

# Papst, Konzil und Unfehlbarkeit

bei Wilhelm Emmanuel Freiherrn v. Ketteler, Bischof von Mainz

Neue Gesichtspunkte zum Thema „Ketteler und das 1. Vatikanum“<sup>1</sup>

Von Klaus Schatz

Die Rolle des Bischofs von Mainz auf dem Konzil von 1869/70 und sein Widerstand gegen die Definition der päpstlichen Lehrinfallibilität findet in den letzten Jahrzehnten als Zeugnis einer mehr „kollegialen“ Kirchenkonzeption Beachtung und auch positive Würdigung<sup>2</sup>, nachdem die frühere Forschung weitgehend entweder aus apologetischen Rücksichten seine Opposition minimalisiert<sup>3</sup> oder einseitig bloß den unüberbrückbaren Widerspruch seiner Anschauungen zum definierten Dogma konstatiert<sup>4</sup> hatte, ohne sich hinreichend zu bemühen, in die Eigenart seines Denkens einzudringen. Dabei ist trotz vieler früherer Arbeiten das vorliegende Quellenmaterial, vor allem aus dem Mainzer Diözesanarchiv, durchaus noch nicht vollständig bekannt, geschweige denn erschöpfend ausgewertet<sup>5</sup>. Aus diesem Grunde sowie angesichts des 1975 bevorstehenden 1000jährigen Jubiläums des Mainzer Doms,

---

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz beschränkt sich auf einige neue Aspekte des genannten Themas, welche in der thematisch umfassenderen Dissertation des Verf. „Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem 1. Vatikanum“ ausführlicher begründet und entwickelt werden; sie wurde am 4. 11. 1974 an der kirchenhistorischen Fakultät der Gregoriana in Rom verteidigt und wird 1975 in den „Miscellanea Historiae Pontificae“ erscheinen. – Wegen der hier notwendigen Kürze muß sowohl auf eine ausdrückliche Darstellung der Zusammenhänge verzichtet werden, die dem Kenner des 1. Vat. vertraut sind, wie auch Belege und Illustrationen auf das absolute Minimum reduziert werden. Die hier zit. Dokumente Kettelers stammen, soweit nicht anders angegeben, aus dem Mainzer Diözesanarchiv; für ihre genaue Stelle sei auf die zukünftige Arbeit verwiesen.

<sup>2</sup> V. Conzemius: Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte (AMK) 14 (1962) 229 – L. Lenhart, Bischof Ketteler, Bd II (Mainz 1967) 145 ff., Bd III (Mainz 1968) 153 ff. – V. Conzemius: TheolPhil 45 (1970) 417.

<sup>3</sup> So bei O. Pfülf, Bischof Ketteler (Mainz 1899) III, 1–120.

<sup>4</sup> Sowohl von liberaler Seite bei F. Vigener, in: Forschungen zur Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit. Festschr. für Dietrich Schäfer (Jena 1915) 652–746; ders., Ketteler (München–Berlin 1924) 565–611, wie auch in der katholischen Antwort v. U. Ried: HistJb 47 (1927) 657–726.

<sup>5</sup> Erst nachträglich wurde mir bekannt, daß, ungefähr gleichzeitig mit meiner Arbeit, eine Diss. von K. Rivinius unter der Leitung v. Prof. Iserloh in Münster angenommen wurde, welche Kettelers Einstellung zur Infallibilität untersucht. Es ist anzunehmen, daß sich viele Parallelitäten ergeben; der Vergleich kann aber die wissenschaftliche Diskussion nur beleben.

welches die Aufmerksamkeit auch auf Ketteler als zweifellos die bedeutendste Gestalt in der Mainzer Bischofsgeschichte des 19. Jahrhunderts lenken wird, ist es wohl angebracht, einige Gesichtspunkte beizusteuern, die geeignet sind, seine Konzilsopposition in neuem Licht zu sehen.

Ketteler, der bisher als ausgesprochen „ultramontan“ galt und es in gewissem Sinne auch war, schloß sich nicht nur seit Beginn des Konzils der „Minorität“ an, sondern übte in ihr auch eine beherrschende Stellung aus. Mit der Mehrzahl seiner Amtskollegen aus Deutschland und Österreich-Ungarn nahm er an den gemeinsamen Versammlungen der deutschsprachigen Minoritätsgruppe teil, welche unter dem Vorsitz des Kardinals Schwarzenberg v. Prag mehrmals wöchentlich zuerst im Hause des Rota-Auditors Nardi, dann – seit dem 24. 12. 1869 – in der römischen Wohnung Kardinal Rauschers, Erzbischof v. Wien (Via Condotti 11) stattfanden. Die Opposition dieser Minorität (welcher außer der deutsch-österreichisch-ungarischen Gruppe auch vor allem viele Franzosen, Amerikaner und Orientalen angehörten, insgesamt etwa 140 von 700 Konzilsvätern) hatte außer der *materialen* (Widerstand gegen die päpstliche Unfehlbarkeit und ihre Definition) auch eine *formale* Seite: sie betraf den Einwand gegen das Konzil und seine Geschäftsordnung wegen mangelnder Freiheit und wegen Verletzung des Prinzips der moralischen Einstimmigkeit bei dogmatischen Konzilsentscheidungen. Diese letzteren Bedenken konkretisierten sich u. a. in dem Protest mehrerer Minoritätsbischofe vom 21. 1. 1870 gegen die Geschäftsordnung „Multiplices inter“, welche das Vorschlagsrecht der Bischöfe im Konzil allzusehr zu beschneiden schien<sup>6</sup>, vor allem dann aber – nachdem die Modifikation der Geschäftsordnung vom 22. 2. das Prinzip der einfachen Mehrheit auch bei dogmatischen Definitionen zu insinuieren schien, jedenfalls nichts Gegenteiliges vorsah – in den Protesten von Anfang März gegen das Majoritätenprinzip<sup>7</sup>. An diesen Dokumenten hatte Ketteler entscheidenden Anteil; ja, es läßt sich sogar zeigen, daß er in den formalen Einwänden oft weiterging als die meisten seiner Kollegen, und daß er – wenn auch in vorsichtiger Form – Gedanken äußerte, die das Vorhandensein der fundamentalen Freiheit und damit die Legitimität des Konzils selbst in Frage stellten.

### I. Die formale Seite: Freiheit des Konzils und „Consensus unanimitas“

Bereits an der Redaktion der Eingabe vom 2. 1. hatte Ketteler mitgewirkt. Freilich ist dieser Text, nach wochenlangem Hin und Her und ohnehin viel zu spät zustande gekommen, ein typisches Kompro-

<sup>6</sup> Coll.Lac. VII 917 f. – Mansi 50, 52–54.

<sup>7</sup> Coll.Lac. VII 958–68 – Mansi 51, 18–29.

mißdokument; seine Geschichte zeigt, wie schwer sich zu Beginn des Konzils noch viele Mitglieder der Minorität, allen voran Erzbischof Melchers von Köln, taten, entschiedenen Schritten zuzustimmen, die als mangelndes Vertrauen gegenüber dem Papst ausgelegt werden konnten<sup>8</sup>. Die Eingabe beschränkt sich darauf, zu beantragen, daß die *Commissio de postulatis*, welche Vorschläge der Bischöfe zu begutachten und dann dem Papst vorzulegen hatte, nicht einseitig vom Papst ernannt, sondern teilweise auch vom Konzil gewählt werden sollte; in vorsichtiger Form läßt sie freilich auch durchblicken, daß das bischöfliche Propositionsrecht auf dem Konzil nicht als „Gnade“ und „Zugeständnis“, sondern als „Recht“ verstanden werden müsse.

Mindestens einige Zeit später, wenn nicht schon damals, scheint Ketteler fundamentalere Bedenken gegen die Geschäftsordnung und das in ihr ausgesprochene Prinzip der exklusiv päpstlichen Konzilsleitung gehegt zu haben. Dies geht aus seinen *Privatgedanken zur Geschäftsordnung* hervor, welche, nach der Modifikation der Geschäftsordnung am 22. 2., wahrscheinlich zwischen dem 24. und 26. 2. verfaßt<sup>9</sup>, auch schon die erste Geschäftsordnung einer sehr eingehenden Kritik unterziehen.

Gleich am Beginn stellt er die Frage, ob die päpstliche Festlegung des Kreises der Teilnahmeberechtigten, ohne jede Prüfung durch das Konzil selbst, schon genüge, um alle Zweifel hinsichtlich der rechtmäßigen Konstitution des Konzils zu beseitigen. Dies betrifft insbesondere die Teilnahmeberechtigung der Titularbischöfe und der apostolischen Vikare, deren Gleichberechtigung mit den Diözesanbischöfen von Ketteler in Frage gestellt wird<sup>10</sup>. Dahinter steht Kettelers ausgeprägte Vorstellung von der ekklesiologischen Bedeutung gerade der Ortsbischöfe als Repräsentanten der „Vielheit“ der Kirche<sup>11</sup>.

Vor allem ist das entscheidende Stichwort hier das der *Freiheit* des Konzils als Konstitutivum seiner Gültigkeit.

Ohne definitiv zu urteilen, sieht er jedoch diese Freiheit schon

<sup>8</sup> Darüber demnächst in meiner Arbeit.

<sup>9</sup> Siehe Anm. 16 u. 17 u. d. dazugehörigen Text.

<sup>10</sup> Ketteler hat in den deutschen Entwurf des von ihm verfaßten Protestes gegen das Majoritätsprinzip nachträglich handschriftlich den Zusatz eingetragen: „Dies (sc. die Urgierung der moralischen Unanimität) scheint uns in diesem Concil um so wichtiger, da so viele Patres an den Abstimmungen theil nehmen, von denen es nicht evident ist, ob sie nur jure ecclesiastico oder auch jure divino ein Stimmrecht haben.“ – Diese Formulierung war anfänglich auf den Widerstand des Bischofs Eberhard v. Trier gestoßen (Tagebuch über das Vat. Konzil, 164), wurde dann aber nicht nur in dieser Eingabe, sondern auch in der sonst ganz anders redigierten österr. Parallelingabe übernommen (Mansi 51, 27 A/B), die im übrigen der v. Dupanloup verfaßten franz. Vorlage folgt.

