Die altkatholische Position heute im Rückblick auf Vatikanum I

Autor(en): **Küppers, Werner**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **60 (1970)**

Heft 2

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-404508

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Die Altkatholische Position heute im Rückblick auf Vatikanum I

Ohne Frage stehen wir beim Rückblick auf Vatikanum I (VAT. I), hundert Jahre nach dessen Vertagung sine die, erst im Werden eines wissenschaftlich begründeten, ökumenischen Konsensus in bezug auf seine historische Darstellung und theologische Bewertung. Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Konzil hatte unmittelbar nach seinem Ausgang zunächst nur die altkatholische Opposition unternommen, die es aber später mehr und mehr bei einer A-limine-Ablehnung bewenden liess[1].

---

[1] Quirinus (Döllinger), Römische Briefe vom Concil, München 1870, 710 S.

Janus (Huber/Döllinger), der Papst und das Concil, München 1869, 300 S. Neubearbeitung von Joh. Friedrich, Das Papsttum, München 1892, ursprünglicher Text + 275 S. Anmerkungen.

J. v. Döllinger, Briefe und Erklärungen über die vaticanischen Dekrete (1869–1887), hrsg. von Fr. H. Reusch, Bonn 1890, 187 S.

Josef Langen, Das Vatikanische Dogma von dem Universalepiskopat und der Unfehlbarkeit des Papstes in seinem Verhältnis zum Neuen Testamant und der patristischen Exegese, mit Bitte um Aufklärung an alle katholischen Theologen, Bonn 1871, 116 S.; in Teil II (1873), 138 S., und Teil III (1876), 158 S., fortgeführt bis ins 16. Jahrhundert.

Ders., Geschichte der Römischen Kirche bis Innocenz III., quellenmässig dargestellt, 4 Bände, Bonn 1881–1893.

Joh. Friedr. v. Schulte, Die Stellung der Concilien, Päpste und Bischöfe vom historischen und canonistischen Standpunkt und die päpstliche Constitution vom 18. Juli 1870. Mit Quellenbelegen, Prag 1871, 339 + 286 S.

Ders., Die Macht der römischen Päpste über Fürsten, Länder, Völker und Individuen, nach ihren Lehren und Handlungen, zur Würdigung ihrer Unfehlbarkeit beleuchtet und den entgegengesetzten Lehren der Päpste und Konzilien der ersten acht Jahrhunderte gegenübergestellt; (1871) dritte, umgearbeitete Auflage (ohne das Material für die ersten acht Jahrhunderte): nach ihren Lehren und Handlungen seit Gregor VII., Giessen 1896, 127 S.

Ders., Das Unfehlbarkeitsdekret vom 18. 7. 1870 auf seine kirchliche Verbindlichkeit geprüft, Prag 1871.

Joh. Friedrich, Tagebuch während des Konzils geführt, Nördlingen 1871, 462 S., zweite, vermehrte Auflage 1873, 488 S.

Ders., Documenta ad illustrandeum Concilium Vaticanum anni 1870, 2 Abt., Nördlingen 1871, 316 + 437 S.

Ders., Zur älteren Geschichte des Primates in der Kirche, Bonn 1879.

Ders., Geschichte des Vatikanischen Konzils, 3 Teile in 4 Bänden, Bonn 1877–1887.

John Acton, Zur Geschichte des Vaticanischen Concils, München 1871, 114 S.

Theodor Weber, Staat und Kirche nach Zeichnung und Absicht des Ultramonanismus, urkundlich dargestellt, Breslau 1873, 191 S.

Umgekehrt wurde die quellenmässige, historische Erschliessung und theologische Reflektion der Ergebnisse auf römisch-katholischer Seite erst nach und nach in freierer Weise aufgenommen[2].

Leopold Karl Goetz, Der Ultramonatanismus als Weltanschauung, auf Grund des Syllabus quellenmässig dargestellt, Bonn 1905, 371 S.

Vgl. auch Raoul Dederen, Un réformateur catholique au XIXe siècle, Eugène Michaud (1839–1917), Genève 1963, 338 S.

[2] Eugenio Cecconi, archivescovo di Firenze, Storia de Concilio Ecumenico Vaticano scritta sui documenti originali, Roma 1873–1879. Das grossangelegte Quellenwerk erreicht in vier umfangreichen Quartbänden nur die Schwelle des Konzils unmittelbar vor seiner Eröffnung.

Acta et Decreta Sacr. Conc. Recentiorum, Collectio Lacensis, VII, Herder, Freiburg 1890, 4°, 1941 col.

J.D.Mansi, Sacr. Conc. nova et amplissima collectio. continué par L. Petit et J.b.Martin, t. 49–53, Arnhem/Leipzig 1923–1927, das I. Vatikanum betreffend; von besonderer Bedeutung für die Behandlung der Infallibilitätsfrage: M 51, 639–687 Petitionen für und gegen die Antizipierung der Infallibilitätsfrage; M 51, 701/2 Text des Caput addendum vom 6.März 1870; M 51, 971–1072 analytische Synopse der Bemerkungen der Väter zum Caput addendum; zur Constitutio prima de ecclesia, cap.mi. IV vgl.:

52, 4–7 Text und Canonae,

52, 28 ss. allgemeine Diskussion, 722–1080 spezielle Diskussion,

52, 1121–1140 systematische Zusammenfassung der Bemerkungen zum IV. Kapitel,

52, 1140–1194 Änderungsvorschläge einzelner Väter zu Kapitel IV,

52, 1204–1232 Berichterstattung Gasser zu Kapitel IV,

52, 1233–1235 neuer Text von Kapitel IV,

52, 1236–1241 endgültiger Text der Constitutio prima de ecclesia,

52, 1243–1253 Abstimmung vom 13. Juli 1870.

52, 1263–1318 Zusammenfassung der modi und Bericht Bischof Gasser,

52, 1327–1350 Sessio quarta vom 18. Juli 1870.

Theod. Granderath und Konrad Kirch, S. J., Geschichte des Vatikanischen Konzils von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung. Nach den authentischen Dokumenten dargestellt, 3 Bände, Freiburg, Herder, 1903/1906..

J. Fessler, Das Vatikanische Concilium, dessen äussere Bedeutung und innerer Verlauf, Wien 1871.

H. E. Manning, A true history of the Vatican Council, London 1870.

E.Olliver, L'Eglise et l'Etat au concil du Vatican, 2 Bände, Paris 1879.

C. Butler OSB, The Vatican Council. The story told from inside in bishop Ullathorne's letters, 2 Bände, London' 1930, deutsch von H. Lang, München (1933). [2]1961 (das erste sich von aller polemischen Tendenz lösende Werk).

F. Mourret, Le concile du Vatican, Paris 1919, wertvoll durch die Verwertung des Tagebuches von Icard, directeur de St-Sulpice, der in enger Verbindung mit Bischof Dupenloup stand.

H. Rondet, Vatican I, Paris 1962 bietet Material zur Vorbereitung der Schemata, Arbeitsmethoden, nicht erledigte Entwürfe usw.

E. Campana, Il Concilio Vaticano, 2 Bände Lugano 1926, bietet im Prolog «Il clima del Concilio» im Grunde nur einen Ansatz.

Roger Aubert, Vaticanum I, Bd. XII der Geschichte der Ökumenischen

Im Bereich der übrigen Kirchen entfiel schon bald jedes besondere Interesse an einer eingehenden Untersuchung der prinzipiell und im ganzen negativ bewerteten Sache[3].

Konzilien, hrsg. von G.Dumeige und H.Bacht, franz. 1964, deutsch Mainz 1965.

Ders., Le Pontificat de Pie IX (1952) ²1963.

Die Zahl der Quellenschriften zu einzelnen Aspekten und der Spezialuntersuchungen ist erheblich. Vgl. Bibliographie bei R. Aubert, a.a.O., 369–376. Besonders zu erwähnen sind: K. Rahner, Erwägungen über die Strukturen der Kirche, in: Schr. z. Theol. VI, 369–422; O.Karrer, Das ökumenische Konzil in der römisch-katholischen Kirche der Gegenwart, in: Die ökumenischen Konzile der Christenheit, hrsg. von J.Margull, 1961, 237–284; in: Das Bischofsamt und die Weltkirche, hrsg. von Y.Congar (franz. 1962), deutsch Stuttgart 1964, 4.Teil, S. 581–764, vgl. bes. die Beiträge von G.Dejaifve SJ, Primat und Kollegialität auf dem Ersten Vat. Konzil, Wilfrid F.Dewan, Potestas vere episcopalis auf dem ersten Vat. Konzil, Gustave Thils, Potestas ordinaria, und O.Rousseau OSB, Der wahre Wert des Bischofsamtes in der Kirche nach wichtigen Dokumenten von 1875, in: Das Konzil und die Konzile (franz. Ed.de Chevetogne, 1960) deutsch Stuttgart 1962, vgl.R.Aubert, Die Ekklesiologie beim Vatikankonzil, S. 285–330, und Y.Congar, Zusammenfassung, 331–390; j.P.Torrel, La théologie de l'Episcopat au premier concile du Vatican, Paris 1961; Unam sanctam 37; K.Rahner/J.Ratzinger (Quaestiones disputatae 11) Episkopat und Primat, Herder, Freiburg 1960; H. Küng (Quaestiones disputatae 17), Strukturen der Kirche, Herder, Freiburg 1962 (bes. 206, Das Petrusamt in Kirche und Konzil, und 309–355, Was heisst unfehlbar?); Dict. de Théol. Cath. XV, 1950, 2536–2585: J.Brugerette/E.Amann, Concile du Vatican, in: Unam Sanctam 34, L'Ecclésiologie auXIXᵉ siècle, Paris 1960, 77–114, Yves Congar, L'ecclésiologie, de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité, und 233–246, A. Chavasse, L'ecclésiologie au Concile du Vatican; W.Kasper, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule, Freiburg 1962; ders., Primat und Episkopat nach dem Vatikanum I, Tüb. Theol. Quart. 142 (1962) 47–83: Gustave Thils: L'infaillibilité pontificale, Source – Conditions – Limites, Gembloux 1969; s.a. die konservativen Kommentare: Constitution «Dei Filius», A.Vacant, Etudes théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican, 2 vol., Paris/Lyon 1895, 768 + 534 S., und Constitution Pastor aeternus, U.Betti, La costituzione dommatica Pastor aeternus del Concilio Vaticani I, Roma 1961, 702 S., und in: Collection Irenikon 1962, L'Infaillibilité de l'Eglise, bes. Paul de Vooght OSB, Esquisse d'une enquête sur le mot «infaillibilité» durant la période scolastique, 99–146; G.Thils, L'Infaillibilité de l'Eglise dans la constitution Pastor aeternus du Iᵉʳ Concile du Vatican, 147–182, und Ch. Moeller, Conclusion. Infaillibilité et Vérité, 223–256.

Was jedoch dieser ganzen Fülle von Arbeiten gegenüber bis heute noch fehlt, ist die Veröffentlichung aller Konzilsreden nach dem stenographisch aufgenommenen Text, der Akten der Kommissionen und des inneren Verlaufs des Konzils einschliesslich seiner Beziehungen zum Papst selbst. Die zunehmende Öffnung der Vatikanischen Archive lässt hier noch umfangreiche Veröffentlichungen erwarten, die mithelfen werden zu einem ausgewogeneren Urteil über das ganze Geschehen und viele seiner Einzelzüge.

[3] Über die protestantische Reaktion auf das I. Vatikanum fehlt eine die verschiedenen Aspekte sichtende und das ganze überblickbar machende

Die Dinge lagen im ganzen somit ähnlich wie im besonderen Fall der Person und des Werkes Ignaz Döllingers, des meistbeachteten, spektakulären Gegners des grossen Konzils[4].

Weil nun aber diese überlieferte Situation noch heute im grossen gesehen nicht wirklich überwunden ist und auch das II. Vatikanum dazu kaum mehr als Ansätze beigetragen hat, erscheint für die altkatholische Position heute der kritische Rückblick auf VAT. I sinnvoll und notwendig. Die hier durchgeführte Untersuchung kann aller-

---

Arbeit; vgl. Nippold, Neueste Kirchengeschichte; ders., Die altkatholische Kirche des Erzbistums Utrecht. Geschichtliche Parallele zur altkatholischen Gemeindebildung, Heidelberg 1872; Emil Friedberg, Sammlung der Aktenstücke zum ersten Vatikanischen Konzil, mit einem Grundriss zur Geschichte desselben, Tübingen 1872, 954 S.

Willibald Beyschlag, Der Altkatholizismus, eine Denk- und Schutzschrift an das evangelische Deutschland, Hakle 1883, erlebte 3 Auflagen.

Christian Bühler, Der Altkatholizismus, gekrönte Preisschrift, E. J. Brill, Leiden 1880, 367 S.

Für die geistige Haltung angesehener evangelischer Laien kennzeichnend bleibt auch Gerh. vom Rath, «Offener Brief an einen römisch-katholischen Freund» (1876, Evg. Gemeindebl. f. Rheinland und Westfalen, Krefeld 1888, 16 S., aber auch das besondere wissenschaftliche Interesse, das, durch das Konzil geweckt, sich in Arbeiten widerspiegelte wie P. Hinschiu ausführliche Behandlung des Konzilsrechtes in: System des Katholischen Kirchenrechtes, Berlin 1883, Bd. III, 325–665, Konzile und Synoden, 666–668, Die Synode der Altkatholiken, oder Theod. Frommann, Zur Kritik des Florentiner Unionsdecrets und seiner dogmatischen Verwertung beim Vaticanischen Concil der Gegenwart, Leipzig 1970, 73 S.; in neuerer Zeit vgl. Heinr. Ott, Die Lehre des I. Vatikanischen Konzils. Ein evangelischer Kommentar. Begegnung Bd. 4, Basel 1963, bes. 127–172, Session IV. Die sichtbare Einheit – Der oberste Hirte – Das unfehlbare Lehramt; aber auch Richard Baumann, Der Fels der Weltkirche des Evangeliums und das Papsttum, Tübingen 1956; ders., Petrus Bekenntnis und Schlüssel, 1950.

Fritz Vigener, Bischofsamt und Papstgewalt. Zur Diskussion um Universalepiskopat und Unfehlbarkeit des Papstes im deutschen Katholizismus zwichrsen Tidentinum und VatikanumI, (überarb. 2. Auflage von Gottfried Maron) von: Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vatikanum (1913).

[4] Vgl. den Weg von der Konfrontation zwischen J. Friedrich, Ignaz v. Döllinger. Sein Leben auf Grund seines schriftlichen Nachlasses dargestellt, 3 Bände, München 1899–1901 und J. Michael SJ, Ignaz von Döllinger. Eine Charakteristik, Innsbruck [2]1892, über Stefan Lösch, 1955, Döllinger und Frankreich. Eine geistige Allianz 1823–1871, die verschiedenen Aufsätze von Viktor Conzemius, bes.: Aspects ecclésiologiques de l'évolution de Döllinger et du vieux catholicisme in: Unam Sanctam 34 (L'Ecclésiologie au XIXe siècle), Paris 1960, 247–279, bis W. Küppers, Wer war und was bedeutet uns Ignaz Döllinger ?, Altkath. Jahrbuch 1970, 31–36, und den neuesten römisch-katholischen Döllinger-Arbeiten, bes. G. Schwaiger, I. v. Döllinger im Lichte der neueren Forschung (MTh. Z 18 (1967), 143–151, und J. Finsterhölz, Ignaz von Döllinger, Wegbereiter heutiger Theologie, Bd. III, Graz 1969, 401 S.

dings nur eine summarische Überlegung aus der heutigen altkatholischen Sicht bieten, ohne die Auseinandersetzung in den zahlreichen historischen und theologischen Einzelfragen aufzunehmen. Wie im gesamten heutigen altkatholischen/römisch-katholischen Verhältnis geht es uns dabei ohne Polemik und Selbstverteidigung um offene Sachlichkeit und ökumenisch relevanten Fortschritt. Nicht ohne Grund, jedenfalls für uns heute nicht ohne Sinn, kam Döllinger nicht zur Ausführung seines wiederholt angekündigten Werkes über das Papsttum, indem er glaubte, die grosse geschichtliche Anklage erheben zu können. Unter völlig anderen Umständen gelangte Pascal nicht zur Ausführung seiner grossen Apologie des Christentums für den modernen Menschen. Das von beiden mit dem Herzen als Hauptaufgabe erfasste jahrelange Bemühen dokumentiert sich heute nur fragmentarisch und torsohaft. Wie in der Kunst, so kann aber auch in der Theologie das Fragment oder der Torso unmittelbarer Zugänge zum bleibenden Sinn von Werken und Persönlichkeiten erschliessen als das abgeschlossene geglättete Opus. Dies gilt ja schon entscheidend für Person und Werk Jesu in den biblischen Schriften. Dem fragmentarisch gebliebenen, aber existentiell durchgehaltenen Protest Döllingers entspricht das Torsohafte der altkatholischen Existenz aus kirchlichem Notstand heraus und auf eine grosse ökumenische Hoffnung hin. Auch die römisch-katholische Beschäftigung mit der anerkanntermassen über das II. Vatikanum hinaus noch nicht bewältigten Vergangenheit von VAT. I könnte nur gewinnen, wenn sie sich dabei vom allgemeinen ökumenischen Horizont her befragen und damit aus der ihr eigenen Isolierung und Engführung in der Behandlung der Primatsfrage herausführen liesse. Jedenfalls aber kann das altkatholische Anliegen heute nur darin bestehen, die biblischen, geschichtlichen, kirchlichen und ökumenischen Fragen im offenen Horizont gesamtchristlicher Fragestellung zur Sprache zu bringen. Sind doch heute weder der Stellenwert des Bischofsamtes noch die neutestamentliche Petrusfrage oder die geschichtlichen und systematischen Fragen eines gesamtchristlichen Primates und eines wahrhaft ökumenischen Konzils noch einfach Sonderfragen der römischen Kirche. Es scheint vielmehr hohe Zeit, sie in aller Offenheit und Freiheit neu in den ökumenischen Dialog der Kirchen einzuführen. Dies darf gerade auch dann als erforderlich angesehen werden, wenn eingesehen wird, dass derartige «innere» Fragen gegenüber dem Weltauftrag der Kirche sekundären Charakter haben. Jede Funktion setzt den Träger, jedes Organ oder Instrument dessen Funktionsfähigkeit voraus.

