

Zu einer *Relecture* von Primat und Unfehlbarkeit

von Peter Neuner

1869/70, also vor 150 Jahren, fand das I. Vatikanische Konzil statt, bei dem der Primat und die Unfehlbarkeit des Papstes definiert wurden. Es war der Höhepunkt einer Entwicklung, in deren Verlauf sich die Kirche von den Idealen der Neuzeit distanzierte. In den Kontroversen um den Modernismus wurde „modern“ zu einem Synonym für häretisch. Im Gegensatz dazu folgte das II. Vatikanum dem Leitmotiv eines *Aggiornamento*. Dennoch hat man auch die Dogmen des I. Vatikanums aufgenommen, ebenso wie in den Kodex (1983). Es ist heute dringend geboten und möglich, sie im Licht des II. Vatikanums einer *Relecture* zu unterziehen.

Als Papst Pius IX. am 18. Juli 1870 die Dogmen vom Primat und von der Unfehlbarkeit des Papstes verkündete, ging über Rom ein heftiges Unwetter nieder. Die Stimme des Papstes war im Querschiff von St. Peter, wo das Konzil tagte, kaum zu verstehen, es wurde so finster, dass man Kerzen anzünden musste, um die Dekrete verlesen zu können. Dunkelheit und Unverstehbarkeit der dogmatischen Verlautbarung wurden in der Deutung des I. Vatikanischen Konzils ebenso zu Symbolen wie Blitz und Donner, die man, je nach Standpunkt, als übernatürliche Bestätigung der verkündeten Dogmen oder als himmlisches Grollen interpretierte.

1. Der geistige Hintergrund

Es waren nicht die ersten Donnerschläge, die die Kirche im 19. Jahrhundert aufgeschreckt haben, und das I. Vatikanische Konzil, das vor genau 150 Jahren stattfand, ist nur von diesen Erschütterungen her zu verstehen.¹ Am Anfang des langen 19. Jahrhunderts stand die Französische Revolution (1789), in deren Verlauf der Blutausch der Massen die hohen Ideale der Aufklärung bald verdrängte. Die Septembermorde 1792, denen in Pariser Kerkern mehr als 1200 Gefangene, darunter 300 Priester, zum Opfer fielen, waren von Mordlust und Rachebedürfnis bestimmt, nicht mehr vom Streben nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. 1793 beschloss das Parlament die Abschaffung des Christentums, Priester mussten aus Frankreich fliehen, nur im Untergrund und unter Todesgefahr konnten sie ihre Botschaft verkünden. Das Streben nach Freiheit war blutigem Terror gewichen.

¹ Vgl. hierzu Peter Neuner, *Der lange Schatten des I. Vatikanums. Wie das Konzil die Kirche noch heute blockiert*, Freiburg – Basel – Wien 2019; ders., *Der Fremdkörper*, in: *Herder-Korrespondenz* 73 (12/2019) 33–37.

Die Herausforderungen für die Kirche waren massiv, ihre Existenz schien an der Schwelle zum 19. Jahrhundert gefährdet. Der Kirchenstaat war von Napoleons Truppen besetzt, 1799 nahmen französische Soldaten den todkranken Papst Pius VI. gefangen und schleppten ihn über die Alpen nach Grenoble und Valence, wo sein Tod diesem unwürdigen Schauspiel ein Ende setzte. Das Papsttum und mit ihm die Kirche schienen vernichtet, man hielt ihnen Leichenreden und errichtete Grabsteine.

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts hatte sich auch die geistige Strömung geändert, religionskritische Tendenzen wurden im Gefolge von Feuerbach, Comte und Marx dominierend. Historie wurde in der Rezeption von Darwin zur Leitwissenschaft. Sie stellte die biblischen Berichte infrage, erschütterte den Glauben an Wunder und an gottgewollte Autoritäten. Alles erschien als einmal entstanden und folglich als veränderlich, wandelbar und damit als unsicher. Und das Industrieproletariat, das im Rahmen der industriellen Revolution entstand, fühlte sich von der Kirche im Stich gelassen, die man weithin als Stütze der alten, ausbeuterischen Gesellschaft erachtete. Der Atheismus, bislang Überzeugung kleiner Minderheiten, wurde salonfähig. Die katholische Theologie, die in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts in engem Austausch mit der philosophischen Welt, insbesondere mit dem Deutschen Idealismus gestanden hatte, zog sich in der fortan dominierenden Neuscholastik in eine idealisierte Sonderwelt des Mittelalters zurück und begegnete der nun tonangebenden geistigen Welt vornehmlich mit Ablehnung.

Angesichts dieser Herausforderungen kann es nicht verwundern, dass die Kirche nicht allein konkrete Angriffe auf ihre Freiheit und ihre Existenz verurteilte, sondern auch die geistigen Grundlagen zurückwies, auf denen diese Angriffe beruhten und die nach ihrer Überzeugung zu den Katastrophen der jüngeren Geschichte geführt hatten. Das Streben nach Freiheit und Gleichheit, so die Überzeugung der Päpste im 19. Jahrhundert, hat zur Zerstörung der gottgewollten Ordnung geführt und die Menschheit ins Chaos gestürzt. Mit dieser Vorstellung waren die Päpste nicht allein. Insbesondere in Frankreich dachten viele so, die sich angesichts der Gräueltaten im Rahmen der Französischen Revolution von den Idealen der Aufklärung abwandten. Louis Veillot, Journalist der einflussreichen Zeitschrift *L'Univers*, war überzeugt, dass die staatliche Ordnung global auf eine Katastrophe, vielleicht auf eine weltweite Revolution zusteure. Dann aber müsse eine neue Ordnung entstehen, für die, wie Veillot hoffte, das Papsttum und dessen Autorität den Kristallisationspunkt bilden sollte.

Einen Schuldigen für die Katastrophen der Moderne fand man kirchlicherseits in Martin Luther. Sein Aufstand gegen die Autorität von Papst und Kaiser hatte im 16. Jahrhundert zum Zerschlagen der gottgewollten Ordnung der Gesellschaft und der Einheit der Christenheit geführt. In der Folge beanspruchte jeder, sein eigener Kirchenlehrer und Priester und Papst zu sein, und die Ordnung der Gesellschaft löste sich auf. Der falsche Mönch aus Wittenberg hatte ein neues religiöses Gebilde im Gegensatz zur Kirche Jesu Christi geschaffen und damit unendliches Leid über die Christenheit gebracht. Der Dreißigjährige Krieg hatte zur bis dahin schlimmsten Verwüstung in Europa geführt und er wirkte fort in zahllosen Kriegen und Katastrophen, die die Menschen in der Folge heimsuchten. Die „Moderne“ mit ihrem Streben nach Freiheit, Autonomie und ihrem Pluralismus in den Wertvorstellungen erschien nicht allein als „Abfall von den Werten des

Christentums“, sondern als Zusammenbruch jeder humanen Gesellschaft. Gegenmittel, so die Überzeugung, kann nur sein die Rückkehr zur Ordnung des Mittelalters, erachtet als „katholisches Ideal- und Sehnsuchtszeitalter“², und zu einer Gesellschaft, die von den gottgewollten Autoritäten und dem ihnen gebührenden Gehorsam bestimmt ist.

Natürlich folgten nicht alle Katholiken und auch nicht alle Theologen dieser Deutung der Geschichte. Aber bei wichtigen Vertretern der Hierarchie, auch bei den Päpsten im 19. Jahrhundert, fielen diese Vorstellungen auf fruchtbaren Boden. Papst Gregor XVI. hatte 1799, dem Jahr der tiefsten Erniedrigung des Papsttums, das Buch „Il trionfo della santa Sede“ geschrieben, in dem er der Kirche den von der göttlichen Vorsehung garantierten Sieg über die Mächte der Finsternis prophezeite. Alle Irrtümer und Bosheiten der Neuzeit können sie nicht besiegen, denn sie gründet auf dem Papsttum als dem Felsen in der Brandung. Von dieser Geisteshaltung war dann auch das Pontifikat von Gregor XVI. bestimmt. In der Enzyklika *Mirari vos* (1832) verurteilte er pauschal die Entwicklungen der Neuzeit, das Streben nach individueller Freiheit, und den daraus folgenden Indifferentismus.