<sup>11</sup> So in seinem Hirtenbrief v. 12. 11. 1869 (*Ketteler, Hirtenbriefe*, hrsg. v. J. M. Raich, Mainz 1904) 594 f.

dadurch in Frage gestellt, daß dem Konzil einfach vom Papst eine *Geschäftsordnung aufoktroziert* wird, ohne daß es selbst dabei überhaupt gefragt wird<sup>12</sup>, vor allem jedoch dadurch, daß es seine *Beratungsgegenstände nicht frei wählen* kann, bzw. die filternde Kommission nicht vom Konzil selbst gewählt wird, und ihre Autorität daher nur im Papst, nicht im Konzil ruhe. Bezüglich des Propositionsrechtes sei es den Mitgliedern des Konzils nur als „Gnade“ gestattet, „Bitten“ vorzutragen. „Das Concil hat also als Concil absolut kein eigenes Recht der Mitentscheidung über die Tractanda.“

Hier kommt eine sehr ausgeprägte Überzeugung von der Eigenständigkeit des Konzils, auch gegenüber dem Papst, zum Ausdruck. Ketteler geht dann weiter auf die neuen Geschäftsregeln vom 22. 2 ein. Seine Kritik bezieht sich einmal auf das Recht der Präsidenten, auf den Antrag von zehn Mitgliedern hin durch einfache Mehrheit den Schluß der Debatte beschließen zu lassen.

Zweifellos habe die Konzilsleitung das Recht, die Diskussion vernünftig zu ordnen, damit unnötiger Zeitverlust vermieden wird. „Ob aber das Concil das Recht hat, überhaupt einem Bischofe durch Majorität das Wort abzuschneiden, scheint mir äußerst zweifelhaft. Mir scheinen die neuen Regeln dadurch den unterscheidenden Charakter eines Concils und eines Parlaments außer Acht gelassen zu haben, welcher darin besteht, daß jeder Bischof *judex und testis* ist.“ Vor allem werde dies noch bedenklicher dadurch, daß hier ein *unbeschränktes Recht der Majorität* konstituiert sei, die jederzeit, auch gegen eine noch so starke Minorität, von sich aus die Debatte abbrechen könne. „Ist das noch jene Freiheit der Meinungsäußerung, wie sie zu einem freien Concil erfordert wird?“

Jetzt erst geht Ketteler auf den bedenklichsten Punkt der neuen Geschäftsregeln ein: daß weder in der Frage des Schlusses der Debatte noch auch in der Abstimmung über die Dekrete ein Unterschied zwischen disziplinären und dogmatischen Beschlüssen gemacht wird, vielmehr auch für letztere ein reines Majoritätsprinzip zu gelten scheint.

„Die große Frage, welche die Welt bewegt, ist jetzt die, ob die Unfehlbarkeit des Papstes als Dogma deklariert werden soll.“ Zufälligkeiten entscheiden dann, wer zu Wort kommt, und wer nicht, „die Präsidenten machen die Listen unter sich, überdies entscheidet der Rang nach der Zulassung; vielleicht hat sich die Majorität schneller gemeldet, wie die Andern, und nachdem eine Anzahl von ihnen

<sup>12</sup> „Kann ein Concil für frei angesehen werden, welches über seine Geschäftsordnung gar nicht gefragt wird? Hat der Papst unzweifelhaft das Recht, *ohne alle Mitwirkung* des Concils demselben eine Geschäftsordnung zu geben? ... Ist ein Concil frei, welches über alle diese Dinge nicht bestimmen, ja nicht einmal berathen, ja nicht einmal seine Meinung aussprechen darf?“

gesprochen, werden alle Andern zum Schweigen verurteilt, und zwar in einer Frage, durch welche der Welt ein Dogma auferlegt werden soll. Ist das ein freies Concil? Sind diese Hunderte von Bischöfen, die da schweigen müssen, frei gewesen?“

Was die Abstimmung über die ganzen Dekrete betreffe, so werde zwar dafür nicht ausdrücklich das einfache Majoritätsprinzip festgesetzt, wie für die Abstimmung über die einzelnen Modi, „es ist aber die bei allen bisherigen Abstimmungen maßgebende Majorität nicht ausdrücklich ausgeschlossen“. Es müsse schließlich möglich sein, die schriftlich eingereichten Modi auch beim mündlichen Placet oder Non placet öffentlich auszudrücken. „Wenn das Letztere nicht der Fall wäre, so ist die Abstimmung über ganze Decrete mit Placet und Non placet geradezu unmöglich; sie wäre eine unerträgliche Gewissenstortur und eine grausame Gewaltthätigkeit.“<sup>13</sup>

Es war wahrscheinlich nicht Ketteler selbst, der zuerst feststellte, daß das Majoritätsprinzip in den neuen Geschäftsregeln enthalten sei. In der Versammlung der deutsch-österreichischen Minorität<sup>14</sup> vom 23. 2. war es nur Stroßmayer, der in ihnen einen tödlichen Schlag gegen jede konziliare Freiheit sah, während die anderen, auch Ketteler, zögerten<sup>15</sup>. Dann scheint am 24. 2. Lord Acton indirekt über Haynald Ketteler darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß kein Unterschied zwischen dogmatischen und anderen Fragen gemacht werde, worauf Ketteler in einer seiner charakteristischen impulsiven Augenblicksreaktionen sofort meinte, daß auf dieser Basis die ganze Arbeit der Minorität sinnlos sei und man gleich den ersten Zug nach Hause nehmen könne<sup>16</sup>. Mit Ketteler war aber – was wiederum bezeichnend ist – die ganze Minorität für eine Protestaktion gewonnen.

Nicht alle Forderungen Kettelers waren in einer Versammlung von 700 realisierbar. Freilich ist zu bedenken, daß er trotz einiger allzu individualistisch klingender Formulierungen („daß jeder Bischof iudex und testis ist“) hier doch ausdrücklich eine schrankenlose Freiheit ablehnt, und für eine vernünftige Ordnung der Diskussion eintritt, während das unbegrenzte Recht eines Jeden, über alles und jedes zu sprechen, gerade die Mehrheit der Konzilsväter von der Meinungsäußerung ausschließe. Und wenn sich nicht alle Befürchtungen Kettelers

<sup>13</sup> Ketteler meint hier offensichtlich das Recht, auch bei der *feierlichen* Schlußabstimmung mit „Placet iuxta modum“ stimmen zu dürfen – eine freilich ebenso wenig realisierbare Forderung wie die der mündlichen Darlegung der Modi, welche die Abstimmungen ins Endlose verzögert hätte.

<sup>14</sup> Im folg. kurz „Rauscher-Versammlung“ genannt.

<sup>15</sup> Tagebuch des Ossegger Cisterziensers Salesius Mayer „Vom Concilium Vaticanum“ (Tb Mayer) 138.

<sup>16</sup> *Döllinger-Acton*, Briefwechsel, bearb. v. V. Conzemius, II, 179.

im Verlaufe des Konzils bewahrheiteten (insbesondere nicht seine Angst, man werde bei der Infallibilitätsdebatte durch geschickte Manipulation der Wortmeldungen die Minorität von der Diskussion ausschließen), so ist doch zu sagen, daß diese insofern nicht unbegründet waren, als eine hinreichende institutionelle Schranke gegen einen solchen Mißbrauch fehlte. Auch Ketteler hatte eingeräumt: „Das Meiste wird dabei abhängen von der Art, wie sie (sc. die Geschäftsregeln) von den Präsidenten gehandhabt werden“. Aber er hatte hinzugefügt: „Wenn sie nicht von einem sehr hohen Grade der Gerechtigkeit geübt werden, so kann dadurch jede Freiheit der Meinungsäußerung der Minorität unterdrückt werden“.

Vor allem ist jedoch der Kernbegriff der konziliaren Freiheit bemerkenswert. Er richtet sich nicht nur gegen eine absolutistische päpstliche Konzilsleitung, sondern auch gegen ein reines „Majoritätsrecht“ und meint positiv das Recht *aller* Konzilsmitglieder, effektiv am Zustandekommen der Entscheidungen mitzuwirken. „Freiheit“ des Konzils bedeutet, daß die Beschlüsse Frucht des *ganzen* Konzils und des Zusammenwirkens seiner faktisch bestehenden Fraktionen sein müssen, und nicht einer Mehrheit, die ihren Willen einfach der Minderheit aufzwingt. Sie hängt damit engstens mit dem Unanimitätsprinzip zusammen.

Ketteler schrieb diese „Privatgedanken“ nicht nur für sich persönlich nieder, sondern trug sie – oder wenigstens ihre entscheidenden Gedanken – auch in der Rauscher-Versammlung vom 26. 2. vor<sup>17</sup>. Ihre entscheidenden Forderungen finden sich dann in der von 14 deutschsprachigen Minoritätsbischöfen unterzeichneten Protestadresse vom 2. 3. gegen das neue Reglement<sup>18</sup>; sie ist – im Unterschied zu der weitschweifigeren französischen, von Dupanloup verfaßten, Adresse<sup>19</sup> und der mit dieser im wesentlichen übereinstimmenden österreichischen Eingabe<sup>20</sup> – ganz auf diese wesentlichen Hauptpunkte und vor allem auf das *Unanimitätsprinzip* bei dogmatischen Konzilsentscheidungen konzentriert, stellt außerdem – was in der französisch-österreichischen Adresse nicht in dieser Deutlichkeit geschieht – die Gültigkeit des Konzils selbst und seiner Beschlüsse bei Nicht-Beachtung dieser Regeln in Frage. Ketteler selbst ist auch der Verfasser dieses Protestes; das geht daraus hervor, daß ein deutscher Entwurf des lateinischen Textes aus der Hand von Kettelers Sekretär Raich erhalten ist, und außerdem in den Rauscher-Versammlungen vom 1.

<sup>17</sup> Tb Mayer, 139 (die stichwortartige Notiz über den Vortrag Kettelers resümiert die Hauptpunkte der „Privatgedanken“).

<sup>18</sup> Mansi 51, 29.

<sup>19</sup> Ebd., 18–22.

<sup>20</sup> Ebd., 23–28.

und 3.3. Ketteler offen als Autor dieses Textes hervortrat<sup>21</sup>. Der Schlußsatz des deutschen Manuskriptes stellt, wie in den „Privatgedanken“, alles auf den Zentralbegriff der konziliaren Freiheit ab:

„Wir halten die Berücksichtigung dieser Bemerkungen für um so wichtiger, da sie uns als nothwendige Consequenzen jener unveräußerlichen Freiheit erscheinen, von welcher die Gültigkeit des Concils abhängt.“

In der lateinischen Endfassung ist an diese Stelle eine längere Formulierung getreten, in welcher das Stichwort „Freiheit“ seine beherrschende Stellung verliert, und stattdessen noch bestimmter das Unanimitätsprinzip in den Vordergrund rückt<sup>22</sup>, das freilich in Kettelers Freiheitsbegriff eingeschlossen ist. Man darf annehmen, daß in der Formulierung dieses Schlußsatzes Bischof Hefele v. Rottenburg mitgewirkt hat, der mit Ketteler zusammen sich gerade für diese Adresse einsetzte und damals besonders auf den Kernpunkt des „Consensus unanimitatis“ hinwies<sup>23</sup>.

