

tisch nicht abgeklärte Verwendung des Begriffs „Gnade“, noch dazu im spezifisch lutherischen Rechtfertigungskontext von Gesetz und Gnade, wirkt eher vereinnahmend – trotz des Hinweises auf die ent-christologisierenden Tendenzen bei Lessing. Steht Lessing wirklich „in der Nachfolge reformatorischer, insbesondere lutherischer Theologie“ (35), wenn er doch „die universal wirkende Weisheit der göttlichen ‚Vorsicht‘ an die Stelle des ‚Heilands‘ setzt“ (220)? Kann die solchermaßen säkularisierte christliche „Gnade“ noch theologisch beansprucht werden? Und ist tatsächlich „mit der ‚geheimen Kraft‘ des Ringes in der Ringparabel ... die christliche Rechtfertigungsgewißheit als die Substanz der Religion zu verstehen“ (176)? In solchen und ähnlichen Aussagen und Passagen, vor allem aber in dem reichlich problematischen Nathan-Kapitel der Arbeit mit dem paradox anmutenden Titel „Das Ethos der säkularisierten Gnade“ werden allzu rasch spezifisch theologische Kategorien und Verständnisweisen in die Interpretation eingetragen, was in der Konsequenz Lessing zu einem „säkularisierten Lutheraner“ macht – eine in der Lessingforschung keineswegs originelle, dem sonstigen Standard und Ertrag dieser Arbeit kaum entsprechende und eher abträgliche Positionsbestimmung. – Trotz dieser kritischen Anmerkungen bleibt diese Studie ein wichtiger Meilenstein in der reichen Geschichte der einschlägig theologisch orientierten Lessingforschung, denn sie wirkt klärend und stimulierend zugleich. Wer künftig über Lessings Aufklärung, über seinen Begriff von Vernunft und Offenbarung und über seine Theologiekritik halbwegs kompetent handeln will, wird an dieser Arbeit kaum ungestraft vorübergehen können – selbst dann nicht, wenn er manchen ihrer Thesen nicht unbedingt zustimmt.

A. SCHILSON

O'GARA, MARGARET, *Triumph in Defeat. Infallibility, Vatican I and the French Minority Bishops*. Washington: The Catholic University of America Press 1988. 296 S.

„Triumph in der Niederlage“: dieses Wort stammt von Maret, welcher wie einige andere Minoritäts Bischöfe nach dem 1. Vatikanum nachträglich – sicher mit einem erheblichen Schuß an Wunschdenken – in den Papstdefinitionen eher einen Sieg der Minorität als der Majorität zu erblicken suchte. – Hat Palanque 1962 („Catholiques libéraux et galligans en France face au Concile du Vatican“) eine Darstellung des französischen Anti-Infallibilismus (nicht nur der Bischöfe) in seinem historischen Werden geboten, so untersucht die amerikanische Verfasserin die Position der französischen Minoritäts Bischöfe mehr im systematischen Zusammenhang und ihrer theologischen Bedeutung. Außer den Konzilsdokumenten hat sie dazu auch die Hirtenbriefe und Schriften dieser Bischöfe herangezogen, ferner aus den unveröffentlichten Quellen die Procès-verbaux der französischen Minorität, die in Rom im Palazzo Salviati tagte, die Souvenirs du Concile von Bischof Colet von Luçon, schließlich Briefe besonders aus dem Dossier Dupanloup in den Archives Nationales von Paris.

Zunächst die entscheidenden Ergebnisse der Arbeit: Zu den wesentlichen Voraussetzungen des Widerstandes dieser Bischöfe gegen die Definition der päpstlichen Lehrenfehlbarkeit gehört einmal die Ausbildung in französischen Seminaren, z. T. in Saint-Sulpice oder anderen von Sulpizianern geleiteten Seminaren, als dort noch ein gemäßigter Gallikanismus gelehrt wurde, also bevor „Multiplices inter“ 1853 zum Verschwinden gallikanischer Autoren (wie des indizierten Bailly) in den Seminaren, zur Verbreitung Perrone's und zum Umschwenken auch von Saint-Sulpice auf eine mehr ultramontane Linie führte (17–22). Es ist dann weiter, wie schon Palanque bemerkt, ein Netzwerk von persönlichen Beziehungen (22 f.), wobei die ursprünglich von sehr verschiedenen Ansätzen ausgehenden „Gallikaner“ und „Liberalen“ durch den gemeinsamen Feind des Ultramontanismus in den späten 60er Jahren immer mehr zusammenrückten (24 f.), freilich vor Beginn des Konzils noch nicht als Gruppe sich sammelten. Was sie dann einte, war an positiven Anliegen („The Common Thought: Some Theological Presuppositions“, 36–67) das der Harmonie zwischen Kirche und modernem Staat, ferner bei aller Papstverehrung (und vorbehaltloser Unterstützung des Papstes auch in der Sache des Kirchenstaates) ein ausgeprägtes bischöfliches Selbstbewußtsein. Negativ („The Common Fear“, 68–85) war es der Kampf gegen die extremen Tendenzen der Infallibilitas separata, personalis et absoluta des Papstes. – Im *Teil II* (89–171) werden dann die Argumente der französischen Minoritäts Bischöfe gegen die Unfehlbarkeitsdefinition des Konzils in systematischer Ord-