„Aus dieser höchst abscheulichen Quelle des Indifferentismus, fließt jene widersinnige und irriige Auffassung bzw. vielmehr Wahn, einem jeden müsse die Freiheit des Gewissens zugesprochen und sichergestellt werden. Diesem geradezu pesthaften Irrtum bahnt freilich jene vollständige und ungezügelter Meinungsfreiheit den Weg, die zum Sturz des heiligen und bürgerlichen Gemeinwesens weit und breit grassiert.“ (DH 2730 f.)

Zum Nachfolger von Gregor XVI. wurde 1846 Pius IX. gewählt, der zunächst als Vertreter einer liberaleren Richtung begrüßt wurde, jedoch nach der Revolution von 1848, als er verkleidet aus Rom fliehen musste, ganz in die Denkformen seines Vorgängers zurückfiel. Während seiner langen Regierungszeit verurteilte er rationalistische und materialistische Philosophien, umstürzlerische soziale Theorien, religiöse Gleichgültigkeit. Höhepunkt war die Enzyklika *Quanta cura* (1864), in der er die Überzeugung als Wahnwitz verurteilte, „die Freiheit des Gewissens und des Kultus ist das eigene Recht eines jeden Menschen, ein Recht, welches durch das Gesetz in jedem wohlkonstituierten Staate verkündigt und geschützt werden muss“³. Gewissens-, Meinungs- und Pressefreiheit erschienen als mit der katholischen Lehre unvereinbar. Der Enzyklika war eine Liste von 80 Sätzen beigegeben, der „*Syllabus errorum*“, in dem der Papst die „Irrtümer“ der Zeit verurteilte. Zusammenfassend wurde die Auffassung zurückgewiesen: „Der Römische Bischof kann und soll sich mit dem Fortschritt, mit dem Liberalismus und mit der modernen Kultur versöhnen und anfreunden“ (DH 2980).

² Michael Seewald, Der Papst als Souverän und die Kirche als Gemeinschaft, in: Julia Knop; Michael Seewald (Hg.), Das Erste Vatikanische Konzil, Darmstadt 2019, 196–216, hier 201.

³ Zit. nach Hubert Wolf, Der ‚Syllabus errorum‘ (1864), in: Manfred Weitlauff (Hg.), Kirche im 19. Jahrhundert, Regensburg 1998, 118.

Die liberale Presse sah im Syllabus eine Kriegserklärung an die moderne Welt und ihre Ideale. Einig waren sich Kritiker und Verteidiger darin, dass damit Katholizismus und Moderne für unvereinbar erklärt wurden. Die katholische Kirche ragte, wie der evangelische Religionsphilosoph Ernst Troeltsch urteilte, „als ein ungeheurer Fremdkörper in die moderne Welt herein“⁴, sie wies alles zurück, was dieser als wertvoll erschien.

2. Das vatikanische Konzil 1869/70

In diesem geistigen Klima berief Papst Pius IX. das Vatikanische Konzil ein.⁵ Dabei gab er diesem kein Thema vor, es stand keine Häresie im Raum, die durch ein Konzil hätte überwunden werden müssen. Es verbreitete sich die Vorstellung, der Syllabus solle – allerdings in positiven Formulierungen – zum Dogma erhoben werden. Jedenfalls standen nicht einzelne Glaubenslehren zur Diskussion, sondern die *praeambula fidei*, die Denkvoraussetzungen, die den Glauben erst möglich machen. Die Mehrheit der Bischöfe vertrat die Überzeugung, das Konzil sollte in der Auseinandersetzung mit der modernen Welt deren verhängnisvolle Prinzipien zurückweisen und im Gegensatz zu dem Streben nach Freiheit und Autonomie Autorität und Gehorsam als Leitmotive propagieren. Dabei tauchte die Vorstellung auf, die Unfehlbarkeit des Papstes zu dogmatisieren, denn eine höhere als eine unfehlbare Autorität sei nicht denkbar. Wenn schon die überkommenen Autoritäten im gesellschaftlichen Bereich nicht mehr zu retten waren, sollten sie wenigstens in der Kirche neu bekräftigt werden. Das Papsttum sollte, so die vorherrschende Meinung unter den Bischöfen, als der unerschütterliche Fels in der Brandung der Zeit Hoffnung verleihen für eine bessere Zukunft, in der dann die Irrwege der Moderne überwunden werden. Angesichts um sich greifender Unsicherheit und verbreiteter Glaubenszweifel kann ein unfehlbarer Papst Sicherheit und Geborgenheit vermitteln. Während die Welt in düstersten Farben gezeichnet wurde, erschien die Kirche als das Haus voll Glorie, auf ihr ruhte alle Hoffnung für eine bessere Zukunft. Zwei Tage vor der Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit formulierte Bischof Gasser als Sprecher der Glaubensdeputation:

„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.“⁶

⁴ Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, München – Berlin 1928, 12.

⁵ Zur Geschichte des I. Vatikanums vgl. u. a. Cuthbert Butler, Das I. Vatikanische Konzil, München 1961; Roger Aubert, Vaticanum I, Mainz 1965; Klaus Schatz, Vaticanum I, 3 Bde., Paderborn u. a. 1992–1994; Manfred Weitlauff, Das Erste Vatikanum (1869/70) wurde ihnen zum Schicksal, 2 Bde., München 2018; Bernhard Schmidt, Kleine Geschichte des Ersten Vatikanischen Konzils, Freiburg 2019.

⁶ Zit. nach Klaus Schatz, Positionierung der Kirche in der Moderne, in: Knop; Seewald (Hg.), Das Erste Vatikanische Konzil (wie Anm. 2), 45.

Autorität wurde zum bestimmenden Thema des Konzils. Die Dokumente des I. Vatikanums, die dogmatischen Konstitutionen *Dei filius* über den Glauben und *Pastor aeternus* über die Kirche, sind vom Gedanken der Autorität und des Gehorsams geprägt und verworfen das Streben nach Freiheit und Autonomie. In *Dei filius* erscheint Glaube als Gehorsam, den der Mensch der göttlichen Offenbarung, so wie sie durch die Kirche vermittelt wird, entgegenzubringen hat. Die Glaubensaussagen müssen nicht in sich selbst als wahr erwiesen werden, weil sie zum Glücken und zur Erfüllung menschlichen Lebens beitragen. Die Vorstellung, dass der Glaube nicht in sich zu begründen, sondern aufgrund einer ihm äußerlichen Autorität festgehalten werden muss, wurde in der Folge als Extrinsicismus bezeichnet. Glaube erscheint als Pflicht (DH 3012), ja geradezu als Last, die in Unterwerfung unter die göttliche Autorität ertragen werden muss.

Das Denken des I. Vatikanums im Kontext von Autorität und Gehorsam gipfelt im Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit. Diese war zunächst nicht auf der Agenda der zu behandelnden Themen, bestimmte jedoch bereits im Vorlauf des Konzils die Diskussionen. In der Jesuitenzeitschrift *Civiltà cattolica* erschien unter der Überschrift „Korrespondenz aus Frankreich“ ein Artikel mit der These, die rechten und wahren Katholiken erwarteten vom kommenden Konzil, dass die Bischöfe per Akklamation die Unfehlbarkeit des Papstes verkünden. Der Erzbischof von Westminster Henry Edward Manning und der Regensburger Bischof Ignatius Senestrey legten schon vor dem Konzil ein Gelübde ab, sie würden alles tun, was in ihrer Macht steht, um die Unfehlbarkeit in möglichst umfassenden Formulierungen zu dogmatisieren. Faktisch wurde die Unfehlbarkeit zum zentralen Thema des Konzils, an dem sich die Kontroversen entzündeten.

