

Die Minorität auf dem Ersten Vatikanischen Konzil: Vorhut des Zweiten Vatikanums

Von Viktor Conzemius

I. Geschichtliche Perspektiven

Kurz nach dem Zusammentritt der Bischöfe auf dem I. Vatikanischen Konzil bildeten sich zwei Parteien heraus, deren Grundrichtung sich bereits in der vorkonziliaren Agitation abgezeichnet hatte: eine Majorität, die für eine dogmatische Ausweitung der Prärogativen des Papsttums eintrat, und eine Minorität, die, sofern sie diese Entwicklung nicht grundsätzlich ablehnte, die neu zu definierenden Vorrechte stärker in die Verantwortung des Bischofskollegiums eingebettet sehen wollte¹. An der Einstellung zur Unfehlbarkeit des Papstes schieden sich die beiden Gruppierungen. Ihre Unterschiede liegen aber viel tiefer, als das äußere Unterscheidungsmerkmal durchblicken läßt: im eigentlichen wurzelt diese Spaltung in einer verschiedenartigen Einschätzung der Einstellung der Kirche zur Welt. Der Vergleich mit den Parteien im parlamentarischen Leben, d. h. das Bild einer Regierungs- und einer Oppositionspartei, ist daher nicht sonderlich ergiebig; solange es nicht gelingt, die dahinterliegende Motivwelt aufzuhellen, können wir uns nur in allgemeinen Vermutungen über diese Blockbildung ergehen.

Im folgenden wollen wir versuchen, die Beweggründe der Minorität ganz allgemein herauszuarbeiten. Es wird sich dabei herausstellen, daß die Unfehlbarkeitsfrage nur ein Differenzpunkt unter vielen, ja nicht einmal der entscheidende ist. Sie bildet gleichsam den Kristallisationspunkt für unterschiedliche Auffassungen der Aufgabe der Kirche in der Welt. Daraus ergibt sich eine erstaunliche Kontinuität zwischen der Position der Minoritätsbischöfe auf dem I. Vatikanum und den Grundtendenzen des II. Vatikanischen Konzils. Der Überraschungseffekt des II. Vatikanums wird dadurch stark relativiert; dem Kenner können Zweifel aufsteigen, ob das Konzil des 20. Jahrhunderts – zwar nicht in der größeren Differenziertheit seiner Beweisführung, sondern in seiner Grunddynamik – wesentlich über die Position der Minorität von 1870 hinweggekommen ist. Daß sich die Bewertung der Rolle der Bischöfe der Minorität auf dem I. Vatikanum erheblich verschieben wird, ist eine nicht uninteressante Nebenfrucht einer solchen Analyse.

In der gängigen Beurteilung der Vorgänge auf dem I. Vatikanum sind die Bischöfe minoritärer Richtung durchweg schlecht weggekommen. Für den Theologen, der nur von der abstrakten Formulierung der Konzilsbeschlüsse ausging, hatten jene Bischöfe die Partie verloren; abstraktionsfreudiges Denken kam hier der allgemeinen, auch im kirchlichen Leben auftretenden menschlichen Schwäche zu Hilfe, den Erfolg als Maß und Norm der Dinge zu statuieren. Gemessen am endgültigen Ergebnis der Abstimmungen und an den dogmatischen Festlegungen des Konzils, waren die Bischöfe der Minorität in der Tat ins Unrecht gesetzt. War es da nicht eine Pflicht der Nächstenliebe, über den „Makel“ des Antiiñfallibilismus² den Mantel schamhaften Schweigens zu breiten? Die Biographen dieser Bischöfe versuchten deshalb, den „Irr-

¹ Der Versuch, eine aktionsfähige Vermittlerpartei zu schaffen, führte zu keinem Ergebnis. Vgl. R. Aubert, Documents concernant le tiers parti au Concile du Vatican. In: Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam (Düsseldorf 1952) 241 ff.; dazu ders., Vaticanum I (s. Anm. 20).

² Vgl. N. Menna, Vescovi italiani anti-infallibilisti al Concilio Vaticano (Diss., Teildruck [Neapel 1958]) 35.

tum“ ihrer Helden zu entschuldigen; der Hinweis darauf, daß sie im Grunde nur „Inopportunisten“ gewesen seien, sollte den sachlichen Kern ihrer Opposition abschwächen. Für andere wiederum waren sie schuldlos verstrickte Ausläufer innerkirchlicher Fehlentwicklungen, die auf dem Vatikanum den letzten Todesstoß erhalten hatten. Dadurch, daß man sie in Verbindung mit früher verurteilten Denkrichtungen brachte, beraubte man sie des Restes kirchlicher Glaubwürdigkeit, die ihnen noch verblieben war, und entthob sich einer sachlichen Diskussion ihrer Argumente. Am bequemsten war freilich die Behauptung, diese Bischöfe hätten sich den Regierungen zu Gefallen auf die Seite der Gegner des Papsttums geschlagen³. Kurz, die Haltung der Bischöfe der Minorität war mit großer Peinlichkeit behaftet; man traute sich nicht mehr, sich mit ihr auseinanderzusetzen.

Ein Musterbeispiel für die Beurteilung der Minorität in der kirchlichen Literatur bildet die lange Jahrzehnte als offiziell geltende „Geschichte des Vatikanischen Konzils“ von *Theodor Granderath*⁴. Auf *Granderath* geht die Auffassung zurück, daß die Bedenken der Opposition nicht in der Gegnerschaft zur Lehre, sondern in der Unzeitgemäßheit ihrer Definition gründeten⁵. Damit war gewiß etwas sehr Richtiges ausgesagt – auch wenn die Zahl der grundsätzlichen Gegner etwas höher lag, als *Granderath* zugeben wollte⁶ –, aber diese Auslegung hat den Stellenwert der pastoral und theologisch begründeten Gegnerschaft der Bischöfe zu gering eingeschätzt. Was war eine Opposition wert, so wurde suggeriert, die die Definition einer Lehre nur deshalb ablehnte, weil sie dem Geschmack der Zeit nicht paßte? Hob sich vor dieser Menschenfurcht nicht der Bekennermut jener Bischöfe ab, die ohne Rücksicht auf eine kleingläubige Zeit die Schilderhebung einer kirchlichen Wahrheit – opportune, importune – forderten? Einmal wurde so die Überlegenheit eines dogmatischen Wahrheitsfanatismus postuliert, dem gegenüber ernsthaft pastorale Bedenken als Leisetreterei, Furchtsamkeit oder Skrupulantentum erschienen. Die Einstellung gegenüber der Unfehlbarkeit wurde zu einer moralischen Mutprobe kirchlicher Gesinnung umgedeutet; das Problematische eines formelhaften Wahrheitsfanatismus, der sich an einem Schisma mitschuldig machen konnte, indem er die Dogmatisierung theologisch nicht ausgereifter Lehren vorantrieb, übersehen und verschwiegen.

Höchstens ließ *Granderath* die Furcht der Bischöfe als Entschuldigungsgrund gelten, aber auch nur im moraltheologischen Sinne als Einschränkung ihrer Entscheidungsfreiheit. An und für sich wäre es ihre Pflicht gewesen, die Unfehlbarkeitslehre durch eine Definition zu schützen. Aber die Furcht vor den Gefahren und Unruhen, die durch die Definition in ihren Diözesen heraufbeschworen würden, „drückte sie eben sehr und entschuldigte sie einigermaßen“⁷. Eigenartigerweise aber ließ er diesen Entschuldigungsgrund nur für die deutschen und österreichischen Bischöfe gelten. Mit den französischen Bischöfen der Opposition ging er ziemlich unwirsch ins Gericht. Er warf ihnen vor, sie hätten sich vorwiegend von patriotischen Motiven, und zwar von einem verspäteten Gallikanismus, treiben lassen. Diese Bischöfe verdienen

³ Das ist die Erklärung, die bei fast allen italienischen Bischöfen vorgeschoben wurde. Vgl. die Kurzbiographien bei *N. Menna*, a. a. O. (Anm. 2).

⁴ Geschichte des Vatikanischen Konzils. Von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung. Nach den authentischen Dokumenten dargestellt von *Theodor Granderath S. J.* Hrsg. v. *Konrad Kirch S. J.* Bd. I–III (Freiburg i. Br. 1903–06).

⁵ „Der Grund, weshalb die Minorität von der Definition der Unfehlbarkeit abmahnte, lag übrigens zuallermeist nicht in der Gegnerschaft gegen die Lehre, sondern in der Meinung, daß eine Definition nicht zeitgemäß sei“ (ebd. II, 264).

⁶ Es ist nicht richtig, wie *Manning* schreibt, auf den *Granderath* (a. a. O.) sich stützt, daß es keine fünf Bischöfe auf dem Konzil gab, die „die Wahrheit der Lehre“ in Zweifel gezogen hätten. Die Zahl grundsätzlicher Gegner der Lehre ist höher gewesen und dürfte zwischen 15 und 20 Bischöfen gelegen haben.

⁷ *Th. Granderath*, a. a. O. (Anm. 4) 266.

ten harten Tadel, weil sie ihrer Regierung rieten, in Rom mit dem Abzug der französischen Truppen zu drohen, die die öffentliche Ordnung und damit die Abhaltung des Konzils überhaupt erst möglich machten. Außerdem: „Dupanloup und andere französische Mitglieder der Minorität scheinen hauptsächlich durch ihren Patriotismus angetrieben worden zu sein, sich mit solcher Entschiedenheit der Verurteilung der gallikanischen Irrlehre zu widersetzen. Die Behauptung mag unglaublich klingen, daß die Bischöfe deshalb der Verurteilung einer Lehre entgegneten, weil sie in ihrem Vaterlande entstanden ist. Aber die Reden, die in der Debatte über das Schema der ersten Konstitution von der Kirche gehalten wurden, beweisen es in der Tat.“⁸

Damit kontrastiert *Granderath* die Haltung der deutschen Bischöfe: „Ganz anders als die französischen benahmten sich die deutschen und österreichischen Bischöfe der Minorität. Die deutschen standen auf dem Standpunkte jenes würdevollen Briefes, den sie früher von Fulda aus an den Papst geschrieben hatten [4. Sept. 1869], in welchem sie erklärten, daß sie die Zeit für nicht geeignet hielten, die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit zum Dogma zu erheben⁹. Sie waren weit davon entfernt, die Wühlereien gegen das Konzil in Deutschland zu unterstützen und zu ermuntern oder irgendeine feindliche Macht gegen das Konzil zu erwecken.“¹⁰ Die einzige Zensur, die *Granderath* den deutschen Bischöfen erteilt, ist die, daß sie keine Dogmatiker gewesen seien; angesichts der schwachen Entwicklung dieser Disziplin in Deutschland sei das nicht verwunderlich. Bischof C. J. Hefele von Rottenburg, zwar kein Dogmatiker, aber doch der namhafteste Theologe unter den deutschen Bischöfen, wird dadurch abqualifiziert, daß er ein einseitiger Historiker gewesen sei, worauf *Granderath* eine recht kuriose Auffassung von der Aufgabe der Kirchengeschichte als solcher in der Theologie kundgibt¹¹.

Man könnte meinen, daß der Deutsche *Granderath* allzu unkritisch sich von einer gewissen französischen Rhetorik hat irreleiten lassen, die ihn dazu verführte, im Gallikanismus die Erklärung katexochen für die ablehnende Haltung einer Reihe französischer Bischöfe zu sehen. Zumindest für *Dupanloup* ist der Liberalismus bestimmender als der Gallikanismus gewesen, auch wenn er sich die rhetorische Floskel der Rechte und Traditionen der alten Kirche seines Landes zu eigen macht¹². Aber es ging *Granderath* nicht um eine sachgerechte Darstellung des Anliegens der Minorität, geschweige denn um eine Aufhellung ihrer Motive. Der „klaren, zureichenden und unumstößlichen Beweisführung der Verteidiger der Lehre“ stellte er „das unsichere Auftreten und die so offenbar unhaltbare Argumentation“ der Gegner gegenüber. „Schon wer die Reden der Definitionsgegner rein äußerlich mit den

⁸ Ebd. 277. – Allerdings lobt G. die französischen Bischöfe wegen ihrer prompten Anerkennung des Konzils: „Den französischen Bischöfen gebührt hier in gewisser Beziehung ohne Zweifel die Palme. Traten sie auch auf dem Konzil vielfach durch einen besonderen Eifer für die Absichten der Opposition hervor, so haben sie doch durch die Pünktlichkeit und vor allem durch die Rückhaltlosigkeit ihrer Zustimmung zu den endgültigen Beschlüssen bewiesen, daß sie die richtige Auffassung von der Tragweite kirchlicher Lehrgewalt niemals verkannten“ (ebd. III, 610).

⁹ Coll. Lac. Bd. 7, S. 1196.

¹⁰ *Th. Granderath*, a. a. O. (Anm. 4) II, 281.

¹¹ „Hefele war Historiker und nicht Dogmatiker. Die Geschichtskennntnis befähigt zwar, aus den Annalen der Jahrhunderte Schwierigkeiten gegen Lehren der Kirche aufzusuchen, aber die Dogmatik muß das richtige Verständnis derselben bieten, soll nicht der Historiker ratlos dastehen“ (ebd. II, 271).

¹² Vgl. R. Aubert, Monseigneur Dupanloup au début du Concile du Vatican. In: *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae* Stockholm 1960 (Löwen 1961) 96–116; vgl. dazu J. R. Palanque, *Catholiques libéraux et gallicans en France face au Concile du Vatican* (Aix-en-Provence 1962) 46–55, 105–112.

Reden der Verteidiger verglich, konnte sich, auch abgesehen von der Schwäche ihrer Beweise, dem Gedanken nicht verschließen, daß es nicht glänzend mit ihrer Sache stand.¹³ Waren diese Bischöfe zufällig nicht gerade böswillige Obstruktoren¹⁴, so waren sie zumindest mangelhafte Theologen, entschuldbar bloß durch die ‚ignorantia invincibilis‘, die ihnen die Augen verschloß¹⁵.

Diese Auffassung der Minorität als einer vom rechten Wege abgeirrten losen Gemeinschaft von Bischöfen hat ihr Bild in der nachvaticanischen Zeit bestimmt. Ihr positiver Einfluß auf die Klärung der Unfehlbarkeitsdoktrin wurde nicht mehr gesehen, viel weniger noch fand der Inhalt ihrer Opposition eine sachentsprechende Würdigung.

Mit umgekehrten Vorzeichen ist allerdings die dem Konzil feindliche Literatur an sie herangegangen. Der erste Historiker des Konzils, der Altkatholik *Johannes Friedrich*, hat die Bischöfe dieser Richtung mit größerer Sorgfalt und Einfühlung als *Granderath* behandelt. Doch stört es den Leser, daß dies auf Kosten der Majorität geschieht, die bei ihm noch viel unzulänglicher beurteilt wird als bei jenem die Minorität. Für eine Geschichte der Minorität finden sich bei *Friedrich* wertvolle Angaben, vor allem für das Randgeschehen; als Ganzes jedoch krankt seine Konzils-geschichte daran, daß sie nicht aus den Primärquellen geschrieben werden konnte und deshalb eigentlich mehr Antipathien und Sympathien nach einem von vornher-ein feststehenden Schema entwickelt. Legte *Friedrich* sich noch eine gewisse Zurückhaltung in seinem abschließenden Urteil über die Bischöfe der Minderheit auf, so war die altkatholische Geschichtsschreibung des I. Vatikanums rascher mit ihrem Urteil bei der Hand. Die Anerkennung des Konzils durch die Minoritätsbischöfe wurde hier als Gesinnungslumperei gedeutet, wobei jedoch nicht beachtet wurde, daß auch die schroffen Gegner der Unfehlbarkeit im Episkopat nie an ein Schisma gedacht hatten¹⁶. In der allgemeinen historischen Literatur zum I. Vatikanum hat man die Position der Minoritätsbischöfe kaum verstanden, weil man hier zumeist bei einer rein deskriptiven Schilderung der Konzilsdebatten stehen blieb.

