

Totalrevision der Geschichte des I. Vatikanums?

Zur Auseinandersetzung mit den Thesen von August B. Hasler

Von Klaus Schatz, S. J.

Seit etwa anderthalb Jahrzehnten hat sich in der katholischen kirchenhistorischen Darstellung und Beurteilung des 1. Vatikanums ein gewisser Grundkonsens angebahnt, für den – neben vielen anderen – vor allem die Namen von R. Aubert und V. Conzemius stehen. Sowohl in der Beurteilung der Minorität (prinzipieller Anti-Infallibilismus oder bloßer Inopportunismus?) wie in der Bewertung Pius' IX. und in der Frage der konziliaren „Freiheit“ waren differenziertere Positionen bezogen worden, welche die früheren starren Alternativen aufzubrechen und zu überwinden schienen. Wurde so die geschichtliche Relativität und ideologische Begrenztheit des 1. Vatikanums und des Standpunktes seiner siegreichen Mehrheit unvoreingenommener anerkannt, so ließen diese Darstellungen doch auch keinen Zweifel daran, daß die Unfehlbarkeitsdefinition im großen und ganzen dem Fühlen und Wollen der damaligen Kirche entsprach und nicht etwa – wie die altkatholische Darstellungen behauptet hatten – ein gewaltsamer Bruch mit der Vergangenheit gewesen war oder gar der Mehrheit des Episkopates und der Kirche durch Papst, Kurie und ultramontane „Partei“ aufgezwungen. Daß die Durchsetzung der Unfehlbarkeit kein „Gewaltstreik“ war, daß die Mehrheit gar nicht erst gewaltsam zur Definition gedrängt werden mußte, da sie spontan und von sich aus in die gewünschte Richtung marschierte, bleibt darum auch bei H. Küng, der hier Conzemius folgt, selbstverständliche Voraussetzung¹. Wohl setzten in den vergangenen Jahren einige Publikationen neue Akzente: die entscheidende Rolle Pius' IX. in allen wichtigen Konzilsphasen, die Schlüsselstellung der „Civiltà Cattolica“, insbesondere der Patres Piccirillo und Liberatore, und nicht zuletzt die konzertierte Aktion der beiden infallibilistischen Hauptführer Manning und Senestrey erhalten hier größeres Gewicht, als man ihnen bisher beigemessen hat². Sie zwingen dazu, manche traditionellen Annahmen der katholischen Kirchengeschichtsschreibung zu revidieren oder doch neu zu überdenken³. Dennoch schien es bisher nicht so, als ob dieser Konsens in absehbarer Zeit in seinen entscheidenden Aussagen in Frage gestellt werden könnte.

¹ H. Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage (Zürich–Einsiedeln–Köln 1970), 105 f.

² Zu nennen sind besonders: G. G. Franco, *Appunti storici sopra il Concilio Vaticano*, hrsg. v. G. Martina (MPH 33, Rom 1972; über die Rolle Pius' IX. in der Einleitung S. 38 ff.); F. Soares Gomes, *A infalibilidade do Papa, Sacrificio da intelligência? Nos Bastidores do Vaticano I*, Porto 1975 (Darstellung des Einsatzes von Bischof Senestrey für die Definition der Unfehlbarkeit); I. v. Senestrey, *Wie es zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam*. Tagebuch vom 1. Vatikanischen Konzil, hrsg. u. komm. v. K. Schatz (FTS 24, Frankfurt 1977).

³ Dies betrifft insbes. den Zusammenhang zwischen Konzilsplan und Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit in der Intention Pius' IX. Eine Notiz bei Franco, *Appunti storici*, 234 (nr. 423) scheint den Schluß nahezu legen, daß der Papst mindestens seit 1867 die Unfehlbarkeitsdefinition als eigentliches Ziel des Konzils betrachtete (vgl. dazu auch Martina in Franco, *Appunti storici*, 48; d. Rezensent in: Senestrey, *Wie es zur Definition . . .*, 2).

Gerade diesen Anspruch einer Totalrevision erhebt jedoch das neu erschienene Werk des Schweizer Hasler⁴. Apodiktisch stellt es fest: „Die Geschichte des ersten Vatikanischen Konzils aufgrund der Quellen muß erst noch geschrieben werden“ (527, vgl. 517). Zwar weist Hasler in einem Anflug von Bescheidenheit die Vermutung von sich, er habe vor, diese Lücke auszufüllen (ebd.). Daß jedoch sein Anspruch weiter reicht, als in der Unfehlbarkeitsfrage „einige Akzente anders als bisher zu setzen“ (ebd.), wird bereits bei der flüchtigen Lektüre deutlich und auch durch die sich keineswegs auf vorsichtige Korrekturen beschränkenden thesenartigen Zusammenfassungen auf S. 527 ff. belegt. Dabei ist dem Autor eine Breite der Quellenbenutzung (auch vieler bisher nicht konsultierter oder gar völlig unbekannter Bestände) zu bescheinigen, deren sich bisher keine Darstellung des 1. Vatikanums rühmen kann. Schon darum werden künftige Werke, die sich mit dem Konzil befassen, zumindest nicht einfach über Hasler hinweggehen können. Hält man an den Grundthesen des bisherigen „Konsenses“ fest, so wird dies nicht ohne intensive kritische Auseinandersetzung mit diesem Werk möglich sein. Hier sei gleich auf einige Quellen hingewiesen, die ideengeschichtlich für die Position der Majorität, bzw. der Minorität, interessante Perspektiven eröffnen und vom Autor zum erstenmal vorgestellt werden. Zu nennen sind die Aufzeichnungen Mannings über Geschichte und Tradition (343–46): gegen die Döllinger'sche Identifikation beider Größen konstruiert er eine radikale Diastase, die die Geschichte jeder möglichen theologischen Relevanz beraubt und sie (bzw. besser: die *Geschichtsschreibung*) als „menschliche“ und menschlicher Fehlbarkeit ausgesetzte Größe der auf „göttlicher“ Autorität beruhenden Tradition gegenüberstellt. – Für die Geschichte der Minorität interessant sind die beiden Gutachten über die Verbindlichkeit des Konzils, die im August 1870 im Auftrag Kardinal Schwarzenbergs angefertigt wurden und die zur „Unterwerfungsgeschichte“ der Minorität wesentlich neue Gesichtspunkte enthalten (409–13). Die Gutachter lehnen die Ökumenizität des Beschlusses vom 18. Juli ab und fordern bei Wiederaufnahme des Konzils einen offiziellen Protest der Minorität gegen die Definition wegen mangelnder Ökumenizität und Freiheit; falls dies nicht geschehe, empfehlen sie den „ärmlichen Ausweg“ der Interpretation im Sinne der Minorität, wobei jedoch auch unbedingt auf einer Ergänzung der definierten Lehre durch das Konzil bestanden werden müsse. – In diese Richtung der nachträglichen „Interpretation“ durch die Minorität führen auch die wertvollen Notizen Maret's nach dem Konzil (478–80 u. 493, Anm. 9): in dem Maße wie eine Revision des Konzilsbeschlusses sich als utopisch erwies, befreundete sich Maret mit dem Gedanken einer Interpretation, die keinen direkten Widerruf seiner früheren Thesen einschloß. Unter Berufung auf den Passus über die „Auxilia“, deren sich die Päpste bedienten (DS 3069), meinte er, nur die Notwendigkeit eines nachträglich ratifizierenden „Consensus subsequens“ sei im Dekret ausgeschlossen, nicht jedoch der „Consensus antecedens“. – Freilich ist hier gleich anzumerken, daß Hasler nicht immer der Versuchung widerstanden hat, bereits andernorts publizierte oder zitierte Texte ohne den Hinweis auf ihre Erstveröffentlichung aus dem Original zu zitieren. Bei Dokumenten, die bereits von Wolfgruber⁵, Maccarrone⁶,

⁴ August Bernhard Hasler, Pius IX. (1846–1878), Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil, Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie (Päpste und Papsttum 12, Hiersemann, Stuttgart 1977), 2 Halbbände (durchlaufende Paginierung, XII u. 627 S. mit Reg.).

⁵ C. Wolfgruber, Friedrich Kardinal Schwarzenberg III (Wien 1917), 258–61 (vgl. Hasler, 405 Anm. 17, 409, 411 Anm. 39, 445 Anm. 6). Es handelt sich um einen im wesentlichen gleichlautenden Brief Schwarzenbergs vom August/September 1870 an mehrere ehemalige Minoritätsbischofe; zu seinen freilich aufschlußreichen Modifikationen vgl. K. Schatz, Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den

Reinhardt⁷ oder dem Rezensenten⁸ im Wortlaut zitiert sind, erweckt Hasler den Eindruck, als bringe er sie zum erstenmal. Wo er den Text des Definitionsvorschlages Cardoni's aus dem Vatikanischen Archiv zitiert (182 f.), unterläßt er nicht nur den Hinweis, daß das lateinische Original sich bereits bei Betti⁹ findet; er schreibt auch den dann bei Betti folgenden resümierenden Kommentar fast wörtlich ab¹⁰. Man könnte darüber leichter hinweggehen, wenn nicht die Behauptung des Autors dastünde, bisher sei keine Geschichte des 1. Vatikanums nach den Quellen geschrieben worden (517, 527).

I. Die Hauptthesen Haslers

Eine sachliche Darstellung der Hauptthesen des Buches, schon an sich unumgängliche Voraussetzung einer wissenschaftlichen Kritik, erscheint auch deshalb unverzichtbar, weil in der emotional geladenen öffentlichen Auseinandersetzung sensationelle „Enthüllungen“ in den Vordergrund rückten, die nicht gerade die stärkste Seite des Buches ausmachen und auch ohne Schaden für die Gesamtaussage besser weggefallen wären. Dazu gehört das Gerücht über Kardinal Guidi als natürlichem Sohn Pius' IX.¹¹ und die fachärztlich bescheinigte (partielle) Unzurechnungsfähigkeit des Papstes¹². Auch in einigen anderen Fällen wahrte H. nicht die nötige kritische Distanz zu oft nur sehr unsicheren Quellen oder zeigt sich allzu leicht geneigt, Hypothesen heranzuziehen, die zwar nicht a priori ausgeschlossen werden können, jedoch mit viel größerer Vorsicht vorgetragen werden müßten¹³. Wir wollen uns mit diesen Behauptungen hier nicht weiter befassen, auch deshalb nicht, weil mit ihrer Widerlegung keineswegs die zentralen Thesen Haslers widerlegt oder als unwissenschaftlich disqualifiziert wären. Bei der Darstellung dieser Thesen müssen wir uns notwendig auf das beschränken, was neue Ergebnisse oder eine ent-

deutschsprachigen Minoritätsbischofen auf dem 1. Vatikanum (MHP 40, Rom 1975), 235 f.

⁶ *M. Maccarrone*, *Il Concilio Vaticano I e il Giornale di Mons. Arrigoni*, Bd. I (Padua 1966), 348 ff. (*Hasler*, 78–80 erweckt den Eindruck, bisher unbekanntes Passagen aus den Protokollen der Konzilspräsidenten zu zitieren, die jedoch weitgehend bereits bei Maccarrone nachzulesen sind).

⁷ ThQ 152 (1972), 76 (vgl. *Hasler*, 487 Anm. 15).

⁸ *Schatz*, *Kirchenbild*, 26 f. (vgl. *Hasler*, 453 f.; auch zur Illustration der gleichen Aussage!), 241–43 (*Hasler*, 484), 400 (*Hasler*, 58 Anm. 32).

⁹ *U. Betti*, *La Costituzione dogmatica „Pastor aeternus“ del Concilio Vaticano I* (Rom 1961), 45–47. ¹⁰ *Betti*, 47 = *Hasler*, 183 (zweitletzt. Absatz).

¹¹ *Hasler*, 124 f. Einzige Quelle sind die (von H. zum erstenmal ausgewerteten) Konzilsberichte des poln. Grafen Kulczycki, die an zwei Stellen beiläufig von Kard. Guidi als „fils naturel“ des Papstes sprechen. Da Kulczycki mit den römischen Verhältnissen seit anderthalb Jahrzehnten vertraut war, andererseits über die Herkunft des Kard. Guidi ein merkwürdiges Dunkel walte, möchte H., ohne sich festzulegen, diesen Gerüchten eine gewisse Wahrscheinlichkeit zubilligen. Mir scheint zumindest, daß der Wahrscheinlichkeitsgehalt auch nicht größer ist als derjenige der über Bischof Stroßmayer erzählten Frauengeschichten, die dagegen H. (436 Anm. 28) ganz selbstverständlich als „Verleumdung“ abtut.

¹² 150 f. Die dort wiedergeg. psychiatrischen Gutachten sind m. E. deshalb wertlos, weil die negativen Züge Pius' IX., auf die sie sich stützen, selbst wenn sie in sich sorgfältig belegt sind, noch kein Gesamtbild der Persönlichkeit ergeben.

¹³ Eine größere Reserve wäre angebracht gegenüber dem (nur durch unsichere mündliche Tradition bezeugten) Bericht, nach welchem Pius IX. dem griechisch-melkitischen Patriarchen Jussef v. Antiochien in der Privataudienz nach dessen Konzilsrede v. 14. Juni mit dem Fuß auf dem Kopf herumgefahren sei und dazu gerufen habe „Gregorio, testa dura“ (118). Ähnliches gilt für ein Verbot bischöfl. Weihefunktionen ab 1871 gegenüber Dupanloup als vermuteter Grund für die faktische Abstinenz von solchen Funktionen (437).

scheidende Korrektur der bisherigen katholischen Kirchengeschichtsschreibung über das 1. Vatikanum zu bringen beansprucht. Ein Eingehen auf die gelieferten Quellenbelege kann dabei erst im zweiten kritischen Teil geschehen.

1. Ideologieverdacht gegen den bisherigen „Konsens“

Glaubte die katholische Geschichtsschreibung des 1. Vatikanums bisher von sich, über die apologetische Enge Granderaths längst hinausgewachsen zu sein, so bescheinigt ihr Hasler, daß sie nur einen akzidentellen, nicht jedoch einen substantiellen Wandel durchgemacht hat. Dieser Vorwurf gilt praktisch ohne Unterschied. „Das Geschichtsbild der Sieger beherrschte die bisherige katholische Konzilsgeschichtsschreibung . . . Dadurch blieben selbst die in römischen Augen hartnäckigsten Gegner der päpstlichen Unfehlbarkeit, wie etwa Hans Küng, im Banne der von Rom aus manipulierten Geschichtsschreibung und orientierten sich trotz aller Vorbehalte dennoch wesentlich an der Konzilsgeschichtsschreibung Granderaths und seiner Nachfolger“ (Vorwort, X f.; vgl. 5). Wo man frühere Positionen modifiziert habe, da geschah dies gerade um der effektiveren Systemstabilisierung willen; denn die bisherigen Anschauungen seien nun einmal allzu unglaubwürdig gewesen, um auf die Dauer aufrechterhalten werden zu können.

Dieser Mechanismus zeigt sich nach H. einmal bei dem Problem der *konziliaren Freiheit*, das für den katholischen Historiker unter einem dogmatischen Apriori stehe. „Es ist dabei zwar nicht notwendig, alle Anschuldigungen zurückzuweisen und zu behaupten, die Freiheit der Väter sei heilig bewahrt worden, wie es der offizielle Konzilshistoriograph Granderath tut, eine gewisse Einschränkung der Freiheit kann durchaus zugegeben werden. Ein anderes Urteil wäre auch zu unglaubwürdig. Prinzipiell jedoch muß die Freiheit des Konzils aufrechterhalten werden. Somit kommen katholische Historiker meist zu dem Ergebnis, die Freiheit des Konzils sei zwar nicht vollkommen, aber doch so groß gewesen, daß die Gültigkeit seiner Dekrete nicht in Frage gestellt werden könne“ (171). Dabei weckt nach H. diese letztere Formulierung schon in sich Argwohn. Sie hat, wie er zeigt, noch dazu bei ihrem Urheber, Henri Icard, einen eindeutig apologetisch-beschwichtigenden Charakter, wurde jedoch ohne Beachtung ihres ursprünglichen Kontextes von R. Aubert und R. Bäumer übernommen (172 f.).

Ein ähnlicher Ideologieverdacht regt sich bei der *Verharmlosung der Minorität* und ihres Widerstandes gegen die Definition. Zwar dürfe die These, der Minorität sei es nur um die Inopportunität gegangen, heute als teilweise besiegt gelten. An ihre Stelle sei jedoch – wie, freilich nicht ganz zutreffend, die Position von Aubert, Conzemius und Schatz charakterisiert wird – die Theorie getreten, es habe sich dabei nur um terminologische Differenzen und nicht um einen unüberbrückbaren sachlichen Gegensatz gehandelt (481 f., 527). Dabei wird die Intention „zu deutlich, die vatikanische Unfehlbarkeitsdefinition und ihre Annahme durch die Minoritätsbischofe vom heutigen Stand der Forschung aus zu rechtfertigen“ (483 f.). Die Minorität wird also für das heutige Verständnis des Dogmas „vereinnehm“, so daß sie keinen Einwand mehr gegen das Dogma oder jedenfalls gegen das, was heute darunter verstanden wird, darstellt.