Der „Consensus unanimitatis“ als Voraussetzung dogmatischer Konzilsentscheidungen, damals zentraler Programmpunkt der Minorität, auch heute wieder von namhaften Theologen in seiner prinzipiellen Berechtigung anerkannt<sup>24</sup>, wird von Ketteler nicht erst Februar/März 1870 verfochten. Bereits in seinem Hirtenbrief vom 12. 11. 1869 vor dem Konzil hatte er darauf hingewiesen, daß Glaubensentscheidungen „nicht etwa nach Majoritäten getroffen werden, sondern durch die Einmütigkeit des gesamten kirchlichen Lehramtes“, und daß in ihnen „das Haupt und die Glieder des apostolischen Lehrkörpers, der Papst und die Bischöfe, in unauflöslicher Einheit . . . übereinstimmen“<sup>25</sup>. Dies hängt engstens mit seinem „organischen“ Kirchenbegriff zusammen, wie er ihn, in enger Anlehnung an Möhlersches Gedanken-gut, in diesem selben Hirtenbrief vorlegt: das Wesen des kirchlichen

<sup>21</sup> Tb Mayer, 141 (v. 1. 3.): „Adresse inbetreff der GO: . . . Mainz wünscht sie kürzer – gegen die Forderung der schriftlichen Formulierungen – wünscht zu § 11, daß vor Schluß der Debatte Generalredner (Einer), daß die absolute Majorität ausgeschlossen – die Commissionen verstärkt werden . . . Rottenburg wünscht Abkürzungen mit Mainz . . .“ – Diese Vorschläge Kettelers sind, abgesehen vom letzten Punkt, identisch mit den Forderungen der genannten Eingabe. – Ebd., v. 3. 3.: „Diakovar (Stroßmayer, d. Verf.) liest die wenig corrigierte Zuschrift der Franzosen bzgl. der GO (also die österreichische Adresse, d. Verf.) . . . Mainz liest seine Eingabe . . .“

<sup>22</sup> „Existimamus hisce observationibus eo maius pondus inesse, quia desumptae sunt ex ipsa rerum natura et ex ea praxi, quam in conciliis oecumenicis ecclesia immutabiliter observavit, quarum proinde observatio adeo connexa est cum ea libertate et forma, quibus decretum synodale in rebus fidei ferendum est, ut omitti non possit, quin ipse valor synodalis et oecumenici decreti vel nullus vel dubius reddatur.“ Dieser lat. Passus ist im dt. Ms am Rande eingefügt.

<sup>23</sup> Döllinger-Acton, Briefwechsel II, 188.

<sup>24</sup> Y. Congar: *Una Sancta* 14 (1959) 161 f. – H. Küng, *Strukturen der Kirche* (Freiburg 1962) 39–46; J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes* (Düsseldorf 1969) 143.

<sup>25</sup> Ketteler, *Hirtenbriefe*, 600 f.

Lehrorganismus, wie er auf einem Konzil dargestellt wird, versteht er als dialektische Bezogenheit von „Vielheit“ (wie sie durch den über den Erdkreis zerstreuten Episkopat repräsentiert wird) und „Einheit“ (wie sie in Petrus und dem Papste verkörpert ist), die beide in ihrem Aufeinander-angewiesen-sein das Lehramt der Kirche ausmachen<sup>26</sup>. Entsprechend hatte er in einem vom 21. 12. 1869 datierten lateinischen Entwurf einer Eingabe an das Konzil, welche die Definitionsformel betraf (die in der ursprünglich geplanten Fassung den Papst als allein Definierenden erscheinen ließ), betont, die Autorität des Konzils liege nicht allein im Papst, sondern im „Consensus universalis Concilii“, bzw. in dem „numerus testium totam Ecclesiam repraesentantium“. Es ist die „Vielheit“ der Kirche, welche im Weltepiskopat repräsentiert ist, und die sich in der Einheit des einen Glaubenszeugnisses ausdrücken muß<sup>27</sup>.

Damit war freilich, nachdem diese Proteste unwirksam geblieben waren, ganz massiv die Autorität und Legitimität des Konzils selber in Frage gestellt. Ketteler, der zu dieser Infragestellung ganz wesentlich beigetragen hatte, und der in der Frage des Unanimitätsprinzips zum „harten Kern“ der Minorität gehörte, der damals auch einen „Versuch“ („experimentum“), die päpstliche Infallibilität durch Majorität zu definieren, als „wahres Verbrechen an der Kirche“ bezeichnete<sup>28</sup>, wehrte sich andererseits mit allen Kräften gegen Tendenzen in der Minorität, die es auf einen Bruch ankommen ließen<sup>29</sup>, wenn er auch andererseits wohl mehr als einmal, besonders nach dem bekannten Zwischenfall mit Stroßmayer am 22. 3., in einer seiner üblichen, freilich oft verständlichen Temperamentsausbrüche sich in schärfsten Worten gegen das Konzil äußerte<sup>30</sup>.

Man kann wohl sagen, daß, anders als in der inhaltlichen Frage der päpstlichen Infallibilität, die formale Problematik eines Konzils, das nun einmal seine unmittelbar folgenschwerste Definition durch Majorisierung zustandebrachte, von Ketteler auch nach dem Konzil nicht wirklich bewältigt worden ist. Es war einfach sein kirchlicher Sinn, der es nicht zuließ, daß er – wie manche andere Minoritäts-bischöfe – nach dem 18. Juli zunächst in abwartender Stellung verharrte, bis sich die moralische Unanimität des Weltepiskopates nachträglich in der Annahme der Konzilsbeschlüsse einstellte. Der innere Schwebezustand, den Kardinal Schwarzenberg ein halbes Jahr lang durchhielt, kam für ihn nicht in Frage. Aber eine überzeugende

<sup>26</sup> Ebd., 594 f.

<sup>27</sup> Auf den Unterschied zwischen dieser Auffassung und dem „parlamentarischen“ Repräsentationsbegriff Döllingers wird in der angekündigten Arbeit eingegangen.

<sup>28</sup> HistJb 47 (1927), 679.

<sup>29</sup> *Döllinger-Acton*, Briefwechsel II, 212.

<sup>30</sup> Ebd., 260.

Antwort auf den Einwand gegen das Konzil wegen mangelnder Unanimität konnte er auch nicht geben. Seine Erwiderung gegenüber Acton ist mehr polemisch als überzeugend und setzt gerade die formale Autorität des Konzils voraus, die hier in Frage steht<sup>31</sup>. Offenbar legte er sich die Dinge so zurecht, daß durch das Fernbleiben der Minorität bei der feierlichen Schlußsitzung vom 18. Juli die moralische Einstimmigkeit doch im Konzil selbst erreicht sei. In den beiden von ihm verfaßten gedruckten Entwürfen für das Hirten Schreiben der Fuldaer Konferenz vom 30. 8. bis 1. 9. 1870 wird die Ökumenizität des Konzils in erster Linie darauf abgestellt<sup>32</sup>. Nun ist wahr, daß Ketteler in seinem eigenen Abschiedsschreiben<sup>33</sup> seinem Fernbleiben den Charakter einer „Stimmhaltung“ gegeben hatte. Er hatte jedoch Unrecht, wenn er meinte, auch die Entscheidung seiner meisten Kollegen der Minorität in diesem Sinne deuten zu können; diese verstanden vielmehr ihr Schreiben<sup>34</sup> als innerkonziliarischen Akt und als ein – in der Form höfliches, aber in der Sache eindeutiges – „Non placet“, auch wenn sie gerade auf Betreiben Kettelers hin von einem ausdrücklichen Protest gegen die Gültigkeit des Konzilsbeschlusses Abstand genommen hatten<sup>35</sup>. Diese Begründung Kettelers wurde dann auch im Fuldaer Hirtenbrief nicht übernommen; stattdessen verwies man dort zunächst auf die nachträgliche Einstimmigkeit durch den Beitritt der meisten bisherigen Minoritätsbischofe<sup>36</sup>. Als Bischof

<sup>31</sup> „Ein solches Urtheil (sc. über die Bedingungen eines gültigen Konzils) steht dem einzelnen Bischofe nicht zu, viel weniger einem einzelnen Laien oder einem einzelnen Priester. Jene Aeußerungen der Bischöfe über die Bedingungen eines gültigen Concils konnten nimmermehr die Absicht haben, ein solches unberechtigtes Urtheil hervorzurufen. Sie waren berechtigt als Meinungsäußerungen der einzelnen Bischöfe bei den Verhandlungen selbst. Sie können aber unmöglich als Normen dienen, nach welchen jeder Einzelne die Gültigkeit der Beschlüsse des Concils beurtheilen darf . . . Damit wäre die Lehrautorität der Kirche in ihrem Grunde vernichtet und dem schrankenlosen Subjectivismus Thür und Thor geöffnet“ (Die Minorität auf dem Concil [Mainz 1870] 8).

<sup>32</sup> „So lange die Berathungen dauerten, haben die Bischöfe . . . ihre Ansichten mit unumwundener Offenheit und unbehinderter Freiheit ausgesprochen, und es sind hiebei . . . auch manche Verschiedenheiten hervorgetreten. Aber bei der Beschlußfassung herrschte eine so vollkommene Übereinstimmung, daß beim ersten der beiden Decrete kein Bischof, beim andern nur zwei verschiedener Meinung waren“ (2. Entwurf) – Im 1. Entwurf wird dies ausführlicher begründet, und dann hervorgehoben: „Die öffentliche Sitzung allein ist der entscheidende conciliarische Act“.

<sup>33</sup> Coll. Lac. VII 994 a – Mansi 52, 1324 B/C; vgl. dazu auch Ketteler, Das unfehlbare Lehramt des Papstes nach der Entscheidung des vaticanischen Concils (Mainz 1871) 71 f., Anm. 1.

<sup>34</sup> Coll. Lac. VII 994 c – Mansi 52, 1325 f.

<sup>35</sup> Ketteler, Die Minorität auf dem Concil, 11 (vgl. Granderath III, 495).

<sup>36</sup> „Wegen dieser Meinungsverschiedenheiten kann aber, selbst abgesehen von dem Umstande, daß fast sämtliche Bischöfe, welche abweichender Ansicht waren, in der betreffenden öffentlichen Sitzung nicht erschienen sind, die Gültigkeit der Beschlüsse um so weniger bestritten werden, als weitaus die meisten dieser Bischöfe den Beschlüssen des Concils nachher beigetreten sind“ (gedruckt. Entwurf im Kölner Diözesan-Archiv, Cab. Reg. II 19 II).

Dinkel von Augsburg diese damals verfrühte Behauptung beanstandete<sup>37</sup>, strich man sie in der Endfassung, verzichtete aber damit praktisch darauf, den formalen Einwand gegen das Konzil zu widerlegen<sup>38</sup>. Die Ratlosigkeit, angesichts der selber auf dem Konzil eingenommenen Position des „Consensus unanimes“ nun seine Ökumenizität positiv zu begründen, tritt so nicht nur bei Ketteler, sondern in noch eklatanterer Weise bei den anderen deutschen Minoritätsbischöfen hervor.