Den Infallibilisten gelang es durchzusetzen, dass das Thema Unfehlbarkeit in die Verhandlungen aufgenommen wurde, und zwar im Rahmen der Lehre von der Kirche, der zugesagt ist, dass sie nicht vom Glauben abfallen und definitiv der Häresie verfallen wird. Der sich immer deutlicher abzeichnende Untergang des Kirchenstaates, dessentwegen das Konzil dann auch abgebrochen werden musste, machten es offensichtlich, dass das Konzil nicht alle im Schema über die Kirche angesprochenen Themen diskutieren und darüber würde entscheiden können. Dabei ist es Bischof Manning und seinen Anhängern gelungen, dass die Frage nach dem Papst, seinem Primat und seiner Unfehlbarkeit in den Beratungen des Konzils vorgezogen wurde. Sie hatten das Wohlwollen des Papstes, der nun diese Dogmatisierung massiv unterstützte.

Die letztendlich verabschiedete dogmatische Konstitution über den Papst umfasst vier Kapitel. Das erste Kapitel lehrt, dass „Petrus vor den übrigen Aposteln [...] von Christus mit dem wahren und eigentlichen Jurisdiktionsprimat ausgestattet wurde“ (DH 3054), also „den wahren und eigentlichen Jurisdiktionsprimat von [...] unserem Herrn Jesus Christus direkt und unmittelbar“ empfangen habe (DH 3055). Dieser Primat dauerte, wie Kapitel zwei festschreibt, in den Römischen Bischöfen beständig fort. Er ist auf sie als die Nachfolger des Petrus übergegangen. Kapitel drei umschreibt den Primat dahingehend, dass

„die Römische Kirche auf Anordnung des Herrn den Vorrang der ordentlichen Vollmacht über alle anderen innehat, und daß diese Jurisdiktionsvollmacht des Römischen Bischofs, die wahrhaft bischöflich ist, unmittelbar ist: ihr gegenüber sind die Hirten und die Gläubigen jeglichen Ritus und Ranges – sowohl einzeln für sich als auch alle zugleich – zu hierarchischer Unterordnung und zu wahren Gehorsam verpflichtet“.

Dabei gilt der Primat „nicht nur in Angelegenheiten, die den Glauben und die Sitten, sondern auch in solchen, die die Disziplin und Leitung der auf dem ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche betreffen“ (DH 3060). In diesen zweifellos dramatischen Aussagen ist den Päpsten die umfassende und uneingeschränkte Vollmacht in der Kirche zugesprochen, in der jede Vollmacht aller Amtsträger in der Kirche ihren Ursprung hat. Sie geht vom Papst aus und ist von ihm verliehen.

Das Ziel dieser Argumentation ist das Kapitel vier über die päpstliche Unfehlbarkeit, an der sich die Kontroversen im Konzil entzündeten, ebenso wie die späteren Diskussionen, die bis heute andauern. Den Bischöfen der Minorität ist es gelungen, eine *per acclamationem* erfolgende und nicht näher umschriebene Dogmatisierung der Unfehlbarkeit zu verhindern. Verabschiedet wurde ein komplizierter Text, dem man das Ringen um jedes Wort deutlich ansieht:

„Wenn der Römische Bischof ‚*ex cathedra*‘ spricht, das heißt, wenn er in Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten Apostolischen Autorität entscheidet, daß eine Glaubens- oder Sittenlehre von der gesamten Kirche festzuhalten ist, dann besitzt er mittels des ihm im seligen Petrus verheißenen göttlichen Beistands jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definition der Glaubens- oder Sittenlehre ausgestattet sehen wollte: und daher sind solche Definitionen des Römischen Bischofs aus sich, nicht aber aufgrund der Zustimmung der Kirche unabänderlich.“ (DH 3074)

Dieser Text schreibt weitreichende Bedingungen für *ex cathedra*-Erklärungen fest und begrenzt Unfehlbarkeit auf Fragen von Glauben und Sitten. Aber es ist den Kritikern nicht gelungen, unfehlbare Äußerungen des Papstes deutlicher in das Glaubensbewusstsein der Kirche oder des Bischofskollegiums einzubinden, also zu verhindern, dass Unfehlbarkeit als isoliertes Privileg des Papstes erscheinen könnte. Im Gegenteil hat die Gruppe um Erzbischof Manning in letzter Stunde auf problematischem Weg die Schlussformulierung eingefügt, *ex cathedra*-Erklärungen seien aus sich und nicht aufgrund der Zustimmung der Kirche irreformabel („*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*“). Dies scheint die Einbindung der Unfehlbarkeit in die Indefektibilität der Kirche direkt auszuschließen. Dieser Schlusssatz führte dazu, dass die meisten deutschen Bischöfe unter Protest abreisten. Dem wollten sie nicht zustimmen.

Nachdem die Kritiker das Konzil verlassen hatten, wurde der Text nahezu einstimmig verabschiedet und in der gleichen Sitzung – unter Blitz und Donner – von Papst Pius IX. als Dogma verkündet. Die Infallibilisten schienen auf der ganzen Linie den Sieg davongetragen zu haben. Tatsächlich haben sich nach einigem Schwanken auch die zunächst ablehnenden Bischöfe unterworfen, wenn auch oft unter massivem Druck. Nicht zuletzt die Tatsache, dass sich die verbleibenden Kritiker in der altkatholischen Kirche eine ekk-

lesiale Heimat gaben,⁷ führte dazu, dass die Bischöfe ihren Widerstand aufgaben, ein Schisma wollten sie nicht riskieren. Zudem haben manche damit gerechnet, dass das Konzil bald weitergeführt würde und diesen Text, wenn schon nicht korrigieren, so doch durch weitere Verlautbarungen einschränken würde.

Doch dazu ist es nicht gekommen. Nach der Verkündigung der Papstdogmen wurde das Konzil unterbrochen und es wurde nicht wieder aufgenommen. Der Papst und die Infallibilisten hatten ihr Ziel erreicht. Die Kirche erschien weithin als Papstkirche, vieles was über Kirche auch hätte gesagt werden müssen, blieb ungesagt.

3. Schritte zur Rezeption

Im Gegensatz zu Befürchtungen, es würde nun eine Flut unfehlbarer Äußerungen über die Kirche hereinbrechen, gingen die Päpste mit den Möglichkeiten, die das Konzil eröffnete, zurückhaltend um. Denn offensichtlich bindet sich die Kirche mit derartigen Entscheidungen auch selbst. Faktisch hat sich allein Papst Pius XII. 1950 bei der Definition der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel auf das Unfehlbarkeitsdogma berufen. Diese Zurückhaltung zeigt aber auch, dass das Dogma von der Unfehlbarkeit primär nicht die Intention hatte, die kirchliche Lehre vor Verfälschungen zu bewahren, sondern dass die eigentliche Intention die Bekräftigung päpstlicher Autorität war.

