

IM SPANNUNGSFELD VON LIBERALISMUS, MODERNEM STAAT UND PÄPSTLICHER AUTORITÄT

Die deutsch-österreichischen Bischöfe auf dem 1. Vatikanum

Klaus Schatz SJ

Zwei Zitate dürften eine Einführung in die Problematik bieten. Das eine lautet: *“Es läßt sich nicht leugnen, daß es mit der menschlichen Gesellschaft bereits so weit gekommen ist, daß die letzten Fundamente menschlicher Gemeinschaftsordnung ins Wanken gekommen sind. Für diesen miserablen Zustand der menschlichen Gesellschaft gibt es kein anderes Heilmittel als durch die Kirche Gottes, in welcher eine von Gott gestiftete und unfehlbare Autorität existiert, sowohl im ganzen Leib der lehrenden Kirche, wie auch in ihrem Haupt. Damit aller Augen auf diesen Felsen Petri gerichtet seien, den die Pforten der Hölle nicht überwinden werden können, dazu glaube ich, hat es Gott so gewollt, daß in diesen Tagen die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes dem vatikanischen Konzil vorgelegt worden ist“*¹. Es sind Worte, die Vinzenz Gasser, Bischof von Brixen und offizieller Relator der Glaubensdeputation, am 16. Juli 1870, zwei Tage vor der feierlichen Abstimmung und Verkündigung der Dogmatischen Konstitution “Pastor aeternus” mit ihrer

¹ Mansi 52, 1317 B/C.

Definition des päpstlichen Primates und der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes bei feierlichen Glaubensentscheidungen, in der Konzilsaula sprach. Gasser vertrat kein extremes Verständnis der päpstlichen Unfehlbarkeit. Für ihn war nicht, wie für nicht wenige militante Verfechter der Definition, nur der Papst unfehlbar und die übrige Kirche nur durch ihn und vermittelt über ihn. Er spricht hier davon, dass die Unfehlbarkeit *“sowohl im ganzen Leib der lehrenden Kirche [allerdings nur in ihr, nicht auch im Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes] wie auch in ihrem Haupt”* existiert. Aber die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit hat für ihn nicht nur eine innerkirchliche Bedeutung. Sie ist Modell für die Welt; sie hat die Funktion, in einer aus den Fugen geratenen Welt das Prinzip der Autorität hochzuhalten.

Das andere Zitat geht auf den ersten Blick von denselben Voraussetzungen aus. Sein erster Teil lautet: *“Nur durch die Rückkehr zum christlichen Staate kann die europäische Gesellschaft gerettet werden”*. Es heißt dann aber weiter, dieser christliche Staat sei nicht identisch mit seiner spezifischen geschichtlichen Form im Hochmittelalter. Und darum gilt auch der zweite Satz als Kontrapunkt: *“Doch man müßte an der Erneuerung des christlichen Staates und damit an Europas Zukunft verzweifeln, wenn der Papst für unfehlbar und mithin die Bulle Unam Sanctam als Glaubensregel erklärt würde”*. Der Satz stammt von Kardinal Rauscher von Wien, genauer aus der ersten deutschen Fassung seiner Konzilsschrift *“Observationes quaedam de infallibilitatis Ecclesiae subiecto”* (Bemerkungen über den Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit), in welcher er seine Bedenken gegen die

päpstliche Unfehlbarkeit und ihre Definition den Konzilsvätern vorlegt². Dieser *“christliche Staat”*, für den Rauscher hier kämpft, und dessen *“allgemeingültige Grundsätze”* er von seiner zeitbedingten mittelalterlichen Form abgrenzt, ist freilich kein anderer als der des österreichischen Konkordats von 1855, an dem ja gerade Rauscher ganz entscheidenden Anteil hat, ja dessen Lebenswerk es ist. Es ist der Staat der *“christlichen Ehe”* und der *“christlichen Schule”*; er ist diametral jenem Liberalismus entgegengesetzt, zu dessen Grundsätzen es gehört, *“daß die Mißachtung der mit der Kirche geschlossenen Verträge und die Plünderung des Kirchengutes ächt freisinnige Thaten seyen”*. Andererseits – und hier macht sich Rauscher zum Anwalt der Konkordatsinterpretation seines Kaisers Franz Joseph – widerspricht es durchaus nicht seinem Wesen, wenn er einer nicht-katholischen Minderheit nicht nur Toleranz, sondern auch freie Religionsausübung und bürgerliche Gleichberechtigung gewährt. Rauscher hebt dann weiter die pastorale Verpflichtung des Konzils hervor, welches angesichts des allgemeinen Ansturms des Liberalismus nicht die unaufgebbaren Grundsätze des christlichen Staates mit anachronistischen Forderungen verquicken dürfe: *“Die Kirche des Abendlandes steht einer Partei gegenüber, die es nicht verhehlt, daß sie das Christenthum ausrotten wolle... Der Krieg wider die*

² Diese erste deutsche Fassung stammt von Dezember 1869 und findet sich im Erzbischöflichen Diözesanarchiv Wien, Rauscher, ungeordnete Bestände; ausführlichere Besprechung bei Klaus SCHATZ, *Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem 1. Vatikanum*, Rom 1975, 425, 427–440. – Die lateinische Konzilsschrift *“Observationes quaedam de infallibilitatis ecclesiae subiecto”* ist ohne Verfasserangabe 1870 in Neapel erschienen.

christliche Schule wird überall mit angestrenzter Thätigkeit betrieben und die Feinde des Christenthums beherrschen fast überall die politischen Versammlungen. Natürlich muß man dem ungeachtet das volle unverkürzte Christentum verkünden: denn Christus ist derselbe gestern und heute und in Ewigkeit; doch die Anforderungen an den Glauben zu steigern ist wahrlich keine Zeit und eben so wenig ist es Zeit, von der Staatsgewalt Größeres zu verlangen als uns durch die der Kirche vom Herrn ertheilte Sendung und die ewigen Grundsätze der Gerechtigkeit geboten ist... Man muß das große Ganze im Auge haben und nicht blos enge Kreise eifriger Katholiken... Ein allgemeines Concilium ist für die ganze christliche Welt. Es scheint mir also durchaus unmöglich, die Katholiken zu verpflichten, die in der Bulle Unam Sanctam vorgetragene Lehre als eine Glaubenswahrheit anzunehmen”.

Aus den beiden Texten geht nicht nur hervor, wie sehr die Auseinandersetzung um die päpstliche Unfehlbarkeit in gesellschaftspolitische Kontexte und in das Verhältnis der Kirche zur profanen Gesellschaft eingebettet war. Es wird auch der spezifisch österreichische Hintergrund deutlich: der Kampf um das Konkordat, die Auseinandersetzung mit dem Liberalismus und andererseits die prekäre Vermittlungspolitik Rauschers an der Seite Franz Josephs.