## II. Die materiale Seite: Päpstliche und gesamtkirchliche Infallibilität

Anders als in der formalen Frage ist es Ketteler, der doch keineswegs nur „Inopportunist“ war, in der Sachfrage der päpstlichen Unfehlbarkeit gelungen, ohne Bruch mit seinen auf dem Konzil vertretenen Überzeugungen zu einer Bejahung des Dogmas vom 18. Juli zu gelangen, auch wenn er nach wie vor von der „Einseitigkeit“ und Ergänzungsbedürftigkeit dieser Definition überzeugt blieb. Die bereits sehr reichhaltigen gedruckten Quellen, die über sein inneres Ringen mit dieser Frage vorliegen<sup>39</sup>, ergeben im wesentlichen folgendes Bild:

1. Ketteler war bereits vor dem Konzil von der päpstlichen Lehrinfallibilität in definitiven Ex-cathedra-Entscheidungen persönlich überzeugt und hat an dieser Überzeugung auch während des Konzils nie gezweifelt.

2. Er war jedoch, abgesehen davon, daß er ihre Definition aus den verschiedensten Gründen für „inopportun“ hielt, gleichfalls überzeugt, daß der Papst bei solchen unfehlbaren Definitionen nicht als „isoliert“ von der Kirche und vom Episkopat vorgestellt werden dürfe, vielmehr in untrennbarer organischer Einheit mit dem gesamten Lehramte, dessen Haupt er ist, stehe. Dabei bestimmte ihn

a) positiv sein organisches Kirchenverständnis auf der Linie der katholischen Romantik<sup>40</sup>. Immer wieder hob er hervor, daß im Sinne von Röm 12, 5 („ita multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra“), alle Einzelfunktionen der Glieder (und damit vor allem des Primates) nur im Zusammenhang der Mitwirkung des Ganzen, und niemals isoliert, rein „in sich“ betrachtet, richtig

<sup>37</sup> RömQschr 58 (1963), 46

<sup>38</sup> „Wegen dieser Meinungsverschiedenheiten kann aber die Gültigkeit der Concilsbeschlüsse in keiner Weise bestritten werden, selbst abgesehen von dem Umstande, daß fast sämtliche Bischöfe, welche zur Zeit der öffentlichen Sitzung noch abweichender Ansicht waren, sich der Abstimmung in derselben enthalten haben“ (Coll. Lac. VII 1734 c).

<sup>39</sup> Außer seinen beiden Konzilsreden zum Schema Pastor aeternus (Mansi 52, 202–11 u. 890–99) in erster Linie die Dokumente bei Ried (vgl. Anm. 4) und Lenhart: AMK 3 (1951) 323–54; 4 (1952) 307–29; 5 (1953) 325–55; 6 (1954) 208–29 (außerdem seine Ketteler-Monographie; vgl. Anm. 2).

<sup>40</sup> Vgl. dazu E. Fastenrath: MünchThZ 21 (1970) 43–56.

verstanden und ausgesagt werden können<sup>41</sup>. Alle spezifischen Funktionen, also alle „Actus proprii“, sind umgriffen von dem grundlegenden „Alter alterius membra“<sup>42</sup>;

b) negativ sein Anti-Absolutismus, welcher seine Färbung durch persönliche Erfahrungen (bewußte spirituelle Lebensentscheidung auf dem Hintergrund des „Kölner Ereignisses“) und durch sein kirchen- und gesellschaftspolitisches Engagement<sup>43</sup> erhält: „Absolutismus“ ist für ihn Inbegriff autonomer statt theonomer Lebensgestaltung; und Emanzipation eines Menschen aus allen vorgegebenen und von seinem Willen unabhängigen Bindungen, sei es auch im kirchlichen Bereich, widerspricht dem Wesen des Menschen. Denn gerade auch dadurch, daß wir in zwischenmenschliche Abhängigkeiten gestellt sind, zeigt sich, daß wir uns nicht selbst gehören, sondern Gott<sup>44</sup>. Er widerspricht darum erst recht dem Wesen von Kirche. Einen päpstlichen Absolutismus aufzurichten, heißt für ihn, demselben neuzeitlichen Autonomie-Denken verfallen, dem man entgegenwirken möchte, und nicht sehen, daß der Absolutismus mit innerer Konsequenz zur Revolution führt.

3. Andererseits war Ketteler auf der Suche nach einer Synthese, die diese verschiedenen Anliegen miteinander verbinden konnte, bzw. nach einer Fassung der päpstlichen Lehrinfallibilität, in welcher gleichzeitig die ursprüngliche Unfehlbarkeit der Gesamtkirche, bzw. des Bischofskollegiums in seiner organischen Ganzheit, unangetastet blieb. Es war ihm dabei evident, daß das Verhältnis von Papst und Bischofskollegium niemals von einem Pol aus sinnvoll erfaßt werden kann, sondern immer nur indem man beide Größen im Auge behält.

4. Dabei hat Lenhart<sup>45</sup> gezeigt, daß Ketteler, unbefriedigt von dem im Grunde doch „papalistischen“ Ansatz seines Domdekan Heinrich,

<sup>41</sup> So in dem dt. Entwurf des – abgesehen von einem kl. Absatz, der wohl von Hefele stammt – von ihm verfaßten Protestes v. 8. 5. gegen die Herauslösung der Primatskapitel aus dem Kirchenschema: „Die Kirche ist... Ein Leib mit vielen Gliedern, die aber non eundem actum habent, die aber doch wieder so zusammenhängen, daß singuli alter alterius membra sunt... In diesem Zusammenhang findet erst der besondere Act, welchen Gott jedem einzelnen Gliede durch seine Institution angewiesen hat, sein wahres Verhältnis, sein Recht, aber auch seine nothwendige Beschränkung. In diesem Zusammenhange kann vieles von dem Primat gesagt werden, was ohne Berücksichtigung desselben unwahr ist. In diesem Zusammenhang könnten wir bei der Abstimmung zu vielem Placet sagen, zu dem wir ohne diesen Zusammenhang ein unbedingtes Non placet sagen müßten“.

<sup>42</sup> „Die Exposition dieser Lehre vom Primat muß, um richtig und wahr zu sein, ... vor allem anerkennen, daß die actus proprii auch der edelsten Glieder immer nur als alter alterius membra, immer nur in Anerkennung dieses Verbandes mit den anderen Gliedern des Lehrkörpers ausgeübt werden können“ (ebd., dieser Passus fehlt im lat. Text).

<sup>43</sup> Zu diesen Hintergründen vgl. jetzt *A. M. Birke*, Bischof Ketteler und der deutsche Liberalismus (Mainz 1971) 7 ff.

<sup>44</sup> So bes. im Brief v. 5. 3. 1870 an Heinrich: AMK 4 (1952) 320.

<sup>45</sup> Bischof Ketteler III, 83 ff.

fasziniert wurde durch den Lösungsversuch, den ihm P. Francisco Quarella SJ, Studienpräfekt am Germanikum und damit Hausgenosse Kettelers, anbot. Dieser Einfluß ist nun genauer zu untersuchen.

### 1. Der Papst als Repräsentant und Mund der Unfehlbarkeit der Gesamtkirche

Die von Ketteler verbreitete Konzilsschrift „Quaestio“ Quarellas<sup>46</sup> schließt sich in der Fragestellung ganz offenbar an Maret<sup>47</sup> an. Wie dieser sieht er die Kirche als konstitutionelle Monarchie („monarchia temperata“), in welcher erst Papst und Bischofskollegium zusammen in ihrer Einheit den vollen und adäquaten Träger sowohl der Unfehlbarkeit wie der Fülle kirchlicher Jurisdiktion ergeben. Und doch geht die „Quaestio“ in einem wesentlichen Punkte über Maret hinaus: denn letzten Endes wird in ihr das Verhältnis von Papst und Bischofskollegium nicht eigentlich additiv verstanden, wie dies weitgehend bei Maret geschieht, sondern als zwei Größen, die sich gegenseitig einschließen. Der Papst besitzt als Repräsentant, Sprecher, Mund und Organ des Bischofskollegiums und der Gesamtkirche (freilich auch nur qua Repräsentant und niemals „isoliert“, für sich, „persönlich“!) noch einmal die Prärogative, die dem Apostelkolleg als Ganzem in seiner Einheit mit dem Haupte zukommt<sup>48</sup>. Damit berührt sich die These Quarellas in bemerkenswerter Weise mit dem heute von Rahner vorgetragenen theologischen Ansatz<sup>49</sup>.

Bemerkenswert sind die grundsätzlichen Überlegungen über den Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit, vor allem deshalb, weil sich, wie wir noch sehen werden, Ketteler in einem persönlichen Konzept daran anschließt, und diese noch ergänzt. Es gebe hier drei mögliche Theorien:

1. es gibt nur *eine* Unfehlbarkeit, deren unmittelbares Subjekt nur der *Papst* ist, und die Gesamtkirche nur mittelbar durch ihn;
2. es gibt *zwei* Unfehlbarkeiten: eine der Gesamtkirche mit Einschluß des Papstes als ihres Hauptes zukommende, und dazu noch eine rein „persönliche“ des Papstes allein;

<sup>46</sup> (Ad instar Manuscripti impressum) Quaestio (Druckort: Solothurn), hier zit. nach der Wiedergabe bei J. Friedrich, Documenta ad illustrandum Concilium Vaticanum anni 1870 (Nördlingen 1871) 1–128.

<sup>47</sup> Du Concile général et de la paix religieuse, 2 Bde (Paris 1869) – Le pape et les évêques. Défense du livre sur „Le Concile général et la paix religieuse“ (Paris 1869) – Zur Ekklesiologie Marets vgl. R. Thysman: Revue d'Histoire Ecclésiastique 52 (1957) 401–65 – H. Bacht: Catholica 24 (1970) 93–110.

<sup>48</sup> Besonders bezeichnende Stellen: Friedrich, Documenta. 4 ff., 31, 39, 110.

<sup>49</sup> K. Rahner – J. Ratzinger, Episkopat und Primat (QuaestDisp 11 [Freiburg 1961] 86 ff. – K. Rahner, Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 374–94.

3. es gibt nur *eine* Unfehlbarkeit, die der *Gesamtkirche*, welche sich ihrerseits auf verschiedene Weisen ausdrückt:

- a) „vel . . . per Ecclesiam dispersam, quae eandem cum ecclesia Romana doctrinam promulgat“
- b) „vel . . . in conciliis oecumenicis“
- c) „vel sese manifestat per Romanum Pontificem, ad quem omnes ecclesiae conveniunt, quique in se omnium ecclesiarum fidem comprehendit et pronunciat“<sup>50</sup>.

