

Peter Neuner

# **Der lange Schatten des I. Vatikanums**

**Wie das Konzil die Kirche noch heute blockiert**

**HERDER** 

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2019  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Finken und Bumiller, Stuttgart  
Umschlagmotiv: iofoto/shutterstock  
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg  
Herstellung: CPI books GmbH, Leck  
Printed in Germany  
ISBN Print 978-3-451-38440-0  
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83440-0

## Inhalt

Vorwort	9
A) Herausforderungen des 19. Jahrhunderts	13
I. Die Situation der Kirche nach den Wirren der Revolution	13
II. Die geistige Herausforderung	15
III. Am Anfang war Martin Luther – Das Problem von Autorität und Gehorsam	18
IV. Papst Gregor XVI. und die Enzyklika <i>Mirari vos</i> (1832)	23
V. <i>Quanta cura</i> und der Syllabus	24
VI. Die Neuscholastik	27
B) Das Erste Vatikanische Konzil und die Etappen seiner Durchsetzung	35
I. Das Konzil und seine Dokumente	35
a) Historische Unzulänglichkeiten und dogmatische Verbindlichkeit der Beschlüsse	35
b) Die dogmatische Konstitution über den Glauben <i>Dei Filius</i>	40
c) Die Konstitution <i>Pastor aeternus</i>	51
1. Von der Konstitution über die Kirche zur Konstitution über den Papst	51
2. Die Definitionen über den Primat und die Unfehlbarkeit	54
d) Ergebnisse des Konzils und ihre Interpretation	62
1. Zur rechten Auslegung	62
2. Zu <i>Dei Filius</i>	63
3. Zur päpstlichen Unfehlbarkeit	66
4. Die Wertung der Geschichte	70
5. Das Bild von der Kirche	72
6. Theologie im Banne dogmatischer Vorgaben	79
II. Kontroversen um die Konzilsbeschlüsse und deren Durchsetzung	84
a) Kontroversen	84
1. Döllinger und der Altkatholizismus	84
2. Die Circulardepesche und der Kulturkampf	88
3. Kritik aus dem Protestantismus und der Ökumene	90

b)	Schritte zur Durchsetzung der vatikanischen Beschlüsse . . .	92
1.	Modernismus und Antimodernismus . . . . .	92
2.	Die Umsetzung in das Kirchenrecht . . . . .	102
3.	Das Pontifikat Papst Pius' XII. . . . .	103
C)	Das II. Vatikanum im Schatten des Vatikanum I und die konservative Wende . . . . .	107
I.	Neuansätze im II. Vatikanum . . . . .	107
a)	Ein turbulenter Aufbruch . . . . .	107
b)	Kompromiss und Einmütigkeit . . . . .	113
c)	Offenbarung und Glaube in personaler Sicht . . . . .	114
d)	Das Bild von der Kirche . . . . .	118
1.	Die Kirche als Mysterium . . . . .	119
2.	Kirche als Volk Gottes und ihre Ämter . . . . .	120
3.	Primat und Kollegialität der Bischöfe . . . . .	123
4.	Ortskirche und Universalkirche . . . . .	128
5.	Subjekt der Unfehlbarkeit . . . . .	129
6.	Die Öffnung zur Ökumene . . . . .	133
e)	Kirche nach außen . . . . .	136
1.	Die Erklärung der Religionsfreiheit . . . . .	136
2.	Die Pastoralkonstitution . . . . .	138
II.	Ein schwieriger Rezeptionsprozess – Aspekte im Pontifikat von Papst Paul VI. . . . .	141
a)	Ansätze zu einer Rezeption in turbulenten Zeiten . . . . .	141
b)	Ein neuer Klerikalismus . . . . .	144
c)	<i>Humanae vitae</i> . . . . .	147
d)	Lehrstreitigkeiten und Häresievorwürfe . . . . .	153
D)	Eine erneute Rückbesinnung auf das I. Vatikanum in den Pontifikaten von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. . . . .	163
I.	Der <i>Codex Iuris Canonici</i> von 1983 und der <i>Katechismus der Katholischen Kirche</i> . . . . .	163
II.	Weltauftrag oder Weltbischof? . . . . .	166
III.	Kontroversen um die Theologie der Befreiung . . . . .	168
IV.	Das Amt und die Laien . . . . .	174
V.	Der Anspruch des römischen Lehramts und die Freiheit der Theologie . . . . .	178
VI.	Weiterführung durch Benedikt XVI. . . . .	183