Es bleibt deshalb die grosse Frage, welche Kirche in welcher inneren Verfassung und Ordnung den Auftrag ihres Herrn gegenüber der Welt auszuführen hat. Auch die gängig werdende Rede vom «nachökumenischen Zeitalter» lässt mit aller Dringlichkeit fragen, ob die ökumenischen Hauptanliegen schon begriffen und wirklich erfüllt sind.

Im Rückblick auf das Konzil vor hundert Jahren muss vor allem das Missverständnis zwischen Erwartung und Erfüllung, breiter Vorbereitung und schmalem Ergebnis, allgemein christlichem Anspruch und geschlossener Ablehnung ausserhalb der Papstkirche auffallen. Dabei ist nicht zu übersehen, dass doch auch damals die stärkste Gruppe der Christenheit den Versuch wagte, sich über die moderne Welt konziliar klar zu werden und sich ihr in breiter Front zu stellen. Wenn dies so auffallend misslungen ist, bleibt der Hinweis auf die äusseren Umstände, zum Teil politischer Art, unbefriedigend. Es ist vielmehr altkatholische Überzeugung, dass der Grundschaden von VAT. I die Folge einer durch jahrhundertelange Isolierungen bewirkte Engführung der Primatsfrage in der lateinischen Kirche gewesen ist.

Die erste dieser «Isolierungen» ist die mit der Ost/West-Spaltung zusammenhängende Entwicklung der Primatsfrage als eines westlichen Sonderanliegens. Die hier sich auswirkende Eingrenzung begann schon mit Konstantins Aufgabe der alten Hauptstadt und der Begründung eines neuen Zentrums im Osten des Reiches. Dadurch wurde ein geistiger Raum frei für die folgenschwere Verbindung apostolischer Tradition in Rom mit dem ganzen Komplex der Roma-aeterna-Idee. Bis zum grossen Schisma kam die besondere römische Primatsauffassung zwischen der westlichen und östlichen Kirche weder als Glaubens- noch als Verfassungsfrage in voller Klarheit zur Sprache. Sie blieb ein isoliertes westliches Phänomen, das der Osten im strengen Sinne, über die reichsgesetzlich geklärte Ordnung der Pentarchie der Patriarchate hinaus, nicht zur Kenntnis nahm. Eigentlich erst das Florentiner Konzil konfrontierte die ostkirchliche Theologie unausweichlich mit den inzwischen zu voller Entfaltung im Westen gelangten päpstlichen Autorität. Die Frage wurde jedoch hier durch einen verbalen Kompromiss ebenso notdürftig wie notgedrungen überdeckt[5]. Der bald darauf eintretende

[5] S. Anm.3, Th. Frommann, a.a.O., vgl. Joseph Gill, Konstanz–Basel–Florenz in: Gesch. d. Ökum. Konzile, Grillmeier-Bacht, Bd.IX, 309–319; ders., The Council of Florence, Cambridge 1961, 288–291. Die Schlussformel des

Fall Konstantinopels verhinderte ein weiteres, dialogisches Austragen der Frage. Die ein knappes Jahrhundert später durch die Reformationsbewegungen des 16.Jahrhunderts eintretende Nord/Süd-Spaltung der Kirche verengte erneut den kirchlichen und theologischen Spielraum seiner Austragung, nachdem in den Gegensätzen des Konzialismus und Papalismus die ungelöste Spannweite der Frage sich geschichtlich dargestellt hatte.

Schon lange vorher war auf dem Gebiet der Theologie mit der mittelalterlichen Denkweise eine Isolierung der Behandlung von Glaubensfragen von der unmittelbaren Beschäftigung mit dem biblischen Text eingetreten. Noch während der ganzen patristischen Periode war grundsätzlich Theologie und Schriftexegese eine Einheit. Mit der Methode der Sentenzen-Kommentare und Theologischen Summen verkümmerte die Schrifttheologie und Exegese der Väter zum Gebrauch der dicta probantia im systematischen Schlussverfahren. So trat eine allgemeine Isolierung des dogmatischen Glaubensdenkens an die Stelle des unmittelbaren Umgangs mit dem Text der Schrift. Dies musste für die klassischen drei Primatstellen (Matth.16, 18; Lukas 22, 32; Joh.21, 15–18) folgenschwer werden. Dies um so mehr, als hier eine patristische Tradition im Sinne der römischen Papstlehre gerade nicht vorlag, es also einfach war, die Stellen unmittelbar mit ganz bestimmten logisch erfassten Aktionen über die von Christus der Kirche gegebene «beste Verfassung zu verbinden. Diese schriftfremde Tendenz wurde durch die Abwehr des reformatorischen Sola-scriptura-Prinzips nur weiter gefördert. Wenn auch nicht primär so doch sekundär trugen dazu die klassischen Fälschungen von Traditionsbeweisen für die Primatsauffassung erheblich bei[6]. Eine Exegese im vollen Sinne des Wortes hat jedenfalls die Inanspruchnahme der genannten Stellen nach dem VAT. I erreicht[7], von

Unionsdekretes vom 6. Juli 1439, «Laetantur coeli», wurde, ganz gleich wie die lateinische oder griechische Textform zu beurteilen ist, offenbar nicht wirklich ausdiskutiert, um nicht in letzter Minute die zu schliessende Union erneut zu gefährden.

[6] S. Döllinger/Friedrich, Das Papsttum, a.a.O., 132. Die von Thomas v. Aquino unkritisch übernommenen falschen Canones und Texte wurden selbst vom ersten literarischen Gegner des Janus, J. Hergenröther, Kritik der v. Döllinger'schen Erklärung, Freiburg 1871, 31 f., und Anti-Janus, 115 f., als unecht behandelt. Zur Frage vgl. Fr. H. Reusch, Die Fälschungen im Traktat des Thomas v. Aquino gegen die Griechen (opusculum contra errores Graecorum ad Urbanum IV), Abhandl. der Bayer. Akademie der Wiss., München 1889, XVIII 3/685 ff.

[7] S. allgemein den umfassenden Literaturbericht «Die Petrus-Romfrage» von Erich Dinkler, in: Theologische Rundschau (sofern er auch die

den Problemen der modernen Literarkritik gar nicht zu reden. Im Primatstext von VAT.I herrscht jedenfalls die Dicta-probantia-Methode noch ungebrochen. Dazu kommt schliesslich als Isolierungseffekt die seit der mittelalterlichen Kanonistik bestehende doppelte Trennung einer juridischen und einer soziologischen Ekklesiologie von dem eigentlich theologischen Thema der Kirche in ihren soteriologischen, sakramentalen und eschatologischen Aspekten und ihrer Verbindung mit einer pneumatisch bedingten Konziliarität[8], die – wie im Ansatz später Vatikanum I – es vermocht hätte, im Verständnis der Kirche als Volk Gottes das Bischofsamt mit dem Petrusamt einerseits und der örtlich regionalen Kirche sowie dem ganzen Laienbereich zusammenzuschliessen.

Eine solche mehrfache Isolierung ist die unübersehbare Voraussetzung des Dramas des I. Vatikanums, das deshalb auch eine ökumenische Tragödie genannt werden könnte. Ein gerechtes Bild des Geschehens ist ohne die Berücksichtigung dieser Zusammenhänge nicht zu gewinnen. Dies ist um so bedeutsamer, weil gerade dadurch auch die im 19. Jahrhundert gestellte Autoritätsfrage in die gleiche Isolierung hineingezogen wurde. Und so bleiben die vielen einzelnen, historischen Aufhellungen und theologischen Verdeutlichungen der Konzilsbeschlüsse sowie die verschiedenen Inter-

---

exegetisch-literarkritischen Arbeiten berücksichtigt) 25 (1959), 189, 289; 27 (1961) 33; vgl. O. Cullmann, Petrus – Jünger – Apostel – Märtyrer (1952), [2]1960; J. Ringger, «Das Felsenwort» in Rössle/Cullmann, Einheit der Christen, 1959, 271–347; J. Jeremias, Golgatha (betr. die «Felsenvorstellung») Leipzig 1926; J. Betz, Christuspetra – Petrus in Kirche und Überlieferung, Festschrift für J. Geiselmann, 1960, 1–21; Rahner/Ratzinger, a.a.O., 45–61, Primat im ursprünglichen Sinn; Läpple/Schmaus, in: Wahrheit und Zeugnis, 1964, 456–466; s.a. H. Küng, in: Die Kirche, Freiburg 1967, 524–564, Petrusrecht und Petrusdienst.

[8] W. Kasper, Die Lehre von der Tradition, a.a.O., 135: «Das Wertvollste seiner Theologie von der Überlieferung verdankt Perrone zweifellos der Symbolik Möhlers»; 140: «Dass Möhler noch nicht wie Perrone die Organe der Tradition im unfehlbaren Lehramt des Papstes aufgipfeln liess, sondern Episkopalsystem und Papalsystem als ‚für das kirchliche Leben sehr wohltätige Gegensätze' auffasste, liegt nicht an einer Inkonsequenz ..., sondern das ist Ausdruck seines dialektischen Denkens und der damit verbundenen Auffassung der Kirche»; 422 ist gewiss Kaspers abschliessende Bemerkung «Die Verhandlungen wie auch das Ergebnis des Vaticanum I zeigen die Bedeutung, aber auch die Grenzen der Theologie der Römischen Schule» anzuerkennen, aber doch wohl ein Fragezeichen zu setzen hinter die unmittelbar folgenden Sätze: «Das Konzil hat die Strömungen, die, von der Restauration herkommend, das Moment der Autorität betonen, in sich aufgenommen. Es hat diese Richtungen aber auch korrigiert, geklärt, gereinigt und überwunden.»

pretationen der Konzilsergebnisse im ganzen genommen immer noch unbefriedigend[9]. Dies gilt auch für die generelle Bestätigung des I. durch das II. Vatikanum[10].

Tatsächlich stellte sich nun aber das in der angedeuteten Weise vorbelastete Primatsdenken der westlichen katholischen Kirche im 19. Jahrhundert neu unter dem alles beherrschenden Zeichen einer tiefen Autoritätskrise. Gegenüber dem Erschrecken in den europäischen Völkern und unter ihren Machthabern vor den Folgen des Naturalismus Rousseaus und der Vernunftkritik der Aufklärung suchte vor allem die katholische Kirche, niedergeschlagen und geläutert durch den Feuersturm der Französischen Revolution, neuen und unangreifbaren Halt beim Felsen Petri. Was beim Wiederaufbau nach dem Sieg über die Revolution in Romantik, Idealismus, Neupietismus und Neukonfessionalismus als Aufbruch zu neuentdeckten Ufern und wiedergewonnenen Heimaten empfunden werden konnte, musste in römischer Sicht vor allem als Wiederherstellung eines Rechtsstandes angesehen werden. Nur eine mit ausreichender Durchsetzgewalt verbundene Autorität schien in der

---

[9] Vgl. G. Thils, L'Infaillibilité Pontificale, a. a. O., 254 f.: «Défendre l'Infaillibilité Pontificale est un bien; la défendre de cette manière (abusivement), au détriment des autres pasteurs et en réduisant a peu la portée de leur témoignage de vérité doctrinale, est malfaisant... Mais il (le disciple du Christ) s'interroge parfois sur l'aire et les limites de la zone irréformable; cette fois, tout le monde reconnaîtra qu'il est presque impossible de répondre parfaitement à pareille question.»

In diesem Sinne ist es nicht untypisch, wenn selbst R. Aubert, Pie IX, 286, sagen kann «Les jésuites romains... s'imposèrent toujours davantage au cours du pontificat de Pie IX. Le fait est incontestable: l'influence des jésuites à la Curie ne cessa pas d'augmenter.» Warum ist es dann aber «fort exagéré... de dire comme Lord Acton (British Review 1870, 187), Pie IX a fait des jésuites le canal de son influence et est devenu l'instrument de la leur»? Die Tendenz des unmerklichen Zurücknehmens und Ausgleichens der Wirkung kritisch zugestandener Punkte ist gewiss vor allem eine Auswirkung der stillschweigenden Voraussetzung eines letzten Rechtes der Vatikanischen Dogmatisierungen und insofern einer gläubigen Grundhaltung, die kaum diskutiert werden kann.

[10] Konst. LG 18, «Diese Heilige Synode tritt in die Spuren des Ersten Vatikanischen Konzils und legt dessen Lehre über Einsetzung, Dauer, Gewalt und Sinn des dem römischen Bischof zukommenden heiligen Primates sowie über dessen unfehlbares Lehramt abermals allen Gläubigen fest zu glauben vor», vgl. W. Küppers, Das II. Vatikanische Konzil und die Lehre von der Kirche, Separatdruck IKZ 1966, 35: «Das Kapitel hat dadurch einen von sämtlichen anderen Kapiteln sich abhebenden Charakter erhalten. Manche Sätze lesen sich, vor allem im strengeren Latein, wie Vorübungen zu Paragraphen eines neuen Codes Juris Canonici.»

Lage, vor neu zu erwartenden Angriffen wirklich Schutz zu gewähren. So kam die Stunde der römischen Konservativen und Papalisten des ausgehenden 18. Jahrhunderts und beginnenden 19. Jahrhunderts[11]. Die Tatsache dieser das wiedererstehende Papsttum belastenden Hypothek ist heute unbestritten[12]. Nicht genügend beachtet wird jedoch noch weithin die Frage der Folgerungen, die sich daraus für die Beurteilung des VAT. I ergeben. Zeigt doch das Konzil die katholische Kirche in ihrem berechtigten Ringen um die unverbrüchliche Autorität der Offenbarungswahrheit der Kirche zugleich in fataler Verstrickung in das Ringen der politischen Mächte und der herrschenden Schichten um Wiederherstellung und Aufrechterhaltung überkommener Herrschaftssysteme und Abhängigkeitsverhältnisse. Das Wort Freiheit konnte dabei in erschrekkender Weise anstössig werden, angefangen von den sogenannt bürgerlichen Freiheiten über die Freiheit der Forschung bis hin zur Gewissensfreiheit des einzelnen[13].

Dazu kam, dass der «katholische Mensch» weder durch die klassische Anleitung zum religiösen Gehorsam jesuitischer Prägung noch durch die Seelenführung der barocken Beichtstuhl-Praxis auf Selbstbestimmung ausgerichtet war. Deshalb konnte die revolutionäre Zerstörung überlieferter Autoritäten und festgefügter geheiligter Ord-

---

[11] Y. Congar, Unam Sanctam 34, a.a.O., 91–93, Les défenseurs italiens de la Papauté: G. A. Orsi OP (§ 1761), Verfasser einer gegen die französische kirchengeschichtliche Schule gerichteten 20bändigen Storia Ecclesiastica, die allerdings nur bis zum 6. Jahrhundert gelangte; J. A. Bianchi OFM († 1758), Della potestà e della polizia delle Chiesa, Roma 1745/1751, und Turin 1854–1879, 3 Bände; Pietro Ballerini († 1769), De vi ac ratione primatus Roman. Pontificum, Verona 1767; De potestate ecclesiastica Summ. Pontificum et Conc. Generlalium, Verona 1768; Card. Pietro Gardil, Opuscula quatuor ad hierarchicam Ecclesiae constitutionem pertinentia, 1789; Th. M. Mamachi OP († 1792); Vincento Bolgeni SJ, Esamen della vera idea della S. Sede, 1784; im allgemeinen auch Alfons Liguori durch Beförderung der inneren Hingabe an die Idee des Papsttums; die wissenschaftlich bedeutendsten sind jedoch Ant. Zaccaria, Anti-Febrono sia Apologia storico-polemica del Primato del Papa, 3 Bände, 1767, franz. 4 Bände, Paris 1859/60; Alph. Muzzarelli († 1813), De auctoritate Romani Pontificis in conciliis generalibus, bes. posthum in franz. Ausgabe: œuvres théologiques, Avignon, 4 Bände 1826/27, 7 Bände, 1842; in gewissem Sinne Höhepunkt: Mauro Cappellari (seit 1831 Papst Gregor XVI), Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa, Roma. 1799, ²1832, franz. und deutsch 1833, ²1841.