Die erste ist also die ausgesprochen „neo-ultramontane“ Unfehlbarkeitstheorie, welche in dem Papst die Quelle der kirchlichen Unfehlbarkeit sieht<sup>51</sup>. Es fällt dem Autor nicht schwer, aufzuweisen, daß diese Theorie mit dem ganzen Schrift- und Traditionsbefund in Widerstreit steht. Aber auch die zweite sei unhaltbar und noch dazu überflüssig: um eine solche persönliche Unfehlbarkeit des Papstes neben der Unfehlbarkeit der Gesamtkirche anzunehmen, müßte man u. a. einen miraculösen Eingriff des Heiligen Geistes bei jeder Definition voraussetzen, was gegen die Vernunft sei, da der Papst dieses Licht doch von der Kirche empfangen könne<sup>52</sup>. Es bleibt also nur die dritte, von ihm selbst verfochtene Theorie.

Am Schluß seiner Ausführungen kommt er dann zu folgendem Ergebnis:

Letzte unfehlbare Autorität ist die Gesamtkirche, „sive consideretur in Ecclesia dispersa, sive in Ecclesia congregata, sive in Romano Pontifice, in quo tanquam in supremo vertice tota veluti assumitur et repraesentatur Ecclesia“.

M. a. W.: „Ecclesia universa est infallibilis, et explicat sum magisterium sive dispersa, sive congregata, sive per Romanum Pontificem, qui eodem cum toto corpore spiritu veritatis vivit et ad quem ut ad caput et centrum omnes ecclesiae conflunt“<sup>53</sup>.

Die Unfehlbarkeit kommt also in erster Linie der ganzen Kirche in ihrer räumlich-zeitlichen Erstrecktheit zu; sie ist aber noch einmal konzentriert und verdichtet im Papst, der dabei freilich niemals „persönlich“ unfehlbar ist, sondern immer nur im Namen der Kirche, als ihr Sprecher und Repräsentant, als ihr göttlich bevollmächtigtes Organ, ihren Glauben ausspricht. Dieses Gebundensein des Papstes an die Kirche, deren Repräsentant er ist, hat bei Quarella durchaus praktische Konsequenzen: nicht zwar in der Weise, daß der Papst an einen bestimmten fixierbaren juristischen Modus gebunden wäre, aber doch in der Weise, daß die richtig verstandene Unfehlbarkeit dem

<sup>50</sup> *Friedrich*, Documenta, 105.

<sup>51</sup> Über die Bedeutung dieser Theorie als Hintergrund des Kampfes der Minorität komme ich in meiner Arbeit ausführlicher zu sprechen.

<sup>52</sup> *Friedrich*, Documenta, 109.

<sup>53</sup> Ebd., 127.

Papst gerade durch die ständige Kommunikation mit der Gesamtkirche und das von ihr ausgeübte „Korrektiv“ (und nicht etwa durch persönliche „Erleuchtung“!) zukommt<sup>54</sup>. Wir werden demselben Gedanken noch bei Ketteler begegnen.

Übrigens hat Quarella seine Gedanken noch einmal in einer für Ketteler bestimmten *Kurzfassung* resümiert, welche vom 10. 4. 1870 datiert und „Decretum de infallibilitate Romani Pontificis“ betitelt ist. Sie geht von der Frage aus, in welchem Verhältnis die päpstliche Unfehlbarkeit zu jener der Gesamtkirche stehe, bzw. inwiefern beide miteinander vereinbar sind und sich nicht ausschließen. Alles hängt nach diesem Skriptum davon ab, wie die päpstliche Infallibilität verstanden wird: als *Organ* der unfehlbaren Kirche – oder als *persönliche*, von der Kirche unabhängige Unfehlbarkeit. Ähnlich wie in der Quaestio wird eine Reduzierung der kirchlichen auf die päpstliche Unfehlbarkeit zurückgewiesen, ebenso die Vorstellung einer „doppelten Unfehlbarkeit“. Die richtig verstandene päpstliche Unfehlbarkeit falle vielmehr mit der einen der ganzen Kirche zusammen. Glaubensregel ist allein das Urteil der Gesamtkirche, welches sich jedoch auf verschiedene Weise manifestiert<sup>55</sup>:

„a) entweder durch die *Ecclesia dispersa*

b) oder durch die im Konzil versammelte Kirche

c) oder durch den Papst, zu dem als Haupt alle Glieder zusammenkommen, in dem als Zentrum alle Linien zusammenlaufen, in welchem als in ihrer höchsten Aufgipfelung die Lehren aller Kirchen zusammengefaßt sind, und durch welchen als ihr göttlich bestelltes Organ die ganze Kirche spricht und ihren Glauben ausspricht.“

Daraus folgt für das richtige Verständnis der päpstlichen Unfehlbarkeit:

„Wenn man unter dem *ex cathedra* definierenden Papst den Papst versteht, der als Haupt der Kirche repräsentiert, ihren Glauben ausspricht, ihre Entscheidung durch seine höchste Autorität bestätigt – oder wenn man darunter die Gesamtkirche versteht, die durch ihr von Christus eingesetztes Haupt, ihr Organ und ihren Mund ihre Entscheidung verkündet, ihren Glauben ausdrückt“, dann stehe es außer Zweifel, daß man in diesem Sinne von päpstlicher Unfehlbarkeit sprechen könne.

„Wenn man darunter jedoch den Papst versteht, der, unabhängig von der ganzen Kirche, nur seine persönliche und höchste Autorität

<sup>54</sup> Eine wesentliche Rolle spielt in diesem Zusammenhang das „convenire“ der Irenäus-Stelle (lib. III contra haer. c. 2), welches v. Quarella in dem Sinne ausgelegt und immer wieder zitiert wird, daß die römische Kirche *durch* den ständigen Kontakt mit allen übrigen Kirchen in der Wahrheit bleibe: „ad hanc ecclesiam Romanum omnes confluent ecclesiae et in ipsa reassumitur (ein häufiger Ausdruck in der Quaestio!) traditio omnium ecclesiarum“ (*Friedrich, Documenta*, 38).

<sup>55</sup> Dt. Übersetzung durch mich.

gebraucht, und dann durch eine miraculöse und außerordentliche Assistenz des Hl. Geistes unfehlbar ist, dann sagen wir, daß es weder in der Schrift noch in der Tradition irgendeine Grundlage gibt, dies als Glaubensdogma zu definieren“.

Gerade diese Alternative ist aber wiederum wichtig, um die Formel in *Ketteler's Kirchenschema* zu verstehen, welches freilich mehr als ein Monat früher liegt <sup>55a</sup>. Möglicherweise ist Quarella auch der Verfasser dieses Kirchenschemas <sup>55b</sup>. In Kap. 13 dieses von Ketteler dem Konzil vorgelegten Alternativschemas über die Kirche heißt es, die Ausübung des (unfehlbaren) kirchlichen Lehramtes geschehe:

1. wenn die Kirche auf ökumenischen Konzilen unter der Autorität des römischen Papstes über Sachen des Glaubens oder der Sitten definiert;

2. wenn sie in der ordentlichen Lehrverkündigung dieselbe Lehre wie ihr Haupt vorträgt;

3. „sive cum per suum caput, ad quod omnia membra convenient necesse est (vel: ad quod necesse est convenire omnem ecclesiam, quodque eodem cum universo corpore spiritu vivit) quanam sit apostolica traditio et ecclesiastica praedicatio christianos populos edocet“ <sup>56</sup>.

Das sind aber wiederum genau die drei Weisen der Ausübung der kirchlichen Unfehlbarkeit in der „Quaestio“. Wenn Haynald in der Rauscher-Versammlung kritisch äußerte, daß darin „die ganze (päpstliche) Unfehlbarkeit enthalten sei“ <sup>57</sup>, dann übersah er doch, daß dieser Unfehlbarkeitsbegriff wesentlich verschieden ist von der „neo-ultramontanen“ Infallibilitätslehre. Denn in Wirklichkeit steckt in dieser Formulierung die ganze Repräsentationstheologie Quarellas. Was die Termini „die Kirche durch den Papst“, bzw. „die Kirche durch

<sup>55a</sup> Dieses Kirchenschema Ketteler's (Mansi 51, 863–72) wurde zuerst am 1. 3. der Rauscher-Versammlung unterbreitet (Tb Eberhard, 164 – Tb Mayer, 140), dann am 9. 3. in lithographierter Form unter die Konzilsväter verteilt.

<sup>55b</sup> Bemerkenswert ist jedenfalls: während sich im Ketteler-Nachlaß zu fast allen eigenen Konzils-Stellungnahmen Konzepte finden, fehlen diese für das Kirchenschema. – Eine Bemerkung K. s. in einem Brief an Heinrich („Ich habe jetzt eine Arbeit über die Kirche, die mich unendlich erfreut und meine ganze Anschauung tausendmal besser ausdrückt, als ich sie hätte ausdrücken können“: AMK 4 [1952] 322) scheint eher auf das Kirchenschema hinzuweisen, als auf die „Quaestio“, wie *Lenhart* (Bischof Ketteler III, 122) annimmt, der überdies hier beide miteinander zu verwechseln scheint; denn die „Quaestio“ ist keine ganze „Arbeit über die Kirche“. Dann hat K. seine eigenen Ideen zwar in dem Kirchenschema wiedererkannt, dieses jedoch nicht selber verfaßt. Gerade in dieser Zeit hat er sich jedoch besonders der Mitarbeit Quarellas bedient. Für die Autorschaft Quarellas, oder jedenfalls für seine Mitarbeit, spricht dann weiter die fast wörtliche Übereinstimmung der im folg. zit. Formel in K.'s Kirchenschema, und in dem – von Quarellas Hand stammenden – Zusatz in K.'s *Observationes* zum *Caput addendum*: *HistJb* 47 (1927) 679.

<sup>56</sup> Mansi 51, 869 C.

<sup>57</sup> *Döllinger-Acton*, Briefwechsel II, 210.

ihr Haupt“ letzten Endes besagen, wird deutlich durch die oben zitierten Texte der „Quaestio“, die z. T. wörtlich mit der Formulierung im Kirchenschema Kettelers übereinstimmen, sowie durch die Gegenüberstellung in der Kurzfassung Quarellas: auf der einen Seite primäre Unfehlbarkeit der Gesamtkirche, die durch den Papst als ihr Haupt und Organ spricht – auf der andern Seite eine „isolierte“, rein „gottunmittelbar“ verstandene päpstliche Unfehlbarkeit, die nicht innerlich und wesentlich auf die Kirche angewiesen ist. Auf jeden Fall hat sich Ketteler hier mit dem Grundansatz Quarellas identifiziert. Auch in seinen beiden Konzilsreden tauchen bemerkenswerte Parallelen zu Zentralgedanken der „Quaestio“ auf<sup>58</sup>, wenngleich es auch verfehlt ist, sich die Abhängigkeit Kettelers von dieser Schrift zu eng vorzustellen. In einem wesentlichen Punkte scheint der Mainzer Bischof jedenfalls, wie wir noch sehen werden, über die „Quaestio“ hinausgegangen zu sein: insofern er annahm, daß der Hl. Geist bei eigentlichen Ex-cathedra-Entscheidungen auch garantiert, daß diese notwendige Bedingung des Sich-stützens auf die Kirche tatsächlich realisiert wird.