nung dargelegt, und zwar unter den drei Gesichtspunkten der Zeitgemäßheit („Timeliness“, 89–116), Definierbarkeit (117–41) und Wahrheit (142–71). Dabei ergeben sich manche sehr interessante und auch historisch hellsichtige Perspektiven, u. a. der Einwand: Die Definition ist in hohem Grade mißverständlich, da unsere ganzen gescheiten theologischen Distinktionen vom Volk nicht verstanden werden (112–15). Als wesentliche Fazit ergibt sich in der Stellung zur Wahrheitsfrage der Infallibilität: Im Gegensatz zur „Inopportunitismus“-These, wie sie von Mourret und ähnlich noch von Palanque vertreten wurde, ist zu sagen, daß nicht nur der eine oder andere, sondern soweit erkennbar die große Mehrheit der französischen Minoritätsbischofe auch sachlich die Infallibilität im Sinne des vorgelegten Schemas vom 9. Mai ablehnten. Und das Zentrum ihrer Gegenargumentation ist gerade – dies ist wohl das wichtigste Ergebnis dieser Arbeit – der „Konsens-Charakter“, bzw. der ekklesiale und damit kommunitäre Charakter der der Kirche geschenkten Unfehlbarkeit (170 f., vgl. 225–231). In der Betonung dieser „sachlichen Gegnerschaft“ ist Hasler Recht zu geben. Nicht recht zu geben ist ihm in der Unterstellung, daß damit jede päpstliche Unfehlbarkeit abgelehnt wurde und keine sachliche Brücke zur Annahme des Dogmas vom 18. Juli 1870 bestand. Denn es zeigt sich, daß „die Lehre“ von der päpstlichen Unfehlbarkeit keineswegs eine fixe und eindeutige Größe war. Und die französischen Minoritätsbischofe lehnten keineswegs jede päpstliche Unfehlbarkeit ab, sondern nur die Infallibilitas separata, absoluta et personalis. – In dem *Teil III* über die Rezeption von „Pastor aeternus“ (175–218) zeigt die Verf., daß und inwieweit die Minoritätsbischofe keinen fundamentalen Bruch mit ihrer früheren kirchlichen Überzeugung vollziehen mußten, um die Konstitution schließlich anzunehmen. Was die formale Autorität betraf, so ergab sich schon aus den Prinzipien des gemäßigten Gallikanismus die Unterwerfung unter eine vom Papst zusammen mit der großen Mehrheit der Bischöfe oder des Konzils erlassene Glaubensentscheidung (182). Hatte nicht übrigens kein geringerer als Maret in seinem Werk von 1869 „Du Concile général et de la paix religieuse“ vertreten, der Papst *müsse* sich in Glaubensfragen der Auffassung der großen Mehrheit des Konzils anschließen, andernfalls werde er zum Häretiker (148)? (Diese Stelle blieb natürlich – dies sei vom Rez. hinzugefügt – den Ultramontanen auf dem Konzil nicht verborgen: einzelne beriefen sich auf sie sowohl Januar/Februar 1870, als es darum ging, daß der Papst den Adressen zur Vorlage der Unfehlbarkeitsfrage vor das Konzil Folge leistete und nicht denen der Minorität, die von der konziliären Behandlung abmahnten, wie am Ende, als die Minorität letzte verzweifelte Anstrengungen unternahm). Freilich wird deutlich, daß die formale Annahme fast durchweg rein um den formalen Begriff des „Gehorsams“ kreiste (191–93). – Materialiter war es die Erkenntnis, daß der definitive Text doch nicht eindeutig die Infallibilitas separata, personalis et absoluta sanktionierte, vielmehr ein kirchlich rückgebundenes Verständnis der päpstlichen Unfehlbarkeit möglich war (194–218). – In dem *Teil IV* (221–55) weist die Verfasserin auf die bleibende Bedeutung der zentralen Gedanken dieser Bischöfe hin. Sind auch manche Denkstrukturen überholt und zeitbedingt, wie insbesondere ihre „archaische“ Interpretationsweise von Schrift und Tradition, die wenig Raum für legitime Dogmenentwicklung läßt (241 f.), so ist doch ihre zentrale Idee von bleibender Relevanz: die ekklesiale Dimension der Wahrheit und Unfehlbarkeit in der Kirche, welche die disparaten Argumentationen der Minorität („Inopportunität“ der Definition, Consensus unanimis etc.) erst zu einer stimmigen Einheit zusammenfügt. Zu diesem ekklesialen Charakter der Unfehlbarkeit gehört ihr spezifisch menschlicher, nicht „supra-naturalistischer“ Charakter und damit auch das Moment der Selbstkorrektur (254 f.).