Die erste wichtige Abweichung vom Schema der Schwarzweißmalerei stellt die 1930 erschienene Geschichte des Vatikanischen Konzils dar, die *Cuthbert Butler* aus der Abtei Downside zum Verfasser hat. *Butler* schreibt: „Es wäre geradezu verschoben, in der Majorität mit Quirinus¹⁷ einen Block von fanatischen, unwissenden, feigen Menschen, ‚verächtlichen Speichelleckern‘ (Quirinus) zu sehen, die schwächlich dem Druck von oben nachgeben, sich fürchten, zu ihren wahren Überzeugungen zu stehen, und die ihre Gegner durch bloße Macht der Zahlen niederstimmen. Genauso verschoben wäre es auch, die Minorität für händelsüchtig, treu-vergessen, antipäpstlich, halbkatholisch anzusehen. Es war ja ganz anders: die Minorität zählte unter ihren Gliedern viele der bedeutendsten und feinsten Bischöfe der

¹³ *Th. Granderath*, a. a. O. (Anm. 4) III, 424.

¹⁴ Ebd. 435. 726 f.

¹⁵ Vom amerikanischen Bischof *Whelan* sagt *Granderath*, er habe von Jugend auf unter ungünstigen Einflüssen gelebt, von Bischof *Ketteler*, daß er sich in Widersprüche verwickelt habe (ebd.).

¹⁶ Vgl. *V. Conzemi*, Zwischen Rom, Canterbury und Konstantinopel. Der Altkatholizismus in römisch-katholischer Sicht, in: *TübThQ* 145 (1965) 188–234.

¹⁷ 69 Konzilsbriefe, von *Acton* und *Döllinger*, die unter dem Pseudonym ‚Quirinus‘ zuerst in der Allgemeinen Zeitung, dann als eigener Band erschienen: *Quirinus*, Römische Briefe vom Concil (München 1870), 710 S. – Zur Verfasserfrage vgl. *V. Conzemi*, Die Verfasser der „Römischen Briefe vom Concil“ des „Quirinus“. In: Festschrift *H. Foerster*, Freiburger Geschichtsblätter 52 (1963/64) 229–256; zum Inhalt *ders.*, Die „Römischen Briefe vom Concil“. Eine entstehungsgeschichtliche und quellenkritische Untersuchung zum Konzilsjournalismus von I. v. Döllinger und Lord Acton, in: *RömQschr* 59 (1964) 186–229; 60 (1965) 76–118.

Kirche, und nicht wenige der Führer wurden später zum Kardinalat erhoben durch Leo XIII., ja durch Pius IX. selber.“¹⁸

Butler hat als erster Konzilshistoriker die bemerkenswerte, heute noch nicht genügend ausgelotete Feststellung getroffen, daß das Unbehagen vieler Bischöfe sich aus tieferen Gründen herleitete als aus den Fragen, die die päpstliche Unfehlbarkeit betrafen. Als konkrete Motivbündel oppositioneller Haltung führte er an: 1) die Sorge um die Aufrechterhaltung der Stellung der Bischöfe als Nachfolger der Apostel, die ihnen kraft göttlichen Rechts zustehe; 2) die Aussicht auf vage, nahezu schrankenlos unumgrenzte Unfehlbarkeit, die ins Unfaßliche ausgeweitet werden könnte, wie einige ihrer Befürworter es taten; 3) die Abneigung gegenüber den Tendenzen des Syllabus von 1864, der eine unzeitgemäße Erneuerung der geistlichen Oberhoheit über den Staat anzumelden schien; 4) „die Eifersucht gegenüber der immer mehr fortschreitenden Tendenz auf die Zentralisation und die Konzentration des Kirchenregiments in Rom hin, wobei das Empfinden mitwirkte, daß die Bischöfe ohnedies eine freiere Hand und eine umfassendere Autorität in der ordentlichen Regierung ihrer Diözesen haben sollten“¹⁹.

Roger Aubert, der wohl am meisten dazu beigetragen hat, um die historisch-theologischen Zusammenhänge des I. Vatikanums zu klären, und dem wir auch die beste Gesamtdarstellung des Konzils verdanken, hat sich bisher am eingehendsten mit den verschiedenen Gruppierungen auf dem Konzil, darunter auch mit der Minorität, beschäftigt²⁰. Er hat darauf hingewiesen, daß man nicht gut von der Minorität als einer geschlossenen Gruppe reden kann, sondern sie vor allem nach den nationalen Gruppierungen hin auffächern und beurteilen müsse²¹. So gelingt es ihm, das Spektrum der Motivationen dieser Bischöfe in seiner Vielfalt überzeugend herauszuarbeiten. Die Korrespondenz und die Sitzungsprotokolle der französischen Minorität, in die er Einblick gewinnen konnte²², vermittelten ihm eine Ahnung, „wieviel moralischen Mut sie [die Bischöfe der Minorität] aufbringen mußten, um bis zum Schluß dieser Überzeugung treu zu bleiben“²³. *Aubert* entfaltet die von *Butler* angeführten Motive weiter und macht geltend, daß eine Reihe von Bischöfen die Definition der Unfehlbarkeit ablehnte, weil sie die Aussöhnung mit den getrennten Christen erschwere. Insbesondere erwähnt er unter den nichttheologischen Faktoren der Opposition die kirchenpolitischen Aspekte, vor allem die Furcht vor einer Verurteilung der liberalen Ideen. Daß bei einzelnen Bischöfen auch opportunistischer Karrierekalkül gegenüber der Regierung zu Hause mitspielte, hat er nicht verschwiegen; als globale Erklärung ihres Verhaltens kann dieses Motiv nicht angeführt werden.

Damit sind gewisse Schwerpunkte angegeben, in deren Richtung die Forschung weiterarbeiten mußte. Denn das Studium des I. Vatikanums hat erst begonnen. Man könnte nämlich fragen, wieweit die geläufigen Deutungen der theologischen Motive der Minorität – Inopportunismus, Gallikanismus, Semi-Gallikanismus, Josephinismus, Febronianismus –, auf die auch *Aubert* weitgehend zurückgreift, nicht mit allzu

¹⁸ C. Butler, Das Vatikanische Konzil. Seine Geschichte von innen geschildert in Bischof Ullathornes Briefen ... übers. u. erw. von H. Lang (München 1933) 207.

¹⁹ Ebd. 213–214.

²⁰ Vaticanum I. Aus dem Französischen übers. v. Karlhermann Bergner (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. v. G. Dumeige und H. Bacht, XII [Mainz 1965]) 135–145; ferner, R. Aubert, Motivations théologiques et extra-théologiques des partisans et des adversaires de la définition dogmatique de l'infailibilité du Pape à Vatican I. In: L'infailibilité. Son aspect philosophique et théologique (Paris 1970) 91–103.

²¹ „Es gab eher eine gewisse Konvergenz zwischen verschiedenen Oppositionsgruppen als eine Opposition, die einen wirklich geschlossenen Block darstellte“ (ebd. 171).

²² Die Sitzungsprotokolle der französischen Minorität sind erhalten. Vgl. die Quellenübersicht bei Aubert.

²³ R. Aubert, a. a. O. (Anm. 20) 137.

negativen Inhalten belastet sind und das positive Anliegen jener Bischöfe nur ungenügend sichtbar machen. Die kirchliche Verurteilung dieser Lehren hat nämlich alle in ihrem Umkreis rotierenden Auffassungen so disqualifiziert, daß sie sich eher als Sammelnamen für mißliebige Anschauungen, denn als Erhellung theologischer Sachbestände präsentieren. Es war die eleganteste Manier, auf dem Konzil einer sachlichen Auseinandersetzung mit unbequemen Auffassungen auszuweichen, indem man darauf hinwies, daß dies alles schon längst verurteilt sei. Diese Freigebigkeit in negativer Etikettierung, mit der man besonders die Mitglieder der Minorität bedacht hat, wirkte in der Literatur allzu lange nach, so daß man sich mit *J. J. Hennesey* fragen kann, wieweit sie überhaupt noch explikativ ist²⁴. Darüber hinaus wäre grundsätzlich zu fragen, wieweit die pauschale Verurteilung aller zentrifugalen Tendenzen in der posttridentinischen Periode nicht das Reformanliegen dieser Bewegungen völlig beiseite schob, das beim Jansenismus, beim Gallikanismus, beim Josephinismus und auch bei der katholischen Aufklärung eindeutig vorhanden war²⁵. Von hier aus ergäbe sich dann eine ganz andere Wertung der ekklesiologischen Position der Bischöfe der Minorität. Sie ist viel mehr auf die Kirche des 20. Jahrhunderts hin geöffnet, als die übermächtige Akzentuierung der papalistischen Position durch das Konzil sichtbar gemacht hat.

II. Die nationalen Gruppierungen

Sehen wir uns zunächst einmal die einzelnen nationalen Gruppen der Minorität an. Nach *R. Aubert* soll die Zahl dieser Bischöfe bei Konzilsbeginn um 140 gelegen haben (20% aller Bischöfe) und dann etwas zusammengeschrumpft sein²⁶. Terminus a quo für die Bestimmung dieser Zahl bilden die fünf Denkschriften, welche die nationalen Gruppen im Januar 1870 gegen die Definition der Unfehlbarkeit einreichten: die Deutschen und die Österreich-Ungarn, die Franzosen, die Nordamerikaner und Engländer, die Italiener und die Orientalen²⁷. Terminus ad quem ist die Abstimmung vom 13. Juli über das Gesamtschema „De Romano Pontifice“, bei der von 601 zur Abstimmung erschienenen Bischöfen 88 mit ‚non placet‘ und 62 mit ‚placet iuxta modum‘ stimmten. Auch wenn man berücksichtigt, daß gut 20 von den ablehnenden Stimmen aus den Reihen unzufriedener Infallibilisten kamen, ist darauf zu achten, daß 50 Bischöfe der Sitzung fernblieben, darunter viele Gegner der Definition. Die Zahl der Gegner, die während des Konzils etwas gesunken war, ist somit gegen Ende der Verhandlungen, wohl als Folge der intransigenten Haltung der Majorität, angestiegen und dürfte wie im Anfang zwischen 130 und 140 gelegen haben. Darunter waren drei Kardinäle – *O. Rauscher* von Wien, *F. v. Schwarzenberg* von Prag und *C. Mathieu* von Besançon –, zwei Patriarchen, die Erzbischöfe so bedeutender Metropolen wie Paris, Lyon, Mailand, Köln, München, Halifax und Saint-Louis „und eine große Anzahl von Bischöfen, darunter mehrere von Weltruf, wie Dupanloup, oder solche, die man bis dahin immer als Vorkämpfer der römischen Ideen angesehen hatte, wie Ketteler“²⁸. Den „harten Kern“ bildeten wohl jene 61 (55 + 6) Bischöfe, die dem Papst am 17. Juli mitteilten, sie würden an der öffentlichen Sitzung vom 18. Juli nicht teilnehmen und vorzeitig abreisen²⁹.

²⁴ *J. J. Hennesey*, National Traditions and the First Vatican Council, in: ArchHistPont 7 (1969) 491–512, bes. 512.

²⁵ Ein Einstufung dieser Bewegungen unter dem Gesichtspunkt der Kirchenreform habe ich versucht in dem Art. „Reformbewegungen“, in: Sacramentum Mundi IV (Freiburg i. Br. 1969) Sp. 113–125. Desgl. in meinem Buch „Katholizismus ohne Rom“ (Zürich 1969).

²⁶ *R. Aubert*, a. a. O. (Anm. 20) 134.

²⁷ *Mansi*, Bd. 51, Sp. 677–686.

²⁸ *R. Aubert*, a. a. O. (Anm. 20) 271.

²⁹ *Mansi*, Bd. 52, Sp. 1324–1327.

Es ist eigenartig, daß wir über die größte nationale Fraktion der Minorität, die Deutschen und die Österreich-Ungarn, abgesehen von den Monographien einzelner Bischöfe, verhältnismäßig weniger gut informiert sind als über die kleineren Gruppen der Italiener, Engländer und Nordamerikaner. Innerhalb der nationalen Episkopate Deutschlands, Österreichs und Ungarns war die Minorität majoritär, d. h., der überwiegende Teil der Bischöfe dieser Länder gehörte zur Minorität. Sie bildeten die bestorganisierte Gruppe auf dem Konzil³⁰ und versammelten sich zuerst im Hause des Rota-Auditors Msgr. *Nardi*, vom 24. Dezember 1869 an in den Räumen des Wiener Erzbischofs Kardinal *Rauscher*. Der Wiener Erzbischof – in Deutschland gab es keinen residierenden Kardinal – übte eine Art Präsidium der vereinten Deutschen, Österreicher und Ungarn aus. Neben *Rauscher*, der nicht bloß eine theologische, sondern auch eine gute Allgemeinbildung besaß, gehörten ihr als profilierteste Köpfe an: *F. v. Schwarzenberg*, Erzbischof von Prag, *L. Haynald*, Erzbischof von Kalocza, *E. v. Ketteler* von Mainz, *C. J. Hefele* von Rottenburg und besonders der Kroat *G. Stroßmayer*, das „Schwert“ der Opposition. Unter den Deutschen und Österreich-Ungarn überwogen die Gegner einer Definition der Unfehlbarkeit. Diese Gegnerschaft schloß aber nicht aus, daß die allermeisten dieser Bischöfe zuletzt doch eine Formulierung der päpstlichen Unfehlbarkeit anerkannt hätten, wäre die Verbundenheit des Papstes mit dem Episkopat und der Gesamtkirche darin besser zum Ausdruck gekommen. Das Moment der Inopportunität war auch hier wie anderswo vorhanden, es bedarf jedoch einer größeren Differenzierung.

In Ermangelung neuerer Untersuchungen über den Episkopat der Länder der Donaumonarchie³¹ wollen wir uns auf den deutschen Episkopat beschränken. Von einer geschlossenen Bewegung in Deutschland gegen das Konzil noch vor dem Zusammentritt der Bischöfe läßt sich nicht reden. Die antivatikanische Fronde wird sich zwar im Jahre 1870 rasch sammeln, für 1869 aber läßt sich kein organisierter antikonzipularer Trend nachweisen. Die schwerer zu erfassende Einstellung der schlichten Gläubigen dürfte im allgemeinen proinfantilistisch gewesen sein, insofern das Kirchenvolk mit in die Sympathiekundgebungen für Pius IX. und den Kirchenstaat einbezogen worden war³². Die Stimmung gegenüber dem Konzil war jedoch in intellektuellen- und Akademikerkreisen weithin negativ, mitunter ausgesprochen feindlich. In dieser Gesinnung schrieb *I. v. Döllinger*, der Münchener Kirchenhistoriker, seine Artikelserie über das zukünftige Konzil und die *Civiltà Cattolica* in der „Augsburger Allgemeinen Zeitung“³³. Im März 1869 berichtete der Münchener Nuntius *Meglia* nach Rom, daß auch viele dem Heiligen Stuhl eng verbundene Katholiken

³⁰ *R. Aubert*, a. a. O. (Anm. 20) 125.