E) Gegenwärtige Problemstellungen und Kontroversen . . . . .	187
I. Ein Neuansatz durch Papst Franziskus und innerkirchliche Kontroversen . . . . .	187
II. Die „Diktatur des Relativismus“ . . . . .	191
III. Der Missbrauchsskandal und seine ekklesiologischen Implikationen . . . . .	195
IV. Kontroversen um die Freiheitstheologie . . . . .	198
V. Die Frage nach dem Dogma und der Dogmenentwicklung . . . . .	204
a) Eine komplexe Inhaltlichkeit . . . . .	206
b) Dogma und Dogmenentwicklung . . . . .	210
VI. Ökumenische Fortschritte und ihre Grenzen . . . . .	213
a) Das Papsttum im Rahmen der ökumenischen Dialoge . . . . .	213
1. Der Dialog mit der Orthodoxie . . . . .	215
2. Der Dialog mit der Anglikanischen Gemeinschaft . . . . .	217
3. Die lutherischen Kirchen . . . . .	220
b) Grenzen und Gegenbewegungen . . . . .	222
c) Ergebnisse der ökumenischen Dialoge . . . . .	224
VII. Auf dem Weg zu einer <i>relecture</i> . . . . .	227
Personenregister . . . . .	233
Sachregister . . . . .	237



## Vorwort

Besondere Feierlichkeiten zeichnen das Jubiläum des I. Vatikanischen Konzils von 1869/70 nicht aus. Zunächst sind 150 Jahre in historischen Zusammenhängen keine große Sache, sie sind nicht mit den 500 Jahren des Reformationsjubiläums von 2017 zu vergleichen. Wesentlich schwerer wiegt die Tatsache, dass man auf dieses Konzil nicht mit besonderem Stolz zurückblickt. Die Begriffe, die sich mit ihm verbinden, sind zumeist nicht positiv besetzt. Die Termini Unfehlbarkeit, Gehorsam, Autorität, Dogma sind nicht geeignet, größere Begeisterung auszulösen. Das gilt insbesondere für die päpstliche Unfehlbarkeit, die im I. Vatikanum dogmatisiert wurde. Angesichts der rapiden Fortschritte ist man in den Wissenschaften schon vorsichtig, von sicher erkannten Wahrheiten zu sprechen, und ist zufrieden, wenn man richtige Erkenntnisse gefunden hat, mit denen sich, jedenfalls auf Zeit arbeiten lässt. Wie soll man angesichts derartiger Zurückhaltung mit dem Anspruch auf „Unfehlbarkeit“ umgehen, der besagt, dass eine Aussage nicht nur wahr ist, sondern gar nicht falsch sein und darum auch nicht widerlegt werden kann?

Das Konzil von 1869/70 hat die katholische Kirche in ein geistiges und gesellschaftliches Abseits geführt. Es verbreitete sich das Wort vom katholischen Ghetto. Der offizielle Katholizismus löste sich von den politischen Entwicklungen der Neuzeit und nicht wenige seiner Vertreter erachteten Demokratie und Parlamentarismus als mit der christlichen Botschaft unvereinbar und den gottgewollten Autoritäten widersprechend. Man hat sich schwergetan mit der Forderung nach Gewissensfreiheit, Toleranz, mit der Anerkennung der Menschenrechte, nachdem Päpste diese unmittelbar vor dem Konzil hochhoffiziell verurteilt hatten. In der Folge des I. Vatikanums hat sich die Kirche von der geistigen Welt abgekoppelt, das Wort vom katholischen Bildungsdefizit stammt nicht von übelwollenden Kritikern, sondern es entstand in der Mitte der Kirche selbst. Man hat die Moderne den Liberalen, im theologischen Bereich den Protestanten überlassen, und sich in ein idealisiertes Mittelalter zurückgezogen. Im Anschluss an das I. Vatikanum wurde der Katholizismus geradezu zum Gegenmodell gegen die moderne Welt. Als kognitive Minderheit war er nach innen stark, aber kaum in der Lage, seine Überzeugung nach außen hin zu Gehör zu bringen. Ernst Troeltsch zufolge ragte er „als ein ungeheurer Fremdkörper in die moderne Welt herein“.

Nun, all das ist zunächst einmal Vergangenheit. Dass eine Institution mit einer langen Geschichte in deren Verlauf problematische Entscheidungen getroffen und vielleicht auch Fehler gemacht hat, erstaunt niemanden und zumeist ist man bereit, den Mantel des Schweigens darüber auszubreiten. Man hat genug zu tun mit den Problemen der Gegenwart und sie bieten den Kritikern der Kirche hinreichend Material. Anders ist es, wenn frühere Irrwege Konsequenzen für die Gegenwart haben, wenn sie verteidigt werden oder, vielleicht unbemerkt, auch heute noch ihre Wirkungen entfalten. Tatsächlich zeigt ein etwas genauerer Blick auf heutige Herausforderungen, dass sie zu einem erheblichen Teil ihre Wurzeln in den Konflikten und den Einseitigkeiten rund um das I. Vatikanum haben.