Drittens und damit zusammenhängend richtet sich der Ideologieverdacht H.s gegen alle *Umdeutungsversuche* des Unfehlbarkeitsdogmas des 1. Vatikanums, welche Akzente setzen, die sich historisch vom damaligen Verständnis her nicht rechtfertigen lassen. „Durch solche Deutungen kaschiert man faktisch vorgenommene Änderungen und kann die Fiktion der Kontinuität der einen Formel aufrechterhalten. Der tatsächlich geschehene Wandel wird geleugnet und das Bestehen einer konstanten Wahrheit vorgetäuscht“ (535). Dieses Verdikt trifft einmal die Deutung des „Ex sese, non autem ex consensu ecclesiae“ durch H. Fries. Wenn Fries behauptet, diese Formel schließe nur die Notwendigkeit eines nachträglich ratifizierenden

Consensus subsequens aus, nicht jedoch die eines Consensus antecedens, so lasse sich diese Unterscheidung von den Dokumenten her nicht rechtfertigen (483). Ähnlich abwegig ist nach H. die Deutung Pottmeyers, der die Unfehlbarkeit des 1. Vatikanums als kirchliche „Notstandsregelung“ versteht: diese Deutung begegne weder bei Pius IX. noch sonst bei den führenden Infallibilisten, mute auch seltsam an angesichts der gezielten Aktionen, die Unfehlbarkeitsdefinition erst anzuheizen, um dann die Definition notwendig zu machen (529). Diese Uminterpretationsversuche stammen freilich nicht erst von heute. Bereits die meisten Minoritätsbischöfe hatten sich nach dem Konzil auf die „Interpretation als Ausweg“ (474 ff.) eingelassen. H. läßt keinen Zweifel daran, daß er ihre Versuche, dem Dogma einen akzeptablen Sinn abzugewinnen, der die Notwendigkeit einer irgendwie gearteten Mitwirkung der Kirche nicht ausschließt, nur als Ausflucht werten kann (475, 479 f.). Der Hauptvorwurf, der all diesen Anklagen zugrunde liegt, ist jedoch der des nach wie vor *gestörten Verhältnisses zur Geschichte* (362 ff.; vgl. 536). Der Konflikt zwischen Dogma und Geschichte, durch das 1. Vatikanum unheilbar geworden, drückt sich in dem beständigen Zwang aus, die eigene Geschichte im Lichte des späteren Dogmas zu interpretieren. Wurzel für dieses gestörte Verhältnis zur eigenen Geschichte ist jedoch der *verfälschte Traditionsbegriff* in der „Römischen Schule“ (337 ff., 361 f.). Entscheidender Wegbereiter ist hier Perrone, der den mehr dynamischen Traditionsbegriff Möhlers und der Tübinger Schule mit dem Papalsystem verbindet (339), entscheidender Testfall die Definition der Immaculata Conceptio (340–42). Das wesentlich Neue besteht darin, daß die „maßgebende Autorität in der Kirche . . . von der Vergangenheit in die Gegenwart verlegt“ wird. Nicht mehr ist die Vergangenheit kritische Instanz für die Gegenwart; das Glaubensbewußtsein der gegenwärtigen Kirche wird vielmehr ausreichende Norm (340). „Dieser dynamische Traditionsbegriff, der in der lebendigen Lehrverkündigung der Kirche die eigentliche Norm sieht, eignet sich vorzüglich zur Verteidigung des Bestehenden. Die Mittel der Überprüfung kirchlicher Lehren sind mit ihm aus der Hand gegeben“ (362). Eine Berufung von der kirchlichen Gegenwart auf die Geschichte ist darum nicht möglich; vielmehr steht die Geschichte unter dem Apriori des gegenwärtigen Glaubensbewußtseins, bzw. Lehramtes.

„Aber die Dekretierung von oben, was Geschichte ist, läßt sich nur schwer durchsetzen“ (362). Sie führt zu beständigen Konflikten und Aporien. Jedenfalls gilt für H.: „Das ungeschichtliche Denken, das die dogmatischen Entscheidungen von 1870 ermöglichte, ist auch heute noch nicht grundsätzlich überwunden“ (364). Der Vorwurf ließe sich leichter verschmerzen, wenn er irgendwelche Residuen altertümlicher Schultheologie treffen würde und nicht vielmehr gerade die neueren Versuche von Historikern und Systematikern, in Anerkennung der Geschichtlichkeit des Dogmas von 1870 die Engführungen von damals zu überwinden und dem Dogma einen akzeptablen Sinn abzugewinnen. Aber gerade diese Versuche sind es, die hier dem Vorwurf der ideologischen Stabilisierung des Bestehenden ausgesetzt sind.

In diesem Zusammenhang dürfen auch die Ausführungen des Verf. über „geleitete Geschichtsschreibung“ (512 ff.) und insbesondere über eine *Archivpolitik* der Verbergung oder gar Vernichtung unbequemer Dokumente (520 ff.) nicht unerwähnt bleiben. Die Beispiele nachweislichen Verschwindens von Akten oder der Reduzierung früher umfangreicherer Bestände, die H. liefert, sind dabei Legion. Z. T. waren es bereits die Minoritätsbischöfe selbst, die peinliche Dokumente nachträglich vernichteten, z. T. spätere Publikationen, die Unbequemes ausließen; in nicht wenigen Fällen scheinen auch Archive nachträglich „purgiert“ worden zu sein.

2. Die Unfreiheit des 1. Vatikanums

Die zentrale These des Autors läßt sich in folgenden Worten zusammenfassen: die Durchsetzung der Unfehlbarkeitslehre war in keiner Weise Ergebnis freier Be-

ration und geistiger Auseinandersetzung, sondern massiver Manipulation. Diese Aussage wird in verschiedenen Schritten entfaltet:

a) *Wer wünschte die Definition der Unfehlbarkeit?* Entscheidend ist für H. zunächst einmal die Erkenntnis, daß die Definition der Unfehlbarkeit nicht spontaner Ausdruck des Wunsches der Konzilsmehrheit war. „Die übliche Darstellung, die Mehrheit der Bischöfe habe von Anfang an die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit gewollt, ist irreführend. Sie wurden erst auf geschickte Weise dazu gebracht, sie zu wollen“ (37). Die Mehrheit verhielt sich eher passiv und am Anfang indifferent. Hinter der Definition stand vielmehr einmal Papst Pius IX. persönlich, dessen Druck viel stärker anzuschlagen sei als in den üblichen katholischen Darstellungen geschehe, dann ein kleiner Kreis von streng infallibilistischen Bischöfen (etwa 50) unter der Führung der beiden Protagonisten Senestrey und Manning, schließlich nicht zuletzt die Jesuiten von der „Civiltà Cattolica“ (5, 36, 528). Diese Erkenntnis ist im Grunde nicht neu. Daß an allen entscheidenden Wegkreuzungen des Konzils (Deputationswahlen, Propaganda für die Vorlage der Unfehlbarkeit, Herauslösung der Primatskapitel aus dem Kirchenschema, Kampf um eine möglichst schroffe Formel) es immer wieder gerade diese Personen waren, die die Angelegenheit vorantrieben, ist freilich durch verschiedene neuere Forschungen noch pointierter herausgestellt worden¹⁴. Für den Verlauf des Konzils stützt sich H. hier vor allem auf Soares Gomes, der aufgrund der Tagebücher Senestreys diese Zusammenhänge eingehend, nur leider auf Portugiesisch und daher für viele deutsche Leser unlesbar, dargestellt hat (65 ff.). H. liefert freilich selber auch viele wichtige Ergänzungen. – In diesem Zusammenhang wird auch (125 ff.) die Frage gestellt, ob Pius IX. zur Zeit des Konzils noch voll zurechnungsfähig war. H. möchte mindestens einen schon krankhaften Verlust an Realitätskontakt und eine starke narzisstische Fixierung behaupten (151). Die Frage, ob diese Defizienzen mit einem Nachwirken oder Wiederaufleben der epileptischen Störungen der Jugendzeit zusammenhängen, läßt er dabei in der Schwebe; er möchte sich allein auf das für die Konzilszeit belegte Verhalten Pius' IX. stützen (128 f.). Wichtig erscheinen mir dabei vor allem die Bemerkungen über den „Mystizismus“ Pius' IX. und die Bestärkung seines Einsatzes für die Definition der Unfehlbarkeit durch Erscheinungen und Botschaften (130 ff.). Vor allem die Visionen Don Boscos, in bisherigen Darstellungen kaum berücksichtigt, übten während der Konzilszeit auf Pius IX. einen nicht zu unterschätzenden Einfluß aus (132–34).

b) *Manipulation und Unfreiheit des Konzils:* „Das Ausmaß der Manipulation während und nach dem Konzil war viel größer, als die katholischen Darstellungen vermuten lassen“ (529). Die meisten dieser Druckmittel und Freiheitsbeschränkungen sind in der katholischen Forschung längst bekannt. Sie sind auch bei dem Urteil von Aubert und Conzemius über eingeschränkte, jedoch nicht substantiell aufgehobene Freiheit berücksichtigt. Darum ist hier wichtig, welche Einschüchterungsversuche und manipulativen Prozesse H. darüber hinaus bringt, die so erheblich waren, daß sie die Freiheit eines großen Teiles der Konzilsväter, sich für die infallibilistische oder anti-infallibilistische Richtung zu entscheiden, praktisch aufhoben. H. sieht diese Freiheitsberaubung vor allem in der materiellen Abhängigkeit vieler Bischöfe von Papst und Kurie (66, 115 f., 176). Dies betraf vor allem viele italienische Bischöfe, ferner die von der Propaganda abhängigen Konzilsväter aus dem Orient und den Missionen, die jedoch zusammen etwa die Hälfte des Konzils ausmachten (115). Diese Bischöfe hatten nach H. nicht die Freiheit, deren sich die in ihrer materiellen Position gesicherten und daher unabhängigeren mitteleuropäischen Bischöfe erfreuten. Dem starken Druck des Papstes und noch mehr des Präfekten der Propaganda, Kardinal Barnabò (81 ff.), konnten sie sich nur schwer entzie-

¹⁴ Vgl. Anm. 2.

hen. – Dabei war ein gewisses Maß an Freiheit und ein gewisser Spielraum der Diskussion nicht nur faktisch nicht zu vermeiden; er gehörte sogar zur Taktik des Papstes, der der Welt Freiheit vordemonstrieren wollte und nur dann eingriff, wenn er sein Ziel gefährdet sah (80, 116, 176). „Der Papst wollte keine wirkliche Diskussion... Eine unvoreingenommene Prüfung der Streitfrage lag... nie in der Absicht des Papstes... Damit fehlte jedoch die Grundvoraussetzung eines wirklichen Dialogs“ (80).

c) „*Rituelle Scheindiskussion*“: Zur Freiheit eines Konzils gehört nun für H. außer dem Fehlen von physischem und moralischem Zwang auch die „innere Freiheit“ der zu entscheidenden Sache gegenüber, d. h. eine nicht manipulierte und vor allem nicht präjudizierte Diskussion (171). Der Untersuchung dieser Frage ist nun der zweite Teil gewidmet (179–400). Hier geht es um eine detaillierte Analyse und Gegenüberstellung der Konzilsdiskussion für und gegen die päpstliche Unfehlbarkeit, wobei H. bewußt die Opportunitäts-Argumente ausklammert und sich allein auf die Sachdiskussion beschränkt. Das Fazit dieser Untersuchung ist einmal, daß die Minorität unzweifelhaft das größere historisch-kritische Gespür beweist, während die Majorität unhistorisch und unkritisch mit geschichtlichen Texten umgeht (333 ff.). Dies gilt schon vom damaligen Erkenntnisstand aus. Erst recht gibt der heutige Forschungsstand der Minorität recht und nicht ihren Gegnern. Schrift- und Traditionstexte, die damals als Zeugnisse für die päpstliche Unfehlbarkeit gedeutet wurden, sind heute oft nicht einmal mehr für den Primat beweiskräftig (208 f., 214, 216, 235–37). Zweitens zeigt diese Untersuchung, daß die Unfehlbarkeitsdebatte keine wirkliche Diskussion war (327 ff.). Die Grundvoraussetzung eines echten Dialogs, nämlich die Bereitschaft, auf die Gegenseite zu hören, war nicht vorhanden, wenigstens nicht bei der Majorität. Die Positionen waren im Vorhinein festgelegt, und man redete daher aneinander vorbei (330). In Wirklichkeit handelte es sich bei der Unfehlbarkeitsdebatte um eine „rituelle Scheindiskussion“ (365, 529); sowohl das Studium der manipulativen Prozesse wie der argumentativen Auseinandersetzung verrät, daß von der Bereitschaft zu einer unvoreingenommenen Prüfung der Sachfrage keine Rede sein konnte.

d) *Unfreiheit der nachträglichen Zustimmung der Minorität*: Im Gegensatz zur herkömmlichen Inopportunisten-These, aber auch zu neueren Versuchen, den sachlichen Widerstand der Minorität im Lichte des heutigen Primats- und Unfehlbarkeitsverständnisses zu legitimieren, streicht H. den prinzipiellen Anti-Infalibilismus der Minorität heraus. Ihre Kompromißbereitschaft gegen Schluß des Konzils erklärt er durch die nun einmal gegebene aussichtslose Situation und möchte diesen Kompromißformeln keine Tragweite für die Eruerung der Position der Minorität beimessen (194, 483, 527 f.). Aber auch in der nachträglichen Annahme des Dogmas durch die Minorität sieht er keine Spur echter innerer Auseinandersetzung. In dem dritten Teil über die Unterwerfung der Minoritäts Bischöfe (401 ff.) bemüht er sich vielmehr um den Nachweis, daß kurialer Druck und Manipulation zu einer Unterwerfung führten, die nicht durch bessere Einsicht in die Sache, sondern allein durch die formale Autorität des ökumenischen Konzils (467 ff.) oder die Sorge um die Einheit der Kirche (472 f.) motiviert war, also durch Gründe „äußerer Natur“ (473 f.). Welche manipulativen Prozesse waren es nun, die von der Kurie angewandt wurden? Das erste Mittel gleich nach der Definition waren bewußt lancierte Zeitungsentente im „Giornale di Roma“ und der „Unità Cattolica“, welche die Meldung von der Unterwerfung der dissentierenden Kardinäle und Bischöfe brachten (419 f.); die Hoffnung, daß vor allem die namentlich genannten Kardinäle nicht den Mut zu einem offiziellen Dementi aufbrachten, trotz dabei nicht. Entscheidender war die systematische Arbeit der Nuntiatoren, die immer wieder die noch übrigbleibenden Bischöfe zur Unterwerfung aufforderten, sich dabei auch nicht selten geschickt dritter Personen bedienen (425). An effektiven Druckmitteln, die über

bloße Mahnungen hinausgingen, weiß freilich auch H. nichts anderes als die Vorenthaltungen spezieller Vollmachten (vor allem bez. Ehedispensen) anzuführen, wobei es scheint, daß die Idee von Pius IX. persönlich ausging (432–34). – Daß die Minoritätsbischofe z. T. durch sehr weitgehende Interpretation das Dogma für sich annehmbar zu machen suchten, entgeht dem Autor nicht (474 ff.); er bringt dazu sogar neue interessante Dokumente, wie die bereits erwähnten Reflexionen Marets. Und doch sieht er darin kein Zeugnis echter innerer Auseinandersetzung, sondern nur einen künstlichen Versuch, dem Dekret nachträglich einen Sinn zu geben, der von der Sache her nicht gerechtfertigt werden kann (475 f., 480 f.). – Wie verhielt sich nun Rom gegenüber den sehr divergierenden Interpretationen? Der Autor zeigt, daß man dort aus taktischen Gründen eine große Elastizität bewies und gegen Interpretationen von Bischöfen oder auch Professoren keineswegs einschritt, auch dann nicht, wenn sie in den Augen der Kurie völlig ungenügend waren (wie die Erklärungen Hefeles, Haynalds und der Münchener Theologieprofessoren) (485 ff.). Diese Toleranz gilt dem Autor jedoch als typisches Zeugnis eines Lehramtsformalismus, dem es nur auf „Unterwerfung“ ankommt, während der Inhalt zweitrangig wird. „Damit gelang es, der einen Formel allgemeine Gültigkeit zu verschaffen, obwohl dafür gar keine sachliche Basis vorhanden war. Die sehr stark divergierenden Meinungen konnten unter einem einheitlichen sprachlichen Gewand zusammengefaßt werden und gefährdeten so Einheit und Aktionsfähigkeit der Kirche nicht“ (535).

Dieses Zitat stammt bereits aus dem Schlußkapitel „Vatikanum I und Ideologiekritik“ (527 ff.), in welchem der „ideologische Charakter“ der Unfehlbarkeitslehre selbst zusammenfassend dargestellt wird. Da sich diese Ausführungen als Zusammenfassung und Schlußfolgerung aus dem Vorhergehenden darstellen, erübrigt sich eine eigene Darstellung. In der Kritik werden wir auf einzelne Punkte dieses Kapitels zurückkommen.

