



DRITTER HAUPTTEIL : DAS PAPSTTUM ALS HAUPT DER MITTELALTERLICHEN KIRCHE UND CHRISTENHEIT

In der Zeit vom Reformpapsttum bis zum Vorabend der Glaubensspaltung (11.-15. Jahrhundert) geschehen entscheidende Veränderungen im Stellenwert des päpstlichen Primates in der Kirche. Er ist jetzt nicht mehr nur Einheitszentrum der Kirche, Norm des wahren Glaubens und Maßstab für die authentische apostolische Tradition. Das Papsttum wird jetzt erst eigentlich zum Haupt der Kirche, von dem alle wichtigen Entscheidungen ausgehen und in dem alle Lebensfunktionen des Ganzen koordiniert werden. Jetzt wird von Rom in ungleich größerem Maße als früher der Anspruch erhoben (und verwirklicht), aktiv das Leben der Kirche zu gestalten und ihre Marschroute zu bestimmen, also nicht nur auf Anfragen oder Bitten zu reagieren, worin sich bis dahin zum allergrößten Teil päpstliche Aktivität außerhalb der römischen Kirchenprovinz erschöpft hatte. Jetzt erst, zunächst bei den Reformkreisen des 11. Jahrhunderts, bricht das Empfinden durch: Von Rom, vom Haupte, hängt die Gesundheit des ganzen Leibes der Kirche ab. Es genügt also nicht mehr, daß hier bloß der Maßstab der gesunden Lehre und der rechten Tradition gewissermaßen bereit liegt, wie dies noch in der Karolingerzeit mehr oder weniger der Fall ist. Sondern von den Entscheidungen, die hier getroffen werden, hängt es ab, ob es der Kirche gut geht. Die aktive, nicht nur passive Rolle Roms und damit auch die Konzentration auf die Person des Papstes, der selber immer wieder neue Entscheidungen fällen muß, ergibt sich daraus von selbst. Der Zentralbegriff ist nicht mehr so sehr die römische Kirche oder römische Tradition, wobei der Papst mehr authentischer Sprecher, Zeuge und Verwalter dieser Tradition war, also mehr Zeugnis zu geben als neue Entscheidungen zu fällen hatte.

Von da aus gewinnt natürlich auch das Versagen Roms und das Unterlassen schöpferischer Antworten auf neue geschichtliche Herausforderungen eine ganz andere, katastrophale Tragweite für die Kirche. Und wenn das Haupt der Kirche selbst in Spaltungen hineingerissen wird, wie im Großen Schisma des Spätmittelalters, entsteht eine viel gefährlichere Krisensituation für die Kirche als bei früheren Papst-Schismen, die innerhalb der römischen Kirche oder gegebenenfalls durch den Kaiser als Schutzherrn der Ecclesia Romana entschieden wurden. Die Tatsache, daß diese Krise dann nicht mehr durch das Papsttum, sondern nur noch durch ein Konzil behoben werden kann, bedeutet auch für das Papsttum einen Autoritätsschwund, der der bisher größte

seiner Geschichte ist und von dem es sich vor dem 19. Jahrhundert noch nicht voll erholt hat.

Gleichzeitig ist das Papsttum in dieser Zeit nicht nur Haupt der Kirche, sondern auch der "Christenheit" (d.h. der christlichen Völkergemeinschaft). Diese über den eigentlich kirchlichen Raum hinausreichende Führungsstellung zeigt sich z.B. seit Ende des 11. Jahrhunderts bei den Kreuzzügen als gemeinsamen Unternehmungen der Christenheit, die vom Papst ausgerufen werden (zuerst 1095 durch Papst Urban II. auf dem Konzil von Clermont). Sie zeigt sich weiter bei den mittelalterlichen Konzilien, welche im Grunde "Generalversammlungen der Christenheit" sind. Waren die altkirchlichen Konzilien des ersten Jahrtausends reine Bischofsversammlungen, aber meist unter Vorsitz des Kaisers, so sind die mittelalterlichen Konzilien umgekehrt in ihrer Zusammensetzung Versammlungen nicht nur der Kirche, sondern der Christenheit, aber unter päpstlicher Leitung. Denn an ihnen nehmen nicht nur Bischöfe teil, sondern auch Vertreter anderer kirchlicher Institutionen (Äbte, auch Vertreter der Domkapitel), ferner Vertreter der Fürsten, schließlich der Universitäten, also der einzelnen "Stände" der Christenheit. Auf dem 4. Laterankonzil von 1215 in welchem dieser neue Konzilstyp voll ausgebildet ist, stellen die Bischöfe nur etwa ein Drittel der Versammlung, auf den spätmittelalterlichen Konzilien waren es noch weniger.

Diese Entwicklung hat nun ganz bestimmte historische Hintergründe. Die Steigerung der Macht des Papsttums geschah ja nicht bloß durch römischen Machtwillen (so wenig dieser geleugnet werden kann!), sondern dadurch, daß das Papsttum sich als fähig erwies, auf bestimmte historische Herausforderungen zu antworten und die Bedeutung bestimmter Entwicklungen zu erkennen.

I. DER GESCHICHTLICHE RAHMEN

Um welche historischen Herausforderungen geht es? Vereinfacht gesagt, handelt es sich um all jene Tendenzen, die vom 11. bis zum 13. Jahrhundert in den verschiedensten Bereichen eine Herauslösung des Kirchlichen aus der Verstrickung in das mittelalterliche Herrschafts- und Feudalsystem anstrebten. Diesen Schutz gegen die Feudalwelt konnte am ehesten eine Zentralinstanz bieten. Eng damit verbunden ist aber ein auf den verschiedensten Ebenen festzustellendes Zusammenwachsen Europas: durch mönchische Bewegungen, Reisen, vor allem Wallfahrten, schließlich durch die wachsenden Handelsbeziehungen und die neuen Universitäten. Im Europa vom Ende des 13. Jahrhunderts war im Vergleich zum Anfang des 11. Jahrhunderts nicht nur die Bevölkerung um etwa das Doppelte gewachsen. Dieses Europa stand auch in ungleich größerem Maße in gegenseitigem Austausch. Den vielfältigen Herausforderungen, die dadurch entstanden, erwies sich das Papsttum mehr gewachsen als irgendeine andere Instanz.