Doch eine Aura von Letztverbindlichkeit suchte man in der Folge allen päpstlichen Äußerungen und den Verlautbarungen der römischen Kurie zu geben. In die konkrete kirchliche Praxis wurden die Papstdogmen überführt in der Modernismuskontroverse, die die Kirche im Pontifikat Papst Pius' X. erschütterte. Schon der Begriff „Modernismus“ wurde zur Verurteilung geprägt, er sollte die geistigen Strömungen der Neuzeit als mit kirchlichem Denken unvereinbar erklären. Was modern war, wurde *eo ipso* als häretisch diskreditiert. Die Enzyklika *Pascendi dominici gregis* (1907) bezeichnete die Vorstellung von einer Entwicklung der Kirche und ihrer Lehre als „die Quintessenz ihrer (= der Modernisten) ganzen Lehre“⁸. Kirche wurde verstanden als *societas perfecta*, unabhängig von allen Herausforderungen der Geschichte, der Zeit und den Wechselfällen der Menschheit. Die Forderung, die christliche Botschaft mit den Mitteln neuzeitlichen Denkens zu formulieren, wurde zum Inbegriff des Modernismus und dieser wurde mit allen Mitteln, die der römischen Kurie zur Verfügung standen, bekämpft. Erneuerung, der sich auch Papst Pius X. verpflichtet wusste, konnte allein die Wiederherstellung früherer Zustände bedeuten – oder was man als diese erachtete.

Im Pontifikat von Papst Benedikt XV. und mit dem Ausbruch des I. Weltkriegs fand die Modernistenhetze ein Ende. Eine geistige Wende trat allerdings nicht ein. 1917, also mitten in den Wirren des Krieges, als die Bischöfe kaum die Möglichkeit hatten, international Kontakte aufzunehmen, erließ der Papst den *Codex iuris canonici*. In seiner ihm

⁷ Vgl. hierzu Peter Neuner, Döllinger als Theologe der Ökumene, Paderborn 1979; Franz Xaver Bischof, Theologie und Geschichte, Stuttgart – Berlin – Köln 1997.

⁸ Die Enzyklika *Pascendi dominici gregis* ist ausführlich dokumentiert in Peter Neuner, Der Streit um den katholischen Modernismus, Frankfurt – Leipzig 2009, 294–354, hier 319.

von I. Vatikanum verliehenen absoluten Vollmacht schaffte er alle bestehenden Normen ab und ersetzte sie durch das neue, von ihm verfügte Recht. Der Papst, so der darin implizierte Anspruch, steht über dem Recht und ist dessen Herr. In den Kodex von 1917 wurden die entscheidenden Sätze des Dogmas vom päpstlichen Primat aufgenommen. So verfügte can. 218, dass der Römische Bischof die höchste und volle Jurisdiktionsgewalt in der gesamten Kirche innehat, und dies sowohl in Dingen des Glaubens und der Sitten, wie auch in allem, was zur Disziplin und zur Regierung der Kirche auf dem ganzen Erdkreis gehört. Diese Vollmacht ist, wie der Kodex unter Bezug auf das I. Vatikanum formuliert, wahrhaft bischöflich, ordentlich und unmittelbar, sie erstreckt sich über alle Kirchen, ihre Hirten und ihre Gläubigen. Von besonderer Bedeutung wurde die Bestimmung, dass der Papst die Bischöfe der ganzen Welt frei ernennt (can. 329 § 2). Was bisher eher als theoretische Lehrvorstellung erschienen war, wurde nun zur bestimmenden Rechtsordnung der katholischen Kirche. Deutlicher als im Kodex von 1917 lässt sich eine absolutistische Herrschaft wohl kaum formulieren.

In der Enzyklika *Humani generis* (1950), in der er die Ansätze der *Nouvelle Théologie* zurückwies, dehnte Papst Pius XII. die Aura einer Quasi-Unfehlbarkeit insgesamt auf lehramtliche Entscheidungen aus. Sie dürfen demnach „nicht mehr als Gegenstand der freien Erörterung unter den Theologen angesehen werden“ (DH 3885). Denn Christus, so die Enzyklika, hat die Glaubenshinterlassenschaft „weder einzelnen Christgläubigen noch selbst den Theologen zur authentischen Auslegung anvertraut, sondern allein dem Lehramt der Kirche“. Daraus folgert der Papst, „dass die Methode ganz und gar falsch ist, mit der aus Dunklem Klares entwickelt wird, ja dass sogar alle der entgegengesetzten Ordnung folgen müssen“ (DH 3886). Das besagt: Das Lehramt, das die christliche Botschaft in dogmatischen Sätzen formuliert, ist die klare und eindeutige Norm, von der ausgehend die immer dunklen und mehrdeutigen historischen Zeugnisse, also die Heilige Schrift und die Quellen der Dogmengeschichte interpretiert werden müssen. Das Lehramt ist die „nächste Glaubensregel“ (*regula fidei proxima*), es gibt die Wahrheitsaussage vor, die Theologie hat zu zeigen, „auf welche Weise sich das, was vom lebendigen Lehramt gelehrt wird, in der Heiligen Schrift und in der göttlichen ‚Überlieferung‘“ (DH 3886) findet. Wer diesen Beweis nicht zu erbringen vermag, kann nicht (länger) Theologe sein. *Solum magisterium*, allein das Lehramt hat die Vollmacht, über die Rechtgläubigkeit einer Lehre zu urteilen. Die theologischen Grundsätze des I. Vatikanums sind mit diesen Aussagen zu einem Abschluss gekommen.

4. Der Paradigmenwechsel im II. Vatikanum und seine Grenzen

Eine grundlegende Neubesinnung brachte das II. Vatikanische Konzil (1962–1965). Papst Johannes XXIII. gab ihm den Auftrag zu einem *Aggiornamento* der Kirche. Die Glaubensbotschaft, so seine Überzeugung, kann unverändert beibehalten werden, auch wenn sie in einer neuen Form präsentiert wird. Sie solle so formuliert werden, dass die Menschen heute sie als lebensfördernd und glückverheißend erkennen können. Aggior-

namento bedeutete im Sinne des Papstes nicht die Anpassung an den Zeitgeist, sondern die Bemühung, den überlieferten Glauben mit den Denkformen der Gegenwart und als Antwort auf die Fragen der Menschen zu formulieren.

In seiner Ansprache zur Konzilsöffnung wandte sich der Papst gegen Leute, die so tun „als ob sie nichts aus der Geschichte gelernt hätten, die doch eine Lehrmeisterin des Lebens ist [...] In der gegenwärtigen Situation werden wir von der göttlichen Vorsehung zu einer allmählichen Neuordnung der menschlichen Beziehungen geführt.“⁹ Diese Richtlinien für das Konzil bedeuteten nicht weniger als den Abschied von der Grundentscheidung, die christliche Botschaft in Abwehr von den Fragen der Zeit festzuschreiben.

Diese Bemühung bestimmte alle Dokumente des II. Vatikanums, in exemplarischer Weise wird sie sichtbar in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. „Freude und Hoffnung, aber auch Trauer und Angst der Menschen von heute“ sind die Herausforderungen für die Kirche, denn „es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände“. Darum weiß sich die Kirche „mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden“ (GS 1). Die Pastoralkonstitution enthält sich aller Verurteilungen geistiger und gesellschaftlicher Strömungen, sie spricht von der Autonomie und der Eigengesetzlichkeit irdischer Wirklichkeiten, die auch die Kirche zu respektieren hat (GS 36). Nicht mehr Verurteilung und Abwehr bilden den Rahmen, sondern Offenheit gegenüber den Fragen der Welt und der Zeit.