Damit beschäftigt sich dieses Buch. Es will die langen Schatten des I. Vatikanums aufzeigen und darstellen, wie diese ein sachgemäßes Handeln der Kirche oft auch heute noch blockieren. Dabei ergibt sich, um im Bild zu bleiben, zunächst die Schwierigkeit, dass Schatten immer nur schwer greifbar sind. Kaum jemand beruft sich heute auf das I. Vatikanum und seine Dogmen, am ehesten noch jene, die Kirche und Papst derzeit beschuldigen, dessen Entscheidungen verraten zu haben. Innerkirchlich haben die vier Kardinäle für Aufsehen gesorgt, die in ihren „Dubia“ Papst Franziskus vorgeworfen haben, er habe in der Frage der Zulassung von Geschiedenen und Wiederverheirateten zu den Sakramenten die immerwährende Lehre der Kirche preisgegeben. Massiver ist der Vorwurf der Anhänger des konservativen Erzbischofs Lefebvre, die in der Kirche des II. Vatikanums die rechte Lehre nicht mehr gewährleistet sehen und eigene kirchliche Strukturen aufgebaut haben, um die unverfälschte Botschaft zu retten. Noch einen Schritt weiter gehen die sogenannten Sedisvakantisten, die überzeugt sind, dass die Kirche des II. Vatikanums häretisch geworden, dass der Papst vom Glauben abgefallen ist und damit sein Amt in der Kirche verloren hat, diese also keinen legitimen Papst mehr hat. In diesen Zirkeln zitiert man das I. Vatikanum, seine Dogmen und die päpstlichen Entscheidungen in seinem Umfeld, und beruft sich auf sie. Allerdings hat man hier das Problem, dass man mit den Papstdogmen gegen päpstliche Verlautbarungen argumentiert. Die Stellung des Papstes wird man so wohl nicht erschüttern können.

Doch die Wirkungen des I. Vatikanums reichen weit über die kleinen Gruppen hinaus, die derartige Positionen vertreten. Schon im II. Vatikanum selbst haben einflussreiche Kreise dafür gesorgt, dass Vorstellungen mit aufgenommen wurden, die das Konzil von 1870 dominiert hatten.



Traditionalistische Strömungen bis weit in die römische Kurie hinein haben nach dem II. Vatikanum weiterhin so regiert, als hätte dieses nie stattgefunden. Zudem hat man in Rom alles darauf gesetzt, den Traditionalisten, die sich abgespalten haben, einen Rückweg in die Kirche zu eröffnen, und ist ihnen bis an einen Punkt entgegengekommen, der den Verdacht aufkommen ließ, dass damit die Neuaufbrüche in Frage gestellt würden. In der Umsetzung der Konzilsbeschlüsse in die Praxis haben Maximen des Ersten eine kaum geringere Rolle gespielt als die Richtlinien des Zweiten Vatikanums. Und in den Pontifikaten von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. war es kaum anders. Man tut diesen Päpsten sicher nicht Unrecht mit dem Urteil, dass die Kirche noch nie so zentralistisch regiert wurde wie unter ihnen. Die autoritären Strukturen der Dogmen von 1870 haben ihre Frucht getragen, sie sind keineswegs Sache einer weit zurückliegenden Historie.

In einer nicht primär historischen<sup>1</sup>, sondern vor allem systematischen Betrachtung will dieses Buch zeigen, dass in den Konflikten, die in der Kirche derzeit ausgetragen werden, wiederum Probleme dominieren und Argumente laut werden, die bereits in den Auseinandersetzungen um das I. Vatikanum und in den verschiedenen Modernismuskontroversen vorgetragen wurden, in denen man seine Beschlüsse in die Praxis der Kirche überzuführen suchte. Kritiker einer katholischen Ghetto mentalität zeigen, dass hier Vorstellungen herrschen, die vor 150 Jahren die Kirche ins geistige Abseits geführt haben. Die Gegenseite, die diesen Weg verteidigt, beruft sich kaum auf das I. Vatikanum. So ist es Aufgabe dieses Buches darzustellen, wo die Schatten dieses Konzils auch in der Theologie und Kirche von heute wirksam sind. Es würde nicht überraschen, wenn die so charakterisierten Tendenzen diese Zuordnung kritisieren und sich als in eine falsche Schublade gesteckt bezeichnen würden. Dennoch bin ich überzeugt, dass in diesen Konzepten Elemente vertreten werden, die dem I. Vatikanum und seiner geistigen Welt entstammen. Auf sie hinzuweisen ist die Aufgabe dieses Buches. Dabei wird nicht bestritten, dass sich die jeweilige Denkwelt durch das, was sie mit dem Vatikanum I gemein hat, nicht lückenlos beschreiben lässt. Aber auch dort, wo sich vielleicht keine

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu Manfred Weitlauff, *Das Erste Vatikanum (1869/70) wurde ihnen zum Schicksal*, 2 Bde., München 2018; Bernward Schmidt, *Kleine Geschichte des Ersten Vatikanischen Konzils*, Freiburg 2019, sowie Klaus Schatz, *Vatikanum I*, 3 Bde., Paderborn u. a. 1992–1994.

Schlagschatten zeigen, gibt es vielfältige Schattenwürfe und sie sind keineswegs nur Schattenspiele.

