

Taufe, das intensive Bemühen um ein lebendiges Glaubensleben der Getauften und auch die Sorge um eine würdige Feier der Gemeindeliturgie“ (S. 165) dargestellt. In der Ausbildung des Katechumenates leisteten die Weißen Väter Pionierarbeit, denen die anderen Missionsgemeinschaften folgten. Ziel war die „religiös-sittliche Formung“ der Katechumenen; man sah also nicht die Vermittlung von Wissen und Auswendiglernen als die einzige Aufgabe an, wenn sie auch einen sehr großen Raum einnahm. Bezeichnend für die gründliche Katechumenatsarbeit ist die Unterscheidung, die die Weißen Väter trafen zwischen dem Postulanten, der „sich noch zunächst im Status der ‚Präevangelisation‘“ (S. 167) befinde, den Katechumenen und den Gläubigen. Das Postulat ist ein „Präkatechumenat“. Der Beachtung wert ist der „Exkurs: Ein afrikanisches Lehrbuch für das Katechumenat“. Die ersten Bemühungen um das Katechumenat hatten die Einsicht zur Folge, daß christliche Unterweisung der Getauften eine Notwendigkeit sei. Diese Notwendigkeit brachte zunächst die Forderung hervor, daß die Verkündigung des Wortes Gottes in der Predigt „erste und wichtigste Aufgabe“ (S. 193) des Apostolates sein müsse und in der Verwaltung der Sakramente und im Gottesdienst unentbehrlich sei. Hinzu kam „die ordentliche Gemeindekatechese“ in verschiedenen Formen, weiter „Sakramentenunterricht oder christliche Initiation“, und zwar als „Hinführung zur Feier der Eucharistie“; hinzu kam „die Firmung als Sakrament christlicher Reife“, „das Ehesakrament als Weihe des Lebens“ und als Ergänzung die christliche Presse. Als Höhepunkt der Formung der jungen Christengemeinde wird schließlich „das lebendige Zeugnis der liturgischen Feier“ behandelt. Hier geht es um aktive Mitfeier der offiziellen Liturgie, um „glanzvolle Gestaltung kirchlicher Feste“, insbesondere des Fronleichnamfestes, und „christliche Weihungen und Segnungen“. In diesem Zusammenhang spielt die Anpassung an afrikanisches Denken und Empfinden und Brauchtum eine besonders deutliche Rolle.

Ein zusammenfassender Rückblick auf die Jahrzehnte der mannigfaltigen und hingebenden Missionsarbeit in Afrika und auf das Geschehen im ersten Weltkrieg mündet in der Feststellung, „daß zumindest ein Teil der jungen afrikanischen Gemeinde aus der Abhängigkeit von den Missionaren herausfand, zu Eigenverantwortung erwachte und versuchte, nicht nur die Botschaft der Missionare treu zu befolgen, sondern Initiativen zu entwickeln und selbst zum Träger der Botschaft zu werden“ (S. 246), wenn auch nicht verschwiegen wird, daß hier und da das Christentum noch ein Fremdkörper war. „Die Zeit der missionarischen Grundlegung mündete ein in die Zeiten der kirchlichen Entfaltung“ (S. 247).

Mainz

W. Holsten

Gabriel Adriányi: Ungarn und das I. Vaticanum (= Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 5). Köln-Wien (Böhlau) 1975. 567 S. (mit Reg), Leinen, DM 112.-.

Die Reihe der „nationalen“ Monographien über das 1. Vatikanum hat durch die vorliegende Arbeit, die als Habilitationsschrift an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn angenommen wurde, eine wertvolle Bereicherung erfahren. Obgleich der ungarische Episkopat eine sehr entscheidende Rolle innerhalb der Konzilsminorität spielte, stand bisher für westliche Historiker nicht zuletzt die Sprachbarriere einer Erforschung der ungarischen Quellen und oft auch der Literatur im Wege. So kommt es auch, daß selbst in klassischen Werken über das 1. Vatikanum manche falsche oder doch zumindest einseitige Urteile tradiert werden. Diese Lücke ist nun geschlossen. Durch eine sehr breite Auswertung gedruckter und ungedruckter Quellen (allein 23 Archive wurden konsultiert!) ist der Verf. in der Lage, ein abgerundetes Bild sowohl über den ungarischen Episkopat wie auch über den politischen Hintergrund der Auseinandersetzungen und nicht zuletzt ihre Resonanz in der öffentlichen Meinung zu vermitteln.