³¹ Bemerkenswert ist die Feststellung *Friedrich Engel-Janosis* in: Österreich und der Vatikan 1846–1918, Bd. 1 (Graz – Wien – Köln 1958) 160: „Die Haltung der österreichischen Minoritätsbischöfe war nicht durch Motive liberal-katholischer oder historischer Ideen bestimmt, wie sie für einen Teil der französischen Prälaten oder für die Deutschen *Hefele* und *Hergenröther* [nahm allerdings nicht am Konzil teil] maßgebend waren. *Rauschers* Loyalität gegen sein Land und seinen Monarchen hatte josephinische Einflüsse aufgenommen, während *Schwarzenberg* – im Gegensatz zu den zentralistischen Neigungen des Erzbischofs von Wien – den föderalistischen Strömungen nahestand und den deutschen Teil seiner Diözesanen protestantischen, den tschechischen dagegen russisch-orthodoxen Einflüssen ausgesetzt wußte.“ Über den ungarischen Episkopat vgl. *A. Meszlényi*, *Az első vatikáni zsinat és magyar résztvevői*, in: *Vigilia* 32 (Budapest 1967) 233–242; eine größere Arbeit über Ungarn und das I. Vatikanum von *Dr. G. Adriányi* liegt der Kath.-Theol. Fakultät Bonn als Habilitationsschrift vor.

³² Vgl. *K. Buchheim*, *Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert* (München 1963), bes. 199 ff.

³³ Nachher in den „Janus“ mit übernommen.

kein neues Dogma wünschten³⁴. Männer wie *A. Reichensperger* und *L. Windthorst*, die keineswegs zu den rabiaten Romgegnern im deutschen Katholizismus gehörten, warnten vor einer Neuformulierung kirchlicher Oberhoheitsansprüche über den Staat auf dem kommenden Konzil³⁵. Zustimmung auch außerhalb Deutschlands³⁶ fand eine Adresse rheinischer Katholiken an den Bischof von Trier (Koblenzer Laienadresse), die sich am 18. Mai 1869 in maßvoller Weise gegen eine Definition der Infallibilität aussprach und die Behauptung zurückwies, daß die Gegner der Definition Staatskatholiken seien³⁷. Auch die katholischen Abgeordneten des Zollparlamentes bestritten in einer vom 17. Juni 1869 datierten Eingabe an den Episkopat die Opportunität der Unfehlbarkeitsdefinition³⁸. Eine Sichtung der recht zahlreichen Pamphlete der Vorkonzilszeit³⁹ würde diese Besorgnis gegenüber dem Konzil weiter belegen, obwohl auch hier radikale Stimmen diejenigen verbitterter Einzelgänger grundsätzlich ablehnte, spiegelt unter anderem die zeitgenössische Karikatur wider⁴⁰.

Als die deutschen Bischöfe am 1. September 1869 auf ihrer Konferenz in Fulda zusammentraten, hatten sie diesem Tatbestand in ihren Diözesen Rechnung zu tragen. Hinzu kam, daß die meisten von ihnen auch persönlich gegenüber einer Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit Bedenken hatten. Vierzehn Bischöfe (von 19) unterzeichneten deshalb ein in respektvollem Ton gehaltenes Schreiben – es war zunächst geheim, gelangte aber durch eine Indiskretion bald darauf an die Öffentlichkeit –, in dem sie dem Heiligen Vater darlegten, welche Gefahren der Kirche in Deutschland aus einer eventuellen Definition der Unfehlbarkeit erwachsen könnten: der Zeitpunkt sei dafür wenig opportun⁴¹. Die Unterzeichner waren: *Paulus Melchers*, Erzbischof von Köln, *Gregorius Scherr*, Erzbischof von München, Fürstbischof *Heinrich Foerster* von Breslau, die Bischöfe *C. F. Koett* von Fulda, *W. E. v. Ketteler* von Mainz, *Eduard J. Wedekin* von Hildesheim, *Ludwig Vorwerk*, Apostolischer Vikar von Sachsen, *Panleraz Dinkel* von Augsburg, *Matthias Eberhard* von Trier, *Lothar v. Kübel*, Bistumsverweser von Freiburg, *Philipp Krementz* von Ermland, *Johann Heinrich Beckmann* von Osnabrück und Propst *Hasse* als Vertreter des Bischofs *Job. Nep. v. d. Marwitz* von Kulm.

³⁴ *R. Lill*, Die ersten deutschen Bischofskonferenzen (Freiburg – Basel – Wien 1964) 81. – Bezüglich der Bischöfe war der Nuntius schlecht informiert; er glaubte, daß sie einer Definition nicht ernsthaft widersprechen würden, daß vielmehr nur einige von ihnen hinsichtlich der Opportunität Bedenken hätten.

³⁵ Für Reichensperger vgl. *L. Pastor*, August Reichensperger 1808–1895 (Freiburg i. Br. 1899) 603. Für Windthorst vgl. *R. Lill*, Zur Politik Ludwig Windthorsts, in: Politische Ideologien und nationalstaatliche Ordnung. In: Festschrift für *Theodor Schieder* (München – Wien 1968) 317–335, bes. 325.

³⁶ Vgl. Montalemberts Äußerungen bei *É. Lecanuet: Montalembert*, Bd. 3 (Paris 1902); s. auch *S. Lösch*, Döllinger und Frankreich. Eine geistige Allianz 1823–1871 (München 1955) 477; *V. Conzemi*, Montalembert et l'Allemagne, in: *RevHistEcll France* 56 (1970).

³⁷ Coll. Lac. Bd. 7, S. 1175–1182.

³⁸ *E. Cecconi*, Storia del Concilio Vaticano scritta con i documenti originali I, 2 (Rom 1879) 374–377.

³⁹ Ein Studium dieses Broschürenkriegs um das Konzil wäre eine wichtige Forschungsaufgabe. Allein in Deutschland hat man mehr als 200 solcher Broschüren gezählt, von denen 71 ausdrücklich die Frage der Unfehlbarkeit behandelten. Vgl. *R. Aubert*, a. a. O. (Anm. 20) 199 unter Berufung auf *A. Erlecke*, Die Literatur des römischen Konzils I (Leipzig 1871).

⁴⁰ *F. Jürgensmeier*, Die katholische Kirche im Spiegel der Karikatur der deutschen satirischen Tendenzschriften von 1848 bis 1900 (Trier 1969) 122 ff. – Eine Teiluntersuchung der evangelischen Presse bietet *U. Nembach*, Die Stellung der Evangelischen Kirche und ihrer Presse zum I. Vatikanischen Konzil (Zürich 1962).

⁴¹ Coll. Lac. Bd. 7, Sp. 1196 ff.

Zwei Persönlichkeiten des deutschen Episkopats wollen wir herausgreifen und ihre Stellung etwas näher umreißen. Sie können als typisch für die beiden Gruppierungen der deutschen Minorität gelten: *Ketteler* von Mainz als Repräsentant der Inopportunisten und *Hefe*le von Rottenburg als Vertreter der direkten Gegner der Lehre. Letzterem standen nahe *Beckmann* von Osnabrück und *Foerster* von Breslau, während die Mehrheit der Gegner in Abstufungen sich *Kettelers* Standpunkt näherten, ohne vielleicht dessen grundsätzliche Zustimmung zu dieser Lehre zu teilen. *Ketteler* hat nämlich stets an der Möglichkeit festgehalten, die Unfehlbarkeit des Papstes im Sinne *Bellarmins* als Lehrsatz konziliär zu proklamieren unter einer doppelten Voraussetzung: 1) daß der Traditionsbeweis für eine eventuelle Definition in „solcher Weise zu erbringen sei, daß auch den wissenschaftlich-kritischen Anforderungen genügt werde und daß auch die Gegner vollständig zu Wort kommen“; 2) daß „die Lehre von dem infalliblen Oberhaupt der Kirche in ihrem Zusammenhang mit dem unfehlbaren Lehramt der Kirche vollständig und erschöpfend darzulegen werden müsse“⁴². Diese Bedingungen hat er auf der Fuldaer Konferenz aufgestellt⁴³; er ist auch in seinen Interventionen auf dem Konzil öfter darauf zurückgekehrt. Daß er sonst die Lehre selbst nicht ablehnte, andererseits aber nachdrücklich darauf bestand, daß die von ihm aufgestellten Bedingungen im Sinne eines kollegialen Primats- und Unfehlbarkeitsverständnisses erfüllt würden, hat zu den seltsamsten Mißverständnissen seiner Haltung auf dem Konzil Anlaß gegeben. Einmal haben die radikalen Gegner der Unfehlbarkeit, wie *Döllinger* und *Lord Acton*, ihn als unzuverlässigen Bundesgenossen angegriffen, andererseits haben spätere Historiker, und zwar nicht bloß solche von der Richtung *Granderath's*, ihm eine „fast krankhafte Sehnsucht nach Rettung der alten Bischofsgeltung“⁴⁴ vorgeworfen. Doch zeigt eine Untersuchung seiner Argumentation und der Quellen seiner Gedankenführung, daß er keineswegs einem extremen Episkopalismus huldigte. Seine Sorge, eine Trennung von Primat und Episkopat zu vermeiden, und sein Bestreben, den kollegialen Charakter kirchlicher Lehr- und Autoritätsausübung in den Lehrstücken des I. Vatikanums über Papst und Kirche nicht zu übersehen, sind von der Dynamik des II. Vatikanums integriert und indirekt sanktioniert worden. Man darf die scheinbar paradoxe Behauptung wagen, daß das Unfehlbarkeits- und Primatsverständnis des Inopportunisten *Ketteler* heute im römisch-katholischen Raum sich als allgemeine theologische Interpretation dieser Lehre durchzusetzen begonnen hat⁴⁵.

*Hefe*le, der erst kurz vor dem Konzil zum Bischof von Rottenburg ernannt worden war, hat in Rom keine so bedeutende Rolle gespielt wie *Ketteler*. An Radikalität und Geschäftigkeit für die Sache der Opposition haben andere ihn übertroffen⁴⁶. Doch ist er repräsentativ für jene Gruppe von Theologen, denen die Unfehlbarkeitslehre deshalb unannehmbar war, weil dieser Prärogative geschichtliche Einwände gegenüberstanden, die sich nicht vertuschen ließen. Besondere Schwierigkeit bereitete die Stellung Papst *Honorius'* im monotheletischen Streit. *Hefe*le hob von neuem

⁴² Vgl. *R. Lill*, a. a. O. (Anm. 34) 87.

⁴³ Wichtige Ergänzungen zu *Kettelers* Rolle in Fulda bei *Tb. Freudenberger*, Die Universität Würzburg und das erste vaticanische Konzil. Ein Beitrag zur Kirchen- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts (Neustadt a. d. Aisch 1969), s. Register.

⁴⁴ *F. Vignier*, *Ketteler*. Ein deutsches Bischofsleben des 19. Jahrhunderts (München - Berlin 1924) 605; zu den Hintergründen dieser Fehlinterpretation vgl. *V. Conzemi*us, *Acton*, *Döllinger* und *Ketteler*. Zum Verständnis des *Ketteler*-Bildes in den *Quirinusbrieffen* und zur Kritik an *Vigniers* Darstellung *Kettelers* auf dem Vatikanum, in: *ArchMittelrheinKirchengesch* 14 (1962) 194-238.

⁴⁵ Vgl. hierzu *L. Lenhart*, *Bischof Ketteler als Theologe der Gesellschaftsreform und des Ersten Vaticanums* (Mainz 1967); *ders.*, *Bischof Ketteler*. Papsttum und Bischofsamt. Vom Ersten zum Zweiten Vaticanum (Mainz 1968).

⁴⁶ Vgl. *A. Hagen*, *Hefe*le und das Vatikanische Konzil, in: *TübTheolQschr* 123 (1942) 217-252.

die Unvereinbarkeit dieses Falles mit der Unfehlbarkeitslehre hervor⁴⁷. Daß er unter dem Einfluß des Konzilsgeschehens, im Gegensatz zu früheren schriftlichen Äußerungen etwa in seiner Konziliengeschichte, sein Urteil bedeutend verschärft hatte, ist ihm entgangen; seine Argumentation hat dadurch auf dem Konzil stark an Gewicht verloren. Immerhin hat *Hefe* sich mit Nachdruck für die Aufarbeitung des exegetischen und des historisch-kritischen Tatbestandes bei Dogmatisierungen eingesetzt: eine Forderung, für die man erst in nachvaticanischer Zeit hellhöriger geworden ist. *Hefe* hat aber auch grundsätzliche Kritik an der Herausnahme der päpstlichen Prärogativen aus der Vorlage über die Kirche geübt: das stelle eine irreguläre und theologisch gefährliche Prozedur dar, da jene eine Voraussetzung dieser sei⁴⁸. Er war zudem einer der rührigsten Verfechter des Prinzips der moralischen Unanimität in Konzilsbeschlüssen dogmatischer Natur⁴⁹: für einen Historiker, der die Vorgänge auf früheren Konzilien kannte, mutet die Betonung dieses Prinzips eher ungewöhnlich und wenig realistisch an. Seine wissenschaftliche Reputation als Konzilshistoriker hat *Hefe* über die Kreise der Opposition hinaus eine gewisse Achtung auch in Kreisen der Majorität verschafft.

Die zahlenmäßig zweitstärkste Gruppe bildeten die Franzosen. 34 von 88 Bischöfen zählten aus irgendeinem Grunde zur Opposition⁵⁰. Hier lassen sich nach den Untersuchungen von *J. R. Palanque* zwei verschiedene Richtungen unterscheiden: die Gallikaner und die Liberalen. Um jeden dieser Kreise gravitieren wieder einzelne, die dieser Richtung nahestehen, ohne ihr formell beizutreten. Die „Gallikaner“ sammelten sich um *H. Maret*, Titularbischof von Sura und Theologieprofessor an der Sorbonne: es sind *J. Ginoulhiac*, Erzbischof von Lyon, *E. Ramadié*, Bischof von Perpignan, *A. David* von Saint-Brieuc, *G. Meignan* von Châlons, *F. de Las Cases* von Constantine, *J. B. Callot* von Oran. Unabhängig, aber diesem Kreise nahestehend: *G. Darboy*, Erzbischof von Paris, *P. P. de Cuttoli* (seit März 1870), Bischof von Ajaccio, Kardinal *Mathieu* von Besançon, *F. V. Rivet* von Dijon, *F. de Marguerye* von Autun und *J. P. Bravard* von Coutances. Im Zentrum der Liberalen steht *F. Dupanloup* von Orléans mit *Ch. Place* von Marseille, *J. P. Sola* von Nizza⁵¹, *P. G. Dupont des Loges* von Metz, *J. Foulon* von Nancy, *Ch. Colet* von Luçon und *F. A. A. Hugonin* von Bayeux. Als Sympathisierende dieser Gruppe gelten *L. B. Thomas* von La Rochelle und *A. V. F. Guilbert* von Gap. Die Vollzahl von 34 wurde in den Sitzungen und Abstimmungen nie erreicht; im Grunde konnte die französische Opposition nur mit 22 Mitgliedern rechnen⁵². Chef der Franzosen ohne viel Schwung war der alte Kardinal *Mathieu*; geschäftiger Motor der Opposition weit über den französischen Rahmen hinaus *Dupanloup*; *Darboy*, der beste Kopf der Franzosen

⁴⁷ Vgl. *W. Planmet*, Die Honoriusfrage auf dem Vatikanischen Konzil (Marburg 1912). – Zur Entschärfung der Honoriusfrage siehe jetzt: *W. Elert*, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie (Berlin 1957), Index „Honorius“ (Papst); *R. Bäumer*, Die Wiederentdeckung der Honoriusfrage im Abendland, in: RömQschr 56 (1961) 200–214; für die Beurteilung Hefes in dieser Frage vgl. *P. Stockmeier*, Die Causa Honorii und Karl Josef von Hefe, in: TübThQschr 148 (1968) 405–428.