Die deutsch-österreichischen Bischöfe auf dem 1. Vatikanum bieten innerhalb der Habsburgermonarchie und auch innerhalb des deutschsprachigen Episkopats eine gewisse Besonderheit. Mit den “deutsch-österreichischen” Bischöfen ist hier nicht der ganze cisleithanische Episkopat gemeint, sondern die 9 Bischöfe der Kirchenprovinzen Wien und Salzburg, also ohne Böhmen–Mähren und ohne die ganz überwiegend slowenisch- und

italienisch-sprachige Kirchenprovinz Görz/Gorizia. Denn nur bei den Deutsch-Österreichern gibt es eine nennenswerte und starke infallibilistische Fraktion. In Deutschland selbst gibt es nur einzelne, insgesamt vier Bischöfe, die Anhänger der Unfehlbarkeitsdefinition sind³. In der ganzen Habsburgermonarchie gibt es sonst als regionalen Sonderfall nur noch den freilich geschlossen infallibilistischen dalmatinischen Episkopat der Kirchenprovinz Zara/Zadar (die Dalmatiner waren sowieso schon von der Ausbildung her mehr nach Rom als nach Wien ausgerichtet), und im übrigen nur einen einzigen Konzilsvater, der schon zu Beginn des Konzils für die Unfehlbarkeitsdefinition war, nämlich Papp-Szilágyi von Großwardein (freilich zwei weitere, die im Laufe des Konzils umschwenkten⁴). Ansonsten waren die Oberhirten von Böhmen-Mähren, Galizien und Ungarn mitsamt Siebenbürgen geschlossen anti-infallibilistisch⁵. In Deutsch-Österreich aber war das Verhältnis ungefähr gleich zu gleich. Der Wiener Kardinal Rauscher gehörte zu den Hauptern der anti-infallibilistischen Opposition auf dem Konzil; in seinem römischen Salon versammelte sich seit dem 27. Dezember

³ Es waren die 3 bayrischen Bischöfe Senestrey von Regensburg, Stahl von Würzburg und Leonrod von Eichstätt, ferner Bischof Martin von Paderborn. Wenn man will, kann man noch Erzbischof Ledochowski von Posen-Gnesen dazuzählen, der sich jedoch als Pole und nicht als Deutscher betrachtete und dessen Diözese zwar zu Preußen, jedoch bis 1866 nicht zum Deutschen Bund und erst ab 1871 zum Deutschen Reich gehörte.

⁴ Es waren Wahala von Leitmeritz und Jekelfalusy von Stuhlweißenburg.

⁵ Gesamtüberblick nach Diözesen bei Klaus SCHATZ, *Vaticanum I 1869–1870* (Paderborn 1992–1994), Bd. II, 377–379.

1869⁶ regelmäßig die mitteleuropäische Gruppe der Minorität. Ebenfalls Gegner, wenngleich in schwächerer Form, war der Salzburger Erzbischof Tarnóczy: er schloß sich weitgehend an den Mainzer Bischof Ketteler an, ging allerdings mit der Minorität nur solange zusammen, wie diese ihren Kampf auf die Opportunität der dogmatischen Definition beschränkte; als sich die Auseinandersetzung mit der Sachfrage am Ende des Konzils in den Vordergrund schob, trennte er sich von ihr⁷. Ebenfalls zur Minorität gehörten die Salzburger Suffragane Wiery von Gurk⁸ und Stepischnegg von Lavant⁹. Dafür stand auf der infallibilistischen Seite ein theologisch so profilierter Vertreter wie Gasser von Brixen, von Beginn an Verfechter der Notwendigkeit der Definition und zum innersten Kreis jener Bischöfe gehörend, die sich seit Beginn des Konzils für die Unfehlbarkeitsdefinition einsetzten.

⁶ Vorher bei dem Rota-Auditor Nardi, dem jedoch (aus Karrieregründen oder auch persönlicher Einstellung) die Tendenz nicht gefiel (dazu SCHATZ, *Vaticanum I*, II, 42 Anm. 133).

⁷ Zu ihm SCHATZ, *Kirchenbild* (Anm. 2), 338–341. Bei ihm spielt auch mit, dass er einer der Protektoren der Richtung Anton Günthers gewesen war und die ausschließlich neuscholastische Ausrichtung der Philosophie nicht billigte (Cölestin WOLFSGRUBER, *Friedrich Kardinal Schwarzenberg*, Bd. II, Wien 1916, 389 f.; Paul WENZEL, *Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus*, Essen 1961, 132). Nach dem Papstbrief „Tuas libenter“ von Ende 1863, der gegen die Rede Döllingers auf der Münchener Gelehrtenversammlung Stellung bezog, sprach Tarnóczy in einem Brief an Kardinal Schwarzenberg von der *“noch nie dagewesenen Angst über ein freieres Regen der Wissenschaft auf katholischem Gebiete”* und der *“dichten Hecke von Angstroßen”* (WOLFSGRUBER II, 577 f.).

⁸ Schriftliche Stellungnahme in Mansi 51, 812 f.; Konzilsrede vom 6.6. zum Einleitungskapitel von „Pastor aeternus“ (Mansi 52, 500–506).

⁹ Schriftliche Stellungnahme in Mansi 51, 822 f.

Es gehörte dazu weiter Bischof Feßler von St. Pölten, selber als Konzilssekretär in einer prominenten Position, nach dem Konzil bedeutend durch seine Schrift, die einer gemäßigten Interpretation der päpstlichen Unfehlbarkeit die Wege öffnete. Zwei andere Bischöfe waren von Anfang an theologisch Anhänger der Lehre, jedoch nicht sich schon zu Beginn klar über die Opportunität und Sinnhaftigkeit der Definition. Sie wurden es aber im Verlaufe der öffentlichen Diskussion, da sie sahen, wenn man jetzt zurückweichen und auf die Definition verzichten würde, wäre die päpstliche Autorität in den Augen der Weltöffentlichkeit in jedem Fall der Verlierer; dann würde man nicht zum Status quo zurückkehren, sondern de facto eine Vorentscheidung für die Fehlbarkeit päpstlicher Glaubensentscheidungen fällen. Dies waren Zwerger von Seckau¹⁰ und auch Rudigier, der freilich aus kirchenpolitischen und persönlichen Gesundheitsgründen erst am 1. Mai 1870 zum Konzil kam, als die Diskussion längst im Gange war¹¹. Hinzu

¹⁰ So nach seiner Tagebuchnotiz vom 5. Januar 1870: Er zögere noch mit der Unterschrift unter die Petition, die die päpstliche Unfehlbarkeit auf die Tagesordnung des Konzils setzen wolle. Keinen Zweifel habe er daran, daß die Infallibilität des Papstes eine Offenbarungswahrheit sei. Ihre Definition habe er auch vor wenigen Monaten noch nicht für opportun gehalten, neige aber jetzt allmählich auch zu letzterem, da die Lehre öffentlich bestritten werde, was zur Verwirrung der Gläubigen führe. *“Das ist gewiß, wenn nach diesem Concile die Autorität des Papstes schwächer ist als zuvor, dann hat das Concil entschieden geschadet, so heilsame Entschlüsse es sonst auch gefaßt haben mag. Und es ist wohl zu besorgen, daß die Autorität wirklich schwächer sein wird, wenn die Irrtumlosigkeit nicht ausgesprochen wird”* (Franz Freiherr von OER, Fürstbischof Johannes Baptist Zwerger von Seckau. In seinem Leben und Wirken dargestellt, Graz 1897, 235f.).

