit der Französischen Revolution. Dennoch heißt dies nicht, daß in diesem Rahmen vor allem die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit mit Notwendigkeit vorprogrammiert gewesen wäre. Dagegen sprechen eine Reihe von Gründen. Schon die das Konzil vorwegnehmenden Provinzkonzilien der beiden vorangegangenen Jahrzehnte enthielten zwar durchweg Bekenntnisse zur päpstlichen Autorität, nicht zuletzt im Lehrbereich, selten jedoch ausdrückliche Bekenntnisse zur päpstlichen Lehrinfallibilität. Von den vor dem Konzil befragten Kardinälen und Bischöfen bezeichnete sie nur ein Sechstel (8 von 47) als eines der gewünschten Konzilsthemen. Einerseits war zweifellos die große Mehrheit der Konzilsväter von dem Wunsch beseelt, gegenüber dem Liberalismus das Autoritätsprinzip besonders zu betonen. In diesem Gesamtrahmen akzeptierten gewiß die allermeisten die päpstliche Infallibilität, hielten ihre Definition auch mehr oder weniger für spruchreif. Aber das heißt noch nicht, daß innerhalb dieses Gesamtkomplexes "Stärkung des Autoritätsprinzips" gerade die Infallibilität so zum vorrangigen Thema des Konzils werden mußte, daß ihr gegenüber alles andere zurückgestellt wurde. Sie war im Bewußtsein der meisten Bischöfe ein Thema innerhalb eines größeren Horizontes, aber nicht das Zentralthema.

Daß sie das wurde, dafür ist ein sehr wesentlicher Faktor die Eigendynamik der öffentlichen Polarisierung. Diese spielte sich seit Anfang 1869 vor allem in Deutschland und Frankreich ab, wobei beide Seiten sich in einem gegenseitigen Verstärkungseffekt hochschaukelten. In einer ersten Phase waren es vor allem infallibilistische (für die Definition der Unfehlbarkeit eingestellte) Kreise, welche die Idee einer Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit bewußt propagierten. Dies war insbesondere der französische Laie und Journalist Louis Veuillot mit seiner im französischen Katholizismus vielgelesenen Zeitung "Univers" (in welcher u.a. die Vorstellung einer Unfehlbarkeitsdefinition ohne lange konziliare Diskussion, vielmehr durch "geistgewirkte" Akklamation vertreten wurde), dann die Jesuitenzeitschrift "Civiltà Cattolica", schließlich Erzbischof Manning von Westminster. Durch diese Vorstöße alarmiert, schlugen die Gegner zurück und bedienten sich ihrerseits einer massiven Mobilisierung der liberalen öffentlichen Meinung gegen eine Definition, von der sie das endgültige Ende jeder Versöhnung von Kirche und Freiheit sowie die nachträgliche Bestätigung "mittelalterlicher" Herrschaftsansprüche des Papsttums gegenüber den Staaten befürchteten. In diesen Kontroversen ging es keineswegs nur um eine innerkirchliche Strukturfrage und um das traditionelle Ringen zwischen Gallikanismus und Ultramontanismus. Es ging auf beiden Seiten wesentlich um das Verhältnis von Kirche und liberalen Freiheiten: Sollte sich die Kirche in einer im Umbruch befindlichen Welt vorzugsweise unter dem Zeichen der festen unwandelbaren Autorität oder mehr als geschichtliche, selbst dem Wandel ausgesetzte und die neuzeitliche Freiheitsentwicklung als evangeliumsgemäß bejahende Gemeinschaft darstellen?

Die Haltung der Mehrheit der Konzilsväter war vor allem von dieser Polarisierung abhängig. Durch die öffentliche Kontroverse festigte sich bei den meisten spätestens im Januar 1870 die Überzeugung, jetzt sei eine Entscheidung unausweichlich; ein Schweigen des Konzils würde

sonst einer negativen Entscheidung gleichkommen.

Nebem dieser Eigendynamik der Polarisierung darf man freilich auch den Faktor der bewußten Steuerung nicht ableugnen. Diese ging von einem kleinen Aktionszentrum infallibilistischer Anführer aus, an dessen Spitze die beiden bereits erwähnten Prälaten Erzbischof Manning von Westminster und Bischof Semestrey von Regensburg standen, die 1867 das bewußte Gelübde abgelegt hatten, sich mit allen Kräften für die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit einzusetzen. Während des Konzils waren es vor allem diese beiden Bischöfe, die an den entscheidenden Wendepunkten immer wieder alle Hebel in Bewegung setzten, um die Unfehlbarkeitsdefinition durchzusetzen⁽³⁴⁾.

Die Minorität, die gegen die Definition der päpstlichen Lehrunfehlbarkeit war, umfaßte etwa 20 % (ca. 140 von 700) der Konzilsväter. Es waren die meisten deutschen und österreichisch-ungarischen Konzilsväter, je etwa 40 % der Franzosen und US-Amerikaner, ein Teil der Unierten (Melkiten und Chaldäer), dazu einige Engländer, Iren und Kanadier. Die meisten (nicht alle) Minoritätsbischöfe kamen aus Ländern mit Konkordaten oder konkordatsähnlichen Abmachungen. Aber auch wo dies nicht der Fall war, wie bei den Nordamerikanern, lag ihnen daran, eine totale Spaltung und Auseinanderentwicklung von Kirche und profaner Gesellschaft zu verhindern.

Entscheidend ist weiter die Rolle Pius` IX. selbst. Sicher ist, daß der Papst spätestens im Februar 1870 zur dezidierten Überzeugung gelangte, daß ein Schweigen des Konzils über die päpstliche Unfehlbarkeit gleichbedeutend wäre mit einem Scheitern des Konzils selbst. Er hat dann zielbewußt und konsequent das Konzil auf dieses Ziel hingesteuert. Jedenfalls war es an den entscheidenden Wendepunkten der Papst, welcher sich mit seiner Autorität für die Forderungen der Senestrey-Manning-Gruppe einsetzte. Dabei hatte Pius IX. wenig Verständnis für die von pastoraler Verantwortung und auch gewichtigen theologischen Bedenken bestimmten Gründe der Minderheit. Für ihn standen hinter der Opposition der Minoritätsbischöfe schwächliche "weltliche" Rücksichtnahmen auf Zeitgeist, öffentliche Meinung oder Fürstengunst. Er betrachtete es als eine Sache der richtigen übernatürlichen Einstellung, daß man in einem Moment, wo die "Pforten der Hölle" alles gegen den Heiligen Stuhl aufboten, vorbehaltlos für diesen einstand, anstatt den eigenen kritischen Bedenken Vorrang zu gewähren. So wirkte er ausschließlich polarisierend und trug nicht zu einer Verständigung der verhärteten Fronten bei. Dies gilt auch, wenn erzürnte "Szenen" mit Zornesausbrüchen gegenüber Minoritätsbischöfen (so am 25.1. gegenüber dem chaldäischen Patriarchen Audu und am 18.6. gegenüber Kardinal Guidi von Bologna) die Ausnahme bildeten. Das Problem für die meisten Minoritätsbischöfe war nicht der zornige, sondern der liebenswürdige Pio Nono, gegen den in Opposition zu stehen innerlich wehtat.

Das Ergebnis des Konzils durch "Manipulation" und Zwang zu erklären, wie dies Hasler versucht hat, geht sicher an der Wirklichkeit vorbei. Die Definitionen der päpstlichen Unfehlbarkeit und des Jurisdiktionsprimats sind viel mehr natürliches Ergebnis langfristiger historischer Entwicklungen als bewußter Politik Einzelner. Gab es auch manche Schikanen und Einschränkungen der Freiheit, so hatten die Konzilsväter im ganzen durchaus Entscheidungs-, Informations- und Artikulationsfreiheit⁽³⁵⁾. Die Minderheit, die 20 % der Konzilsväter ausmachte und 40 % der Reden

zum Primatsdekret bestritt, hatte genügend Gelegenheit, in Wort und Schrift ihren Standpunkt zu Gehör zu bringen. Verletzt wurde freilich das Prinzip der "moralischen Einstimmigkeit" bei Glaubensentscheidungen, da der Konzilsbeschluß zum Schluß kein Ergebnis eines Konsenses, sondern der Majorisierung einer doch beachtlichen Minderheit war. Dieses Prinzip wurde von der Minderheit während des Konzils immer als Voraussetzung für die Gültigkeit einer konziliaren Glaubensentscheidung proklamiert. Diese These des "Consensus unanimes" stützt sich vor allem auf das Beispiel der alten Konzilien, die dieses Prinzip unverbrüchlich bewahrt hätten. Wir wissen heute, daß sie darin historisch Unrecht hatte. Nicht nur ist hier die Wirklichkeit der alten Konzilien sehr idealisiert gesehen. Eine strikte These der unbedingten Notwendigkeit des Consensus unanimes als Condicio sine qua non dogmatischer Konzilsentscheidungen kennt weder die alte Kirche noch auch der klassische Konziliarismus und Gallikanismus, die vielmehr vom Mehrheitsprinzip ausgingen. Sie wurde vielmehr erst im Jansenismus des 18. Jahrhunderts im Gefolge der Bulle "Unigenitus" (1713) entwickelt⁽³⁶⁾. Eine andere Frage ist freilich, wieweit der "Consensus unanimes" nicht, wenn auch nicht strikt notwendig, die eigentlich angemessene Weise konziliarer Entscheidung und sein Fehlen doch ein Mangel ist, der sich irgendwie rächt. Das Beispiel vieler bedeutender Konzilien, von Chalkedon über Trient bis zum 2. Vatikanum, das peinlich auf ihn bedacht war, bezeugt jedenfalls seinen hohen Wert und Zeichencharakter, vor allem in dem Sinne, daß die Wahrheit nicht (durch Abstimmung) "entschieden", sondern (durch Konsens) "bezeugt" wird, wie auch die Minorität im 1. Vatikanum immer wieder hervorhob.