Man kann dies auch folgendermaßen sehen: dominierten in der frühmittelalterlichen europäischen Gesellschaft ganz überwiegend, ja fast exklusiv, die "vertikalen" Sozialbeziehungen persönlicher und zugleich meist lokaler Natur (von Lehnsherr und Gefolgsmann, Grundherr und Unfreier etc.), so beginnt nun eine europäische Gesellschaft "horizontaler" Beziehungen meist überörtlicher Art, die ihrerseits häufig genossenschaftliche Formen annehmen⁽¹⁾. Dazu gehört der Klerus, der sich erst seit dem 11. und 12. Jahrhundert als eigener "Stand" und nicht primär als Glied seiner Familie

oder Herrschaftsstruktur versteht; dazu gehören die neuen Orden, schließlich die Städte, die Universitäten. Entscheidend für das Papsttum ist es, daß es weitgehend als Katalysator für diese mehr horizontalen Sozialbeziehungen fungierte, diese förderte und aus ihnen wiederum Autoritätsgewinn zog.

1. Libertas ecclesiae

Wichtigster Hintergrund für den neuen Stellenwert des Papsttums ist seit dem 11. Jahrhundert der Kampf um die Libertas ecclesiae und gegen die Einbindung der Kirche in die Königs- und Adelherrschaft, sichtbar sowohl in der Einsetzung der Bischöfe durch den König wie auf unterer Ebene in dem Eigenkirchenwesen. Dabei ging es bald nicht mehr bloß um Kampf gegen einzelne Mißstände, sondern um eine tiefgreifende Auseinandersetzung um die rechte Weltordnung. Im Kampf Gregors VII. gegen den deutschen König Heinrich IV. spitzte sich dies zu in der Frage: Ist die rechte Ordnung in Kirche und Welt letzten Endes im Papsttum oder im sakralen Königtum des Herrschers als des "Gesalbten des Herrn" (Christus Domini) und als des "Vicarius Christi" garantiert? Daß beide Gewalten in der Kirche sind, war für Gregorianer wie Anhänger Heinrichs gemeinsame Voraussetzung. Aber wer war der übergeordnete Kündler des Gotteswillens? Für die Gregorianer garantierte der Petrus-Gehorsam die rechte gottgewollte Ordnung und die Freiheit der Kirche von der Herrschaft des Weltlichen; der Papst stand als prophetischer Kündler des Gotteswillens über dem König.

Dabei wollte die gregorianische Reformbewegung den Episkopat nicht zugunsten eines absolutistischen Papsttums entmächtigen. Sie wollte ihm seine Würde und Freiheit zurückgeben, so wie sie auch die Bischofswahlen wiederherstellte und nicht die königliche Ernennung der Bischöfe durch päpstliche ersetzte. Allein es zeigte sich, daß der Episkopat vor allem als Reichsepiskopat, um den Herrscher geschart, eine lebendige Einheit darstellte. Als es in der gregorianischen Zeit gelang, ihn wenigstens bis zu einem gewissen Grade aus dieser Bindung an das Regnum herauszulösen, erwies sich die Kraft einer eigenständigen kirchlichen Kollegialität als schwach. Dies war ein Faktor, der vom 12. Jahrhundert an die weitere römische Zentralisierung förderte. Das Phänomen zeigt sich in dem lawinenhaften Anschwellen der vielen Appellationen kirchlicher Parteien nach Rom und den vielen Prozessen, von denen Rom überschwemmt wurde. Der Druck dazu kam viel mehr von der Peripherie als vom römischen Zentrum. Von der römischen Kurie erwartete man mehr Objektivität und Gerechtigkeit als bei örtlichen kirchlichen Instanzen, die wesentlich abhängiger von den dortigen Machtinteressen waren. Ein ähnliches Phänomen sollte sich nicht selten bei den Bischofswahlen zeigen. Das Fehlen von kirchlichem Gemeingeist in den lokalkirchlichen Institutionen schob immer häufiger Rom die Entscheidung zu.

"Freiheit der Kirche" von der Welt sollte vor allem im Mönchtum konkret werden; unter diesem Gesetz stand der Anfang und standen alle späteren Reformbewegungen des Mönchtums. Hier ist nun wichtig, daß sich vor allem seit dem 11. Jahrhundert ein Bündnis zwischen dem Papsttum und den neuen mönchischen Reformbewegungen festigt, eine Konstellation, die sich im 13. Jahrhundert mit den Bettelorden und im 16. mit den Jesuiten ähnlich wiederholen wird. Diese Reformklöster und -orden waren durch päpstlichen Schutz freier und vor der Indienstnahme durch adlige Familieninteressen oder politische Machtgruppen besser bewahrt. Bisher unterstanden die

Klöster durchweg der bischöflichen Aufsicht. Eigentliche Exemtionen von Klöstern von der bischöflichen Gewalt hat es wahrscheinlich im ersten Jahrtausend nicht gegeben, wohl jedoch päpstliche Schutzbriefe, so vor allem im 10. Jahrhundert für Cluny und andere Klöster dieser Richtung. Nach 1000 werden jedoch die päpstlichen Exemtionen zahlreicher. In der gregorianischen Zeit geht es dabei nicht nur um Garantie der Freiheit und klösterlichen Disziplin. Das Papsttum gewährt nicht nur Schutz, sondern empfängt auch Unterstützung. Reformbewegungen wie die Vallombrosaner in Italien und die Hirsauer in Deutschland, welche aktiv in die kirchenpolitischen Kämpfe eingreifen, werden auch zu einer wichtigen Hilfstruppe des Papsttums.

2. Die Welt der Städte und die neue Mobilität

Für die Zeit seit dem 12. und 13. Jahrhundert ist ein anderer wichtiger Problemkomplex zu nennen, mit dem das Papsttum besser als andere kirchliche Institutionen fertig wurde. Es ist die neue Welt des Bürgertums und der Städte. Zusammen mit anderen Faktoren mehr geistlicher Art (Wachstum der Wallfahrten, neue Armutsbewegungen) ist damit eine neue Mobilität gegeben. Der durch die Stadt geformte Mensch ist nicht mehr eingeschlossen in den kleinen Horizont seiner Grafschaft, seines engsten Umkreises. Er reist wieder, lernt andere Städte kennen. Und die Städte werden auch geistige Zentren. Bisher sind das die Klöster und die bischöflichen Schulen gewesen. Jetzt entstehen die neuen Universitäten, die eine überregionale Ausstrahlung gewinnen.