⁴⁸ *Mansi*, Bd. 51, Sp. 932. ⁴⁹ *A. Hagen*, a. a. O. (Anm. 46) 238.

⁵⁰ Vgl. *J. R. Palanque*, a. a. O. (Anm. 12) 141 ff.; davon waren 30 auf dem Konzil anwesend.

⁵¹ Gehörte seit 1860 zu Frankreich; *N. Menna*, a. a. O. (Anm. 2) behandelt ihn unter den italienischen Infallibilisten, da dieser seine Ausbildung in Turin genossen hatte.

⁵² Bischof *J. S. A. Devoucoux* v. Évreux starb; *F. M. J. Le Courtier* v. Montpellier und *J. P. F. Lyonnet* v. Albi waren längere Zeit abwesend; in ihrer oppositionellen Haltung hielten nicht durch: *J. J. Dours* v. Soissons, *P. A. Grimardias* v. Cahors, *F. N. Gueullette* v. Valence, *J. A. A. Bélavel* v. Pamiers, *A. Hacquard* v. Verdun, *V. F. Bernadon* v. Sens, *L. Delcussy* v. Viviers, *L. A. Dubreuil* v. Avignon, *J. B. A. Landriot* v. Reims.

und die überlegenste Persönlichkeit, machte seinen Führungsanspruch kaum geltend⁵³.

Wie fragwürdig historische Etiketten sind, fällt bei der näheren Untersuchung jenes Mannes auf, der als Hauptvertreter des Neogallikanismus galt: *Cb. H. Maret*. *Maret* war mit seinem Freunde *Ginoulhiac* wohl der bedeutendste Theologe des französischen Episkopats seiner Zeit. Er besaß eine gute Kenntnis kirchengeschichtlicher Fragen⁵⁴ und betrachtete es als seine Aufgabe, „den Glauben mit der Wissenschaft und mit der Vernunft auszusöhnen, die Religion mit der Freiheit, die Kirche mit der Wissenschaft“⁵⁵. Als junger Priester hatte er sich *H.-F.-R. de Lamennais* angeschlossen; ein konsequenter katholischer Liberalismus durchzieht sein Werk. Den liberalen Katholiken des Frankreichs der vierziger Jahre warf er vor, sich zu ausschließlich um die Unterrichtsfreiheit zu kümmern und nicht genug um die anderen Freiheiten, die aus freiheitlicher Grundhaltung herausfließen. Er schrieb am 24. Februar 1848: „Die Prinzipien von 1789 und 1830, die Ideen der Französischen Revolution scheinen uns, sofern sie von den bösen Übertreibungen gereinigt sind, die die Leidenschaften damit vermengt haben und auch heute noch verursachen können, die eigentliche politische Ära des Christentums und des Evangeliums zu sein.“⁵⁶ Mit *Lacordaire* und *Ozanam* begründete er die kurzlebige Ère Nouvelle (April 1848/49), die im Revolutionsjahr mit Entschiedenheit für eine christliche Demokratie eintrat. Ein nicht geklärter Widerspruch zu seinen liberalen Ideen liegt darin, daß er ziemlich rasch den Anschluß ans 2. Kaiserreich⁵⁷ fand und versuchte, über das Kultusministerium seine Pläne einer Kirchenreform durchzusetzen. Denn eine der Voraussetzungen für die Überwindung der Spaltung von Kirche und moderner Entwicklung war für ihn die Reform der Kirche: seit 1862 hat *Maret* die Abhaltung eines Konzils verlangt. Freilich setzte er sich kräftig gegen die ultrakatholische Partei eines *Louis Veuillot* in Frankreich zur Wehr, die den römischen Zentralismus als Heilmittel für die Krise der Zeit propagierte. Weil Zweifel an seiner Rechtgläubigkeit bestanden, verweigerte Rom 1860 seiner Ernennung zum Bischof von Vannes die Bestätigung und fand ihn mit dem Titularbistum von Sura ab. Am 15. September 1869 kam sein zweibändiges Werk über „Das Allgemeine Konzil und der religiöse Friede“ heraus: es hat das Vorurteil gegenüber ihm als eingefleischtem Neogallikaner bestärkt. Und doch ist dieses Werk zunächst als Beitrag zur innerkirchlichen Reform zu sehen; ein dritter Band sollte nach der Absicht des Verfassers das Verhältnis von Wissenschaft und Glaube sowie von Kirche und Gesellschaft behandeln⁵⁸. In den vorliegenden Bänden standen die Fragen der Kirchenstruktur im Vordergrund, besonders das Verhältnis von

⁵³ *J. R. Palanque* sagt: « Darboy n'était le disciple de personne, il ne fut pas non plus un centre d'influence » (a. a. O. [Anm. 12] 145).

⁵⁴ Vgl. *G. Bazin*, *Mgr. Maret*, 3 Bde. (Paris 1891); *R. Thysman*, *Le Gallicanisme de Mgr Maret*, in: *RevHistEccl* 52 (1957) 401-465; *H. Bacht*, *Die Kollegialitätsidee am Vorabend des Vaticanum I*, in: *Cath* 24 (1970) 93-110.

⁵⁵ Erklärung *Marets* im Jahre 1871, vgl. *J. R. Palanque*, a. a. O. (Anm. 12) 27.

⁵⁶ Zitiert nach *J. R. Palanque*, ebd.

⁵⁷ Die führenden liberalen Katholiken wie der Kreis um *Montalembert* gerieten nach anfänglichem Einvernehmen bald in heftige Opposition zum zentralistisch-absolutistischen Kurs des 2. Kaiserreichs. *Maret* warf ihnen vor, sie seien liberal in Frankreich und Absolutisten in Rom, insofern sie ohne Vorbehalte die päpstliche Politik unterstützten. Der Widerspruch in seinem eigenen Liberalismus, der empfindlich auf den römischen Autokratismus reagierte, aber dem Cäsarismus *Napoleons III.* leichten Herzens die Lossprechung gab, geht wohl darauf zurück, daß sein Liberalismus zuallererst religiös und nicht politisch bedingt war.

⁵⁸ Eine gewisse Parallele bietet sich hier an zum „Janus“ von *Döllinger*, der ein aus dem Zusammenhang gerissener Teil seines ursprünglich positiven Werkes „*Cathedra Petri*“ darstellt. Vgl. *Ignaz v. Döllinger - Lord Acton*, Briefwechsel 1850 - 1890, Bd. 1 (München 1963).

Papsttum und Bischöfen. Es mag dahingestellt sein, ob *Maret* die Gegenposition der ultramontanen Schule richtig erfaßt hat⁵⁹, eine polemisch verzeichnete These von der absoluten, getrennten und persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes ist jedenfalls in den Verstehenshorizont seines Werkes miteinzubeziehen. Worum es ihm ganz eindeutig geht, ist die Betonung des kollegialen Charakters der Unfehlbarkeit. Sie ist für ihn auch ein Akt des Kollegiums der Bischöfe. „Ohne den Papst bilden die Bischöfe keine Gemeinschaft. Wie könnten sie sich dann an seine Stelle drängen? Aber in diesem lebendigen Organismus gibt es Aktion und Reaktion des Hauptes auf die Glieder und der Glieder auf das Haupt: es ist das ein Grundgesetz des Lebens. Die Unfehlbarkeit, die höchste Gewalt, kommen nicht von den Bischöfen auf den Papst, genausowenig wie sie vom Papst auf die Bischöfe kommen. Die Unfehlbarkeit, die absolute Gewalt kommen von Gott und existieren bloß durch die Gegenwart Jesu Christi und seines Geistes in der Kirche. Diese herrliche Teilhabe an den göttlichen Attributen manifestiert sich durch die gewöhnliche und allgemeine Übereinstimmung des Papstes mit den Bischöfen, der Bischöfe mit dem Papst.“⁶⁰ Auch ging es ihm nicht darum, den Papst gegenüber dem Konzil auszuspielen, sondern gerade die Verbindung von Papst und Bischöfen im Zustandekommen unfehlbarer Beschlüsse zu betonen.

Der späteren Definition der Unfehlbarkeit bleibt die Position *Marets* entgegengesetzt, weil er einen juristisch nachweisbaren Konsens der Kirche zu solchen Beschlüssen verlangte. Wenn aber die Formulierung der Unfehlbarkeitslehre gerade die juristische Nicht-Notwendigkeit des Konsenses betont⁶¹, ohne den faktischen Konsens zu bestreiten, ja dieser geradezu als selbstverständlich vorausgesetzt wird, dann erscheint auch die Insistenz *Marets* doch in einem wesentlich positiveren Licht als das abwertende Etikett des Neogallikanismus es vermuten läßt. Sonst müßten ja auch die Theologen des II. Vatikanischen Konzils, die ein kollegial gefülltes Primatial- und Unfehlbarkeitsverständnis verlangten, als Neogallikaner rubriziert werden. Wenn man noch hinzunimmt, daß die Ideen *Marets* eigentlich in einem kirchlichen Reformprogramm eingebettet waren, von dem er sich eine Überwindung des Mittelalters und den Anbruch eines neuen Zeitalters in der Geschichte der christlichen Gesellschaft erwartete⁶², dann wird deutlich, daß jene Kennzeichnung den spezifischen Motiven seiner Position nicht gerecht wird. Ein sekundäres Moment kann sein theologisches Genus nicht bestimmen.

Bei *Dupanloup*, dem Bischof von Orléans, liegen die Dinge einfacher. Auch er begrüßte die Einberufung des Konzils; vielleicht hat er mehr als ein anderer Bischof dazu beigetragen, daß es überhaupt zustande kam⁶³. Nach Temperament und Herkunft war er weniger Theologe als Kirchenpolitiker; dank seiner ausgebreiteten Beziehungen und seiner rhetorischen Begabung – man hat ihn einen getauften Cicero genannt⁶⁴ – hat er liberal-katholischem Gedankengut eine gewisse kirchliche Respektabilität verschafft. Es ging auch ihm darum, die Aussöhnung zwischen Kirche und Gesellschaft voranzutreiben; nach seiner Auffassung wurde sie hauptsächlich durch Mißverständnisse verhindert. Das Konzil sollte diese Hindernisse abbauen: doch eine Defini-

⁵⁹ *Th. Granderath*, a. a. O. (Anm. 4) I, 294–303, bestreitet dies.

⁶⁰ *H. Maret*, *Le Pape et les Evêques. Défense du livre sur le Concile Général et la paix religieuse* (Paris 1869) 49. 50.

⁶¹ *W. Kasper*, Primat und Episkopat nach dem Vatikanum I, in: *TübTheolQschr* 142 (1962) 47–83; *G. Thils*, *L'infailibilité pontificale. Source – conditions – limites* (Gembloux 1969) 222.

⁶² « Le Concile mettrait fin au Moyen Âge, ouvrirait une ère nouvelle aux sociétés chrétiennes »; *Maret* i. J. 1868, zit. nach *J. R. Palanque*, a. a. O. (Anm. 12) 66.

⁶³ *R. Aubert*, a. a. O. (Anm. 20) 55 f.

⁶⁴ *J. L. P. Fèvre*, *Histoire critique du catholicisme libéral en France jusqu'au pontificat de Léon XIII* (Saint-Dizier 1897).

tion der päpstlichen Unfehlbarkeit, so führte er in einem Schreiben an seinen Klerus vom 11. November 1869 aus, würde neue Schwierigkeiten aufstürmen. Die Katholiken würden nun verpflichtet, zu glauben, daß der Papst unfehlbar sei, sogar wenn er allein, außerhalb des bischöflichen Kollegiums, spreche⁶⁵. Den dogmatischen Aspekt der Frage klammerte er aus und hob hervor, er wolle ihre Opportunität bestreiten. Bei ihm finden sich die klassischen Einwände der Inopportunisten gegenüber dem Dogma: Affront für die von Rom getrennten Kirchen, Brüskierung der verständniswilligen Protestanten, Gefahr der Erneuerung überholter Rechtsansprüche der Kirche gegenüber der Gesellschaft, überflüssiger Luxus für die Kirche, die zehn Jahrhunderte lang ohne die Unfehlbarkeit ausgekommen sei, Ausschaltung der Bischöfe, an deren Stelle der Papst nach Belieben treten könne. Das Grundsätzliche tritt bei ihm etwas zurück. *Dupanloup* ist der kirchliche Pragmatiker, der die praktischen Folgen der Unfehlbarkeit in den Vordergrund schiebt⁶⁶.

Im Gegensatz zu *Dupanloup*, der in Rom wegen seines Eintretens für den Kirchenstaat hohes Ansehen genoß, war *Darboy*, der Erzbischof von Paris, längst vor dem Konzil persona ingrata. Seine scharfe Verteidigung bischöflicher Prärogativen – er scheute sich nicht, dem Heiligen Vater ins Angesicht zu widersprechen – hatte ihn in eine Reihe von Konflikten mit Rom verstrickt, die durch eine gezielte kuriale Indiskretion den Weg in die Öffentlichkeit gefunden hatten. Von *Darboy*, der mit seinem Charme und Esprit Napoleon III. und die Regierungsmitglieder beeindruckend konnte, sagt man, er habe mehr von Richelieu als von Vinzenz von Paul an sich gehabt⁶⁷. Er hat aber auf dem Konzil keine Bischöfe um sich gesammelt, sondern sich darauf beschränkt, mit dem ihm eigenen souveränen Freimut sich kritisch zu Wort zu melden.

Innerhalb des italienischen Episkopats (285 Bischöfe) gehörten nachweislich etwa 17 Bischöfe zur Minorität. Acht davon waren Piemontesen: *Alessandro Riccardi di Netro*, Erzbischof von Turin, *Luigi Nazari di Calabiana*, Erzbischof von Mailand, *Giovanni Pietro Losanna*, Bischof von Biella, *Luigi Moreno* von Ivrea, *Raffaele Biale* von Albenga, *Giovan Battista Montixi* von Iglesias und *Lorenzo Renaldi* von Pinerolo. Neun weitere kamen aus anderen Teilen Italiens, darunter *Luigi Puecher-Passavalli*, der Apostolische Prediger und Titular-Erzbischof von Ikonium, *Bartolomeo Legat*, Bischof von Trient, *Giovanni Guttadauro* von Caltanissetta, *Luigi Riccio* von Cajazzo, *Francesco Gallo* von Avellino, *Francesco Maiorsini* von Lacedonia, *Carlo de Vera*, Abt von Montecassino, und *Giovan Battista Pelli*, Bischof von Acquapendente⁶⁸. Bischof *Lorenzo Gastaldi* von Saluzzo befand sich zeitweilig im infallibilistischen Lager. Eine Sonderstellung nehmen ein Kardinal *Riario Sforza* von Neapel, der sich am 13. Juli mit *Ketteler* zu einem Vermittlungsversuch zusammensetzte⁶⁹, und Kardinal *E. M. Guidi* von Bologna, der als Anhänger der Unfehlbarkeit einen Kompromißvorschlag eingebracht hatte, in dem er darzulegen versuchte, in

⁶⁵ Observations sur la controverse soulevée relativement à la définition de l'infailibilité au prochain Concile (Paris 1869); Dupanloup briefte sich hier auf Manning.

⁶⁶ Daß dieses Schreiben Dupanloups eine fast wortwörtliche Übersetzung einer als Privatdruck veröffentlichten Broschüre von *Franz Brentano* „Einige Bemerkungen über die Frage: Ist es zeitgemäß, die Unfehlbarkeit des Papstes zu definieren?“ ist, hat im Anschluß an *E. Ceconi*, a. a. O. (Anm. 38), *Th. Freudenberger*, a. a. O. (Anm. 43) 169 ff., bes. 407–437, überzeugend nachgewiesen.