II. Einzelwürdigung und Kritik

1. Vorbemerkung: Historische Kritik und dogmatische Vorentscheidungen

Die Auseinandersetzung mit Hasler muß, bevor sie in historische Einzelaussagen einsteigt, zunächst einmal um die Frage des Verhältnisses von historischer Kritik und dogmatischen Vorentscheidungen gehen. Wie bereits gezeigt worden ist, macht H. auch heute noch der römisch-katholischen Kirchengeschichtsschreibung den Vorwurf des im Grunde gebrochenen Verhältnisses zur Geschichte und zur historisch-kritischen Methode und sieht die Ursache dafür im „Sieg des Dogmas über die Geschichte“ im 1. Vatikanum. Besonders konkret wird dieses Problem in der Frage der konziliaren Freiheit. Nach H. steht hier der katholische (bzw. infallibilistische) Historiker unter einem dogmatischen Apriori. Er kann die Freiheit des Konzils nicht im wesentlichen in Frage stellen, ohne damit der dogmatischen Verbindlichkeit seiner Dekrete den Boden zu entziehen (171). Umgekehrt setzt H. überall selbstverständlich voraus, daß sein behaupteter Nachweis der Unfreiheit des 1. Vatikanums, bzw. des Zustandekommens der Unfehlbarkeitsdefinition, auch ihre dogmatische Geltung unmittelbar widerlegt. Die Frage muß jedoch gestellt werden: Stimmt dieses Junktim? Muß für den katholischen Kirchenhistoriker die Freiheit des 1. Vatikanums schon dogmatisch vorentschieden sein?

Es kann nicht geleugnet werden, daß dieses Junktim lange Zeit hindurch selbstverständliche Voraussetzung sowohl der Infallibilisten wie der altkatholischen Konzilsgegner blieb. Aber schon zur Zeit nach dem 1. Vatikanum wurde von nicht wenigen ehemaligen Unfehlbarkeitsgegnern (Theologen und Bischöfen), die das Dekret vom 18. Juli zunächst nicht als ökumenisch ansahen, diese Verbindung in Frage gestellt. Die faktisch allgemeine Rezeption des Dogmas durch die Kirche schuf für sie

eine neue Situation, in der von einer nachträglichen „Sanierung“ eines zunächst ungültigen Konzilsbeschlusses ausgegangen werden konnte¹⁵.

Ohne damit in der inhaltlichen Bedeutsamkeit für den Glauben die päpstliche Unfehlbarkeit mit den fundamentalen christologischen Dogmen auf eine Stufe stellen zu wollen, sei einmal vergleichsweise folgende Frage gestellt: Widerlegt der Nachweis, daß das Konzil von Chalkedon nur auf massiven kaiserlichen Druck hin eine neue Formel erließ, während die Mehrheit der Väter sich einfach mit der Wiederholung des nizänischen Credo begnügen wollte¹⁶, damit auch die Zwei-Naturen-Lehre und ihre dogmatische Verbindlichkeit? Mir scheint, daß der eventuelle Nachweis der Unfreiheit eines Konzils dogmatische Relevanz nur so lange hat, wie der Rezeptionsprozeß im engeren Sinne noch unabgeschlossen ist, d. h. im Falle des 1. Vatikanums nur ein halbes oder ein Jahr nach dem 18. Juli 1870¹⁷. Die gesamt-kirchliche Rezeption ist aber in sich ein theologisch relevantes Faktum, selbst dann, wenn sie nicht ohne erheblichen Druck und Manipulation zustande gekommen sein sollte. Denn knüpft man die Unfehlbarkeit der Kirche an eine menschliche Bedingung (also etwa daran, daß die Kirche frei ist), so hebt man sie im Kern selbst auf, da sie nur als absolute göttliche Zusage verstehbar ist. Nimmt man noch hinzu, daß es für den halbwegs in den komplexen Vorgängen der Konzilsgeschichte Bewanderten wohl kaum ein anderes allgemein anwendbares Kriterium für die Ökumenizität von Konzilien geben kann als die faktische (manchmal freilich erst nach Jahrhunderten entschiedene) gesamt-kirchliche Rezeption, so enthüllt sich erst recht die Kurzschlüssigkeit dieses Junktims.

Mir scheint also, daß man auch als „Infallibilist“ nicht von vornherein gehindert ist, den rein historischen Aussagen H.s zuzustimmen, wenn sich diese quellenmäßig als solide belegen erweisen. Über die historische Frage der Freiheit oder Unfreiheit des 1. Vatikanums müßte also ohne dogmatisches Apriori eine offene Diskussion möglich sein. – Allerdings möchte ich die Möglichkeit andeuten, daß ein tatsächlicher Nachweis der mangelnden Ökumenizität des Beschlusses vom 18. Juli 1870 doch eine gewisse theologische Relevanz haben könnte, freilich in einem Sinne, der gerade den Thesen H.s entgegengesetzt ist. Denn dann wäre für die Interpretation des Unfehlbarkeitsdogmas nicht in der Weise, wie man bisher gemeint hat, die historisch eruerbare Auffassung der Konzilsmajorität und insbesondere der die Texte verfassenden Glaubensdeputation und ihres Relators Gasser, also der Träger der Definition vom 18. Juli, maßgeblich. Da dann erst die gesamt-kirchliche Rezeption dem Dogma Verbindlichkeit verliehen hätte, wäre viel wichtiger, in welchem Sinne das Dogma von der Gesamtkirche und insbesondere von der bisher dissentierenden Minorität angenommen worden ist. Dann bekämen aber die nachträglichen Interpretationen der Minoritätsbischofe einen noch viel höheren Stellenwert, und die von H. zurückgewiesenen heutigen Bemühungen, das Dogma in „milderem“ Sinne auszulegen, könnten sich mit noch größerem Recht darauf berufen, daß dies allein der Sinn ist, in dem die Kirche das Dogma damals allgemein angenommen hat.

Aber auch abgesehen von dieser Frage scheint mir, daß der Konflikt zwischen Dogma und Geschichte dadurch bei H. verschärft und geradezu unlösbar gemacht

¹⁵ *Schatz*, Kirchenbild, 232, 238–40, 412; *Hasler*, 488.

¹⁶ HKG (J), Bd. II/1 (Freiburg–Basel–Wien 1973), 123 f.

¹⁷ Spätestens im Laufe des Jahres 1871 mußte klar werden, daß die moralische Einmütigkeit des Bischofskollegiums in der Annahme der Konzilsbeschlüsse nachträglich erreicht war. Von dieser Rezeption im engeren Sinne, die freilich in anderen Fällen (etwa bei der Anerkennung des 2. Konzils von Nicäa von 787 im Abendland oder bei dem erst im 19. Jh. allgemein anerkannten Florentinum) auch Jahrhunderte dauern kann, ist jener Rezeptionsprozeß zu unterscheiden, der niemals ganz abgeschlossen ist, und der darin besteht, daß eine Konzilsaussage in immer neue Zusammenhänge hineingestellt wird, in ihrer Funktion und ihrem Stellenwert Wandlungen durchmacht.

wird, daß er beide ohne hermeneutischen Vermittlungsprozeß allzu unmittelbar miteinander verknüpft. Dann bleibt nämlich nur die Kapitulation der einen oder der anderen Größe übrig: entweder führt die Geschichte unmittelbar zur Auflösung des Dogmas, oder ich muß die Geschichte von vornherein im Sinne des späteren Dogmas interpretieren. Die Alternative, wie sie sich zur Zeit des 1. Vatikanums darzustellen schien, wie sie ihre gegensätzlichen Positionen bei Döllinger einerseits, Manning andererseits fand, wird hier in einer Weise unverändert aufrechterhalten, als hätten nicht moderne Hermeneutik und Geschichtlichkeit diese naive Unmittelbarkeit aufgebrochen. Ich brauche doch vom Dogma von 1870 aus nicht päpstliche „Unfehlbarkeit“ in die Zeugnisse des ersten Jahrtausends hineinzulesen oder auch nur zu meinen, die päpstliche Unfehlbarkeit müßte es mindestens objektiv auch damals schon gegeben haben. Die dogmatische Aussage des 1. Vatikanums verbietet nicht, die Kirchenstruktur früherer Zeiten unvoreingenommen in ihrem damaligen Kontext historisch-kritisch zu untersuchen, selbst dort nicht, wo sie unserer heutigen nachvatikanischen Kirchenstruktur widerspricht. Sie ist vielmehr, nimmt man ihre Geschichtlichkeit ernst, eine Aussage über die „Aktualisierung“ von Kirchenstrukturen auf dem Horizont späterer geschichtlicher Bedingungen und Fragestellungen, aber nicht über das Damals als solches. Die Erkenntnis dieser Differenz zwischen historischen bzw. dogmengeschichtlichen Aussagen einerseits und dogmatischen (d. h. aktualisierenden, übersetzenden) Aussagen andererseits stellt zwar auch keine Patentlösung dar, die jeden möglichen Konfliktstoff bereinigt; sie schafft jedoch einen Modus vivendi, der die Schärfe und Zwangsläufigkeit des Konfliktes aufhebt. M. a. W.: die Kirche des 1. Vatikanums kann nicht festlegen, daß in Schrift und Tradition historisch im Sinne moderner Kritik die päpstliche Unfehlbarkeit enthalten sei. Sie hat nur lehramtlich den über das Historisch-Kritische hinausführenden Aktualisierungsvorgang in das Heute zu überwachen, also im konkreten Fall zu entscheiden, daß das Wesen von Kirche, wie es in Schrift und Tradition entgegen- tritt, auf eine bestimmte gesellschaftlich und geistig bestimmte Fragestellung des 19. Jahrhunderts hin ausgelegt und bezogen, u. a. Primat und Unfehlbarkeit im Sinne des 1. Vatikanums mit sich bringt oder wenigstens mit sich bringen kann. Daß diese Differenz damals auch von der Majorität nicht gesehen wurde, daß man vielmehr in naiver Unmittelbarkeit die eigene Unfehlbarkeitslehre in frühere Texte hineinlas, stellt nur dann einen Einwand dar, wenn man bereits ein fixistisches Verhältnis zur Tradition voraussetzt, also meint, das Dogma von 1870 müsse entweder mitsamt seinen Vorstellungsschemata von damals übernommen oder aber ganz aufgegeben werden¹⁸.

¹⁸ Nur nebenbei sei die Frage angedeutet, ob dogmatischen Aussagen über Kirchenstruktur, wie den Primatsaussagen von 1870, nicht eine noch radikalere Geschichtlichkeit zugeschrieben werden müßte. Die bisherige theol. Auffassung setzt bei aller Erkenntnis der Geschichtlichkeit und damit auch Kontingenz des Unfehlbarkeitsdogmas sowie des Jurisdiktionsprimats in Formulierung und Akzentsetzung doch immer noch voraus: Wenn man mit der spezifischen Fragestellung des 1. Vat. an die Offenbarung herantritt, dann kann es objektiv nur diese Antwort, jedenfalls legitimerweise keine Antwort im kontradiktorischen (also z. B. gallikanischen) Sinn geben. Ich möchte jedoch einmal die Frage stellen: Können die Primatsaussagen von 1870 nicht in gewissem Maße einen konstitutiven (nicht bloß kognoszitiven) bzw. „dezisionistischen“ Charakter tragen? Sie wären dann eine durchaus legitime Option unter mehreren Möglichkeiten; und man könnte dann eingestehen, daß in bestimmten Epochen der Kirchengeschichte auch eine Entwicklung etwa in konziliaristischem oder gemäßigt-gallikanischen Sinne durchaus noch offen (auch objektiv von der Offenbarung, bzw. von Schrift und Tradition her offen) gewesen wäre. Der Vorteil dieser Konzeption scheint mir zu sein, daß sie dem Traditionsbefund, zumal des ersten Jahrtausends, leichter gerecht wird: denn dieser enthält einerseits durchaus Entwicklungslinien in Richtung auf eine ausgebildete Primatsidee, an-

Damit zusammen hängt die Aversion H.s gegen den „dynamischen“ Traditionsbegriff nicht allein der „Römischen Schule“, sondern auch Möhlers und Newmans. Die Problematik dieses dynamischen Traditionsbegriffs ist durchaus zu sehen: die Quasi-Identifikation von Tradition und Lehramt, die Absolutsetzung des gegenwärtigen kirchlichen Glaubensbewußtseins, welches in sich genügendes Kriterium wird und sich nicht mehr durch die wesentliche Kontinuität mit der Vergangenheit zu legitimieren braucht. Und doch ist die eigentliche Frage doch die, *wie* diese Kontinuität festgestellt wird. Hier scheint mir H. nicht zu sehen, daß auch ein „statischer“ Traditionsbegriff keinen Ausweg zu bieten vermag, sofern man die Geschichtlichkeit des Dogmas wirklich ernst nimmt¹⁹.

2. „Histoire à la thèse“: Zur Problematik der Darstellung und Quellenbenutzung

Daß Hasler „Histoire à la thèse“ schreibt, wird nicht nur an den Überschriften deutlich, von denen nur wenige keine moralischen Keulenschläge darstellen²⁰. Was den Historiker stutzig macht, sind auch nicht die Ergebnisse als solche, über die sich diskutieren läßt. Es ist vielmehr die erstaunliche Tatsache, daß der Autor bei seinen immensen archivalischen Nachforschungen buchstäblich keine nennenswerte neue historische Erkenntnis zutage gefördert oder zu berichten für wert gefunden hat, die sich nicht in eine Anklage gegen Erstes Vatikanum und Unfehlbarkeit umsetzen ließe. An auch nur neutralen neuen Erkenntnissen oder Perspektiven scheint er nicht interessiert zu sein. Damit hängt zusammen, daß von echter innerer Entwicklung fast nirgendwo die Rede ist, weder bei der Minorität, die auf ihren Widerspruch in den heißesten Konzilsphasen fixiert und festgenagelt wird, wobei von vornherein feststeht, daß hier und nicht vorher oder nachher die Bischöfe ihre ur-eigenste Ansicht frei geäußert haben, noch bei Pius IX., dessen Motive eigentlich niemals wirklich analysiert werden, demgegenüber H. nur wechselweise die Rolle des Staatsanwalts und des Psychiaters übernimmt, und im Grunde auch nicht bei dem Konzil. Eine Differenzierung von Aussagen nach verschiedenen Konzilsperioden ist fast nirgends zu finden. Ein historisches Profil der Entwicklung des Verhältnisses Pius IX. zum Konzil, das doch durchaus nicht in allen Phasen gleichartig war²¹, fehlt völlig. Nicht einmal die früheren Darstellungen werden in dieser Beziehung erwähnt, geschweige, daß eine kritische Auseinandersetzung mit ihnen geschähe. Und doch wäre gerade dieser Punkt, wenn man schon einmal das Problem der Freiheit des Konzils behandelt, von elementarer Wichtigkeit gewesen.

derseits aber auch konträre Ansätze. Ob und in welchem Sinne dann diese Option als Dogma irreversibel sein und die früher bestehende Offenheit aufheben kann, ist dann eine weitere Frage.

¹⁹ Wenn Hasler Kasper's Kritik des dynamischen Traditionsbegriffs zitiert (362 Anm. 13), dann verschweigt er, daß K. in der Fortsetzung dieses Textes auch das Ungenügen des statischen Traditionsbegriffs aufzeigt.

²⁰ Einige Kostproben: „Die Manipulation der Unfehlbarkeitsdebatte“ (1. Tl.) – „Der kuriale Machtapparat im Dienste der Infallibilisten“ – „War Pius IX. zur Zeit des Konzils noch voll zurechnungsfähig?“ – „Bischöfe unter physischem und moralischem Druck“ – „Die Infallibilisten lassen das Konzil nachträglich als frei erklären“ – „Doppeltes Maß“ (484 ff.; durch den Inhalt kaum gerechtfertigt!) – „Gehorsam statt Glaube“ – „Gelenkte Geschichtsschreibung“. – Schon im Untertitel („Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie“) wird diese Indienststellung der Geschichte für eine zu beweisende „These“ deutlich. Wenn H. auf Schritt und Tritt der kirchl. Geschichtsschreibung ein gebrochenes Verhältnis zur Geschichte vorwirft, dann muß er sich zumindest sagen lassen, daß heute kein Apologet Pius' IX. und des 1. Vat. sich Vergleichbares leisten könnte, ohne sich (mit Recht!) bei allen ernsthaften Kirchenhistorikern lächerlich zu machen.

²¹ Vgl. dazu die noch immer unübertroffenen Darstellungen von *Maccarrone* (I, 286 ff. u. a.) und *Martina* (*Franco*, *Appunti storici*, 38–53).