Über ein Drittel des Werkes ist der Darstellung der kirchlichen und kirchenpolitischen Situation Ungarns vor dem Konzil gewidmet. Die sehr detaillierte Übersicht über die einzelnen Diözesen (24-101) mag für die zusammenfassende

Lektüre wenig geeignet erscheinen; sie ist jedoch wohl deshalb unverzichtbar, weil der nicht-ungarische Historiker kaum in der Lage ist, die dort gelieferten Daten anderswo zu eruieren. Jedenfalls weist der Verf. nach, daß die Behauptung Auberts und anderer, die ungarischen Bischöfe der Konzilszeit seien mehr „Grand-seigneurs“ im Stile des Ancien Régime gewesen, in dieser Verallgemeinerung unzutreffend ist (101, vgl. 116 f.). Weder von einer ausgesprochen „aristokratischen“ Haltung noch von Mangel an pastoralem Eifer kann bei den allermeisten von ihnen gesprochen werden. Andererseits enthält dieses Bild doch ein Körnchen Wahrheit. Die besondere politische und finanzielle Stellung, die der hohe Klerus in den Ländern der Stephanskronen genöß, bewirkte von selbst eine größere Kluft zwischen dem Episkopat und dem einfachen Volk (116 f.). Vor allem wird ein entscheidendes Manko deutlich: bei allem seelsorglichen Einsatz verpaßte der ungarische Episkopat in den Jahrzehnten nach 1850 den Anschluß an die Entwicklung, die sich anderswo vollzog; er versäumte nämlich die Aktivierung der katholischen Laien, die Bildung einer katholischen Volksbewegung von unten (111). Gerade dadurch befand er sich in einer wesentlich schwächeren Position gegenüber den verschiedenen Regierungen und war auf permanentes Lavieren angewiesen. Dies hängt jedoch wiederum zusammen mit der speziellen Situation des Landes sowohl in sozialer (Fehlen eines starken Bürgertums) wie vor allem in geistesgeschichtlicher Beziehung: aus der Aufklärung und dem Josephinismus, die sich hier mit einer gewissen Phasenverschiebung durchsetzten, verlief die Entwicklung unmittelbar zum Liberalismus hin, ohne das Zwischenglied der Romantik und der katholischen Erneuerung. Es gab darum, von einzelnen Ansätzen abgesehen, auch weder eine namhafte ultramontane Bewegung noch umgekehrt einen starken kirchengebundenen Liberal-katholizismus. Die ungarische katholische Presse hatte nur eine sehr begrenzte Ausstrahlung (122). Auch das Fehlen einer lebendigen innerkirchlichen Diskussion über die Konzilsprobleme fällt auf. Nur in der unmittelbaren Konzilszeit selbst fand die Diskussion, die vor allem in Deutschland und Frankreich ausgetragen wurde, auch im ungarischen Katholizismus einigen Widerhall, freilich – soweit aus der Arbeit hervorgeht – ohne einen eigenständigen Beitrag. Jedoch nach der Definition blieb eine innerkirchliche Auseinandersetzung aus (383). Eine altkatholische Bewegung konnte sich schon deshalb in Ungarn nicht bilden. Die andernorts sehr heftige theologische Diskussion trat hier vollends zurück; die Polemik wurde vielmehr von den antiklerikalen Liberalen getragen und war im wesentlichen rein politisch ausgerichtet.