2. Tendenzen und Positionen in der Unfehlbarkeitsdefinition

Die Primats-Konstitution "Pastor aeternus", wie sie Anfang Mai 1870 den Konzilsvätern vorgelegt wurde, umfaßte (wie die endgültige Konstitution) 4 Kapitel: Einsetzung des Primats Petri durch Christus, Fortdauer des Primats in der Kirche, Natur des Primates (praktisch Jurisdiktionsprimat), Lehrunfehlbarkeit. Ihre Generaldebatte dauerte vom 14. Mai bis zum 3. Juni. Es folgten die Spezialdebatten über die einzelnen Kapitel, die sich bis zum 4. Juli hinzogen. Eigentlich kontrovers war nur das 4. Kapitel über die Infallibilität. Völlig unbestritten war göttliche Einsetzung und "ius divinum" des päpstlichen Primates an sich. Zum Jurisdiktionsprimat gab es kontroversere Stimmen. Bedenken seitens der Minorität richteten sich gegen die Bezeichnung der päpstlichen Jurisdiktionsgewalt als "bischöflich" (episcopalis) zugleich mit "ordentlich" und "unmittelbar", die Gefahr laufe, die bischöfliche Gewalt letztlich zu entleeren und die Bischöfe zu Vikaren des Papstes zu machen. Redner der Minorität beriefen sich auf das Florentiner Papstdekret und vertraten seine einschränkende Auslegung, wie diese von den Griechen als Bedingung ihrer Zustimmung durchgesetzt sei, während die Gegenseite argumentierte, aus der Formulierung des Textes gehe hervor, daß nur die Aussage über den Primat als "volle" Lehr- und Leitungsgewalt eine dogmatische sei, während der Text über die Patriarchen eine praktische Rücksicht auf einen ehrwürdigen Brauch und daher bloß menschliches Recht sei. Insgesamt freilich wurde die päpstliche Jurisdiktionsgewalt von der Minorität nicht entfernt in derselben Radikalität problematisiert wie die Unfehlbarkeit. Denn sie war seit Jahrhunderten gewohnt und gelebte Wirklichkeit und wurde daher auch von der Minorität mit einer verblüffenden Selbstverständlichkeit in die ersten Jahrhunderte der Kirche hineinprojiziert, selbst dort, wo man in der Unfehlbarkeit viel

kritischer dachte.

Die Unfehlbarkeitsdiskussion in der Aula wies sehr unterschiedliche Dimensionen auf. Z.T. waren es unterschiedliche Vorstellungen von Kirche und Welt und insbesondere gegensätzliche Einschätzungen der Moderne, die aufeinandertrafen. Die Erwartungen und Vorstellungen bei den Infallibilisten gehen dabei manchmal in die Richtung der Unfehlbarkeit als "*Gegendogma*" gegen 1789, welches gegen die neuzeitliche Autonomie und Emanzipation das Prinzip der Autorität betont. Andere sehen es einfach als Konzentration der Kirche auf sich selbst und Ausdruck der inneren Emanzipation der Kirche vom Staat. Bei nicht wenigen Infallibilisten begegnet die Einstellung: Die christliche Gesellschaft existiert nicht mehr. Ihre bergende Selbstverständlichkeit, die auch den Glauben des Einzelnen trug, ist dahin. Die moderne Welt aber sei eine Welt des ständigen Wandels, der Revolutionen und der Ungewißheit; in ihr müsse die Kirche, um bestehen zu können, das Eindeutige, Feste, Verlässliche bezeugen, sich als unwandelbarer Fels in der Brandung der Zeit darstellen. In diesem Zusammenhang wird vor allem betont: Anziehungskraft, gerade auch gegenüber suchenden Nichtkatholiken, gewinne die katholische Kirche nicht durch Anpassung, sondern durch eindeutige Profilierung des Katholischen, d.h. des Prinzips der Gewißheit, der Eindeutigkeit. Innerkirchlich verbindet sich damit die Erwartung, mittels der päpstlichen Unfehlbarkeit eine Kirche zu haben, in der gefährliche Spannungen, Brüche und schwerwiegende innere Gegensätze ein für allemal vermieden sind. Die langwierigen innerkirchlichen Kämpfe und Kontroversen der letzten Jahrhunderte vom Jansenismus über Josefinismus, Aufklärung, Staatskirchentum bis zu den Kämpfen der letzten Jahrzehnte, die so wahnsinnig viel Energien gekostet haben, sollten sich nicht wiederholen. Die päpstliche Unfehlbarkeit übt so eine wesentliche Entlastungsfunktion aus; sie bewahrt vor Energievergeudung in innerkirchlichen Kämpfen; kraft ihrer kann sich die Kirche geschlossener und missionarischer nach außen hin darstellen.

Bei der Konzils-Minorität herrschte im ganzen eher eine differenziertere Beurteilung vor, die wenigstens bestimmte Elemente der modernen Freiheitsentwicklung als legitim ansah. Sie kommt etwa in den Worten Kettelers am 23. Mai zum Ausdruck: Autoritätsprinzip sei nicht gleich Absolutismus; der Abscheu des modernen Menschen vor jeder Form des Absolutismus sei zutiefst legitim und berechtigt; denn der Absolutismus korrumpiere und zerstöre den Menschen selbst:

"Verkünden Sie also, ehrwürdige Väter, verkünden Sie der ganzen Welt, daß die Autorität der Kirche... Fundament jeder Autorität ist! Aber zeigen Sie zugleich, daß es in der Kirche keine willkürliche, gesetzlose und absolutistische Gewalt gibt..., daß es in ihr nur einen Herrn und absoluten Monarchen gibt: Jesus Christus, der die Kirche mit seinem eigenen Blut erworben hat! Nur wer Beides leistet, sorgt richtig für das Wohl der Kirche und die Autorität des Heiligen Stuhles"

(37).

Die entscheidenden Einwände gegen die päpstliche Unfehlbarkeit kamen aus dem Arsenal der Geschichte(38). Im ganzen wiederholten sich hier die Positionen des 18. Jahrhunderts, mit dem Unterschied freilich, daß diesmal der päpstliche Jurisdiktionsprimat im Prinzip überhaupt nicht und in seinen Modalitäten längst nicht so stark wie die Unfehlbarkeit umstritten war. Die Infallibilisten

tendierten stärker dahin, vom gegenwärtigen Glaubens- und Lehrbewußtsein auszugehen und die vergangene Geschichte in seinem Lichte zu interpretieren. In der Tradition des ersten Jahrtausends schauten sie mehr auf einzelne Lehrzeugnisse, die für sie Ausdruck des normativen Bewußtseins der Kirche waren und aus denen im Lichte der neuzeitlichen Fragestellung auf mehr deduktivem Wege die Folgerungen abgeleitet wurden, die der eigenen Theorie entsprachen. Für sie war die päpstliche Unfehlbarkeit und erst recht der volle päpstliche Jurisdiktionsprimat bis zu den Konziliarismus-Kontroversen des Spätmittelalters ruhiger Besitz der Kirche; erst seitdem begann ihre Infragestellung. Die Minorität erwies sich - abgesehen von dem Honoriusfall, wo ihre Argumente nicht die stärksten waren - im historischen Sinn und Gespür als überlegen. Vor allem argumentierte sie nicht nur von einzelnen Lehrdokumenten aus, sondern stärker von der ganzen Breite der kirchlichen Praxis her, wie Lehrfragen im ersten Jahrtausend geklärt wurden. Dies sei immer durch einen mühsamen und langwierigen Prozeß der Konsensbildung geschehen; niemals habe man geglaubt, diesen komplizierten Prozeß durch das "Schnellverfahren" eines päpstlichen Spruches abkürzen zu können. Die Vorstellung des päpstlichen Lehramtes als lebendiges Orakel wurde als der wahren Geschichtlichkeit und Menschlichkeit der Kirche widersprechend empfunden. Theoretisch habe Gott - so führt Kardinal Rauscher aus - schon in der Predigt der Apostel so allen späteren Irrlehren vorbeugen können, daß er ihnen sämtliche späteren Präzisierungen und dogmatischen Formulierungen klar und unzweideutig und in systematischer Ordnung eingab. Ebenso hätte er von Anfang an sagen können: Sooft Streitfragen auftauchen, befragt einfach den Nachfolger Petri! Eine solche einfache Lösung erscheine unserem menschlichen Verstand am einleuchtendsten. Gottes Wege aber seien anders: Er bewahre seine Kirche in der Wahrheit durch mühseliges Ringen und Suchen hindurch, wie die Geschichte der Kirche belege⁽³⁹⁾.