[12] Y. Congar, Unam Sanctam 34, a.a.O., 109; R. Aubert, Pie IX, 277.

[13] Gregor XVI, Encyclica «Mirari vos», 15. März 1832, und Pius IX, Quanta Cura u. Syllabus, 8. Dezember 1864; Congar, Unam Sanctam 34, a.a.O., 97.

nungen sowohl im denkenden des einzelnen wie in den kirchlichen Massen zu uneingestandenen Angstpsychosen führen, die in übersteigertem Sicherheitsbedürfnis und leidenschaftlicher Hingabebereitschaft Ausdruck finden mussten. Der Einfluss gerade auch bedeutender Konvertiten weist in die gleiche Richtung[14]. Eine letzte, besondere Zuspitzung erhielt diese Situation durch die wachsende Bedrohung des Kirchenstaates in dem seine politische Einheit suchenden Italien des 19. Jahrhunderts. Die politische Bedrängnis wurde geradezu der neuralgische Punkt für Papst und Kurie und zum Kriterium einer Scheidung von «Freunden» und «Feinden» der Kirche[15].

Im Gefälle dieser komplexen Problematik musste das Konzil seinen Weg suchen und seine Entscheidungen treffen. Dabei konnte es einer Entscheidung über Träger und Ausübung der Autorität in der Kirche nicht ausweichen. Sie trat ihm entgegen im seit den Tagen von Basel/Florenz aufgebrochenen, vom Trienter Konzil ungeklärt gelassenen Verhältnis der Kompetenzverteilung zwischen Konzil, Bischöfen und Papst.

Auf den geschichtlichen Verlauf der Dinge von der ersten Ankündigung durch den Papst im Jahre 1864 bis zum kritischen Höhepunkt des 18. Juli 1870 kann hier nicht näher eingegangen werden. Ebensowenig kann der breite Inhalt, sei es derjenige der vorbereiteten 52 Schemata oder auch nur der vier tatsächlich vorgelegten und teilweise bedelten Schemata, entfaltet werden. Dies gilt auch für die weithin und so auch auf altkatholischer Seite theologisch unterbewertete, fundamentaltheologische Constitutio de fide catholica «Dei Filius» vom 24. April 1870. Diese war immerhin nach anfangs ungünstiger Aufnahme des vorbereiteten Schemas durch den konziliaren Prozess spürbar verbessert worden und hatte schliesslich fast einstimmige Annahme gefunden[16]. Unsere Aufmerksamkeit muss sich auf die Con-

---

[14] S. H. Essinger, Wege nach Rom. Kritische Betrachtung von Konversionsberichten aus dem 20. Jahrhundert; K. Rahner, Über Konversionen, Schr. z. Theol. III, 1956, 441–454.

[15] Unverkennbarer Ausdruck dafür war die Reaktion des Münchener Nuntius Chigi auf die im Grunde die positiven Elemente der kommenden Entwicklung weltlicher Macht des Papstes vorwegnehmende, die gegenwärtige Unhaltbarkeit der Dinge jedoch aufdeckenden Odeon-Vorträge Döllingers im April 1861, s. Kirche und Kirchen, Papsttum und Kirchenstaat, München 1861.

[16] Vgl. Hermann J. Pottmeyer, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben «Dei Filius», des Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten

stitutio prima de Ecclesia Christi beschränken, die von den ersten Altkatholiken gelegentlich, vielleicht in Erinnerung an die Opposition gegen die Bulle Unigenitus von 1713, als «Bulle» Pastor Aeternus bezeichnet wurde[17]. Erstes Anliegen muss es dabei sein, so genau wie möglich festzuhalten, was tatsächlich am 18.Juli 1870 unter Androhung des Anathems als «divinitus revelatum dogma», d.h. als göttlich offenbarte Glaubenswahrheit definiert worden ist; denn gerade darüber bestanden schon zwischen den Altkatholiken und ihren Gegnern, aber auch unter den Auslegern des Konzilstextes selbst von Anfang an erhebliche Verschiedenheiten. Auch ein Blick auf die Entstehung des Textes kann deshalb nicht ganz unterlassen werden. Alles hängt damit zusammen, dass dem Konzil nicht wie in altkirchlichen Zeiten eine klar umrissene «Irrlehre» schon mit der Einberufung vor Augen gestellt war, die durch vorhergehenden Austausch von Erklärungen in «Briefen» und durch Beschlüsse von Teilkonzilen schon vorgeklärt und breit als unkirchlich abgewiesen worden wäre, um nur noch abschliessend durch das grosse Konzil verurteilt zu werden. Die Differenzen, über die VAT.I zu entscheiden hatte, waren jedoch bei der Einladung nicht bekanntgegeben worden und lagen wesentlich im Bereich kirchlicher Verfassungs- und Rechtsfragen, an denen geschichtlich die «christlichen Regierungen» nicht unbeteiligt waren und die man vielleicht gerade deshalb eindeutig zu benennen vermied. Die theologische Frage des Primates wiederum hatte bis zum Konzil formal nur den Charakter einer theologischen Konklusion, der mit theologischen Argumenten ohne Vorwurf der Irrlehre widersprochen werden konnte und bis in weit verbreitete Katechismen hinein tatsächlich widersprochen wurde. Deshalb haben sowohl die Verhandlungen im Konzil wie die nachfolgenden Auseinandersetzungen, Bestreitungen oder Verteidigungen heute noch einen irritierenden Charakter. Weil dem be-

---

der vorbereitenden Kommission, Herder, Freiburg 1968, 517 + 104 S., S.16: «In der Konstitution ‚Dei Filius' des I.vatikanischen Konzils hat sich in der Form einer feierlichen kirchlichen Lehrentscheidung die Auseinandersetzung niedergeschlagen, in die die Kirche der Neuzeit in wachsender Intensität mit der Wissenschaft und einer Philosophie gezwungen wurde, die alle durch die Autorität der Tradition geheiligten Wahrheitsüberzeugungen radikal in Frage stellten.» Vgl. auch W. Bartz, Zur Geschichte der Constitutio dogmatica de fide catholica des Vaticanums, in Theol. u. Glaube 39 (1949), 175–277.

[17] So schon in der Nürnberger Erklärung vom 26.August 1870, vgl. U.Küry, a.a.O., 417 (Dokumente).

kämpften Irrtum die klar umrissene theologisch religiöse Gestalt fehlte, war auch der definierte neue Glaubenssatz nicht unmittelbar religiös einsichtig und theologisch eindeutig. Berücksichtigt man den auffallenden Unterschied des Werdeganges konziliarer Texte im I. und II. Vatikanum, so wird manches verständlicher. Waren auch vor Beginn des II. Vatikanums die Texte den Konzilsteilnehmern nicht bekannt, so gab doch die lange Konzilszeit mit den erheblichen Pausen zwischen den Sitzungsperioden und die Wirkung einer öffentlichen Meinung auf den Konzilsprozess weitgehende Gelegenheit ihrer Umgiessung ja Neuschaffung. Ganz anders im I. Vatikanum. Hier wird im Hauptpunkt der Primatsfrage ein lange in verborgener Bereitschaft gehaltenes Sonderkapitel «de Summi Pontificis infallibilitate» im gedrängten Zeitplan einer einzigen Sessionsperiode in den Mittelpunkt gerückt. Mit drei Kapiteln über den Primat, die schon im dem Konzil vorgelegten Kirchenschema enthalten waren, wird es durch päpstliche Entscheidung am 8. Mai aus diesem Rahmen gelöst und gegen den Widerstand einer beachtlichen Konzilsminderheit mit Hilfe einer Mehrheitsentscheidung vorsehenden Geschäftsordnung innerhalb von zwei Monaten zum definitiven Abschluss am 18. Juli gebracht. Dabei fehlte ausser der eigenen Vorbereitung der Bischöfe in Verbindung mit ihren heimatlichen Diözesen und Theologen vor allem das theologische Wechselgespräch im Konzil. Ganz abgesehen von den bei den damaligen technischen Möglichkeiten erschwerten Kommunikationsmöglichkeiten einer über 600 Teilnehmer umfassenden Versammlung, wurde diese theologische Auseinandersetzung im Grunde auch nicht gesucht. Man kann deshalb nicht sagen, in den Reden der Bischöfe seien die verschiedenen Standpunkte ausreichend ja bis zum Überdruss zum Ausdruck gekommen. Gerade dieses Aneinander-vorbei-Reden beweist, dass die Bischöfe für eine konziliare Entscheidung nicht genügend vorbereitet waren. Demgegenüber können heute eine Reihe von Gravamina der Minorität, wie Behinderung der Erstellung von eigenen Drucksachen in Rom u.a.m., zurücktreten. Von grösserer Bedeutung bleibt die offenkundige Bevorzugung der Mitglieder der Majorität durch den Papst und die Kurie im Unterschied zur Behandlung der Opposition. Ins Gewicht fällt auch, dass der Gedanke an eine Unterbrechung des Konzils von der Gegenseite und doch wohl auch vom Papst selbst fast wie ein Sabotageplan gewertet und abgewiesen wurde: das Ansehen der Kirche dulde keinerlei Eingeständnis von

Unsicherheit und Uneinigkeit[18]. Und so kam es unter dem zunehmenden bleiernen Druck römischer Sommerhitze zum übersetzten Tempo der wirren Schlusstage. Konzessionsvorschläge und Vermittlungsversuche von beiden Seiten ohne öffentlichen, konkreten Anhalt machten die Atmosphäre nur noch undurchsichtiger. Wichtige Erklärungen, wie besonders die vierstündige Rede Bischof Gassers zur Erläuterung der «persönlichen» Lehrunfehlbarkeit des Papstes im 4. Kapitel, konnten keinen ausreichenden Niederschlag im Konziltext mehr finden[19]. Die überkommene Engführung der ganzen Frage führte dazu, dass ohne Rücksicht auf ihren ökumenischen Horizont das vor allem geschichtlich bedingte, innere Interesse der römisch-katholischen Kirche an einer Ausschaltung des «Gallikanismus» schliesslich den Ausschlag gab. Der Papst war von beiden Seiten in der hektischen Schlussphase angegangen, ja beschworen worden. Zunächst schien er beiden Seiten Hoffnung zu machen, entschied sich jedoch schliesslich für die härtere Lösung: Jede Erwähnung bischöflicher oder sonstiger kirchlicher Mitwirkung beim Setzen definitiver Akte wurde verweigert.

Die entscheidende Abstimmung in der Generalkongregation, also wie im II. Vatikanum dem eigentlichen Arbeitskreis, erfolgte am 13. Juli, die feierliche öffentliche Schlusssitzung in Gegenwart des Papstes am 18. Juli. Dabei bleiben die Zahlen der Abstimmung bemerkenswert: Von etwas mehr als tausend Bischöfen des Gesamtepiskopates waren nach der Darstellung von Aubert am 23. Juli 1870 in Rom anwesend 651. Davon stellten bekanntlich die italienischen Prä-

---

[18] Granderath, a.a.O. III, 434–436, bes. 535, in bezug auf die Vertagungsanstrengungen der Minorität: «Alle Vorschläge, welche die Väter der Minorität bezüglich der Geschäftsordnung machten, schienen ebenso wie manche ihrer Reden darauf angelegt zu sein, eine Verzögerung der Verhandlung herbeizuführen, und gegen alle Vorschläge, welche von andern zur Beschleunigung der Verhandlungen gemacht wurden, protestierten sie»... «Hätte man ... das Konzil vertagt, so hätte die Minorität freilich alles, was sie wollte, erreicht gehabt, die Wünsche der Majorität aber wären durchkreuzt worden; das Schema der ersten Konstitution über die Kirche wäre, als nur noch wenig zu ihrer dogmatischen Feststellung fehlte, beiseite gelegt worden, und die heftigsten in der Kirche enstandenen Stürme würden ungestört weiter getobt und unter den Gläubigen wahrscheinlich grossen Schaden angerichtet haben.»

[19] Aubert, Vaticanum I, 270: «Das Protokoll von der Versammlung der französischen Gruppe am gleichen Abend stellt fest: Gasser hat die Frage selbst in einem Sinne erläutert, der dazu geeignet ist, die Minorität zufriedenzustellen; zugleich aber hat er der Minorität jede Hoffnung genommen, irgendeine Verbesserung in die Definitionsformel selbst einzuführen.»

laten und die der Missionsbehörde (de propaganda fide) unterstellten ein starkes Drittel. Trotz Anwesenheit in Rom nahmen an der Abstimmung vom 13. Juli 50 Bischöfe nicht teil. 451 stimmten mit ja, 88 mit nein, während 62 ein bedingtes Ja abgaben d. h. noch Änderungsvorschläge damit verbanden, die natürlich in verschiedene Richtungen gingen. Immerhin bekundeten rund 30 % der in Rom anwesenden Bischöfe, dass sie den Text nicht annehmen konnten oder ihn doch wenigstens noch nicht für genügend ausgereift hielten. Gewiss darf man auch die Nichtteilnahme der in Rom anwesenden Bischöfe zu einem Teil in diesem Sinne werten, da es sich ja für alle erkennbar um die wichtigste Abstimmung des ganzen Konzils handelte. Am 18. Juli, nach inzwischen ohne konziliare Verhandlung vom Papst zugelassener, gegen die Auffassung der Majorität gerichteter Veränderung des Textes durch Hinzufügung des berühmten «ex sese», ergaben sich folgende Zahlen: nicht anwesend, und zwar überwiegend abgereist, 114, Ja-Stimmen 535, Nein-Stimmen 2. Somit gab es immer noch 17 % die nicht zustimmten; denn auch hier ist die Abreise bzw. das Fernbleiben, abgesehen von den Erkrankten, vor allem als Ausdruck noch vorhandener Hemmungen, dem vorliegenden Text zuzustimmen, zu erklären. Diese Tatsachen sprechen um so nachdrücklicher, wenn man die Namen der Bischöfe und der Diözesen sich vor Augen hält, die vor allem hinter diesen 17 % stehen. Synodologisch bleibt es jedenfalls für den konziliaren Akt als solchen unerheblich, ob diese Zurückhaltung oder dieses Nein später ohne neue konziliare Zusammenkunft durch einzelne Zustimmungs- oder Unterwerfungserklärungen ausgeglichen wurden. Der theologische Sinn eines Konzils liegt wesenhaft im «Zusammenkommen» zur Beratung und Entscheidung unter besonderer Anrufung des Heiligen Geistes. Das hat zu allen Zeiten den Konzilen ihr eigentliches Ansehen und ihr besonderes ekklesiales Gewicht gegeben. So bleibt es dabei, dass der am 18. Juli 1870 gesetzte konziliare Akt der moralischen Einmütigkeit, die man allerdings numerisch nicht auf die Spitze treiben darf, entbehrte. Grundsätzlich gehörte sie jedoch ohne Frage zu den klassischen Normen für Konzilsentscheidungen in wesentlichen Glaubensfragen[20]. Auch der Hinweis darauf, dass eine überwiegende Zahl

---

[20] Es war besonders Bischof Hefele, der als Kenner der Prinzipien altkirchlicher Konziliarität die «moralische Einstimmigkeit» für konziliare Glaubensentscheidungen forderte. Tatsächlich war ja nach diesen Prinzipien der einer Glaubensentscheidung widersprechende Bischof nicht Vertreter «parlamentarischer Opposition», sondern ispo facto aus der kirchlichen Ge-

der Minoritäts-Bischöfe persönlich Infallibilisten gewesen seien und nur mit Rücksicht auf die äussere Lage der Kirche gegen die Dogmatisierung der von ihnen geglaubten Wahrheit gewesen seien, geht an der eigentlichen synodologischen und theologischen Frage vorbei. Dazu kommt, dass die Grenze zwischen prinzipieller Ablehnung und Ablehnung aus Inopportunität kaum mit Sicherheit zu ziehen sein dürfte[21].

Was aber wurde nun tatsächlich in der dogmatischen Konstitution festgelegt? Dies ist noch heute, hundert Jahre nach dem ersten und fünf Jahre nach dem zweiten «ergänzenden» vatikanischen Konzil nicht so eindeutig klar, wie man vermuten möchte[22]. Vor allem fehlt bis heute ein eigentlicher, historisch-kritischer Kommentar zum Text von Pastor aeternus[23]. Auch dieser summarische Rückblick ist zu weit gespannt, als dass er sich an einer solchen Aufgabe versuchen könnte. Auch scheint uns eine solche Bemühung nicht unmittelbare altkatholische Aufgabe zu sein. Abgesehen davon, dass zu leicht der Eindruck unzeitgemässer Belebung überholter Polemik aufkommen könnte, begründet sich ja die altkatholische Position theologisch und kirchlich jenseits der inneren Problematik des I.Vatikanums, während die römisch-katholische Theologie auch nach dem II.Vatikanum auf das I. als legitimes ökumenisches Konzil bezogen bleibt. Soviel aber kann doch gesagt werden: Die Methode der Konstitution, die ihre Gedankenführung

---

meinschaft ausgeschlossen. Vgl. Aubert, a.a.O., 170 f., auch Theol. Quart. 123 (1942), 238 ff. und 124 (1943), 1–40, A. Hagen, Die Unterwerfung Bischof Hefeles unter das Vatikanum.