Die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit war in Ungarn vor dem Konzil fast nirgends rezipiert und dem Volk völlig unbekannt; selbst das entsprechende ungarische Wort dafür wurde erst um 1870 geprägt (240). Wie Primas Simor v. Gran in seiner Konzilsrede vom 20. Mai 1870 entwickelte und auch der Verf. in einem kurzen Rückblick aufzeigt, kannte man dort nur die Lehre von der Unfehlbarkeit des „Apostolischen Stuhles“, nicht jedoch die „persönliche“ Unfehlbarkeit des Papstes (137 f., 187, 240). Außerdem gilt für den ungarischen Episkopat noch mehr als für den Minoritätsepiskopat anderer Länder das treffende Wort Simors, daß sie (die Bischöfe) „wie Soldaten ohne Waffen“ in den Krieg gezogen seien (153, 238). Eine Vorbereitung auf das Thema, das sich doch zumindest seit dem „Civiltà“-Artikel von Februar 1869 jedem sichtbar aufdrängte, fand nicht statt. Nicht nur verlieren die Hirtenbriefe vor dem Konzil kein Wort darüber; auch auf der ungarischen Bischofsversammlung von Juni 1869 scheint, soweit dies erkennbar ist (ein Protokoll wurde nicht angefertigt!) die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit keine Rolle gespielt zu haben (152). Immerhin einigte man sich dort, in Rom eine vermittelnde und nicht schroff anti-liberale Stellung einzunehmen. Angesichts der Verquickung der päpstlichen Unfehlbarkeit mit dem Syllabus war damit auch die Einstellung in der Infallibilitätsfrage vorgezeichnet.

Wie bekannt ist, schlossen sich die ungarischen Bischöfe auf dem Konzil bald nach Beginn der deutsch-österreichischen Gruppe an, die zunächst bei dem Rota-Auditor Nardi, dann bei Kardinal Rauscher tagte. Von zwei Bischöfen abgesehen

(Jekelfalusy v. Stuhlweißenburg und Papp-Szilágyi v. Großwardein) hielten sie geschlossen auf der Seite der Minorität aus; nur zeitweise war die Haltung des Primas Simor, der als einziger Minoritätsbischof in der Glaubensdeputation vertreten war, etwas schwankend. Außer prinzipiellen Schwierigkeiten einerseits, kirchenpolitischen Erwägungen andererseits, wird in den einschlägigen Stellungnahmen eine Mentalität deutlich, die sich mehr oder weniger bei der ganzen Konzilsminorität findet: das Bestreben, den Graben zwischen Kirche und Moderne nicht noch unnötig zu vertiefen, vielmehr nach Verständigung und Ausgleich zu suchen. Besonders gegen Ende des Konzils bildete gerade der ungarische Episkopat den „harten Kern“ der Minorität. Als am 3. Juni im Plenum durch Mehrheitsbeschluß der Abbruch der Generaldebatte über die Primatskonstitution verfügt wurde, wollten die Ungarn sich als Zeichen des Protestes gar nicht mehr an der nun folgenden Spezialdiskussion über die einzelnen Kapitel beteiligen, wurden freilich von den anderen Minoritätsbischöfen umgestimmt (247 ff.). Ebenso forderten sie, nachdem alle Demarchen der Minorität ergebnislos geblieben waren, man solle in der feierlichen Abstimmung am 18. Juli erscheinen und mit „Non placet“ stimmen, um damit unmißverständlich die fehlende konziliare Unanimität kundzutun (264 f.). Auch hier drangen sie nicht durch: die Minorität schreckte bekanntlich vor einer solchen Demonstration zurück und beschloß, der Abstimmung fernzubleiben, nicht freilich, um dadurch Einstimmigkeit im Konzil zu ermöglichen, sondern weil die meisten glaubten, dieses Fernbleiben genüge, um den Mangel an Einmütigkeit zu dokumentieren. Für Erzbischof Haynald v. Kolocsa war dies der „große Fehler“, wie er Dupanloup gegenüber, mit dem er auf der Heimreise das Zugabteil teilte, am Tage der feierlichen Verkündigung äußerte (266).

Interessante Perspektiven eröffnet auch das Kapitel über die allmähliche Rezeption des Konzils. Speziell in Ungarn wurde die Situation noch zusätzlich kompliziert, da die Regierung das „Placet“ wieder einführte. Der ungarische Kultusminister Eötvös hatte diese Verfügung gegen den anfänglichen Widerstand des Kaisers Franz Joseph durchgesetzt. Sie sollte zunächst als vorbeugende Schutzmaßnahme gegen eventuell zu erwartende päpstliche Entscheidungen dienen, die in den politischen Bereich eingriffen; gleichzeitig kam ihr auch eine gewisse Beschwichtigungsfunktion zu, um die Attacken der antiklerikalen Linken aufzufangen.