Kirchlich gewinnt die neue Welt der Stadt vor allem seit dem 13. Jahrhundert in den neuen Bettelorden Gestalt. In ihnen verbinden sich zwei geschichtliche Impulse miteinander. Es ist einmal die neue Unruhe, die das Mönchtum seit dem 11., in steigendem Maße im 12. Jahrhundert erfaßt: heraus aus den reichen Klöstern, weg vor allem von der stabilen Ortsgebundenheit des benediktinischen Mönchtums (der "Stabilitas loci"); wieder zurück zur "Peregrinatio", zur asketischen Heimatlosigkeit, zur Wanderschaft um Christi willen; "Vita apostolica" als Wanderpredigt, ohne ein Zuhause zu haben, in dem man geborgen ist. Also eine Radikalität der Nachfolge Christi als Ausbrechen aus allen Geborgenheiten. Dies verbindet sich aber bei den Bettelorden mit der neuen Mobilität, die von den Städten ausgeht. Die Städte werden die neue Heimat und die Wirkungsstätte der Bettelorden, der Franziskaner, Dominikaner, auch der Karmeliten und Augustiner-Eremiten. Nur hier können ja Klöster entstehen, die nicht von Grundbesitz leben, sondern von Almosen: Nur in Städten gibt es ein genügendes Reservoir für Almosen; auf dem herrschaftlich geordneten Lande gibt es nur (Land-)Schenkungen durch Adlige. Hier entstehen jetzt auch für die Orden ganz neue, mehr genossenschaftlich bestimmte und zentral regierte Gemeinschaftsformen. Damit wird die Ortsgebundenheit des bisherigen benediktinischen Mönchtums überwunden.

Mit dieser mobileren und differenzierteren Welt vermochte das Papsttum besser fertig zu werden als Bischöfe oder sonstige partikularkirchliche Institutionen. Denn hier war eine Führung und auch eine Überwachung nötig, die nur mehr Rom bieten konnte.

- Dies begann bereits im 12. Jahrhundert durch Förderung des Wallfahrtswesens, durch Privilegien und Ablässe für Hospitalorden, Pilgerhospize, Bau von Brücken und Pilgerstraßen.

- Die Kanonisation von Heiligen wird jetzt erst von Rom in die Hand genommen. Als erster nicht-römischer Heiliger ist Ulrich von Augsburg 993 durch eine römische Synode heiliggesprochen worden. Römische Heiligsprechungen häufen sich dann im 11. und vor allem 12. Jahrhundert. Seit Papst Innocenz III. (1198-1216) ist die Heiligsprechung ein striktes Privileg des Papstes.

- Neue Probleme stellten vor allem die Universitäten mit ihrer mehr rationalen, selbständig Probleme durchdenkenden Theologie, die nicht mehr in der spezifisch frühmittelalterlichen Weise an die Tradition gebunden war. Bischöfliches Lehramt war hier überfordert, zumal wenn es sich, wie Paris seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, um Institutionen von internationaler Ausstrahlung handelte. Auch setzte sich schließlich die päpstliche Gründung oder Bestätigung neuer Universitäten durch. Dabei waren die ersten Universitäten des 12. und 13. Jahrhunderts, wie Bologna, Oxford und Neapel, noch ohne den Papst entstanden. Die Universität Paris stützte sich jedoch seit 1231 auf päpstliche Privilegierung. Dieses Beispiel fand allmählich Nachahmung, so daß schließlich neue Universitäten generell um päpstliche Bestätigung nachsuchten.

- Das betrifft auch die päpstliche Inquisition, die 1231 eingerichtet wurde. Gerade hier hatte sich gezeigt, daß die Bischöfe, denen bis dahin das Einschreiten gegen Häretiker oblag, mit dem Problem der Ketzergruppen, vor allem der Katharer, nicht fertig zu werden vermochten. Denn hier stellte sich zunächst einmal die Aufgabe, die zuerst von Papst Innocenz III. (1198-1216) deutlich gesehen wurde, bei diesen neuen und oft schwer faßbaren Gruppen klar zu bestimmen, wo eigentlich die Grenze zur "Häresie" überschritten und wo ein radikales Christentum in vielleicht unkonventionellen Formen gesucht wurde. Eine bischöfliche Inquisition - und dies war damals in erster Linie die Alternative - war hier eher als die päpstliche in Gefahr, pauschal alles Neue zu verurteilen. Erst recht war eine konsequente Strategie in der Ketzerbekämpfung auf dieser Basis nicht möglich.

- Eine ganz besondere Bedeutung für die Primatsgeschichte kommt schließlich den neuen Bettelorden zu. Schon ihre kirchliche Existenz ist nur durch das Papsttum möglich. Denn Wanderprediger, die an kein festes Kloster lebenslänglich gebunden waren und keinem Bischof unterstanden, paßten nicht in die traditionelle Vorstellung kirchlicher Ordnung. Eine Einbindung in die Ordnung der Kirche war nur möglich, indem diese neuen Orden päpstliche Predigerlaubnis und Sendung bekamen. Das geschieht unter Innocenz III. (1198-1216), der die Sendung sowohl von Franz von Assisi wie von Dominikus bestätigt. Dies war nun ein Vorgang von ganz erheblicher Tragweite. Denn damit brach das Papsttum die hierarchische Geschlossenheit der mittelalterlichen Kirche von oben auf. Diese Bettelorden waren dadurch frei, daß sie von der höchsten kirchlichen Instanz abhängig waren. Damit erwies sich das Papsttum institutionell auch als Ermächtigung charismatischer Freiheit und innerer Beweglichkeit sowie missionarischer Dynamik, welche die Starrheit der ortskirchlichen Strukturen durchbrach. Dies hatte nun auch erhebliche Rückwirkungen auf das Papsttum selbst. Zunächst einmal bedeutete der Übergang vom Kloster zum ortsungebundenen Personenverband, daß die geistige Heimat der neuen Ordensleute nicht ein Ortsheiligtum, sondern die Universalkirche war. Daß es zudem nun Priester gab, deren Bischof nur der Papst war, mußte Rückwirkungen haben auf das Bewußtsein der unmittelbaren päpstlichen Jurisdiktionsgewalt, die jeden einzelnen Priester und Gläubigen auch

unter Umgehung der hierarchischen Zwischenstufen erreichen kann. Hier wurde diese unmittelbare päpstliche Jurisdiktion als wichtig und praxisrelevant, vor allem als Ermöglichung eines sonst nicht gegebenen Freiheitsraumes erfahren. Es war daher natürlich, daß die Theologen aus den neuen Bettelorden im ganzen päpstlicher dachten. Hinzu kam in den Orden selbst die Erfahrung einer internationalen Organisation, die ihre Mitglieder von einem Land in das andere versetzen kann und für die es kein weltliches Analogon gab. Dies bewirkte jedoch ebenfalls, wie Ratzinger hervorhebt, "daß jener Zentralismus, der sich zunächst als ein Novum innerhalb des Ordens vollzog, zugleich auch übertragen wurde auf die Gesamtkirche, die jetzt und erst jetzt im Sinne eines modernen Zentralstaates aufgefaßt wurde. Damit widerfährt nämlich nun dem Primat etwas, was uns zwar heute (1957!) selbstverständlich ist, was aber keinesfalls notwendig aus seinem Wesen folgt: Er wird jetzt und erst jetzt im Sinne des modernen Staatszentrismus verstanden"(2).