[21] Als Beispiel dafür darf die Gestalt des Münchener Erzbischofs und Döllinger-Schülers Gregor Scherr bezeichnet werden, ähnlich Kardinal Schwarzenberg von Prag, aber auch die in hohem Grade wechselseitig engagierten Persönlichkeiten Kardinal Rauschers von Wien und Bischof Kettelers von Mainz.

[22] Dies zeigen deutlich die entsprechenden Ausführungen in neueren Untersuchungen und Darstellungen wie: J.P. Torrel, La théologie de l'Episcopat au premier Concil du Vatican, Paris 1961 (Unam Sanctam 37); L'Infaillibilité de l'Eglise, Chevetogne 1962 (Collection Irénikon), und Gustave Thils, L'Infaillibilité Pontificale – Sources – Conditions – Limites, Gembloux 1969, wobei die Verschiedenheit gegenüber älteren Darstellungen bemerkenswert ist.

[23] Gewiss findet sich viel wichtige Vorarbeit in den genannten und anderen neueren Veröffentlichungen, doch wurde bisher der Text selbst noch keiner konsequenten, historisch-kritischen Prüfung hinsichtlich seines Zustandekommens, seines Aufbaus, seiner apodiktischen Behauptungen und seiner verschiedenen, biblischen, patristischen und konziliaren Beweisstellen unterzogen.

unverkennbar bestimmt, ist die der logischen Folgerungen aus allgemeinen, im Sinne von Prinzipien oder Axiomen festgehaltenen, praktisch jedoch unausgesprochenen Prämissen. Diesen gegenüber haben die materialen, biblischen, patristischen oder historischen Beweisstellen keine wirklich bestimmende sondern vielmehr eine illustrierende und bestätigende Bedeutung. Dabei ist in der Konstitution die Autorität des «Summus Pontifex» in der Petrusnachfolge auf der römischen Cathedra das alles beherrschende Thema. Das entscheidende Axiom für die Auffassung und Entfaltung dieses Themas wird schon im Proömium eingeführt, das den vier Kapiteln der Konstitution vorangeht: Im Sinne praktisch funktionierender Einheit heisst es, dass «alle Gläubigen durch das Band der Liebe und des Glaubens als Einheit im Bau der Kirche zusammengehalten werden». Dies aber geschieht durch die Hierarchie. Um jedoch deren wirksame Einheit zu sichern, bedarf es eines Prinzips und Fundamentes. Dies aber hat Christus selbst als Quelle und Inhaber höchster Autorität – er ist ja der «ewige Hirte» – in Petrus mit der ausdrücklichen Bestimmung dauernder Gültigkeit und Wirksamkeit in der Kirche auf Erden aufgestellt. Dieses von einem vorgegebenen, axiomatischen Einheitsverständnis bestimmte Gedankengerüst, das sich schon in der Einleitung von Kapitel XI des am 21. Januar 1870 ausgeteilten Kirchenschemas findet, wurde bis zur letzten Fassung vom 18. Juli 1870 von der Theologisch-dogmatischen Kommission unverändert festgehalten. In seiner Knappheit lässt es besonders deutlich die seine Schöpfer beherrschende Gedankenverbindung von «Institution – Einheit – Autorität» erkennen[25]. Betrachtet man diesen Text im Lichte der bekannten Infalli-

---

[24] Bekanntlich zuerst ohne das «Caput addendum» vom 9. Mai, das, mit Kapitel XI des Kirchenschemas vom Januar 1870 verbunden, den Grundbestand der vier Kapitel der Constitution «Pastor Aeternus» bildete, während der gesamte Rest des «Schema I de ecclesia» vom 21. Januar 1870 im Konzil trotz seiner teilweisen Weiterbearbeitung auf Grund der Voten der Väter durch Kleutgen nicht mehr zum Zuge kam. Vgl. F. van der Horst, Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil, Paderborn 1963, 348 S., und H. Schauf, De Corpore Christi sive de Ecclesia Christi Theses (sc. Ch. Schraders), Freiburg 1959, 483 S.; zum Vergleich der aufeinanderfolgenden Textformen J. P. Torrel, a. a. O., 287–313 (Appendix B), und Thils, a. a. O., 110–121.

[25] Text bei Torrel, a. a. O., 288 ff.: *Pastor aeternus* et episcopus animarum nostrarum, qui priusquam clarificaretur *rogavit* Patrem, *ut* credentes in ipsum *omnes unum essent*, sicut Pater et Filius unum sunt, *ad* catholicae *fidei et communionis unitatem* in sua ecclesia jugiter *conservandam in Beato Petro*

bilitätslehren der Römischen Schule[26], so zeigt sich in ihm im Grunde schon alles Wesentliche der anschliessenden vier Kapitel enthalten. Es braucht nur noch in scholastischer Konklusionsmethode mit logischer Folgerichtigkeit entfaltet zu werden. Diese Folgerichtigkeit ist es auch weithin, die vielfach auf römisch-katholischer Seite mit der höchst komplexen dogmatischen Entwicklung im Ganzen der Kirche verwechselt wird. Dabei ist hier wie stets der erste Ansatz zur Entfaltung entscheidend. Die Konstitution folgert so: Wenn Christus als ewiger Hirte in seiner grenzenlosen und alle Zeit überdauernden Autorität eine Institution auf Erden begründet, so «muss» diese von ihrer Aufgabe her die erforderliche reale Grundlage und die ausreichenden Mittel erhalten und behalten, um diese Aufgabe tatsächlich und sicher erfüllen zu können. Es ist zu verstehen, dass von da her die einzelnen biblischen und historischen Beweisstellen keine wirklich selbständige Bedeutung mehr haben. Sie dienen der willkommenen, aber doch stets nur partiellen Erhellung der in ihrer Reinheit und Ganzheit schon logisch zugänglich gewordenen, offenbarten Wahrheit gottgewollter Einheit.

So gesehen, kann durchaus die Entfaltung der Gedanken und Beweise in den vier Kapiteln «einleuchtend» und «unangreifbar» erscheinen. Sie arbeitet ja mit dem Mittel der sich entfaltenden und zugleich konkretisierenden Evidenz, wobei gewiss diese nicht als blosse Vernunftwahrheit, sondern als im Glauben erfasste Offenbarungswahrheit verstanden wird. So wird auch verständlich, warum die Opposition in ihrem Rekurs auf «Geschichte» nicht durchdringen konnte. Sie war ja selbst weithin im gleichen Denken erzogen und gefangen. Auch das Argument der Inopportunität[27]

---

instituit perpetuam utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum (Sperrung vom Verfasser). Hier bildet das Eingangswort vom «Ewigen Hirten» den Angelpunkt für eine durch unbedingte Autorität in unverbrüchlicher Dauer aufgerichtete Institution.

[26] Vgl. Fritz Vigener, Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vatikanum, 1913, 2. (überarbeitete und mit einem biographischen Nachwort versehene) Ausgabe hrsg. von Gottfried Maron, 1964; Walter Kasper, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader), 1962; Yves Congar in Unam Sanctam 34, a.a.O., 95–106: «Le courant utramontain.»

[27] Wenn die Feststellung in Dict. Théol. Cath. XV (1946) 2584 «Il n'y a pas encore de vraie histoire du concile» noch heute zutrifft, so gilt dies vor allem auch für die Geschichte der inneren, psychologischen Entwicklung vieler Bischöfe. Haben doch selbst so entschiedene, sachliche Gegner der Dog-

konnte unter solchen Voraussetzungen dem Appell an Glaubenstreue und Bekennermut in der Zeit einer missionarisch expandierenden Weltkirche, wie die römisch-katholische Kirche es im ganzen 19. Jahrhundert war, nichts Durchschlagendes entgegensetzen. So ist es auch bemerkenswert, dass die so lebhafte Konzilsopposition im Grunde sich kaum mit dem Proömium und den drei ersten Kapiteln beschäftigt hat. Nun wird aber immerhin im ersten Kapitel schon im Blick auf Petrus von einem totalen Jurisdiktionstitel gesprochen, was gewiss nach exegetischen Prinzipien vom im Neuen Testament nicht vorkommenden Begriff der Jurisdiktion her unhaltbar ist und auch nicht durch Zuhilfenahme des Gedankens der Entwicklung gerechtfertigt werden kann. Weiter wird im zweiten Kapitel im Sinne eines «necesse est», es muss so sein, die Überschreitung der «Cullmanngrenze», d. h. des exegetisch begründeten Neins zur Fortsetzung des Petrusauftrages[28], mit aller Entschiedenheit und voller Zuversicht vollzogen: Petrus lebt und leitet die ganze Kirche durch die Entscheidungen jedes seiner Nachfolger auf der von ihm zu Rom begründeten und mit seinem Blut geweihten Cathedra. Im dritten Kapitel wird ohne Angabe auch nur eines einzigen spezifischen biblischen Argumentes strikt scholastisch und logisch folgerichtig aus der notwendigen Einheit der Herde Christi als «Lehre katholischer Wahrheit, von der ohne Gefahr für Glaubensstand und Heilserwartung niemand abweichen kann» erklärt: «Alle Hirten und Gläubigen jeglichen Ritus und

---

matisierung der Infallibilität wie Maret, Hefele und Strossmayer später sich ausdrücklich als Anhänger der vatikanischen Lehre erklärt. Die Untersuchung der vorliegenden psychologischen Prozesse bedürfte allerdings einer Distanz und eines Quellenmaterials, die teils bisher nicht gegeben waren, teils überhaupt nicht mehr erreichbar wären.

[28] Oskar Cullmann, Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer, 1952, 239–268, bes. 248: «Daher darf der Teil der Verheissung Jesu, der vom Bauen auf den Felsen Petrus spricht, ... in der Anwendung auf die spätere Kirche nur so gedeutet werden, dass diese spätere Kirche ein für allemal und in jeder Generation auf dem Fundament ruht, das *ein* Mal, nämlich am Anfang, gelegt worden ist... Diese einmalige Gegebenheit, die das Fortleben der Apostel in der Zeit der Kirche darstellt, ist das apostolische Schrifttum», und 265: «Es ist ein Zirkel, eine petitio principii, zu behaupten: da einerseits die Verheissung Jesu an Petrus bestehe, anderseits die Tatsache, dass Rom von einem verhältnismässig frühen Zeitpunkt an einen Primat ausgeübt hat, sei zu folgern, dass dieser Primat auf jener Verheissung beruhe, dass er Norm für alle Zeiten sei... Dass zwischen Matth. 16, 17 ff. und der Vorrangstellung, die Rom später einnimmt, diese Beziehung bestehe, gilt es ja gerade zu beweisen.»

Ranges sind einzeln und gemeinsam zu hierarchischer Unterordnung und wahrem Gehorsam (sc. gegenüber dem Stuhle Petri) verpflichtet nicht nur in Fragen des Glaubens und des sittlichen Lebens, sondern auch in solchen Belangen, die zur Disziplin und zum Kirchenregiment in der weltweiten Kirche gehören.» Von da her wurde zugleich in einem Zuge auch noch die bis heute historisch noch durchaus nicht wirklich geklärte Frage des Berufungsrechtes nach Rom, der Letztinstanzlichkeit des Römischen Stuhles und des Verhältnisses von Past und ökumenischem Konzil als eindeutig geklärt und endgültig im Sinne päpstlicher Suprematie entschieden erklärt. Gegen all dies ist von Seiten der Minorität entweder überhaupt nicht oder doch nicht mit Entschiedenheit angegangen worden, obgleich doch in all diesen Fragen das Bischofsamt mit in Frage stand. Nur die wenigen Bischöfe, die in ihren Bedenken über das Argument der Inopportunität bewusst hinausgingen, machten auch in diesen Fragen ihre Bedenken wenigstens teilweise geltend.

So zog sich der Widerstand der Minorität, so gewiss er breiter verwurzelt war, schliesslich nur noch in der Kritik am vierten Kapitel zusammen. Gerade hier aber waren die Fragen historisch und theologisch am wenigsten geklärt[29]. Auf dem weiten Feld übereinstimmender Anerkennung der Unverlierbarkeit göttlich geschenkter und gnadenhaft erhaltener Wahrheit in der Kirche und durch die Kirche – schon seit längerer Zeit katholisches Gemeingut unter dem theologisch späten Begriff der «Unfehlbarkeit der Kirche» – gab es prinzipiell etwa ein Dutzend tatsächlich in Theologie und Kirche der Vergangenheit oder Gegenwart vertretener Auffassungen der konkreten Gestalt solcher «Unfehlbarkeit»[30]. Ihre Spann-

---

[29] Vgl. B.-D. Dupuy OP, Le magistère de l'Eglise, service de la Parole, in L'Infaillibilité de l'Eglise, a.a.O., 53–98; ebenda P. de Vooght OSB, Esquisse d'une enquête sur le mot infaillibilité durant la période scolastique, a.a.O., 99–146; ebenda G. Thils, 147–182, L'Infaillibilité de l'Eglise dans la constitution Pastor aeternus du Ier Concile du Vatican, und ders., L'Infaillibilité Pontificale, 1969.

[30] In gewissem Sinne hatte allerdings schon in der Form und in der Sache die Proklamation des Mariendogmas vom 9. Dezember 1854 grundsätzliche Entscheidungen vorweg genommen, indem hier der Papst, wenn auch nicht ohne Beziehung zur Kirche, so doch ohne die traditionelle Verbindung mit dem Konzil die unfehlbare Entscheidung in einer Glaubensfrage getroffen hatte. Tatsächlich ist auch kein öffentlicher Protest gegen dieses Vorgehen, weder vor, noch im, noch nach dem I. Vatikanum erfolgt.

weite reicht grundsätzlich vom charismatisch-totalitären Papalismus bis zur Reduktion von Unfehlbarkeit auf das gnadenhafte Erhaltenwerden der Kirche, das ohne sichtbaren Erweis nur im gläubigen Vertrauen festgehalten werden kann. Im Konzil selbst war davon allerdings nur eine mittlere Gruppe von Auffassungen tatsächlich aktuell und vertreten. Hier galt die sogenannte «passive» Unfehlbarkeit der Kirche im Glauben (in credendo) und darüber hinaus ihre «aktive» Unfehlbarkeit im Lehramt (in docendo) als sichere katholische Lehre. Es konnte sich deshalb hier nur noch darum handeln, welche Bedeutung dabei dem Papst zukomme und in welcher Weise er von der ihm selbst zukommenden Unfehlbarkeit Gebrauch machen könne. Die klassische, gallikanische Forderung formeller Mitwirkung der Bischöfe war im Konzil nur abgeschwächt im Sinne einer positiven Berücksichtigung, nicht aber unbedingt notwendiger, formeller, konstitutionell gesicherter Mitwirkung bei päpstlichen, letztgültigen Lehrentscheidungen vertreten. Selbst Bischof Maret blieb hier in seiner Vorstellung der kirchlichen Verfassung als einer konstitutionellen Monarchie nicht bis zuletzt konsequent. Andererseits setzte sich sachlich, wenn auch ohne direkte Verurteilung des enthusiastischen oder juridischen Papalismus, im Konzil eine nüchternere, theologisch vorsichtigere Auffassung päpstlicher Unfehlbarkeit durch. Und dies war eine positive Folge des Widerstandes der Konzilsminorität im konziliaren Prozess, mag dieser auch noch so viel zu wünschen übrig gelassen haben. Schwebte doch bis in die Anfänge des Konzils hinein über dem Zusammensein der keineswegs nur von der Opposition der Majorität unterstellte Gedanke an die Durchsetzung einer Unfehlbarkeitsformel durch blosse Akklamation innerhalb eines im ganzen die vorbereiteten Schemata dankbar bestätigenden, sehr kur-

---

Und so gesehen, brauchten die Bischöfe im I. Vatikanum nur noch formell zu bestätigen, was sie praktisch schon zugestanden hatten. Diese Sicht der Vorgänge im I. Vatikanum wurde schon früh von Friedrich Michelis und Ignaz Döllinger vertreten. S. «Briefwechsel zwischen Friedrich Michelis und Ignaz von Döllinger», veröffentlicht von Dr. Menn, IKZ 2 (1912), 321–326, und Döllinger-Friedrich, Das Papsttum, [2]1892, 282–283; vgl. auch P. F. Pfister, Ist die leibliche Himmelfahrt Maria ein katholisches Dogma?, IKZ 40 (1950), 209–259, bes. 229: «Schon die Verkündigung der Immaculata Conceptio Mariae 1854 wie auch die der Unfehlbarkeit des Papstes 1870 waren nur möglich auf Grund dieser neuen Traditionsauffassung. Sie ist kirchengeschichtlich unhaltbar, sie widerspricht dem Wesen des Traditionsbegriffs...»

zen Konzilsverlaufes[31]. Zwei Dinge wurden nun aber durch den abschliessenden Text und die dazu seitens der Kommission abgegebenen Erläuterungen geklärt: Gegenstand der päpstlichen Unfehlbarkeitsprärogative und damit alleiniger Inhalt päpstlicher Definitionen ist allein der Inhalt offenbarter Wahrheit in Fragen des Glaubens und der Lebensführung (fides et mores). Da aber die Kirche als ganze Hüterin dieser Wahrheit ist, sind Inhalt und Umfang des Objektes der Unfehlbarkeit für die Gesamtkirche und für den Papst identisch. Damit wird jedenfalls eindeutig der ganze Bereich möglicher Privatoffenbarungen in Glaubensdingen und der weite Bereich allgemein-menschlicher, politisch-sozialer und philosophisch-moralischer Fragen von jeder Inanspruchnahme der Prärogative ausgeschlossen. Ungeklärt bleibt allerdings die Methode der Bestimmung dessen, was offenbarte Wahrheit ist. Was nun aber die Trägerschaft der Unfehlbarkeit, ihr sogenanntes Subjekt, angeht, so wird im Konzilstext nur bestimmt, dass der Papst, indem er als Amtsträger (ex cathedra) für die ganze Kirche eine Glaubens- oder Sittenfrage in einem endgültigen Entscheidungsakt klärt, im vollen Sinne Subjekt, also aktiver Träger, der «passiven» Unfehlbarkeit der Kirche ist. Das musste Fragen aufwerfen, die in sich so widersprüchlich sind, dass sie bis heute durch die römisch-katholische Theologie nicht übereinstimmend beantwortet werden konnten, dass vielmehr teilweise Zuflucht zum Hinweis auf die Paradoxie des Glaubens genommen wurde[30]. War so jedoch immerhin ein einigermassen abgegrenzter Raum für die Definition gewonnen, blieb doch die Bestimmung sozusagen des «aktiven Verbums» zum Subjekt und Objekt des «Satzes» der Unfehlbarkeit das leidvollste Thema des I.Vatikanums. Wie übt der Papst die Unfehlbarkeit aus? Nachdem «Willkür» einerseits und synodaler Prozess andererseits

---

[31] R.Aubert, a.a.O. (Vatikanum I), 88–92, mit dem vorsichtig einschränkenden Urteil: (91) «Im Lichte dessen, was wir heute wissen, müssen wir diese Interpretation, sc. eines Manövers der Jesuiten, dem die Absicht zugrunde lag, die Idde einer Definition der Unfehlbarkeit durch Akklamation zu verbreiten, als gelinde Übertreibung ansehen.» Was jedoch im Kern einer Bestätigung gleichkommt, indem Aubert fortfährt: «Unbestreitbar ist weiter, dass es in Rom eine recht aktive Gruppe gab, die tatsächlich dahin tendierte, das Konzil in Richtung auf eine offizielle Bestätigung des Syllabus und auf eine Verkündigung der päpstlichen Unfehlbarkeit hin zu drängen.»