Tatsächlich richtete sie sich auch gegen die offizielle Verkündigung der Konzilsbeschlüsse selbst. In dieser Hinsicht war das „Placet“ im übrigen wirkungslos; nur in 2 Fällen führte es, mehr unter dem Druck der Linken als durch den Willen der Regierung, zu Zusammenstößen, in einem dieser beiden Fälle (Jekelfalusy) deshalb, weil der Bischof durch den Modus der Verkündigung (unter Glockengeläut, feierlichem Tedeum und Segen) unnötig provoziert hatte (328). — Hinzu kam jedoch die Uneinigkeit im Episkopat selbst. Viele, vor allem Simor, waren gleich oder bald nach der Definition von der Verbindlichkeit des neuen Dogmas überzeugt. Aber auch sie hielten eine Publikation vorläufig nicht für opportun, um die Emotionen nicht unnötig aufzuheizen. Jedenfalls wurde auf der ungarischen Bischofskonferenz von Ende Oktober 1870 trotz intensiver Beeinflussungsversuche durch die Kurie der Beschluß gefaßt, die Veröffentlichung auf unbestimmte Zeit zu verschieben (346). Jedoch auch die Spaltung im Episkopat tritt auf dieser Konferenz zutage. Simor hatte für die Konferenz ein Protestschreiben gegen das „Placet“ ausgearbeitet, das gleichzeitig ein Bekenntnis zur grundsätzlichen Verbindlichkeit der Konzilsbeschlüsse enthielt und auch ihre Veröffentlichung irgendwie in Aussicht stellte; dieses Schreiben fand nicht die Unterschrift der andern (312–15). Erst langsam gelang es der Kurie mithilfe des Wiener Nuntius Falcinelli, im Laufe des Jahres 1871 die „Unterwerfung“ der ungarischen Bischöfe durchzusetzen. Hier ist wieder der Unterschied zwischen Simor einerseits, Haynald andererseits bemerkenswert. Simor hatte das Dogma längst als verbindlich akzeptiert, aber auch er ließ über ein Jahr bis zur offiziellen Verkündigung verstreichen. Einen wesentlichen Dienst leistete er der Kirche dann durch zwei Hirtenbriefe und eine größere Publikation, welche sich um eine gesamtkirchliche und „kollegiale“

Einbettung der Infallibilitätslehre bemühen. – Anders ist das Verhalten Haynalds. Als er am 14. 9. 1871 schließlich die Konzilsbeschlüsse annahm, gab er dazu eine sehr interessante Erklärung vor seinem Domkapitel ab (374 ff.; in ungarischem Urtext im Anhang, 520 ff.): Nach wie vor steht er auf dem Standpunkt, der Konzilsbeschuß vom 18. Juli sei damals wegen mangelnder Unanimität nicht ökumenisch gewesen; jedoch sieht er ihn nunmehr durch den Beitritt fast der ganzen Minorität als nachträglich saniert an. Wie wenig er damit bereit war, seinen Protest gegen das konkrete Vorgehen des Konzils aufzugeben, geht besonders eindrucksvoll aus seinem fast gleichzeitigen Schreiben an Kardinal Antonelli hervor (376 ff.). Der Kardinalstaatssekretär, froh darüber, daß Haynald wenigstens das Dogma akzeptierte, war genötigt, diese Einstellung wohl oder übel hinzunehmen; seine knappe Antwort kolportierte Bischof Biró v. Szatmár treffend folgendermaßen: „Ihr könnt schwätzen, was ihr wollt, Hauptsache ist, daß ihr euch dem Konzil unterwerft!“ (379).