In dieser theologischen Synthese und in der Erkenntnis des inneren Zusammenhangs ihres Denkens, der den betreffenden Personen selbst noch kaum bewußt war, liegt zweifellos die Stärke der Arbeit. In historischer Beziehung freilich – und die Darstellung, wenn sie auch vor allem eine systematische Stoßrichtung hat, hat eben doch wesentlich eine historische Dimension – sind erhebliche Lücken und Mängel festzustellen. Durch diese werden freilich in den wenigsten Fällen die grundlegenden Perspektiven und Schlußfolgerungen widerlegt, die – wie der Rez. vielmehr meint – auch durch andere Quellen gestützt werden und die auch mit dem übereinstimmen, was der Rez. in seiner Arbeit von 1975 über die deutschsprachigen Minoritätsbischofe festgestellt hat. – Zunächst einmal fehlen in der Literaturbenutzung wesentliche Titel, die auch für die theologischen Posi-

tionen sowohl der Majorität wie der Minorität wichtige Informationen liefern. Dazu gehören von den alten Darstellungen die „alt-katholische“ Konzilsgeschichte von Friedrich, von den neuen der 2. Band der Acton-Döllinger-Korrespondenz, das von Martina herausgegebene Tagebuch Franco's, ferner die Darstellung von Maccarrone. Was Maret selbst betrifft, so kennt die Autorin nur die alte Biographie von Bazin und das Werk von Montclos, nicht die Publikationen von Riccardi (1976), Bressolette (1984) und den Aufsatz des Rez. in dieser Zeitschrift (1984), obgleich gerade Riccardi und der Aufsatz des Rez. zum Thema der Rezeption des Unfehlbarkeitsdogmas durch Maret nach dem Konzil eine Fülle interessanter und sehr differenzierter Gesichtspunkte ergeben, die durchaus die Hauptthese der Verf. stützen. – Problematisch ist schon die Abgrenzung des hier interessierenden Personenkreises. Die Autorin beschränkt sich auf jene 22 Bischöfe, die bis ganz zum Schluß bei der Opposition blieben und eines der Abschiedsschreiben vom 17. Juli an Pius IX. unterzeichneten (7). Diese Abgrenzung erscheint jedoch zu eng. Sie würde zudem eher jemandem anstehen, der die Position Haslers teilt. Legt man aber Gewicht auf die Opposition einerseits gegen einen extremen Unfehlbarkeitsbegriff, andererseits auf die Möglichkeit, die eigene Position mit der des schließlichen Dogmas zu versöhnen, dann kann man unmöglich jene Bischöfe ausklammern, die diese Versöhnung schon vor dem 18. Juli vollzogen. Eine für die theologische Argumentation so bedeutende Gestalt wie Erzbischof Landriot v. Reims bleibt dadurch völlig unberücksichtigt. Insgesamt sind es jedoch 34, wenn man alle hinzunimmt, die sich vorher einmal dezidiert zur Minorität bekannten, sei es durch Unterzeichnung einer der Minoritätseingaben vom Januar, sei es durch eine Stellungnahme zum Zusatzkapitel über die päpstliche Unfehlbarkeit vom 6. 3. oder durch eine Konzilsrede.