[32] Vgl. K.Rahner, J.Ratzinger, Episkopat und Primat, Herder, 1961, und G.Thils, L'infaillibilité Pontificale, 1969, spez. 149–185, Définir: acte et definition.

dafür ausscheiden, muss doch für die rechtmässige Ausübung des einzigartigen Vorrechtes ein Kriterium oder Regulativ für einen legitimen Gebrauch aufgezeigt werden können. Diese Frage hatte bekanntlich die mittelalterlichen Papalisten schon beschäftigt, obgleich diese fast ausnahmslos mit der Möglichkeit eines in Häresie und Irrtum verfallenden Papstes rechneten[33]. Zwar enthält die Konstitution die bekannten drei formalen Kriterien der Ex-cathedra-Entscheidung, der Lehre für alle Gläubigen in der universalen Kirche und des letztinstanzlichen Entscheidungsaktes. Das alles löst jedoch die bleibende Sachfrage nicht, wie dies zuverlässig und einleuchtend geschehen könne. Es bleibt nur der Hinweis auf den sicheren Beistand des Heiligen Geistes und auf den Vertrauensakt der Gläubigen. Hinter beidem steht offenbar das von uns betonte Axiom, dass es um der Einheit in der Wahrheit «nötig» sei, dass eine sichere Leitungsinstanz mit der Gründung der Kirche tatsächlich zur Hand sei. Es ist auch klar, dass damit für die Vergangenheit schwerste Fragen aufgegeben sind. Unseres Wissens gibt es bis heute keinen Versuch einer vollständigen Zusammenfassung all jener päpstlichen Entscheidungen, die den Bestimmungen des I. Vatikanums entsprechend als Akte des unfehlbaren Magisteriums anzuerkennen sind. Der Hinweis auf eine heute nicht mehr in hohem Kurs stehende «Denzinger-Theologie» zeigt die Schwierigkeiten zur Genüge. Ganz sicher ist jedenfalls in dieser Hinsicht nur, dass die Proklamation der beiden Mariendogmen vom 9. Dezember 1854 und vom 1. November 1950 den Bestimmungen des I. Vatikanums entspricht. Alles andere erscheint auch heute noch mehr oder weniger diskutabel. Das bedeutet nun aber positiv, dass Döllingers Besorgnis über die erwartende wuchernde Entfaltung einer, wie er sich in dem bekannten Brief an Pfarrer Widman[34] ausdrückte,

---

[33] Vgl. Joseph Langen, Das Vatikanische Dogma III. Die Überlieferung vom 13. bis zum 16. Jahrhundert, 158 S., und P. de Vooght OSB, a.a.O., 146: «Si donc personne ou presque ne doute de l'inerrance ou de l'infaillibilité de l'Eglise en matière de foi pendant les XIIIe, XIVe et XVe siècles, la foi ou l'infaillibilité du pape en union avec les cardinaux et le concile, affirmée nettement vers 1350, ne survit qu'avec peine un siècle plus tard. Le plus papaliste des théologiens, Jean de Turrecremata, ne réussit pas tout-à-fait à placer pleinement le pape au-dessus du concile. Il fallut encore quatre siècles pour mûrir ce point de doctrine.»

[34] Döllinger beantwortete eine Anfrage des späteren altkatholischen Pfarrers Widmann in Todtnau/Schwarzwald am 18. Oktober 1874, gewiss auch in seinem Hoffnungscharakter mitbestimmt vom positiven Verlauf der ersten Bonner Unionskonferenz im September des gleichen Jahres. Der Brief

«heillosen Willkür in der Verfertigung neuer Glaubensartikel» nur einseitig eine allerdings formal nicht auszuschliessende Möglichkeit bezeichnete. Bei formalem Weiterbestehen der Möglichkeit «eigenmächtigen» Handelns eines Papstes hat jedoch der ganze Tenor der Konstitution de ecclesia des II. Vatikanums und im grossen gesehen der Eintritt der römischen Kirche in die ökumenische Bewegung Döllingers Besorgnis auch in altkatholischer Sicht praktisch den Boden entzogen. Der grossen Zahl der Angehörigen der römischen Kirche war allerdings die ganze Frage schon dadurch ferngerückt, dass gelehrt wurde, alle Lehren und Anordnungen des Papstes, auch die fehlbaren, verpflichteten jedenfalls zum Gehorsam auch wenn die Gewissensfrage und die Stufung der Gehorsamspflicht dabei recht verschiedener Beurteilung unterliegen konnten. Gerade hier aber wird ein Komplex von Folgeerscheinungen des VAT. I sichtbar, der für den altkatholischen Widerstand wesentlich ist und den wir deshalb deutlicher ins Licht zu rücken versuchen müssen: Es handelt sich um die Verknüpfung von Jurisdiktionsgewalt und Lehrvollmacht im Zeichen des gläubigen Gehorsams, also um den Kontaktpunkt der Konzilsentscheidungen mit dem allgemeinen Autoritätsproblem. Gewöhnlich werden Jurisdiktionsprimat und Lehrunfehlbarkeit getrennt behandelt[35]. Mann kann dann etwa so sagen: Der Jurisdiktionsprimat ist eine praktische Notwendigkeit, um Wirksamkeit und Einheit des übernatürlichen Gnadenlebens der irdisch-geschichtlichen Kirche zu gewährleisten. Menschlich Unzulängliches gehöre deshalb unvermeidlich zur kontinuierlich ausgeübten Jurisdiktion. Lehrvollmacht dagegen kommt nur ganz selten in bezug auf grundlegende Fragen der Offenbarungswahrheit zur Anwendung und ist in ihrer besonderen Bindung an die Petrusverheissung durch den Beistand des Heiligen Geistes dem Bereich der menschlichen Unzulänglichkeit enthoben. Dabei stellt

---

wurde zuerst veröffentlicht durch Fr. H. Reusch, Briefe und Erklärungen von I. v. Döllinger über die Vatikanischen Dekrete, 1890, 104, und von Eduard Herzog auf Grund des verglichenen Originals Rév. Int. Théol. XVIII, 1910, 209–212: «J. v. Döllinger, Ein Brief über die Altkatholische Gemeindebildung.»

[35] Vgl. Yves Congar, Orde et jurisdiction dans l'Eglise, in Sainte Eglise Etudes et approches ecclésiologiques (Unam Sanctam 41) 1963, 203–237; vgl. auch G. Thils, L'Infaillibilité Pontificale, 1969, 8: «Dans les conclusions qu'il donnait aux Journées œcuméniques de Chevetogne, consacrées à l'infaillibilité de l'Eglise, en septembre 1961, Mgr Ch. Moeller rappellait judicieusement que le magistère extraordinaire du pape et des conciles «n'est pas le régime quotidien de la vie de l'Eglise.»

sich die Autoritäts- und Gehorsamsfrage so: Den Jurisdiktionsakten mit ihrer «äusseren» – in foro externo – Verbindlichkeit entspricht ein praktischer, um der Ordnung willen und nicht unbedingt mit der persönlichen Gewissensüberzeugung übereinstimmender Gehorsam. Die unfehlbaren Lehrentscheidungen jedoch sind in jedem Fall in einem Glaubensakt anzunehmen, d.h. nicht ohne innerstes Mitbewirktsein des persönlichen Glaubens durch göttliche Gnade. Nun lassen sich aber im Leben und in der geschichtlichen Wirklichkeit die Dinge nicht derart einfach trennen. Vor allem wird dabei dabei das praktisch wichtige und schwer in seiner Begrenzung bestimmbare Feld des sogenannt «kirchlichen Glaubens» und des «kirchlichen Gehorsams» ausgelassen. Gerade hier aber geht es ja um das Wirksamwerden jener Autorität, ohne deren Sicherung und Anerkennung der Majorität des VAT.I die Kirche schutzlos dem Zeitgeist und den weltlichen Mächten preisgegeben schien. Und deshalb versteht man weder die Konstitution des Konzils noch den altkatholischen Widerstand dagegen in vollem Umfang, wenn man übersieht, in welchem tiefen Zusammenhang hier das Jurisdiktionsdogma mit dem Lehramtsdogma steht und welche Folgerungen in der Autoritäts- und Gehorsamsfrage daraus gezogen werden konnten. Tatsächlich kennt der Text der Konstitution ja nur eine «höchste und umfassende» (summa et plena) Vollmacht des Papstes. Da es nun aber für die Weihegewalt (potestas ordinis) keinen Unterschied zwischen den Bischöfen gibt und die besondere Frage des Verhältnisses von presbyteraler und episkopaler Weihegewalt hier ausser Betracht bleiben kann, geht es bei jener höchsten und vollen Gewalt des Papstes tatsächlich um jene andere, zweite Seite der apostolischen Amtsvollmacht, die mit der Jurisdiktion im engeren Sinne gerade auch das Lehramt unter dem Oberbegriff des Hirtenamtes zusammenschliesst. Gewiss haben im allgemeinen Sinn alle Getauften und in einem besonderen Sinn die Theologen teil am Lehramt der Kirche, genauer am »Lehren in der Kirche». Das eigentliche Amt des Prüfens und Entscheidens über rechte und falsche Lehre erfordert jedoch ganz bestimmte Akte des Hirtenamtes, und in diesem Sinne ist das Magisterium in der Jurisdiktionsvollmacht enthalten. Diese aber erstreckt sich gemäss Kapitel IV der Konstitution Pastor aeternus von Petrus her mit höchster und uneingeschränkter Autorität in der Person jeder seiner Nachfolger auf die ganze Kirche, auf alle Bischöfe und jeden einzelnen Gläubigen. In diesem Sinne werden hier besonders die

neutestamentlichen Primatsstellen, Lk.22, 32 und Joh.21, 15–17, vom Stärken der Brüder und Weiden der Lämmer und Schafe in Anspruch genommen. Ist aber so die Verbindung von Jurisdiktion und Magisterium im obersten Hirtenamt gegeben, so gewinnt gerade jener Bereich der Lehrausübung und Lehrkontrolle besondere praktische Bedeutung, der unter der Höhenmarke besonderer Lehrentscheidungen über Fragen der unmittelbar im Schriftzeugnis enthaltenen Offenbarung liegt. In diesem Bereich befinden sich aber alle nicht direkt in der Schrift bekundeten Wahrheiten, die «eingeschlossenen» und damit «zusammenhängenden», ferner die sogenannten «dogmatischen Tatsachen» (facta dogmatica) in ihrem nicht völlig geklärten Umfang und schliesslich der kaum bestimmbare Umfang von Akten des Hirtenamtes, die sich auf das kirchliche Leben, die Privatoffenbarungen, die Liturgie, das sittliche Verhalten und die Beziehungen zur Welt beziehen. Jedenfalls nur für den obersten Bereich der nicht direkt in der Schrift bekundeten Glaubens- und Sittenfragen käme möglicherweise auf Grund des, wie angedeutet, in dieser Hinsicht nicht völlig eindeutigen Konzilstextes päpstlichen Entscheidungen volle Unfehlbarkeit mit entsprechender Verpflichtung zu unbedingtem Gehorsam aus göttlichem Glauben zu. VAT.I hat dies nach Bischof Gassers Auskunft offengelassen, wenn auch der Tendenz nach eher anerkannt als ausgeschlossen, jedenfalls aber zugestanden, dass die gegenteilige Behauptung nicht häretisch genannt werden dürfe. In der Folgezeit ist dann diese extensive Infallibilitätsauffassung, deren Grundrichtung in der Konzilsmehrheit stark vertreten war, durch die theologische Diskussion der «Dogmatisierbarkeit» in aller Stille nähergerückt worden. Allerdings hat das II. Vatikanum allgemein und besonders mit dem Gedanken der «Hierarchie der Wahrheiten» einen Rückschlag oder doch wenigstens eine starke Hemmung im Voranschreiten der theologischen Entwürfe und Deduktionen gebracht[36]. Immerhin bleibt festzuhalten: Die objektive Begründung der Unfehlbarkeit des Papstes auf und deren Bindung an die Unfehlbarkeit der Kirche bedeutet für die Theologie durchaus noch nicht ohne weiteres jene strenge Begrenzung auf die Schriftoffenbarung,

---

[36] Vgl. Y. Congar, a.a.O., 357–373, betreffend «faits dogmatiques et foi ecclésiastique» und bibliographische Hinweise auf die theologischen Kontroversen und Entwürfe im Anschluss an die Autoritätsbestimmung des I. Vatikanums in der Frage des gnadenhaft-göttlichen und des menschlich-kirchlichen Glaubens.

die heute gerne auch von katholischen Autoren darin gefunden und betont wird. «Unfehlbarkeit der Kirche» kann durchaus auch ein Überschreiten von Grenzen decken, die vom unmittelbaren biblischen Zeugnis her dogmatischen Definitionen gesetzt bleiben. Doch auch wenn wir diese besondere Frage nicht weiter verfolgen wollen, bleibt weiter festzuhalten, dass VAT. I gerade dadurch erst mit seiner Absicht der Festigung der Autorität gegenüber dem Abfall und Unglauben der modernen Welt richtig zum Tragen kommen konnte, dass es praktisch weite, mittlere und untere Bereiche des kirchlichen Glaubens und Lebens einem in jurisdiktioneller Vollmacht im Sinne des dritten Kapitels der Konstitution Pastor aeternus ausgeübten Lehramt zu unterstellen anleitete. Hier wurden Autorität und Gehorsam in weithin unreflektierter Weise zum Kernstück «kirchlicher Haltung», wie sie von den Verteidigern des Konzils so entschieden auf den Schild erhoben worden ist[37]. Gerade diese «kirchliche Haltung» aber bezieht sich nicht nur oder vor allem in strikt theologisch-wissenschaftlicher Beschränkung auf die höchsten Glaubenswahrheiten der Heilsgeschichte, sie stützt vielmehr in aktiver Hingabe die gesamte kirchliche Leitung durch die praktische Anerkennung einer «geistlichen», alles durchdringenden Autorität, die kontinuierlich vom Papst in Verbindung mit seiner Kurie ausgeübt wird. Einer solchen Auswirkung der Definitionen des Konzils setzt der Text von Pastor aeternus von seiner logisch evidenten Grundkonzeption her und bis in die einzelnen Formulierungen hinein keine entscheidende oder auch nur in eindeutiger Klarheit aufweisbaren Grenzen. Wir sagen nicht, dass ein solcher praktischer Gebrauch von der Konstitution gemacht werden musste, es war aber von Anfang an altkatholische Besorgnis, dass dies geschehen könnte und geschehen werde.