Manche Notizen dürften auch über das Thema dieses Buches hinaus nicht unwichtig sein. So scheint es, daß Pius IX. tatsächlich am 15. Juli 1870 der Minoritäts-Deputation gegenüber das mehr als seltsame Eingeständnis machte, er habe das (letzte revidierte) Schema noch gar nicht gelesen (264; vgl. auch S. 265 unten: der Papst habe am 17. gegenüber Kardinal Rauscher erwidert, „qu'il n'avait pas le temps de s'occuper de cela“). Da eine solche Äußerung noch in zumindest zwei anderen Quellen als der vom Verf. zitierten berichtet wird und diese beiden anderen Quellen von der hier erwähnten unabhängig sind, scheint dieser Bericht auf Wahrheit zu beruhen (vgl. K. Schatz, Ein Konzilszeugnis aus der Umgebung des Kardinals Schwarzenberg, Königstein 1975, S. 210, Anm. 45; dort habe ich die Frage noch offengelassen). – Interessant ist auch der im Anhang (510 f.) abgedruckte Brief des Bischofs Wiery v. Gurk an Simor vom 22. 3. 1871. In diesem Brief wird am Beispiel der Salzburger Kirchenprovinz deutlich, wie das Projekt einer gemeinsamen bischöflichen Erklärung der Konzilsbeschlüsse daran scheiterte, daß ehemalige Minoritätsbescheffe einerseits, Vertreter der Majorität wie Gasser andererseits, das Dogma in ganz verschiedener Weise interpretierten; so waren nur Erklärungen einzelner Bischöfe möglich, die dann sehr oft in wesentlichen Punkten auseinandergingen.

Einige wenige Desiderate seien angebracht: der auch in der Konzilszeit immer wieder hervorgehobene Unterschied zwischen Unfehlbarkeit des „Apostolischen Stuhles“ und „persönlicher Unfehlbarkeit des Papstes“ ist gewiß sehr wesentlich, vor allem um die wahre Tragweite der oft überinterpretierten mitteleuropäischen Provinzialsynoden vor dem 1. Vatikanum und ihrer Primatsaussagen zu erfassen. Leider wird auf den sachlichen Gehalt dieses Unterschiedes nirgends näher eingegangen. Dies scheint jedoch umso nötiger, als der Begriff „Unfehlbarkeit des Apostolischen Stuhles“ durchaus nicht eine eindeutige und fest umrissene Größe ist. Die Frage bleibt offen, ob er mehr oder weniger im Sinne Bossuets verstanden wird, oder ob er nicht sachlich das meint, was heute geradezu als selbstverständliche und einzig mögliche Interpretation des 1. Vatikanums gilt und auch damals in den nachträglichen Interpretationen durch die ehemalige Konzilsminorität herausgestellt wurde. – Weiter wäre ergänzend zu fragen, ob außer dem Stand der einschlägigen Lehrentwicklung in Ungarn (dargestellt auf S. 132 ff.) nicht ebenso wichtig die Einflüsse an der Universität Wien sind, an der immerhin nach den Angaben des Verf. 11 von 18 ungarischen Konzilsvätern Studien absolviert haben. Nur ein interessantes Einzelfaktum sei in diesem Zusammenhang festgestellt: ebenso wie bei mehreren österreichischen Bischöfen findet sich bei mindestens drei ungarischen Konzilsvätern an zentraler Stelle der Schlüsselbegriff *Magisterium Petro-Apostolicum*, und zwar bei Simor (*Mansi* 52, 143 B: „Petro apostolico magistro“, was keinen Sinn gibt; hier offenbar, wie auch in der Rede Kardinal Schwarzenbergs 2 Tage vorher, vom Konzilsstenographen mißverstanden!), bei Papp-Szilágyi (S. 250, Anm. 105, dort: „regimen Ecclesiae est Petroapostolicum“) und bei Haynald (375). Dieser Terminus ist jedoch von dem Wiener Dogmatiker und späteren Linzer Bischof Ziegler geprägt, der in der österreichischen Ekklesiologie

eine entscheidende Rolle bei der Überwindung des Josephinismus spielte, andererseits eine vom Episkopat isolierte päpstliche Unfehlbarkeit ablehnte.