3. Die Welt der Staatssouveränität und der nationalen Differenzierung

Im großen und ganzen gelingt es jedoch dem Papsttum etwa seit der Mitte des 13. Jahrhunderts nicht mehr in der bisherigen Weise, die neuen geschichtlichen Entwicklungen schöpferisch aufzugreifen und daraus Gewinn an Autorität zu ziehen. In Kontrast zu den immer mehr hochgesteigerten Ansprüchen steht die Realität eines Papsttums, das gerade nach seinem Sieg über das staufische Kaisertum Friedrichs II. stärker als bisher in das Schlepptau politischer Mächtekonstellationen gerät und immer weniger eine übernationale Stellung durchzuhalten vermag. Das zeigt sich schon bei der Pattsituation der oft jahrelangen Papstwahlen, die durch die heillose Spaltung des Kardinalskollegs in politische Parteien hervorgerufen wird.

Es zeigt sich aber auch daran, daß die päpstliche politische Ideologie jetzt erst, z.T. schon bei Innocenz IV. (1243-1254), den Kontakt mit der Realität verliert. Seit Gregor VII., der bereits den Anspruch erhob und in die Tat umsetzte, weltliche Herrscher abzusetzen, besaß diese Ideologie eine Schlagseite zum Hierokratismus, d.h. zur Herrschaft der geistlichen Gewalt über die weltliche. Dennoch darf man, wie Kempf m.E. zu Recht gegenüber Ullmann hervorhebt(3), nicht von einer einheitlichen hierokratischen Linie von da an bis zu Bonifaz VIII. (1294-1303) und zur Bulle "Unam sanctam" (1302) sprechen. Auch ein Innocenz III. (1198-1216) befindet sich nur hart an der Grenze. Erst nachher und vollends in "Unam Sanctam" wird, von einem bruchlosen Einheitsverständnis der Kirche aus, das die "reductio ad unum" zur letzten Konsequenz führt, argumentiert: die eine Kirche könne nicht zwei Häupter haben wie eine Mißgeburt; es sei ein "manichäischer" Irrtum, in ihr zwei Prinzipien gelten zu lassen, die nicht wieder aufeinander reduzierbar seien; wenn es also in ihr zwei Schwerter gebe, das weltliche und das geistliche, müsse das eine sich unter dem anderen befinden und dem anderen gehorchen(4).

Inzwischen waren aber auch Veränderungen in der politischen Wirklichkeit und im politischen Denken vor sich gegangen. Seit dem Eindringen des römischen Rechtes im 12. Jahrhundert und der nun einsetzenden Entwicklung von sich überlagernden Herrschaftsgebilden zu Flächenstaaten mit geschlossenem Territorium und innerer Souveränität trat auch der "Staat" als eine sich weltlich verstehende Wirklichkeit aus der früheren ungeschiedenen Einheit des Geistlichen und Weltlichen heraus. Dieser Staat war nicht mehr bloß der "weltliche Arm" oder das "weltliche Schwert". Es war

auch nicht mehr bloß das Königtum als Funktion innerhalb der Kirche oder des *Populus christianus*. Er war jetzt eine eigene, sich mehr weltlich verstehende Institution. Dieser neuen Realität wurde aber die päpstliche Ideologie nicht mehr gerecht.

Hinzu kommt eine allmählich sich abzeichnende "nationale" Differenzierung im Europa des 14. und 15. Jahrhunderts sowie der Übergang zu genossenschaftlichen Formen der Selbstregierung (in den Städten, den Universitäten, in überörtlichen Bündeln) oder in Repräsentationen des Staatsvolkes gegenüber dem Herrscher (wie in den Ständevertretungen der Großstaaten). Gegenüber einem Papsttum, das einen ungebrochenen Herrschaftsanspruch behauptete, das aber andererseits (so im Avignoneser Papsttum und in der Spaltung Europas durch das Große Papstschisma seit 1378) gerade gegenüber den neuen partikularistischen Mächten versagte, zum Gefangenen ihrer Interessen wurde und so die Einheit der Kirche gerade zerstörte, wurde im "Konziliarismus" die Forderung laut, auf der Basis einer wirklichen "Repräsentation" der Kirche im Konzil diese Krise zu lösen.

II . STUFEN DER PRIMATSIDEE

1. Gregor VII. (1073-1085) und die Reformer seiner Zeit

Das neue Verständnis des Primats bei den "gregorianischen Reformern" des 11. Jahrhunderts und auch bei Papst Gregor VII. selbst ist nicht primär juristisch, sondern spirituell, ja mystisch bestimmt. Es ist eine bestimmte Weise des geistlichen "Kirchengefühls", welches in eminenter Weise aus der Rombindung lebt und aus ihr seine spirituelle Kraft schöpft. Die römische Kirche ist "*mater omnium Ecclesiarum*" (Mutter aller Kirchen); sie ist "*cardo, fons et origo*" (Angelpunkt, Quelle und Ursprung), "*vertex et fundamentum*" (Gipfel und Fundament). Die Gesundheit des ganzen Leibes der Kirche hängt von ihrem Haupt, der römischen Kirche ab; ist in ihr alles in Ordnung, dann blüht das Leben der Kirche; liegt es darnieder, ist der ganze Leib krank: so bereits 1053/1054 in der Schrift des Kardinals Humbert von Silva Candida "*De sancta Romana ecclesia*". Neu sind dabei nicht diese einzelnen Elemente, Termini und Assoziationen, wohl aber ihre Ordnung und Gesamtkonzeption. Gerade in ihrer Häufung und Dichte ergeben sie ein neues Gesamtbild, in welchem die römische Kirche nicht mehr nur Mittelpunkt und Klammer der Einheit, sondern geradezu Quelle und Ursprung aller Kirchen ist. Der Primat wird zum Angelpunkt des Kirchenverständnisses, ja gleichsam zur Quelle allen Lebens der Kirche. Vorstellungen dieser Art waren zwar bereits ansatzweise bei Innocenz I. und Leo I. vorhanden, noch stärker dann später bei Nikolaus I., werden aber jetzt in viel größerer Konsequenz weitergeführt.

Dies tritt besonders in der Primatsvorstellung Gregors VII. zutage. In penetranter Dichte tritt bei ihm päpstliches Machtbewußtsein in dem *Dictatus papae* (DP) von 1075 hervor. Gerade dieses Dokument ist wie wenige andere zum Symbol eines Papsttums geworden, das sich in seinem souveränen Machtanspruch geradezu an die Stelle Christi setzt. In der Tat muß dieser Eindruck bei der Lektüre entstehen⁽⁵⁾. Als Grundtenor des ganzen Dokumentes erscheint die Aussage: Der Papst allein vermag alles in der Kirche; ohne ihn kann nichts gültig oder rechtens geschehen; Grenzen päpstlicher Vollmacht scheint es überhaupt nicht zu geben.