---

[37] Vgl. Erzbischof Melchers bei Hergenröther, Kritik an der von Döllinger'schen Erklärung vom 28. März dieses Jahres, Freiburg 1871, S. 39: «Es hat sich ... namentlich während der Verhandlungen des Konzils ... herausgestellt, dass jene vernunftstolze Geistesrichtung, welche ... alle festen Prinzipien und jede Autorität unterwühlt und erschüttert hat, auch in religiösen Dingen und namentlich auch unter katholischen Gelehrten und Gebildeten bereits eine nicht geringe Verbreitung gefunden hat... Dieser verderblichen Richtung gegenüber, welche mit dem Wesen des übernatürlichen, nur in demütigen Herzen wohnenden Glaubens durchaus unvereinbar ist, erscheint das jetzt verkündete Dogma ... als ein ganz vorzügliches Heilmittel...»; vgl. auch desselben Erzbischofs Verhalten und Forderungen im Zusammenhang mit der Exkommunikation der Bonner Professoren Franz Heinrich Reusch und Joseph Langen bei F. v. Schulte, Altkatholizismus, 1887, 123–151.

Aus all diesem erhellt nun aber, dass die Opposition im Konzil tatsächlich fast unvermeidlich sich totlaufen musste, da sie sich auf einen immer enger werdenden Raum hatte einschränken lassen, aus dem es infolge der Axiomatik und folgerichtigen Logik der ihr entgegenstehenden Argumentation keinen Ausweg mehr gab. So liess sich schliesslich auch die unscharf formulierte, letzte, inständige Bitte der Minoritätsbischöfe unter Führung von Bischof Ketteler um irgendeine Berücksichtigung der Teilhabe der Bischöfe in der Ausübung der Unfehlbarkeit des Lehramtes leicht als «unnötig» abweisen. Dabei hätte tatsächlich eine Berücksichtigung der von dem Dominikanergelehrten, Kardinal und Erzbischof von Bologna, Guidi, gegen Ende der Aussprachen neu ins Spiel gebrachte alte Formel des heilig gesprochenen Bischofs Antonin von Florenz wenigstens der späteren theologischen Interpretation im Sinne des II. Vatikanums eine solide Grundlage vermitteln und so vieles verhindern und erleichtern können. Bedauerlicherweise war die Reaktion gerade auf diesen Vorstoss auch von seiten des Papstes selbst in erschreckender Weise radikal ablehnend[38].

Und so kam es neben dem schon im Sprachkleid weniger solenn ausgestatteten «kirchenrechtlichen» Dogma der dritten und den sozusagen «exegetischen» und «historischen» Dogmen des ersten und zweiten Kapitels zum religiös-theologischen Hauptdogma des vierten Kapitels in feierlichster Form «zur Ehre unseres Gottes und Erlösers, zur Verherrlichung des katholischen Glaubens und zum Heil der christlichen Völker». Als göttlich geoffenbarter Glaubenssatz wird festgelegt: «Wenn der Römische Bischof von Amtes wegen sich erklärt, d.h. von seinem Amt als Hirte und Lehrer aller Christen Gebrauch macht, indem er kraft seiner höchsten apostolischen Autorität eine Lehre über den Glauben oder die Lebensführung aufstellt, die von der ganzen Kirche festzuhalten ist, so befindet er sich dabei durch göttlichen Beistand im Besitz jener Unfehlbarkeit, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche beim Feststellen einer Lehre über den Glauben oder die Lebensführung ausgestattet sehen wollte.»

Damit ist nun tatsächlich der Ring der Entfaltung vom axiomatischen Proömium bis zum dogmatischen Höhepunkt geschlossen. Der oft besprochene und nicht ohne Grund als provozierende Ver-

---

[38] Fiel doch gerade in diesem Zusammenhang der ominöse, als historisches Faktum nicht zu bestreitende, wenn auch nicht überzuintertierende Ausspruch des Papstes «La tradizione sono Io», vgl. Aubert, Pie IX, a.a.O., 353 f.

schärfung empfundene, in letzter Stunde in unkonziliarer Gestik der Minorität sozusagen noch vor die Füsse geworfene Satz, «Definitionen dieser Art seien aus sich selbst heraus, nicht aber aus dem Konsens der Kirche heraus irreformabel», ist in sich selbst schlecht durchdacht und bringt im Grunde keine Steigerung mehr. Er hat in gewissem Sinn sein Analogon in der ähnlich unglücklichen «Nota praevia» zur Kirchenkonstitution des II. Vatikanums. Warum muss noch versichert werden, dass eine «infallible» Definition «irreformabel» sei, und warum, wenn man das «ex sese» ganz prinzipiell theologisch verstehen wollte, muss versichert werden, dass «Unfehlbarkeit» unmittelbar aus dem Erfassen von Wahrheit als Wahrheit folgt und nicht aus einem übereinstimmenden Beschluss in der Kirche gewissermassen vertragsmässig hervorgebracht werden kann ? Insofern aber auch im Sinne des II. Vatikanums unfehlbare Wahrheit sich zwar nicht «aus», stets aber nur «im», «durch» oder «mit» kirchlichem Konsens manifestieren kann, trifft der in blindem Übereifer auf das verhasste Herz des «Gallikanismus» zielende Pfeil sachlich ins Leere und ist höchstens geeignet, die nachträgliche Verständigung über die auch im Entstehungsprozess der vorangehenden Definitionen anzuerkennende Intention des «In-der-Kirche-Bleibens» zu erschweren. Hier hat scholastisch-juridischer Perfektionismus und Verfolgungseifer gegenüber dem schon geschlagenen Gegner den besseren Kräften unter den Befürwortern der Infallibilität einen Bärendienst geleistet, der nicht zuletzt gerade auch zur Orthodoxie hin einen provozierend wirkenden Wall aufgerichtet hat. Gerade deshalb aber sollte heute die inhaltliche Belanglosigkeit dieses nachgeschobenen Satzes gegenüber dem Gesamtgehalt der Konstitution deutlich gesehen werden, um etwas leichter von aller rein polemischen Beurteilung des Ganzen loszukommen.

Wie nun aber steht es um die eigentlichen Beweistexte, die über der axiomatischen Grundstruktur logischer Folgerungen aus dem Gedankendreieck von Institution–Einheit–Autorität den Bau der Konstitution stützen sollen ? Es handelt sich um die drei bekannten biblischen Stellen und klassischen Primatstexte Matth. 16, 16–18; Lk. 32, 32 und Joh. 21, 15–17 und die in unwesentlicher Weise ergänzende Stelle Joh. 1, drei Erklärungen «ökumenischer» Konzile, sieben «Väterzitate» bis hinab zu Bernhard von Clairvaux und um ein Papstbreve vom Ausgang des 18. Jahrhunderts. Eine sorgfältige Behandlung aller damit auch im jeweiligen Kontext, sowohl des zitierten Textes selbst wie seiner Einbeziehung in den Text der Konstitution,

zusammenhängenden Fragen müsste hier zu weit führen. Wir beschränken uns auf kurze Hinweise, die zeigen wollen, wie unerledigt das Anliegen kritischer Überprüfung des VAT.I auch nach dem II. Vatikanum geblieben ist. Bei den neutestamentlichen Zitaten muss auffallen, dass weder von einem exegetisch gewonnenen Gesamtverständnis der Petrusgestalt noch von exegetisch gestützten Grundzügen einer neutestamentlichen Theologie ausgegangen oder in ihrem Rahmen gedacht wird. So geben die stereotyp herangezogenen aus jedem exegetischen Kontext herausgelösten Stellen für das heutige Verständnis legitimen Umgangs mit der Schrift das nicht her, was aus ihnen gefolgert wird, selbst wenn in der sogenannten «Echtheitsfrage» eine positive Entscheidung zugestanden würde und unter Berücksichtigung alles dessen, was besonders in neuerer Zeit zur philologisch-historischen Aufhellung und Aufwertung des Felsenwortes in gewiss eindrucksvoller Weise vorgetragen werden konnte[39]. Der die Konstitution beherrschende Begriff der «potestats jurisdictionis» bleibt der neutestamentlichen Situation durchaus unadäquat. Dazu bleiben Bilder wie Fels, Weiden der Schafe und Stärken der Brüder selbst so vieldeutig und aus sich selbst heraus gerade in ihrem Besten offen, dass hier auch eine grosszügige Anwendung des Begriffes der Dogmen- und Lehrentwicklung für die begründend-beweisende Kraft der Zitate kaum etwas auszutragen vermag. Man kann streng genommen nicht mehr sagen als: Wenn VAT.I recht hat, kann man erste unbestimmte Vorformen unverbindlicher Art in den herangezogenen, neutestamentlichen Stellen finden, denen dann aber immer noch mit grundsätzlich nicht geringerem Gewicht eine Reihe anderer Schriftzitate entgegengestellt werden könnten. Ausdrücklich sei schon hier festgehalten, dass die altkatholische Position dies nicht dahin verstanden hat oder heute versteht, als gäbe es keinerlei biblische Grundlage für einen Primat von Petrus her mit biblischer Wurzel. Was diese Position gegenüber dem VAT.I kennzeichnet, ist nicht die absolute Ablehnung des Primates in jeder Hinsicht, sondern die kritische Beurteilung des Abschlusses einer sich schon lange vorher in zunehmender Isolierung und Engführung vorbereitenden Entwicklung in Gestalt der Dogmatisierung einer scholastischen Doktrin, die es aus ihrer Umklammerung zu befreien, im ökumenischen Horizont zu prüfen und in

---

[39] S. bes. J. Ringger, Das Felsenwort, in Rössle-Cullmann, Einheit der Christen, 1959, 271–347.

ihrer bleibenden Bedeutung neu zu erfassen gilt. Fast noch schlechter als mit den biblischen Stellen steht es um die Beweiskraft der partistischen und konziliaren Texte. Eine Ausnahme machen hier nur die vier Zitate aus Erklärungen der Päpste Hormisdas, Leo I., Nikolaus I. und Pius VI. – in eigener Sache! Sie brauchen hier nicht weiter erörtert zu werden, da in jedem Falle zuzugestehen ist, dass schon sehr früh in Rom ein Kirchen- und Amtsverständnis sich zu erkennen gibt, das echte Entsprechungen zum Gehalt der vatikanischen Dogmen aufweist[40].

Was nun die beiden übrigen patristischen Zitate angeht, so wurde die bekannte Irenäus-Stelle oft und besonders auch von Johannes Langen sorgfältig geprüft[41]. Das Ergebnis ist mit überwiegender Wahrscheinlichkeit dies: Das «muss» (necesse est) des «Zustandekommens» (convenire) «in» Rom oder «mit» Rom «mit Rücksicht auf» oder «wegen», «in Folge», von dessen «besonderer Stellung» oder dessen «Vorranges» (principalitas) lässt sich keinesfalls nach Text und Kontext in der Richtung auf eine rechtlich zwingende Unterstellung der übrigen Kirchen unter die römische in der grossen, altkirchlichen Communio-Koinonia verstehen. Entgegen dem Grundcharakter der ganzen damaligen Ekklesiologie könnte ein solcher Gedanke nur in exzessiver Rückübertragung späterer Vorstellungen aus einer juridisch-universalen Ekklesiologie in den alten Text hineingetragen werden. Der zweite «patristische» Text kann schon prinzipiell keine wirkliche Beweiskraft für eine derart kapitale Aussage wie die Behauptung der Irrtumslosigkeit einer Sedes Apostilica sein. Erst eine sehr späte nachtridentinische Theologie hat ja die Reihe der «Väter» bis in die mittelalterliche Zeit hinab verlängern wollen, wo von einem Konsensus zugleich der

---

[40] So unbestreitbar schon früh, etwa mit besonderer Deutlichkeit bei Leo I, ein solches Kirchen- und Amtsverständnis vorliegt, so unbestreitbar steht daneben die Nichtannahme dieses Verständnisses als Glaubenslehre durch die Gesamtkirche. Die Behandlung der Epistola dogmatica des Papstes durch das Konzil von Chalkedon darf als eindeutiges Beispiel für diesen Sachverhalt gelten.

[41] Vgl. J. Langen, Geschichte der Römischen Kirche, Bd. I: Bis zum Pontifikate Leo's I, Bonn 1881, 170–174, bes. 171, Anm. 1/6: «Als Folge des Zusammenströmens von Gläubigen aller Orte in Rom wird angegeben, dass dort die in der ganzen Kirche verbreitete apostolische Überlieferung sicher zu finden sei.» So in der Hauptsache auch E. Caspar, Geschichte des Papsttums I, 17, und Anmerkungen S. 571 unter Berufung auf Harnach, Das Zeugnis des Irenäus und das Ansehen der römischen Kirche, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1893, 939 ff.

Alten Kirche nicht mehr die Rede sein kann. Aber auch der oft und schon lange vor Bernhard bezeugte Gedanke der besonderen Bedeutung der Kirche Roms, ihrer Synoden und Bischöfe, für die Bewahrung der Reinheit des Glaubens trägt doch nicht wirklich dessen besondere Verknüpfung mit dem Jurisdiktionsdogma und die bedenkliche Konzentration des Lehramtes im dritten und vierten Kapitel der Konstitution.

So bleiben vor allem die drei konziliaren Argumente:

Die Berufung auf die Akten des ephesinischen Konzils von 341 kann sich nun aber gerade nicht auf einen eigentlich konziilaren Text stützen, d.h. auf ein Ergebnis gemeinsamer Verhandlung als Abschluss einer Kontroverse oder auf ein Dokument, das durch Verlesung als Bestandteil des im konziliaren Entscheidungsakt gipfelnden Prozesses integriert worden wäre. Vielmehr handelt es sich um Sätze aus einer Art Begrüssungsansprache der römischen Legaten nach ihrer verspäteten Ankunft, als die konziale Entscheidung gegen Nestorius schon gefallen war. Bei der Bedeutung, die dem Beitritt Roms zu dem vom alexandrinischen Patriarchen gegen den Patriarchen der Kaiserstadt Konstantinopel geführten Schlag beikam, konnte man wohl kaum anders, als die im Sinne des bekannten Primatsverständnisses Leos gehaltene Erklärung seines Legaten anhören und zu den Akten nehmen. Dieses Dokument gehört deshalb mehr zu dem Komplex der Papstbriefe als zu dem der Konzilsakten im strengen Sinn. Dass aber ganze Bände mit päpstlichen Erklärungen im Stil der römischen Legaten des Ephesinums gefüllt werden konnten, ist nun allerdings keine Frage. Theologisch bleibt nur zu fragen, welchen Stellenwert als Traditionszeugnis die-

---

[42] Vgl. E. Caspar, a.a.O. I, 410 f.: «Nunmehr erhob sich Philippus (sc. einer der nach dem entscheidenden Synodalakt gegen Nestorius eingetroffenen römischen Legaten) zu einer gegenüber dem Vortage noch betonteren Kundgebung der römischen Theorie» ... «die römischen Legaten begnügten sich als gute Diplomaten damit, dass ihr theoretischer Satz über den hl. Petrus ohne offenen Widerspruch hingenommen ... wurde». S. Schwarz, ACÖ I/1, 2, S. 54; 3, S. 15 ff. (acta graeca 61, 62, 87 ff.).

J. Karmiris, Die dogmatischen und symbolischen Schriften der orthodox-katholischen Kirche, 2 Bde., Athen 1953/1960, enthält diesen Text überhaupt nicht.

[43] Vgl. E. Caspar, a.a.O., 14: «In der Idee der apostolischen Sukzession ... lag an sich nichts, was auf Rom beschränkt gewesen wäre, oder ihm einen Vorrang vor anderen Kirchen gegeben hätte, es sei denn den tatsächlichen, dass sich in Rom, wo sich der Kampf gegen die Ketzer konzentrierte, die Ausbildung der Sukzessionsidee und ihre Ausbildung in der Sukzessionsreihe am frühesten und sichtbarsten und daher in vorbildlicher Weise vollzog.»

sem intermittierend, aber geradlinig und folgerichtig von unterschiedlichen frühen Ansätzen her sich aufbauenden päpstlichen Selbstzeugnis zukommt. Als Erweis ökumenisch-konziliarer Anerkennung zur Zeit Leos I. kann der Ephesinum-Text jedenfalls nicht angesehen werden.

Bei dem zweiten zum Erweis ökumenisch konziliarer Anerkennung angeführten Konzilstext beginnt die Schwierigkeit schon mit der Tatsache, dass das «IV. Konzil von Konstantinopel» eines der problematischsten in der Reihe alter Konzilien darstellt. Es wurde gegen den aus politischen Gründen umstrittenen Patriarchen Photius von Konstantinopel in der Hagia Sophia gehalten und hat deshalb Teil an der ganzen Verwirrung der Überlieferung in der photianischen Frage, die erst nach dem I. Vatikanum entscheidende Aufhellungen erfahren hat. Demnach wurde in Rom die 1. photianische Synode (869/870) vom frühen Mittelalter an besonders wegen ihrer Aufnahme der Formel des Hormisdad, die schon um 500 bei der Beilegung des Akadiani-schen Schismas eine Rolle gespielt hatte, geschätzt und dementsprechend gelegentlich auch als «Achtes Ökumenisches Konzil» bezeichnet. Bei den Griechen wurde es durch die zweite photianische Synode (879/880) völlig in den Schatten gestellt. Diese unter Beteiligung päpstlicher Legaten ebenfalls in Konstantinopel gehaltene Synode führte zur vollen Rehabilitierung und Wiedereinsetzung des 10 Jahre vorher abgesetzten Patriarchen Photius. Zwar wurde sie in Byzanz nicht als achte ökumenische Synode registriert. Erst recht aber kam dies für die vorangegangene Synode von 869/870, das «Achte Ökumenische Konzil» der heutigen westlichen Zählweise, im Osten nicht mehr in Frage. Übrigens war schon die ursprüngliche «Formel des Papstes Hormisdas» 519 in Konstantinopel vor allem aus politischen Gründen unter Kaiser Justin I. anerkannt worden. Ohne sich in die zum Teil sehr komplizierten Zusammenhänge zu verlieren, kann festgehalten werden, dass auch dieser Text gerade das nicht erbringt, was seine Heranziehung in

---

[44] Zur Zeit des I. Vatikanums herrschte im Westen überwiegend ein Tenor von Auffassungen in bezug auf Photius und die beiden photianischen Konzile, wie er in J. Hergenröthers monumentaler Photiusmonographie, 3 Bde. Regensburg 1867/1869, dokumentiert, heute aber als einseitig und ungenügend erkannt ist; vgl. vor allem Francis Dvornik, The Photian Schism, History and Legend, Cambridge 1948.