Ein Problem ergibt sich für dieses Buch dadurch, dass ich in einer noch nicht lange zurückliegenden Publikation die Konsequenzen der Unruhen rund um das Jahr 68 für die katholische Kirche dargestellt habe (Peter Neuner, *Turbulenter Aufbruch. Die 60er Jahre zwischen Konzil und konservativer Wende*, Freiburg 2019). Auch in diesen schwierigen Jahren, die zudem von den revolutionären Umbrüchen rund um das Jahr 1968 herausgefordert waren, hat man sich kaum auf das I. Vatikanum und auf die Papstdogmen berufen, doch Papst Paul VI. machte sehr wohl und intensiv von den Vollmachten Gebrauch, die dieses Konzil den Päpsten zugesprochen hat. Insofern ist es nicht zu vermeiden, dass hier Ereignisse angesprochen werden, die auch in diesem Buch schon thematisiert wurden. Manches habe ich von dort übernehmen können, hier wird es allerdings unter dem Blickwinkel des I. Vatikanums abgehandelt, der in der früheren Veröffentlichung jedenfalls nicht im Zentrum stand.

Eine Nebenbemerkung: Wenn ich in diesem Buch von der Kirche spreche, ist jeweils die katholische Kirche gemeint, in den anderen Kirchen hat ja das I. Vatikanum keine vergleichbare Rolle gespielt. Ich hoffe, man glaubt mir, dass ich mit dieser Terminologie keiner christlichen Gemeinschaft ihr Kirchesein absprechen möchte.

Zueignen möchte ich das Buch Paul Michael Zulehner, mit dem mich eine lange Freundschaft und vertrauensvolle Zusammenarbeit verbindet. Er kann mitten in den Tagen der Erinnerung an das I. Vatikanum seinen 80. Geburtstag feiern. Er hat seinen Teil dazu beigetragen, bestehende Schatten aufzuarbeiten.

Mein Dank gilt dem Verlag Herder, auf dessen Anregung das Buch zurückgeht und bei dem es in guter Betreuung war.

Pfingsten 2019

*Peter Neuner*

## A) Herausforderungen des 19. Jahrhunderts

### I. Die Situation der Kirche nach den Wirren der Revolution

Der Schock über die Ereignisse der Französischen Revolution prägte das katholische Denken im ganzen 19. Jahrhundert. Noch am Vorabend der Revolution war Frankreich das größte katholische Land mit den meisten Ordenshäusern und einer intensiven religiösen und geistigen Ausstrahlung in Europa und in Nordamerika. Die Revolution hat die etablierte Ordnung nicht allein der Gesellschaft, sondern auch der Kirche weithin zum Einsturz gebracht. Dabei hatte sie nicht unbedingt antikirchlich begonnen. Der Klerus stand bei der Versammlung der Generalstände im Mai 1789 mehrheitlich auf der Seite des Volkes als des dritten Standes und stimmte auch einer Verstaatlichung der Kirchengüter zu. Erst als die „Zivilkonstitution“ vom September 1790 eine Neuordnung der Diözesen und die Wahl der Bischöfe und der Pfarrer durch die jeweiligen Gebietskörperschaften beschloss und der Klerus auf diese Konstitution vereidigt werden sollte, kam es zum Bruch zwischen der Revolution und der Kirche. Die Hälfte des Klerus verweigerte diesen Eid, noch bevor ihn Papst Pius VI. verurteilte, der angesichts der sich überstürzenden Ereignisse weithin hilflos reagierte.

Die Revolution wurde von zunehmend radikalen Kreisen beherrscht und profilierte sich massiv kirchenfeindlich. Im August 1792 wurden die eidverweigernden Priester zur Deportation verurteilt, 30.000 Geistliche flüchteten ins Ausland, rund 300 Priester fielen den Septembermorden in Pariser Gefängnissen zum Opfer. Im November 1793 schaffte das Parlament das Christentum offiziell ab, über die romtreuen Priester, die Frankreich nicht verlassen hatten, wurde die Todesstrafe verhängt. Die Welle der Dechristianisierung traf auch die „konstitutionelle Kirche“, deren Parteigänger den Eid auf die Konstitution geleistet hatten. Kirche war in den Untergrund verbannt.

Was sich zunächst auf die Vernunft berufen hatte, verfiel unversehens in Exzesse des Mobs und in einen irrationalen Bluttausch. An die Stelle der überkommenen Autoritäten, deren man sich entledigte, trat die Despotie der Masse. An der Schwelle zum 19. Jahrhundert schien die Existenz der Kirche gefährdet: der Kirchenstaat war praktisch untergegangen und von den Truppen Napoleons besetzt, das Eigentum der Kirche war in vielen Ländern der Säkularisierung zum Opfer gefallen, zahlreiche Bi-

schofssitze waren vakant und konnten nicht wieder besetzt werden. „Die katholische Kirche bot am Beginn des 19. Jahrhunderts in weiten Teilen Europas den Anblick eines ungeheuren Trümmerfeldes: entvölkerte und zerstörte Klosterlandschaften, zerschlagene katholische Bildungseinrichtungen, auf lange Zeit verwaiste Bischofssitze, nur notdürftig funktionsfähige, von staatlicher Seite bevormundete, von römisch-kurialer Seite behinderte und verdächtigte Diözesanverwaltungen, in Auflösung begriffene Bistumsorganisationen“<sup>1</sup>.