¹¹ Dazu Rudolf ZINNHOBLE, Die Stellung zum Papst, in: Bischof Franz Joseph Rudigier und seine Zeit (hg. v. Rudolf ZINNHOBLE mit Harry SLAPNICKA und Peter GRADAUER, Linz 1987), 75–85, hier 81–85.

kommt Bischof Riccabona von Trient, ebenfalls Infallibilist. Es gab also, vereinfacht gesagt, 4 Gegner und 5 Anhänger der Definition.

Wenn wir nach den Ursachen fragen, dann sind hier mehrere prägende Faktoren zu nennen. Dazu gehört einmal die theologische Ausbildung. Die deutsch-österreichischen Infallibilisten, auch Rudigier, haben samt und sonders ihre theologische Grundausbildung im Brixener Seminar empfangen, welches speziell seit Aufhebung der Innsbrucker Fakultät 1822, von den Gegnern als “obskurantistisch” bekämpft, zu einem Zentrum des Ultramontanismus und der Gegnerschaft zu Josephinismus und katholischer Aufklärung geworden war¹². Rudigier, Gasser und Feßler waren zudem gleichzeitig Dozenten in Brixen, in einem sehr engen Freundschaftsverhältnis miteinander verbunden¹³. Hier wurden zweifellos Beziehungen geschaffen, Bündnisse geschmiedet, die sich im Konzil fortsetzten. Umgekehrt hatten die deutsch-österreichischen Anti-Infallibilisten samt und sonders zwischen 1820 und 1838 zumindest weiterführende Studien an der Theologischen Fakultät in Wien absolviert¹⁴. Nun wäre es jedoch fehl am Platz zu meinen, in Wien

¹² Joesf GELMI, Die Beziehungen zu Tirol, in: Bischof... Rudigier...(Anm. 11), 23–29, hier 25–27.

¹³ Ebd., 28.

¹⁴ Rauscher hatte 1820–1823 in Wien Theologie studiert. Tarnóczy hatte zuerst sein theologisches Grundstudium im Salzburger Priesterseminar absolviert, dann 1828–1832 weiterführende Studien in Wien. Wiery und Stepischnegg hatten im Klagenfurter Priesterseminar begonnen, dann von 1835, bzw. 1836 bis 1838 in Wien studiert (Erwin GATZ [Hg.], Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1983, 598, 754, 815, 738).

hätte damals noch der Josephinismus dominiert. Die beherrschende Figur, deren Einfluss sich gerade in den theologischen Stellungnahmen der Minoritätsbischöfe auf dem Konzil zeigt, war vielmehr damals durch seine Neuherausgabe des dogmatischen Lehrbuches von Klüpfel der Dogmatiker Gregor Ziegler, der bis 1822 in Wien dozierte, ab 1827 Bischof von Linz und unmittelbarer Vorgänger Rudigiers. Ziegler gehört gerade zu den Überwindern des Josephinismus und der ganzen episkopalistischen Richtungen der Aufklärungszeit¹⁵. Aber er war dies, indem er gerade nicht einseitig nur die päpstliche Autorität betonte. Sein Kernbegriff, von ihm selbst geprägt, ist vielmehr das “magisterium Petro-Apostolicum”, das “Petro-Apostolische Amt”¹⁶. Es drückt gerade die untrennbare Einheit von Primat und Episkopat, Papst und Bischöfen aus: keine Trennung, weder eine “gallikanische” noch eine “ultramontane” – der Papst kann nicht ohne die Bischöfe handeln, diese aber auch nicht ohne ihn – weder steht der Papst über dem Konzil noch unter dem Konzil, er ist vielmehr sein Einheitszentrum¹⁷. Es ist diese stark von der Romantik bestimmte Einheits-Ekklesiologie, die mehr in Kategorien des Organischen als des Juridischen denkt (daher auch juridisch meist weniger

¹⁵ Eduard HOSP, Bischof Gregorius Thomas Ziegler. Ein Vorkämpfer gegen den Josephinismus, Linz 1956, 52.

¹⁶ Vgl. die Antwort von Ignaz Speckle an Ziegler: “Der Abt rühmte besonders den neuen, von Ziegler geprägten Terminus Magisterium Petro-Apostolicum. Dieser Ausdruck enthalte alles, was andere mit vielen Worten sagen über die Stellung des Papstes zu einem Konzil, über seine Unfehlbarkeit im Glauben, die Funktionen von Haupt und Gliedern sind damit bezeichnet” (ebd., 50).

¹⁷ Eingehender bei SCHATZ, Kirchenbild (Anm. 2), 58–61.

präzis ist als die römische Theologie) und die sich in anderer Form auch bei Möhler in Deutschland findet; aus ihr, und nicht aus irgendwelchen gallikanischen Restbeständen, schöpfen vor allem die Minoritätsbischöfe auf dem 1. Vatikanum¹⁸.

Aber darüber hinaus spielen auch spezifisch österreichische Weichenstellungen und Entwicklungen ihre Rolle. Dies war der Kampf um das Konkordat. Das Konkordat von 1855, im Zeichen des Neo-Absolutismus geschlossen, erschien einerseits als Triumph des Ultramontanismus. Es war ein Modellkonkordat im Sinne der Kurie. Der ganze Bereich der Ehe und Schule gehörte in die kirchliche Zuständigkeit. Der Josephinismus war überwunden, die kirchliche Freiheit im Sinne des Ultramontanismus gewährleistet. Aber 1855 hatte die ultramontane Restauration in kirchenpolitischer Beziehung ihren Zenit erreicht und bereits überschritten. Das österreichische Konkordat war ihr äußerster Vorposten, die weitest vorgeschobene Stelle der Front. Von nun an kam der Vormarsch zum Stillstand und begann die Gegenoffensive der Säkularisierung und des Liberalismus. Dies ist in der allgemeinen geistigen Entwicklung Europas seit

¹⁸ Der Ausdruck "magisterium Petro-Apostolicum" (den freilich von Ziegler auch der Wiener Dogmatiker Schwetz und der St. Pöltener Dogmatiker Beyr übernehmen) findet sich auf dem 1. Vatikanum bei Kardinal Schwarzenberg in seinen schriftlichen Bemerkungen (Mansi 51, 984 A) und seiner Konzilsrede vom 18.5. (Mansi 52, 96 A und 100 C: dort von den Konzilsstenografen nicht richtig verstanden; im Manuskript steht jedoch dieser Ausdruck: SCHATZ, Kirchenbild [Anm. 2], 59 Anm. 85), ferner bei Stepischnegg (Mansi 51, 822 A–C), Wiery (ebd., 813 A und 52, 504 C), Simor (Mansi 52, 143 B) und Papp-Szilágyi (ebd., 311 A und 604 D).

den 50er Jahren begründet: die Zeit der Romantik, die für die Kirche einen gewissen Auftrieb gerade unter den Intellektuellen gebracht hatte, war jetzt vorbei. Im Aufwind befand sich der Positivismus, die säkulare Fortschritts-idee, in Deutschland und ebenso in Italien engstens verbunden mit der Idee der nationalen Einheit und Größe. Politisch entsprach dem der Vormarsch des Liberalismus. Die Konkordate, die noch in den späten 50er Jahren abgeschlossen wurden, 1857 mit Baden, 1859 mit Württemberg, ebenso 1857 mit Portugal, scheiterten an der Opposition der Liberalen. Die italienische Einigung in den Jahren 1859–1861, damit die Zerstückelung des Kirchenstaates und die Bedrohung seines Restes, bedeutete einen neuen Triumph des Liberalismus. In Österreich begann die Entwicklung vom Spätabsolutismus zum Verfassungsstaat. Und jetzt offenbarte sich die Kehrseite des Konkordats: die dadurch noch verstärkte politische Abstinenz der Katholiken und speziell der katholischen Vereine. Wo es auf Wahlen ankam, beherrschten nun die Liberalen die Landtage¹⁹.