Verschiedentlich hat man an der Pastoralkonstitution bemängelt, sie sei nicht ausgereift, oft einseitig, jedenfalls sehr zeitbedingt und den gesellschaftlichen Bedingungen der 1960er-Jahre verhaftet. Doch genau das ist ihre Stärke. Das Konzil hat es gewagt, sich auf die konkrete Situation einzulassen und jedenfalls in diesem Dokument nicht überzeitliche Wahrheiten verkündet, sondern exemplarisch konkrete Fragestellungen der Zeit aufgegriffen und aus christlicher Verantwortung eine Antwort auf sie zu geben gesucht. Es war eine mutige Tat, dass das Konzil diesen Text als „Konstitution“ bezeichnet hat. Herkömmlicherweise wurden in der Kirche Dogmen und dogmatisch verbindliche Aussagen als Konstitutionen erlassen, so bezeichnete Dokumente genießen unter allen kirchlichen Verlautbarungen die höchste Autorität. Nun hat das Konzil den Text, der die Kirche in ihrer Beziehung zur Welt von heute und damit zu einer geschichtlich sich verändernden Gesellschaft darstellt, Konstitution genannt und ihm so höchste Verbindlichkeit zugesprochen. Angesichts dieser Bezeichnung ist es absurd, aus dem Begriff „Pastoral“ eine geringere Verbindlichkeit abzuleiten. Das Konzil hat in der „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute“, wie die Überschrift lautet, das Selbstverständnis einer Kirche formuliert, die sich in Relation zu dieser Welt und ihren geschichtlich veränderlichen Herausforderungen versteht und sich darin definiert.

Damit stellt dieses Dokument den Abschied dar von einem Verständnis, das Kirche als *societas perfecta* außerhalb der Welt und der Geschichte und unabhängig von deren Veränderungen sehen wollte. Kirche verstand sich im Konzil in Relation zur Welt, nicht zu einer ideal vorgestellten, von Philosophen erdachten Welt, sondern zur Welt, wie sie faktisch begegnet, mit ihren Erfolgen und Hoffnungen, aber auch in ihrer Unvollkommenheit und Gebrochenheit. Die „Zeichen der Zeit“ werden zu einem Kriterium für die Ge-

⁹ Ludwig Kaufmann; Nikolaus Klein, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Fribourg u. a. 1990, 125 f.

stalt der Kirche und ihre Botschaft. Kirche weiß sich der Geschichte und ihrer Veränderlichkeit unterworfen, sie ist „stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung“ (LG 8). Ihre Gestalt und ihre Botschaft sind geworden und werden sich auch weiter ändern müssen, wenn sie ihrem Auftrag gerecht werden will. Sie ist *semper reformanda*. Mit gutem Grund hat man die Pastoralkonstitution als „Gegenyllabus“ bezeichnet.¹⁰

Es kann nicht überraschen, dass dieser Paradigmenwechsel auch auf Kritik stieß. Schließlich lagen die Verurteilungen des Modernismus gerade 50 Jahre und die Kontroversen um die *Nouvelle théologie* kaum mehr als 10 Jahre zurück. Fast alle Konzilsväter waren in dieser Welt aufgewachsen und manche von ihnen hielten die Neuausrichtung für gefährlich, wenn nicht für häretisch. Nun ist es Charakteristikum der Konzilien, dass sie nicht Mehrheitsentscheidungen treffen, sondern einen Konsens anstreben. Vor allem Papst Paul VI. hat sich um Einmütigkeit bemüht und dafür eingesetzt, dass in die Dokumente auch Formulierungen aufgenommen wurden, die der konservativen Minderheit eine Zustimmung ermöglichten. Man bemühte sich um Kompromisse. Verschiedentlich halfen offene Formulierungen, die beide Seiten in jeweils ihrem Sinne interpretieren und denen sie dann zustimmen konnten. Kontroverse Auslegungen waren die Konsequenz.

In manchen Problemstellungen hat man sich dadurch beholfen, dass man die unterschiedlichen Positionen nebeneinandergestellt hat. Man formulierte die Überzeugung der Mehrheit und stellte den Spitzensatz daneben, auf den es den Traditionalisten ankam. Damit konnte jeder seine Überzeugung finden und hat die entgegenstehende Formulierung in Kauf genommen, wohl in der Hoffnung, dass sich in der Folge schon die rechte, d. h. die eigene Lesart durchsetzen werde. Faktisch ließen sich die konservativen Kreise ihre Zustimmung teuer bezahlen. Das Konzil ist ihren Vorstellungen sehr weit entgegengekommen und hat verschiedentlich Positionen aufgenommen, die mit dem *Aggiornamento* als der Leitlinie des II. Vatikanums kaum zu vereinbaren sind.

Dies gilt besonders für die Verhältnisbestimmung von Papst und Konzil, also für die Rezeption der Dogmen des I. Vatikanums. In weltlichen Kategorien gesprochen waren die Bischöfe die Gewinner des Konzils. Ihre Vollmacht geht zufolge der Kirchenkonstitution auf die Einsetzung durch Christus zurück, ist also göttlichen Rechts und nicht durch Delegation durch den Papst verliehen. „Als Glieder des Bischofskollegiums und rechtmäßige Nachfolger der Apostel sind sie aufgrund von Christi Stiftung und Vorschrift zur Sorge für die Gesamtkirche gehalten“ (LG 23). Als Kollegium haben sie die höchste Autorität in der Kirche inne. Dies ist eine deutliche Ergänzung zu den Primatsaussagen des I. Vatikanums. Nicht allein der Papst hat die höchste Vollmacht in der Kirche, sondern auch das Bischofskollegium.

Doch neben allen Aussagen über die Kollegialität der Bischöfe und über ihre Vollmacht im Konzil betont das II. Vatikanum immer mit Nachdruck, dass diese nur in Gemeinschaft mit dem Papst ausgeübt werden kann.

¹⁰ Vgl. Klaus Müller, In der Endlosschleife von Vernunft und Glaube, Münster 2012, 31.

„Das Kollegium oder die Körperschaft der Bischöfe hat aber nur Autorität, wenn das Kollegium verstanden wird in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom, dem Nachfolger Petri, als seinem Haupt, und unbeschadet dessen primatialer Gewalt über alle Hirten und Gläubigen. Der Bischof von Rom hat nämlich kraft seines Amtes als Stellvertreter Christi und Hirt der ganzen Kirche volle, höchste und universale Gewalt über die Kirche und kann sie immer frei ausüben.“ (LG 22)

Mit peinlicher Sorgfalt hat das Konzil darauf geachtet, dass die Neubesinnung auf die Vollmacht der Bischöfe keinesfalls zu Lasten des päpstlichen Primats geht. Dramatisch ist insbesondere die Aussage der *Nota explicativa praevia*: „Der Papst als höchster Hirte der Kirche kann seine Vollmacht jederzeit nach Gutdünken [*ad placitum*] ausüben, wie es von seinem Amt her gefordert wird“ (Nr. 4). Diese Formulierung kommt der Vorstellung sehr nahe, beim Papst gelte der Wille für das Argument. Sie scheint dem Papst, wie Joseph Ratzinger in seinem Konzilskommentar kritisierte, „geradezu eine absolutistische Machtfülle zuzuschreiben“¹¹. Walter Kasper hat festgestellt, faktisch sei „im II. Vatikanum mehr und öfter vom Papst die Rede als im I. Vatikanum“¹².