Damit hängt auch nicht selten eine gewisse Planlosigkeit in der Quellenbenutzung und -auswertung zusammen. Der Autor bietet in den Anmerkungen eine erdrückende Fülle von Verweisen auf meist unedierte Quellen, die oft nicht im Wortlaut mitgeteilt werden und daher nicht ohne eigene archivalische Forschungen nachprüfbar sind. Er wird diese Methode damit rechtfertigen, daß es ihm einerseits darauf ankomme, „möglichst viele Quellen zu Wort kommen zu lassen“ (8), andererseits bei ausführlicherer Zitation das Buch jedes vernünftige Maß überschritten hätte. Ich glaube nicht, daß diese Notwendigkeit unvermeidlich ist. In sehr vielen Fällen wäre eine Auswahl nach wirklichem Zeugniswert angebracht gewesen als die möglichst vollzählige Aufzählung sämtlicher Belegstellen, die irgendwie ein Faktum erwähnen – und dies nicht selten für Dinge, die ohnehin in der Forschung bekannt sind. Weder die gegenseitige Abhängigkeit von Quellen untereinander noch ihr oft sehr unterschiedlicher Wert werden durch diese massenweise Aneinanderreihung deutlich. Die Häufung von Bezeugungen beweist ja oft zunächst einmal nur die Verbreitung eines Gerüchtes. Wie es entstanden und wie hoch sein Wahrheitsgehalt einzuschätzen ist, kann nur durch Beschränkung auf die relativ ursprünglichen und nicht abgeleiteten Zeugnisse geklärt werden. Nicht selten wird Mehrfachbezeugung vorgetäuscht, während in Wirklichkeit die zitierten Quellen oder Literaturzeugnisse aus einer Wurzel stammen. An mehreren Stellen ist auch der Text nicht so durchsichtig, wie er bei besserer Ordnung und Strukturierung des Quellenbefundes sein könnte²². Problematisch ist auch die Nebeneinanderstellung von bischöflichen Unmutsäußerungen ohne Berücksichtigung ihres ganz konkreten historischen Kontextes, wie sie besonders kraß auf S. 161 ff. („Die Verzweiflung vieler Bischöfe“) geschieht. Sie ergibt in dieser Form kein wissenschaftlich begründetes Gesamtbild. Auch die möglichst vollständige Aufzählung all dessen, was zu einer Sache irgendwie gemeint, spekuliert oder an Gerüchten in Umlauf gesetzt wurde, trägt zur Klärung des Sachverhaltes kaum bei.

Den Vorwurf der tendenziösen Auswahl wehrt H. schon in der Einleitung ab: „Nicht nur die Berichte der Minoritätsbischöfe und der verschiedenen Gesandten bestätigen einander... häufig, gerade auch extreme Infallibilisten erhärten oft die gleichen Sachverhalte (er verweist dann in der Fußnote vor allem auf die Tagebücher von Senestrey und Franco sowie auf die Korrespondenz von d'Alzon). Insofern ergibt sich... ein recht einheitliches Bild, das in seinen wesentlichen Linien für gesichert gelten darf“ (8). Daß H. auch die genannten infallibilistischen Quellen ausgiebig zitiert, muß ihm zugestanden werden. Die Frage ist nur, wieweit dieses einheitliche Gesamtbild, das auch von Infallibilisten bestätigt wird, sich auf die Aussagen erstreckt, in denen H. die bisherige Forschung nicht bestätigt, sondern wesentlich zu revidieren beansprucht. Und hier scheint mir, daß H. dem Vorwurf der oft sehr einseitigen und unkritischen Quellenbenutzung nicht dadurch entgehen kann, daß er an so und soviel anderen Stellen auch Senestrey und Franco zusätzlich heranzieht.

3. Zum Problem der konziliaren „Freiheit“

Daß nur eine sehr kleine Gruppe von Bischöfen von Beginn des Konzils an zur Definition entschlossen war, dürfte feststehen. Wahrscheinlich ist die von Hasler genannte Zahl von 50 Bischöfen (36) eher noch zu hoch gegriffen, wenigstens was die eigentlich engagierte Kerngruppe betrifft; aufgrund des Tagebuches Senestreys kommt man auf etwa 25–30 Bischöfe, mit denen Senestrey und Manning im Ernstfall wirklich rechnen konnten²³. Dennoch bleibt zu erklären, wie es kommen

²² Vgl. Anm. 25, 28, 36.

²³ Bei den „Generalstabsbesprechungen“ der Infallibilisten in der Villa Caserta am 23. und 28. 12. 1869 waren 11 Bischöfe anwesend (Senestrey, Wie es zur Definition..., 40, 44). Die Liste der Bischöfe, welche zur Unterzeichnung der Petition

konnte, daß die Unfehlbarkeitspetitionen im Januar 1870 innerhalb von wenigen Wochen über 400 Unterschriften (von 700 Konzilsvätern) erzielen konnten. Die tatsächlich geschickte Taktik Senestreys (der mit Hilfe von P. Liberatore vor allem die Vorsitzenden der Kirchenprovinzen gewann) erklärt diesen Erfolg doch nur unter der Voraussetzung, daß auch in der Mehrheit der zunächst passiven Bischöfe eine gewisse positive Resonanz und Ansprechbarkeit bestand. Der Hinweis auf den moralischen Druck, dem sich die vom Papst materiell abhängigen Bischöfe nicht entziehen konnten (66), trifft allenfalls auf einen Teil des Episkopates zu. Wenn außerdem H. die passive Mehrheit als „zunächst unentschieden und indifferent“ bezeichnet (36), so wäre doch zu klären, ob sich diese Unentschiedenheit nur auf den Definitionswillen oder auch auf die theologische Überzeugung bezieht. Tatsächlich dürfte es doch (von wenigen Ausnahmen abgesehen) außerhalb der etwa 20% umfassenden Minorität schwerfallen, Bischöfe zu finden, für welche die theologische Sachfrage nicht zu Beginn des Konzils ausgemacht schien. Die These H.s wäre nur dann zu begründen, wenn sie sich auf ausreichende Zeugnisse gerade aus dem Kreis der „schweigenden Mehrheit“ bzw. der nicht eigentlich engagierten Infallibilisten stützen könnte. Gerade diese Zeugnisse sind aber hier nicht ausgewertet; und doch wäre aus ihnen manches für diese Frage zu holen gewesen²⁴. Obwohl also der bewußte Definitionswille der sehr kleinen Kerngruppe sicher *conditio sine qua non* für das Zustandekommen der Definition war, scheint mir dennoch die These noch nicht widerlegt zu sein, daß die Mehrheit gar nicht gewaltsam zur Definition gedrängt zu werden brauchte, da diese ihrem Denken entsprach. H. überzieht den Aussagegehalt seiner Quellen, wenn er meint, diesen Gegenbeweis geliefert zu haben. Daß viele Bischöfe dieser Mehrheit nicht alles mitmachten, was ihnen von Senestrey vorgesetzt wurde, daß hier auch immer wieder „Widerstand“ (welcher Art?) aufbrach (37 f.), ist keine Widerlegung der These, daß die Unfehlbarkeit im Prinzip dem Denken und der Mentalität dieser Bischöfe entsprach. Mit demselben Recht könnte man beweisen, daß die Minorität nur von einer kleinen Gruppe entschlossener Führer dazu gebracht wurde, gegen die Unfehlbarkeit zu sein, oder daß sie gar von liberalen Drahtziehern außerhalb des Konzils gesteuert wurde.

Daß der bewußte Definitionswille des Papstes höher anzuschlagen ist als früher gesehen, dürfte ebenfalls feststehen. H. vermutet auch, daß Pius IX. von Anfang an mit dem Konzil die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit bezweckte (2, 36). Und doch sind die Zeugnisse, die er dafür zitiert (2 Anm. 5, 36 Anm. 38), samt und sonders nicht beweiskräftig²⁵. Daß es jedoch ein von P. Franco über P. Piccirillo überliefertes Selbstzeugnis des Papstes gibt, welches in diese Richtung weist, scheint ihm entgangen zu sein²⁶. Es verleiht dieser Vermutung zwar keine

für die Definierung der Unfehlbarkeit aufforderten, enthielt zunächst 15 Namen (davon 2 nachträglich zurückgezogen, da ohne ihr Wissen auf die Liste gesetzt) und wuchs dann innerhalb von 14 Tagen auf etwa 50 an (*ebd.*, 46, 53).

²⁴ Bezeichnend für die in der Sache verschiedene, jedoch gegenüber dem Modus anfänglich noch reservierte Einstellung vieler gemäßiger Infallibilisten scheinen mir die Tagebuchzeugnisse von Bischof Zwerger v. Seckau (*F. v. Oer*, Fürstbischof Johannes Zwerger v. Seckau. In seinem Leben und Wirken, Graz 1897, 235 f.) und Abt Utto Lang v. Metten (*C. Butler - H. Lang*, Das Vatikanische Konzil. Seine Geschichte von innen, geschildert in Bischof Ullathornes Briefen, München 1933, 144 f.) zu sein.

²⁵ Die Zitate auf S. 2 Anm. 5 sind bloße Vermutungen von Minoritätsbischöfen und Botschaftern. Aus S. 36 Anm. 38 geht auch nicht mehr hervor, wenn man von den unedierten, nicht im Wortlaut mitgeteilten und daher nicht nachprüfbar Belegstellen absieht. Auch bei *Soares Gomes*, 172–82, wird tatsächlich nur bewiesen, daß Pius IX. sich seit Beginn seines Pontifikats intensiv bemühte, die Lehre der Unfehlbarkeit durchzusetzen, nicht jedoch das, worauf es hier ankommt: daß ihre Definition für ihn das Hauptziel des Konzils darstellte. ²⁶ Vgl. Anm. 3.

Sicherheit, wohl aber einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit. – Die Ausführungen über den „Mystizismus“ Pius' IX. (130 ff.) sind wohl insgesamt gut belegt. Daß jedoch der Papst selber eine Vision der Muttergottes, die ihn zur Unfehlbarkeitsdefinition ermunterte, gehabt hätte bzw. gehabt zu haben glaubte, wie es H. (132) für „wahrscheinlich“ hält, ist m. E. nicht belegt. Die von H. dafür angeführten Zeugnisse sind entweder nichtssagend²⁷ oder sie erklären sich durch den Eindruck, den die Vision Don Boscos vom 5. Januar 1870 auf den Papst, dem er sie am 12. Februar erzählte, machte²⁸. Bei den sonstigen Ausführungen über die Person Pius' IX. scheint mir weder pauschale Ablehnung noch rückhaltlose Zustimmung angebracht. Einerseits sind die negativen Züge so gut belegt und auch schon vorher bekannt, daß sie unmöglich abgestritten werden können. Vor allem den Ausführungen über „despotische Züge“ und „Verlust des Augenmaßes“ (135 ff.) kann man wohl im wesentlichen zustimmen. Auch ist zu berücksichtigen, daß die gleichen Charakterfehler, die von den Gegnern des Papstes breit ausgemalt werden, ebenfalls als ernstzunehmende und gut durch Zeugen belegte Einwände in den Akten des Beatifikationsprozesses vorkommen, welche H. ebenfalls konsultiert hat. Andererseits kommt es gerade hier wie kaum irgendwo auf Nuancen an. Die seitenweise Zitation von Zeugnissen, die gewiß nicht „sine ira et studio“ über den Papst urteilen, ergibt ein Gesamtbild, das man nur noch als Karikatur und Verzeichnung werten kann, auch wenn man gewiß zugestehen muß, daß diesen Urteilen immer auch ein Fundament in der Realität eignet. Da H. sich zudem nur auf die negativen Züge Pius' IX. beschränkt, eine Persönlichkeit aber nicht eine beliebige Addition verschiedener Charaktereigenschaften ist, von denen man auch bloß einen gesonderten Ausschnitt ins Auge fassen kann, muß man sagen, daß das von ihm gelieferte Bild nicht stimmt.

Die fehlende Chancengleichheit zwischen Majorität und Minorität auf dem Konzil ist durch vielfache Fakten unbestritten. Andererseits gibt H. nicht selten ein falsches Bild über die auf dem 1. Vatikanum herrschende Diskussionsfreiheit, zumal für diejenigen, der ergänzende Fakten nicht kennt. Es stimmt z. B. nicht, daß Kardinal Capalti als Konzilspräsident am 30. 12. 1869 behauptet hätte, die Bischöfe hätten nur die Freiheit, die vorgelegten Schemata zu verbessern, nicht jedoch, sie in wesentlichen Punkten in Frage zu stellen (74). Das Einzige, was hier zur Diskussion stand, war die Frage der Einleitungsformel der Dekrete, die Bischof Stroßmayer aufgriff, Capalti jedoch der Diskussion entzog (in der Formel „Pius... sacro approbante Concilio“ schien für Stroßmayer die eigenständige Lehrautorität des Konzils nicht gewahrt). Daß die Bischöfe die Schemata nicht auch in wesentlichen Punkten in Frage stellen dürften, hatte Capalti mit keinem Wort behauptet²⁹. Im

²⁷ So die Anfrage von Tapie an Foulon im Mai oder Juni 1870, ob dieses Gerücht stimme, wobei noch nicht einmal die Antwort Foulons bekannt ist; ferner der Bericht im Tagebuch Friedrichs, nach welchem ein römischer Monsignore dem Domherrn Wick aus Breslau mitgeteilt habe, für ihn seien die beiden Hauptargumente für die Unfehlbarkeit die folgenden: 1. Der Papst hatte eine Vision; 2. Der Papst will es (132 Anm. 8).

²⁸ 132 f. – Falls Pius IX. damals tatsächlich erklärt hat „Ich habe die Mutter Gottes auf meiner Seite, ich werde vorangehen“ (132 Anm. 11), dann weist dies auf den Schlusssatz der Vision von Don Bosco („Die große Königin wird immer deine Hilfe sein; und wie in der Vergangenheit, so wird sie in der Zukunft immer das ‚magnum et singulare in Ecclesia praesidium‘ sein“). Eine eigene Vision des Papstes erübrigt sich dann.

²⁹ *Mansi* 50, 143 C. – Capalti führt dort aus, die Redefreiheit der Konzilsväter bestehe darin, daß sie inhaltliche Kritik an den vorgelegten Schemata vorbringen, nicht jedoch die vom Hl. Vater vorgelegte Form der Dekrete angreifen dürften. Die Aufzählung dieser Möglichkeiten inhaltlicher Kritik erweckt zwar den

übrigen stand damals das zuerst vorgelegte Glaubensschema bereits seit Tagen unter dem permanenten Trommelfeuer einer vernichtenden Kritik, und nicht nur seitens der Minorität, so daß es dann auch zurückgezogen und völlig neu gefaßt werden mußte. – Richtig ist, daß bei Abschweifungen vom Thema, Angriffen gegen die andere Partei und anderen Entgleisungen die Konzilspräsidenten ungleiches Maß gegenüber Rednern der Majorität und der Minorität anwandten (74–76). Wenn jedoch H. zumindest bei Lesern, die nicht mit dem 1. Vatikanum vertraut sind, den Eindruck erweckt, als sei generell und willkürlich der Minorität das Wort abgeschnitten worden, sobald sie irgendwie den Vorrechten des Papstes zu nahe trat³⁰, dann drängt sich schon fast der Eindruck bewußter Irreführung auf³¹. – Ähnliches gilt für die Ausführungen H.s über die schlechte Akustik in der Konzilsaula (76 f.). Sie gilt ihm als weiterer Beweis dafür, daß Konzilsleitung und Papst an einer wirklichen Diskussion nicht interessiert waren. Dabei wird weder erwähnt, daß immerhin in der Diskussionspause im März 1870 einige Verbesserungen erfolgten, die die Klagen zwar nicht ganz zum Verstummen brachten, jedoch die Verständigung wesentlich erleichterten³², noch auch geschieht eine Auseinandersetzung mit Aubert³³, der von intensiven Bemühungen der Konzilsleitung auf der Suche nach einem besseren Raum spricht, aber auch die objektiven Schwierigkeiten erwähnt. Zumindest kann man nicht einfach sagen: „Die Konzilsleitung machte keine ernsthaften Anstrengungen, dem Übelstand wirklich abzuhelpen“ (77). Die dafür zitierten Zeugnisse (77 Anm. 23) belegen allenfalls, daß der Papst vor Beginn der eigentlichen Generalkongregationen die Sache nicht recht ernst nahm, immer vorausgesetzt, daß sie an sich zuverlässig sind. Damals hatte man aber noch keine wirklichen Erfahrungen gemacht. Hier zeigt sich wieder einmal das Fehlen einer Differenzierung nach Konzilsphasen, so daß Aussagen, die allenfalls für einen bestimmten Moment belegbar sind, gleich generalisiert werden.

Weder das keineswegs unparteiische Verhalten von Papst und Konzilsleitung noch die Unmöglichkeit der Minorität, ihre Schriften im Kirchenstaat drucken zu lassen, noch die meisten anderen kleineren und größeren Nadelstiche konnten faktisch die Freiheit der Konzilsväter, sich für die eine oder andere Seite zu entscheiden, aufheben. Insofern würde also das traditionelle Urteil der katholischen Kir-

Eindruck, als sei nur an Detailkorrekturen gedacht; und doch ist mit keinem Wort ausgeschlossen, daß die Konzilsväter ein Schema auch total ablehnen dürfen. Um diese Frage geht es ihm hier gar nicht.