Im Rahmen des neuzeitlichen Absolutismus hatten die staatlichen Autoritäten Macht über die Kirche gewonnen, die Fürsten übten erheblichen Einfluss in ihr aus. Sie hatten eine entscheidende Stimme bei Bischofswahlen und in der Besetzung wichtiger kirchlicher Ämter, sie kontrollierten die Ausbildung der Geistlichen. Diese konnten gegen unliebsame Entscheidungen der Bischöfe an staatliche Gerichte appellieren. Den Bischöfen war ein direkter amtlicher Verkehr mit Rom oft verwehrt. Die staatlichen Einflussnahmen auf das kirchliche Leben fanden ihren Höhepunkt im „Gallikanismus“. Die gallikanischen Artikel (1682) verfügten, dass die Gewalt der Päpste nur für geistliche Dinge gilt und dass sie zudem durch die Autorität der allgemeinen Konzilien eingeschränkt sei. In zeitlichen Dingen seien die Fürsten unabhängig von der kirchlichen Gewalt, die überlieferten Vollmachten und die Gewohnheitsrechte des französischen Königs und der von Rom weithin unabhängigen französischen Bischöfe mussten unverändert in Geltung bleiben. Als besonders bedeutsam erwies sich die Bestimmung des Gallikanismus, dass Entscheidungen des Papstes in Glaubensfragen der Zustimmung der Kirche, des sogenannten *consensus ecclesiae* bedürfen. Das bedeutete, dass römische Erlasse erst dann verpflichtend wurden, wenn die Bischöfe ihr Placet gaben und sie sich zu eigen machten. Dabei standen sie oft unter massivem Druck des Königs. Unter den Regeln des Gallikanismus war die Kirche in Frankreich zu einer von Rom weithin unabhängigen Nationalkirche geworden, in der die Bischöfe in erheblichem Maße vom König abhängig waren. In diesem Rahmen implizierte der Ruf nach Freiheit der Kirche das Verlangen nach einer Stärkung des Papstes und einer Reduzierung der Macht der Bischöfe, die vom Klerus oft als Repräsentanten einer absolutistischen Herrschaft angesehen wurden.

---

<sup>1</sup> Manfred Weitlauff, in: ders. (Hg.), Kirche im 19. Jahrhundert, Regensburg 1998, S. 8.

Im Gefolge der Französischen Revolution und mit dem Ende des Absolutismus veränderte sich die Situation zwischen Staat und Kirche. Doch auch aufgeklärte Fürsten regierten in die kirchlichen Belange hinein. Für sie war die Kirche eines der bevorzugten Instrumente für die Erziehung des Volkes. Insbesondere im Josephinismus machte sich in Österreich-Ungarn eine oft kleinliche Überwachung der Kirche breit. Abergläubische Frömmigkeitspraktiken – oder was die Regierung für solche erachtete – wurden zurückgedrängt, die vernünftige, „natürliche“ Religion gefördert. Die Überwachung ging bis hin zu Vorschriften, worüber gepredigt werden musste. Zudem stand hinter allen Kontroversen um das Verhältnis von Staat und Kirche immer auch die Frage des Kirchenstaates. Alle Versuche, den Papst zu Verhandlungen mit dem neuen Italien zu bewegen, scheiterten an dessen „geradezu mystischem Vertrauen auf die Vorsehung. Dieses Vertrauen nährte sich aus der Überzeugung, die ganze politische Krise, in die er hineingezogen sei, könne nur eine Episode im Kampf zwischen Gott und Satan sein und daher nur mit dem Sieg Gottes enden“<sup>2</sup>.

Angesichts dieser Herausforderungen lehnten Papst und römische Kurie und die Mehrzahl der Bischöfe nicht allein die Gewalttaten der Revolution und der Säkularisation ab, sie verwarnten sich, oft mit wenig Erfolg, gegen staatliche Bevormundung. Die Kirche, so die theoretische Begründung für ihre Ablehnung, ist eine *societas perfecta*, die alles besitzt, was eine Gesellschaft zu ihrer Existenz braucht. Sie kann sich aus eigener Kraft und durch ihr Recht regieren und darf darum keine Eingriffe von außen akzeptieren. Der Papst war Souverän des Kirchenstaates und dieses Souveränitätsbewusstsein prägte auch seine Stellung im innerkirchlichen Bereich. Als Souverän verwarnte er sich dagegen, dass staatliche Gesetze und Verordnungen die Kirche binden und die Regierungen Entscheidungen in kirchlichen Belangen treffen.