Die Darstellung des Befremdens, welches das Verhalten Kettelers hervorgerufen habe (203 f.), bedarf der Richtigstellung. Der Verf. gibt in verstümmelter Form ein Zitat aus dem Tagebuch Dupanlous v. 13. 3. wieder, wonach Ketteler über ein „Verbrechen“ gesprochen habe („c'est un crime . . . c'est le plus grand des crimes“). Es wäre doch zu fragen, worauf sich dieses Zitat hier eigentlich bezieht. Bekanntlich wurde Ketteler in diesen Tagen nicht müde, das am 6. März ausgeteilte Zusatzkapitel über die päpstliche Unfehlbarkeit als das „größte Verbrechen an der Kirche“ zu bezeichnen. Nach dem Textzusammenhang des Verf. scheint es jedoch so, als ob der Mainzer Bischof sich mit diesen Worten über den Primas Simor ausgelassen hätte, wobei wiederum nicht klar ist, was eigentlich der Grund dafür sein sollte. – Die Gegenerklärung von Melchers und Ketteler gegen Döllinger bezog sich außerdem nicht unmittelbar auf den „Janus“ (so nach S. 204, Anm. 24), sondern auf den Artikel Döllingers vom 19. 1. zur Unfehlbarkeitsadresse und auf seine darauffolgende Erklärung, im Wesen der Frage mit den meisten deutschen Bischöfen einig zu sein, was besonders deshalb als Provokation wirken mußte, weil Döllinger das Florentinum verwarf, die Minorität sich aber in ihrer Gegenerklärung gegen die Unfehlbarkeit gerade auf die Basis des Florentinums gestellt und eine darüber hinausgehende Primatsdefinition darum für überflüssig erachtet hatte. – Ketteler hat auch in der Erklärung vom 19. 2. nicht zugegeben, „es hätte einige gegeben, die Döllingers Schrift befürwortet hätten“, sondern nur: es sei erwidert worden, daß wohl nur einzelne Bischöfe spezieller Verhältnisse wegen zum Protest gegen Döllinger Anlaß hätten (so auch in der vom Verf. angeführten Quelle). Vielmehr geht im Gegenteil auch aus anderen Quellen hervor, daß die Erklärung Döllingers selbst von der äußersten „Linken“, wie Hefele und Stroßmayer, keineswegs befürwortet wurde. Die Erklärung Kettelers hatte auch nicht „den Inhalt höchst diskreter Verhandlungen preisgegeben“: dies hatte Lord Acton schon zuvor getan, und die ganze Tendenz der Darstellungen Kettelers läuft eher darauf hinaus, gar nichts „preiszugeben“ und die von Acton in aller Schärfe gezeichneten Gegensätze unter den Bischöfen eher herunterzuspielen. Jedenfalls ist das Befremden speziell der Ungarn über die „Zeitungs polemik“ Kettelers, bzw. die (auch im Text nicht belegte) Behauptung, die Gegenerklärung des Mainzer Bischofs habe „heftige Diskussionen in der Opposition“ ausgelöst, m. E. nicht bewiesen. – Die „Unità cattolica“ wurde von Don Margotti in Turin geleitet und ist keine „Zeitung der Jesuiten“, wie irrtümlich auf S. 205 behauptet wird. – Der Verweis auf S. 338, Anm. 1, bezieht sich wohl auf S. 258 (statt 158).

Diese Einzelkorrekturen tun freilich dem Gesamturteil keinen Abbruch. Im Rahmen der Arbeiten, die gerade in letzter Zeit über die Minorität auf dem 1. Vatikanum erschienen sind und diese oft geradezu als „Vorläufer“ des 2. Vatikanums darstellen, kommt diesem Werk eine fundamentale Bedeutung zu.

Frankfurt

Klaus Schatz SJ

Norbert Trippen: *Theologie und Lehramt im Konflikt.*

Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland. Freiburg (Herder) 1977. 424 S., kart., DM 98.–.

Die Notwendigkeit, angesichts eines sich ständig wandelnden Wissenschafts- und Welthorizontes die christliche Botschaft aufzuarbeiten bzw. immer neu zu sagen und gleichzeitig der genuinen und ursprünglichen Tradition treu zu bleiben, ist ein Grundproblem der Theologie- und Kirchengeschichte. Wie auch Konflikte zwischen Theologieprofessoren und Vertretern des kirchlichen Lehramtes aus der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart zeigen, geraten diejenigen, die sich dieser Aufgabe stellen, dabei leicht in den Verdacht, einerseits zu ‚modern‘ zu sein, andererseits nicht genug dem Zeitgeist zu entsprechen. Die Bewegung zu Beginn unseres Jahrhunderts, die direkt mit dem Namen „Modernismus“ etikettiert wird, war kein festes System, wie sie von ihren römischen Gegnern beschrieben wurde, sondern eine komplexe