Beschleunigt wurde diese Entwicklung 1866 durch den verlorenen Krieg gegen Preußen. Durch das neue Staatsgrundgesetz von Ende 1867 wurde die Doppelmonarchie und der Verfassungsstaat geschaffen. Jetzt war der Kaiser nicht mehr alleinverantwortlich, sondern zum konstitutionellen Monarchen geworden – eine neue Situation, an die sich die kirchliche Seite gewöhnen musste. Und für den nunmehrigen Ministerpräsidenten der österreichischen

¹⁹ SLAPNICKA, Das Entstehen der Katholischen Volksbewegung, in: Bischof... Rudigier... (Anm. 11), 111–118, hier 114.

Reichshälfte, den Protestanten Graf Beust, war die Niederlage gegen Preußen Hypothek der generellen Rückständigkeit Österreichs, und dazu gehörte auch das Konkordat. Er beschritt seit Frühjahr 1868 den Weg der einseitigen Konkordatsrevision und drängte die kirchliche Zuständigkeit in Ehe- und Schulsachen zurück. Kaiser Franz Joseph bemühte sich um Vermittlung und um Vermeidung eines Bruches mit Rom, hierin beraten und unterstützt durch Kardinal Rauscher. Beide gerieten aber dadurch zwischen die Fronten der Liberalen einerseits, Papst Pius IX. andererseits, welcher mit wenig Verständnis für die prekäre Situation vor allem in der Sache des katholischen Staates unerfüllbare Forderungen stellte²⁰ und schließlich mit ungewöhnlicher Schärfe in der Ansprache vom 22. Juni 1868 sowohl den Artikel über die Gewissensfreiheit und die Gleichberechtigung der Nichtkatholiken im Grundgesetz von 1867 wie die Maigesetze 1868 über Ehe und Schule als “ungültig” verurteilte und die für sie Verantwortlichen als den entsprechenden kirchlichen Zensuren verfallen erklärte.

Dieser Appell an die Öffentlichkeit war nun gleichzeitig die Stunde des mehr populistischen Flügels der Ultramontanen, die im Unterschied zu Rauscher nicht mehr auf engen Kontakt zur Krone, sondern auf den Appell an das katholische Volk und seine politische Mobilisierung setzte. Hauptvertreter dieser Richtung war Rudigier, unterstützt von Feßler und Zwerger. Auf die päpstliche Ansprache gestützt, mobilisierte Rudigier eine katholische Volksbewegung gegen die Gesetze. Sein Prozess und seine Verurteilung zu

²⁰ Dazu bes. Giacomo MARTINA, Pio IX 1867–1878, Rom 1990, 419–427.

14 Tagen Kerker wegen Aufforderung zum Ungehorsam gegen die Gesetze im Juli 1869, freilich vom Kaiser unmittelbar nach Verkündung des Urteils durch Begnadigung aufgehoben, konnte seine Popularität nur steigern²¹. Und im Oktober 1869 entstand in Linz der Katholische Volksverein als Massenorganisation, der dann auf dem Lande (freilich nicht in den Städten) zur stärksten politischen Gruppe wurde²².

Und nun ist interessant: gerade jene Bischöfe, die diese “Wende zum Volk” vollzogen, also Rudigier, Feßler und Zwerger, zählten zu den Infallibilisten im Konzil. Umgekehrt war bei Rauscher, wie übrigens bei sehr vielen (besonders französischen) Minoritätsbischöfen auf dem Konzil, sein Widerstand gegen die Unfehlbarkeit integraler Bestandteil eines Programms, das das gefährdete Bündnis mit dem modernen Staat aufrechterhalten und es nicht zum Bruch kommen lassen will. Im Vordergrund stand bei ihm die offizielle Präsenz der Kirche in den staatlichen Institutionen, nicht, wie im deutschen politischen Katholizismus und allmählich auch bei der Gruppe um Rudigier, der Appell an die politisch-gesellschaftliche Verantwortung des katholischen Volkes. Und speziell ein Passus in seiner Konzilsschrift “Observationes...” liest sich als deutliche Apologie des Kaisers, der schon 1864 gegenüber Pius IX. die Gleichberechtigung der Nichtkatholiken in Schutz genommen hatte, sowie seiner eigenen Vermittlungspolitik: “Die

²¹ Gerhart MARCKHGOTT, Der Kampf für das Konkordat und gegen die Maigesetze, in: Bischof... Rudigier... (Anm. 11), 119–131.

²² SLAPNICKA (Anm. 19), 115–117.

Gewissenspflicht des Regenten in Fragen, die das Heil der Kirche berühren, den Papst und die Bischöfe zu hören, wird dadurch nicht entkräftet; indessen kann es den Vertretern der Kirche begegnen, daß sie die Sachlage unrichtig beurteilen und für möglich halten, was unmöglich ist oder unter den gegebenen Umständen größere Übel bringen als verhüten würde, und der Regent ist nicht verbunden in Betreff der Möglichkeit und des Erfolges der von denselben gewünschten Maßnahmen sein Urteil dem ihrigen stets zu unterwerfen. Es kann auch geschehen, daß der weltliche Herrscher die Ermahnungen des Papstes oder der Bischöfe wider seine bessere Überzeugung zurückweist. Dann sündigt er; allein kraft göttlicher Sendung haben die Päpste eben so wenig als die Bischöfe das Recht, wider den seine Christenpflicht verletzenden Fürsten Gewalt zu brauchen, indem sie seine Untertanen wider ihn aufnehmen und vom Eide des Gehorsams loslösen²³. Es geht also in der Politik nicht nur um Prinzipien, sondern um Ermessensfragen und politische Entscheidungen, in welchen der kirchlichen Autorität nicht unbedingt die bessere Einsicht zukommt.