³⁰ „Wichtige Exponenten der Minderheit, wie Stroßmayer, Vérot, Maret, Haynald, Melchers, Sola, Losana, wurden zum Teil wiederholt von den Konzilspräsidenten unterbrochen und am Weiterreden verhindert, meist mit der Begründung, es sei nicht erlaubt, derart abträglich über den Heiligen Stuhl zu sprechen“ (74 f., im Anschluß an die Behauptung, Capalti habe radikale Ablehnung der Schemata für unzulässig erklärt). – An anderer Stelle: „Die Konzilsleitung selbst kann sich diesem Trend (den Emotionen der Mehrheit gegen die Minderheit, d. Rez.) nicht entziehen und schneidet mit Vorliebe Rednern der Minorität das Wort ab. Nicht selten heißt die Begründung, am Grabe des Apostelfürsten Petrus dürfe nichts gegen die Vorrechte des Papstes gesagt werden“ (329). – Tatsächlich ist mit diesen beiden Begründungen keineswegs „meist“ oder „nicht selten“, sondern nur ein einziges Mal ein Redner der Minorität unterbrochen worden, nämlich Stroßmayer am 30. 12. 1869 durch Capalti wegen seiner Kritik an der Definitionsformel, also nicht einmal im Rahmen der eigentlichen Unfehlbarkeitsdebatte.

³¹ Anstelle solch pauschaler Behauptungen wäre es angebracht gewesen, zu zeigen, wo die Reizschwelle der Konzilspräsidenten bei Rednern der Minorität lag, was diese sich erlauben durften und was nicht.

³² Auch die meisten der von H. (76 f. Anm. 20–22) zitierten Klagen stammen aus der ersten Konzilsphase vor den akustischen Verbesserungen.

³³ Vaticanum I (Gesch. d. ökum. Konzilien 12, Mainz 1965), 166 f.

chengeschichtsschreibung, das von eingeschränkter, jedoch keineswegs substantiell aufgehobener Freiheit spricht, bestätigt. Es gibt bei H. nur eine wesentliche Behauptung, die darüber hinausführt und auch die Substanz der Freiheit bei einem großen Teil der Konzilsväter fraglich erscheinen läßt. Es ist die These, viele Bischöfe vor allem Italiens, des Orients und der Missionen hätten schon infolge ihrer materiellen Abhängigkeit nicht dem Druck des Papstes und des Kardinalpräfekten der Propaganda, Barnabò, widerstehen können. Wieweit ist diese These belegt? Daß Bischöfen direkt mit dem Verlust der finanziellen Unterstützung gedroht worden wäre, wenn sie nicht mit den Infallibilisten stimmten, sieht H. (83 f.) zwar als auf „glaubwürdigen Berichten“ beruhend an; seine Belege (84 Anm. 11) betreffen jedoch, selbst unter der Voraussetzung, daß sie stichhaltig sind, nur einen Einzelfall, für den unmittelbar nicht Barnabò, sondern der (infallibilistische) Patriarch Hassun verantwortlich zeichnet. Eine generelle ausdrückliche Drohung oder auch nur ein deutlicher Wink in diesem Sinne hätte sich wohl kaum verheimlichen lassen. H. behauptet weiter, daß die meisten orientalischen Bischöfe, die im Januar 1870 das Postulat gegen die Unfehlbarkeitsdefinition unterzeichnet hatten, ihre Unterschrift auf Druck der Propaganda hin wieder zurückzogen (83). Er vermag dafür jedoch nicht nur keine Primärquelle anzuführen; seine Behauptung wird vielmehr durch die Akten direkt widerlegt. Denn von den 16 Konzilsvätern, die das anti-infallibilistische Postulat der Orientalen unterzeichneten (hinzu kommt noch Erzbischof Casangian, der mit den französischen Minoritätsbischöfen unterzeichnete), zog nur ein Einziger, nämlich Erzbischof Khayatt, seine Unterschrift nachträglich zurück³⁴. Die Retraktionen müßten also im Vatikanischen Archiv unterschlagen worden oder verlorengegangen sein, was jedoch, wie wohl auch H. eingestehen muß, nicht gerade gut zu der kurialen Archivpolitik paßt. Der Druck der Propaganda hat wenigstens hier also keine großen Erfolge gezeitigt. – Weiter berichtet das Protokoll der französischen Minoritätsbischöfe (wohl aufgrund derselben Quelle wie die parallele Tagebuchnotiz Dupanlous), Barnabò habe den Patriarchen Jussef nach seiner Rede vom 19. Mai zurechtgewiesen und ihm für die Zukunft verboten, ohne seine Erlaubnis und ohne ihm die Rede vorher zu zeigen, im Konzil zu sprechen (82 Anm. 5). H. vergißt auch hier zu erwähnen, daß der Einschüchterungsversuch offenbar wirkungslos blieb. Denn Jussef wiederholte in einer zweiten Rede vom 14. Juni seine Theorien und verteidigte mit großem Freimut die ostkirchliche Patriarchalstruktur³⁵. Die Zensur Barnabòs hätte diese Rede bestimmt nicht passiert. – Schließlich berichtet Acton von zwei verschiedenen Ereignissen, die Erzbischof Connolly v. Halifax (Kanada) betrafen, und die freilich H. (82 f. Anm. 6) heillos durcheinanderwirft³⁶: einmal von einem im Januar geschehenen Einschüchterungsversuch Barnabòs gegenüber Connolly, der wider Erwarten Anti-Infallibilist geworden war; dieser Versuch blieb wirkungslos. Dann berichtet er, daß Connolly Ende März bei der Umstrukturierung des Internationalen Komitees, also der Dachorganisation der Minorität, aus Rücksicht auf die Propaganda aus diesem Gremium austrat. Beide Ereignisse sind m. E. gut bezeugt; Acton war in engem Kontakt mit Connolly und hatte vor allem das Erstere direkt von ihm gehört. – Schließlich gibt es eine Notiz aus dem Tagebuch Friedrichs (83 Anm. 8). Unter Berufung auf einen ungenannten Monsignore heißt es dort, Barnabò habe die Missionsbischöfe

³⁴ Siehe *Mansi* 51, 683 f.

³⁵ *Mansi* 52, 671–76.

³⁶ Die Quelle für das erste Faktum ist *Döllinger*, Briefwechsel II, 106; von ihm ist *Friedrich*, Geschichte III, 409 abhängig. Das ursprüngliche Zeugnis für das zweite Faktum, von H. nicht erwähnt, ist *Döllinger*, Briefwechsel II, 273; von ihm hat es wiederum *Friedrich*, Geschichte III, 811; und von *Friedrich* wiederum stammt die bei H. zitierte Notiz von Hennesey. Daß es sich um zwei verschiedene Ereignisse handelt, wird bei H. nicht deutlich.

einzeln zu sich gerufen und ihnen erklärt, sie seien von der Propaganda ad nutum angestellt; man erwarte daher von ihnen, daß sie den Plänen des Papstes nicht in den Weg treten, andernfalls die Propaganda von ihren Rechten gegen sie Gebrauch machen würde. Gegenüber dieser Nachricht scheinen mir jedoch deshalb Reserven angebracht, weil ein solches generelles Verfahren sich kaum hätte verheimlichen lassen bzw. an mehreren Stellen als nur im Tagebuch Friedrichs hätte zum Vorschein kommen müssen. Zur Vorsicht mahnen muß auch die Tatsache, daß Friedrich diese präzise Behauptung in seiner Konzilsgeschichte nicht wiederholt³⁷. – Für das größere Oppositionspotential unter italienischen Bischöfen führt H. zwei Zeugnisse Actons an, deren Wahrheitsgehalt sich schwer überprüfen läßt³⁸.

Es läßt sich nicht von vornherein ausschließen, daß bei geheimer Abstimmung ein nicht genau bestimmbarer Anteil von italienischen und orientalischen Bischöfen sowie Apostolischen Vikaren zusätzlich mit der Opposition gestimmt hätte. Besonders bei Konzilsvätern aus dem Kirchenstaat dürfte der Wille, nicht beim Papst in Ungnade zu fallen, mitgespielt haben. Die Behauptung jedoch, nur die materiell gesicherten mitteleuropäischen Bischöfe hätten sich dem Druck entziehen können, ist in dieser pauschalen Form nicht bewiesen. Hinzu kommen schwerwiegende methodische Mängel. Um zu klären, wo die Freiheit eines Konzils aufhört und die Unfreiheit anfängt, müßte einmal nach durchsichtigen Kriterien bestimmt werden, was legitime Beeinflussung und was illegitime Manipulation ist. Gerade mit Ausdrücken wie „Manipulation“ geht H. jedoch sehr sorglos um. Was ferner völlig fehlt, ist, daß die Frage der konziliaren „Freiheit“ in eine geschichtliche Perspektive hineingestellt wird. Damit ist freilich nicht bloß ein simpler historischer Vergleich gemeint. Um zu beweisen, daß das 1. Vatikanum ein freies Konzil war, genügt es nicht, darauf hinzuweisen, daß die Konzilien des ersten Jahrtausends viel stärkeren Pressionen ausgesetzt waren. Denn es ist ja nicht auszuschließen, daß die allgemeine gesellschaftliche oder auch speziell die ekklesiologische Entwicklung in einer bestimmten Epoche notwendig eine andere Form von „Freiheit“ verlangen als sie früher notwendig oder auch nur möglich war³⁹. Konziliare Freiheit ist im Grunde ein geschichtlich höchst relativer Begriff, der von der Entwicklung sowohl des allgemeinen Freiheitsbewußtseins wie des kirchlichen Selbstverständnisses abhängt. Daß diese Probleme erst einmal gesehen werden, wäre Voraussetzung für apodiktische Urteile, wie H. sie fällt.

Erst recht ist es wohl ein willkürliches Kriterium, die innere Offenheit und fehlende Vorentschiedenheit gegenüber der zu klärenden Sache in den Begriff der Freiheit selbst hineinzunehmen. Denn wann war diese auf ökumenischen Konzilien in Glaubensfragen jemals gegeben?

³⁷ Er spricht dort nur allgemein von dem Druck Barnabòs auf die Missionsbischöfe und Orientalen (III, 174, 410, 1179).

³⁸ Der erste Brief vom 16. 2. nennt zwei konkrete Beispiele: der Erzbischof v. Trani und der Bischof v. Molfetta hätten erklärt „Non possiamo andare contro la volontà del S. Padre“. Auf das rühmliche Gegenbeispiel der Deutschen hingewiesen, hätten sie erwidert „Ma questi sono ricchi“. – Der andere Brief vom 21. 5. berichtet nur allgemein, einige Italiener sagten, wenn man geheime Abstimmung hätte, würde die Hälfte von ihnen mit Nein stimmen (*Hasler*, 115 Anm. 60). – Das erste Zeugnis, das zwischen den Betroffenen und dem berichtenden Lord Acton nur einen Mittelsmann hat, scheint mir relativ zuverlässig, die zweite Aussage dagegen in dieser Generalität sehr unsicher und nicht mehr als eine vage Vermutung wiedergebend.

³⁹ So kann wohl kaum bezweifelt werden, daß ein Einfluß staatlicher Gewalt in der Weise, wie ihn die Kaiser auf den Konzilien des ersten Jahrtausends ausübten, nach dem heutigen Selbstverständnis der katholischen Kirche ein Konzil vollends ungültig machen würde. Umgekehrt ist freilich in demselben Ausmaß die Rolle des Papsttums als Wesenselement des Konzils gewachsen.

4. Die Argumentation in der Unfehlbarkeitsdebatte

Zur Gegenüberstellung der Argumentation von Majorität und Minorität auf dem 1. Vatikanum wären einige kritische Bemerkungen zu machen. Sieht man einmal davon ab, daß in einigen wenigen Fällen Äußerungen von Rednern der Majorität nicht ganz korrekt wiedergegeben sind⁴⁰, so erhebt sich zunächst die Frage, ob diese Aufreihung von Argumenten und Gegenargumenten historisch weiterführt. Um zu verstehen, weshalb es 1870 zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam, welches ihr „Sitz im Leben“ in Frömmigkeit, Kirchenbewußtsein und Kirchenpolitik ist, sind gerade die Schrift- und Traditionsargumente oft wenig hilfreich. Viel wichtiger ist hier doch die „Funktion“ der päpstlichen Unfehlbarkeit im Kirchenbild der Majorität. Weshalb „braucht“ für sie die Kirche einen unfehlbaren Papst, weshalb würde ohne ihn etwas Wesentliches und Entscheidendes fehlen? Die Bedeutung der päpstlichen Unfehlbarkeit als Schlußstein und krönende Spitze eines Kirchenbildes, das auf Sicherheit einerseits, auf greifbare Manifestation des Übernatürlichen andererseits angelegt ist, würde hier deutlich werden⁴¹, ebenso wie die bewußt anti-revolutionäre, gegen die Prinzipien von 1789 gerichtete Spitze⁴². Dasselbe gilt natürlich umgekehrt für die Argumentation der Minorität. In diesem Zusammenhang hätten doch wohl die „Opportunitätsargumente“, die H. (180) bewußt übergeht, einen größeren Stellenwert. Wenn etwa Manning in seiner Konzilsrede vom 25. Mai erzählt, bei seiner Konversion sei ihm die noch bestehende Unklarheit in der Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit als einzige Inkonsequenz an dem sonst faszinierenden katholischen Kirchenverständnis erschienen⁴³, dann sagt dies im Grunde mehr als alle Schrift- und Traditionsargumente.

Aber auch für die aktuelle Diskussion führt diese Wiederholung der Argumente von damals nicht sonderlich weiter – es sei denn, man ist der Auffassung, wir wären bei dem hermeneutischen Stand der Zeit Döllingers stehengeblieben und brauchten nur mit verfeinerten historisch-kritischen Methoden wieder dort anzusetzen, wo

⁴⁰ So die Äußerungen von Bonnechese (195 mit Anm. 3), Gastaldi (196 mit Anm. 6) und vor allem von Claret y Clarà (201 f.). Eine gravierendere Vergröberung stellte die Behauptung auf S. 4 dar, im 12. Kap. des ursprünglichen Kirchenchemas sei die Meinung all jener als häretisch verurteilt, welche die Notwendigkeit der weltlichen Herrschaft des Papstes bestritten. Der wirkliche Text (*Mansi* 51, 545) verurteilt als *häretisch* nur die Behauptung, die weltliche Gewalt des Papstes widerspreche dem göttlichen Recht, als *perversa* weiter die Aussage, die Kirche könne nicht autoritativ über die Beziehung dieser weltlichen Herrschaft zum allgemeinen Wohl der Christenheit befinden. Man wird es gewiß als Glück für die Kirche preisen, daß es niemals zu einer solchen Lehrerklärung kam. Sie bezweckte zweifellos die Totalsolidarisierung mit der Sache des Kirchenstaates und die Unterdrückung kritischer Stimmen. Die historische Genauigkeit erfordert jedoch festzustellen, daß auch hier nicht direkt die Notwendigkeit des Kirchenstaates zum überzeitlichen Dogma erhoben werden sollte. Die Aussage ist vielmehr nur: Grundsätzlich widerspricht der Kirchenstaat nicht dem göttlichen Recht; und in der Frage, ob er jeweils historisch für die Freiheit der Kirche nötig und zweckmäßig ist, müssen die Katholiken dem autoritativen Urteil der Kirche folgen.

⁴¹ So ist nach d'Avanzo der unfehlbare Papst „velut quaedam incarnatio ordinis supernaturalis“ (*Mansi* 52, 767 B), für Manning der entscheidende Angelpunkt, an welchem die Unfehlbarkeit und Glaubenssicherheit der Kirche hängt (*Mansi* 52, 257). Hier wäre die Frage nach dem Zusammenhang mit einer Frömmigkeit zu stellen, die auch sonst darauf ausgerichtet ist, die übernatürliche Wirklichkeit möglichst „greifbar“ zu haben. Man hat hier den Eindruck, daß für viele Infallibilisten Kirche eine zu ungreifbare, verschwommene und nebulose Wirklichkeit ist, wenn sie nicht im Papst lokalisiert werden kann.

⁴² Bes. deutlich bei Cullen (*Mansi* 52, 117), aber auch bei Gasser (*ebd.*, 1317); vgl. dagegen Ketteler (*ebd.*, 210 f.).