## 2. Sichtbare Rückbindung als Strukturelement der sichtbaren Kirche

Ketteler hat die Gedanken Quarellas weitergeführt in einem persönlichen Konzept, das uns mitten in sein inneres Ringen mit der Frage hineinführt, und das sicher aus der zweiten Konzilsphase, wahrscheinlich aus der Zeit nach seiner Rede vom 23. 5. stammt. Es zeigt vor allem, warum er auf eine – auch äußerlich verifizierbare – Bindung des Papstes an die Gesamtkirche drang. Sein nicht immer leicht zu entziffernder Text lautet:

„Begriff der Unfehlbarkeit des Papstes.

1. der Papst unfehlbar *utens cons.(ilio) et req.(uirens) adj.(utorium) Ec.(clesiae)*.

2. der Papst *persönlich* unfehlbar und *allein* unfehlbar, die Quelle der Unfehlbarkeit der Kirche. Total verwerflich.

<sup>58</sup> Augenfälligste wörtliche Parallele: „*adaequatum Ecclesiae fundamentum, adaequatum subiectum, quod accepit claves regni coelorum . . . non est unus et solus Petrus, sed est Petrus una cum Apostolis: Petrus ut caput, Apostoli ut membra Petro capituli unita: est ipsum collegium Apostolorum, cuius Petrus est supremus dux, princeps et coryphaeus: vel est Petrus, quatenus in ipso ut in supremo vertice totum collegium apostolicum reassumitur*“ (aus d. „Quaestio“: Friedrich, Documenta, 31, ebenso 110) – „*Adaequatum . . . et completum fundamentum est Romanus pontifex una cum episcopis, vel totum collegium episcoporum in Romano pontifice veluti in suo vertice consertum et reassumptum*“ (aus der Konzilsrede K.'s v. 23. 5.: Mansi 52, 206 C). Weitere bemerkenswerte Übereinstimmungen: Friedrich, Documenta, 102 – Mansi 52, 209 D / 210 A; Friedrich, Documenta, 1 ff. – Mansi 52, 896 D.

4. (sic!) der Papst für sich unfehlbar und zugleich die Kirche unfehlbar; also zwei Subjekte der Unfehlbarkeit, zwei Unfehlbarkeiten. Unvernünftig.

3. der Papst zwar nicht persönlich, getrennt von der Kirche, nicht allein unfehlbar; aber dennoch ohne alle sichtbare, wahrnehmbare Theilnahme der übrigen Kirche unfehlbar, weil (er) immer innerlich, geistig, wesentlich mit Kirche verbunden ist.

1) Dann würde konsequent folgen, daß er immer unfehlbar wäre.

2) Das widerspricht dem ganzen Organismus der Kirche, welcher immer für die inneren Gaben, deren Träger sie ist, äußere, sichtbar wahrnehmbare Zeichen hat.

3) Das neigt daher zu den Meinungen der unsichtbaren Kirche und verflüchtigt die Organisation des Lehrkörpers zu einer Lehrgabe. Christus Jesus hat sein Lehrdepositum nicht einem unsichtbaren Lehrkörper, sondern dem sichtbaren Apostolat übergeben; und die höchsten Akte dieses Lehrkörpers, die *iudicia irrefragabilia* (sic!) müssen daher auch sichtbar getroffen (?) sein; der *Zusammenhang* muß sichtbar vorhanden sein.“<sup>58a</sup>

Der Gedankengang Kettlers schließt sich an die drei möglichen Konzeptionen vom Verhältnis gesamtkirchlicher und päpstlicher Unfehlbarkeit in der „*Quaestio*“ und ihrer Kurzfassung vom 10. April an. Während Kettler hier die 2. und 4. Auffassung (bei Quarella 1 u. 2), die dort ausführlich widerlegt ist, kurz und nicht ohne persönliche Emotion abtut, befaßt er sich eingehender mit der 3. (d. h. an vierter Stelle erwähnten) Auffassung, die bei Quarella noch nicht berührt ist; sie beschäftigte ihn möglicherweise nach der *Relatio Pies* vom 13. 5., welche in einem *Passus*<sup>59</sup> zu einem solchen Verständnis Anlaß bot. Es ging also um die Frage einer „Bindung“ des Papstes an die Kirche bei *Ex-cathedra*-Entscheidungen, die jedoch nicht institutionell greifbar ist. Und hier ist das Argument der Sichtbarkeit der Kirche interessant<sup>60</sup>. Wenn die Rückbindung des Papstes an die Kirche ein ekklesiologisches Strukturelement ist, muß sie auch an der Sichtbarkeit der Kirche partizipieren. Hier spricht sich die Eigenart des Denkens Kettlers aus: aus seiner Leib- und Organismus-Vorstellung, die zugleich, wie schon aus seinem Kirchenschema hervorgeht<sup>61</sup>, engstens

<sup>58a</sup> Lesart von Punkt 3 nicht immer ganz sicher.

<sup>59</sup> Mansi 52, 36 D.

<sup>60</sup> Ähnliche Erwägungen, daß es gerade auf den *sichtbaren* Zusammenhang des Papstes, bzw. seiner Definition, mit dem übrigen Lehramt ankomme, finden sich auch in der anonymen Konzilsschrift „*De Summi Pontificis infallibilitate personali*“, 25, welche von S. Mayer, dem De-facto-Berater Kard. Schwarzenbergs, stammt, außerdem in der Konzilsrede Ginouilhacs v. 23. 5. (Mansi 52, 216 f.). Es kann nicht ausgeschlossen werden, daß K. davon mit inspiriert wurde; und doch wird in beiden Fällen der Zusammenhang mit dem Prinzip der „*Ecclesia visibilis*“ nicht so deutlich hervorgehoben, wie es in diesem Konzept K.'s geschieht.

<sup>61</sup> Mansi 51, 866 A/B.

mit dem Gedanken der Kirche als gott-menschlicher Gemeinschaft und damit als sichtbarer verbunden war, folgte für ihn, daß das Gebundensein des Papstes an die Kirche sich sichtbar-institutionell ausdrücken müsse. Und darum meinte er, allein eine päpstliche Unfehlbarkeit im Sinne der 1. Lösung, also der bekannten, von der Minorität immer wieder zitierten, Formel des Antoninus v. Florenz, akzeptieren zu können: der Papst ist insofern unfehlbar, als er sich auf die (primär als ganze unfehlbare) Kirche stützt.

Bemerkenswert ist ferner die Gegenüberstellung von „Lehrkörper“ (als sichtbar organisiert) und „Lehrgabe“. Hier klingt bereits seine Ablehnung des Begriffes eines (rein persönlichen) „Charismas“ zur Wesensbestimmung der päpstlichen Unfehlbarkeit an. Er wollte die päpstliche Unfehlbarkeit aus der rein persönlichen Ebene der Gottunmittelbarkeit in die objektiv-sichtbare ekklesiologische Ebene heben: sie hat nichts mit einer besonderen „Erleuchtung“ zu tun; sie ist nichts „Persönliches“, der Subjektivität des Papstes Geschenktes, sondern eine Gabe, die der sichtbaren Leibstruktur der Kirche im Zusammenwirken ihrer Glieder zukommt. Damit wird freilich noch nicht klar, wie Ketteler diesen notwendigen sichtbaren Zusammenhang versteht und welchen genauen Stellenwert er bei ihm besitzt.

### 3. Unfehlbarkeit des Papstes durch das Medium der kirchlichen Konsultation

Dies wird etwas deutlicher in seinen Ausführungen in der Konzilsrede vom 25. 6. zum 4. Kapitel. Ketteler möchte dort die päpstliche Unfehlbarkeit auf der Linie der 4 Prinzipien Melchior Canos bestimmen, die für das ganze Lehramt der Kirche gelten. Wichtig ist vor allem das erste und zweite Prinzip:

1) Der ex cathedra sprechende Papst ist angewiesen auf die sorgfältige Benutzung der *menschlichen Mittel* der Wahrheitsfindung: denn es handelt sich um „Assistenz“ des Heiligen Geistes, nicht um Offenbarung, Inspiration oder „Charisma“. Unter diesen Mitteln nimmt wieder einen ersten Rang das Urteil der Bischöfe als „testes et iudices fidei“ an. Freilich hängt die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Befragung des Episkopates von den konkreten Fällen ab: nicht unbedingt notwendig, wenn es darum geht, einen Irrtum zu verwerfen, dessen Widerspruch zum ausdrücklich formulierten Glauben der Kirche schon mehr oder weniger evident ist, oder wenn die Einstellung des Episkopates schon aus anderen Quellen bekannt ist, ist sie auf jeden Fall erforderlich, wenn es um die Definition eines „neuen“ Dogmas geht, dessen Enthaltensein in der Tradition und der Glaubensverkündigung der Gesamtkirche nicht so eindeutig ist. Es ist also nach Ketteler in erster Linie der mehr oder weniger explizite

Zusammenhang des Inhaltes einer neuen Definition mit dem bisher formulierten Dogma, von welchem Grad und Notwendigkeit einer ausdrücklichen Konsultation abhängt!

2) Die Vorsehung Gottes für die Kirche verbürgt, daß diese Mittel *faktisch immer* angewandt werden, und *dadurch* (dies ist wichtig für die Position Kettelers!) verbürgt sie die Unfehlbarkeit dieser Entscheidungen. Es ist darum nicht möglich, die Anwendung dieser Mittel und damit die Richtigkeit der Entscheidung selbst nachträglich in Zweifel zu ziehen <sup>62</sup>.

Im ursprünglichen deutschen Entwurf der Rede steht dann noch ein für die Einstellung Kettelers interessanter Exkurs, den er in der lateinischen Rede weggelassen hat:

„Manche wollen die Wahrheit, daß die göttliche Assistenz, wodurch Papst und Concilien vor dem Irrtum befreit werden, ganz wesentlich und unauflöslich an den Gebrauch aller nothwendigen natürlichen Mittel geknüpft sind, nicht offen und klar aussprechen, weil sie eben den Einwand fürchten . . . daß nämlich dann jeder berechtigt sei, sowohl Aussprüche des Concils wie der Päpste unter dem Vorwande, daß jene natürlichen Mittel nicht angewendet seien, anzweifeln könne. Das ist aber nur dann der Fall, wenn dieser zweite Grundsatz nicht mit derselben Klarheit ausgesprochen wird. Beides ist also gleich nothwendig . . . *Wer aus Furcht vor diesem Einwurf die Nothwendigkeit jener Mittel nicht aussprechen will, verwirrt die Gedanken der Menschen, so daß sie das Wesen der Unfehlbarkeit der Kirche nicht richtig erkennen können* <sup>63</sup>. Ebenso verwirrt aber auch der die Ansichten der Menschen und erschüttert die Lehrautorität der Kirche, welcher nicht ausspricht, daß derselbe Gott, der durch seine übernatürliche Gnade den Irrthum von Papst und Concil fernhält, mit demselben Grunde sie auch bewahrt, nicht die nothwendigen Mittel anzuwenden.“

Sachlich wird dies freilich auch in der lateinischen Rede gesagt. Wie notwendig es war, auf diesen Punkt hinzuweisen, zeigt die unverkennbare Anspielung Kettelers auf den nur 7 Tage zurückliegenden Ausspruch Pius IX.: „La tradizione sono io“ <sup>64</sup>.