Die Gegensätze in der theologischen Sachfrage sind nicht durch den einfachen Gegensatz von Befürwortern und Gegnern der Unfehlbarkeit erfaßt. Die meisten Minoritätsbischöfe des 1. Vatikanums sind keineswegs Erben des frühneuzeitlichen Episkopalismus. Es ging den meisten Rednern der Minorität nicht um schlechthinnige Ablehnung einer päpstlichen Lehrinfallibilität, sondern um ihre auch faßbare Rückbindung an die Kirche: der Papst sei, wenn er unfehlbar spreche, Mund, Sprecher und Repräsentant der ganzen Kirche; der Beistand des Heiligen Geistes werde ihm nicht durch besondere "Erleuchtung", nicht einfach auf gott-unmittelbare Weise gegeben, sondern indem er auf die Kirche höre. Immer wieder wurde die Formel des Antoninus von Florenz aus dem 15. Jahrhundert zitiert: der Papst sei nicht unfehlbar, wenn er aus eigenem Antrieb definiere, sondern "utens consilio et requirens adiutorium universalis ecclesiae" (wenn er sich des Rates und der Hilfe der Gesamtkirche bedient). Sie wandten sich gegen eine "infallibilitas separata, absoluta, personalis".

Prominente Sprecher der Majorität wie Pie (Poitiers) und Dechamps (Mecheln) erwiderten demgegenüber, dies sei ein Schreckgespenst. Die päpstliche Unfehlbarkeit sei nicht "getrennt, absolut, persönlich", weil der Papst nur den Glauben der Kirche verkünden könne und außerdem die Assistenz des Heiligen Geistes, da sie nicht "Inspiration" sei, die Benutzung der natürlichen "menschlichen Mittel", etwa der Beratung, einschließe. Für die Minorität genügte dies jedoch nicht. Die Einheit des Papstes mit der Kirche müsse auch irgendwie sichtbar festgemacht werden; es

genüge nicht, sie zu postulieren; und vor allem genüge es nicht, die "Trennung" des Papstes von der Kirche mit dem Argument zurückzuweisen, der Leib werde immer dem Haupte folgen. Sie bestand nach wie vor auf der Antoninus-Formel. Und sie fühlte sich dazu umso mehr berechtigt und verpflichtet, als andere Redner der Majorität wieder faktisch das zurücknahmen, was Pie und Dechamps konzidiert hatten und ein sehr "persönliches" Verständnis der Unfehlbarkeit vertraten, bei dem nur die Kirche vom Papst abhängig war, nicht auch umgekehrt⁽⁴⁰⁾.

Eine Wende und eine Aufweichung der verhärteten Fronten schien sich für kurze Zeit zu Anfang der Spezialdiskussion des 4. Kapitels am 18. Juni abzuzeichnen. Dies war die Rede des Kardinals Guidi von Bologna.

Dieser führte aus, der Papst hänge nicht auf der Ebene der Autorität von den Bischöfen ab, wohl jedoch auf der Ebene des Zeugnisses, "um von ihnen zu wissen, was der Glaubenssinn der Gesamtkirche ist, welche Tradition in den verschiedenen Einzelkirchen über die in Frage stehende Wahrheit besteht"⁽⁴¹⁾. In den Kanones solle daher nicht nur die Auffassung verurteilt werden, die den definitiven Lehrentscheidungen des Papstes die Unfehlbarkeit abspricht, sondern auch die Auffassung, "der Papst handle dabei willkürlich und aus sich allein, unabhängig von der Kirche, d.h. getrennt, nicht aber aus dem Rat der Bischöfe, die die Tradition der Kirchen vorlegen"⁽⁴²⁾.

Die Rede schien zunächst breite Zustimmung von den Gemäßigten beider Lager zu erhalten. Da ließ Pius IX., der offensichtlich keinen echten Kompromiß mit der Minorität mehr wollte und außerdem in dem Vorstoß Guidis einen Gefallen gegenüber der italienischen Regierung argwöhnte, den Kardinal am selben Nachmittag rufen und machte ihm eine Szene, bei der er - wie heute gesichert ist - tatsächlich die ungeheuerliche Äußerung "La tradizione sono io" (Die Tradition bin ich) fallenließ.

Damit war dieser Kompromißversuch gescheitert. Auf jeden Fall war dies die klare Position der Dogmatischen Deputation, wie sie zwei Tage später in der Konzilsaula ihr Sprecher D'Avanzo ausdrückte: Daß der definierende Papst sich in irgendeiner Weise auf die Kirche stützt und diese befragt, konnte und sollte zwar in einer historischen Einleitung gesagt werden, nicht jedoch in der Definitionsformel selbst. Das Hauptargument lautete dabei, sonst würde eine solche Formel denen, die sich der Verbindlichkeit päpstlicher Definitionen entziehen wollen, immer eine willkommene Handhabe bieten. Nur die päpstliche Unfehlbarkeit ermögliche in der Kirche jederzeit schnelle Gewißheit. Denn es könne sehr lange Zeit dauern, bis ein Konzil einberufen werde, auch Jahre, bis der Konsens der Kirche und des Episkopats klar sei. Inzwischen aber habe der Irrtum alle Chancen, sich wie ein Krebsgeschwür weiter auszubreiten.

Immerhin war jetzt von beiden Seiten anerkannt: Päpstliche Unfehlbarkeit beruht nicht auf Offenbarung oder Inspiration, sondern auf Assistenz, schließt daher die Benutzung der "menschlichen Mittel" der Wahrheitsfindung ein. Nur forderte die Minorität (so Ketteler und andere), dies müsse dann ebenso deutlich in der Formel selbst stehen wie die Unfehlbarkeit. Eine benigne Auslegung nütze nichts; Kommentare würden vergehen. Und wieder gab es auf der anderen Seite neben Rednern, die sich, wie Martin (Paderborn), um Entgegenkommen gegenüber

der Minorität bemühten, andere, wie Martinez (Havanna) und Caixal y Estradé (Urgel), die extrem papalistische Positionen vertraten.

Am 4. Juli bewirkte Hitze und allgemeine Erschöpfung den Verzicht der restlichen Redner; hinzu kam, daß nun die Minorität ihre Chancen im Zusammenhalten in der kommenden Abstimmung sah, die daher, damit ihre Reihen sich nicht zu sehr lichteteten, bald kommen mußte. Die folgenden zwei Wochen waren noch reich an dramatischen Momenten und Wendungen. Der am 9. Juli ausgeteilte verbesserte Text der Konstitution enthielt vor allem in der Einleitung des 4. Kapitels einige Passagen, die der Minorität entgegenkamen. Dies war einmal ein Verweis auf die normalerweise "kollegiale" Ausübung des obersten päpstlichen Lehramtes: Die Päpste hätten je nach Zeit und Situation bald ökumenische Konzilien einberufen, bald die Bischöfe auf dem ganzen Erdkreis befragt, dann sich wieder der Partikularkonzilien oder anderer Mittel bedient, um das zu definieren, was sie als der Schrift und den apostolischen Traditionen entsprechend erkannten⁽⁴³⁾. Weiter gehörte dazu der auf eine Anregung Martins zurückgehende Passus, daß der Papst keine "Offenbarung" empfängt, um eine "neue" Lehre zu verkünden, sondern nur den Beistand des Heiligen Geistes, um die durch die Apostel überlieferte Lehre getreu zu "bewahren"⁽⁴⁴⁾. Am 11. Juli hielt Gasser von Brixen im Auftrag der Deputation seine fast drei Stunden dauernde Relatio zum 4. Kapitel. Er grenzte sich von allen extremen Interpretationen ab, betonte die Rückbindung des Papstes an die Kirche wie auch die Grenzen seiner Unfehlbarkeit, stellte jedoch ebenso klar heraus, daß man die Rückbindung des Papstes an die Kirche nicht als juristische Bedingung formulieren könne und der Papst im konkreten Modus des Sich-stützens auf die Kirche frei sein müsse⁽⁴⁵⁾.

Die Einstellung in der Minorität war gespalten. Die Modifikationen des neuen Schemas bewogen einige wie Ketteler, für ein "Placet iuxta modum" in der vorläufigen Schlußabstimmung zu plädieren. Sie wurden jedoch im Internationalen Komitee überstimmt. Die meisten anderen Minoritätsbischöfe wollten durch ein hartes "Non placet" Stärke demonstrieren und erst dadurch die Majorität zu Verhandlungen bereit machen. Sie gingen davon aus, daß die Mehrheit im letzten Moment dann doch von der Majorisierung einer beachtlichen Minderheit zurückschrecken und sich um einen Kompromiß mit ihr bemühen werde. Diese Taktik erwies sich aber als verfehlt und äußerst verhängnisvoll.