## II. Die geistige Herausforderung

Diese Herausforderungen machen es in gewisser Weise verständlich, dass Rom in den geistigen Grundlagen der Neuzeit nichts als kirchenfeindliche und die christliche Botschaft zerstörende Tendenzen zu sehen vermochte. Weil sich die neuzeitlichen Entwicklungen auf die Leitideen der

---

<sup>2</sup> Roger Aubert, *Vaticanum I*, Mainz 1965, S. 24.

Französischen Revolution beriefen und Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit auf ihre Fahnen geschrieben hatten, erschienen den Päpsten genau diese Ideen als verhängnisvoll. Und so kam es im 19. Jahrhundert zu folgenschweren Verurteilungen der neuzeitlichen Denkansätze und Ideale durch die Päpste. An vorderster Stelle stehen dabei Gregor XVI. und Pius IX. Hier wurden die Weichen gestellt, die zum Ersten Vatikanischen Konzil (1869/70) führten.

Das 19. Jahrhundert war eine Zeit eines epochalen geistigen Aufbruchs. Der Religionsphilosoph Bernhard Welte charakterisierte die Jahrzehnte: „Das frühe Jahrhundert ist die Zeit einer geistigen Genialität, welche in ihrem Reichtum und Glanz in unserer Geschichte ohnegleichen ist und eine Fülle von Geistern und geistigen Gebilden hervorbringt, von Philosophie, Dichtern und Musikern zumal, deren Rang sie ebenbürtig macht den größten Erscheinungen und Geschenken unserer Geschichte überhaupt“. Dies, so Welte, gilt in diesen Jahrzehnten auch für die Theologie. Wir sehen „die großen Theologen dieser Epoche in dem lebendigsten und offensten Zusammenhang und Gespräch mit allen wichtigen Gedanken und Geistern ihrer Zeit, Geistern und Gedanken, welche zu den größten unserer Geschichte gehören. Die Theologie steht offen im offenen Strome des großen geistigen Aufbruchs“<sup>3</sup>. Das Selbstdenkertum, das nach Kant das Wesen der Aufklärung ausmacht, hat auch in der katholischen Theologie Fuß gefasst.

Den Einschnitt bildete laut Welte der Tod Hegels 1831, mit dem „die Zeit sich von Grund auf wandelt“. Dieser Wandel hat vielfältige Aspekte. Die Wissenschaften erhoben den Anspruch, alle Welträtsel zu lösen und alle Fragen zu beantworten, die den Menschen bewegen. Sie übten eine gewaltige Faszination aus, nicht zuletzt wegen ihrer Erfolge in der technischen Anwendung. Viele Fragen, die bisher durch religiöse Besinnung beantwortet worden waren, fanden eine innerweltlich-rationale Erklärung. Der Blitzableiter ersetzte die Wetterkerze, das Vertrauen auf wissenschaftliche Gesetzmäßigkeiten das Bittgebet. In der Philosophie dominierten die Linkshegelianer, die den Anspruch erhoben, Hegel vom Kopf auf die Füße zu stellen. Feuerbach unternahm es in seiner Schrift „Das Wesen des Christentums“ (1841), Gott als Projektion des Menschen zu entlarven. Auguste Comte legte in seinem Drei-Stadien-Gesetz dar, dass im wissenschaftlichen Zeitalter die grundsätzlich unbeantwortbaren religiösen Fragen verschwinden, man würde sie einfachhin nicht mehr stel-

---

<sup>3</sup> Bernhard Welte, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg 1965, S. 382 und 385.

len. Die Menschen würden sich konkreten Herausforderungen widmen, sich um eine Verbesserung dieser Welt mühen. Gott würde verschwinden, nicht durch einen Sieg des Atheismus, sondern durch das Verstummen der Frage nach ihm. Im Zeitalter des Positivismus, dem sich die Wissenschaft weithin verschrieben hatte, war kein Ort mehr für religiöse Themen oder auch Kontroversen. Heinrich Heine brachte es auf den Punkt: „Den Himmel überlassen wir den Engeln und den Spatzen“<sup>4</sup>. Der Atheismus, bislang eine Erscheinung einiger Weniger, wurde zu einem verbreiteten Phänomen, insbesondere unter den Gebildeten, Religion tendierte darauf hin, zur Domäne der Ungebildeten zu werden. Friedrich Schleiermacher sah eine düstere Zukunft: „Soll der Knoten der Geschichte so auseinander gehn? Das Christenthum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?“<sup>5</sup>