Es gibt außer der Unfehlbarkeitsdefinition noch einen anderen verwandten Diskussionspunkt auf dem Konzil, bei dem die spezifisch österreichische Situation zur Sprache kommt. Dies ist das Projekt eines einheitlichen Weltkatechismus, und zwar – anders als der heutige – gerade als Kinder-

²³ Nach der deutschen Urfassung, definitiv im lat. Text: *Observationes quaedam de infallibilitatis ecclesiae subiecto*, 65. – Vgl. dazu die Kontroversen des Papstes mit Kaiser Franz Joseph II. 1864 über die Gleichberechtigung der Nichtkatholiken: MARTINA (Anm. 20), 419–422.

katechismus, für die Erstunterweisung der Kinder. Grosso modo standen sich hier im Konzil dieselben Fronten gegenüber wie in der Unfehlbarkeitsdiskussion²⁴. Ein solcher pädagogischer Fauxpas wie den Deutschen denselben Katechismus wie den Indern vorzusetzen, sei, so argumentiert Rauscher, Wasser auf die Mühlen derjenigen, die die Trennung der Schule von der Kirche erstreben; *“die wachsame Kohorte der Gegner würde ausposaunen: den Deutschen und den Indern setzt man denselben Katechismus vor – wahrhaft der Gipfel pädagogischer Inkompetenz!”*²⁵. Hier stand also im Hintergrund wieder der Kampf um das Konkordat, bzw. gegen die Verdrängung der Kirche aus der Schule. Als Verteidiger des Einheitskatechismus tritt umgekehrt Zwirger von Seckau hervor, und zwar sowohl in einer Konzilsrede²⁶ wie in seinem Bericht als offizieller Relator der dafür zuständigen Disziplindeputation²⁷. Sein Argument ist im wesentlichen: es gehe in diesem Katechismus um Elementarunterweisung im Glauben. Und diese habe gleichsam am Nullpunkt anzusetzen; am Anfang seien die Kinder *“von der gleichen Kultur, d.h. von keiner Kultur, und da sie nichts wissen, müssen sie erst alle die Anfänge lernen”*²⁸. Differenziert nach kulturell-geistigen Voraussetzungen müsse die Glaubensunterweisung erst in einem

²⁴ Zu dieser Diskussion SCHATZ, Vaticanum I (Anm. 5), Bd. II, 115–121; Bd. III, 3–12.

²⁵ Mansi 50, 709 B. – Ähnlich Dupanloup von Orléans: Man könne den australischen Aborigines, den Maori oder Indianern nicht denselben Katechismus wie den Bewohnern von London oder Paris vorsetzen (ebd., 720 B/C).

²⁶ Am 30.4. (Mansi 51, 484–486).

²⁷ Am 4.5. (ebd., 493–500).

²⁸ Ebd., 485 A.

höheren Bildungsgrad sein, wo es darauf ankomme, auf Häresien und Einwände zu antworten. Offensichtlich wird hier die notwendige “Inkulturation” (wie wir heute sagen würden) ausschließlich im negativen Sinne der Abgrenzung gegen Häresien verstanden. Sie ist nicht eine Aufgabe der Vermittlung in eine bestimmte Lebenswelt und in ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis. – Aber dies ist nicht die ganze Antwort, die Zwerger gibt. Er weiß sehr wohl, dass dieser Einheitskatechismus für seine Diözese und vielleicht für ganz Österreich wenig hilfreich sein würde. Aber er betont, das Konzil habe es mit der Regel, der weltkirchlichen Norm zu tun. Regionale Sonderwege einzelner Kirchen seien damit nicht ausgeschlossen. Aber sie können auch nicht eigenmächtig begangen werden. Aber dann ist der Papst und nicht das Konzil dafür der Ansprechpartner. Gewiss sei das Schema nicht das unumstößliche “Gesetz der Meder und Perser”, das überhaupt keine Ausnahme zulasse. Disziplinäre Gesetze könnten in bestimmten Situationen mehr Schaden als Nutzen bringen, und dann sei der Bischof nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet, sich an den Apostolischen Stuhl zu wenden²⁹. Und er macht kein Hehl daraus, dass er für seine Diözese eine solche Dispens erbitten werde³⁰. Das war natürlich eine sehr idealistische Sicht, als komme dem Papst diese Fähigkeit des Sich-Einfühlens in alle unterschiedlichen kulturellen und gesellschaftlichen Situationen zu. Und Zwerger selbst brauchte ja diesen seinen frommen

²⁹ Ebd., 498 D.

³⁰ Ebd., 498 C.

Glauben nicht auf die Probe zu stellen, weil das Dekret über den Einheitskatechismus nie feierlich verabschiedet wurde und der Einheitskatechismus nicht zustande kam. Interessant ist aber, dass der päpstliche Jurisdiktionsprimat hier als ideale Institution gesehen wird, den Notwendigkeiten einer global vernetzten und gleichzeitig regional differenzierten Kirche zu entsprechen.

In den Einwänden gegen die Unfehlbarkeitsdefinition, wie diese insbesondere von Kardinal Rauscher in der Konzilsaula vorgetragen wurden, lassen sich drei Schwerpunkte ausmachen. Der erste ist die historische Argumentation. Mehr als von einzelnen historischen Schwierigkeiten geht sie davon aus, dass die Vorstellung einer päpstlichen Unfehlbarkeit als Orakel, das geeignet sei, im Handumdrehen jede Kontroverse zu lösen, der realen Geschichte und der wahren Geschichtlichkeit und Menschlichkeit der Kirche widerspreche. Theoretisch habe Gott – so führt Kardinal Rauscher aus – schon in der Predigt der Apostel so allen späteren Irrlehren vorbeugen können, dass er ihnen sämtliche späteren Präzisierungen und dogmatischen Formulierungen klar und unzweideutig und in systematischer Ordnung eingab. Ebenso hätte er von Anfang an sagen können: Sooft Streitfragen auftauchen, befragt einfach den Nachfolger Petri! Eine solche einfache Lösung erscheine unserem menschlichen Verstand am einleuchtendsten. Gottes Wege aber seien anders: Er bewahre seine Kirche in der Wahrheit durch mühseliges Ringen und Suchen hindurch (*inter gravissimas tentationes*

et aerumnas), wie die Geschichte der Kirche belege³¹. Wenn es eine solche einfache Lösung gäbe, sei der ganze komplizierte Verlauf der alten Kirchengeschichte unverständlich. Niemand habe damals gesagt: “*Wozu so viel Umwege und Mühen? Befragen wir einfach den Papst – sein Urteil gibt uns die Lösung auf leichterem und schnellerem Wege*”³². Vielmehr habe sich die alte Kirche, allen Schwierigkeiten zum Trotz, immer um die “*Consensio ecclesiarum*” bemüht und keinen einfacheren Weg gekannt³³. – In der Sache wird vor allem immer wieder darauf insistiert, dass der Papst gewiss in bestimmten Situationen letztverbindlich und dann unfehlbar den Glauben der Kirche definieren könne. Aber er müsse dann in irgendeiner erkennbaren Weise einerseits mit dem gegenwärtigen Episkopat, andererseits mit der Tradition der Kirche verbunden sein. Dazu wird vor allem die Formel des Dominikaners Antoninus von Florenz aus dem 15. Jahrhundert herangezogen, der Papst allein, “*motu proprio agens*”, könne irren, nicht jedoch der Papst “*utens consilio et requirens adiutorium universalis ecclesiae*” (der den Rat und die Hilfe der Gesamtkirche gebraucht und sucht)³⁴. – Und was

³¹ Observationes, 4 f.; Mansi 51, 974.

³² Observationes, 22; Konzilsrede vom 17.5.: Mansi 52, 109 A.