[45] E. Caspar, a.a.O. II, 156 f.: «So kam Rom zu einem zweiten grossen Triumph im Osten wie einst unter Leo d. Gr.; aber wiederum verdankte es ihn allein dem Willen des kaiserlichen Herrn der Reichskirche.»

der Definition des IV.Kapitels von Pastor aeternus rechtfertigen könnte. Wird er doch dort vor allem als Beweis für die althergebrachte Übereinstimmung in dieser Frage zwischen der Ost- und Westkirche auf gemeinsam gehaltenen ökumenischen Konzilen angeführt, die nach dem Gesagten nicht gegeben ist[46]. Die letzte der konziliaren Beweisstellen ist dem Unionsbekenntnis Kaiser Johannes Poleologos auf dem zweiten Lyoner Konzil 1274 entnommen[47]. Ganz abgesehen davon, dass die Politik der byzantinischen Kaiser des späteren Mittelalters sich immer stärker genötigt sah, unionsgeneigt zu sein, und dass es in Lyon überhaupt keine theologisch-konziliaren Verhandlungen gegeben hat, wie immerhin in erheblichem Umfang 150 Jahre später zu Ferrara/Florenz, handelte es sich in Lyon um einen wesentlich politischen Akt des Kaisers. Die union von Lyon mitsamt ihrer Formel ist von den Kirchen des Ostens nie anerkannt worden. Theologisch bleibt sie deshalb ein blosses Zeugnis abendländisch-römischen Selbstverständnisses.

Somit erscheint auf der ganzen Linie das Ergebnis unserer kursorischen Überprüfung der «dicta probantia» von Pastor aeternus negativ, sofern diese über die Bestätigung der Konstante des Selbstverständnisses im römischen Zentrum hinaus als neutestamentliche, patristische und ökumenisch-konziliare Beweise gelten sollen. Welche Kraft aber kann ein Text haben, um den es so steht ? Diese Frage muss aus altkatholischer Sicht deshalb ohne polemische oder apologetische Absicht auch heute noch gestellt werden, weil die altkatholische Position selbst auf einer sehr entscheidenden prinzipiellen Anerkennung der Autorität biblischer Gegebenheiten und ökumenischer

---

[46] Über die hohe, aber doch stets von einer anderen, nicht universalen, sondern «örtlichen», eucharistischen und konziliaren Ekklesiologie getragene Wertschätzung des Petrus als «Koryphäe» unter den Aposteln vgl. Afanassieff/Koulomzine/Meyendorff/Schmemann, Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche, 1961, und Francis Dvornik, Byzance et la Primauté Romaine, Unam Sanctam 49, 1964; auch ders., The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew, Cambridge, Mass. 1958. Jeder Gedanke einer Unfehlbarkeitsprärogative für die Bischöfe von Alt-Rom wie für Petrus selbst bleibt hier ausgeschlossen.

[47] Vgl. Carl Andresen, Geschichte der abendländichen Konzile des Mittelalters, in Die Ökumenischen Konzile der Christenheit, 1961, 138: «Das vom kaiserlichen Logotheten überbrachte Glaubensbekenntnis, das zusätzlich die Lehren vom Fegfeuer, von den sieben Sakramenten, vom römischen Primat anerkannte, war ein römisches Diktat; die Übertragung römischer Begriffe ins Griechische macht das sogar am Wortlaut sichtbar»; Anm. 112: «Das Glaubensbekenntnis war mit den früheren Unionsforderungen von Clemens IV. identisch.»

Konzilentscheidungen in Glaubensfragen beruht. Es genügt deshalb für sie nicht, etwa zu sagen, VAT. I sei überholt und es lohne sich nicht mehr, seine Texte so ernst zu nehmen. Zum mindesten kann dies nicht für den eigentlichen Skopus und harten Kern seiner dogmatischen Definitionen und auch nicht für das im Falle anerkannter Ökumenizita gegeben letzte Recht seines Anathems zugestanden werden. Dies widerspräche wesentlichen Grundgedanken der überlieferten, allgemeinen katholischen und orthodoxen Synodologie. Etwas anders steht es um den Gedanken der Ergänzung oder Interpretation eines Konzils. Solange es sich dabei um Entscheidungen und Verhandlungen der verschiedenartigen Teilkonzile unterhalb der Höhenmarke eines anerkannten ökumenischen Konzils handelt, entsteht synodologisch kein Problem. Es gehört vielmehr zum Wesen des konzilaren Umganges der Kirchen und der damit verbundenen synodalen Prozesse, dass sie vielfältig aufeinander bezogen sind und sich fortlaufend gegenseitig ergänzen und interpretieren. Die entscheidende synodologische Frage entsteht erst dort, wo das ökumenische Konzil als höchstes Forum der ganzen Kirche in Beziehung zur Glaubensüberzeugung von der Unfehlbarkeit der Kirche als Hüterin der Offenbarungswahrheit gesetzt wird. Hier können die in letzter Entscheidung angenommenen Konzilsdefinitionen nur anerkannt, und darüber hinaus mit anderen Aspekten der Glaubenswahrheit in Beziehung gebracht werden. Es kommt also darauf an, was unter Interpretation und Ergänzung verstanden werden soll, wenn man heute etwa das Verhältnis des I. zum II. Vatikanum dadurch bestimmt sehen will[48]. Streng genommen dürfen keinesfalls dogmatische Definitionen mit dem höchsten Verbindlichkeitsgrad durch eine blosse Interpretation oder Ergänzung ohne den gleichen Grad von Verbindlichkeit in ihrem eigentlichen Sinn und Gehalt verändert werden. Deshalb war und ist für die altkatholische Position gegenüber dem I. Vatikanum weder diese oder jene ältere, propapalistisch-geschlossene oder neuere proepiskopal-offene Interpretation, noch eine an und für sich positive Ergänzung das Entscheidende. Der altkatholische bleibende Protest, genauer die altkatholische Berufung vom

[48] Vgl. W. Küppers, Das II. Vatikanum und die Lehre von der Kirche, Sonderdruck IKZ 1966, 92 S., s. bes. IKZ 55 (1965), 80 f.: «Hier aber, d.h. im Verhältnis der ‚dogmatischen Lehre' des II. zum ‚definierten Dogma' des I. Vatikanums, bleibt jedenfalls bisher der rechtliche Rang ungleich... Zugleich bleibt aber auch die Unterscheidung zwischen ‚definitivem Akt' einer Dogmatisierung und dem ‚autoritativen Vortrag dogmatischer Lehre' hinsichtlich der dafür geforderten Merkmale unklar.»

«schlechten» an ein «besseres Konzil», begründet sich gar nicht so sehr auf die schon im Konzil aus dem Felde geschlagene Opposition mit ihrem zum Teil recht unzureichenden Argumenten, sondern auf die Inanspruchnahme der ganzen Heiligen Schrift und der ganzen kirchlichen Tradition. Im Gedanken dieser Berufung ist schon enthalten, dass der geschichtlich schwache Altkatholizismus allein solchem höchsten Anspruch gar nicht gerecht werden kann. Sein Ansatz, sein Ethos und sein Engagement ist bei der ganzen Schrift und bei der ganzen Tradition gegenüber einem Konzil, das gerade darin seine Aufgabe verfehlt hat. Wäre der Altkatholizismus wirklich nur der professorale und laienhafte Nachhall der episkopalen Opposition der Konzilsminderheit oder ein Aufstand von Glaube und Kirche abständiger «Neuprotestanten» gewesen, so hätte er gewiss nicht in ökumenisch relevanter Gestalt die vergangenen 100 Jahre überstehen können. Diese «Andere» und dieses «Mehr» hängt aber gerade mit der Berufung an das allgemeine Konzil im Blick auf die ganze Schrift und die ganze Tradition zusammen, also jedenfalls nicht mit «Negation» und «Minimalismus». Viel eher handelt es sich von einem eminent positiven Grundausatz her um «ökumenischen Maximalismus» ganz besonderer Art.

So stehen im altkatholischen Rückblick auf VAT. I auch heute nicht so sehr die Fragen seiner Deutung und des ergänzenden Ausgleichs seiner Einseitigkeiten im Vordergrund. Diese erfüllen gewiss eine höchst dringend gewordene, inner-römisch-katholische Aufgabe und öffnen dieser Kirche den Weg zum Anschluss an die heutigen ökumenischen Fragestellungen und Aufgaben. Die nicht erledigte, grundsätzliche altkatholische Frage im Blick auf VAT. I ist jedoch davon in gewissen Sinne unabhängig. Sie hat eine dreifache Gestalt: sie richtet sich auf den ökumenischen Charakter des Konzils, auf den Grad der für den synodalen Prozess in ihr vorhandenen Freiheit und auf die kanonische und theologische Definierbarkeit des Primates[49]. Was während des Konzils von einzelnen

[49] Vgl. schon die sehr kurze Königswinterer Erklärung vom 14. August 1870, die alle wesentlichen Punkte andeutend zusammenfasst: Schulte, Altkatholizismus, a.a.O., 106: «In Erwägung, dass die im Vatikan gehaltene Versammlung nicht mit voller Freiheit beraten und wichtige Beschlüsse nicht mit der erforderlichen Übereinstimmung gefasst hat, erklären die unterzeichneten Katholiken, dass sie die Dekrete über die absolute Gewalt des Papstes und dessen persönliche Unfehlbarkeit als Entscheidung eines ökumenischen Konzils nicht anerkennen, vielmehr dieselben als eine mit dem überlieferten Glauben der Kirche im Widerspruch stehende Neuerung verwerfen.»

Bischöfen und in seinem Umkreis von kritischen Beobachtern sehr unterschiedlicher Stellung als akutes Unbehagen und bedrängende Sorge unzusammenhängend, wenn auch gelegentlich sehr heftig weitere Kreise ziehend und bestimmte Gruppen bildend, zum Ausdruck gebracht wurde, musste nach seinem Abschluss wie Donnergrollen eines abziehenden Gewitters verhallen, wenn es sich nicht in prinzipieller und systematischer Anklage zusammenschliessen und so erst volles und sachliches Gewicht erhalten konnte. Solche «Anklageerhebung» erfolgte in der Reihe jener Erklärungen von Laien und Theologen, angefangen in Königswinter bei Bonn am Rhein am 14.August 1870, die schliesslich im ersten «Katholiken-Kongress» vom 21. bis 25.September 1871 in München zum bewussten Ansatz des Kirchewerdens der Protestbewegung führten. Glücklicherweise ist heute die Konfrontation von Anklageerhebung und Verteidigung auf beiden Seiten überwunden. Es geht wirklich nicht mehr um das Bekämpfen und Ins-Unrecht-Setzen eines Gegners. Was aber bleibt, ist die zum Dialog der Wahrheit und Liebe führende Frage im ökumenischen Horizont der Sache selbst. Dabei wurde im Bereich der formalen Kritik des Konzils unter synodologisch ungenügend geklärten Voraussetzungen in Verbindung mit der Verhandlungsweise im Konzil dessen Ökumenizität in Frage gestellt. So ernsthaft dies Anliegen war und so stark seine sachliche Berechtigung empfunden wurde, sowenig durchschlagend gelang es, von der Kritik an der Geschäftsordnung und dem Unterstreichen einzelner misslicher Erscheinungen her die grosse Sache etwa mangelnder Ökumenizität einleuchtend zu machen. Eine damals allgemein ungenügend entwickelte, historische und systematische Synodologie als wissenschaftliche Konzilslehre verdeckte die Einsicht in die Veränderungen, die das altkirchliche, konziliare Leben der ungeteilten Kirche Schritt für Schritt in der Kirche des Westens erfahren hatte. So kam es nicht zu den für ein klareres Urteil erforderlichen Unterscheidungen und Begriffsbestimmungen[50]. Noch

---

[50] Auch heute kann man in dieser Hinsicht höchstens von einer «Synodologie im Werden» sprechen; s. W.Küppers, IKZ 50 (1970), 48–51, wo in der Berichterstattung über die neue Konzilszeitschrift «Annuarium Historiae Conciliorum – Internationale Zeitschrift für Konzilsgeschichtsforschung» die Bezeichnung «Synodologie» für eine mit diesen Fragen befasste theologische Disziplin in Vorschlag gebracht wird. Vgl. auch ders., Rezeption – Prolegomena zu einer systematischen Überlegung, in Studien des Ökumenischen Rates Nr. 5, Konzile und die ökumenische Bewegung, Genf 1968, 81–104.

heute steht jedoch im altkatholischen Rückblick die Frage der Ökumenizität im Vordergrund. Entscheidendes Gewicht fällt dabei jedoch im Unterschied zu den frühen Protesten auf die Tatsache der Nichtbeteiligung der Bischöfe der Ostkirche und die Nichtberücksichtigung ihrer auf die «ungeteilte» Kirche und deren Primatsverständnis sich stützenden Tradition[51]. Die Vertretung der unierten Ostkirchen im VAT. I konnte dafür keinen Ersatz bieten, sondern höchstens zur Selbsttäuschung der römischen Kirche über ihren ökumenischen Charakter beitragen. Dies folgt aus der altkirchlichen Bedeutung des Begriffes «ökumenisch». Und ganz gleich, wie die Grenzen der «Einen ungeteilten Kirche» theologisch und kanonisch bestimmt werden können, kann dem ursprünglichen Verständnis nach ökumenisch nur die grosse allgemeine Synode der ganzen Kirche bzw. die Versammlung aller rechtgläubigen und miteinander in voller Gemeinschaft stehenden Kirchen durch ihre Bischöfe sein. Gerade wenn heute auch die römisch-katholische Kirche, wie es ausdrücklich durch das Ökumenismus-Dekret des II. Vatikanums bestätigt wurde, die von ihr getrennten Ostkirchen als «wahre Kirchen», ihre Bischöfe als «wahre Bischöfe» und deren Sakramente als «wahre Sakramente» anerkennt, können folgerichtig Konzile wie das I. und II. Vatikanum nur General-Synoden der mit dem Papst verbundenen Bischöfe und ihrer Diözesen, nicht aber ökumenische Konzile im Sinne der gemeinsam von der Kirche des Westens und Ostens gehaltenen ersten sieben ökumenischen Synoden sein. Wenn trotzdem, wie schon das Tridentinum, das erste und auch das zweite vatikanische Konzil sich ökumenisch nannten, entspricht es gewiss den erst 1916 in den Canones 222–228 des Codes Juris Canonoci festgelegten Normen. Tatsächlich stehen aber beide mit ihrem Anspruch im Widerspruch zur altkirchlichen Auffassung[52]. Da im allgemeinen katholischen Verständnis der höchste

---

[51] Wie früh auf altkatholischer Seite die entscheidende, positive Bedeutung der Ostkirche erkannt wurde, zeigen I. v. Döllingers «Sieben Vorträge über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen» aus dem Jahre 1872 (engl. 1872, frz. 1879, [2]1880; dtsch. 1888) und die Beschlüsse der beiden ersten (Alt-)Katholiken-Kongresse von 1871 und 1872.

[52] Immerhin gibt es bis auf die Canones des CJC von 1916 keine bindende, konziliare oder päpstliche Definition der Römisch-katholischen Kirche für den Begriff des Ökumenischen Konzils und erst recht keine prinzipielle Festlegung auf die üblich gewordene Zählweise von 20 ökumenischen Konzilen. Das Florentiner Konzil 1439 wurde in Rom offiziell als das VIII. Ökumenische bezeichnet und an dieser Bezeichnung im Interesse der Union noch

Ausdruck der Unfehlbarkeit der Kirche in den von der ganzen Kirche anerkannten ökumenischen Konzilen zu finden ist, während alle anderen Konzile gegebenenfalls durch neue Konzile aufgehoben oder korrigiert werden können[53], so wäre in diesem Sinne die altkatholische Berufung gegen ein ohne ausreichenden Grund sich ökumenisch nennendes und damit auch ohne vollen Grund unbedingte Anerkennung forderndes Konzil grundsätzlich zuzulassen. Vor allem wäre dieser Gedanke mit anderem Ernst zu prüfen, als es tatsächlich bisher geschenen ist[54].