Das 19. Jahrhundert war zudem das Zeitalter eines stürmischen industriellen Aufschwungs, der zu tiefgreifenden Umformungen der sozialen Strukturen führte. Selbst wenn die Mehrheit der Menschen in Europa noch im handwerklich-bäuerlichen Bereich beschäftigt war, der Übergang zu einer industriellen Wirtschaftsform mit kapitalistischen Auswüchsen ließ ein Industrieproletariat entstehen, das sich in seiner Not – nicht ganz zu Unrecht – von der Kirche im Stich gelassen fühlte. Auch in dieser Gesellschaftsschicht entstanden massive Anfragen an Religion und Kirche. Dienen sie nicht dazu, das verarmte Proletariat auf ein besseres Jenseits zu vertrösten und ihm den Elan zu nehmen, für eine Verbesserung seiner Lebensbedingungen zu kämpfen? Wirken sie nicht wie das Opium des chinesischen Kuli: Illusionierend und abstumpfend zugleich? Das Kommunistische Manifest von Karl Marx ist Zeugnis für eine unter den Arbeitern dominierende „Haltung des Misstrauens, ja bisweilen selbst der erklärten Feindschaft einem Katholizismus gegenüber, der das Prinzip der Autorität und die Werte der Tradition betonte“<sup>6</sup>. Nicht allein unter den geistigen Eliten, auch in der Arbeiterschaft wurden Religionskritik und Atheismus heimisch.

Eine besondere Herausforderung für die Kirche stellte die Wende zum geschichtlichen Denken dar. Das 19. Jahrhundert war das Jahrhundert umfassender historischer Entwürfe. Zahlreiche Quellen wurden neu ent-

---

<sup>4</sup> Heinrich Heine, Deutschland. Ein Wintermärchen, Kapitel 2.

<sup>5</sup> Friedrich Schleiermacher, Über die Glaubenslehre, Zweites Sendschreiben an Lücke (1829).

<sup>6</sup> Aubert, a. a. O., S. 13.

deckt und ediert, die Basis des historischen Wissens erheblich erweitert. Vor allem aber änderte sich der Blickwinkel. Ansatz in der Betrachtung der Wirklichkeit war nicht mehr ihr So-Sein, sondern ihr Geworden-Sein. Es erfolgte „eine reductio in historiam, der geschichtliche Charakter aller Phänomene wird erfaßt, das Sein als Gewordensein erkannt, in seinem Werden untersucht“<sup>7</sup>. Historie wurde zur Leitwissenschaft. Damit erscheint alles als einmal entstanden und damit als veränderlich, unsicher, kontingent. Das stellte die Theologie vor erhebliche Herausforderungen, war sie doch überzeugt, dass ihre Botschaft ewige und unveränderliche Wahrheiten umfasste, die auf göttlicher Autorität beruhten. Ernst Troeltsch zufolge bedeutete die Öffnung zur Geschichte das „Ende der dogmatischen Begriffsbildung“<sup>8</sup>, die von übergeschichtlichen und ewig gültigen Offenbarungswahrheiten ausging.

Die Geschichtswissenschaft gewann emanzipatorische Bedeutung, sie sollte von unberechtigten Herrschaftsansprüchen befreien. Fälschungen wurden entlarvt, durch den Aufweis von leitenden Interessen, die hinter den Autoritäten standen, wurde die Tradition ihrer normativen Kraft beraubt. Das historische Interesse galt nicht allein der Vergangenheit, sondern der Zukunft, auf die man mit großem Optimismus blickte. Um sich für diesen Fortschritt zu öffnen, wollte man sich von der Last der Vergangenheit frei machen. Geschichte sollte von Autoritäten befreien. Zudem erbrachte sie den Beweis, dass vermeintlich unveränderliche Wahrheiten und Gesetze einmal entstanden sind, dass sie nicht immer waren und darum auch einmal wieder vergehen können. Geschichte machte frei, nicht allein im politisch-gesellschaftlichen, auch im philosophischen Bereich.

### III. Am Anfang war Martin Luther – Das Problem von Autorität und Gehorsam

Mit dieser Veränderung der geistigen Situation änderte sich auch die Stellung der Kirche zur Philosophie und zur Gesellschaft. Die Bereitschaft zu Dialog und zu einem Selbstdenkertum wichen der Konfrontation und Abkapselung. Die nun mehr und mehr das katholische Denken bestimmenden Kräfte sehnten sich eine Welt zurück, in der all diese Probleme

<sup>7</sup> Joseph Ratzinger, Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie, Köln – Opladen 1966, S. 7.

<sup>8</sup> Ernst Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Tübingen 1902, S. 29f.



der Zeit noch nicht auf die Kirche eingestürmt waren. Es war ein idealisiertes Bild vom Mittelalter, das man den Wirren der Neuzeit entgegenstellte. Bis zur Reformation, so die Vorstellung, hatte Religion die Einheit der Gesellschaft und der Lebenswelt gewährleistet. Unter dem Schutz von Papst und Kaiser konnte sich jeder geborgen fühlen und fand auch in schweren Zeiten und in Schuld Hilfe und Trost. Religion machte die komplexe Welt zu einem schützenden Kosmos. Die eine Kirche, so die herrschende Überzeugung, hatte die Einheit der Gesellschaft, die eine scholastische Theologie die Übereinstimmung aller im Glauben gewährleistet.