Dieses Dokument muß freilich im Gesamtzusammenhang des Handelns und Denkens Gregors

VII. gedeutet werden⁽⁶⁾. Gregor VII. ist noch weit entfernt davon, die Bischöfe als bloße Vertreter des Papstes zu sehen oder sich in absolutistischer Manier für befugt zu halten, souverän über kirchliche Gesetze und Rechte Anderer hinwegzugehen. Die Sätze im DP, die solches andeuten (vor allem Nr. 3, 7 und 25), klingen zwar sehr revolutionär, müssen jedoch im Gesamtkontext seines Denkens wesentlich gemäßiger interpretiert werden. Wenn Gregor in seinem faktischen Handeln und ebenso im DP tatsächlich in schroffer Weise seine päpstliche Gewalt herausstellt und vor allem gegen Bischöfe in bisher unerhörter Härte einschreitet, dann deshalb, weil er der Überzeugung ist, daß die überlieferte kirchliche Ordnung in krasser Weise gestört ist und sein Amt ihn verpflichtet, mit allen Mitteln die wahre Überlieferung (welche nicht identisch ist mit der faktischen "consuetudo") wiederherzustellen.

Bei dem DP handelt es sich um eine Sammlung von knappen Einzelthesen von sehr unterschiedlicher Bedeutung und ohne systematische Ordnung. Ursprung und Ziel dieses Dokumentes sind bis heute in der Forschung umstritten. Wahrscheinlich handelt es sich um Stichpunkte oder Überschriften für eine geplante Sammlung aus Schriftstellen, Vätern und sonstigen Traditionszeugnissen. Der DP ist nicht selbst in das kirchliche Recht eingegangen, markiert jedoch weitgehend Punkte, die tatsächlich von jetzt an auf anderem Wege rechtlich urgiert werden.

Bei den meisten Sätzen handelt es sich nicht um eigentlich neue Rechte, sondern um Formulierung bestehender oder um den Abschluß einer längeren Entwicklung. Dazu gehört z.B. die Zuständigkeit des Papstes für "causae maiores" (Nr. 21), bzw. sein alleiniges Recht, Bischöfe abzusetzen, wiedereinzusetzen (Nr. 3) oder auf einen anderen Sitz zu versetzen (Nr. 13). Daß die "causae maiores" vor den Apostolischen Stuhl gebracht werden müssen, ist als Forderung bereits ein eingespielter Topos. Der Ausdruck findet sich zuerst 401 in einem Brief von Papst Innocenz I. an Bischof Victricius von Rouen⁽⁷⁾; der Papst begründet dies mit einem Beschluß "der Synode", womit er nach dem Kontext das Konzil von Nikaia, in Wirklichkeit aber das von Sardica meint. Was "causae maiores" genau sind, die vor den Apostolischen Stuhl gehören, ist nie bestimmt und eingegrenzt worden. Im allgemeinen wurde darunter alles verstanden, was mit Absetzung (später auch Amtsverzicht oder Translation) von Bischöfen zusammenhängt. Dieses Absetzungsrecht von Bischöfen reklamiert Gregor für sich "auch ohne Synode" (Nr. 25). Faktisch geschieht es freilich auch bei Gregor nur ausnahmsweise außerhalb einer Synode. Und selbstverständlich gibt es Absetzung von Bischöfen bei ihm nach wie vor nur als Strafverfahren, niemals aus bloßen Opportunitätsgründen⁽⁸⁾. Keineswegs neu sind auch die alleinige päpstliche Zuständigkeit für Bistumsgründungen (Nr. 7), der Satz, daß der Papst von niemandem gerichtet und seine Sentenz von niemandem aufgehoben werden kann (Nr. 18, 19), die Irrtumslosigkeit der römischen Kirche (Nr. 22), die noch nicht persönliche Unfehlbarkeit des Papstes besagt, sondern im traditionellen Rahmen der rechten und unversehrt weitergegebenen Petrus-Tradition verstanden werden muß. Wenn ausdrücklich statuiert wird, daß der Papst "nach dem Bedürfnis der Zeit neue Gesetze erlassen kann" (Nr. 7), dann ist dies durchaus noch im Rahmen der frühmittelalterlichen konservativen Rechtsauffassung zu verstehen, wonach (in Kirche und Staat) Recht nicht geschaffen, sondern überliefert bzw. gefunden wird. Es ist noch keineswegs jene Auffassung,

welche sich seit dem 13. Jahrhundert durchsetzen wird und die "göttliches" und "menschliches" Recht in der Kirche säuberlich scheidet, wobei das erstere unveränderlich, das letztere völlig in die Disposition des Papstes gestellt ist. Bei Gregor bildet noch das überlieferte Recht als die "Tradition" eine Einheit; es ist zu bewahren und allenfalls - dies ist der Sinn der "neuen Gesetze nach dem Bedürfnis der Zeit" - zeitgemäß zu aktualisieren und sinnvoll anzuwenden oder zu schützen. Päpstliche Gesetzgebung ist vor allem Unterscheidung und Fixierung der echten und wahren Tradition der Kirche gegenüber einer eventuell eingedrungenen mißbräuchlichen "Consuetudo", wie dies z.B. die Laieninvestitur darstellt.

Neu ist freilich die Aussage, daß der Papst Kaiser absetzen (Nr. 12) bzw. Untertanen vom Treueid gegenüber schlechten Fürsten entbinden kann (Nr. 27). Dieses Recht, von Gregor 1076 und wieder 1080 gegenüber Heinrich IV. (der freilich nur erst römischer König und noch nicht Kaiser war) angewandt, sollte erst wieder 1245 von Papst Innocenz IV. gegenüber dem Staufer Friedrich II. beansprucht werden.

Sehr unterschiedlich interpretiert wird die seltsame "Amtsheiligkeit" des Papstes, welcher "durch die Verdienste des hl. Petrus unzweifelhaft heilig" ist (Nr. 23). Sie findet sich zuerst bei Bischof Ennodius von Pavia um 502, und zwar im Rahmen der Auseinandersetzungen um Papst Symmachus und den Satz "Prima sedes a nemine iudicatur". Ennodius ergreift für Symmachus Partei und erklärt, der Papst könne nicht gerichtet werden, weil er von Petrus mit dem Amt auch die Heiligkeit mitbekommen habe⁽⁹⁾. Diese uns heute nicht einsichtige Folgerung ist nur von der altchristlichen Bußpraxis her zu verstehen. Für unser heutiges Bewußtsein bereitet es keine Schwierigkeiten, daß auch der Papst beichtet, weil er wie jeder Christ sündigen kann. Dies gehört in den Bereich des Forum internum und tut daher dem Anspruch des Amtes, nicht gerichtet zu werden, keinen Abbruch. Damals jedoch gab es für den schweren Sünder nur das öffentliche kirchliche Bußgericht, welches für kirchliche Amtsträger notwendig Absetzung bedeutete. Wenn aber der Bischof von Rom jedem kirchlichen Urteil entzogen war, war zumindest die Folgerung denkmöglich: also kann er jedenfalls nicht schwer sündigen und hat zugleich mit seinem Amt auch die Verheißung, in der Heiligkeit zu bleiben.