Bei der Abstimmung am 13. Juli gab es 451 "Placet", 88 "Non placet" und 62 "Placet iuxta modum" (darunter 32 tendenziell auf der Linie der Minorität, während 24 eine noch schärfere Fassung wollten). Die Minorität betrachtete dies als Erfolg und gab sich teilweise einem regelrechten Triumphgefühl hin. Der Effekt war aber ein ganz anderer als sie erwartet hatte. Der an sich dialogbereite Pie äußerte: "Mit Placet iuxta modum kann man verhandeln, mit Non placet niemals"⁽⁴⁶⁾. Pius IX. war über diesen Widerstand äußerst verbittert. Wie es seine Art war, reagierte er bei Widerstand nicht flexibel, sondern erst recht mit Verhärtung. Am folgenden Tage gab er den Befehl, einen Zusatz in die Formel einzufügen, der von den extremen Infallibilisten verlangt wurde. Hinter den bereits dastehenden Satz, daß die Definitionen des Papstes "aus sich" (ex sese) unwiderruflich seien, wurde noch einmal verschärfend die Präzisierung "non autem ex consensu Ecclesiae" (nicht aber aus der Zustimmung der Kirche) eingefügt.

Davon wußte die Minorität zunächst nichts. Sie hoffte noch auf Konzessionen in letzter Stunde und schickte am 15. Juli eine Delegation zum Papst mit der Bitte, eine Formel wie "gestützt auf das Zeugnis der Kirchen" einzufügen. Pius IX. reagierte in der Sache unverbindlich und ausweichend, im Modus mit seinem besten Charme, was die Delegation zu Illusionen verleitete. Die definitive Enttäuschung jedoch kam für die Minorität in der Generalkongregation des folgenden Tages. Nicht nur wurde keine Modifikation in ihrem Sinne vorgelegt; stattdessen legte die Deputation das "non autem ex consensu Ecclesiae" zur Abstimmung vor, das dann angenommen wurde. Nun entschloß sich die Minorität, unter Protest abzureisen und bei der feierlichen Schlußabstimmung zu fehlen. Diese erbrachte am 18. Juli 533 Placet bei nur 2 Gegenstimmen. Während der feierlichen Verkündung des Dogmas ging ein schweres Gewitter nieder, die "Placet" wurden immer wieder durch Donnerschläge unterbrochen - für die Einen Zeichen des göttlichen Zornes, während Andere, so Veuillot und die "Civiltà Cattolica" meinten, die päpstliche Unfehlbarkeit sei buchstäblich wie das Gesetz auf Sinai unter Blitz und Donner verkündet worden.

3. Ergebnis und geschichtlicher Ort des 1. Vatikanums

Die Papst-Konstitution "Pastor aeternus" sollte ursprünglich erster Teil einer umfassenden Konstitution über die Kirche sein, die jedoch wegen des vorzeitigen Abbruchs des Konzils infolge der Einnahme Roms durch die Italiener am 20. September 1870 und das Ende des Kirchenstaats nicht zustandekam. Andererseits darf man daraus nicht vorschnell folgern, diese Konstitution sei wider den Willen des Konzils ein Torso geblieben, der eigentlich nur in einem größeren Rahmen verstanden werden müsse. Denn die Herauslösung der Kapitel über den Papst aus dem Kirchenschema war von den maßgeblichen Initiatoren und Pius IX. bewußt erfolgt, gerade weil man die Eventualität eines vorzeitigen Abbruchs voraussah und daher das Wichtigste und Dringendste möglichst schnell unter Dach und Fach bringen wollte. Außerdem wurde auch nicht selten in der Konzilsaula argumentiert, der Primat sei "Fundament" der Kirche und müsse daher vor ihr behandelt werden, bzw. Christus habe zuerst gesagt "Du bist Petrus...", und dann erst "...auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen"⁽⁴⁷⁾. Man muß also davon ausgehen, daß diese Kapitel zunächst einmal aus sich verständlich sein wollen.

Methodisch kommt es hier bei der Interpretation darauf an, zu unterscheiden, was im damaligen historischen Kontext intendiert war und wie die Aussagen in heutiger theologischer Interpretation verständlich gemacht werden können. In diesem Kapitel befassen wir uns nur mit der Interpretation im ersteren Sinne.

Die Konstitution "Pastor aeternus", die am 18. Juli 1870 verabschiedet wurde, enthält die eigentlich neuen und umstrittenen Aussagen im 3. Kapitel über den Jurisdiktionsprimat und im 4. Kapitel über die Lehrunfehlbarkeit. Das Kapitel über den *Jurisdiktionsprimat*, wengleich damals weit weniger umkämpft, ist jedoch in seinen Aussagen für das tägliche Leben der Kirche viel akuter als die nur in Ausnahmesituationen betätigte Unfehlbarkeit. Außerdem sind die Aussagen über den Jurisdiktionsprimat absoluter gefaßt und mit weniger Einschränkungen versehen als die über die Unfehlbarkeit. Zunächst einmal wird dort ein Schlußpunkt hinter jahrhundertelange

Kontroversen gemacht. Die Kontroverse mit dem Konziliarismus wird entschieden zugunsten des Papsttums als letzter Instanz, von der aus keine Appellation an ein anderes Urteil mehr möglich ist. Der Papst hat dann weiter die "volle Gewalt" in der Kirche; d.h. es gibt grundsätzlich nichts, was kirchlicher Autorität untersteht und dennoch der Kompetenz des Papstes prinzipiell entzogen wäre. Ausdrücklich wird der seit Innocenz III. vorherrschende Terminus "Plenitudo potestatis" sanktioniert: Der Papst hat - wie gegen den Titularbischof Maret, Dekan der Theologischen Fakultät der Sorbonne, den "letzten Gallikaner" betont wird - nicht bloß den Vorrang ("potiores partes"), sondern die ganze Fülle dieser obersten Gewalt ("totam plenitudinem huius supremae potestatis"). Seine Gewalt ist "ordentlich" und "unmittelbar" gegenüber allen Kirchen und einzelnen Gläubigen (wobei "ordentlich" freilich nichts über die Häufigkeit und Normalität ihrer Ausübung besagt: "ordentlich" bedeutet "kraft des Amtes gegeben"; mit dem "ordentlichen" Charakter des päpstlichen Jurisdiktionsprimats wäre deshalb, etwa gegenüber den Ostkirchen eine nur ganz seltene, statistisch also "außerordentliche" Inanspruchnahme vereinbar).

Man könnte daraus schließen, daß die päpstliche Jurisdiktionsgewalt damit im strikt verfassungsrechtlichen Sinne "absolutistisch" ist, insoferne sie an keine einklagbaren rechtlichen Schranken gebunden ist und innerhalb des legitimen Raumes kirchlicher Entscheidungen grundsätzlich alles durchzusetzen vermag. Diese Konsequenz folgt aus der positiven Umschreibung ihres Inhalts, steht allerdings in Kontrast zu einer anderen Aussage. Denn wenn Absolutismus bedeutet, daß es neben und unter der monarchischen Zentralgewalt keine andere Gewalt eigenen Rechtes gibt, dann wird dies gerade für die Kirche zurechtgewiesen. Dasselbe 3. Kapitel sagt nämlich vorher ausdrücklich, daß die päpstliche Vollgewalt der gleichfalls ordentlichen und unmittelbaren Jurisdiktionsgewalt der Bischöfe keinen Abbruch tut, die nach Apg 20,28 vom Heiligen Geist gesetzt den Aposteln nachfolgen und "als wahre Hirten jeweils ihre einzelnen Herden weiden und regieren"⁽⁴⁸⁾. Gegen ein Verständnis des päpstlichen Jurisdiktionsprimats als "Absolutismus" haben sich die Verteidiger des 1. Vatikanums immer gewehrt, am deutlichsten in der von Pius IX. gebilligten Kollektiverklärung deutscher Bischöfe von 1875 gegen die Zirkulardepesche Bismarcks⁽⁴⁹⁾. Gelöst sind damit freilich die Probleme keineswegs. Daß die faktische nach-vatikanische Stellung des Papstes gegenüber den Bischöfen weitgehend dem verfassungsrechtlichen Begriff des "Absolutismus" entspricht, kann man schwer leugnen. Denn es gibt zwar andere eigenständige Gewalten, weder jedoch solche, bei deren Einsetzung der Papst nicht das entscheidende Wort hätte, noch solche, die im Ernstfall die päpstliche Gewalt rechtlich begrenzen könnte. Denn der Papst setzt die Bischöfe ein (und kann sie auch absetzen), und kein Bischof kann sich dem Papst in irgendeiner Angelegenheit rechtlich widersetzen. Daß auch der Papst nicht in der Kirche "alles durchsetzen kann", daß es sehr reale Grenzen seiner Macht gibt und er manchmal nachgeben muß, ist damit nicht bestritten. Aber das galt für jeden absoluten Monarchen, auch für einen Ludwig XIV. Man muß wohl sagen, daß hier durch das 3. Kapitel von "Pastor aeternus" die Probleme mehr offengehalten als einer Lösung entgegengeführt sind. Immerhin ist es nicht unnütz darauf hinzuweisen, daß das 3. Kapitel in der zitierten Formulierung nicht schlechthin die "ganze Fülle der kirchlichen Gewalt" dem Papst zuspricht, sondern "die ganze Fülle dieser obersten Gewalt". Es ist also die gesamtkirchliche Gewalt, die Vollmacht der Einheitswahrung für die ganze Kirche, die dem Papst voll und in letzlich nicht abschiebbarer

Letztverantwortung zukommt. Was diese Einheitswahrung fordert, ist sicher nicht für alle Zeiten festzulegen, aber vielleicht auch nicht beliebig auszudehnen.