Diese Ordnung der Welt und der Kirche in umfassender Einheit und Verstehbarkeit wurde diesem Denkansatz zufolge in der Reformation zerstört, Luthers Aufstand gegen die Autoritäten führte zum Zerschlagen der gottgewollten Ordnung der Gesellschaft und der Gemeinschaft der Christenheit. Der Mönch aus Wittenberg hat ein neues religiöses Gebilde im Gegensatz zur Kirche Jesu Christi geschaffen und in der Folge unendliches Leid über die Christenheit gebracht. „Religionsparteien“ traten einander feindlich gegenüber, der Dreißigjährige Krieg führte zur bis dahin schlimmsten Verwüstung in Europa und er wirkte fort in zahllosen Kriegen und Katastrophen, die die Menschen in der Folge heimsuchten. Luthers Aufstand gegen die Autorität, so die vorherrschende katholische Deutung der Reformation, führte dazu, dass nun jeder seiner eigenen Vorstellung folgte, jeder wurde sein eigener Kirchenlehrer und Priester und Papst. Die Aufspaltung des Protestantismus in immer neue Freikirchen und Sekten war die unabweisbare Folge.

Doch die Konsequenzen reichten weiter und förderten einen grenzenlosen Individualismus und Subjektivismus, die jede Ordnung in Frage stellten. Am Ende stand das Chaos, als das man die politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen der Neuzeit sah. Die Reformation erschien in dieser Deutung als die Quelle aller gesellschaftlichen, politischen und geistigen Irrwege und allen Unheils der Neuzeit. Das katholische Bild der Geschichte war von der Überzeugung geprägt, dass „die Reformation als Aufstand gegen die Autorität der Ursprung aller Revolution“ war<sup>9</sup>, auch der Französischen Revolution mit all ihren Schrecken. Am Anfang war in dieser Deutung der Geschichte des 19. Jahrhunderts nicht Napoleon, wie Nipperdey als Leitmotiv an die Spitze seiner großen Deutschen Geschichte im 19. Jahrhundert stellte,

---

<sup>9</sup> Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800–1866*, München 1983, S. 406.

am Anfang war Martin Luther. Er war schuld am Zusammenbruch der Ordnung und der gottgewollten Autorität.

In der Philosophie, so dieses Geschichtsbild, hat Descartes mitten im Dreißigjährigen Krieg das nachvollzogen, was Luther für die Religion angestoßen hatte. Er machte den Zweifel zum Ausgangspunkt des Denkens. Nicht die Zustimmung zur gottgegebenen Wirklichkeit ist der Ansatz philosophischer Reflexion, sondern der universale Zweifel. Das *cogito*, das Denken des Einzelnen, erschien Descartes als das einzig sichere Fundament, von dem aus die Philosophie Gewissheit über das Ich, über Gott und über die Welt zu gewinnen suchte. Religion konnte nach der Reformation die geistige Einheit der abendländischen Welt nicht mehr gewährleisten. Folglich suchte die Philosophie eine neue Basis, die die abendländische Welt über Konfessionsgrenzen hinweg verbinden sollte, und glaubte sie in der Vernunft zu finden. Die Aufklärung war überzeugt, dass alle Menschen durch die eine und gleiche *ratio* bestimmt sind. Sie sollte die Grundlage für das menschliche Zusammenleben und für die Erkenntnis von Wahrheit und für die Entfaltung einer Ethik bilden. Religion war zur Quelle von Streit und Krieg geworden, nun sollte die Vernunft eine Ordnung der Gesellschaft begründen, die ein harmonisches Zusammenleben der Menschen gewährleisten und ihnen ein glückliches Leben bescheren sollte. Vernunft, davon war die Aufklärung überzeugt, ist allgemeingütig, für jedermann einsehbar und darum kommunizierbar. Sie gilt und verpflichtet, wie Hugo Grotius in seinem epochemachenden Werk „*De iure belli ac pacis*“ (1625) formulierte, „*etsi Deus non daretur*“, selbst wenn es Gott nicht geben sollte. Nicht mehr Gott und die von ihm getragene kirchliche und weltliche Autorität wurde im Gefolge der Reformation als Garant der gesellschaftlichen Ordnung und des Friedens anerkannt, sondern die menschliche Vernunft, auf die sich alle berufen haben. Auf ihr wollte man ein gedeihliches Zusammenleben der Menschen in Krieg und Frieden aufbauen<sup>10</sup>.

Der Rationalismus erschien innerhalb dieses nun dominierenden katholischen Bildes der Geschichte als das Gegenmodell zu einer auf Offenbarung und Autorität gründenden Ordnung und Philosophie. Nicht mehr ein gemeinsamer Glaube, sondern die Vernunft sollte zur Basis des Lebens, der Moral, der Gesellschaft und letztlich auch der Religion werden, ihr wurde alles unterworfen. Rationalismus und in dessen Gefolge das Vertrauen auf die Wissenschaften und den von ihnen verheißenen

---

<sup>10</sup> Hugo Grotius, *De iure belli ac pacis*, Prolegomena 11.