⁶⁷ *E. Ollivier*, L'Église et l'État au Concile du Vatican, Bd. 1 (Paris 1877) 416.

⁶⁸ Die Zusammenstellung bei *N. Menna*, a. a. O. (Anm. 2). – Nicht zugänglich war mir die Monographie von *L. Massara*, Il vescovo Moreno di Ivrea al Concilio Vaticano Primo, Diss. Lateran. (Rom 1967).

⁶⁹ *O. Pfülf*, Bischof von Ketteler (1811–1877), Bd. 3 (Mainz 1899) 101 ff.; *M. Mac-carrone*, Il Concilio Vaticano I e il « Giornale » di Mons. Arrigoni, Bd. 1 (Padua 1966) 472 ff.

welchem Sinne der Papst bei Abgabe eines unfehlbaren Urteils von der Kirche abhängig sei⁷⁰.

Die italienischen Bischöfe der minoritären Richtung sind mit Ausnahme von *Losanna*, *Renaldi* und *Legat* in den Diskussionen nicht mit jener Entschiedenheit aufgetreten wie ihre französischen und deutschen Kollegen. Diese Zurückhaltung erklärt sich zum guten Teil aus ihrer starken Abhängigkeit von der Kurie; die kirchenfeindliche Politik von Piemont trieb sie geradezu in die Arme des römischen Hofes. Die immerhin überraschende Anzahl von Antifallibilisten innerhalb des italienischen Bischofskollegiums wurde bisher aus ihrer josephinischen Ausbildung erklärt, die sie im Seminar von Turin erhalten hatten, oder aus ihren persönlichen Sympathien für die nationale Bewegung⁷¹. Diese Erklärung bietet aber zuwenig Raum für die theologische und pastorale Verantwortlichkeit dieser Bischöfe, die man bei ihnen voraussetzen kann. Überdies mutet sie allzusehr als Versuch an, ihre von der Mehrheit abweichende Haltung als eine Art Infektion zu behandeln; in diesem Sinne wird das Seminar von Turin als Infektionsherd lokalisiert⁷². Auch wenn solche Einflüsse bestanden haben, so wäre der Begriff des „Filigiansenismo“ seiner kirchenreformatorischen Dynamik nach zu klären⁷³. Daraus ergäbe sich dann eine weitere Differenzierung des Standpunktes der italienischen Opposition.

Viel stärker als die Italiener sind die Mitglieder der anglo-amerikanisch-irischen Opposition in Erscheinung getreten. Von den englischen Bischöfen gehörten nur zwei zur Minorität: *William Clifford* von Clifton und *George Errington*, Titular-Erzbischof von Trapezunt und früherer Koadjutor von Westminster⁷⁴. Bischof *A. Goss* von Liverpool, der am Konzil nicht teilnehmen konnte und noch vor dessen Abschluß starb, war ein erklärter Gegner der Unfehlbarkeit⁷⁵. Die meisten englischen Bischöfe hielten sich aus den Parteigruppierungen heraus und verfolgten einen gemäßigten Kurs. Es ist bemerkenswert, daß sie in ihrer theologischen Richtung der Minorität viel näher standen als ihrem Metropoliten, Erzbischof *H. E. Manning* von Westminster, dem bekannten Führer der Majorität⁷⁶. In ihren Interventionen und Verbesserungsvorschlägen haben die englischen Bischöfe der Opposition vor allem vor einer einseitigen Akzentuierung der Zentralgewalt gewarnt. *Errington* verlangte eine größere Diskussionsfreiheit über Fragen der Unfehlbarkeit und der Autorität, während *Clifford* auf einer stärkeren Berücksichtigung der bischöflichen Rechte bestand.

Es mag überraschen, daß vier Bischöfe dieser Gruppe aus Irland kamen: Erzbischof *J. MacHale* von Tuam, Bischof *D. Moriarty* von Kerry, *Th. Furlong* von Ferns und

⁷⁰ Vgl. *F. Mourret*, *Le concile du Vatican d'après des documents inédits* (Paris 1919) 296–299; ferner *A. Barilaro*, *Il Cardinale Filippo Maria Guidi e la definizione dell'infallibilità Pontificia*. In: *Memorie Domenicane* 59 (1942) 97–101. 132–136; 60 (1943) 8–13. 67–72. 134–140.

⁷¹ *R. Aubert*, a. a. O. (Anm. 20) 138 im Anschluß an *N. Menna*, a. a. O. (Anm. 2). Ob nicht ein Irrtum vorliegt, weil *Menna* vom Jansenismus, aber nicht vom Josephinismus in Turin spricht, was eher im Rahmen des Möglichen erscheint?

⁷² *N. Menna*, a. a. O. (Anm. 2) 43 ff. schließt sich der Auffassung von *E. Rosa* an, daß im Ateneo von Turin, das die meisten dieser Bischöfe besuchten, während 1820–1840 filojansenistische Anschauungen vorherrschten. Diese These ist nicht unwidersprochen geblieben. Vgl. Lit. ebd.

⁷³ Vgl. dazu etwas weiter oben S. 93–94; die wenig zufriedenstellende Arbeit von *Menna* hat wenigstens das Verdienst, daß sie eine Reihe piemontesischer Bischöfe der Opposition von der primitiven Beschuldigung reinigt, sie seien nur deshalb Antifallibilisten geworden, um der Regierung zu Gefallen zu sein.

⁷⁴ Beide unterzeichneten die Petition bezüglich der Inopportunität der Unfehlbarkeit und stimmten am 13. Juli mit „non placet“.

⁷⁵ *C. Butler*, a. a. O. (Anm. 18) 165 u. 213.

⁷⁶ *Frederick Czwickowski*, *The Ecclesiology of the English Bishops at the First Vatican Council* (Theol. Diss. [Löwen 1967]) 473.

J. Leahy O. P. von Dromore. Doch bedarf die Stellung des irischen Episkopats auf dem Konzil noch weiterer Aufhellung⁷⁷.

Weit besser sind wir dank den Forschungen von *J. Hennesey* über den amerikanischen Episkopat unterrichtet⁷⁸. Die Situation der Amerikaner war in vielem derjenigen der Engländer ähnlich: sie lebten in einem mehrheitlich protestantischen Lande und waren eher mit pastoralen als mit theologischen Problemen konfrontiert. Deshalb war ihre Stellungnahme gegenüber den päpstlichen Prärogativen auch mehr von pragmatischen als von theologischen Gesichtspunkten bestimmt. Etwa ein Dutzend amerikanischer Bischöfe – zumeist solche französischer Herkunft – waren eifrige Befürworter der Unfehlbarkeit. Ein halbes Dutzend stand auf entgegengesetzter Seite und machte grundsätzliche Einwände gegen die Lehre geltend. Das Gros der 49 amerikanischen Bischöfe stand zwischen diesen Gruppen und hielt das Dogma für inopportun, ohne diesen Standpunkt aber in radikaler Konsequenz zu vertreten. Zwanzig amerikanische Bischöfe unterzeichneten eine Petition, die die Dogmenerhebung für inopportun erklärte. Weitere sechs schlugen einen Kompromiß vor, in dem das Wort „Unfehlbarkeit“ nicht vorkam.

J. Hennesey hat ihr Verhalten so zusammengefaßt: „Ihre Reaktionen spiegelten ein nationales Ethos zurück: sie waren besorgt um die Freiheit der Rede und der Rechte, die dem Bischof auf dem Konzil zustanden; sie reagierten allergisch auf alles, was den Verdacht inquisitorischer Prozedur weckte; sie verlangten, daß Erklärungen über Rechte und Autorität der Kirche strikt auf den geistlichen Bereich beschränkt blieben; sie wollten nichts mit einer Verbindung von Kirche und Staat zu tun haben. Ihre Stellung war bedingt durch die Erfahrungen der Kirche, die in einer pluralistischen Gesellschaft groß geworden war, getrennt, aber nicht unterdrückt vom Staate.“⁷⁹ Der Inopportunismus der amerikanischen Prälaten war milder als derjenige ihrer europäischen inopportunistischen Kollegen. Sie haben daraus keine Grundsatzfrage gemacht, um der Konstitution ‚Pastor Aeternus‘ ihre Zustimmung zu verweigern. Die meisten der amerikanischen Bischöfe, soweit sie in Rom verblieben waren, haben am 13. und am 18. Juli mit ‚placet‘ gestimmt.

Im engeren und eigentlichen Sinne gehörten zur Minorität deshalb bloß jene Bischöfe, die bis zum Konzilsende in ihrer Opposition ausharrten. Es waren dies die Erzbischöfe *P. R. Kenrick* von St. Louis und *E. Purcell* von Cincinnati sowie die Bischöfe *Domenec* von Pittsburgh, *B. Fitzgerald* von Little Rock, *A. Vérot* von Savannah und *St. Augustine* und *R. V. Whelan* von Wheeling. Es mag zutreffen, daß der amerikanischen Beitrag auf dem I. Vatikanum keinen besonderen Eindruck hinterließ; um so nachdrücklicher aber weisen gerade die Interventionen der amerikanischen Minoritätsbischöfe in die Zukunft.

Zwei Bischöfe der amerikanischen Minderheit auf dem Konzil verdienen in diesem Zusammenhang besondere Beachtung.

Peter Richard Kenrick, ein Bruder des 1863 verstorbenen Erzbischofs *Francis Patrick K.* von Baltimore – des wohl bedeutendsten amerikanischen Prälaten seiner Zeit –, stand diesem als Theologe und Kirchenmann kaum nach⁸⁰. Ob auf *Kenricks*

⁷⁷ Eine allgemeine Darstellung des irischen Episkopats bietet *P. Mac Suibhne*, Ireland at the Vatican Council, in: Irish Ecclesiastical Record 93 (1960) 209–222. 295–307.

⁷⁸ *J. Hennesey*, The First Council of the Vatican: The American Experience (New York 1963); *ders.*, First Vatican Council: Views of the American Bishops, in: Historical Records and Studies 50 (1964) 27–39.

⁷⁹ *J. Hennesey*, a. a. O. (Anm. 24) 510.

⁸⁰ Sein Bruder hatte 1839 in seiner Dogmatik die Notwendigkeit eines Zusammengehens von Papst und Bischöfen bei dogmatischen Definitionen verlangt: *F. P. Kenrick*, Theologiae dogmaticae tractatus tres: De revelatione, de Ecclesia et de Verbo Dei (Philadelphia 1839) 283–284.

Richtung die Bezeichnung „gallikanisch“ zutrifft und ob sie mit der Ausbildung des gebürtigen Iren im Zentralseminar von Maynooth zusammenhängt, ist eine offene Frage; feststeht, daß er auf dem Konzil eine außerordentlich selbständige und konsequente Linie bischöflichen Selbstbewußtseins vertrat, die auf einer guten theologischen Bildung beruhte⁸¹. Er lehnte unter anderem die Einschränkung der Unfehlbarkeit auf Ex-cathedra-Dekrete als unzulässige Ausflucht ab⁸². In einer in Neapel gedruckten Broschüre hat er seinem negativen Standpunkt in der Unfehlbarkeitsfrage ein positives Reformprogramm der Kirche gegenübergestellt, in dem er für eine größere Dezentralisierung eintrat⁸³. Stärker ins Grundsätzliche führte seine als Manuskript gedruckte, im Konzil nicht gehaltene Rede⁸⁴. Er kritisierte darin den zentralistischen, autoritären Trend in der neueren Kirchengeschichte – logischerweise müßte man demnächst die Unsündbarkeit des Papstes definieren – und brandmarkte die verhängnisvolle Neigung, aus theologischen Lehrmeinungen Dogmen zu machen. Warum damit das Gewissen der Gläubigen beschweren? Es genüge, daß die Kirche, d. h. der Papst in Verbindung mit den Bischöfen, die Verheißung der Unfehlbarkeit habe. Der letzte Satz dieser Schrift lautet: „Es wird argumentiert: Die Ehre und die Autorität des Heiligen Stuhles verlangen eine Definition; sie kann nicht länger hinausgeschoben werden, ohne daß beide verletzt werden. Dazu antworte ich mit den Worten des hl. Hieronymus, indem ich für das sattsam bekannte Wort „Autorität“ ein anderes gebrauche: ‚Das Heil der Welt ist wichtiger als die Sicherung unserer festen Burg.‘“⁸⁵

Von den 49 amerikanischen Bischöfen haben bloß 8 in den 89 Generalkongregationen des Konzils das Wort ergriffen; insgesamt entfallen auf die Amerikaner 24 Reden. Die Palme trug der aus Frankreich stammende Sulpizianer *Augustin Vérot* davon, Bischof von Savannah, noch während des Konzils (11. März 1870) nach St. Augustine (Florida) transferiert⁸⁶. Von seiner französischen Herkunft her mag ihm die freie Rede leicht gefallen sein; als Bischof hat er sich rasch mit seinen amerikanischen Gläubigen identifiziert. Er war während des Sezessionskrieges ein eifriger Anhänger der Südstaaten. „Durch und durch Amerikaner, war er davon überzeugt, daß auch die Kirche amerikanisch werden könnte, ohne dabei etwas von ihrer Katholizität einzubüßen.“⁸⁷ *Vérot* hatte einen unbestechlichen Blick für die wahren Probleme der Menschen und die spezifischen Nöte des Katholizismus: für die Fragen der Naturwissenschaft, die Freiheit der Wissenschaft, das amerikanische Rassenproblem, die Notwendigkeit eines kritischen Wunderbegriffs, einer dem modernen Menschen angepaßten Katechese, einer sachbezogenen Frömmigkeit, des innerkirchlichen Dialogs, einer tieferen Spiritualität für den Weltpriester. Mit dem Kroaten *Stroßmayer* stellt er wohl den „modernsten“ Bischofstyp auf dem Konzil dar. Dieser Avantgardismus kam auf dem Konzil leider nicht zur Geltung und wurde in seiner zukunftsweisenden Bedeutung nicht erkannt; *Vérot* eilte seinen bischöflichen Kollegen allzusehr voran. Sein großartiger, aber etwas ungezügelter Humor hat ihn in einer so ernsten Gesellschaft als « enfant terrible », wenn nicht gar als eine Art Witzfigur erscheinen lassen. Das brachte ihm um jenen Kredit, der seinem geistigen Rang und seiner Beweglichkeit zugestanden hätten⁸⁸.

Wie nicht anders zu erwarten, begegnet eine starke Fraktion von Gegnern der

⁸¹ Vgl. *J. Hennesey*, Councils of Baltimore, in: *The New Catholic Encyclopedia*, Bd. 2, 38–43.

⁸² *Mansi*, Bd. 52, Sp. 453 ff.

⁸³ *J. Hennesey*, *The First Council*, a. a. O. (Anm. 78) 199.

⁸⁴ *Concio in Concilio Vaticano habenda et non habita* (Neapel 1870); auch in *Mansi*, Bd. 52, Sp. 453–481.

⁸⁵ *Mansi*, ebd. Sp. 481.

⁸⁶ *M. V. Gannon*, *Rebel Bishop. The Life and Era of Augustin Vérot* (Milwaukee 1964).

⁸⁷ *J. Hennesey*, *The First Council*, a. a. O. (Anm. 78) 62.