⁴³ *Mansi* 52, 257 B-D.

man damals aufgehört hat. Wenn H. die größere historisch-kritische Sensibilität der Minorität hervorhebt (336 f.), dann ist ihm darin gewiß zuzustimmen. Daß die infallibilistischen Versuche, aus dem Neuen Testament und der Tradition des ersten Jahrtausends naiv und unmittelbar päpstliche Unfehlbarkeit herauszulesen, erst recht den Ansprüchen heutiger Kritik nicht standhalten, ist gar eine Selbstverständlichkeit. Daß jedoch die Probleme damit noch nicht gelöst sind und die Auseinandersetzung um Fragen von Primat und Unfehlbarkeit heute auf einer ganz anderen hermeneutischen Ebene geführt werden muß, dies entgeht dem Autor selbst dort, wo seine Gewährsmänner mehr oder weniger deutlich davon sprechen. Es ist aber im Grunde unhistorisch, mit dem Raster der entwickelten römischen Primatslehre an die frühen Texte heranzugehen. Daß sie dann nicht das hergeben, was man von ihnen erwartet, ist klar. Deshalb jedoch zu meinen, Schrift und Tradition in ihrem verbindlichen Anspruch hätten damit schon eine negative Antwort gegeben, ist nicht erlaubt, weil die späteren Probleme in dieser Schärfe und Ausdrücklichkeit meist gar nicht bewußt waren und daher auf sie keine unmittelbare Antwort erwartet werden kann. Mir scheint, daß durch diese Situation die „infallibilistische“ Position einerseits erst recht erschwert, in anderer Beziehung jedoch erleichtert wird. Ist damit ein schlüssiger „Beweis“ der päpstlichen Unfehlbarkeit aus Schrift und Tradition im Sinne der klassischen Fundamentaltheologie praktisch unmöglich geworden, so ist es andererseits auch kaum mehr möglich, eine legitime Weiterentwicklung der Tradition in diesem Sinne positiv auszuschließen. Man kann unvoreingenommener die Möglichkeit einer Entwicklung anerkennen, die *eine* vorhandene Linie auszieht. H. erwähnt z. B., daß die meisten heutigen Exegeten nicht nur keine Unfehlbarkeit in Mt 16, 18 finden, sondern auch bezweifeln, „daß die römischen Primatsansprüche mit dieser Stelle begründet werden können“ (208 mit Anm. 24). Und doch warnen sowohl Pesch wie Trilling, auf die sich H. u. a. beruft, vor solch kurzschlüssiger Engführung und zeigen, daß die biblische Antwort auf die Frage nach dem Primat nur in einem viel umfassenderen Rahmen erwartet werden kann⁴⁴. – Wenn H. schreibt, in der neueren Forschung zeichne sich „ein Konsens ab, daß Augustinus nicht einmal als Primatszeuge gelten kann“ (236 mit Anm. 100), dann muß man ihm hier bescheinigen, daß er das Ergebnis der zitierten Studien zumindest vergrößert hat. Denn sämtliche dort erwähnten Autoren sind darin einig, daß Augustinus zwar keinen römischen Jurisdiktions- und Lehrprimat im vatikanischen Sinne kennt, andererseits jedoch Rom echte Auctoritas zuschreibt. Sie betonen z. T. (so Caspar und Marshall) das Schwankende und die Zweipoligkeit in seinem Denken; sie heben hervor, daß es genauso verfehlt sei, Augustinus in dezidiert konziliaristischem wie in papalistischem Sinne zu interpretieren⁴⁵.

In der bekannten Honoriusfrage kommt H. (287 f.) nur dadurch zum Ergebnis, die Minorität sei den historischen Fakten besser gerecht geworden, daß er die Frage der wirklichen Häresie oder Rechtgläubigkeit des Honorius ausklammert. Denn daß Honorius nur dann Häretiker ist, wenn man seine Aussagen ungeschichtlich an der späteren Terminologie eines Maximus Confessor und von Konstantinopel III mißt, dürfte heute unbestritten sein⁴⁶. Das Problem ist darum auch nicht Honorius an sich, sondern Konstantinopel III, das ihn als Häretiker verurteilte und damit zu erkennen gab, „daß es den Anspruch Agathos, der für sich und seine Vorgänger Irrtumslosigkeit in Glaubensdingen beanspruchte, nicht anerkannte“⁴⁷. H. meint dazu: „Wie diese Tatsachen mit dem Infallibilitätsdogma zu vereinbaren sind, ist auch heute noch nicht ersichtlich“ (288). Abgesehen davon, daß wir nicht erst durch

⁴⁴ Vgl. Concilium 7 (1971), 243.

⁴⁵ Vgl. bes. *Marshall*, Karthago und Rom, 69, 70.

⁴⁶ Vgl. G. *Kreuzer*, Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit (Päpste und Papsttum 8, Stuttgart 1975), 56 f., 93.

⁴⁷ *Kreuzer*, 94, zit. bei *Hasler*, 288 Anm. 30.

Honorius und Konstantinopel III wissen, daß zumindest der Osten nicht ohne weiteres die entwickelten römischen Primatsansprüche anerkannte, zeigt H. in den folgenden Sätzen wieder selbst, daß Konstantinopel III gar nicht die päpstliche Unfehlbarkeit im Sinne des 1. Vatikanums verurteilen konnte, weil das Problem als solches damals gar nicht, bzw. nicht in der spezifischen Perspektive des 1. Vatikanums gesehen wurde⁴⁸. Damit hängt die Frage nach dem „Ex-cathedra“-Charakter des 1. Honorius-Briefs an Patriarch Sergios zusammen. H. deutet hier die Gefahr einer unhistorischen Betrachtungsweise an⁴⁹. Aber er argumentiert dann gleich: „Freilich wird diese Gefahr oft so groß an die Wand gemalt, daß nicht mehr zu sehen ist, wie eine frühere päpstliche Entscheidung für die Infallibilisten überhaupt noch relevant sein kann. Frühere päpstliche Entscheidungen können nie Schwierigkeiten bereiten, da ihnen der Charakter von Kathedralentscheidungen stets abgesprochen werden kann“ (287). Ähnlich hatte schon Bischof Hefele auf dem 1. Vatikanum argumentiert: wenn man allzu enge Kriterien anlege, damit der 1. Sergius-Brief ausfalle, dann sei nicht einmal der Leo-Brief an Flavian eine Ex-cathedra-Entscheidung⁵⁰. Darauf kann man doch nur erwidern: Warum muß er das denn sein? H. setzt hier voraus, was gewiß damals mehr oder weniger gemeinsame Überzeugung der Majorität und Minorität war, was jedoch, nimmt man die Geschichtlichkeit der Kirche ernst, einmal in Frage gestellt werden mußte: die retrospektive, rückwirkende Bedeutung der Unfehlbarkeitsdefinition des 1. Vatikanums. M. E. kann von einer solchen päpstlichen Unfehlbarkeit „ante litteram“ auch aus grundsätzlichen ekklesiologischen Erwägungen keine Rede sein⁵¹. Davon jedoch abgesehen: selbst wenn man unhistorisch mit Ex-cathedra-Entscheidungen im ersten Jahrtausend rechnet, gibt es ernsthafte Gründe, gerade dem Sergius-Brief diesen Charakter abzustreiten. Wenn H. schreibt „Hier eine Kathedralentscheidung zu be-

⁴⁸ „Hier (bei Honorius) eine Kathedralentscheidung zu bestreiten, erscheint mir ebenso unhistorisch wie eine solche zu behaupten. Das 6. ökum. Konzil machte keine Unterscheidung und liefert damit den deutlichen Beweis, daß es von einer päpstlichen Unfehlbarkeit, sei es im privaten oder offiziellen Bereich, in katedralen oder anderen Glaubensentscheidungen nichts wußte“ (288). Daraus folgt aber m. E. gerade, daß Konstantinopel III die Frage der Unfehlbarkeit im Sinne des 1. Vat. überhaupt nicht negativ vorentscheiden konnte, und zwar gerade deshalb, weil es von dieser Unterscheidung nichts wissen und darum nur einen globalen Begriff von päpstlicher Unfehlbarkeit zurückweisen konnte. Weder der Anspruch Roms unter Agatho, die römische Kirche (!) habe den Glauben immer rein bewahrt, noch seine angebliche Zurückweisung auf dem Konzil sind überhaupt in den Denkkategorien des 1. Vat. zu erfassen.

⁴⁹ „Infallibilisten wie ihre Gegner sehen die Honoriusfrage unter dem aktuellen Blickwinkel des geplanten Dogmas. Sie scheuen sich deshalb nicht, Kategorien wie „ex-cathedra-Entscheidung“ zur Interpretation heranzuziehen, die zur Zeit des Honorius noch nicht bekannt waren. Die Gefahr einer unhistorischen Betrachtungsweise ist damit gegeben“ (287).

⁵⁰ Honorius und das sechste allgemeine Concil (Tübingen 1870), 28; vgl. auch *Mansi* 52, 81 C.

⁵¹ Denn wenn eine Ex-cathedra-Entscheidung kein privat-persönlicher Akt des Papstes ist, der in seiner inneren Möglichkeit unabhängig davon wäre, wie die Kirche darauf reagiert und in diesem geschichtlichen Stadium darauf reagieren kann, sondern ein Lebensvollzug der konkreten kirchlichen Struktur, dann gehört zu ihrer Möglichkeitsbedingung, daß die Unfehlbarkeit und Endgültigkeit einer solchen Entscheidung im gesamtkirchlichen Bewußtsein verankert ist. – Ein Sonderfall ist das Dogma von 1854, das in die unmittelbare Vorgeschichte des 1. Vat. gehört. Auch die Minoritätsbischofe auf dem 1. Vat. bestritten (von wenigen Ausnahmen, wie Erzbischof Kenrick, abgesehen) nicht, daß eine päpstliche Entscheidung unter diesen Bedingungen unfehlbar sei. Man kann also davon ausgehen, daß die päpstliche Unfehlbarkeit wenigstens in der Weise, wie sie 1854 realisiert wurde, damals gesamtkirchlich rezipiert war.

streiten, erscheint mir ebenso unhistorisch wie eine solche zu behaupten“ (288), dann geht er an dem ausgesprochen pragmatisch-pastoralen Charakter dieses Briefes vorbei. Honorius, der sich auf dem Parkett des Reflexionsniveaus der Griechen unwohl fühlte, wollte eben gerade eine endgültige Klärung der Sachfrage vermeiden⁵². Ich würde darum nach wie vor Stockmeier zustimmen, der in der Honoriusfrage den Infallibilisten mehr geschichtliches Denken zubilligt als der Gegenseite. Dies gilt sowohl für die Frage der Orthodoxie des Honorius wie auch für die Erkenntnis des bewußt provisorischen Charakters seiner Entscheidung. In beiden Fällen hat auch die Arbeit Kreuzers diese Einsichten aus neuer Warte bestätigt. Überzeugender war die Minorität nur in der Frage der Verurteilung des Honorius in Konstantinopel III. Aber als stringentes Gegenargument gegen das 1. Vatikanum ist dieser Fall deshalb nicht brauchbar, weil die spezifische Fragestellung nach der Unfehlbarkeit päpstlicher Ex-cathedra-Entscheidungen den Vätern völlig fernlag.

5. Die Minorität und ihre „Unterwerfung“

Haslers Deutung der Minoritätsposition und seine diesbezügliche kritische Auseinandersetzung mit mir (481–84) hat historische und gleichzeitig auch systematische Implikationen. Historisch geht es in erster Linie um die Frage, inwieweit die in der letzten Phase des Konzils von den meisten Minoritätsbischöfen angebotenen Vermittlungsformeln als Ausdruck ihrer ekklesiologischen Position ernstzunehmen sind. Die Antwort darauf hängt außer von historischen Fakten aber auch wieder von theologischen Vorentscheidungen ab. Genauer handelt es sich um die Frage, ob und inwieweit eine Vermittlung zwischen der Aussage des Dogmas und der Position der Minorität möglich ist. Leugnet man eine solche Möglichkeit, wie dies H. tut, dann wird man auch diese Vermittlungsformeln nicht als ernsthaften Beitrag zur Sache, sondern allenfalls als Verzweiflungsschritt oder als Ausdruck der eigenen hoffnungslosen Situation werten können. Eng damit zusammen hängt die Frage, ob sich die „entschärfenden“ Interpretationen, wie sie unmittelbar nach dem Konzil von den Minoritätsbischöfen vorgetragen wurden, legitimieren lassen, oder ob H. in seiner Kritik an diesen Interpretationen, aber auch an den heutigen Versuchen von Fries und Pottmeyer, Recht behält. Die Auseinandersetzung mit H. muß daher hier auf beiden Ebenen erfolgen.

Auf der historischen Ebene meint H., ich überschätze die Bedeutung der Kompromißformeln, weil ich den theoretischen Aspekt isoliere und beinahe völlig von der Gesamtsituation absähe (483). Die Frage ist nur, wieweit es berechtigt ist, so, wie es H. tut, das harte Nein der meisten Minoritätsbischöfe zur Unfehlbarkeit, wie es in der Hitze des konziliaren Kampfes ausgesprochen wurde, zu isolieren und allein als adäquaten und ehrlichen Ausdruck ihrer Überzeugung zu werten. Man könnte doch leicht darauf hinweisen, daß dieselben Bischöfe vielfach vorher Äußerungen von sich gegeben haben, die zumindest in einer gewissen Spannung zu ihren Stel-

⁵² Vgl. dazu *Stockmeier*: ThQ 148 (1968), 412, 416; *Kreuzer*, 56: „Beide Briefe versuchen offensichtlich durch Umkreisen der Problematik, die Sergios vorgetragen hatte, ihre Belanglosigkeit für den Glauben herauszustellen. Sowohl die Gefährlichkeit des Begriffs einer wie zweier Energien wird hervorgehoben. Eine Entscheidung zwischen beiden Termini wollte der Papst nicht fällen, da er die Lehre der Väter (d. h. des Konzils von Chalkedon und Leos des Großen) für unverrückbar und unwiderruflich feststehend hielt. Die Christologie ist nach Auffassung der beiden Honoriusbriefe – im Gegensatz zur Überzeugung des Sergios – mit Chalcedon abgeschlossen“. Es heißt dann weiter: „Obwohl die Honoriusbriefe in der Energiendiskussion keine Entscheidung getroffen haben und auch nicht treffen wollten, wurde später der Satz $\theta\delta\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\nu\ \theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha\ \delta\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\upsilon\tau\iota\omicron\upsilon\ \text{'}\text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon\ \text{X}\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\$ des 1. Honoriusbriefes als Entscheidung im Sinne des Monotheletismus aufgefaßt“.

lungnahmen in der Konzilsaula stehen. Mindestens mit demselben Recht wie H. oder vor ihm die altkatholischen Autoren Friedrich und Schulte könnte man dann umgekehrt mit Granderath behaupten, viele Bischöfe seien während des Konzils in ihrem Glauben an die päpstliche Unfehlbarkeit wankend geworden⁵³, oder sie hätten als „Inopportunisten“, gerade um die Inopportunität des Dogmas desto wirksamer bekämpfen zu können, auch sachlich-theologische Schwierigkeiten angeführt⁵⁴. Ich teile keineswegs diese Ansicht⁵⁵, meine jedoch, man müsse die Position der Minoritätsbischöfe in ihrer Gesamtentwicklung verstehen, ohne von vornherein eine bestimmte Phase zu isolieren oder zu verabsolutieren. Und wenn H. auf die Zwangssituation gegen Ende des Konzils hinweist, dann gibt es ebenfalls Zeugnisse, die die eminent taktisch-politische Bedeutung der radikaleren Ablehnung vorher beleuchten und die H. nicht berücksichtigt⁵⁶. Was heißt außerdem „Zwangssituation“? Sie kann doch auch dazu antreiben, bis an die Grenzen der eigenen theologischen Möglichkeiten zu gehen, während man das vorher nicht nötig hat! Eine in keiner Weise theologisch bewältigte Zwangssituation führt allenfalls zu einem Verhalten wie etwa dem von Fürstbischof Förster nach dem Konzil⁵⁷, nicht jedoch zur Ausarbeitung von Kompromißformeln, in denen man nach wie vor versucht, die eigenen Anliegen einzubringen. Zumindest wäre im Einzelfall zu zeigen, weshalb ein solcher Vermittlungsvorschlag nicht ernstzunehmen war, anstatt pauschal diese Formeln abzutun. Auch ist dadurch nicht die begeisterte Zustimmung der meisten Minoritätsbischöfe zu dem Vorstoß des Kardinal Guidi am 18. Juni erklärt.

H. meint, es sei mir nur bei Ketteler – und auch bei ihm nur, als er sich bereits in einer ausweglosen Situation befand – gelungen, zu zeigen, daß es nur oder in erster Linie um die Frage der ekklesialen Rückbindung der päpstlichen Unfehlbarkeit, und nicht vielmehr um ihre radikale Ablehnung gegangen sei. „Bei anderen Minoritätsbischöfen wie Rauscher, Greith, Hefele und Dinkel vermag er nicht einsichtig darzulegen, wie sie auf eine förmliche Zustimmung der Kirche als Bedingung für die päpstliche Unfehlbarkeit verzichteten“ (482). Hier verwechselt H. wiederum zwei Ebenen, die auch schon auf dem 1. Vatikanum verwechselt wurden, und die ich in meiner Arbeit, anscheinend ohne großen Erfolg, zu unterscheiden versucht habe⁵⁸. Die Unterscheidung dieser beiden Ebenen ist nicht nur unentbehrlicher

⁵³ Geschichte des Vatikanischen Konzils II, 265; vgl. III, 42 f.

⁵⁴ II, 265; ähnlich schon der St. Gallerer Bischof Greith nach dem Konzil (*Schatz*, Kirchenbild, 26 f., 330 Anm. 251).