³³ Observationes, 7; Mansi 51, 975 B und 52, 108.

³⁴ Summa theol. p. III tit. 22 c. 3. Antoninus v. Florenz ist freilich nicht der Autor der Formel; sie kommt zuerst bei dem Dominikanergeneral Hervaeus Natalis (+ 1323) vor (Ulrich HORST, Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum 1. Vatikanischen Konzil, Mainz 1982, 234). In die Diskussionen des 1. Vatikanums brachte sie zuerst der Pariser Titularbischof Maret durch sein Buch von 1869 (SCHATZ, Vaticanum I [Anm 5], Bd. I, 253), dann im Konzil die französischen Minoritätsbischofe Landriot, Trioche und Meignan in ihren schriftlichen

die geschichtliche Sinnhaftigkeit einer solchen Definition angeht, so argumentiert Rauscher vor allem mit der veränderten geistesgeschichtlichen Situation. Es seien doch nicht mehr Einzelhäresien, die den Glauben der Kirche bedrohen und die der Papst eventuell *ex cathedra* zurückweisen könne. Die Kirche stehe vielmehr einer säkularisierten Welt, einem Humanismus ohne Gott, gegenüber – und das sei eine ganz andere und neue Situation³⁵. Damit erschien die der päpstlichen Unfehlbarkeit zugrunde liegende Fragestellung als letztlich überholt und für die Aufgabe des Lehramtes in der Moderne bedeutungslos. Rauscher erkennt im Grunde, dass hier eine ganz andere und epochal neue Weise des lehramtlichen Sprechens erforderlich ist – aber wie sie aussehen soll, vermag er letztlich auch nicht zu sagen.

Die prominenteste infallibilistische Stellungnahme unter den hier behandelten Bischöfen ist die abschließende *Relatio* Gassers am 11. Juli 1870 im

Bemerkungen zur päpstlichen Unfehlbarkeit (Mansi 51, 1042 D). In der Konzilsaula trug sie zuerst am 17.5. Bischof Greith von St. Gallen als Lösung aller Schwierigkeiten und *Magna Charta* eines herzustellenden Friedens vor (Mansi 52, 78 D). Ihm folgte am nächsten Tag Rauscher (ebd., 106 B), dann weitere Redner (ebd., 217 A, 298 B/C, 305 A, 433 C, 910 A, 987 B–D, 994 A, 997 A, 1015 A–C, 1018 f.) und schließlich schriftliche *Modi* bei der Abstimmung am 13.7. (ebd., 1291 A und 1292 C/D).

³⁵ So zuerst in seiner offiziellen Stellungnahme zum Konzilsplan am 28.7.1865 (Mansi 49, 148–50), dann in seinem Schreiben an seinen Klerus v. 15.11.1869 (Das allgemeine Concil vom Vatican, Wien 1870), in seiner Konzilsrede vom 28.12.1869 zum Schema “*De doctrina catholica*” (Mansi 50, 122–125), schließlich in seinen “*Observationes*”, 83–87.

Namen der Dogmatischen Deputation, die etwa drei Stunden dauerte³⁶. Mit eiserner Festigkeit wies er auf, dass jeder Versuch, die päpstliche Unfehlbarkeit an Bedingungen zu binden, die konkret nur schwer zu verifizieren seien (wie an die Tradition der Kirche, die Einholung des Rates der Bischöfe etc.), der Infragestellung päpstlicher Glaubensentscheidungen Tür und Tor öffnen würde, weil es dann immer Leute gäbe, die sagen: Aber der Papst hat sich nicht genügend informiert, usw. usw. ... Das heiÙe, wie er ebenfalls betonte, nicht, dass der Papst sich nicht auf den Rat der Kirche stützen müsse. Selbstverständlich könne der Papst nicht seine eigenen Einfälle oder Lieblingsideen definieren, sondern immer nur den vorgegebenen Glauben der Kirche. Aber die Weise, wie er sich des Glaubens der Kirche vergewissere, könne nicht generell und verbindlich festgelegt werden, ob also durch Konzilien, durch Befragung aller Bischöfe oder auch auf andere Weise. Hier machte Gasser der Minorität keine Konzessionen. Andererseits distanzierte er sich auch klar von extremen Positionen. Er wies die “Trennung” von Papst und Kirche nicht nur mit dem üblichen Argument zurück, dass die Kirche in jedem Falle dem Papst folgt (oder sie ist nicht mehr Kirche), sondern auch, dass der Papst auf die Kirche hören müsse, wenn er auch betonte, dass der Modus, wie dies geschehe, nicht ein für allemal festzulegen sei. Er wies die Vorstellung zurück, die päpstliche Unfehlbarkeit sei in der Weise Quelle der Unfehlbarkeit der Gesamtkirche, dass letztere ihr nur vermittelt über den

³⁶ Mansi 52, 1204–1230, referiert und kommentiert in allen Darstellungen des 1. Vatikanums.

Papst zukomme. Und weiter, was ebenfalls wichtig war, grenzte er Ex-cathedra-Entscheidungen ausdrücklich nicht nur von Privatäußerungen des Papstes ab, sondern auch von anderen lehramtlichen Äußerungen geringeren Grades – eine Unterscheidung, die in den anderen Stellungnahmen zur Unfehlbarkeit während des Konzils keineswegs selbstverständlich und normal, sondern eher selten war.

Die Wirkung der Relatio Gassers war freilich weder bei der Majorität noch bei der Minorität die, die man von ihrer theologischen Bedeutung her erwarten würde³⁷. In den Aufzeichnungen, Berichten, Protokollen und Tagebüchern dieser Tage nimmt sie nirgends den Platz ein, der ihr heute bei den Theologen zukommt. Dies ist auch leicht verständlich. Die wenigsten, die im wohltemperierten Zimmer die Relatio lesen, geben sich Rechenschaft, in welchem Zustand die meisten Konzilsväter, von Hitze, Überdruß und allgemeiner Müdigkeit erschöpft, eine dreistündige Rede aufnahmen, zudem am mit 34 Grad Celsius heißesten Tag des Konzils. Fast alle, sowohl von der Majorität wie von der Minorität, waren ja an dem Punkt angelangt, wo sie jedes weitere Wort für zuviel hielten und nur noch die Sehnsucht hatten, möglichst bald zum Schluss zu kommen. Die Intensität, mit der Gasser sich bemühte, auf die Minorität und ihre Bedenken einzugehen, wurde von der Gegenseite ohnehin für verlorene Liebesmühe erachtet, während umgekehrt die meisten Minoritätsbischofe den Eindruck hatten, hier würde nur längst Widerlegtes wiederholt. Und so konnte sie auch die Spaltung nicht beheben.

³⁷ Dazu SCHATZ, *Vaticanum I* (Anm. 5), Bd. III, 146.

Die meisten Minoritätsbischöfe mit wenigen Ausnahmen (zu denen Tarnóczy von Salzburg zählte) reisten vor der feierlichen Abstimmung unter Protest ab. So gab es bei der feierlichen Abstimmung am 18. Juli 1870 nur 2 Nein-Stimmen bei 535 Ja-Stimmen. In Wirklichkeit war der Anteil der Minorität vorher um die 20 % gewesen: bei der vorläufigen Schlussabstimmung am 13. Juli noch unter 601 Stimmen 88 Nein-Stimmen plus 32 „Placet iuxta modum“, die in die Richtung der Minorität gehen³⁸, also 120 von 601.