Unter Berufung auf die Texte, die das II. Vatikanum aus dem I. übernommen hat, hat in der Folge die römische Kurie und haben verschiedentlich auch die Päpste die Kirche so regiert, als hätte das II. Vatikanum nie stattgefunden. Die Enzykliken von Papst Paul VI. über den Zölibat (1967) und zur Familienplanung *Humanae vitae* (1968) erfolgten jeweils unter Berufung auf die Amtsvollmacht des Papstes und unter ausdrücklicher Abweisung des abweichenden Glaubensbewusstseins der Kirche oder auch der Bischöfe.¹³ Nicht das Argument war entscheidend, also was gesagt wurde, sondern wer es sagte. Die Autorität des Lehramtes dominierte über die Kraft der Argumente. Dass sich die Autorität der Päpste nicht auf Fragen von Glauben und Sitten beschränkt, wurde besonders deutlich in den Kontroversen um die kirchliche Schwangerenberatung in Deutschland und in der Kontroversen um den Verein „*Donum vitae*“.¹⁴

Von besonderem Gewicht ist die Tatsache, dass die Grundsätze des I. Vatikanums unverändert in den Kodex von 1983 eingegangen sind. So bestimmt c. 331, der Papst verfüge „kraft seines Amtes in der Kirche über höchste, volle, unmittelbare und universale ordentliche Gewalt, die er immer frei ausüben kann“. Zwar heißt es, dass er sein Amt in Verbindung mit den übrigen Bischöfen vollzieht, doch er allein kann „bestimmen, ob er dieses Amt persönlich oder im kollegialen Verbund ausübt“ (c. 333 § 2). Alle Bestimmungen über synodale oder kollegiale Strukturen unterwerfen diese der unbeschränkten Autorität des Papstes. Wenn es ernst wird, ist das I. Vatikanum ungebrochen in Kraft, und alle Neuansätze des II. Vatikanums haben daran bisher kaum etwas geändert. Im geltenden Kirchenrecht erscheint der Papst nach wie vor als „absolutistischer Wahlmonarch“¹⁵, der völlig frei ist, wie er die Gemeinschaft mit den Bischöfen handhabt. Selbst

¹¹ Joseph Ratzinger, Kommentar zu den „Bekanntmachungen, die der Generalsekretär des Konzils in der 123. Generalkongregation am 16. November 1964 mitgeteilt hat“, in: LThK.E I, 348–359, hier 356.

¹² Walter Kasper, Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche, in: *Catholica* 32 (1978) 8.

¹³ Vgl. hierzu Peter Neuner, *Turbulenter Aufbruch*, Freiburg 2019, 115–137.

¹⁴ Vgl. hierzu Peter Neuner, *Abschied von der Ständekirche*, Freiburg 2015, 186–191.

¹⁵ Thomas Schüller, Der Papst – kirchenrechtlich ein absolutistischer Wahlmonarch, in: Knop; Seewald (Hg.), *Das Erste Vatikanische Konzil* (wie Anm. 2), 172–195.

die Beschlüsse der Bischofssynoden nimmt er lediglich als Ratschläge entgegen und er allein entscheidet darüber, ob und wie er sie rezipiert. Besonders in diesen Bestimmungen des Kirchenrechts wird deutlich, dass die Treue zum II. Vatikanum eine „in der Sache gebotene Abrüstung primatialer Machtansprüche“¹⁶ verlangen würde.

5. Auf dem Weg zu einer *relecture* des Ersten Vatikanums

Gerade die kirchenrechtliche Diskussion zeigt, dass eine *relecture* der Dogmen des I. Vatikanums, die nicht mehr der Hermeneutik der Abwehr, sondern der Öffnung zur Welt und zu den Zeichen der Zeit folgt, unerlässlich ist, dass also „das I. Vatikanische Konzil im Licht des II. Vatikanischen Konzils interpretiert werden“¹⁷ muss. Den Rahmen dafür hat schon Papst Paul VI. eröffnet, der 1969 bei seiner Rede vor dem Ökumenischen Rat der Kirchen das Papstamt als „Primat des Dienens, des Helfens, der Liebe“ bezeichnete, es also nicht mehr im Kontext von Vollmacht und Autorität verortet hat. In den Jahrzehnten seither wurden zahlreiche Modelle entwickelt, wie das in der Praxis aussehen könnte, gerade auch in ökumenischen Dialogen. Dabei wurde die biblische und dogmengeschichtliche Argumentation des I. Vatikanums fast durchwegs ersetzt durch eine Reflexion auf den Dienst an der Einheit der universalen Kirche. Dieser Ansatz ist sehr wohl in Übereinstimmung mit dem I. Vatikanum, wenn es dort heißt, der Primat sei eingesetzt, damit die „Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft bewahrt werde“ (DH 3051). Papst Johannes Paul II. hat in seiner Ökumene-Enzyklika die Theologinnen und Theologen der christlichen Kirchen aufgefordert, mit ihm zusammen ernsthaft der Frage nachzugehen, wie man „eine Form der Primatsausübung finden [könne], die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet“¹⁸. Die Einheit, der der Papst dient, kann nicht universale Einheitlichkeit bedeuten, die Kirche kann nicht mehr als die weltweit ausgedehnte Stadtkirche Roms verstanden werden. Insofern ist der Primat nur im Rahmen einer Synodalität der Kirche denkbar, durch die die legitimen Überzeugungen und Praktiken der Ortskirchen zum Tragen kommen. Die Internationale Theologische Kommission hat 2018 ein Dokument über „Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche“¹⁹ veröffentlicht. Synodalität ist, wie Kardinal Marx in Anlehnung an Papst Franziskus festhält, „eine konstitutive Dimension von Kirche“ und er schreibt sogar, dass „Kirche und Synode Synonyme sind“²⁰. Diese Dimension von Kirche, durch die das Volk Gottes in freimütiger Rede („*parrhesia*“) seinen Glauben zum Ausdruck bringt, ist in den Formulierungen des I. Vatikanums und in der bisherigen Rezeption des II. Vatikanums nicht angemessen zum Tragen gekommen. Sie muss eine *relecture* der Dogmen von 1870 bestimmen.

¹⁶ Ebd., 195.

¹⁷ Myriam Wijlens, Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt, in Ökumenische Rundschau 61 (2012) 483.

¹⁸ Johannes Paul II., Enzyklika *Ut unum sint*. 25. Mai 1995, Nr. 95.

¹⁹ Vgl. Internationale Theologische Kommission, Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche. 2. März 2018 (VApS 215).

²⁰ Reinhard Marx, Synodalität. Rendezvous der Kirche mit der Zukunft, in: Anzeiger für die Seelsorge 129 (1/2020) 5–9, hier 8 und 7.

Diese Überzeugung dominiert auch in den ökumenischen Dokumenten, die darin übereinkommen, dass das Papsttum nur anerkannt werden kann, wenn es der Treue zur biblischen Botschaft und der Einigung der Christenheit dient. Besonders in den Dialogen mit der anglikanischen Kirchengemeinschaft und mit den orthodoxen Kirchen wurde betont, dass Synodalität und Primat in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis stehen. Ein Text des theologischen Arbeitskreises St. Irenäus fordert „eine Relecture der Lehren des Ersten Vatikanischen Konzils“ und dessen Ergänzung durch synodale Elemente.

„Sowohl die Schrift als auch die Tradition bezeugen, dass es ein primatiales Amt braucht, um der Einheit der Kirche auf den verschiedenen Ebenen zu dienen. Aber sie bezeugen auch die Notwendigkeit der Synodalität auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens. Die Komplementarität dieser beiden Grundsätze ist von zentraler Bedeutung für ein vertieftes theologisches Verständnis der Kirche.“²¹

In dem von der bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der VELKD erarbeiteten Dokument *Communio sanctorum* konnten beide Seiten gemeinsam formulieren: „Ein universalkirchlicher Dienst an der Einheit und der Wahrheit der Kirche entspricht dem Wesen und Auftrag der Kirche, die sich auf lokaler, regionaler und universaler Ebene verwirklicht“²². Bereits 1975 hat der Lutherische Erwachsenenkatechismus festgestellt, dass

„die nicht-römischen Kirchen bisher kein überzeugendes Modell vorgelebt (haben), wie die Einheit der Kirche sichtbare Gestalt gewinnen könnte [...] Die Stellung der anderen Kirchengemeinschaften zum Papsttum wird weitgehend davon abhängen, ob es Rom gelingt, das Papsttum als einen Dienst an der Einheit und als Zeichen der Einheit überzeugend darzustellen.“²³

Die Erkenntnis, dass Primat und Synodalität für die Kirche gleich ursprünglich sind, müsste auch in der verbindlichen Ordnung der Kirche festgeschrieben werden, für den innerkatholischen Bereich ebenso wie um ihrer ökumenischen Verpflichtung willen. Mit dem gleichen Nachdruck, mit dem die Entscheidungen des I. Vatikanums festgehalten werden, müsste die Synodalität der Kirche betont und rechtlich verfügt werden, und das nicht allein zur Beratung, sondern auch zur Entscheidung.