⁵⁵ *Schatz*, Kirchenbild, 14–16, 81–84, 88–91, 423, 431 f., 489–91.

⁵⁶ So berichtet der österr. Botschafter v. Trauttmansdorff am 28. 5., die Minorität werde einen Kompromiß nicht von vornherein zurückweisen, „hält sich aber passiver, ergreift durchaus keine Initiative und erwartet ein Entgegenkommen“. Am 8. 6. heißt es: „In die Situation eingreifende Abänderungs-Vorschläge werden jedenfalls nicht von der Minorität ausgehen, bei der gegen sie herrschenden Kampfesstimmung wäre dieß auch faktisch ganz unmöglich“, am 18. 6.: „Unerschütterter und unverändert in ihrer Haltung bleibt die Minorität dabei, in dieser Richtung keine Initiative zu ergreifen; sie wird auch nicht leicht aufgestellte Vorschläge annehmen, und namentlich wird die große Mehrzahl der Unseren zu verhindern wissen, daß durch Solche Spaltung in ihre Reihen gebracht werde“ (*ebd.*, 216 Anm. 370). Das harte Nein der Minorität war also auch taktisch bestimmt: durch eine „Politik der Stärke“ sollte erst einmal die Siegeszuversicht der Majorität gebrochen und der Boden für einen sachlich annehmbaren Kompromiß bereitet werden. – Die Berichte des österr. Botschafters über die Minorität in der letzten Konzilsphase hat H. kaum zur Kenntnis genommen. Und doch stand Trauttmansdorff in engem Kontakt mit den Bischöfen der Donaumonarchie, die eher zum harten Kern der Minorität zählten.

⁵⁷ Vgl. *Schatz*, Kirchenbild, 469–72.

⁵⁸ *Ebd.*, 217, 292 f., 297 f., 456, 488 f., 490 f.

Schlüssel zum Verständnis der Position von Bischöfen wie Kardinal Guidi oder Bischof Ketteler⁵⁹; sie ist auch Voraussetzung für die Legitimität jener heutigen Interpretationen, die H. angreift. Das eine ist die *ekkesiologische* Ebene der Fragestellung. Hier geht es um die Frage eines „Consensus ecclesiae“ als eines wesentlichen ekkesiologischen Faktors für das Zustandekommen einer Ex-cathedra-Entscheidung, also um die Frage, wieweit der definierende Papst mit ekkesiologischer Notwendigkeit (man könnte sagen: „necessitate mediū“ und nicht bloß „praeceptū“) darauf angewiesen sei, auf die Kirche zu hören. Da jedoch dieser Konsens der Kirche in seiner Artikulation noch nicht juridisch eindeutig bestimmt ist, ergeben sich bei einer bejahenden Antwort noch keine unmittelbar rechtlich faßbaren Konsequenzen. Davon zu unterscheiden ist darum die primär *juridische* Ebene. Sie sieht davon ab, was alles vom Wesen der kirchlichen *Communio* her zu einer Definition notwendig ist, und fragt bloß danach, ob eine nun einmal vorliegende päpstliche Ex-cathedra-Entscheidung noch durch eine andere Instanz in Frage gestellt werden kann bzw. ratifiziert werden muß, oder nicht. Daß jedoch die Sinnspitze der Definition des 1. Vatikanums auf letzterer Ebene liegt, während die erstere offengelassen ist, läßt sich vor allem aus der *Relatio* Gassers einsichtig machen⁶⁰. Es geht hier, wie auch meist sonst in der konziliaren Argumentation, immer um die Aussage: *Wenn* der Papst gesprochen hat, darf sein Spruch nicht wieder neu in Frage gestellt werden können! Was also interessiert, ist die Frage der Gewißheit und der juridisch letzten Instanz, während die erstere Ebene ausgeklammert bleibt. Wenn man will, kann man in diesem Sinne auch die Unterscheidung von „Consensus antecedens“ und „Consensus subsequens“ verwenden – sofern man unter „Consensus antecedens“ dieses juridisch nicht eindeutig greifbare Sich-stützen auf das Glaubensbewußtsein der Gesamtkirche meint, welches Voraussetzung einer Ex-cathedra-Entscheidung ist. Versteht man die Dinge in dieser Perspektive, dann sehe ich nicht, welche Argumente gegen die Deutung des „Ex sese, non autem ex consensu ecclesiae“ durch Fries sprechen. Ich sehe aber auch nicht, weshalb es mir nicht gelungen ist, einsichtig zu machen, daß die genannten Minoritätsbischöfe (in unterschiedlicher Deutlichkeit) wenigstens in der letzten Konzilsphase bereit waren, auf einen „Consensus“ als Bedingung im strikt juridischen, also „gallikanischen“ Sinne zu verzichten, vorausgesetzt, die ekkesiologische Rückbindung des Papstes werde deutlich genug ausgesagt. H. liefert auch kein einziges weiteres Argument gegen meine Deutung. Von da aus sehe ich meine These, daß sich der durchaus sachlich-theologische Widerstand der Minorität doch in erster Linie gegen eine isolierende Herauslösung des Primates aus dem gesamten kirchlichen Organismus richtete, als in keiner Weise widerlegt an.

⁵⁹ Wenn Ketteler in seiner Konzilsrede vom 25. Juni erklärt, der Papst habe die menschlichen Mittel der Wahrheitsfindung zu benutzen und sich auf das Zeugnis der Kirche zu stützen, der Hl. Geist verbürge jedoch, daß diese Mittel bei päpstlichen (oder konziliaren) Definitionen immer angewandt würden, und wirke gerade *dadurch* (also nicht an der Kirche vorbei!) die Unfehlbarkeit dieser Entscheidungen, dann kommt H. (482 Anm. 52) diese Position „schwer verständlich“ vor und er spricht von der „unklare(n) Position“ Kettelers; vgl. auch 374 Anm. 57 (zu Guidi und Ketteler).

⁶⁰ H. stützt sich demgegenüber stärker auf die *Relatio* von d'Avanzo am 20. 6., welche in schroffer Antithese den Vermittlungsvorschlag des Kardinals Guidi zurückwies (483 Anm. 61). Jedoch abgesehen davon, daß man kaum behaupten kann, d'Avanzo habe das Anliegen Guidis auch nur halbwegs richtig verstanden, ist einmal doch der theologisch ausgewogeneren und durchdachteren, auch auf die Einwände der Minorität mehr eingehenden *Relatio* Gassers der höhere Interpretationswert zuzuerkennen; dann muß man davon ausgehen, daß auch d'Avanzo in jedem Fall „Consensus“ (sei er „antecedens“ oder „subsequens“) im Sinne eines juridischen Aktes und daher „gallikanisch“ versteht.

Deutlich wird diese fehlende Unterscheidung auch bei der Interpretation der berühmten Intervention Guidis durch H. (121). Den Versuch von Barilaro, Guidi „von allen gallikanischen Tendenzen reinzuwaschen“, hält er für „nicht überzeugend“ (123 Anm. 11), ohne freilich – ebensowenig wie gegenüber mir – Gegenargumente anzuführen. Tatsächlich zitiert H. die Intervention Guidis nur ausschnittsweise und unterschlägt zum Verständnis wichtige Passagen⁶¹. Nur unter dieser Voraussetzung kann dann H. behaupten, Guidi habe unter dem „Druck der Majorität“, dem er sich nicht entziehen konnte, am 13. Juli mit „Placet iuxta modum“ und am 18. Juli mit „Placet“ gestimmt (123). Daß dieser Faktor vielleicht oder wahrscheinlich mitspielte, kann zwar nicht ausgeschlossen werden. Daß jedoch eine solche Stimmabgabe dem Kardinal von seiner vorher geäußerten Überzeugung her schlechterdings nicht möglich gewesen wäre, läßt sich wohl kaum beweisen.

Auch der Einwand H.s gegen die These Pottmeyers, der die Aussage des 1. Vatikanums als eine Art „Notstandsregelung“ für den äußersten Grenzfall versteht⁶², überzeugt nicht. Wenn H. einwendet, diese Begründung begegne weder bei Pius IX. noch sonst bei den führenden Infallibilisten, mütete auch seltsam an angesichts der Versuche, die Unfehlbarkeitsdiskussion erst anzuheizen, um dann eine Entscheidung notwendig zu machen (529), dann beweist er, daß er sich auf dem Gesamtdiktus der Ausführungen Pottmeyers kaum eingelassen hat. Denn Pottmeyer zeigt doch – und man kann es ebenfalls bei der Argumentation der Infallibilisten auf dem Konzil zeigen –, daß die Anhänger der Unfehlbarkeit immer wieder mit dem äußersten Konfliktfall argumentieren, in dem eine Entscheidung einerseits unumgänglich notwendig wird, andererseits auf andere Weise als durch das Prinzip „Ubi Petrus, ibi ecclesia“ nicht mehr erreicht werden kann. Sie gehen nicht von der „normalen“ Funktionieren kirchlicher Communio aus, sondern vom Grenzfall einer andernfalls unweigerlich auseinanderbrechenden Kirche. Die Minorität ging demgegenüber viel mehr von der kirchlichen Normalität aus.

Was nun die „Unterwerfung“ der Minorität angeht, so scheinen mir bei der Darstellung der hier wirksamen Pressionen die Proportionen nicht richtig gewahrt. Daß der kuriale Druck relativ sanft und gelinde gegenüber dem meist viel mächtigeren Druck von der Basis her war, wird hier kaum deutlich. Dem „Druck von Klerus und Volk“ bei der Annahme des Unfehlbarkeitsdogmas sind nur 3 Seiten gewidmet (444–47); aber auch hier fehlt es nicht an Versuchen, diesen Faktor abzuschwächen.

⁶¹ H. zitiert nur den zweiten der von Guidi vorgeschlagenen Kanones, nach welchem der Papst, wenn er unfehlbare Dekrete erläßt, nicht willkürlich und aus sich selbst, getrennt und unabhängig von der Kirche handelt, sondern nach dem Rat der die Tradition der Kirchen bezeugenden Bischöfe (121 Anm. 4). Er erwähnt nicht, daß der voraufgehende erste Kanon einfach die Glaubensverbindlichkeit und Irreformabilität päpstlicher Definitionen aussagt, ohne sie an eine Bedingung „gallikanischer“ Art zu binden (*Mansi* 52, 747 B). Immerhin ist einzugestehen, daß der diesen Kanones vorausgehende Text, den Guidi für das Dekret vorschlägt, eine gewisse Unklarheit bestehen läßt. Sie würde mit Sicherheit behoben, falls die Annahme des *Mansi*-Editors zutrifft, daß der dem 2. Kanon beigegebene italienische Kommentar von Guidi selbst stammt (*Mansi* 52, 747 Anm. 2). Dann wäre die Position des Kardinals identisch mit der Kettelers: der Hl. Geist garantiert das Ziel und die Mittel; er verbürgt die Unfehlbarkeit von Ex-cathedra-Entscheidungen, aber gerade dadurch, daß der Papst sich auf die Kirche stützt. – Aber auch die vorausgehenden Passagen der Rede des Kardinals lassen die Deutung H.s fraglich erscheinen: Guidi präzisiert dort, der Papst sei nicht in dem Sinne von den Bischöfen abhängig, als ob er seine Lehrgewalt von der Kirche und nicht vielmehr unmittelbar von Christus habe, sondern in informativer Beziehung: um zu wissen, was der Glaube der Kirche ist (*Mansi* 52, 742 B/C).

⁶² H. J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts (TTHSt 5, Mainz 1975), 427 f.

chen⁶³. Wenig überzeugend ist auch die Darstellung und Deutung der erzwungenen Demission von drei ehemaligen französischen Minoritätsbischöfen (439–44). Soweit sich bis jetzt feststellen läßt, war gerade in diesen Fällen der Druck von der Basis her der entscheidende Faktor, und Rom nur sein Exekutor⁶⁴. Die Tatsache, daß Ketteler zu der Fuldaer Bischofskonferenz von Ende August 1870, die die Annahme des Dogmas durch den deutschen Episkopat einleitete, bereits zwei gedruckte Entwürfe mitbrachte, wird in einem Sinne gedeutet, der aus der Belegstelle gerade nicht hervorgeht⁶⁵. Ein wie entscheidender Faktor gerade das Verhalten an

⁶³ Die Behauptung, daß die kath. Bevölkerung in den deutschsprachigen Ländern mehrheitlich auf seiten der Oppositionsbischöfe stand (445), müßte wohl modifiziert werden. Die hierfür angeführten Zeugnisse Kardinal Schwarzenbergs über Prag und des Nuntius (der es von Bischof Krementz hatte) über Ermland sind wohl nicht ohne weiteres repräsentativ. Als unverdächtiges Zeugnis wenigstens für Bayern erscheint mir die Mitteilung des bayrischen Ministerpräsidenten an seinen römischen Botschafter vom 26. 5. 1870: „... man darf sich der Wahrnehmung nicht verschließen, daß, wenn auch die Mehrzahl der gebildeten Laien und ein Theil des Clerus, besonders des älteren, der Definition päpstlicher Unfehlbarkeit entschieden abgeneigt sind, doch die größere Zahl der jüngeren Geistlichen sich dieser Lehre zu-neigt...“ (GStA, MA I 639). Besonders für Fürstbischof Förster v. Breslau, aber auch wohl für Hefefer war der Druck von der Basis her entscheidender als das Drängen Roms (vgl. *Schatz*, Kirchenbild, 469 ff.).

⁶⁴ Die Demission von De Las Cases (Constantine), welcher, nervlich mitgenommen, in einem Augenblick der Depression seinen Rücktritt anbot, der dann, obgleich nachträglich widerrufen, von Rom angenommen wurde, stellt doch einen Sonderfall dar. – Bei Marguerie (Autun), der auf den Druck seines Klerus hin zurücktreten mußte, vermutet H. (440), daß der Pariser Nuntius und Rom die eigentlich treibende Kraft waren. Die zitierten Zeugnisse (Anm. 3) stützen diese Annahme jedoch keineswegs; allenfalls geht aus ihnen hervor, daß sich Marguerie über das Verhalten des Nuntius beklagt, nicht jedoch, daß dieser oder Rom die eigentlich „treibende Kraft“ gewesen wäre. – Am meisten untersucht worden ist der Fall von Bischof Lecourtier (Montpellier). Was man ihm ankreidete, war u. a., daß er bei der Abreise von Rom in einem Akt der Verzweiflung seine Konzilsdokumente in den Tiber geworfen hatte (die jedoch obenauf schwammen und dann wieder aufgefischt wurden). Das war aber wohl nur der äußere Anlaß. Bereits in den 60er Jahren hatte der Papst versucht, ihn zum Rücktritt zu bewegen, nach H. (440) „wegen seiner Opposition gegen die ultramontane Bewegung“. Wenn dies der Grund war, ist es jedoch kaum verständlich, daß sich Pius IX. dabei ausgerechnet der Hilfe des Pariser Erzbischofs Darboy bediente. Cholvy in RHE 69 (1974), 739 f., führt denn auch den damaligen römischen Absetzungswillen auf die autoritäre Art Lecourtiers und seine Unkenntnis des südfranzösischen Naturells zurück, wodurch er überall aneckte. Daß der erzwungene Rücktritt Lecourtiers 1873 Folge seiner anti-infallibilistischen Einstellung auf dem Konzil gewesen sei, dafür liefert H. keine Beweise; nicht einmal Lecourtier selbst oder sein Titularkanoniker J. Grégoire behaupten dies in ihren Briefen an Dupanloup (442 f. Anm. 10). Lecourtier spricht zwar von einem „Komplott“, für welches das Wegwerfen der Konzilsdokumente nur der willkommenen, in sich nichtige Anlaß gewesen sei (443 f. Anm. 14); er gibt jedoch nichts Genaueres an. Immerhin nimmt auch Cholvy (758 f.) an, daß der Gegensatz der Ultramontanen gegen ihn mindestens in der Affäre mitspielte. Aber auch in diesem Falle waren es, auch wenn der Nuntius Chigi eine entscheidende Rolle spielte, doch primär innerdiözesane Spannungen. – Daß die Haltung auf dem 1. Vat. unmittelbar Ursache für den Verlust des Bischofsstuhles gewesen sei, wie H. (439) behauptet, läßt sich jedenfalls für keinen der drei Fälle belegen.