In dem 4. Kapitel über die *Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes* wird die Unfehlbarkeit dem römischen Bischof zugeschrieben, wenn er "ex cathedra" spricht. Was aber heißt "ex cathedra"? Die Konstitution antwortet: "wenn er in seinem Amt als oberster Lehrer und Hirt aller Christen durch seine höchste apostolische Autorität eine Glaubens- und Sittenlehre als von der ganzen Kirche festzuhalten definiert". Nun ist zu sagen, daß die Entscheidung der Ex-cathedra-Entscheidungen nicht nur von päpstlichen Privatäußerungen oder rein hirtenamtlichen Maßnahmen, sondern auch von anderen autoritativen lehramtlichen Entscheidungen für die Gesamtkirche, die durchaus eine relative Verbindlichkeit, aber keinen "definitiven" und daher keinen unfehlbaren Charakter tragen, weder in der vorangegangenen theologischen Tradition noch auch meist in den Konzilsdebatten klar zum Ausdruck kommt. Zumal in der Beurteilung, welche vor 1870 erfolgten päpstlichen Lehrentscheidungen tatsächlich "ex cathedra" sind, hat es weder vorher noch nachher einen Konsens und auch nur wenige verstreute Versuche einer genauen Bestimmung gegeben. Freilich macht die Relatio von Vinzenz Gasser eine solche, in der Konzilsaula sonst sehr seltene eindeutige Unterscheidung: Ex-cathedra-Entscheidungen unterschieden sich auch von sonstigen, nicht unfehlbaren Lehrentscheidungen; "die Intention muß deutlich ausgedrückt sein, eine Lehre zu definieren, bzw. einen Schwebezustand zu beenden, ...indem ein definitives Schlußurteil gegeben und die betreffende Lehre als von der Gesamtkirche festzuhalten vorgelegt wird". Dies letztere, so führt Gasser weiter aus, sei zwar jeder Lehraussage irgendwie innerlich eigen, müsse jedoch in diesem Falle wie der Charakter einer eigentlichen Definition auch explizit ausgedrückt werden⁽⁵⁰⁾. Eine solche Unterscheidung war vorher selten anzutreffen⁽⁵¹⁾. Sie ist aber insofern für die Folge wichtig, als bisher nach 1870 eine eindeutige Ex-cathedra-Entscheidung nur einmal, nämlich 1950 bei der Definition der leiblichen Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel, erfolgt ist, das ganze sonstige päpstliche Lehramt aber sich im Bereich der nicht-definitiven Entscheidungen bewegt⁽⁵²⁾.

Mit der Aussage, daß päpstliche Definitionen "aus sich und nicht aus der Zustimmung der Kirche" (ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae) irreformabel sind, ist der 4. gallikanische Artikel verurteilt, welcher behauptet, päpstliche Lehrentscheidungen seien erst unwiderruflich, "wenn der Konsens der Kirche hinzukommt". Diese Aussage wird oft mißverstanden. Sie besagt rein formal nur: *Wenn* päpstliche Definitionen geschehen sind, dann genügt dieses Faktum dafür, daß diese Lehre endgültig und unwiderruflich feststeht; dann bedarf es nicht mehr einer zusätzlichen Ratifikation durch einen Konsens der Kirche. Sie sagt also nichts über den Grund der Unfehlbarkeit, sondern über ihr juristisches Kriterium. Es wird keineswegs gesagt, der Papst sei nicht auf das Zeugnis oder den Glaubenssinn der Kirche angewiesen. Es heißt erst recht nicht, der Papst sei "aus sich" unfehlbar - denn das "aus sich" (ex sese) bezieht sich nicht auf den Papst als Subjekt, sondern auf die Definitionen, und als Prädikat nicht auf "unfehlbar", sondern auf "definitiv, unwiderruflich". Positiv wird jedoch in der Einleitung des Kapitels gesagt: Es handelt sich um keine Inspiration, sondern um Assistenz (Beistand) des Heiligen Geistes. Daher hat das päpstliche Lehramt einen konservativ-bewahrenden, keineswegs einen kreativ-innovatorischen

Charakter:

"Der Heilige Geist ist den Nachfolgern Petri nicht verliehen worden, damit sie durch seine Offenbarung neue Lehren kundtun, sondern damit sie unter seinem Beistand (Assistenz) die durch die Apostel überlieferte Offenbarung bzw. das Glaubensgut treu bewahren und auslegen"⁽⁵³⁾.

Daß diese Assistenz die Benutzung der menschlichen Mittel und daher wesentlich das Hören und Sich-Stützen auf das Zeugnis der Gesamtkirche einschließt - da den Päpsten keine besondere "Erleuchtung" gegeben ist - wurde freilich in der Einleitung nur spurenweise und nicht in der bestimmten Deutlichkeit ausgesagt, wie es die Minorität forderte. Mehr in Form einer historischen Notiz heißt es vor dem eben zitierten Text:

"Die römischen Bischöfe aber haben je nach Zeiten und Situationen einmal durch Einberufung von ökumenischen Konzilien oder Befragung der über den Erdkreis zerstreuten Kirche, dann durch Partikularsynoden, schließlich durch Benutzung anderer Hilfsmittel, die ihnen die göttliche Vorsehung bot, das als zu halten definiert, was sie mit der Hilfe Gottes als der Heiligen Schrift und apostolischen Tradition entsprechend erkannten"⁽⁵⁴⁾.

Dieser Text war nach dem Konzil für eine Reihe von Minoritätsbischöfen ein bescheidener Rettungsanker, um das Dogma doch noch annehmen zu können. Wenn man in ihm nicht nur eine rein historische Feststellung, sondern einen Hinweis auf das wesentliche Funktionieren des päpstlichen Lehramtes sah, konnte man damit ein Verständnis der päpstlichen Unfehlbarkeit als rein "persönlicher" und "von der Kirche unabhängiger" überwinden. Daß dies freilich nicht ausdrücklicher und klarer ausgesagt wurde, lag an der genannten Angst, eine solche Aussage werde leicht als Ausflucht mißbraucht, um sich, wenn es ernst wird, der Verbindlichkeit päpstlicher Entscheidungen zu entziehen. Der ganze Schatten der Kontroversen von Jansenismus und Gallikanismus im 17. und 18. Jahrhundert mit seinem ständigen Versteckspiel, zugleich mit der (sicher illusorischen) Hoffnung, gefährliche innere Brüche für alle Zukunft vermeiden zu können, spielt hier massiv hinein.

In historischer Perspektive müssen freilich die Papstdefinitionen des 1. Vatikanums wesentlich als Versuch der katholischen Kirche gesehen werden, ihren Standort inmitten einer Welt und Gesellschaft zu bestimmen, die sich mehr und mehr säkularisierte. Nachdem nicht mehr die bergende Selbstverständlichkeit der christlichen Gesellschaft existierte, lag es nahe, daß die Kirche sich auf ihr eigenes institutionelles Zentrum konzentrierte. Dies gilt einmal für den Jurisdiktionsprimat. Er ist Ausdruck einer Kirche, die sich vor allem innerlich vom Staat emanzipiert, indem sie in sich einen eindeutigen Einheitspunkt hat. Kirchliche Identität lag, insofern sie in dieser Welt einen Bezugspunkt hatte, nicht in der eigenen Nation, sondern in einem rein kirchlichen Zentrum. Es gilt ähnlich für die Unfehlbarkeit, wobei die Funktion dieses Dogmas wohl gar nicht in erster Linie davon abhängt, ob und wie oft sie tatsächlich durch Ex-cathedra-Entscheidungen für einzelne Dinge in Anspruch genommen wird. Sie liegt mehr in der generellen Sicherheit, die sie der um den Papst gescharten Kirche für ihren Weg gibt. Auch hier ist die Loslösung der Kirche von der "christlichen Gesellschaft" wichtig und wurde durchaus im 1.

Vatikanum schon in diesem Zusammenhang gesehen. In einer christlichen Gesellschaft "brauchte" man die päpstliche Unfehlbarkeit nicht in derselben Weise. Mit den zentrifugalen Tendenzen des Gallikanismus und Episkopalismus schien die Kirche in früheren Epochen eher leben zu können; denn sie verbanden sich noch nicht mit einer Atmosphäre der generellen Unsicherheit und Infragestellung; sie führten bei dem normalen Christen zu keiner Glaubensunsicherheit. Wenigstens war dies die Perspektive der Ultramontanen.