Was ferner trotz allem zu kurz kommt, ist die historische Einbettung in Vergleiche mit anderen Gruppen und in Ereignisse und sich verändernde Konstellationen. Zunächst einmal fällt auf, daß immer von den „französischen Minoritätsbischöfen“ die Rede ist, ohne daß einmal ein Vergleich mit den deutschen, ungarischen, nordamerikanischen, orientalischen Minoritätsbischöfen geschieht. Gilt nicht das meiste, was hier, insbesondere über den theologischen Kern des Denkens, aber auch z. B. über das größere Gespür für die Moderne, gesagt wird, für die Minorität generell? Was ist hier das Spezifikum gerade der französischen Gruppe? Es geschieht aber kaum einmal ein Rückverweis auf Konzilsreden auch nur anderer Minoritätsbischöfe. Aber auch der Vergleich mit den Infallibilisten fehlt, wo er durchaus am Platz wäre. Wer aber eine Arbeit über eine solche Gruppe schreibt, sollte die ganze Konzilsdiskussion zu „Pastor aeternus“ und nicht nur die Reden der unmittelbar zu untersuchenden Bischöfe gelesen haben. Dabei nehmen gerade die Procès-verbaux der französischen Minorität immer wieder auch Bezug auf Reden der Infallibilisten und bewerten sie je nachdem als hoffnungsvoll, als bei positiven Ansätzen doch ungenügend oder zweideutig oder auch als genau wieder den Befürchtungen Recht gebend. Der Rez. kennt diese Protokolle, aus denen bereits Aubert, Maccarrone, Hasler und andere Autoren geschöpft haben, die jedoch als solche noch unediert sind. Gerade für eine differenzierte Sicht der Unfehlbarkeits-Opposition, wie sie die Verfasserin doch bieten will, geben sie wesentlich mehr her als hier ausgewertet wird. Dazu gehören insbesondere die ständigen Überlegungen bzgl. einer Vermittlungsformel, immer jeweils in Auseinandersetzung mit dem, was Vertreter der Majorität zu bieten hatten. Dieser Zusammenhang kommt aber viel zu wenig zum Ausdruck. Bezeichnend ist, daß ein Mann wie Kardinal Guidi, der mit seinem vielbeachteten und dann von Pius IX. desavouierten Vorstoß vom 18. Juni sowohl bei fast allen Vertretern der Minorität wie auch bei gemäßigten Infallibilisten Beifall und Zustimmung fand, nicht einmal erwähnt wird. Schließlich wird immer wieder mit Recht hervorgehoben, daß die Opposition der Minorität sich auf die Infallibilitas separata, absoluta et personalis bezog, wie diese in der Vorlage vom 9. Mai ausgedrückt schien, daß eine solche Infallibilität aber im definitiven Dogma nicht notwendig sanktioniert schien. Im Anhang (257–69) werden auch beide Texte synoptisch nebeneinandergestellt. Es wird jedoch nirgends mitgeteilt, *welche* konkreten Veränderungen oder Einfügungen im Text dieser Zuversicht Nahrung geben konnten. Dabei ist aus soundsoviel Zeugnissen von Minoritätsbischöfen nach dem Konzil klar, welche Passagen dies waren: einmal der (historische) Zusatz von den „auxilia“, deren sich die Päpste bei der Entscheidung von Lehrfragen bedienten („Romani autem Pontifices, prout tem-