Durch neuere Untersuchungen ist die auch heute noch ernst zu nehmende Frage ausreichender Freiheit des VAT. I noch nicht ausreichend nach Umfang und Bedeutung erhellt. Wegen der Gefahr polemischer Rückfälle mag sie als Thema auch wenig anziehend erscheinen. Vor allem wäre sie aus ihrer im ursprünglichen altkatholischen Protest vorliegenden Verbindung mit der Frage der Ökumenizität zu lösen. Für diese ist sie nicht spezifisch, sie gehört vielmehr zu den allgemeinen Bedingungen jedes Konzils. Uns stellt sie sich heute entscheidend als Frage nach seiner grösseren oder geringeren Verbesserungsbedürftigkeit und damit seiner Autorität im allgemeinen. In der Tat lässt sich hier manches anführen, was gegen das Vorhandensein angemessener Freiheit im I. Vatikanum spricht. Schon ganz allgemein wäre zu sagen, dass «wo Rauch aufsteigt, Feuer ist» und dass es jedenfalls schon beim ersten unvoreingenommenen Blick auf die Tatsachen nicht besonders für die Untadeligkeit der Vorgänge spricht, wenn die Konzilsleitung genau an dem Tag, an dem in letzter Stunde der gravierendste Verstoss gegen jede gute konziliare Ordnung durch den Einschub eines wichti-

---

lange festgehalten. Es kann deshalb auch heute noch für die Römische Kirche nicht undenkbar sein, im Interesse der Verständigung mit den Ostkirchen die seit Bellarmin eingebürgerte Zählweise aufzugeben und den Raum für ein kommendes, im Osten und Westen gleicherweise anerkanntes «VIII. Ökumenisches Konzil» offenzuhalten.

[53] Vgl. Augustin, Ad Julianum libr. II, cap. X; s.a. Reuter, Augustinische Studien, 1887, 333–358.

[54] Noch fehlt eine umfassende Darlegung des altkatholischen Appells an das Allgemeine Konzil. Tatsächlich hat sich jedoch schon 1719 die Kirche von Utrecht dem Konzilsappell der vier französischen Bischöfe, feierlich zu Protokoll gegeben in der Sorbonne am 8. Mai 1717 gegen die Bulle Unigenitus vom 8. September 1713, angeschlossen, welcher Protest immer wieder erneuert wurde und zusammen mit dem Konzilsappell in den Artikel 4 der Utrechter Erklärung vom 24. September 1889 übergegangen ist wo es heisst: «Überdies erneuern wir alle diejenigen Proteste, welche die altkatholische Kirche von Holland in früherer Zeit bereits gegen Rom erhoben hat.»

gen Satzes in den abschliessenden Konzilstext ohne Möglichkeit konziliarer Verhandlung bekannt wurde[55], die Väter die volle Freiheit der Konzilsverhandlungen in aller Form bestätigen liess[56]. Dabei sind folgende Tatsachen heute unbestritten:

Das Nichtbekanntgeben oder doch wenigstens das Zugeben hoher Wahrscheinlichkeit oder auch nur der Möglichkeit einer Verhandlung der Unfehlbarkeitsfrage im Konzil vor dessen Beginn; die einseitige Besetzung der Theologischen Vorbereitungskommission und der ohne Rücksicht auf eine gewichtige Minderheit von der Mehrheit im Konzil gewählten, theologisch-dogmatischen Bischofskommission, der die Vorbereitung des Textes der Konstitution Pastor aeternus unterstand, das Fehlen wirklich theologischer Aussprachen im eigentlichen Sinn anstelle des Aneinander-vorbei-Redens in den in mancher Hinsicht kommunikationsbehinderten Generalkongregationen; die Tatsache einer entgegen älterem, ständigem konziliarem Recht dem Konzil vom Papst auferlegten, die Minderheit benachteiligenden Geschäftsordnung, in der einfache Mehrheiten entscheidend sein konnten; die abweisende Haltung des Papstes, der Kurie und der weitgehend durch römische Prälaten, italienische Bischöfe und Missionsbischöfe unter der zentralen Leitung der römischen Missionsbehörde in der Kurie gebildeten Majorität gegenüber der Minorität; die

---

[55] Eine tatsachengesättigte, gerecht abwägende und in der Form souveräne Darstellung des Dramas der letzten Wochen und Tage vor dem 18. Juli 1870 steht immer noch aus. Die Vorgänge um die Änderungen an Konzilstexten auf Grund «höherer Autorität» während der dritten Sitzungsperiode des II. Vatikanums haben die Atmosphäre des Abschlusses 1870 dem Verständnis wieder etwas verständlicher gemacht vgl. G. Thils, L'Infaillibilité Pontificale, 120: «On image les remous qui suivent l'annonce de cette addition (sc. ohne Konzilsberatung: huiusmodi definitiones Romani Pontificis irreformabiles esse ex sese non autem ex consensu Ecclesiae). Rien n'y fit... La minorité était consterné. On a aggravé le projet de constitution, dit-elle.»

[56] Zwar wird noch heute im allgemeinen weitgehend das Urteil Dom Cuthbert Butlers übernommen, vgl. Butler-Lang, Das Vatikanische Konzil, [2]1933, 398: «Um die Gesamtfrage kurz und gut zu beantworten: Wenn man alles abgewogen hat, bleibt die Tatsache bestehen, dass es keine wirkliche Beeinträchtigung der Redefreiheit oder der Gründlichkeit in der Aussprache oder der Unabhängigkeit bei der Abstimmung gab; es kann also die Ökumenizität des Vatikanischen Konzils nicht auf Grund eines Mangels an Freiheit im Ernste angezweifelt werden.» Doch gehört nicht zuletzt gerade auch dieser Punkt zu den unerledigten Fragen an das Konzil, die von neuen Gesichtspunkten, hier vor allem psychologisch-soziologischen Einsichten und Forschungsmethoden her, zu behandeln wären, um über derartig kurzschlüssige Folgerungen, wie den bei Butler vorliegenden, loszukommen.

konsequente Ablehnung des Wunsches nach einer Konzilspause, wie solche sich während des II. Vatikanums als überaus förderlich erwiesen haben; der auf die Bischöfe durch einflussreiche kirchliche Presseorgane und durch Demonstrationen bestimmter Gruppen in den heimatlichen Diözesen immer stärker ausgeübte moralische Druck und nicht zuletzt die in steigendem Masse sehr spürbar hervortretende, persönlich oft unfaire Stellungnahme des Papstes selbst zugunsten der angestrebten Dogmatisierungen – dies alles zusammengenommen bezeugt nicht nur das Vorhandensein eines wenig erbaulichen Konzilsklimas, was sich von grossen Konzilen der Vergangenheit vielleicht auch sagen liesse, es spricht vielmehr für einen sehr eklatanten Mangel offener und gemeinsamer Urteilsbildung im synodalen Prozess auf dem Wege zum abschliessenden konziliaren Akt. Rang und Gewicht eines solchen abschliessenden Aktes können jedoch in der Kirche nicht ohne Rücksicht auf ihr Zustandekommen gewertet werden. Hier liegt der Schwerpunkt des auf altkatholischer Seite von Anfang an geltend gemachten altkirchlichen Gedankens der moralischen Einmütigkeit der Bischöfe im Konzil. Eine Reihe von Zeugnissen lässt Merkmale eines manipulierten Prozesses im Konzil erkennen, deren echtes Gewicht vielfach auch von neueren, an sich kritischen und objektiven römisch-katholischen Konzilsdarstellungen nicht in ihrer ursprünglichen Bedeutung in Anschlag gebracht werden. So kann auch die heutige altkatholische Position nicht umhin, die beiden formalen Bedenken gegen VAT. I als wahrhaft ökumenisches und im vollen, guten Sinn freies Konzil aufrechtzuerhalten. Sie muss deshalb den im Gewissen verpflichtenden Charakter seiner Beschlüsse in Frage stellen, solange nicht in der Sache selbst erwiesen wäre, dass hier wesentliche Seiten der in der Schrift bekundeten und durch die Überlieferung der Kirche bewahrten göttlichen Offenbarung zum Besten der Kirche und zum Heil der Menschen definiert worden seien. Gerade hier aber ist heute das altkatholische Nein sowenig erschüttert wie je. Auch enthebt uns in gewissem Sinne schon die durchgeführte summarische Analyse des Textes der Konstitution seiner erneuten Begründung: Weder der behauptete Charakter der ursprünglichen Verheissung an Petrus, noch die Art von dessen im Text in Anspruch genommener Fortsetzung in der römischen Cathedra, noch die diesem zugesprochene und volle und wahrhaft bischöfliche Vollmacht der Jurisdiktion, noch schliesslich die Unfehlbarkeit des Lehramtes dieses Jurisdiktionsträgers können in der Sache als «göttlich offenbartes Dogma» angesehen und mit entsprechender Hingabe des

frei zu leistenden Glaubens angenommen werden! An dieser grundsätzlichen Haltung kann weder das Eingeständnis tatsächlich übertriebener und zum Teil auch sachlich unbegründeter Befürchtungen in bezug auf die Konzilsfolgen noch die heute oft «mildere» Interpretation des Konzils im Kern etwas ändern. Nur fragt sich sehr, ob damit alles gesagt ist, was heute im Rückblick auf VAT.I aus altkatholischer Sicht gesagt werden kann und gesagt werden muss! Es bedarf im Gegenteil kaum besonderer Worte, dass dem nicht so ist. Vielmehr ist in steigendem Masse klar geworden, dass im VAT.I nicht, wie Döllinger seinerzeit im Affekt seinem Bischof entgegenschleuderte, «man in Rom eine neue Kirche gemacht» habe, sondern dass durch ein allerdings in vieler Hinsicht fragwürdiges Konzil eine dem ökumenischen und orthodox-katholischen Anspruch nicht entsprechende, geschichtlich bedingte, universale Ekklesiologie sich einseitig durchsetzen konnte. Dadurch ist in beglückender Weise grundsätzlich alles wieder zum gemeinsamen Besitz und zur gemeinsamen Aufgabe erklärt, was Grösse und Reichtum der katholischen Tradition auch in der westlichen Kirche ausmacht. Und doch kann es erst zur vollen Gemeinschaft kommen, wenn jene besondere, trennende Festlegung der römischen Kirche auf die Ekklesiologie des VAT.I, der das II. eben nun doch nicht grundsätzlich und konsequent absagen wollte, wirklich überwunden ist. Hier sollen dafür nur noch zwei Hinweise gegeben werden, die in altkatholischer Sicht einer solchen Entwicklung dienlich sein könnten:

1. Der Verzicht auf den Rang eines ökumenischen Konzils für VAT.I zusammen mit der ganzen, ohnehin seltsamen und fraglichen Zählung «ökumenischer» Konzile seit dem letzten, unzweifelhaft ökumenischen, d.h. dem VII. von Nicäa im Jahre 787. In grosszügiger Weise würde dadurch die Bahn frei für eine offene, kritische und doch positive Prüfung und Beurteilung der Geschichte, zumal der Dogmen- und Lehrentwicklung, der westlichen Kirche einschliesslich der «Sekten» und der Reformationskirchen. Zugleich würde damit ein grundlegendes Hindernis für eine dogmatische Verständigung mit den Kirchen der chalkedonensischen Orthodoxie des Ostens beseitigt und eine Erneuerung der Gemeinschaft der Kirchen angebahnt, in der auch die altkatholische Opposition als Position voll eingehen könnte.
2. In ihrem eigenen Rückblick auf 100 Jahre der Isolierung in der Opposition gegen die Kirche des VAT.I hat die altkatholische Kirche ihrerseits zu fragen begonnen nach dem biblischen Grund

und geschichtlichen Weg des Primates in der Kirche und dessen möglicher Bedeutung für die Wiederannäherung der getrennten Kirchen im Dienst an der Welt. Sie hat dabei zuletzt von der Schrift her in 7 Thesen eine in gewissem Sinne doch neue Vorstellung vom Primat als Auftrag der Initiative im Bewahren oder Neuverwirklichen der Einheit formuliert, die vielleicht als Frucht des Gewissensprotestes gegen die Einheitsdogmatik von VAT I bezeichnet werden darf. Diese Gedanken stellen ein Angebot dar, im Sinne einer eucharistisch-lokalen Ekklesiologie dem ursprünglichen Auftrag des Petrusdienstes zur Einheit und Festigkeit des Verbleibens in Wahrheit und Liebe Rechnung zu tragen und dies in beständigem Zusammenkommen und Zusammenwirken unter Führung einer allseitig anerkannten Mitte auszuwirken[57].

Bonn *Werner Küppers*

---

[57] Vgl. Altkatholisches Jahrbuch 1970, 23: «Die altkatholischen Thesen zur Primatsfrage», die von W. Küppers in Publik vom 23. Januar 1970, Nr. 4, S. 23, kurz erläutert wurden, jedenfalls aber nur einen Theologenentwurf und keine offizielle Verlautbarung der Bischöfe darstellen, lauten:

I.

Die Utrechter Erklärung der altkatholischen Bischöfe von 1889 spricht in Artikel 2 die Anerkennung des «historischen Primates des Bischofs von Rom» aus, ohne weitere damit verbundene Fragen zu berühren. Deshalb haben wir uns angesichts der ökumenischen Situation darüber Rechenschaft zu geben, wie wir diese Formulierung verstehen.

II.

Vor allem ist festzustellen, dass im neutestamentlichen Zeugnis eine Petrustradition vorliegt, nach der er als erster Bekenner, als einer der Grundzeugen der Auferstehung und als leitende Gestalt der Gemeinde von Jerusalem im Vollzug fundamentaler Entscheidungen der Kirche eine deutlich hervorragende Initiative hat.

III.

Obwohl aus diesem Hervortreten nicht auf das Zugrundeliegen bestimmter rechtlicher Kompetenzen geschlossen werden kann und obwohl die Einmaligkeit der Stellung des Petrus als Apostel den Gedanken an eine Nachfolge im strikten Sinn ausschliesst, glauben wir, dass der Sonderstellung des Petrus trotzdem eine für die Kirche signifikative Bedeutung zukomme.

IV.

Da die Kirche nur im Hören auf den in der Heiligen Schrift bezeugten Auftrag lebt, müssen die Petrus erteilten Aufträge auch heute in der Struktur der Kirche zum Ausdruck kommen.

V.

Ohne den Bereich dogmatischer Folgerungen zu berühren, kann festgestellt werden, dass die Funktion, die Rom in der Geschichte der Kirche zuwuchs, im Zeichen der Aufnahme dieses Auftrages stand. Diese Feststellung behält ihre Bedeutung für die ganze Geschichte des römischen Primates, wenn (in ihr dieser Charakter) auch oft stark verdunkelt (erscheint).

VI.

Trotz der zahlreichen fatalen Entwicklungen der Vergangenheit, die zu verschiedenen Schismen, darunter dem von Utrecht, führten, wurde auf dem ersten Vatikanischen Konzil von einem axiomatischen Vorverständnis (von Einheit) her ein Autoritätsdenken dogmatisiert, das sich aus Schrift und Tradition nicht begründen lässt. Erst in der neuesten, durch das zweite Vatikanische Konzil ermöglichten Entwicklung wird auch in der römisch-katholischen Theologie wieder nach einer der Kirche wirklich dienenden Primatialstruktur gesucht.

VII.

In Entsprechung zu der Funktion, die Petrus nach dem Zeugnis der Schrift erfüllte, müsste ein «Petrusamt» als Dienst an Christus an seiner Kirche und an der Welt durch die Verpflichtung, nicht (aber durch) eine Rechtskompetenz, bestimmt sein, in allen Entscheidungssituationen mit einer Initiative voranzugehen, die es der Ganzheit der Kirche ermöglicht, sich zu entscheiden, ihren Glauben auszusprechen und ihre Einheit sichtbar darzustellen.

Angesichts der ökumenischen Entwicklung, in der sich das Verlangen der Welt nach Einheit widerspiegelt, käme der Erfüllung dieses Dienstes eine umfassende Bedeutung zu.

(Zusätze in Klammern, vom Verfasser)

Im Kommentar von W. Küppers in Publik heisst es dazu: «Der Sinn der Thesen liegt nun aber gerade darin, die ganze Frage dieses grossen ökumenischen Dilemmas aus dem toten Winkel herauszuheben und als offenes ökumenisches Thema von neuen Gesichtspunkten her einzuführen. Dieses Grundanliegen kommt am stärksten in der siebten These zum Ausdruck, die deshalb wohl als die wichtigste anzusehen ist. Sie greift ihrerseits auf die grundlegende zweite These zurück. Ihr Gehalt kreist um drei Hauptpunkte: den Begriff der Initiative, den Gedanken einer zentralen Instanz und die Vorstellung von deren Wirksamwerden durch und für die kirchliche und christliche Ganzheit. Losgelöst von allem Streit um Dogma und Recht, jenseits aller konfessionellen Ausschliesslichkeit wird hier ein Auftrag des Petrusamtes heute ins Auge gefasst, der sich wesentlich auf die Kirche als Ganzes bezieht... So offen, so undogmatisch und vor allem so vollkommen unpolemisch und ressentimentfrei, so positiv und zukunftsbejahend-hoffnungsvoll wollen die schlichten Bonner Primatsthesen altkatholischer Theologen hundert Jahre nach dem ersten Vatikanum tatsächlich verstanden sein.»