Indem die katholische Kirche ihren Standort in Unabhängigkeit von der profanen Gesellschaft und vom Staat bestimmte, stellte sie sich freilich gleichzeitig - was vielleicht bis zu einem gewissen Grade unvermeidlich war, tatsächlich jedoch auch das Wesen der Kirche verdunkelte - als Abbild des Staates, und zwar in zunehmendem Maße des modernen zentralistischen Verwaltungsstaates, dar. Dies gilt vor allem für den Jurisdiktionsprimat. Es gilt auch in etwa für das Lehramt, das ja eigentlich im Unterschied zur Jurisdiktionsgewalt kein Analogon im staatlichen Bereich kennt. Die Überbetonung des Dezisionistischen und der formalen Autorität, das Verständnis päpstlicher Unfehlbarkeit als "Souveränität" und die Vernachlässigung des Zeugnischarakters liegen auf dieser Ebene. Freilich haben wir gesehen, daß die Formulierung des 1. Vatikanums hier durchaus noch Elemente enthält, in denen diese andere Dimension ebenfalls zum Durchbruch kommt und ein Verständnis der Unfehlbarkeit vermieden wird, das letzten Endes die Subjektivität des Papstes zum Maßstab des Glaubens der Kirche machen würde.

IV. Nach 1870: Ist die Geschichte noch offen?

Hat der päpstliche *Primat* überhaupt nach 1870 noch eine weitere Geschichte? Das meiste, das äußerst interessant wäre für die Geschichte des *Papsttums*, gehört doch kaum in die Geschichte des Primats, die sich nicht mit der Ausübung des päpstlichen Amtes im einzelnen, sondern mit der Entwicklung und Weiterbildung seiner wesentlichen oder für wesentlich gehaltenen Strukturen befaßt. Eine weitere Steigerung scheint kaum möglich. Eine wesentliche Rückbildung der im 1. Vatikanum sanktionierten quasi-absolutistischen Strukturen scheint jedoch zum einen nach allen soziologisch-geschichtlichen Wahrscheinlichkeitsgesetzen eine utopische Vorstellung, zum andern scheint durch die Papstdogmen von 1870 der Weg dahin versperrt.

Dennoch vollziehen sich schon zwischen dem 1. und 2. Vatikanum bestimmte, nicht unwesentliche Entwicklungen. Sie laufen grob gesagt darauf hinaus, daß die (positiven oder negativen) Erwartungen an die lehramtliche päpstliche Unfehlbarkeit sich in dieser Weise nicht erfüllen und das Unfehlbarkeitsdogma nicht die praktische Bedeutung gewinnt, die sowohl Anhänger wie Gegner ihm 1870 beimessen. Dafür gewinnt der päpstliche Jurisdiktionsprimat einen noch größeren Umfang, als er 1870 tatsächlich hatte.

1. Zwischen 1. und 2. Vatikanum

Daß in dem Jahrhundert nach dem 1. Vatikanum nur einmal, nämlich 1950 durch das Dogma der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, die lehramtliche formale Unfehlbarkeit unzweideutig in Anspruch genommen wurde, entsprach sicher nicht den Erwartungen von damals. Die Voraussage Döllingers im "Janus", daß künftig "auf eine telegraphische Anfrage in Rom binnen

weniger Stunden oder Tage die sofort zum Glaubensartikel und dogmatischen Axiom sich gestaltende Antwort erfolgt"(55), war zwar eine Karikatur, die von den meisten, wenigstens den gemäßigteren Infallibilisten entrüstet zurückgewiesen wurde. Aber auch letztere dachten daran, daß wenigstens wichtigere päpstliche Stellungnahmen zu aktuellen Kontroversen unfehlbar erfolgen würden. Daß dies nicht geschah, hängt wohl auch mit der natürlichen Scheu jeder Institution vor etwas zusammen, was für sie unter dem reinen Gesichtspunkt ihrer Selbsterhaltung eher gefährlich erscheinen muß: sich so festzulegen, daß es schlechthin kein Zurück mehr gibt. Der "unfehlbar" entscheidende Papst bricht die Brücken hinter sich und seinen Nachfolgern ab; und wenn es bereits so weit gekommen ist, daß er sonst keine Gefolgschaft mehr findet, ist es sehr zweifelhaft, ob er, wenn er den Rubikon unfehlbaren Sprechens überschreitet, sich wirklich durchsetzt oder nicht vielmehr ein Schisma bewirkt. Das hatte, wie Brian Tierney richtig gesehen hat, bereits Johannes XXII. deutlich erkannt, als er 1324 die These der Sachsenhäuser Appellation, was einmal durch die Päpste "durch die Schlüssel des Wissens" definiert sei, sei unwiderruflich, als irrig verurteilte. Dies ist der eine Grund. Der andere ist der, daß stattdessen der Bereich päpstlichen Lehrhandelns unterhalb der Unfehlbarkeit seit Leo XIII. (1878-1903) durch die vielen päpstlichen Enzykliken einen ganz neuen Stellenwert gewonnen hat und daß solche päpstlichen Lehräußerungen vor "Humanae vitae" (1968) kaum je auf nennenswerten innerkirchlichen Widerspruch stießen.

Wir erinnern uns, daß die Möglichkeit päpstlicher Lehrentscheidungen, die der Papst als Papst und für die ganze Kirche erläßt, die aber dennoch nicht ex cathedra sind, in den Kontroversen um das 1. Vatikanum nur spurenweise auftaucht. Zumindest fehlte das Bewußtsein, daß dieser Bereich der ganz überwiegende Normalfall päpstlichen Lehrhandelns ist und unfehlbare Definitionen ein seltener Grenzfall. Jetzt aber sollte sich zeigen, daß die Päpste auf diese Weise die wirklichen Fragen in Dogma, Moral und christlicher Gesellschaftslehre zu beantworten suchten. Gleichzeitig kommt seit Leo XIII. eine wichtige neue Funktion des päpstlichen Lehramtes hinzu. Päpstliche Enzykliken waren bisher ganz überwiegend verurteilend, abgrenzend gewesen. Sie wollten weniger Wegweiser als Verbotsschild sein. Daß nun in stärkerem Maße positiv Anliegen der Zeit aufgegriffen werden und päpstliche Enzykliken neue Impulse setzen und stimulieren, ist in dieser Akzentsetzung ein Novum. Und es ist natürlich in sich ein Autoritätszuwachs des päpstlichen Lehramtes. Gleichzeitig kommt diesem normalen päpstlichen Lehramt allmählich so etwas wie ein "Nimbus der Unfehlbarkeit" zu. Päpstlicherseits und auch weithin von Theologen wird bis auf Pius XII. einschließlich so verfahren, als sei hier ein Irrtum zumindest so unwahrscheinlich, daß man in der Praxis nicht damit zu rechnen brauche. Praktisch erfüllte von 1870 bis 1962 das "nur" authentische päpstliche Lehramt die Funktion der nicht gebrauchten Unfehlbarkeit und entsprach weitgehend den Erwartungen, die die Infallibilisten 1870 in sie gesetzt hatten.

Eine weitere wichtige Entwicklung besteht darin, daß Rom am Vorabend des 2. Vatikanums in ungleich stärkerem Maße die Kirche regierte und überall in ihr Leben eingriff, als dies noch um 1870 der Fall gewesen war. Das liegt z.T. an dem weiteren Ausbau der päpstlichen Kurie und der erst durch die modernen Verkehrs- und Kommunikationsmöglichkeiten möglichen Zentralisierung. Es liegt aber auch daran, daß die staatskirchlichen Restriktionen, die um 1870 noch in vielen

Ländern bestanden, durch Säkularisierung, Trennung von Kirche und Staat sowie Fall der Monarchien wegfielen. Dies gilt vor allem für die Ernennung der Bischöfe durch Rom. Erst im 20. Jahrhundert, meist nach dem 1. Weltkrieg, in den neuen Konkordaten im Gefolge des erstmals kodifizierten Kirchenrechts von 1917, wurde der seit dem 14. Jahrhundert im Prinzip erhobene Anspruch Roms auf Einsetzung der Bischöfe in der Praxis so weit durchgesetzt, daß er nur noch auf wenige Schranken stieß. Vergegenwärtigen wir uns die Situation von 1870: Staatliches Nominationsrecht herrschte in Frankreich, Bayern, Österreich-Ungarn, Spanien, Portugal, Brasilien und mehreren spanisch-amerikanischen Staaten. Völlig frei von staatlichen Mitwirkungsrechten ernannte damals Rom die Bischöfe nur in Holland, Belgien, Großbritannien, den USA, Kanada und Australien, wenn man von jenen Missionsländern absieht, in denen noch keine reguläre kirchliche Hierarchie bestand. Dies änderte sich aus den genannten Gründen im 20. Jahrhundert. Im CIC von 1917 hieß es: "Der Papst ernennt sie (die Bischöfe) frei"⁽⁵⁶⁾. Auch dort, wo Mitwirkungsrechte der Domkapitel erhalten blieben, wie in Deutschland, wurden sie in den Konkordaten unter Pius XI. auf die Auswahl aus einer römischen Dreierliste beschränkt. Freilich scheint es, daß eine systematische Bischofseinsetzungspolitik im Sinne der Förderung bestimmter inhaltlicher Tendenzen und vor allem im Dienste lehramtlicher Positionen sich erst in unseren Jahren abzeichnet.