Wesentlich ist nicht so sehr die von Ketteler hervorgehobene Notwendigkeit der Konsultation an sich. Sie wurde auch auf seiten der Majorität anerkannt, aber dort mehr als „moralische Verpflichtung“, also als individueller Sittenkodex für den Papst, der darum auch nicht

<sup>62</sup> Ebd. 52, 891 f.

<sup>63</sup> Hervorhebung durch mich.

<sup>64</sup> „cum nostris diebus pie quidem, sed certe non secundum prudentiam iam affirmetur, Romanum pontificem talem traditionem superna quadam infusione quasi in pectore inclusam habere“ (Mansi 52, 893 B) – Der ohnehin naheliegende Zusammenhang ergibt sich auch daraus, daß im dt. Entwurf der Rede, der aus der ersten Junihälfte stammt, dieser Passus noch fehlt.

in den Rahmen eines dogmatischen Dekretes falle<sup>65</sup>. Entscheidend ist vielmehr der theologische Stellenwert, der dieser Konsultation gegeben wird. Für Ketteler handelt es sich hier um eine wesentliche ekklesiologische Aussage. Es ist für ihn entscheidend zum richtigen Verständnis der kirchlichen und damit auch päpstlichen Unfehlbarkeit, daß durch diese Mittel, also durch das Medium der kirchlichen Konsultation, von Gott die Unfehlbarkeit gewirkt wird; und wer meint, darüber hinweggehen zu können, „verwirrt die Gedanken der Menschen, so daß sie das Wesen der Unfehlbarkeit der Kirche nicht richtig erkennen können“. Sonst wird die Unfehlbarkeit als besondere individuelle Erleuchtung verstanden, bzw. – was für Ketteler dasselbe bedeutet – als „Charisma“<sup>66</sup>.

Für die Majorität stand freilich allein die Frage nach der jurisdiktionsverbindlichen Instanz im Vordergrund, und sie war darum geneigt, ekklesiologische Anliegen, die nicht in das Schema dieser Fragestellung zu pressen waren, von vornherein auszuklammern, oder sie in den Bereich der bloß individuellen sittlichen Verpflichtung zu verweisen. Das Doppelanliegen K.s, welches durchaus dem „antigallikanischen“ Bedürfnis der Mehrheit Rechnung trug, aber das andere Moment ebenso eindeutig betonen wollte, wurde nicht gesehen.

Freilich ist zu sagen, daß Ketteler in dieser seiner Rede sein Anliegen nicht eindeutig genug zum Ausdruck gebracht hat. Aus seiner etwas eigenwilligen Bellarmin-Interpretation<sup>67</sup> scheint bei oberflächlicher Lektüre hervorzugehen, daß der Papst nur dann unfehlbar ist, wenn er sich auf die Bischöfe stützt, ebenso aus seiner von ihm dann vorgeschlagenen Formel<sup>68</sup>. Man muß die Fragestellung aber hier

<sup>65</sup> So in der Antwort Freppels v. Angers am 2. 7. (Mansi 52, 1041).

<sup>66</sup> Die lat. Rede (Mansi 52, 891 C) bezieht sich auf den Gebrauch des Terminus „Charisma“ in der Relatio d’Avanzos v. 20. 6. (ebd., 764 B); hier war tatsächlich ausgesagt: Die Bischöfe brauchen die Einheit mit dem Papst, um in der Wahrheit zu bleiben; der Papst dagegen braucht nur den Heiligen Geist.

<sup>67</sup> Mansi 52, 897 f.

<sup>68</sup> Ebd., 899 A: der Papst könne nicht irren „cum unitus cum episcopis sive in concilio congregatis sive per orbem dispersis... definit“; man könne auch statt „unitus cum episcopis“ im Sinne Antonins v. Florenz „consilio episcoporum, et auxilio ecclesiae utens“ oder im Sinne Bellarmins „audito consilio aliorum pastorum“ sagen. Die folgende Erklärung der Formel durch K. hebt die Schwierigkeit nicht auf. K. meint, durch eine solche Formel werde 1) zum Ausdruck gebracht, daß der Papst auch außerhalb eines ökumenischen Konzils eine Glaubensfrage verbindlich entscheiden könne. 2) die Lehre offengelassen, nach welcher der Papst *dann*, wenn er *ex cathedra spricht*, niemals allein, sondern *immer in Verbindung mit den Bischöfen* handelt, ohne daß man dadurch die schwierige Frage löst, *wie* sich diese Einheit mit den Bischöfen manifestieren müsse. 3) bleibt die Frage nach wie vor offen, ob der Papst auch *ohne* diese Verbindung mit den Bischöfen („etiamsi solus definit“) unfehlbar sei. Aus 2) scheint hervorzugehen, daß K. (der sich offensichtlich mit der hier offenzulassenden Doktrin identifiziert) sich diese Verbindung mit den Bischöfen als Wesensmerkmal vorstellt, das bei eigentlichen Ex-cathedra-Entscheidungen niemals fehlen kann. 3) scheint jedoch andererseits die reale Möglichkeit einer Definition ohne diese Verbindung vorauszusetzen.

präzisieren. Nicht das steht in Frage, daß für Ketteler das Sich-stützen auf die Kirche wesentliche Voraussetzung einer Ex-cathedra-Entscheidung ist; daß es das ist, haben wir bereits deutlich gesehen. Die Frage ist vielmehr: Ist Ketteler der Meinung, daß bei Ex-cathedra-Entscheidungen Fälle vorkommen können, wo der Papst einfach autonom handelt, und wo er dann auch nicht unfehlbar ist? Und will das der Ausdruck „cum unicus cum episcopis...“ in der von ihm vorgeschlagenen Definitionsformel besagen? Wenn dies der Fall wäre, dann und nur dann könnte man vielleicht sagen, daß die Auffassung, die der Mainzer Bischof auf dem Konzil vertreten hat, in einem entscheidenden Punkte durch die nachträgliche Definition desavouiert ist. Nur dann könnte man mit einigem Recht sagen, daß er „grundsätzlicher Gegner“ nicht nur der damaligen Vorlage und der faktisch weitgehend von der Majorität vertretenen Auffassungen, sondern auch des tatsächlichen Dogmas vom 18. Juli gewesen sei.

Es gibt eine Reihe von Gründen, dies zu verneinen. Innerhalb der Rede selbst ist das entscheidende Gegenargument das von ihm aufgeführte 2. Prinzip des Melchior Cano, welches eine solche Interpretation geradezu ausschließt. Dann ist weiter zu bedenken, daß die Bellarmin-Interpretation redaktionsgeschichtlich sekundär ist; sie findet sich noch nicht im ursprünglichen deutschen Entwurf dieser Rede; ebenso fehlt dort noch die vorgeschlagene Definitionsformel am Schluß. Dieser erste deutsche Entwurf macht den Eindruck größerer Geschlossenheit und Klarheit; es scheint, daß sich durch ihn die ursprüngliche Intention Kettelers sicherer eruieren läßt. Auch die anderen bekannten Dokumente aus den letzten Konzilswochen weisen in die gleiche Richtung. Dies gilt einmal für die Bemerkungen zur Bilio-Cullenschen Vorlage<sup>69</sup>, für die „Leitenden Prinzipien für das Kapitel de infallibilitate“<sup>70</sup> und für seine vom 29. 6. datierten „Animadversiones“<sup>71</sup>. Seine Kritik bezieht sich hier eigentlich nicht auf die Tatsache der Irreformabilität päpstlicher Definitionen; was vielmehr für ihn im Vordergrund steht, ist das Wie des Zustandekommens von Ex-cathedra-Entscheidungen; und hier wendet er sich vor allem gegen den Ausdruck „Charisma“, der wiederum für ihn eine „persönliche“ Infallibilität zu suggerieren schien, die dem Papst unmittelbar, ohne Vermittlung der Kirche zukommt. Weiter ist zu bedenken, daß Ketteler in einem, zwischen dem 6. und 12. 7. geschriebenen Brief an den Mechelner Erzbischof Dechamps<sup>72</sup> wohl unbedingt daran festhält, daß nach seiner und Bellarmins Auffassung

<sup>69</sup> HistJb 47 (1927) 720 f.

<sup>70</sup> Ebd., 718 f.

<sup>71</sup> Ebd., 715–17 – Diese Reihenfolge der Dokumente scheint mir aus inneren Gründen wahrscheinlicher als die umgekehrte, in welcher *Ried* (ebd.) sie bringt.

<sup>72</sup> *Ketteler, Briefe*, hrsg. v. J. M. Raich (Mainz 1879) 554 f.

unfehlbare Definitionen von der Konsultation der Kirche als von einer wirklichen Bedingung abhängen, andererseits zuzugestehen bereit ist, daß es dabei ausgeschlossen ist, daß der Papst ohne eine solche Beratung („temere“) definiert. Von da aus scheint folgende Interpretation der einschlägigen Äußerungen Ketteler näher zu liegen: der Papst ist nach ihm wesentlich (auch) durch seine Einheit mit dem Bischofskollegium unfehlbar; es ist aber andererseits sicher, daß diese Einheit bei Ex-cathedra-Entscheidungen auch tatsächlich besteht. Bzw.: weil der Beistand des Hl. Geistes „Assistenz“ ist, wirkt er durch die „media humana“, also mittels der notwendigen Konsultation durch die Kirche, und nicht in „unmittelbarer“ Weise. Diese Konsultation (deren genauer Modus nach Ketteler von den konkreten Umständen abhängt) ist dabei durchaus theologisch notwendige „Bedingung“ einer päpstlichen unfehlbaren Entscheidung, aber wiederum nicht in „gallikanischem“ oder „semi-gallikanischem“ Sinne. Von da aus ist dann auch sein Widerstand gegen die „Citra“-Theorie in der Rede vom 25. 6.<sup>73</sup> zu sehen. Diese „Citra-Theorie“, die er im Schema wiedererkennt, und die er von jener Infallibilitätslehre abgrenzt, wie sie von den anerkanntesten Theologen vertreten werde, und wie er sie auch selbst immer geglaubt habe, lehre, daß der Papst „per se“, „citra episcopos“ unfehlbar sei. Diese Formulierungen standen aber tatsächlich in der schriftlichen Relatio, auf welche sich Ketteler hier bezieht<sup>74</sup>. Es braucht uns hier nicht zu beschäftigen, ob und inwieweit die Autoren der Relatio tatsächlich denselben Begriff meinten, den Ketteler im Auge hat. Ihm ging es dabei, wie aus dem Kontext seiner ganzen Äußerungen ersichtlich ist, um den Kampf gegen eine Theorie, die die Cooperatio der Kirche, in welcher konkreten Form auch immer, als ekklesiologisch notwendigen und wesentlichen Faktor für das Zustandekommen päpstlicher unfehlbarer Entscheidungen ausschließt.