Unfehlbarkeit in den Reihen der mit Rom unierten Ostbischöfe. Hatten einige unierte Prälaten des griechischen Ritus in der Donaumonarchie sich der deutsch-österreichischen Minoritätsgruppe angeschlossen, so trat die Mehrheit der Bischöfe der Ostkirche mit einer eigenen Petition gegen die Unfehlbarkeit hervor. Diese Eingabe, die vom 18. Januar 1870 datiert war, enthielt die Namen des chaldäischen Patriarchen *Josef Audo* und des melchitischen Patriarchen *Yussef*, des zurückgetretenen melchitischen Patriarchen *Cl. Babus* sowie von acht melchitischen Erzbischöfen und Bischöfen, vier chaldäischen Suffraganbischöfen und den Namen des chaldäischen Abtes vom Antoniuskloster, *Elias Elisäus*⁸⁹. Bei der Abstimmung vom 13. Juli 1870 war die Zahl der Gegner etwas zusammengeschmolzen: die Patriarchen *Yussef* und *Audo* stimmten mit zwei ihrer Suffraganbischöfe und einem Armenier ‚non placet‘, während sechs Armenier, ein Maronit, vier Chaldäer, ein Melchit und zwanzig syrische Bischöfe mit der Majorität stimmten⁹⁰. Die maronitische Kirche des Libanon war stark latinisiert, auch am armenischen Patriarchen *A. Hassun* von Konstantinopel waren die lateinischen Einflüsse nicht spurlos vorübergegangen. Der chaldäische Patriarch *Audo* war mit Rom in Streitigkeiten geraten wegen der Jurisdiktion über die Christen der malabarischen Küste Indiens und wegen der Bulle ‚Reversurus‘ vom 12. Juli 1867. *Audo* hatte diese päpstliche Konstitution, welche die traditionelle patriarchale Autonomie der Ostkirche stark einschränkte und die Funktion des Patriarchen auf die niedrigere Stufe des lateinischen Erzbischofsamtes herabdrückte, zunächst angenommen, die Annahme aber nachträglich widerrufen. Ein verschärfendes Moment in die Auseinandersetzungen um die Annahme der päpstlichen Bulle brachte der dezidiert zentralistische Trend ins Spiel, welcher unter dem Druck des lateinischen Patriarchen *G. Valerga* sich in der vorbereitenden Kommission für die Missionen und die Ostkirche durchsetzen konnte⁹¹. Er lief darauf hinaus, auch in Fragen der Disziplin völlige Angleichung an die lateinische Kirche zu erreichen⁹². So war es verständlich, daß Patriarch *Audo* in seiner ersten Konzilsrede vom 25. Januar 1870 – vorgetragen von Erzbischof *Bernadou* von Sens – seine Entschiedenheit aussprach, die traditionelle Disziplin seiner Kirche aufrechtzuerhalten, sosehr er auch die Übereinstimmung in dogmatischen Fragen mit der lateinischen Kirche betonte. Dadurch bliebe der Weg einer Verständigung mit den getrennten Kirchen des Ostens immer offen, zumal die Päpste bisher für die Erhaltung des Patriarchalsystems eingetreten waren. Es sei

⁸⁸ *Th. Granderath*, a. a. O. (Anm. 4), als überheblicher, gönnerhafter Europäer, schätzt ihn durchaus falsch ein, z. B. Bd. 2, 100: „Aus ihr (Vérots Rede) spricht der praktische Sinn der Amerikaner; Erfahrungen aus dem Leben, und zwar dem amerikanischen Leben, bilden den Stoff der Ausführungen, und zur Empfehlung seiner Vorschläge beruft er sich auf tatsächliche Vorkommnisse. Er sagt von sich, daß er Professor der Astronomie gewesen sei; aus seiner Rede ersieht man in der Tat, daß er sich mehr mit Erfahrungswissenschaften als mit Theologie und Philosophie beschäftigt hat.“

⁸⁹ *Mansi*, Bd. 51, Sp. 683; letzterer hatte gleich zweimal, auch auf der Liste für die Unfehlbarkeit, unterschrieben.

⁹⁰ *J. Hajjar*, Die unierten Kirchen und das Erste Vatikanische Konzil, in: *TrierThZschr* 72 (1963) 347; s. auch *L. Lopetegui*, El Concilio Vaticano Primero y la unión de los Orientales. Ambiente. Intentos. Resultados 1869–1870 (Berriz 1961); ferner *M. Lehmann*, Das I. Vatikanische Konzil und die getrennte Ostkirche, in: *ThPraktQschr* 110 (1962) 287–300.

⁹¹ *J. Hajjar*, ebd. 334–348.

⁹² Dazu bemerkt *Wilhelm de Vries*, Rom und die Patriarchate des Ostens (Freiburg – München 1964) 235: „Daß Ritus und Disziplin eine Einheit bilden und daß eine orientalische Kirche, die nur die liturgischen Riten beibehalten würde, in der ganzen übrigen Kirchenordnung aber dem lateinischen Vorbild sich angleiche, ein unnatürliches Zwitterwesen wäre, das die getrennten Ostchristen nur von der Union mit Rom abschrecken könnte, das sah man zur Zeit Pius' IX. eben nicht ein.“

angemessen, die Kirchen des Ostens unter Berücksichtigung ihrer gewachsenen lokalen Traditionen zu reformieren. Am gleichen Abend wurde *Audo* zum Papst gerufen und vor die Alternative gestellt, zurückzutreten oder zwei von Rom ernannte Suffraganbischöfe zu weihen⁹³. Durch diese Behandlung eingeschüchtert, hat *Audo* sich in der Folge zurückgehalten, am 13. März unterschrieb er sogar eine Petition für die Antizipierung der Unfehlbarkeitsdebatte im Sinne der Majorität.

Die Führungsrolle in der Geltendmachung der Sondertraditionen der Ostkirche ging somit auf den griechisch-melchitischen Patriarchen *Yussef* über. In zwei bedeutenden Interventionen am 19. Mai und am 14. Juni hat er die Stimme seiner Kirche zu Gehör gebracht. Die erste Rede⁹⁴ enthielt eine herbe Kritik am Schema ‚De Ecclesia Christi‘, welches neue, unüberwindliche Hindernisse für eine Wiedervereinigung mit den getrennten Kirchen des Ostens aufstelle. Die Vorlage hebe die Patriarchalverfassung auf und damit die relative Eigenständigkeit, welche diese Verfassung der Ostkirche gewährleistet habe. Sie verlasse ganz und gar die Basis einer Verständigung mit dem Osten, welche das Konzil von Florenz geschaffen habe, auf dem die Griechen sich zu einer Anerkennung des Primats verstanden unter der Bedingung der Aufrechterhaltung der Patriarchalverfassung. Das Konzil von Trient habe es immerhin abgelehnt, gerade mit Rücksicht auf die griechische Kirche, die Auffassung der Auflösbarkeit der Ehe wegen Ehebruchs zu verdammen. Es sei völlig fehl am Platz, durch neue dogmatische Festlegungen ein neues Anathem gegenüber den Getrennten auszusprechen, aus Schismatikern, die sie vorher waren, nun auch Häretiker zu machen. Auch in der Diskussion über den päpstlichen Jurisdiktionsprimat kam *Yussef* am 14. Juni auf sein Anliegen zurück, durch keine neuen Lehrsätze die von Rom getrennten Kirchen zu brüskieren. Als Patriarch der melchitischen Kirche verteidigte er nicht seine persönliche Sache, sondern die der orientalischen Kirche, deren Wiedervereinigung mit Rom er wünsche⁹⁵.

Mit seinem Plädoyer für einen Pluralismus kirchlicher Verfassung und Disziplin ganz besonders im Hinblick auf eine Verständigung mit den von Rom getrennten Kirchen des Ostens hat *Yussef* Gedankengänge antizipiert, für die erst das II. Vatikanische Konzil sich empfänglich zeigte. Damit dürfte der Beitrag der Unierten zum I. Vatikanum entschieden positiver zu beurteilen sein, als dies bisher von lateinischer Warte aus geschehen ist, indem man diese Stellungnahmen vorwiegend als Ausfluß eines lokalkirchlichen Partikularismus deutete und ihn mit der geographischen Nähe zu den Schismatikern entschuldigte, für die sie „übermäßige Sorge“ hegten⁹⁶.

III. Ideenwelt und Reformervartung

Es ist nicht die Absicht dieses Artikels, eine Geschichte der Minorität auf dem I. Vatikanum zu bieten. Die Darstellung der Spannungen und Gegensätze innerhalb der einzelnen Gruppen, die Bildung eines internationalen Komitees⁹⁷, insbesondere

⁹³ Die Literatur zu diesem Vorfalle in: *I. v. Döllinger – Lord Acton*, Briefwechsel. Hrsg. v. *V. Konzemius*. Bd. II: 1869–1870 (München 1965) 115, Anm. 2; dazu übereinstimmend *M. Maccarrone*, a. a. O. (Anm. 69) II, 38, Anm. 4.

⁹⁴ *Mansi*, Bd. 52, Sp. 133–137.

⁹⁵ *Mansi*, Bd. 52, Sp. 671–676.

⁹⁶ *Th. Granderaath*, a. a. O. (Anm. 4) III, 354: „(Die Unierten) beweisen zunächst eine übermäßige Sorge für die griechischen Schismatiker. Sie bitten, die Definition der von jenen besonders in Abrede gestellten Lehren zu unterlassen, damit man die Irrenden nicht beleidige und ihrer Rückkehr zur Mutterkirche kein Hindernis in den Weg lege. Alle Redner bestätigten sodann die große Anhänglichkeit der Orientalen, auch der Unierten, an ihre Patriarchatsverfassung, ihre Disziplin und ganz besonders ihren Ritus.“ Vgl. auch ebd. II, 326 ff.

⁹⁷ Vgl. *R. Aubert*, a. a. O. (Anm. 20).

die Tätigkeit Lord *Actons*, um die Opposition zu einer handlungsfähigen Aktionsfront zusammenzuschweißen⁹⁸ und zusammenzuführen, gehen über die Zielsetzung dieses Aufsatzes hinaus. Im dritten und letzten Teil wollen wir lediglich die großen Linien der Interventionen der Minorität herausarbeiten. Wir werden uns dabei in der Hauptsache auf ihre Debatten um die Konstitution ‚*Dei Filius*‘ über den katholischen Glauben beschränken.

In seiner endgültigen Fassung stellt dieses Dokument, das am 24. April 1870 ohne Gegenstimme von den Vätern verabschiedet wurde, eine beachtliche Aussage zur Möglichkeit der Gotteserkenntnis und zum Verhältnis von Glauben und Wissen dar. Die letzte, ausgefeilte Form war erst nach ausgiebigen Diskussionen im Konzilsplenium und nach der Aufarbeitung von 281 Abänderungsanträgen zustande gekommen. Dabei war die Kritik keineswegs ausschließlich auf die Minorität beschränkt geblieben; auch Mitglieder der Majorität hatten sich an dem schulmäßigen Aufbau der ersten Vorlage gestoßen und in einzelnen Fragen zur Klärung der Problemstellung beigetragen. Aber überraschend moderne Denkanstöße kamen gerade von Mitgliedern der Minorität; einzelne eilten ihrer Zeit weit voraus, so daß weder die Bischöfe noch die Mitglieder der Kommissionen fähig waren, die anvisierten Probleme zu erfassen⁹⁹.

Gleich die erste Rede im Konzil wurde von einem Mitglied der Minorität, dem Erzbischof *Rauscher* von Wien, gehalten¹⁰⁰. Die Ausführungen des Kardinals sind nicht deshalb bedeutsam, weil er scharfe Kritik an der Vorlage übte – er bezeichnete sie als gute Seminaristenarbeit –, sondern weil seine Diagnose die dem Christentum in der Moderne gestellte Aufgabe viel treffender umreißt als jene. Es gehe in der Moderne nicht mehr um einzelne Irrtümer und Häresien – auch der Protestantismus habe seine Anziehungskraft verloren –, sondern um einen Generalangriff auf die Religion. An die Stelle der protestantischen Glaubensregel sei jene angebliche Wissenschaft getreten, welche Gott und die Seele leugnet und bloß das als wirklich gelten lasse, was mit den Sinnen erkennbar ist. Im Namen der Wissenschaft werde der menschliche Geist verneint, ohne den diese Wissenschaft nicht denkbar ist. Die Analyse *Rauschers* wird in der jüngsten Untersuchung dieser Konstitution folgendermaßen zusammengefaßt: „Auf die Tatsache, daß das Feld der Auseinandersetzung nicht mehr ein innerkirchliches oder innertheologisches sei, sondern die allgemeinsten Grundlagen betreffe, hatten bereits andere Bischöfe aufmerksam gemacht. Kardinal Rauscher geht jedoch noch weiter, wenn er auf die eigentliche Aufgabe des Konzils hinführen will: diese Wissenschaft traue nicht so sehr ihren Beweisgründen, sondern gründe vielmehr in den ‚*pravis cupiditatibus*‘, denen ihre Lehren nur allzusehr entsprächen. Denn als Grundforderung der autonomen Vernunft gelte die Ausrufung des Primats der Diesseitigkeit, die bis zur Blasphemie des schlechten Gottes gehe, der dem diesseitigen Glück der Menschheit im Wege stehe. Diese Forderung werde im Namen einer allgemeinen Menschheitsliebe gegenüber Priestertrug und Monarchie erhoben – einer Menschenliebe, die nichts anderes als die säkularisierte, untrennbare Einheit der Gebote der Gottes- und Nächstenliebe sei, in deren nur von Gott in Christus ermöglichter Erfüllung die höchste Würde des menschlichen Geistes erscheine und ohne die der Mensch der Notwendigkeit der sinnlichen Triebe unterworfen sei wie das Vieh. Indem diese säkularisierte Menschheitsliebe aber Gott und Erlösung leugne, erweise sie sich

⁹⁸ Vgl. *V. Conzemius*, „Die römischen Briefe vom Konzil“, a. a. O. (Anm. 17), II. Teil: Lord Acton als Mitarbeiter Döllingers, in: *RömQschr* 60 (1965) 76–119; auch in: *The Journal of Ecclesiastical History* 20 (1969) 267–294.