Aber inzwischen hat es, vor allem im "Saeculum obscurum", sehr "unheilige Päpste" gegeben; und Gregor VII. ist sich dessen durchaus noch bewußt. Wie kann er dann im Ernst eine solche These vertreten? Vermutlich meint er nicht eine automatische Heiligkeit unabhängig von menschlicher Freiheit, sondern eine Art "sakramentale" Gnadenverleihung durch das Amt⁽¹⁰⁾: Petrus ist im Papst gegenwärtig, handelt in ihm und beschenkt ihn mit seinem persönlichen Charisma, zumindest dann, wenn sich der Papst diesem Gnadengeschenk öffnet und ein Werkzeug in der Hand Petri sein will.

Dies führt uns jedoch zu der Petrusmystik als dem eigentlichen Kern der Primatsidee Gregors. Er glaubt, in einer mystischen Einheit mit Petrus zu stehen, der in ihm handelt, denkt und spricht. Der Papst ist der auf Erden gegenwärtige Petrus. Seine eigene Autorität ist daher auch unmittelbar die Autorität Petri. Petrusgehorsam wird jetzt der Inbegriff der Kirchlichkeit. Im Namen des Petrusgehorsams geschieht nicht zuletzt die strikte Durchsetzung der römischen Liturgie, vor

allein in Spanien, Mailand und (dem damals noch weithin Griechisch sprechenden) Süditalien.

"Nehmt die liturgische Ordnung der römischen Kirche an, nicht der von Toledo oder irgendeiner andern, sondern der Kirche, die von Petrus und Paulus über den festen Felsen durch Christus gegründet und durch ihr Blut geweiht ist!"⁽¹¹⁾

So schreibt der Papst an Alfons VI. von León und Sancho IV. von Navarra. Eine solche Forderung wird mit jenem seltsamen Geschichtsbild begründet, welches in Rom seit Innocenz I. herrschend ist: Alle Kirchen des Westens haben in Petrus ihren Ursprung, und sie haben daher auch seine Tradition empfangen. Die von der römischen abweichende spanische (mozarabische) Liturgie führt Gregor auf häretische (priscillianische und arianische) Einflüsse zurück; und die Spanier sollen von dort, von wo sie ihren Anfang genommen haben, nämlich von Rom, auch die Liturgie empfangen!

2. Bernhard v. Clairvaux

In der Schrift Bernhards "De consideratione", verfaßt um 1145 für seinen Ordensbruder aus dem Zisterzienser-Orden, der als Eugen III. Papst geworden war, haben wir einen regelrechten "Papstspiegel". Bernhard schreibt in einer Epoche, da die Kämpfe der gregorianischen Zeit vorbei sind und päpstliche Kirchenleitung fest etabliert ist. Der Geist des Aufbruchs und der Reform scheint auch in Rom zu erlahmen. Aus dem Papsttum der spirituellen Führung droht ein Papsttum der rechtlichen Verordnung zu werden.

Zunächst einmal führt Bernhard ein Begriffspaar weiter, welches bereits eine Geschichte hat, die bezeichnend ist für den Wandel des Verhältnisses von Primat und anderen kirchlichen Amtsträgern. Der Papst ist berufen "in plenitudine potestatis" (zur Fülle der Gewalt), andere nur "in partem sollicitudinis" (zur Teilhabe an der Verantwortung). Dieses Begriffspaar begegnet zuerst bei Leo dem Großen, bezeichnet dort jedoch keineswegs das Verhältnis des Papstes zu den Bischöfen, sondern speziell zu dem Bischof von Thessaloniki als dem Apostolischen Vikar des Papstes für Illyricum und Griechenland⁽¹²⁾. Der weitere Schritt geschieht dann bei Pseudo-Isidor: Die römische Kirche habe andere Kirchen so zu ihrer Stellvertretung berufen, daß sie zur Teilhabe an der Hirtensorge, nicht zur Fülle der Gewalt berufen sind⁽¹³⁾. Im Zusammenhang geht es dabei um das Recht der Bischöfe, jederzeit nach Rom zu appellieren. Die "anderen Kirchen" sind also hier die Metropolitankirchen; ihre Vollmacht, speziell bei Bischofsprozessen, ist "Stellvertretung" der römischen Kirche und Teilhabe an ihrer Gewalt. Bei Bernhard geschieht nun zuerst - nicht direkt, sondern en passant - die Anwendung auf das Verhältnis von Papst und Bischöfen. Die Aussage ist hier freilich folgende: Deine (des Papstes) Gewalt erstreckt sich über den ganzen Erdkreis, die Gewalt der anderen nur auf ihre Einzelkirchen. Dies wird von Bernhard in typisch mittelalterlicher allegorischer Exegese entfaltet: Wenn nach Joh 21,7 Petrus, als er sieht, daß es der Herr ist, sich ins Meer wirft, während die Apostel in ihren Schiffen folgen, dann bedeutet das Meer die Welt, die Schiffe aber die einzelnen Kirchen; Petrus erhält nicht wie die übrigen ein einzelnes Schiff, sondern die ganze Welt zur Leitung. Ebenso Mt 14: Die Apostel bleiben in ihrem Schiff als ihrer Einzelkirche; Petrus aber schreitet wie Christus über das Wasser; die vielen Wasser aber bedeuten nach Offb 17,15 viele Völker; also ist Petrus der einzige Stellvertreter Christi, der nicht einem Volk, sondern allen Völkern vorstehen soll⁽¹⁴⁾.

Der Hauptakzent dieses Papstspiegels ist aber ein kritischer. Bernhard wendet sich gegen die Überlagerung der geistlichen Führung durch das Administrativ-Rechtliche. Er vertritt ein primär geistlich-charismatisches, nicht jurisdiktionell-administratives Verständnis des Papstamtes; der Papst hat in erster Linie zu inspirieren, nicht primär zu verordnen. In Rom dürfen nicht die "Gesetze Justinians" anstelle des Gesetzes Christi herrschen; der Papst hat Nachfolger Petri, nicht "Nachfolger Konstantins" zu sein.