porum et rerum condicio suadebat . . .“: DS 3069), dann der Hinweis auf den konservativ-bewahrenden, nicht kreativ-innovatorischen, durch Assistenz, nicht durch Offenbarung begründeten, Charakter des päpstlichen Lehramtes (DS 3070). – Den Vergleich mit der Majorität vermißt man insbesondere, wo von der theologischen Ausbildung der französischen Minoritätsbischofe die Rede ist. Die Autorin gibt an, daß von diesen 22 wenigstens 8 in Saint-Sulpice ausgebildet sind, 2 weitere in von Sulpizianern geleiteten Seminaren (20). Nicht ermitteln konnte sie, wo Bravard (Countances), Colet (Luçon), Las Cases (Constantine) und Sola (Nizza) ihre Ausbildung empfangen (18 Anm. 5). Nun findet man Hinweise auf Lebensgeschichte, Herkunft und auch Ausbildung fast aller Konzilsväter in den zeitgenössischen Bildbänden von V. Frond (*Actes et Histoire du Concile de Rome*, Bd 3 und 5–7, Paris 1871). Aus ihnen geht hervor, daß auch Las Cases in Saint-Sulpice studierte und Bravard auf dem von Sulpizianern geleiteten Diözesanseminar in Lyon. Erweitert man den Gesichtskreis auf die 34, dann kommen noch Le Courtier (Montpellier) und Bernadou (Sens) als Schüler von Saint-Sulpice und Devoucoux (Evreux), Grimardias (Cahors), Bêlaval (Pamiers), Delcussy (Viviers) und Dubreil (Avignon) als Schüler anderer sulpizianischer Seminare hinzu. Das ergibt für die 34 Minoritätsbischofe 11 (= 32%) in Saint-Sulpice selbst und 19 (= 56%) von Sulpizianern Ausgebildete. – Vergleicht man nun aber die 42 (von insgesamt 45) französischen Majoritätsbischofen, deren Ausbildung anhand von Frond feststellbar ist, so ergibt sich ein nur unwesentlich verschobener Befund. Auch sie haben fast alle ihre Ausbildung in französischen Seminaren und sämtlich vor 1850 empfangen. Nur zwei von ihnen haben in Rom studiert: Der (freilich in der Infallibilitätsfrage zu extremen Positionen neigende) Dreux-Brézé v. Moulins und Rouillet de la Bouillerie v. Carcassonne. Allein 13 jedoch, also 31% (gegen 32% bei der Minorität), sind Schüler von Saint-Sulpice (Allou v. Meaux, Caverot v. St-Dié, Cousseau v. Angoulême, Dabert v. Périgueux, Foulquier v. Mende, Gignoux v. Beauvais, Lavigerie v. Algier, Lequette v. Arras, Pallu du Parc v. Blois, Pie v. Poitiers, Rousselet v. Séez, La Tour d’Auvergne v. Bourges und Vibert v. St. Jean de Maurienne), von denen Pie eine bedeutende Rolle in der Debatte gespielt hat. 3 weitere haben an anderen sulpizianischen Seminaren studiert (Fruchaud v. Limoges und Régnier v. Cambrai in Angers, Lacroix v. Bayonne in Toulouse). Das ergibt freilich insgesamt für die sulpizianische Ausbildung nur 38% gegenüber 56% bei der Minorität. Insgesamt ist aber dieser Unterschied so schwach, daß er nicht als entscheidend dafür angesehen werden kann, ob gerade französische Bischöfe sich auf dem Konzil der Majorität oder Minorität anschlossen. Gewiß geht man nicht fehl in der Annahme, daß französische Seminarbildung vor 1853, also in einer noch schwach von gallikanischen Einflüssen mitbestimmten Tradition, und insbesondere in Saint-Sulpice, eine gewisse Möglichkeitsbedingung für den Anti-Infallibilismus französischer Bischöfe nach dem Konzil darstellte. Ob aber gerade diese Potenz aktiviert wurde oder nicht vielmehr andere, die in dem Mentalitätswandel und generellen kirchlichen Klimawandel seit den 30er Jahren und noch stärker seit 1850 ihre Wurzel hatten, dafür ist wohl weniger die theologische Ausbildung als spätere Optionen sowie das persönliche Beziehungsgeflecht maßgeblich gewesen.

Hier wie auch in vielen anderen Fragen wären Vergleiche mit anderen Gruppen von Konzilsvätern wie auch der Zusammenhang mit außerkonziliaren Ereignissen und Einflüssen wichtig gewesen. So wird z. B. an zwei Stellen Colet v. Luçon zitiert, der schreibt, die Bischöfe seien auf dem Konzil Zeugen und ebenso Richter, nur daß ihr Richteramt nicht über das des Zeugen hinausgehe (49, 64). Daß diese These wörtlich aus dem Artikel Döllingers vom 11. 3. 1870 über die neue Geschäftsordnung des Konzils entnommen ist, erfährt man nicht. Die französische Minorität wird zu sehr „in sich“ und zu wenig im historischen Kontext untersucht.

KL. SCHATZ S. J.

WEINZIERN, ERIKA, *Prüfstand. Österreichs Katholiken und der Nationalsozialismus*. Unter Mitwirkung von *Ursula Schulmeister*. Mödling: Verlag St. Gabriel 1988. 335 S.

Das Verhältnis des österreichischen Katholizismus zum NS-Regime stellt sich in mehrfacher Hinsicht als Sonderfall dar. Es ist geprägt einerseits durch politisch konservativere Traditionslinien als die der Katholiken im Altreich, auch stärker anti-semitischen Tendenzen, durch die Bindung an die in doppelter Frontstellung gegen Sozialismus und NS