⁹⁹ Zu der etwas weiter unten behandelten Rede *Ginouliacs* zum 4. Kapitel bemerkt *R. Aubert*, a. a. O. (Anm. 20) 222: „Seine tief durchdachten Ausführungen erregten nur wenig Interesse bei einer Versammlung, deren Mitglieder in der Mehrzahl über das wissenschaftliche Geschehen ihrer Zeit nicht im Bilde waren.“

¹⁰⁰ *Mansi*, Bd. 50, Sp. 122–125.

als unwirksames Phantom.“¹⁰¹ Dazu bemerkt *H. J. Pottmeyer*, der Verfasser dieser Studie: „Damit ist für Kardinal Rauscher die Dimension aufgerissen, in der eigentlich die Auseinandersetzung zu sehen ist, in die die Kirche durch die Entwicklung gezwungen wird und in der auch der Anspruch der Wissenschaften zu sehen ist: der Prozeß der Säkularisation und das Aufkommen eines neuen Humanismus mit seiner Religionskritik, die von Rauscher allerdings rein negativ als säkularisiertes Christentum und als Auflösung aller Bindungen gesehen wird. Leider hat sich diese, die epochale Entwicklung in einer viel ausgreifenderen Dimension beurteilende Sicht der neuzeitlichen Geistesgeschichte gegenüber der Schau, die das Verhältnis von Glauben und Wissen auf einer mehr oder weniger rein theoretischen Ebene behandelt, nicht durchsetzen und die Konzeption und den Charakter des Schemaentwurfs und damit auch der Konstitution nicht verändern können...“¹⁰²

Ebensowenig hat Bischof *Vérot* den Vätern einsichtig machen können, daß die Konflikte zwischen Naturwissenschaft und Theologie in der Regel auf Kompetenzüberschreitungen der Theologen zurückgingen. Durch übereilte öffentliche Verurteilung wissenschaftlicher Ergebnisse (u. a. Fall Christoph Kolumbus und Galilei) sei das Verhältnis der Wissenschaften zur Offenbarungslehre so belastet, daß die kirchliche Lehrautorität nicht mehr ernst genommen würde. *Vérot* fordert damit: einen anderen Umgangsstil von der Kirchenautorität, wenn überhaupt noch die Möglichkeit eines Gesprächs zwischen Glaube und Wissenschaft gegeben sein soll; die kritische wissenschaftliche Vernunft und ihre Ergebnisse ernst zu nehmen und keine apodiktischen Verurteilungen auszusprechen, sondern die Gründe für eine Ablehnung offen zu entwickeln und darzulegen. Der Bischof deutet damit auch die Möglichkeit an, daß die kritische Vernunft ein überkommenes Offenbarungsverständnis eventuell korrigieren müsse bzw. seine Bedingtheit aufweisen könne.“¹⁰³

Aus dieser bedeutsamen Rede wollen wir einige Auszüge bringen: „Die Lehre über das Verhältnis von Wissenschaft und Glaube, wie sie uns hier im Schema vorgelegt wird, ist an sich indiskutabel; es kann keinen Widerspruch zwischen Vernunft und Glauben geben, denn der Herrgott ist der Urheber beider Bereiche, der Natur und der Übernatur, und die Wahrheit kann nicht der Wahrheit widerstreiten. Doch die Art und Weise, in der jene Tatsache hier beschrieben wird, ich möchte sagen, der gesamte Tonfall dieses Kapitels, ist derart, daß er die Naturwissenschaftler unnötigerweise verärgert... Dieses Kapitel scheint mir allzu leichtfertig Entschuldigungs- oder Rechtfertigungsgründe für das Vorgehen bestimmter katholischer Theologen gegenüber den Naturwissenschaften vorzubringen, von dem ich jetzt einige Beispiele anführe. Als Christoph Kolumbus nach Westen segeln wollte, um den Osten zu erreichen, da standen gelehrte Theologen auf, um seinen Plan zunichte zu machen. Ich komme aus Amerika, wo der größte Teil der Bevölkerung protestantisch ist; in ihren Geographiebüchern haben die protestantischen Schulen ein Bild, wie eine Anzahl Bischöfe mit spitzen Mitren und Kardinäle im roten Purpur auf Kolumbus einreden, der die Kugelgestalt der Erde und die Existenz der Antipoden beweisen wollte. Die Doktoren der Theologie erhoben Einspruch, weil die Idee des Kolumbus ihrem Verständnis der Sache und der Heiligen Schrift widerstritt und vor allem weil ein Papst die Existenz der Antipoden verurteilt hatte. Dennoch existieren die Antipoden, und sehen Sie, meine Herren, hier gibt es Bischöfe, die von den Antipoden herkommen, und 200 sogar kommen aus Amerika, dank Christoph Kolumbus, der Amerika entdeckte.“

¹⁰¹ *H. J. Pottmeyer*, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben ‚Dei Filius‘ des I. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission (Freiburg – Basel – Wien 1968) 36.

¹⁰² Ebd. 37.

¹⁰³ Ebd. 36.

Das andere Beispiel berührt Galilei; ich kann es nicht ohne innere Bewegung und Schmerz vorbringen, denn das Verhalten gewisser katholischer Theologen hat in diesem Fall große Schmach über die Religion, die Kirche und den Heiligen Stuhl gebracht, der immer Patron der Wissenschaften war. Galilei wurde zweimal vor das römische Tribunal zitiert und verurteilt, weil er die kopernikanische Lehre von der Bewegung der Erde um die Sonne vortrug; die vorschnelle Verurteilung seiner Lehre durch jene Theologen schadete der Religion ungemein. Gestatten Sie mir, daß ich mich hierüber einmal ausspreche, denn ich war Lehrer der Astronomie, und ich spüre dieses Problem mehr als andere. Ich sage nicht bloß, daß diese Episode der Geschichte Schimpf und Schande für die Religion ist, vielmehr bitte und wünsche ich, daß man sie vergessen macht. Das könnte zur großen Ehre dieses Konzils dadurch geschehen, daß dem Andenken Galileis gebührende Wiedergutmachung geleistet wird. Im Namen der Wissenschaft und ganz besonders im Namen des Römischen Stuhles, der immer die Wissenschaften beschützte, verlange ich die Rehabilitation Galileo Galileis.“¹⁰⁴

Vérot unternahm noch einen weiteren Vorstoß, der als eine Verurteilung des Rassismus anmutet und ein erst in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts allgemein erkanntes Problem der amerikanischen Gesellschaft vorwegnimmt. Er bemängelte, daß die von deutschen Jesuiten ausgearbeitete Vorlage die Irrtümer obskurer deutscher Theologen allzu breit behandelte und die verhängnisvollen Auffassungen über den Menschen außer acht ließen, die in England und in Amerika den Rassenhaß schürten. Er schlug vor, jeden mit dem Bannfluch zu belegen, der behauptete, daß Schwarze nicht zur Menschheitsfamilie gehörten.

„Ich komme aus einer Diözese, in der es viele Neger gibt, mehr als eine halbe Million schwarzhäutiger Menschen. Nun kam in Amerika ein Buch heraus, in dem behauptet wurde, es gäbe eine zweifache Schöpfung des Menschengeschlechtes, eine in der Person Adams, aus der der weiße Mensch hervorging, und eine Erschaffung des schwarzen Menschen, der eine Zwischenstufe zwischen Mensch und Tier sei. In meiner Diözese gab es einen methodistischen Predikanten, der unter großem Zulauf predigte, die Neger hätten keine Seele . . . Diese Irrtümer verdienen viel eher eine Verurteilung, denn sie stiften Verwirrung unter den Völkern, während jene nur einen kleinen Kreis von Gelehrten erreichen.“¹⁰⁵

Manche Bischöfe haben gelächelt, als der temperamentvolle Amerikaner dieses Problem zur Sprache brachte; sie ahnten nicht, daß diese Fragen die Welt und auch die Kirche im 20. Jahrhundert noch in Atem halten würden, als die Namen der deutschen Theologen, eines Hermes, Günther und Frohschammer, mit denen sie sich auf dem Konzil herumschlugen, längst vergessen waren.

Bischof *Stroßmayer* von Diakovo, der am 30. Dezember sprach, bemängelte, daß die Vorlage eine Reihe alter Irrlehren gleichsam aus ihrem Grab herausschaufele und ganz unnötigerweise obskuren deutschen Gelehrten durch die Aufnahme in Konzilsdokumente eine Berühmtheit verleihe, die ihren schmalspurigen Entgleisungen von der Sache her nicht zukomme. Wie Kardinal *Rauscher*, auf den er sich berief, hob er hervor, daß die Signatur der Zeit der Angriff auf die Berechtigung der Religion überhaupt sei¹⁰⁶. Zum Stil und zur Form des Dokumentes bemerkte er, daß es zu viele unnötige Härten und Verurteilungen ausspreche und daher nicht bloß das Vorbild Jesu Christi im Umgang mit irrenden und fehlenden Menschen außer acht

¹⁰⁴ *Mansi*, Bd. 50, Sp. 163–164.

¹⁰⁵ *Ebd.* 165–166.

¹⁰⁶ „Iam vero . . . ducuntur odio vario viri perversi, qui sub velato scientiae et prosperitatis communis, quam omnibus falso promittunt nomine, ecclesiam et omnem religionem evertere, et si fieri posset Deum ipsum non tantum ex tota societate, non tantum ex legibus et institutionibus publicis sed etiam privatis, immo ex intimo Dei sacratio, id est ex conscientia et corde populorum in perpetuum profligare student.“
Mansi, *ebd.* Sp. 145 D.

lasse, sondern auch sein Ziel verfehle, den katholischen Glauben den Irrenden gegenüber annehmbar zu machen¹⁰⁷.

Auf ein wichtiges Problem, das den Verfassern der Vorlage gänzlich entgangen war, machte Bischof *G. Meignan* von Châlons aufmerksam. *Meignan*, der in München, Berlin und Rom studiert hatte und die französische Exegese mit den Problemen der modernen Bibelwissenschaft vertraut machte, beschränkte sich auf das Kapitel über die Quellen der Offenbarung. Er wies darauf hin, daß der neuzeitliche Angriff gegen das Christentum nicht bloß spekulativ sei, sondern sich auch gegen seine historischen Grundlagen richte. Mit Hilfe der Archäologie, der Philologie und der Naturwissenschaften versuche man, die biblische Heilsgeschichte ins Reich der Fabel zu versetzen. Es stelle sich nämlich auch für den katholischen Bibelexperten die Frage, in welchem Sinne biblische Stellen über Chronologie, Statistik, Geographie und Naturwissenschaft aufzufassen seien. Die Antwort, die hierauf auf katholischer Seite gegeben werde, könne nicht zufriedenstellen. Eingeschüchert durch die Verdammungen der übervorsichtigen römischen Kongregationen, würden die katholischen Exegeten es nicht mehr wagen, sich mit diesem Problem zu befassen, und überließen der ungläubigen und glaubensfeindlichen Forschung das Feld. Der Schaden, der daraus für den Glauben entstehe, liege auf der Hand. Man könne deshalb nicht einfach hin, wie die Vorlage es tue, die Bibel in allen Teilen ‚vere et proprie‘ als Wort Gottes bezeichnen, weil diese Redensart den Schein erwecke, eine Verbalinspiration zu vertreten. Das sei eine unzulässige Ausweitung gegenüber dem Inspirationsbegriff von Trient: wenn man nichts Besseres zu bieten habe, solle man Abstand nehmen, neue Schwierigkeiten zu schaffen. Eine konziliare Erklärung zur Bibelfrage, welche diese Probleme übersehe, würde die ohnehin geringe Phalanx katholischer Bibelexperten zusammenschmelzen lassen, da sie die Aussöhnung von Glaube und Naturwissenschaft unmöglich mache. Der Bischof schloß seine Ausführungen mit einem Plädoyer für die Heranbildung philologisch und historisch-kritisch geschulter Experten, die die nicht mehr weiter hinauszuschiebende Aufgabe einer kritischen Exegese in Angriff nehmen sollten¹⁰⁸.

Meignan hatte immerhin die Genugtuung, daß der von ihm inkriminierte Ausdruck

¹⁰⁷ Bereits in den ersten Sätzen finde er harte Ausdrücke wie ‚antichristi, turpitudinis, noxae, abominationis et detestationis, impietatum et errorum monstra, pestis, cancer etc. Ego veniam peto, dicam haec non tantum saeculi nostri genio, sed neque ecclesiae ipsius spiritui convenire: nam errant oppido qui hac duritia et his execrationibus putant hodierno die mundum converti, et in sinum sanctae ecclesiae revocari posse‘ (*Mansi*, ebd. Sp. 146); auch Erzbischof *Landriot* von Reims hob das Unzeitgemäße dieses Stils hervor (*Mansi*, ebd. Sp. 242), während Erzbischof *Dechamps* von Mecheln einen entgegengesetzten Standpunkt vertrat: ‚... ego credo quod ad infirmitatem nostrorum temporum pertineat usus loquendi mollia non de errantibus, quod licitum est et saepissime, ut admitto, meritorium; sed usus loquendi mollia etiam de erroribus et de doctrinis, quae hodie (de doctrinis loquor) omnia admittunt, licet inter se pugnantia et perversissima, et dicunt quod omnia sint cum honore tractanda, etiam perversissima, et solum dominatorem dominum nostrum Jesum Christum negant, et quaecumque ignorant blasphemant; de similibus doctrinis mansuete loqui non possumus: esset contrarium traditioni ecclesiae in omnibus conciliis generalibus‘ (ebd. Sp. 247).

¹⁰⁸ *Mansi*, Bd. 50, Sp. 260–263; zur Kritik an der Vorlage sagte *Meignan*: ‚De anxietatibus fidelium ad recte interpretandam scripturam in rebus neque fidem neque mores spectantibus, omnino silet. Omittit etiam hortari doctores, professores seminariorum ad ediscendas philologicas et naturales scientias, per quas feliciter scientiam scientiae iidem opponere possint; cum tamen nimis compertum sit, quam multa hoc sub respectu tunc temporis in nostris institutionibus desiderari possunt‘ (ebd. Sp. 262). – *Tb. Granderath* bemerkt a. a. O. (Anm. 4) II, 117, daß er bei der Ausführung seiner Gedanken „Unsicherheit auf theologischem Gebiete“ verrate!

„vere et proprie“ in der endgültigen Fassung der Konstitution nicht vorkommt¹⁰⁹. Mit seinem grundsätzlichen Aufruf jedoch zur Förderung der Bibelwissenschaft ist er nicht durchgedrungen. Für diese Fragen hatte die Mehrheit der Bischöfe kein Verständnis. Das gleiche gilt für eine Rede von Bischof *Ginoulhiac* in der Spezialdebatte über das vierte Kapitel der (verbesserten) Vorlage über den katholischen Glauben¹¹⁰. Sie behandelt das Verhältnis von Kirche und Freiheit der Wissenschaft und ist nicht bloß die wichtigste Rede, die zu diesem Themenkreis vorgetragen wurde, sondern eine der bedeutendsten Reden überhaupt, die auf dem Konzil gehalten wurden¹¹¹. Zunächst betonte der Bischof, daß Glaube und Wissenschaft ein verschiedenes Formalobjekt hätten und daher der Wissenschaft Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit zukomme. Ihre Freiheit bestehe darin, daß sie keiner ihr fremden Gesetzlichkeit und Methode unterworfen sein dürfe. *Ginoulhiac* erkennt das hohe Ethos der modernen Wissenschaft an, die auf Experiment und Induktion beruhe und hier einen unschätzbaren Beitrag zur Wahrheitsfindung biete. Was das Materialobjekt angehe, so gebe es Wissenschaften, wie Mathematik, Physik und Chemie, die auch das Materialobjekt nicht mit dem Glauben gemeinsam hätten. Dazu seien auch Astronomie, Kosmologie und Geologie zu rechnen. Diese Wissenschaften seien daher völlig unabhängig und hätten keineswegs die Offenbarung zu berücksichtigen. Unter Rückgriff auf frühere Theologen und Kirchenlehrer betonte er, daß die Verfasser der Heiligen Schrift keine naturwissenschaftlichen Wahrheiten hätten vermitteln wollen. Aus der Tatsache, daß die Naturwissenschaft nur die Existenz der natürlichen Dinge betrachte, gehe eindeutig hervor, daß sie hier freien Forschungsraum habe, in die die Theologie nicht hineinregieren dürfe¹¹².

Daneben gebe es Wissenschaften, wie Anthropologie und Philosophie, deren Materialobjekt sich teilweise mit dem des Glaubens decke. Hier habe auch die Theologie ein Mitspracherecht. Die Auffassung könne jedoch nicht als häretisch verurteilt werden, diese Wissenschaften seien unterschiedslos ohne Berücksichtigung der Offenbarung zu betreiben.