In einer Welt, in der die zentrifugalen Kräfte zunehmen und eine globale Gemeinschaft prekär wird, ist ein Amt universalkirchlicher Einheit höchst bedeutsam. Dies wird heute auch von nicht-römisch-katholischen Theologen so gesehen. Die Einheitsmodelle, die die evangelischen oder auch die orthodoxen Kirchen auf universaler Ebene entwickelt haben, sind wenig überzeugend. Ein Amt universalkirchlicher Einheit wird vielfach als möglich

²¹ *Gemeinsamer orthodox-katholischer Arbeitskreis St. Irenäus*, Im Dienst an der Gemeinschaft, Paderborn 2018, 94 und 93.

²² *Bilaterale Arbeitsgruppe der DBK und der VELKD*, *Communio Sanctorum*. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, Paderborn – Frankfurt 2000, 97, Nr. 195.

²³ *Evangelischer Erwachsenenkatechismus*, Gütersloh ⁵1989, 907.

oder gar als notwendig erachtet, wenn es der Treue zur christlichen Botschaft und der Verantwortung für die Welt dient und die Eigenständigkeit der Orts- und Teilkirchen nicht begrenzt, sondern sie schützt.

Damit stellt sich die Frage, ob Dogmen, insbesondere die im Rahmen des I. Vatikanums definierten, verändert werden können. Schließlich heißt es in der Unfehlbarkeitserklärung, *ex cathedra*-Entscheidungen seien „irreversibel“. Die Diskussion über die Möglichkeit, Dogmen zu revidieren, hat insbesondere Hans Küng in seinem Buch „Unfehlbar?“²⁴ angestoßen. Er hat das Unfehlbarkeitsdogma nicht einfach negiert, sondern er wollte ihm einen neuen und positiven Sinn zuweisen. Er sah die Kirche gehalten in der Wahrheit, die nicht durch lehramtliche Sätze, sondern durch die Führung des Heiligen Geistes gewährleistet wird. Die Infallibilität der Kirche ist nach seiner Überzeugung nicht auf unveränderliche Dogmen angewiesen. Es tut nach Küngs Interpretation der Glaubens-treue der Kirche keinen Abbruch, wenn sich dogmatisch verbindliche Formulierungen als irrig erweisen und folglich revidiert werden müssen.

In der Auseinandersetzung um den Vorstoß von Hans Küng wurde die Lehre von der Unfehlbarkeit erneut mit einer Nachdrücklichkeit eingeschärft, die man bis dahin nicht mehr erwartet hatte. Letztlich hatte auch kaum jemand neue *ex cathedra*-Erklärungen für möglich gehalten, so dass man die Diskussion um die Unfehlbarkeit weithin für eine theoretische Angelegenheit ohne praktische Relevanz erachtete. Das hat sich mit dem Entzug der Lehrbefugnis für Hans Küng geändert. Doch die Erklärung *Mysterium ecclesiae*, in der die römische Glaubenskongregation zur Frage der Unfehlbarkeit Stellung bezogen hat, enthält weitreichende Aussagen zur geschichtlichen Bedingtheit der Dogmen. Bei deren Interpretation

„muss zunächst bedacht werden, dass der Sinn, den die Glaubensaussagen haben, teilweise von der Aussagekraft der zu einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Umständen angewandten Sprache abhängt. Außerdem kommt es bisweilen vor, dass eine dogmatische Wahrheit zunächst in unvollständiger, aber deshalb nicht falscher Weise ausgedrückt wird und später im größeren Zusammenhang des Glaubens und der menschlichen Erkenntnisse betrachtet und dadurch vollständiger und vollkommener dargestellt wird [...] Darüber hinaus geschieht es aus demselben Grunde immer wieder, dass alte dogmatische und andere, ihnen irgendwie nahestehende Formeln im alltäglichen Gebrauch der Kirche lebendig und fruchtbar bleiben und ihnen dennoch in geeigneter Weise neue Darlegungen und Aussagen beigelegt werden, die ihren ursprünglichen Sinn bewahren und erhellen. Ferner ist es auch schon geschehen, dass im alltäglichen Gebrauch der Kirche manche von jenen Formeln verschwunden sind zugunsten neuer Ausdrucksweisen, die, vom Lehramt vorgelegt oder gebilligt, den gleichen Sinn klarer und vollständiger wiedergeben.“²⁵

Diese Aussagen über die historische Bedingtheit und Relativität von Dogmen, die von Irrtum zu unterscheiden sind, eröffnen jedenfalls die Möglichkeit, die Formulierungen des I. Vatikanums im Licht des II. Vatikanums zu lesen und sie von offensichtlichen Eng-

²⁴ Vgl. Hans Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1970.

²⁵ *Glaubenskongregation*, Erklärung *Mysterium ecclesiae*. 24. Juni 1973, Nr. 5.

führungen und Einseitigkeiten zu befreien. Dass ein Amt universaler Einheit heute mit anderen Adjektiven umschrieben werden müsste, als sie das I. Vatikanum verwendet hat und wie sie auch noch in den Kodex von 1983 aufgenommen wurden, ist offensichtlich.

Als Dienst an der Einheit der Kirche muss das Papstamt sehr wohl Vollmacht haben. So sehr auch eine symbolische Einheitsstiftung durch Repräsentation ihr Gewicht haben kann, das Amt universalkirchlicher Einheit darauf zu reduzieren würde bedeuten, ihm die Erfüllung seines Auftrags unmöglich zu machen. Ohne Vollmacht könnte es seiner Aufgabe nicht gerecht werden. Beispiele nicht allein aus der jüngsten Kirchengeschichte zeigen, dass Eingriffe von Päpsten Schaden von der Kirche abgewendet haben, etwa als Papst Johannes XXIII. das durch einen Geschäftsordnungstrick vom Konzil bereits gebilligte, aber höchst reaktionäre und antiökumenische Schema über die Offenbarung absetzen ließ oder wenn Papst Franziskus sich unter Einsatz seiner Autorität um eine Aufarbeitung des Missbrauchsskandals bemüht oder wenn er gegen Widerstände auch in der Kurie eine Regionalisierung der Kirche und damit eine angemessene Wertung der Ortskirchen anstrebt. Im Pontifikat von Papst Johannes Paul II. haben die Appelle für Frieden, Freiheit und die Wahrung der Menschenrechte die gesamtchristliche Überzeugung zum Ausdruck gebracht. Gerade in einer Zeit, in der die zentrifugalen Kräfte jedenfalls im kulturellen Bereich zunehmen, ist ein Amt universalkirchlicher Einheit von hoher Bedeutung. In dem Maße, in dem deutlich wird, dass sich Kirche nicht nur jeweils am Ort ereignet, sondern dass sie auch eine universale Dimension und weltweite Verantwortung hat, wird ein Amt nicht nur lokaler und regionaler, sondern auch universaler Einheit zunehmend relevant. Das ist der bleibende Gehalt der Primatslehre des I. Vatikanums, die heute im Kontext von Synodalität neu bedacht und neu formuliert werden muss.