Kirchenpolitisch war das Ergebnis ein Scherbenhaufen. Die österreichische Regierung nahm die Definition zum Anlass, das Konkordat zu kündigen, da „*der Kompassiszent [Vertragspartner] ein anderer geworden*“ sei, m.a.W., da der unfehlbare Papst substantiell ein anderer sei als der fehlbare, mit dem man das Konkordat abgeschlossen habe – was nebenbei gesagt schon deshalb haltlos war, weil der konkordatsrechtlich einzig relevante volle päpstliche Jurisdiktionsprimat, den das Konzil zusammen mit der Unfehlbarkeit definierte, schon im österreichischen Konkordat ausdrücklich anerkannt war.

Gasser in Brixen und Rudigier in Linz wurden bei ihrer Heimkehr mit Triumph empfangen³⁹. Rauscher, durch den Ausgang des Konzils und die Aufkündigung des Konkordats durch die Regierung psychisch-physisch am Ende⁴⁰, publizierte die Konzilstexte am 8. August in seinem Diözesanblatt,

³⁸ Genauere Untersuchung ebd., 148–152.

³⁹ Theodor GRANDERATH, *Geschichte des Vatikanischen Konzils*, hg. v. Konrad KIRCH, Bd. III, 713 f., 718 f.

⁴⁰ SCHATZ, *Vaticanum I* (Anm. 5), Bd. III, 261.

freilich ohne jeden Kommentar. Die beiden ehemaligen Minoritätsbischofe Wiery von Gurk und Stepischnegg von Lavant steuerten auf eine gemeinsame Promulgation mit kommentierender Interpretation nach dem Vorbild des Fuldaer Hirtenbriefes der deutschen Bischöfe hin, wenigstens auf der Ebene der Salzburger Kirchenprovinz. Sie scheiterten damit jedoch vor allem deshalb, weil ihre und Gassers Interpretation zu sehr divergierten⁴¹. Sie erließen dann beide separate Schreiben, die versuchten, das Dogma im Sinne der Anliegen der Konzilsminorität zu erklären⁴². Eine größere Bedeutung für die nachkonziliare Rezeption des Dogmas hatte jedoch Bischof Feßler von St. Pölten als ehemaliger Konzilssekretär, und zwar durch seine Schrift von Februar 1871 “Die wahre und die falsche Unfehlbarkeit der Päpste”. Diese Schrift war in erster Linie eine polemische Widerlegung des Konzilsgegners Schulte, Kirchenrechtsprofessor in Prag, der dann altkatholisch wurde. Aber zwei Zugeständnisse Feßlers wurden auch von solchen aufgegriffen, die zunächst Schwierigkeiten mit dem Dogma hatten und dann eine Möglichkeit sahen, es in dieser Interpretation zu akzeptieren oder wenigstens nicht unbedingt dagegen sein zu müssen, allen voran Bischof Hefele von Rottenburg. Dies war einmal die Tatsache, dass im Konzilstext in der Einleitung stand, die Päpste hätten ihr Lehramt ausgeübt, indem sie einmal ökumenische Konzilien einberiefen, dann die Bischöfe auf dem ganzen Erdkreis befragten oder auch andere Hilfsmittel benutzten, die ihnen die

⁴¹ Ebd.

⁴² Mansi 53, 1010–1012 und 1028–1030.

göttliche Vorsehung zur Verfügung stellte. Feßler wies nun besonders auf diesen Passus hin und bemerkte dazu, dies stelle die Weise dar, wie das päpstliche Lehramt bisher ausgeübt wurde *“und auch in Zukunft geübt werden wird”*⁴³. Weiter war es die Tatsache, dass Feßler den Begriff des *“Definierens”* sehr eng fasste und so betonte, dass nicht alle päpstlichen lehramtlichen Dokumente unfehlbar seien, insbesondere nicht der *“Syllabus”* von 1864, also das Verzeichnis von 80 modernen Irrtümern, in welchem u.a. Religionsfreiheit, Trennung von Kirche und Staat und die Meinung, der Kirchenstaat sei nicht mehr zeitgemäß und seine Abschaffung würde der Kirche zum Wohl gereichen, verurteilt wurden⁴⁴.

In dieser Beziehung hatte Feßler bereits vorher sein Manuskript Gasser vorgelegt und sein Urteil erbeten. Gasser stimmte Feßler im großen und ganzen zu, neigte aber doch in einigen Punkten dazu, Positionen, die die päpstliche Unfehlbarkeit weiter ausdehnten, wenigstens offen zu lassen, da hier das Konzil weder positiv noch negativ entschieden habe. Dies betraf einmal die Frage, ob allgemeinen Disziplindekreten nicht doch insofern Unfehlbarkeit zukomme, als sie nicht in sich schlecht sein könnten. In der Frage der Unfehlbarkeit des Syllabus übernahm Feßler dagegen die Ausführungen Gassers, die die Argumente gegen seine Unfehlbarkeit für stärker hielten. Insgesamt stimmte Feßler nachher bei einigen kleineren Reserven der Schrift voll zu. Aber in seinen Antworten wurde doch deutlich,

⁴³ FESSLER, Die wahre und die falsche Unfehlbarkeit der Päpste, 21.

⁴⁴ Ebd., 24 f. und 28 f.

dass Feßlers Interpretation nicht die einzig mögliche war und dass mehr maximalistische Ansichten durch das Konzilsdekret zwar nicht sanktioniert, aber doch auch nicht ausgeschlossen, vielmehr offen gelassen waren⁴⁵.

Auf Feßler stützte sich nun auch Bischof Hefeles, indem er in seinem Hirtenbrief vom 10. April 1871, in dem er das Dogma (wenigstens äußerlich) annahm⁴⁶, die Deutung Feßlers übernahm, bzw. noch erweiterte, indem er schrieb, diese Worte enthielten *“nicht bloß eine historische Notiz über das, was früher geschah, sondern implizieren zugleich die Norm, nach welcher*

⁴⁵ Jetzt abgedr. bei Walter BRANDMÜLLER (Hg.), Briefe um das I. Vaticanum. Aus der Korrespondenz des Konzilssekretärs Bischof Feßler von St. Pölten 1869–1872 (Paderborn 2005), 79–84, 89 f.