Eine ganz wesentliche neue Form der Selbstdarstellung ist ferner nach dem 2. Vatikanum, beginnend mit Paul VI., konsequent durchgeführt durch Johannes Paul II., das "Reisepapsttum". Im einzelnen umstritten und wohl auch je nach Ländern und Kontinenten von sehr unterschiedlicher Wirkung, ist es auf der einen Seite Ausdruck eines neuen päpstlichen Selbstverständnisses im Zeichen des 2. Vatikanums. Missionarisches Zugehen auf die Welt statt Sitzen-bleiben im ruhenden Pol der Einheit soll dadurch symbolisiert werden. Im Sinne des Auftrages, die "Brüder zu stärken" (Lk 22,32) wird die päpstliche Sendung vor allem charismatisch-spirituell verstanden. Schließlich darf dabei auch eines nicht vergessen werden, was noch im Schlußkapitel ausgeführt werden wird: Zumal der Nutzen einer sakralen Institution besteht nicht ausschließlich und nicht einmal in erster Linie in ihrer funktionalen Effizienz, sondern noch viel stärker im Symbolischen. Von da aus sind die Papstreisen als ein sehr modernes Mittel zu sehen, den weltweiten Charakter des Primats vor allem symbolisch darzustellen. Und wenn zeitlich der Anfang einer besonderen Geltung der römischen Kirche gerade ihre religiös-geistliche Bedeutsamkeit, vor irgendwelchen konkreten Rechten war, dann könnten die Papstreisen auch als Weise gesehen werden, diese Dimension wieder besonders zu betonen. Freilich fördern sie auch in bisher nicht dagewesener Weise die Konzentration aller kirchlicher Erwartungen auf die Person des Papstes: Von ihm wird gleichsam erwartet, daß er nicht nur der oberste Amtsträger, sondern auch der oberste Charismatiker in der Kirche zu sein und die Glaubwürdigkeit, Offenheit und das zeitgerechte Sprechen der Kirche in Person darzustellen hat, was natürlich eine gigantische Überforderung darstellt.

2. Neue Akzente des 2. Vatikanums und fehlende Integration

Das 2. Vatikanum hat sicher durch seine Aussagen über die bischöfliche Kollegialität, vor allem in

Nr. 22 von "Lumen gentium"⁽⁵⁷⁾, neue Akzente gesetzt, die den päpstlichen Primat in einem neuen Zusammenhang erscheinen lassen. Es stehen sich jetzt nicht mehr notwendig auf der einen Seite die universale Autorität des Papstes und auf der anderen Seite die partikular eingegrenzte der Einzel Bischöfe gegenüber. Aus dieser früheren Sicht mußte sich die fast notwendige Konsequenz ergeben, daß die bischöfliche Jurisdiktionsgewalt vom Papst verliehen wird. Amstelle dieser reinen Ekklesiologie der "Jurisdictio" tritt jetzt als verbindender Begriff die Kollegialität. Jeder Bischof ist nicht nur Einzelbischof, sondern tritt durch die Bischofsweihe in ein Kollegium ein, so daß die durch die Bischofsweihe verliehenen Gaben der Lehre und Leitung "ihrer Natur nach nicht anders als in der hierarchisch geordneten Kommunionseinheit mit Haupt und Gliedern des Bischofskollegiums ausgeübt werden können"⁽⁵⁸⁾. Dieses Kollegium ist freilich wiederum strukturiert: Es hat sein Zentrum, seine verbindende Mitte im Bischof von Rom und kann nicht gegen ihn handeln.

Andererseits hat sich das 2. Vatikanum gescheut, den Primat konsequent und ausschließlich als Mitte des Kollegiums zu verstehen. Dies wird nicht erst durch die von Paul VI. beigefügte "Nota explicativa praevia" deutlich, sondern schon in den Veränderungen des endgültigen Textes von "Lumen gentium" Nr. 22 im Vergleich zu dem Entwurf von 1963⁽⁵⁹⁾. Bereits im Entwurf von 1963 war jede Vorstellung, daß das Kollegium ohne oder gegen sein Haupt handeln könne, zurückgewiesen und immer wieder hervorgehoben worden, daß das Bischofskollegium immer nur in Einheit mit dem Papst handeln und kollegial tätig werden könne. Neu ist dann in der Fassung von 1964 die zusätzliche Herausstellung einer gleichsam "überkollegialen" Stellung des Papstes als Stellvertreter Christi. Schien es im Entwurf von 1963 so, daß das Bischofskollegium, selbstverständlich in Einheit mit dem Papst, der eigentliche Träger der obersten Gewalt in der Kirche sei, so scheint es jetzt wieder eine doppelte oberste Gewalt zu geben: einerseits das Bischofskollegium in Einheit mit seinem Haupt, andererseits noch einmal das Haupt allein. Dies wurde sicher noch verstärkt durch die "Nota explicativa praevia", welche immer wieder betont, daß der Papst sein Amt "auch alleine" ausüben könne.

Dies deutet aber an, daß die Vermittlung im Grunde nicht gelungen ist. Die Ekklesiologie der Jurisdictio bzw. des 1. Vatikanums, und die noch ältere, aber jetzt wieder neu entdeckte Ekklesiologie der Communio, wurden nebeneinander gesetzt, blieben jedoch unverbunden - und in der kirchlichen Praxis zeigte sich diese fehlende Vermittlung noch gravierender als in der Theologie. Verschärft wurde diese Spannung noch durch die verständliche römische Politik, gerade angesichts der Krisenerscheinungen in der nachkonziliaren Kirche keine Schwächung der eigenen Autorität zuzulassen und "Kollegialität" mehr oder weniger nach Bedarf in den Dienst effizienterer Kirchenleitung zu stellen, nicht jedoch als störendes kritisches Element und als Risikofaktor zuzulassen. Kollegiale Entscheidung ist dann dort erwünscht, wo von ihr keine unangenehmen Überraschungen zu erwarten sind, nicht jedoch da, wo die Gefahr besteht, daß sie unberechenbare Entwicklungen in Gang setzen könnte.

Hier dürfte ein historischer Vergleich nachdenklich und betroffen machen. Wir haben ja schon einmal in der Kirchengeschichte erfahren, daß die Vermittlung zweier Ekklesiologien nicht glückte und dann eine in solchen Fällen stärkere, konsequentere und effizientere monarchische

Ekklesiologie den Sieg davontrug. Das war die Zeit der Reformkonzilien des Spätmittelalters, speziell die Zeit nach Konstanz. Damals hieß die Alternative: Entweder steht das Konzil über dem Papst, oder der Papst über dem Konzil. Die Vermittlung zwischen der überkommenen papalistischen Ekklesiologie, welche die Kirche als Monarchie sah, und einer konziliaristischen Ekklesiologie, die bestimmte vergessene Aspekte (gerade der Kirche als Communio) neu entdeckte, jedoch in ihrer Absolutsetzung auch einseitig wurde, glückte damals nicht. Damals wie heute spielten in der Communio-Ekklesiologie neben der Tradition auch profane Modelle (damals das korporativ-genossenschaftliche Modell, heute die Demokratie) eine nicht zu übersehende Rolle. Liegt nicht der Schluß nahe: Wenn es nicht gelingt, zur Integration zu kommen, wird sich in ähnlicher Weise wieder eine rein monarchische Ekklesiologie in Theorie und Praxis durchsetzen und die neu entdeckten kollegialen und konziliaren Aspekte ähnlich zurückdrängen, wie dies im 15. Jahrhundert geschah?

Auswahl weiterführender Literatur

R. Aubert, Die ekklesiologische Geographie im 19. Jahrhundert, in: *Sentire Ecclesiam*, FS H. Rahner, hg. v. J. Daniélou und H. Vorgrimler (Freiburg 1961), 430-473.

Ders., *Le pontificat de Pie IX* (Paris 1962)

Ders., *Vaticanum I* (dt. Mainz 1965)

Y. Congar, L'ecclésiologie de la Révolution Française au concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité, in: *L'ecclésiologie au XIX siècle* (Paris 1960), 77-114

V. Conzemius, Das 1. Vatikanum im Bannkreis der päpstlichen Autorität, in: *Die päpstliche Autorität im katholischen Selbstverständnis des 19. und 20. Jahrhunderts*, hg. v. E. Weinzierl (Salzburg 1970), 53-83

A.B. Hasler, Pius IX. (1846-1878), Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie (Stuttgart 1977); dazu ausführliche kritische Rezensionen: *K. Schatz*: ThPh 53 (1978), 248-276; *G. Martina*: AHP 16 (1978), 341-369; *J. Hoffmann*: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 62 (1978), 543-556 und 63 (1979), 61-81.