Jedenfalls ist hier bereits ersichtlich, daß das „Ex sese“ der schließlichen Definition nicht identisch ist mit der von Ketteler abgelehnten „Citra-Theorie“<sup>75</sup>. Ersteres meint nur die Verbindlichkeit der faktisch getroffenen Entscheidungen und bezieht sich nicht auf die ekklesiologischen Faktoren, die zu ihrem Zustandekommen notwendige Voraussetzung sind.

Immerhin scheint es Ketteler in jenen Tagen noch nicht gelungen zu sein, sein Anliegen unmißverständlich und klar zu artikulieren, auch nicht in der von ihm in den „Animadversiones“ vorgeschlagenen Formel, die von Ried<sup>76</sup> als „klarste aller Kettelerschen Äußerungen

<sup>73</sup> Mansi 52, 894 C, 898 C; vgl. auch in d. Rede v. 23. 5.: ebd., 207 C/D.

<sup>74</sup> Ebd., 23 A.

<sup>75</sup> So auch K. selbst nach dem Konzil (Das unfehlbare Lehramt des Papstes, 24 ff.).

<sup>76</sup> HistJb 47 (1927) 717.

zur Infallibilitätslehre“ charakterisiert wird. Dies geschieht jedoch deutlicher in einem Dokument, von dem bisher nicht bekannt war, daß es von Ketteler stammt.

#### 4. Die letzte Vermittlungsbasis Kettelers

Es ist bekannt, daß sich der Mainzer Bischof trotz aller bleibenden Bedenken und allem Schwanken im taktischen Vorgehen dogmatisch mit der kommenden Definition abzufinden begann. Dazu trug vor allem die Bilio-Cullensche Vorlage<sup>77</sup> bei, welche Ketteler nach dem 25. 6. bekannt wurde. Sie enthielt bereits den Passus über die „Auxilia“, deren sich die Päpste je nach Zeit und Umständen bedienten, bevor sie zur definitiven Entscheidung schritten<sup>78</sup>. Ketteler erkannte an, daß hier nicht mehr eindeutig jene „persönliche“ und „absolute“ Unfehlbarkeit gelehrt werde, die er bekämpft hatte<sup>79</sup>. In diesen Wochen setzte allenthalben auch auf seiten der Minorität ein fieberhaftes Suchen nach Kompromißformeln ein, die wenigstens privat diskutiert und herumgereicht wurden. Eine Reihe von Formeln, die sich unter den Papieren Kettelers finden, legt Zeugnis ab für das Bemühen des Mainzer Bischofs, einerseits der Majorität entgegenzukommen, und andererseits doch seine Anliegen unbedingt aufrechtzuerhalten. Darunter ist auch das – nahezu identische – Pendant eines Dokumentes, das damals an die Glaubensdeputation gelangte, und das sich als „Anonymus“ unter den privat eingereichten Modifikationsvorschlägen im Mansi findet<sup>80</sup>; es stammt jedoch von Ketteler, da das Originaldokument im Vatikanischen Archiv die Handschrift seines Sekretärs Raich trägt. Dieser Definitionsvorschlag enthält folgende wesentliche Aussagen:

Positiv definiert er:

1) der Papst, „ad quem ut ad caput et centrum catholicae unitatis necesse est omnem convenire ecclesiam“, und dem in Petrus gesagt worden ist „Ich habe für dich gebetet...“, kann, wenn er als allgemeiner Lehrer eine Glaubens- und Sittenlehre der Kirche „ultimo et solemni iudicio“ definiert und allen Christgläubigen vorlegt, kraft der Verheißungen, die Christus „ipsi et ecclesiae“<sup>81</sup> machte, nicht irren.

<sup>77</sup> Coll. Lac. VII 1645 – Mansi 53, 265 f. – dt. Übers. bei Aubert, Vaticanum I, 345 ff. (letzt. Spalte).

<sup>78</sup> DS 3069.

<sup>79</sup> HistJb 47 (1927) 720 f.

<sup>80</sup> Mansi 52, 1166 f.

<sup>81</sup> Die Formel „ipsi et ecclesiae“, bemerkenswert in ihrer Doppelstruktur und der dahinterstehenden theologischen Aussage, findet sich auch damals – freilich in umgekehrter Reihenfolge – im Vermittlungsvorschlag Hefeles (Mansi 52, 1183 D).

2) „Pontifex vero ita definiens non est a fratribus, qui sub ipso et cum ipso catholicam ecclesiam gubernant seiunctus, sed cum eisdem, ut caput cum membris in unam coalescit Christi ecclesiam docentem, quam Spiritus Sanctus inhabitat, regit et inducit in omnem veritatem.“

Unter den Kanones schlägt er u. a. die Verurteilung folgender Auffassungen vor:

1) der ex cathedra definierende Papst könne irren;

2) er sei unfehlbar durch Inspiration und nicht vielmehr durch Assistenz.

3) „Si quis calumniatur catholicam Ecclesiam, quasi dividat Romanum pontificem ab episcopis . . . doceatque eundem Romanum pontificem ita a suis fratribus avulsum esse infallibilem doctrinae christianae magistrum et controversiarum fidei iudicem: anathema sit.“

In dieser Formel drückt sich ein weiteres Stadium der Entwicklung aus. Ketteler war jetzt bereit, auf die Einfügung der für ihn notwendigen Bedingungen in die zentrale Definitionsformel selbst zu verzichten. Damit war ein „semi-gallikanisches“ Verständnis eindeutig ausgeschlossen, und, trotz aller unterschiedlicher Akzentsetzungen auch im ersten Teil der Formel, doch der Sache nach eine Irreformabilität päpstlicher Glaubensdefinitionen „ex sese“ ausgesagt. Seine weiteren Anliegen bringt er dann in einer zweiten gleichwertigen Komplementär-Aussage unter, in welcher die innere Einheit von Papst und Bischofskollegium in typisch Ketteler'scher Diktion ausgedrückt wird. Es handelt sich hier um eine ekklesiologische Eigenschaft, die jedoch der schon aliunde als solche deutlich gekennzeichneten („Pontifex vero ita definiens . . .“) Ex-cathedra-Entscheidung notwendig zukommt, die also theologisches Wesensmerkmal, aber nicht juristische Voraussetzung der Verbindlichkeit ist<sup>82</sup>. Beide Aussagen sollten gleichwertig nebeneinander stehen, in den Kanones die entsprechenden Häresien in gleicher Weise verurteilt werden. Das Doppelmanöver Kettelers, wie es bereits in seiner Rede vom 25. 6., bzw. ihrem deutschen Entwurf, deutlich geworden ist, tritt hier noch einmal abschließend und klassisch formuliert hervor.

Diese Basis war freilich längst überholt. Es war im Grunde die Basis der Intervention des Kardinal Guidi v. Bologna in der Generalkongregation vom 18. 6.<sup>83</sup>, des einzig wirklich aussichtsreichen Vermittlungsversuches während des Konzils, der für einen Tag lang Hoffnung auf Verständigung der verhärteten Fronten bot. Seine Formel<sup>84</sup> hatte bereits jene Doppelstruktur der Aussage – einerseits

<sup>82</sup> Eine ähnliche Formel entwarf in jenen Tagen auch Kardinal Rauscher (demnächst in meiner Arbeit).

<sup>83</sup> Mansi 52, 740–48.

<sup>84</sup> Ebd., 747.

Irreformabilität päpstlicher Definitionen, andererseits gesamtkirchliche Integration der päpstlichen Unfehlbarkeit – vorweggenommen, auf welche Minoritätsbischofe wie Ketteler im letzten Moment zurückkamen. Nachdem sein Vorstoß noch am selben Abend in derart spektakulärer Weise durch Pius IX. abgewürgt worden war, hatten ähnliche Formeln, die von Mitgliedern der Minorität ausgingen, keine Chance mehr.

Es ist nicht die Aufgabe dieses Beitrages, zu untersuchen, weshalb nur das eine, und nicht das theologisch genau so wesentliche andere Moment in der Definition seinen Niederschlag fand. Letzten Endes lag es wohl an der primär juristischen und nicht umfassend ekklesiologischen Fragestellung der Mehrheit<sup>85</sup>. Für Ketteler selbst ist immerhin diese seine letzte Formel ein bemerkenswerter Schritt in dem Prozeß der Integration seiner eigenen Anliegen mit der auf ihn zukommenden Definition; er konnte letztere damit als „einseitig“, jedoch nicht als „falsch“ ansehen<sup>86</sup>, bzw. er brauchte nicht seine eigene frühere Überzeugung zu verleugnen, um die Definition zu bejahen. Immerhin gelang es ihm, seine zentrale Aussage von der unauflöselichen Einheit des *einen* Lehrkörpers aus Haupt und Gliedern, Papst und Bischöfen, wie sie in diesem letzten Vermittlungsvorschlag hervortritt, auch in das Schreiben der Fuldaer Bischofskonferenz nach dem Konzil hineinzubringen, das die Gläubigen zur Annahme der Konzilsbeschlüsse auffordert<sup>87</sup>. Damit war ein sehr bescheidener Schritt in dem Bemühen um Integration des Dogmas vom 18. Juli in die Lehre von der primären Unfehlbarkeit der ganzen Kirche getan, ein Bemühen, welches heute noch keineswegs abgeschlossen ist. Aber es ist doch bezeichnend, daß die Interpretation der päpstlichen Unfehlbarkeit, welche z. B. Ratzinger<sup>88</sup> vorlegt, z. T. bis auf Einzelheiten weitgehend der Basis entspricht, auf welcher die Minorität im 1. Vatikanum stand.

<sup>85</sup> Vgl. dazu die Bemerkungen über das – geschichtlich nach ihm notwendige und unvermeidliche – „abstrakte Hervortreten des Rechts aus der Communio“ bei H. U. v. Balthasar, *Der antirömische Affekt* (Freiburg 1974) 179 f., 182.

<sup>86</sup> Ketteler, *Das unfehlbare Lehramt des Papstes*, 71 f., Anm. 1.

<sup>87</sup> Coll. Lac. VII 1733 d.

<sup>88</sup> *Das neue Volk Gottes* (Düsseldorf 1969) 143 f.