In diesem Zusammenhang hebt Bernhard hervor, daß die dem Papst verliehene "Fülle der Gewalt" nicht ein Freibrief für willkürliche Zentralisierung und Beeinträchtigung der bischöflichen Rechte sein dürfe. Der Papst habe sein Amt als Dienst und nicht als Herrschaft. Er habe die normale Ordnung der Kirche zu erhalten, nicht zu zerstören. Vor allem wendet sich die Schrift gegen die zunehmenden Exemtionen:

"Es spricht die Unzufriedenheit und die Klage der Einzelkirchen aus mir. Sie schreien auf und beschweren sich, weil ihnen die Zweige, die Glieder abgeschnitten werden... Den Bischöfen werden Äbte entzogen, den Erzbischöfen Bischöfe und Bischöfe den Patriarchen und Primaten... Ihr seid gesetzt, die Stufen der Ehren und der Würden und jedem seinen Rang zu schützen... Glaubst Du wirklich, es sei Dir erlaubt, die Kirche an ihren Gliedern zu verstümmeln, die Ordnung zu zerstören und die Grenzen zu verwirren, welche Deine Vorfahren gesetzt haben?"⁽¹⁵⁾

Aus diesen Worten spricht eine berechtigte und hellsichtige Kritik an einer Entwicklung, die gewiß mehr von den Bedürfnissen und Wünschen der Peripherie als vom Zentrum ausging, auf die Dauer aber zur Zerstörung statt Bewahrung der kirchlichen Ordnung führen mußte. Freilich sind auch die zeitgeschichtlichen Grenzen dieser Kritik nicht zu übersehen. Bernhard urteilt im Grunde aus einem konservativen Hierarchie-Verständnis heraus. Wenn er an dieser Stelle hervorhebt, daß die kirchliche Ordnung der Ordnung der Engel im Himmel entspricht und daß daher, wenn ein Bischof nicht unter dem Erzbischof stehen will oder ein Abt nicht unter dem Bischof, sondern direkt unter Rom, dies ebenso sei, wie wenn ein Engel im Himmel sagen würde: "Ich will nicht unter den Erzengeln stehen, sondern direkt unter Gott", dann steckt dahinter im Grunde ein ganzes Lebensgefühl: das spezifisch hochmittelalterliche Ordnungsdenken, welches auch nicht zuläßt, daß dieser starre "Ordo" von oben her durchbrochen wird.

Was dann im 13. Jahrhundert mit den Bettelorden kommt, die Rom direkt unterstehen und diese spezifische Hierarchie-Vorstellung durchbrechen, paßt nicht mehr in dieses Denken. Ähnlich wie Bernhard v. Clairvaux wird in der Mitte des 13. Jahrhunderts ein Wilhelm von St. Amour argumentieren, der an der Universität Paris gegen die Bettelorden und ihre Position in der theologischen Lehrtätigkeit Partei bezog: Er argumentierte mit dem Argument aus Pseudo-Dionys, daß jede hierarchische Ordnung unmittelbar nur auf die jeweils untere einwirken dürfe. Der Papst könne also auf die Bischöfe wirken, jedoch nicht unter Umgehung der Bischöfe Mönche beauftragen, die zudem als Mönche nur Buße zu tun haben, die zu den "perficiendi", nicht zu den "perfectores" gehören (die also kein offizielles kirchliches Amt innehaben). Der Papst ist hier die hierarchische Spitze des Stufenbaus der Kirche, jedoch nicht die Gewalt, von der alles ausgeht; die anderen hierarchischen Stufen sind ebenso göttlichen Rechtes, und der Papst kann sie nicht beliebig umgehen. Dies war aber ein Argument, das eine neue kirchliche Wirklichkeit nicht

wahrnahm. Diese starre Hierarchie-Vorstellung konnte mit den Bettelorden und im Grunde mit der Herausforderung der neuen Welt der Stadt nicht fertig werden. Sie mußte durch das Papsttum "von oben" durchbrochen werden.

3. Innocenz III. (1198-1216)

Die neue Stufe der Primatsidee, die im Grunde jener Funktion entspricht, die das Papsttum durch die neuen Bettelorden ausübt, ist durch Innocenz III. verkörpert. Und sie ist äußerst folgenreich bis heute. Wenn für uns der Papst der Stellvertreter Christi schlechthin ist, dann geht dies auf Innocenz zurück. Jetzt erst wird "Vicarius Christi" zum eigentlichen Titel des Papstes. Bis zum 11. Jahrhundert galt auch der König als "Vicarius Christi". Ebenso kam diese Bezeichnung den Bischöfen zu. Bei Bernhard von Clairvaux hatte es noch geheißen, Petrus bzw. der Papst sei "der einzige Stellvertreter Christi, der nicht einem Volk, sondern allen vorstehen sollte"⁽¹⁶⁾. Bei ihm sind auch die anderen Apostel bzw. die Bischöfe noch Stellvertreter Christi. Innocenz übernimmt seinerseits in einem Brief von 1199 an Patriarch Johannes Kamateros von Konstantinopel diesen Text Bernhards mit seiner Allegorie (Petrus, der nicht wie die übrigen Apostel im Schiff bleibt, sondern sich ins Meer wirft), aber ohne diese Einschränkung: Der Papst ist jetzt einfachin "der einzige Stellvertreter Christi"⁽¹⁷⁾. Dieser Titel tritt damit an die Stelle des früheren Titels "Vicarius Petri", der von Leo I. an die eigentliche Selbstbezeichnung des Papstes gewesen war und der gerade in der Petrusmystik eines Gregor VII. einen zentralen Platz eingenommen hatte. Den Titel "Vicarius Petri" lehnt Innocenz ausdrücklich als unzureichend ab, da er "Nachfolger Petri", jedoch "Stellvertreter Christi" sei⁽¹⁸⁾.

Als Stellvertreter Christi ist der Papst ferner Caput ecclesiae (Haupt der Kirche). Das Bild Haupt - Glieder, das schon bei Päpsten des 4. und 5. Jahrhunderts für das Verhältnis der römischen zu den übrigen Kirchen vorkommt, wird nun mit Hilfe des paulinischen Leib-Christi-Bildes zu einer konsequenten Gesamtvorstellung, die aus der römischen Kirche das ganze Leben der übrigen Kirchen entspringen läßt. So wie Christus das Haupt des Leibes der Kirche ist, so daß alle Glieder nur durch ihn leben und von ihm her ihre Funktion empfangen, so strömt alle Gewalt und alle Vollmacht in der Kirche vom Papst aus, der das Haupt Christus vertritt, so daß man nach Christus vom Papst sagen kann: "Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen" (Joh 1,16)⁽¹⁹⁾.