⁴⁶ Zur Frage der “Unterwerfung” Hefeles: SCHATZ, Kirchenbild (Anm. 2), 405–420; Rudolf REINHARDT, Bischof Carl Joseph von Hefeles. Neue Quellen, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 3 (1984), 145–168; Karl J. RIVINIUS, Die Haltung Bischof Hefeles und die der württembergischen Regierung zur Unfehlbarkeit des Papstes, in: Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte (FS Remigius BÄUMER, Paderborn 1988) I, 445–489; Rudolf REINHARDT, Noch einmal: Carl Joseph von Hefeles und das Vatikanum I: ZKG 101 (1990), 385–396; SCHATZ, Vaticanum I (Anm. 5), Bd. III, 237 f.; Hubert WOLF, Indem sie schweigen, stimmen sie zu? Die Tübinger Katholisch-Theologische Fakultät und das Unfehlbarkeitsdogma, in: DERS. (Hg.), Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefeles 1809–1893 (Ostfildern 1994), 78–101. – In jedem Falle ist zu sagen, dass für Hefeles die “gemäßigten” Interpretationen Feßlers und ebenso Kettelers nur ein letzter Rettungsanker waren; sie vermochten ihn nicht zu einer überzeugten Annahme, sondern allenfalls zu einem Auf-sich-beruhen-lassen zu bewegen. In den Briefen an Feßler erkennt Hefeles an, dass seine Interpretation sachlich Brücken baut (BRANDMÜLLER [Anm. 45], 110), sieht jedoch seine Einwände gegen Freiheit und ordnungsgemäßen Verlauf des Konzils keineswegs als entkräftet an (ebd., 137 f.).

*bei päpstlichen Kathedralentscheidungen immer verfahren wird*⁴⁷ Und auf Hefele stützte sich der von Bischof Greith von St. Gallen verfasste Hirtenbrief der Schweizer Bischöfe, der seine Formulierung fast wörtlich übernahm⁴⁸.

Aber war diese Deutung richtig und nicht überzogen? Hefele selbst hatte seine Zweifel. Er bat darum in einem Brief Feßler, ob er nicht durch seine römischen Beziehungen eine päpstliche Approbation seiner Schrift erwirken könne. Eine solche Approbation, so schrieb er, würde *“zur Beruhigung der Gemüter beitragen und den Frieden und die Eintracht in der Kirche wesentlich fördern”*⁴⁹. Feßler bemühte sich tatsächlich darum⁵⁰ – und mit Erfolg. Schon einen Monat später erhielt er von Pius IX. ein päpstliches Lobschreiben: er habe gegen Schulte *“den wahren Sinn des Dogmas... ins*

⁴⁷ Text der Erklärung in: Mansi 53, 1058 f.; Katholik 1871 I, 587–589; StML, Das Ökumenische Concil XII, 12–14; Emil FRIEDBERG, Sammlung der Aktenstücke zum ersten Vatikanischen Concil mit einem Grundriß der Geschichte desselben (Tübingen 1872), 711 f.; J.F. Ritter VON SCHULTE, Der Altkatholizismus (Gießen 1887), 230–232; RITH 16 (1908), 681–684; ThQ 124 (1943), 38–40 und 150 (1970), 164 f. (Faksimile).

⁴⁸ *“Das Vatikanische Concil führt aber das Gesagte nicht als eine bloße historische Notiz von der Weise an, welche die Päpste bisher vorgängig einer feierlichen Glaubensentscheidung eingehalten haben, sondern zugleich auch, um auf die N o r m hinzuweisen, nach welcher sie auch künftighin verfahren werden”* (Die Lehre von dem Unfehlbaren Lehramte, 30). – in der Fußnote wird dann auf Feßler verwiesen. Greith kannte die Erklärung Hefeles und stand damals in engem Kontakt mit ihm (vgl. SCHATZ, Kirchenbild [Anm. 2], 247 Anm. 112).

⁴⁹ Brief vom 23.3.1871 (BRANDMÜLLER [Anm. 45], 110).

⁵⁰ SCHATZ, Kirchenbild (Anm. 2), 415 f.

*rechte Licht gerückt*⁵¹. Sicher war es nicht die Intention Pius IX., zu Feinheiten der Interpretation Stellung zu beziehen, zumal er die Schrift selbst nicht lesen konnte, da er kein Deutsch konnte und die Schrift zu diesem Zeitpunkt noch nicht ins Italienische übersetzt war. Worum es dem Papst ging, war eine Stärkung der Abwehr gegen den Konzils- und Unfehlbarkeitsgegner Schulte, der besonders deshalb gefährlich war, weil er die Staaten gegen die Unfehlbarkeit als angeblich “staatsgefährlich” einnahm. Aber faktisch trug das päpstliche Lob für Feßler dazu bei, dass gemäßigte Interpretationen einen gewissen Auftrieb erhielten.

Und in diesem Kontext der Abwehr des beginnenden Kulturkampfes steht dann auch eine andere päpstliche Klarstellung. Rauscher hatte immer wieder das Problem der Bulle “Unam Sanctam” von 1302 aufgeworfen, in welcher klar die Unterordnung des Staates unter die Kirche, der weltlichen unter die geistliche Gewalt formuliert wurde: dem Papst stehen beide “Schwerter” zu, das geistliche und das weltliche; das eine führt er selbst, das andere überträgt er der weltlichen Gewalt. Eine Konsequenz dieser Doktrin war, dass der Papst im Konfliktfalle nicht nur das Recht habe, Fürsten zu exkommunizieren, sondern auch als Herrscher abzusetzen und die Untertanen vom Treueid zu entbinden. Und Rauscher hatte auf das Problem hingewiesen, durch die päpstliche Unfehlbarkeit bekomme auch diese Bulle nachträglich Geltung für heute, und damit gefährde man die legitimen kirchlichen Forderungen an den modernen Staat durch anachronistische Ansprüche. Man

⁵¹ Schreiben vom 27.4. (MARTINA [Anm. 20], 228 Anm. 263).

müsse also diese Dinge unbedingt klären, wenn man die päpstliche Lehrunfehlbarkeit definiere⁵². Eine gewisse Resonanz fand Rauscher, wenn auch reichlich spät, ein Jahr nach der Unfehlbarkeitsdefinition, nämlich in einer Ansprache Pius IX. vom 20. Juli 1871⁵³. Der Papst hob dort hervor, das päpstliche Absetzungsrecht gegenüber weltlichen Fürsten sei eine zeitbedingte mittelalterliche Einrichtung, im damaligen Völkerrecht der christlichen Nationen begründet (was, nebenbei, auch nicht stimmt: es war immer eine extreme kuriale Ideologie, nie von einem Konsens der Fürsten anerkannt); jedenfalls habe es nichts mit der päpstlichen Unfehlbarkeit zu tun. Freilich geht diese Ansprache mit keinem Wort auf “Unam Sanctam” und auf den Einwand Rauschers ein, dort sei dieses geschichtlich bedingte Recht als von Christus dem Petrus und seinen Nachfolgern verliehenes “ius divinum” verabsolutiert worden. Pius IX. war bereit, offensichtlich anachronistische Rechte aufzugeben und historisch zu relativieren, nicht jedoch die geschichtliche Verflechtung mit dem Selbstverständnis des Papsttums als Problem zu sehen.

⁵² So zunächst in seinen “Observationes” (SCHATZ, Kirchenbild [Anm. 2], 432–437), bei denen er übrigens offensichtlich durch Döllingers “Erwägungen für die Bischöfe des Conciliums über die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit” von Oktober 1869 beeinflusst ist (ebd., 434 f.), dann vor allem in der von ihm verfassten Petition von 14 Konzilsvätern vom 10.4.1870 (Mansi 51, 719–722)

⁵³ Text in *Civiltà Cattolica* ser. VIII (1871) vol. 3, 485 f.