U. Horst, Papst - Konzil - Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart (Mainz 1978)

Ders., Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum 1. Vatikanischen Konzil (Mainz 1982)

W. Klausnitzer, Das Papsttum im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken. Schwerpunkte von

der Reformation bis zur Gegenwart (Innsbruck 1987)

H.J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts (Mainz 1975)

H. Raab, Die Concordata Nationis Germanicae in der kanonistischen Diskussion des 17. bis 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der episkopalisches Theorie in Deutschland (Wiesbaden 1956)

K. Schatz, Vaticanum I 1869-1870, 3 Bde (Paderborn 1992-1994)

H.J. Sieben, Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung (Paderborn 1988)

F. Vigener, Bischofsamt und Papstgewalt. Zur Diskussion um Universalepiskopat und Unfehlbarkeit des Papstes im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vatikanum I, hg. v. G. Maron (Göttingen 1964)

-
1. Dazu zuletzt K. Ganzer, Gallikanische und römische Primatsauffassung im Widerstreit. Zu den ekklesiologischen Auseinandersetzungen auf dem Konzil von Trient: Historisches Jahrbuch 109 (1989), 109-163.
 2. H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient IV/2 (Freiburg 1975), 57.
 3. Mansi 52, 257 f.
 4. a Vgl. H.J. Sieben, Option für den Papst. Die Jesuiten auf dem Konzil von Trient, in: Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, hsg. v. M. Sievernich et G. Switek (Freiburg 1990), 235-53.
 5. Dazu vor allem die Forschungen von U. Horst (s. Lit.liste).
 6. De concordia sacerdotii et imperii seu de libertatibus ecclesiae Gallicanae
 7. Siehe im Anhang Text Nr. 6.
 8. DS 2285
 9. M. Höhler (Hsg.), A. Arnoldi, Tagbuch über die zu Ems gehaltene Zusammenkunft (Mainz 1915), 171 f.
 10. Trionfo, Discorso preliminare, §§ 14 und 15.
 11. Vgl. P. Blet, Le clergé de France et la monarchie, études sur les assemblées générales du

clergé de 1615 à 1666 (Rom 1959).

12. Trionfo, Trattato sopra la infallibilità pontificia, C. VI 7.

13. Trionfo, Trattato sopra la infallibilità pontificia, C. II 10.

14. Treffende Analyse dieses (selten wirklich gelesenen) Buches bei Horst, Unfehlbarkeit und Geschichte (s. Lit.listeö), 78-120.

15. Vgl. K. Schatz, Ekklesiologie und politische Theologie in der Französischen Revolution: Stimmen der Zeit 207 (1989), 445-459.

16. A. Matignon, Une résurrection du Gallicanisme ou l'infailibilité pontificale et ses nouveaux adversaires (Paris 1869), 58 f.

17. Zit. bei B. Plongeron, Conscience religieuse en Révolution (Paris 1969), 201.

18. J. Schmidlin, Papstgeschichte der neuesten Zeit I (München 1933), 53 Anm. 69.

19. C. Mirbt, Geschichte der katholischen Kirche von der Mitte des 18. Jh.s an bis zum Vatikanischen Konzil (Berlin 1913), 57.

20. C. Latreille, Joseph de Maistre et la Papauté (Paris 1906), 95.

21. Brief an Graf von Blacas vom 22.5.1814, in: J. de Maistre, Correspondance IV, 428.

22. Du pape, 123.

23. Civiltà Cattolica 19 (1868), ser. VII, Vol. 3, 528-530.

24. CivCatt 18 (1867), ser. VI, Vol. 10, 641-652.

25. E. Purcell, Life of Cardinal Manning (London 1896) II, 420.

26. N. Wiseman, Erinnerungen an die vier letzten Päpste während ihrer Regierungszeit (Schaffhausen 1858), 18 f.

27. J. Friedrich, Geschichte des vatikanischen Konzils III (Bonn 1887), 387; I.v. Döllinger und J.E. Lord Acton, Briefwechsel (bearb. v. V. Conzemius) II (München 1965), 77.

28. So bereits bei der ersten "Papstreise" der neueren Zeit, dem Besuch Pius VI. bei Kaiser Joseph II. in Wien 1782; dazu E. Kovács, Pius VI. bei Joseph II. zu Gast: AHP 17 (1979), 241-287.

29. R. Aubert, Le pontificat de Pie IX (Paris 1963), 302.

30. Mansi 52, 767.

31. Mansi 53, 401 C/D.

32. So in der "Gazette de France" v. 3.3.1870; auch in: Coll.Lac. VII 1385-1387.
33. Brief v. 6.12.1869 an Falloux, in: Ch. de Montalembert, Catholicisme et liberté. Correspondance inédite avec le P. Lacordaire, Mgr. de Mérode et A. de Falloux (Paris 1970), 421.
34. Dazu der (oft geradezu generalstabsmäßige) Bericht von I.v. Senestrey, Wie es zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam. Tagebuch vom 1. Vatikanischen Konzil, hsg. v. K. Schatz (Frankfurt 1977).
35. Ausführlich habe ich zu dieser Problematik Stellung genommen in meinem Buch Vaticanum I, Bd III (Paderborn 1994), 172-203.
36. H.J. Sieben, Consensus, unanimitas und maior pars auf Konzilien, von der Alten Kirche bis zum Ersten Vatikanum: ThPh 67 (1992), 192-229; auch in Sieben, Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum, 510-50.
37. Mansi 52, 210 f.
38. Einen Überblick über diese Diskussion habe ich zu geben versucht in dem Aufsatz "Päpstliche Unfehlbarkeit und Geschichte in den Diskussionen des Ersten Vatikanums", in: Dogmengeschichte und katholische Theologie, hsg. von W. Löser, K. Lehmann und M. Lutz-Bachmann (Würzburg, 2. Aufl. 1988), 187-250.
39. Mansi 51, 974.
40. So Caixal y Estradé v. Urgel (Mansi 52, 911 B/C), Ferré v. Casale (ebd., 948 C/D). Ein sehr extremes Primats- und Unfehlbarkeitsverständnis findet sich bei Abt Prosper Guéranger, welcher sich in seiner Schrift "De la monarchie pontificale" (Paris 1870), 79, zu der Aussage versteigt: "Der Papst empfängt nichts von der Kirche, so wie Petrus nichts von den Aposteln empfing. Der Papst nimmt den Platz Jesu Christi ein, wie die Bischöfe den der Apostel".
41. Mansi 52, 742 C/D
42. Ebd., 747 C
43. DS 3069
44. DS 3070
45. Zum historischen Stellenwert der "Relatio Gasser": Ihre damalige Wirkung sowohl auf die Bischöfe der Minorität wie der Majorität entspricht nicht ihrer nachmaligen Bedeutung. Aus den damaligen Zeugnissen geht hervor, daß die Resonanz meist eher gering war. Die wenigsten von denen, die später im wohltemperierten Zimmer die Relatio lesen, geben sich Rechenschaft, in welchem Zustand die meisten Konzilsväter, von Hitze, Überdruß und allgemeiner Müdigkeit erschöpft, eine zweieinhalb Stunden dauernde Rede am mit 34 Grad Celsius heißesten Tag des Jahres aufnahmen, zumal damals fast alle, sowohl von der Minorität wie von der Majorität, der

Auffassung waren, jedes weitere Wort sei zu viel, und meist nur noch den Gedanken hatten, möglichst bald zum Schluß zu kommen.

46. S. Vailhé, *Vie du P. Emmanuel d'Alzon II* (Paris 1934), 561.

47. So in der *Relatio* von Bischof Pie v. Poitiers (Mansi 52, 29 D), bei Kardinal Patrizi (ebd., 39 B), Celesia v. Patti (ebd., 60 A), Erzbischof Garcia Gil v. Zaragoza (ebd., 86 B), Kardinal Cullen v. Dublin (ebd., 117) und Magnasco (ebd., 518 f.).

48. DS 3061.

49. DS 3112-3116.

50. Mansi 52, 1225 C.

51. Sie fehlt z.B. in der schriftlichen *Relatio* der Dogmatischen Deputation von Anfang Mai 1870 (Mansi 52, 21 f.).

52. Nicht eindeutig ist die Sache freilich bei drei päpstlichen Entscheidungen der jüngsten Vergangenheit: der Ablehnung der Möglichkeit der Frauenordination in "*Ordinatio sacerdotalis*" von 1994 und der sittlichen Verurteilung von direkter Tötung Unschuldiger sowie speziell der Abtreibung in "*Evangelium vitae*" von 1995. Dem Wortlaut nach müßte man, da unter Berufung auf die oberste Vollmacht, "die Brüder zu stärken", eine für alle unbedingt verbindliche definitive Entscheidung beansprucht wird, auf eine *Ex-cathedra*-Entscheidung schließen. Dies wird jedoch in den entsprechenden römischen Erklärungen nicht direkt behauptet. Kard. Ratzinger betont wohl den definitiven und in der Sache unfehlbaren Charakter, aber kraft der zugrundeliegenden eindeutigen Tradition, nicht vom formalen Charakter einer *Ex-cathedra*-Entscheidung aus. Aber gerade diese Tradition ist ja in der Frage des Frauenpriestertums zwar nicht in ihrer Faktizität, wohl jedoch in ihrer Bedeutung und Verbindlichkeit umstritten!

53. DS 3070.

54. DS 3069.

55. *Der Papst und das Concil von Janus* (Leipzig 1869), 51 f.

56. Cam. 329 § 2. - Im CIC von 1983 heißt es hier übrigens: "Der Papst ernennt die Bischöfe frei oder bestätigt die rechtmäßig Gewählten" (Can. 377 § 1). Der Rahmen des derzeitigen Kirchenrechts ist also offener als die kirchliche Praxis.

57. Siehe Anhang Nr. 8.

58. *Lumen gentium* 21.

59. Vergleich im Anhang Nr. 8.

[[Weiter zu Teil V](#)]

© PTH Sankt Georgen 2016 - Letzte Aktualisierung dieser Seite: 27. August 2003