Das Kernproblem aber, daß Widersprüche zwischen Offenbarung und Wissenschaft ihre Ursache nicht nur in Grenzüberschreitungen der Wissenschaft, sondern auch in Kompetenzanmaßungen der Deuter der Offenbarung habe – und das weder die Konzilstheologen noch die Bischöfe erfaßten –, hat *Ginoulhiac* folgendermaßen umschrieben: „Daß die Kirche nichts von dem raschen Fortschritt der Wissenschaft zu befürchten habe, möge sie nicht nur sagen, sondern auch zeigen. Es möge erklärt werden, daß es Wissenschaften gebe, die als ganz unabhängig zu gelten hätten, und andere, die innerhalb des mit der Offenbarung gemeinsamen Bereiches sich ihrer Grenzen bewußt zu sein hätten, nicht aber ihre Eigengesetzlichkeit aufzugeben hätten. Dabei seien die Wissenschaftler, auch die Philosophen, darauf hinzuweisen, daß sie nicht allzusehr den natürlichen Kräften der Vernunft vertrauten. Es seien aber auch diejenigen zu ermahnen, die in ihren Schriften die Natur betreffende Aussagen der Heiligen Schrift anführten, daß sie 1. diesen Aussagen nicht vorschnell einen bestimmten Sinn zuschrieben und 2. für die Auffassungen in naturwissenschaftlichen Fragen sich nicht auf die Autorität der Heiligen Schrift berufen sollten.“¹¹³

Wieweit die Kritik der Minorität begrenzt positive Ergebnisse zeitigte – von *Ginoulhiac* weiß man, daß er die Glaubensdeputation zum Nachdenken zwang und

¹⁰⁹ C. Butler, a. a. O. (Anm. 18) 152 hebt dies hervor.

¹¹⁰ Mansi, Bd. 51, Sp. 248–252.

¹¹¹ Vgl. Anm. 99.

¹¹² Freilich war *Granderaeth* mit diesem Wissenschaftsbegriff, der ihm viel zu weit schien, nicht einverstanden.

¹¹³ Wir zitieren nach der Zusammenfassung von J. J. Pottmeyer, a. a. O. (Anm. 101) 420.

einige wichtige Korrekturen erreichte¹¹⁴ –, kann hier nicht erörtert werden. Wichtig erscheint uns das bisherige Ergebnis unserer Untersuchung der Stellungnahmen der Oppositionsbischöfe zu sein. In einem Bereich, der nichts mit Fragen der Kirchenstrukturen, sondern mit grundsätzlichen Aspekten des Glaubensverständnisses in der modernen Welt zu tun hat, antizipieren sie Erkenntnisse, die sich allmählich in der postvaticanischen Kirche unter avantgardistischen Theologen Bahn brechen und dann in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kirchliches Allgemeingut werden. Diese Feststellungen wären durch eine systematische Durchsicht der anderen auf dem Konzil diskutierten Vorlagen *De episcopis* (10–16 G. K.), *De sede episcopali vacante* (10–16 G. K.), *De vita clericorum* (16–23 G. K.), *De parvo catechismo* (24–29 u. 47–50 G. K.) sowie der sonst von den Bischöfen eingereichten Vorschläge zu ergänzen. Daß sie sich in Fragen, die das Petrusamt berührten, mit ihrer Warnung vor einer übermäßigen, einseitigen Betonung des Primates und ihrer Forderung nach einem Ausgleich nach der Seite der bischöflichen Kollegialität hin auf der Linie des II. Vatikanums befanden, liegt auf der Hand und braucht nicht weiter ausgeführt werden. Es war verhängnisvoll, daß ihr diesbezüglicher Denkansatz so abrupt aus dem Gesichtskreis der nachvaticanischen Theologie verschwand. Eine bessere Kenntnis der sehr gewichtigen und in der kirchlichen Tradition wohlbegründeten Vorbehalte der Minoritätsbischöfe gegenüber einem eingeleisigen Papalismus hätte u. E. bereits auf dem II. Vatikanum zu einer Klärung der ungelösten Fragen des Verhältnisses von Papst und Bischöfen führen können. Damit wäre auch jenes Übergewicht kirchlicher Strukturreformdiskussion, die die Theologie nach dem II. Vatikanum nahezu blockiert, vermieden worden. Freilich hätte nicht vergessen werden dürfen, daß das Reformanliegen selber bereits recht vernehmlich und deutlich hundert Jahre zuvor auf einem Konzil zu Wort gekommen war.

Wir wollen am Schlusse unseres Aufsatzes den Hauptsprecher für eine Kirchenreform in *capite et membris* zu Wort kommen lassen, den kroatischen Bischof *Stroßmayer*. Über ihn schrieb der junge Lord *Acton*, dessen Polemik gegen die Unfehlbarkeit nicht theologischen Motiven, sondern einer frustrierten Reformervartung entsprang¹¹⁵, an *I. v. Döllinger*: „Wenn Sie einen Bischof geschaffen und für das Konzil instruiert und vorbereitet hätten, so wäre das Resultat Stroßmayer gewesen... Nach unserer ersten Unterredung umarmte er mich wie seinen ältesten Freund. Was ich im tiefsten Herzen trage über Kirche und Welt, sprach er zu mir mit einem glühenden Feuer. Und er ist so geartet, daß er alles, was er mir sagte, im Konzil sagen wird. Ich entdeckte keine schwache Stelle in ihm. Über die Kirche, das Papsttum, die Kardinäle, das Recht des Episkopats, das Recht der Laien, über die Kurie, die Falschheit, die Fälschungen, den Mangel an priesterlichem Sinn, an Liebe für die Seelen, über die Vereinigung mit Griechen und Protestanten, über die nötigen Reformen, die Hineinleitung aller nationalen Einflüsse in das Herz der Kirche, über die weltliche Gewalt, die Inquisition, den Menschen tötenden Vikar des Gekreuzigten, über die Charakterlosigkeit der Bischöfe, über Indulgenzwesen, Reservatfälle, Dispenswesen, über Absolutismus und Obskurantismus, über das, was hier getan wird, was hier geschehen mußte, über das Concil... denkt er genau wie ich. Die Franzosen sind klein im Vergleich.“¹¹⁶

Stroßmayer hat am 24. Januar 1870 in einer bewegenden Rede die Forderung einer durchgreifenden kirchlichen Strukturreform aufgestellt, die ein kleines Konzilsprogramm vorwegnimmt. Wir geben sie wieder nach den Aufzeichnungen Lord *Actons*,

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Vgl. *V. Conzemi*, Die „Römischen Briefe vom Concil“, a. a. O. (Anm. 17) 60 (1965) 102 ff.

¹¹⁶ Acton an Döllinger am 4. Januar 1870; vgl. *I. v. Döllinger – Lord Acton*, Briefwechsel, a. a. O. (Anm. 93) 59–60.

der seine von innerer Beteiligung getragene Zusammenfassung wahrscheinlich aufgrund des Manuskriptes niederschrieb, in welches der Bischof ihm nach seiner Intervention im Konzil Einsicht gewährte¹¹⁷.

„Die Rede des Bischofs Stroßmayer ist noch der Hauptgegenstand aller Gespräche. Der Bischof erklärte es für ungeziemend, mit den Disciplinar-Dekreten über die Bischöfe und ihre Obliegenheiten zu beginnen, weil dies bei ihren Gemeinden den Verdacht erregen könnte, als hätten sie in der letzten Zeit dazu Veranlassung gegeben. Es dürfte da, wo man von den Pflichten der Bischöfe spreche, auch von ihren Rechten nicht geschwiegen werden. Überhaupt aber müsse die Reform von den höchsten Stufen der Hierarchie bis zu den untersten herab in der Weise ausgeführt werden, daß die Rede auf die Bischöfe erst dann komme, wenn sie dem hierarchischen Organismus gemäß wirklich an der Reihe sind. Er sprach von der Notwendigkeit, den Papat zu universalieren, d. h., auch Nichtitalienern zugänglich zu machen; heutzutage sei eine rein italienische Institution zum ungeheuren Nachteil seiner Macht und seines Einflusses. Ebenso betonte er die Universalisierung der römischen Kongregationen, damit die großen Angelegenheiten der katholischen Kirche nicht in einer beschränkten und engherzigen Weise aufgefaßt und entschieden würden, wie dies leider bisher der Fall gewesen. Auch müßten alle Angelegenheiten, die nicht unumgänglich einheitlicher Natur, d. h. die ganze Kirche betreffend, sind, von der Kompetenz der Kongregationen ausgeschieden werden, damit es nicht geschehe wie bisher, daß man sich mit Lappalien abgebe und darüber das Notwendige vergesse.

Stroßmayer sprach davon, daß das Kardinalscollegium in der Art reformiert werden müsse, daß in demselben alle katholischen Landschaften nach dem Maßstab ihrer Größe und Bedeutung vertreten seien. Und von herzergreifender Wirkung soll es gewesen sein, als er ausrief: daß man wünschen müsse, die höchste Gewalt in der Kirche habe dort ihren Sitz, wo der Herr sich selbst und seiner Autorität denselben bereitet habe, nämlich im Gewissen und im Herzen der Völker, was aber nimmer geschehen werde, solange das Papsttum eine rein italienische Institution sei. Auch hinsichtlich der öfteren Abhaltung von Konzilien soll er den Vätern das Decretum Perpetuum von Konstanz ins Gedächtnis rufen haben, welches vorschreibt, daß alle 10 Jahre Konzilien veranstaltet werden sollen. . . . Der Bischof wies darauf hin, wie die Vorsehung selbst die Kirche zur öfteren Feier der Konzilien dränge. Im erleichterten Gebrauch der Verkehrsmittel biete sich der Kirche die Chance dar, um sich öfter um ihr Haupt in Konzilien zu scharen und den fortgeschrittenen Völkern, die ihre Angelegenheiten in gemeinschaftlichen Versammlungen abmachen, ein Beispiel zu geben, mit welcher Offenherzigkeit und Freiheit, mit welcher Geduld und Ausdauer, mit welcher Liebe und Mäßigung die großen Fragen zu behandeln seien. Einst, als die Synoden in der Kirche häufiger gewesen, hätten die Völker von ihr gelernt, wie sie ihre Angelegenheiten zum Austrag bringen sollten, jetzt aber müsse sich die Kirche den Völkern als Lehrerin in der großen Kunst der Selbstregierung.

Stroßmayer drang darauf, daß den Provinzialsynoden ein Einfluß auf die bischöflichen Stühle gegönnt werde, damit die Gefahren, welche mit den bisherigen Ernennungen verbunden wären und heutzutage ins Unermeßliche gesteigert worden sind, beseitigt werden. Mit scharfen Worten und glänzenden Argumenten wurden jene geißelt, welche die Zwietracht mit der modernen Gesellschaft predigen. Stroßmayer sprach die Überzeugung aus, die Kirche habe von nun an die äußeren Bürgschaften ihrer Freiheit einzig und allein in den öffentlichen Freiheiten der Nationen zu suchen, die inneren aber in einer solchen Besetzung der bischöflichen Stühle, wodurch ihr Männer im Geiste des Chrysostomus, Ambrosius und Anselmus zugeführt werden. Ergreifend war es, als er sich äußerte über die Zentralisation, welche das Leben der Kirche ersticke, und über die Einheit der Kirche, die nur so lange ihre

¹¹⁷ Acton an Döllinger am 25. Januar 1870, ebd. 110.

himmlische Harmonie darstelle und die Geister erziehe, als ihre verschiedenen Elemente die ihnen zukommenden Rechte und eigentümlichen Institutionen unversehrt bewahren. Wie aber die Kirche jetzt stehe und wie man sie gestalten wolle, sei ihre Einheit vielmehr eine geisttötende Monotonie, die vielfach Ekel erzeuge und, anstatt anzuziehen, nur abstoße. In dieser Beziehung soll der Bischof merkwürdige Dinge aus seiner eigenen Erfahrung gebracht haben, welche bewiesen, daß, solange das heutige System enger Zentralisierung fort dauere, die Vereinigung mit der orientalischen Kirche undenkbar sei; im Gegenteil, man müste neuen Gefahren, neuen Abfällen entgegensehen. Den Codex der kanonischen Gesetze beschrieb er als eine babylonische Konfusion . . . Die Kirche und die ganze Welt erwarte von dem Konzil, daß diesem Zustand ein Ende gemacht werde durch eine zeitgemäße Kodifizierung, die aber nicht von römischen Theologen und Kanonisten, sondern von Gelehrten und praktischen Männern aus allen Teilen der katholischen Welt vorbereitet werden müßte. Indem er den Vorschlag eines vorhergehenden Redners verwarf, der dahin ging, der Papst möge eine Oberaufsicht über die katholische Presse führen, ergriff er die Gelegenheit, einem Manne ein glänzendes Lob zu sprechen, der von jener Presse schmählich verunglimpft worden, dem man es aber vor allem verdanke, wenn das Konzil jetzt hier versammelt sei: Aller Augen richteten sich auf Dupanloup¹¹⁸. Ein französischer Prälat [Bischof *P. de Dreux-Brézé* von Moulins] hatte verlangt: die Bischöfe möchten nicht im Beichtstuhl sitzen. Stroßmayer meinte, er müsse vergessen haben, daß er der Landsmann des Franz von Sales sei. Ein anderer hatte behauptet, man dürfe die Zurechtweisung der Kardinäle ihrem Vater, dem Papste, anheimstellen. Stroßmayer antwortete darauf, sie hätten auch eine Mutter, die Kirche, der es ebenfalls zukomme, ihnen guten Rat und Belehrung zu geben.

Die Rede dauerte anderthalb Stunden, und ihr Eindruck war überwältigend. Bischöfe behaupten, daß seit Jahrhunderten keine solche Beredsamkeit in lateinischer Sprache gehört worden sei.¹¹⁹

Die Reformvision *Stroßmayers*¹²⁰ enthält im Kern die hauptsächlichsten Forderungen einer kirchlichen Strukturreform, die an das II. Vatikanum herangetragen wurden. Damit wird einmal die Kontinuität des II. Vatikanums mit einer Reformdynamik in Evidenz gestellt, die zwar auf jenem ersten Konzil nicht zum Durchbruch kam, sich aber bereits damals als ein gesamtkirchliches Anliegen erwies. Von hier aus ergibt sich eine neue Deutung der Minorität: nicht mehr die eines geschlagenen Trüppleins, sondern die einer mit Mut und Tapferkeit sich hinauswagenden Vorhut¹²¹.

¹¹⁸ Der Bischof von Orléans hatte durch sein Eintreten für den Kirchenstaat die Abhaltung des Konzils möglich gemacht; Str. spielt auf die Angriffe der neo-ultramontanen Presse um Vuillot an.

¹¹⁹ *I. v. Döllinger – Lord Acton*, Briefwechsel, a. a. O. (Anm. 93) 111 ff.; in unserem Zitat haben wir die Rede der modernen Orthographie angepaßt.

¹²⁰ Über die Reaktionen der Bischöfe auf diese Rede bemerkt *Acton*: „Die Aufregung ist ungeheuer. Pie gratulierte. Ketteler erklärte sich mit allem einverstanden. Ich war bei Stroßmayer, als Dupanloup kam, eine höchst frappante Szene. Dupanloup bewunderte die Rede, die Moderation ebenso sehr wie die Macht seines Wortes, und war tief ergriffen“ (*Acton an Döllinger*, 24. Januar 1870, Briefwechsel, ebd. 108). Am Tage darauf schrieb er, daß Stroßmayer 400 Besuche empfangen haben soll infolge seiner Rede (ebd. 113).

¹²¹ Das will nicht sagen, daß die Minorität in allem und jedem die Positionen des 20. Jahrhunderts antizipiert habe. Auch die Minorität war von den sozialen und theologischen Denkstrukturen ihrer Zeit abhängig; viele Bischöfe dieser Richtung sind z. B. mit Nachdruck für den Kirchenstaat eingetreten. Eine umfassende Darstellung der Konzilsopposition müßte auch auf diese Aspekte eingehen.