⁶⁵ H. vermutet, daß der Münchener Erzbischof Scherr in seiner Initiative zu der Fuldaer Konferenz von Ende August 1870 vom Nuntius Meglia angeregt war. Er schreibt dann: „Diese Vermutung erhält weiter Nahrung dadurch, daß die Konferenz offenbar schon länger vorbereitet war; Bischof Ketteler konnte bereits zwei gedruckte (!) Entwürfe nach Fulda mitbringen“ (428). Als Beleg zitiert er meine

der Basis war, scheint mir u. a. die unterschiedliche Dauer des Rezeptionsprozesses in Deutschland und Österreich-Ungarn (abgesehen von der Salzburger Kirchenprovinz) zu bezeugen. In Deutschland war es doch einmal eine starke infallibilistische Richtung im Klerus, aber auch umgekehrt das Vorhandensein eines öffentlichen Protestes, was die Bischöfe, oft früher als ihnen lieb war, zwang, „Farbe zu bekennen“; die schwächere Polarisierung in Österreich ermöglichte dagegen einen längeren Schwebezustand. Hier fehlte der Zwang zu einer raschen Entscheidung. Diese Zusammenhänge vermißt man jedoch bei H. – Wie steht es mit der Ehrlichkeit und inneren Überzeugung vieler Minoritätsbischöfe bei der Annahme des Unfehlbarkeitsdogmas? Problematisch ist jedenfalls, daß H. eine eigentliche innere Zustimmung überall dort ausschließt, wo es sich um eine „interpretative“ Annahme des Dogmas handelt⁶⁶. Dieser Schluß ist jedoch unzulässig. Die Tatsache, daß jemand nicht vorbehaltlos, sondern nur unter der Voraussetzung einer ganz bestimmten Deutungsmöglichkeit zustimmt, tut der Ehrlichkeit der inneren Zustimmung als solcher keinen Abbruch, ganz gleich, ob man diese Interpretation teilt oder nicht. Wenn H. außerdem die Unterwerfung des Bischofs Hefele besonders auf den fehlenden Rückhalt bei der württembergischen Regierung bei einer weiteren oppositionellen Haltung zurückführt (497), dann möchte ich doch, ohne diese Deutung apodiktisch auszuschließen, darauf hinweisen, daß das Dokument, auf das er sich stützt, mehr Rätsel aufgibt als löst⁶⁷.

Bei der Bewertung des Verhaltens Roms, das die Minoritäts-Interpretationen hinnahm, fühlt man sich an Mt 11, 18 f. erinnert. Daß jedenfalls „gar keine sachliche Basis“ für die eine Formel vorhanden gewesen wäre (535), kann H. doch in keiner Weise belegen. Es läßt sich vielmehr durchaus zeigen, daß die verschiedenen Interpretationen doch in dem einen entscheidenden Punkt übereinkamen: nämlich darin, daß definitive päpstliche Glaubensentscheidungen, sobald sie einmal ergangen sind, nicht wieder unter Berufung auf einen erst noch einzuholenden „Consensus“ in Frage gestellt werden dürfen. Dieser anti-gallikanische Akzent wird auch in den

Dissertation. Aus ihr geht allerdings hervor, daß die Konferenz schon vorbereitet war – aber durch Ketteler selbst, welcher, was H. hier nicht mitteilt, eben der Verfasser dieser beiden gedruckten Entwürfe ist. Wenn H. dann noch (428 Anm. 2) kommentarlos die Vermutung von Michelis wiedergibt, der Fuldaer Hirtenbrief sei in seinem Kern bereits in Rom von den Jesuiten entworfen worden, dann fragt man sich, nach welchen Auswahlkriterien hier eigentlich Quellen und Literatur gelesen werden. Die an sich wohl keineswegs unwahrscheinliche Vermutung, daß der Münchener Nuntius Meglia zuerst die Fuldaer Konferenz angeregt habe, wird jedenfalls hier nicht zusätzlich gestützt.

⁶⁶ So bei Mathieu (492), Maret (493) und Hefele (497–99); zu letzterem vgl. *Schatz*, Kirchenbild, 414 f.

⁶⁷ Es handelt sich um einen Bericht des bayerischen Gesandten in Stuttgart vom 4. 4. 1871, also 6 Tage vor der „Unterwerfung“ Hefeles. Dort schreibt der Gesandte, vor 2 Monaten sei ihm vertraulich ein Schreiben Hefeles an den ehemaligen Kultusminister v. Golther gezeigt worden; Hefele sage in diesem Brief, er sei überzeugt, daß Golther ihn Rom gegenüber schützen würde, wenn er noch Minister wäre (Golther trat im März 1870 zurück), und daß er dann auf seinem Standpunkt als Anti-Infallibilist hätte verharren können. – Dieses Schreiben Hefeles ist nicht mehr erhalten. Es muß von Oktober 1870 oder Januar 1871 stammen; denn aus einer weiteren Depesche des bayerischen Gesandten, veröffentlicht in ThQ 152 (1972), 73, geht hervor, daß Hefele in diesen Monaten an Golther schrieb. Damals dachte Hefele jedoch noch eher daran, die drohende Suspension auf sich zu nehmen. Da der Rücktritt Golthers ein Jahr zurücklag, gab es jedenfalls nicht unmittelbar vor der „Unterwerfung“ Hefeles einen Kurswechsel in der Stuttgarter Politik, der den Bischof eines bis dahin bestehenden Rückhaltes gegenüber Rom beraubt hätte. Jedenfalls erklärt dieser Faktor nicht, wieso es im Zeitraum von Januar bis März/April 1871 zur Änderung der Einstellung Hefeles kam.

weitestgehenden Minoritäts-Interpretationen nicht nur nicht gelehrt, sondern eher noch klarer herausgestellt⁶⁸. Da H. die verschiedenen Ebenen der Rede vom „Konsens“ als Voraussetzung einer Ex-cathedra-Entscheidung nicht unterscheidet, erkennt er dies nicht. Daß sonst die Interpretationen von Majorität und Minorität in sehr entscheidenden Punkten auseinandergingen, dies zu leugnen wäre ich gewiß der Letzte. Daraus jedoch, daß ein Dogma Randunschärfen hat, ist man nicht, wie dies H. tut, berechtigt, den Schluß zu ziehen, daß es sich einfach um eine „Leerformel“ handle⁶⁹. Dies ist zumindest dann nicht der Fall, wenn es bei diesen verschiedenen sich nicht genau deckenden Kreisen eine Mitte gibt, in der sich alle treffen.

Ebenfalls unzutreffend ist die Behauptung: „Rom nahm... bei Bischöfen Einschränkungen der Unfehlbarkeitsdefinition hin, die es bei Professoren nicht durchgehen ließ“ (536). Aus der Darstellung H.s selbst geht das Gegenteil hervor (vgl. 488 ff. über das Verhalten gegenüber den Theologieprofessoren in München und Tübingen). Es war nicht Rom, sondern in erster Linie deutsche Bischöfe, dazu noch ehemalige Minoritätsbischöfe wie Melchers von Köln⁷⁰, Krementz von Ermland⁷¹ und Scherr von München⁷², welche sich in diesem Fall „päpstlicher als der Papst“ gebärdeten und „interpretative“ Unterwerfungen für ungenügend erachteten.

Zur Darstellung der Archivpolitik (520 ff.) wäre einmal anzumerken, daß das dort gezeichnete Gesamtbild wenigstens bei dem Nicht-Informierten den pauschalen Eindruck hinterläßt, als ob generell auch heute noch ängstliche Scheu vor unbequemen Dokumenten die Situation der kirchlichen Archive bestimme. Daß dieser Ein-

⁶⁸ So bei Hefele: „Ist eine solche Definitio ex cathedra erfolgt, so ist eine Appellation an ein künftiges allgemeines Concil, beziehungsweise an das Urtheil der ecclesia dispersa unstatthaft“ (aus dem Pastoralschreiben vom 14. 4. 1871, zuletzt in ThQ 150 [1970], 165); vgl. auch Schatz, Kirchenbild, 245 mit Anm. 100.

⁶⁹ 533 f. Hier wird auch auf die Problematik der Bestimmung, wann der Papst ex cathedra gesprochen hat, hingewiesen, bzw. auf die „Gloriole der Unfehlbarkeit“, die allzuleicht sämtliche päpstlichen Äußerungen umgibt und die von größerer Bedeutung sei als die seltenen Kathedralentscheidungen. Freilich diskreditiert H. wieder durch Überspitzung sein Anliegen, wenn er schreibt, der Aussageinhalt der Unfehlbarkeitslehre sei „so formuliert und derart mit Klauseln versehen, daß faktisch nie mit Sicherheit gesagt werden kann, er treffe nun zu...“. Wie auch immer der Papst gesprochen hat, es braucht nie eine Kathedralentscheidung gewesen zu sein“. Zumindest nach dem 1. Vat. ist es möglich (und 1950 auch geschehen), eindeutig und unmißverständlich „ex cathedra“ zu sprechen. In allen anderen Fällen liegt jedoch nach gesunden hermeneutischen Kriterien und auch nach dem CIC (C. 1323 § 3) eine Ex-cathedra-Entscheidung nicht vor. Nur in seltenen Fällen wurden von einzelnen Theologen andere nach-vatikanische Entscheidungen (aus den Enzykliken „Pascendi“ und „Casti connubii“) als Kathedralentscheidungen qualifiziert. – Auf die wirkliche Problematik, die sich in diesem Zusammenhang stellt, geht jedoch H. nicht ein: nämlich auf die Tatsache, daß sich weder die Befürchtungen der Gegner noch auch die Hoffnungen der Befürworter erfüllt haben, daß die päpstliche Unfehlbarkeit wenigstens bisher, und auch allem Anschein nach noch mehr in der Zukunft, eine sehr geringe Rolle für das Leben der Kirche spielt, und wirklich relevante Glaubensfragen ohne sie gelöst oder auch nicht gelöst werden. Von da aus stellt sich die Frage nach der faktischen Bedeutsamkeit dieses Dogmas. Am überzeugendsten scheint mir hier noch die Antwort von Pottmeyer.

⁷⁰ A. Franzen, Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn im Streit um das Erste Vatikanische Konzil (Bonner Beitr. z. Kirchengesch. 6, Köln-Wien 1974), 211, 245, 247.

⁷¹ E. Gatz: Annuario Historiae Conciliorum 4 (1972), 163 ff.

⁷² H. schreibt selber: „Auch im Falle Döllingers wäre Rom wahrscheinlich mit dessen Schweigen zufrieden gewesen, hätte ihn Erzbischof Scherr von München nicht zu einer eindeutigen Stellungnahme gezwungen“ (490).

druck falsch ist, geht aus der Darstellung nicht hervor. Auch in diesem Kapitel müssen manchmal unzutreffende Vermutungen den Mangel an genauem Wissen ersetzen. So „zögern die Jesuiten“, in deren Besitz sich die Tagebücher Senestreys befinden, „immer noch mit einer Veröffentlichung“ (524). Daß diese Veröffentlichung noch kurz vor der des Buches H.s. geschehen ist⁷³, konnte er zwar nicht wissen. Daß jedoch eine hinausgezögerte Veröffentlichung nicht unbedingt ängstliche Scheu vor der Wahrheit als Ursache hat, sondern oft einfach Zeitmangel oder anderweitige Beanspruchung der wenigen dafür kompetenten Personen, hätte H. zumindest als Möglichkeit in Rechnung stellen müssen, ehe er den Fall als Paradebeispiel dafür zitierte, daß auch „besonders neuralgische Punkte auf seiten der ehemaligen Majorität... nach wie vor abgeschirmt“ werden (524)⁷⁴. – Ärgerlich ist tatsächlich die schrittweise Reduzierung des „Fondo Schwarzenberg“ im Vatikanischen Archiv⁷⁵. Das Faktum kann ich aus eigener Anschauung bestätigen⁷⁶. Allerdings bin ich noch immer geneigt, anzunehmen, daß es sich dabei um keine bewußte Politik der Verheimlichung handelt, sondern um versehentliche Verlegung von Archivalien oder sonst leicht vorkommende Pannen. Denn es wäre doch sehr stümperhaft und dilettantisch, so nebenbei einige Konzilskritiken aus dem „Fondo Schwarzenberg“ verschwinden zu lassen, nachdem viel peinlicheres Material längst bekannt und nicht mehr aus der Welt zu schaffen ist. Auch kann ich wenigstens in einem konkreten Fall bezeugen, daß ein ursprünglich im „Fondo Schwarzenberg“ vorhandenes und dann aus demselben verschwundenes Dokument in einen anderen Faszikel übergegangen war⁷⁷. Es ist jedenfalls nur zu wünschen, daß das Vatikanische Archiv Klarheit über einen Fall schafft, der angesichts der Umstände nur zu sehr geeignet ist, Verdacht zu erregen.

Die Arbeit von Hasler wäre sicher ein vorzügliches Werk geworden, wenn sie sich ein bescheidenes Ziel gesetzt hätte. Man kommt jedoch nicht um das Urteil herum, daß H. zwar eine immense Materialfülle verarbeitet hat, jedoch weder historisch-kritisch noch in der systematischen Fragestellung der Komplexität der Probleme und vor allem dem von ihm selbst erhobenen Anspruch gewachsen ist. Eine Totalrevision der bisherigen Sicht des 1. Vatikanums kann daher dieses Buch nicht leisten. In keinem einzigen wesentlichen Punkt ist es H. wirklich gelungen, einen

⁷³ Siehe Anm. 2. Es handelt sich um das *Diurnum* III. Das *Diurnum* II ist bereits von *Mai* ediert, das *Diurnum* I lohnt nicht die Mühe einer Edition (*ibd.*, 4 f.). Wenn aber H. dennoch den Verdacht hegt, es gebe hier etwas zu verbergen, so kann er es hier einsehen.

⁷⁴ Ursprünglich wurde die Edition durch F. Soares Gomes vorbereitet, der sich dann jedoch einem anderen Forschungsgebiet zuwandte. Da ich selbst zunächst mit anderen Publikationen und der Einarbeitung in die Lehrtätigkeit beansprucht war, ergab sich eine zusätzliche Verzögerung.

⁷⁵ „Bei nochmaligem Verlangen wurde mir und anderen nur noch etwa der dritte Teil des vorherigen Materials ausgehändigt. Wichtige Stücke, wie die beiden Gutachten für Kardinal Schwarzenberg... fehlten nun und waren angeblich nicht mehr aufzufinden“ (525 Anm. 32).

⁷⁶ Bei meiner ersten Einsichtnahme im Dez. 1972 fehlten bereits die beiden Gutachten im Auftrag Schwarzenbergs über das Verhalten der Minorität nach dem Konzil, die ich nie zu Gesicht bekam und von deren Verbleib die verantwortlichen Stellen nichts wußten. Bei einer zweiten Durchsicht im Nov. 1974 war das Material weiter geschrumpft; es fehlten z. B. die beiden Briefe des Fürstbischofs Förster an Kardinal Schwarzenberg nach dem Konzil (vgl. *Schatz*, Kirchenbild, 469 ff.). Schon vorher war ein noch von Granderath eingesehener Brief Rauschers an Schwarzenberg verschwunden (*E. Kovács* in: Festschrift F. Loidl III, 111, Anm. 1; *Schatz*, Kirchenbild, 423).

⁷⁷ Es handelt sich um die geplante Rede Schwarzenbergs zum 4. Kapitel von „*Pastor aeternus*“ (vgl. *Schatz*, Kirchenbild, 366 ff.).

schlüssigen Beweis für die Falschheit des bisherigen Geschichtsbildes zu liefern. Damit ist freilich nicht von vornherein ausgeschlossen, daß die zukünftige Forschung vielleicht aufgrund zuverlässigerer Belege doch in manchen Punkten die Sicht H.s bestätigen kann. Gegenwärtig jedoch ist dieser Beweis noch nicht geliefert. Vieles wird noch der Aufarbeitung harren. Insbesondere in der Frage der „Freiheit“ des 1. Vatikanums ist wohl das letzte Wort noch keineswegs gesprochen. Wie stark die Einschränkung der Freiheit wirklich war, welches Ausmaß bestimmte Pressionen hinter den Kulissen hatten, ob es eine größere Zahl von Bischöfen gab, die mit der Minorität gestimmt hätten, wenn sie sich frei hätten artikulieren können, diese und andere Fragen sind wohl bisher kaum zufriedenstellend beantwortet. In vielen Fällen wird dabei die genauere kritische Überprüfung einzelner Thesen H.s die Neu-Durcharbeitung der unedierten Quellen voraussetzen, vor allem um zu klären, welche Quellen wirklich voneinander unabhängig sind. Die wirklichen theologischen Probleme des 1. Vatikanums scheinen mir jedoch bei H. noch gar nicht richtig gestellt, vor allem deshalb nicht, weil er sich der Komplexität des Vermittlungsprozesses zwischen geschichtlichen und dogmatischen Aussagen nicht bewußt zu sein scheint.

Es ist aber die Befürchtung nicht ganz von der Hand zu weisen, daß das Buch H.s indirekt eine andere sehr gefährliche und auch von ihm nicht intendierte Auswirkung haben könnte. Wenn als Gegenreaktion gegen ihn tatsächlich wieder die apoletische Engführung von einstmals als Ideal einer aus dem Glauben getriebenen Geschichtswissenschaft angestrebt, wenn jede schärfere Kritik an Pius IX. und dem 1. Vatikanum bereits als unkirchlich und glaubensgefährdend disqualifiziert wird, wenn jene Richtung Oberwasser bekommt, die auf die Selig- und Heiligsprechung Pius IX. hinsteuert, dann und nur dann würde H. nachträglich in wesentlichen Behauptungen recht behalten. Denn dann würde sich seine Annahme bestätigen, daß durch das 1. Vatikanum eine kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte unmöglich gemacht ist.