Es ist theologisch kaum umstritten, dass neue Modelle für die Gestalt des Primats möglich und nötig sind. Dies gilt auch für die Unfehlbarkeitslehre des I. Vatikanums. Gerade weil in der Folge dieses Konzils alle päpstlichen Verlautbarungen mit einem Flair von Unfehlbarkeit und Höchstgeltung umgeben wurden, ist heute zunächst auf die Grenzen hinzuweisen, die in der dogmatischen Formulierung selbst festgeschrieben wurden. Auch wenn es als trivial erscheint, muss immer wieder betont werden, dass Unfehlbarkeit keine moralische Qualität des Papstes besagt, dass sie nicht bedeutet, dass er neue Offenbarungen empfangen und sie der Kirche präsentieren könnte, und dass sie sich allein auf Fragen von Glauben und Sitten erstreckt und auf Verlautbarungen beschränkt ist, die ausdrücklich als unfehlbar ausgewiesen werden. Enzykliken gehören nicht dazu. Und sie besagt Irrtumsfreiheit, *inerrantia*, nicht Unüberbietbarkeit.²⁶

Das II. Vatikanum hat die Unfehlbarkeit zunächst der Kirche als dem Volk Gottes als Ganzem und dem Kollegium der Bischöfe zugesprochen. Dies war auch bereits in der Lehre des I. Vatikanums impliziert, wenn dort dem Papst jene Unfehlbarkeit zugesprochen wurde, „mit der der göttliche Erlöser seine Kirche [...] ausgestattet sehen wollte“. Primäres Subjekt der Unfehlbarkeit ist die Kirche, die von Gottes Geist im Glauben gehalten wird, und der Papst kann sie unter den angeführten Voraussetzungen ausüben. Nicht die Kirche ist vor Häresie bewahrt, weil sie einen unfehlbaren Papst hat, sondern

²⁶ Vgl. hierzu *Heinrich Fries*, Das mißverständliche Wort, in: Karl Rahner (Hg.), Zum Problem Unfehlbarkeit, Freiburg – Basel – Wien 1971, 216–232.

der Papst spricht gegebenenfalls infallibel, weil und wenn er den Glauben der Kirche formuliert. Faktisch hat schon das I. Vatikanum nicht eine individuelle Infallibilität des Papstes gelehrt, sondern diese in den Glauben der Kirche eingebunden, selbst wenn im Konzil die Bemühungen gescheitert sind, diese Verhältnisbestimmung deutlicher zu formulieren. Dass diese Deutung zutrifft, wird nicht zuletzt dadurch belegt, dass die Theologie auch nach dem I. Vatikanum die Möglichkeit eines häretischen Papstes nicht ausgeschlossen hat. Sollte der Papst mit letzter Verbindlichkeit eine Lehre präsentieren, die dem Glauben der Kirche widerspricht, wäre er Häretiker oder zumindest Schismatiker. Angesichts der Rezeptionsgeschichte des I. Vatikanums erstaunt es nicht, dass das Kirchenrecht diesen Fall nicht vorsieht und darum auch nicht regelt, ebenso wenig wie die Möglichkeit, dass ein Papst aus gesundheitlichen Gründen nicht mehr fähig ist, sein Amt auszuüben oder auch nur seinen Rücktritt zu vollziehen. Aber es ist offensichtlich, dass ein Häretiker oder Schismatiker, der sich von der Glaubensgemeinschaft der Kirche getrennt hat, nicht mehr Papst sein könnte. In diesem Falle wäre die Situation vergleichbar mit der nach dem Tod eines Papstes, in der die Kirche ja auch keineswegs handlungsunfähig ist.

Diese Deutung wird durch die Aussage nicht widerlegt, *ex cathedra*-Entscheidungen seien aus sich, nicht aufgrund der Zustimmung der Kirche irreformabel. Diese Formulierung richtete sich gegen die Forderung des Gallikanismus, der die Verbindlichkeit päpstlicher Verlautbarungen von einer nachträglichen Ratifizierung der Bischöfe abhängig machen wollte. Diese Forderung einer nachträglichen Zustimmung der Bischöfe wurde im Gallikanismus im Begriff *consensus ecclesiae* zusammengefasst. Im I. Vatikanum hat Bischof Gasser (Brixen) als Sprecher der Glaubensdeputation deutlich gemacht, dass lediglich eine solch nachträgliche Ratifizierung durch die Bischöfe ausgeschlossen werden sollte, nicht aber ein vorgängiger und ein gleichzeitiger Konsens des Papstes mit dem Glauben der Kirche. Es ist immer der Glaube der Kirche, den der Papst formulieren kann, nicht seine eigene Vorstellung oder seine individuelle Frömmigkeit oder Glaubenserfahrung. Dem Konzil ging es darum, den Gallikanismus abzuweisen. Man kann mit gutem Recht fragen, ob es eine gute Entscheidung war, dieses *ex sese* im II. Vatikanum zu wiederholen, obwohl in der Mitte des 20. Jahrhunderts der Gallikanismus keine Herausforderung mehr darstellte. Missverständliche Deutungen waren damit fast unvermeidlich.

In diesem Zusammenhang muss festgehalten werden, dass eine Wahrheit immer nur aus sich selbst („*ex sese*“) wahr sein kann, nicht aus dem Konsens welcher Gruppe auch immer. Auch der umfassendste Konsens macht eine Aussage nicht wahr, andernfalls ließe sich zwischen Wahrheit und Massensuggestion nicht mehr unterscheiden. Weder ein Konsens noch der Spruch welcher Autorität auch immer kann Wahrheit stiften.

Das I. Vatikanum umschreibt *ex cathedra*-Erklärungen als Sprechen des Papstes „in Ausübung seines Amtes als Hirt und Lehrer aller Christen“. Nur Lehraussagen, die allen Christen gelten, können den Charakter der Unfehlbarkeit beanspruchen. Nun gebührt nach Aussage des II. Vatikanums auch den Gliedern von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die nicht in voller Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom stehen, „der Ehrenname des Christen, und mit Recht werden sie von den Söhnen der Katholischen Kirche als Brüder im Herrn anerkannt“ (UR 3). Wenn man diese Aussage des Öku-

menismusedikrets ernst nimmt, ist durchaus in Übereinstimmung mit dem Wortlaut des I. Vatikanums zu folgern, dass der Papst nur dann vor Irrlehre und Häresie geschützt ist, wenn und insofern er als ‚Hirt und Lehrer aller Christen‘ den Glauben formuliert, so „wie er im Konsens der Christenheit als Ganzer festgehalten wird“²⁷. Selbst wenn heute kaum jemand noch *ex cathedra*-Erklärungen im traditionellen Sinn des Wortes erwartet, eröffnet sich damit ein Blick auf das Papsttum, der in hohem Maße bedeutsam sein könnte.

Es sollte jedenfalls festgehalten werden, dass im I. Vatikanum das Amt des Papstes als eine Aufgabe für alle Christen umschrieben wird, dass ihm also eine eminent ökumenische Aufgabe zukommt. Seine Inhaber müssen sich daran messen lassen, ob sie ihr gerecht werden, also Einheit und Versöhnung fördern oder die Christenheit spalten. Die Vision von einem Amt, das der universalen Einheit der Christenheit dient und das gerade in kritischen Situationen, wenn der Glaube in der Gefahr steht, verfälscht oder durch eine ihm widersprechende Praxis verdrängt zu werden, die christliche Botschaft zu formulieren und dabei für die Christenheit zu sprechen vermag, wäre für die Ökumene höchst bedeutsam. Die Rezeption der beiden vatikanischen Konzilien ist noch keineswegs abgeschlossen.

150 years ago, the catholic Church was moved by Vatican I council and its dogmas on papal primacy and infallibility. It was the climax of a tendency in which the Church distanced itself from the ideals of enlightenment and modern times. "Modern" became synonym to heretical, especially in the antimodernist crisis. In contrast to this tendency, Vatican II followed the leitmotif of an *Aggiornamento*. Nevertheless, the dogmas of 1870 were repeated, also in the Codex (1983). It is necessary and possible to submit them to a relecture in the light of Vatican II.

²⁷ Vgl. hierzu *Peter Neuner, Martin Luthers Reformation*, Freiburg 2017, 246.