Dem Verhältnis Haupt - Glieder entspricht das von Plenitudo potestatis (im Papst) und andererseits Pars sollicitudinis (bei allen übrigen kirchlichen Ämtern). So wie im Haupt nach damaliger Vorstellung das Leben ("die Fülle der Sinne", "Plenitudo sensuum") konzentriert ist und dieses Leben in die Glieder hinabströmt, so ist alle kirchliche Gewalt als "Plenitudo potestatis" ursprunghaft im Papst gegeben, geht von ihm aus und strömt auf die unteren Instanzen, auf Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe über. Dies wird wieder durch eine seltsame Etymologie begründet, die allerdings nicht neu ist, sich vielmehr schon bei Optatus von Mileve am Anfang des 5. Jahrhunderts findet: Nach Joh 1,42 werde Petrus "Kefa" genannt, welches zwar hebräisch "Fels" bedeutet, griechisch jedoch kephalé = "Haupt" bedeute⁽²⁰⁾. Daraus ergeben sich zwei weitere Konsequenzen für das Verhältnis von Papst und Bischöfen:

- Der Papst vermag sich jederzeit nach Bedarf das zu reservieren, was normalerweise andere

Instanzen tun. Immer wieder heißt es: Der Papst gewähre so anderen Anteil an der Hirtensorge, daß ihm selbst die "Fülle der Gewalt" verbleibe und er immer, wenn er es wolle, in die einzelnen kirchlichen Angelegenheiten eingreifen könne. Es sind also gerade die seit dem 12. Jahrhundert immer häufiger werdenden Reservationen und Durchbrechungen der normalen kirchlichen Ordnung, die bei Innocenz durch diese Formel begründet werden. In der Praxis entspricht dem freilich bei Innocenz keine wesentlich neue Stufe der Zentralisierung. Sein Amtsverständnis und sein Verhalten zu anderen kirchlichen Instanzen sind durchaus subsidiär. Neu und der bisherigen Tradition widersprechend war jedoch die Anwendung dieses Prinzips auf die griechische Kirche, die 1204 durch den "Lateinischen Kreuzzug" zu einer trügerischen Unterwerfung unter Rom gezwungen wurde. Innocenz schärfte ihr seitdem immer wieder ein, wenn er ihre traditionellen Rechte bewahre, dann tue er es aus reiner Großzügigkeit, da der Apostolische Stuhl so andere Kirchen "in partem sollicitudinis" berufen habe, daß ihm selbst dabei die "Plenitudo potestatis" verbleibe.

- Schließlich bedeutet dieses Begriffspaar, daß alle kirchliche Gewalt, zumindest jede überdiözesane von Patriarchen und Metropolitane, aber auch wohl die der Bischöfe, vom Papst ausgeht. Das geht soweit, daß es an einer Reihe von Stellen sogar heißt: Weil der Papst nicht alles machen kann und ihm nicht die Gabe der Bilokation gegeben ist, gibt es andere Instanzen in der Kirche, die durch ihre Anwesenheit seine Abwesenheit ersetzen...(21)

Damit wird der Papst, noch deutlicher als schon in der gregorianischen Zeit, zur Quelle aller Gewalt in der Kirche. In dieselbe Richtung weist der Titel "Stellvertreter Christi", der in dieser Exklusivität zu einer sehr gefährlichen Entrückung führt und das Papstamt über statt in der Kirche anzusiedeln droht. Bedeutete der Titel "Stellvertreter Petri" noch, daß das Papstamt seinen Platz innerhalb des Apostelkollegiums und der Kirche hat, wenn auch sicher als Träger einer von Christus verliehenen besonderen Vollmacht, so verführte dieser Titel dazu, den Papst der Kirche gegenüberzustellen.

4. Innocenz IV. (1243-1254) und die Theoretiker der absoluten Papstmonarchie

Ein weiterer Schritt erfolgt bei Innocenz IV. auf dem Hintergrund der erst jetzt deutlicher reflektierten Unterscheidung von göttlichem und menschlichem bzw. kirchlichem Recht(22). Diese Unterscheidung war in dieser Schärfe neu. Die ältere Auffassung, wie sie auch noch bei Gregor VII. anzutreffen ist, hatte das überkommene kirchliche Recht als Ganzes betrachtet, das getreu zu bewahren bzw. allenfalls zeitgerecht neu zu interpretieren ist. Auch der Papst steht hier bei all seiner Gesetzgebungsvollmacht nicht einfach über dem Recht, sondern unter ihm. An diese Stelle tritt jetzt die Auffassung: Der Papst steht unter dem göttlichen Recht, jedoch über allem kirchlichen Recht. Er kann kirchliche Gesetze abschaffen oder von ihnen im Einzelfall dispensieren. Ja, er kann sogar gültig ohne vernünftigen Grund, einfach nach Willkür dispensieren, wenn er auch moralisch verpflichtet ist, dies nicht ohne vernünftigen Grund zu tun.

Die Vorstellung, daß der Papst über dem positiven kirchlichen Recht stehe, verbindet sich bei Innocenz IV. mit der römisch-rechtlichen Vorstellung vom Fürsten als dem, der über dem Gesetz steht (princeps legibus solutus). Mit diesem Begriff kommt aber in sehr gefährlicher Weise das

Prinzip der Willkür in den Primatsbegriff hinein, selbst wenn "legibus solutus" nur rechtlich und nicht moralisch verstanden wird. Er wirkt sich in der Praxis in gefährlicher Weise in dem angeblichen Recht des Papstes aus, von der Kirche anerkannte Orden aufzuheben, das ihm in der Neuzeit allgemein zuerkannt und 1773 in der Aufhebung des Jesuitenordens realisiert wurde. Im Grunde folgt aus einem solchen Recht, daß die Orden nicht mehr das vorgegebene Erbe der geistgewirkten spirituellen Vielfalt der Kirche sind, das der Papst zu schützen und zu bewahren hat, sondern persönliche Spezialmilizen, die der Papst wie irgendein Monarch einrichten und auflösen kann. Der Papst, der ursprünglich mehr als andere durch die Kirche und ihre vorgegebene Ordnung gebunden sein sollte, steht so noch mehr über der Kirche, nicht in ihr. Diese gefährliche Vorstellung des päpstlichen Amtes als Willkür wirkt noch bis in die "Nota praevia" der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanums hinein, wo es heißt, der Papst könne auch ohne das Kollegium "ad placitum" (nach seinem Gefallen) seine oberste Autorität gebrauchen.

Das System der absoluten Papstmonarchie wird noch perfektioniert bei Autoren des beginnenden 14. Jahrhunderts wie Aegidius Romanus (+ 1306) und Augustinus Triumphus (+ 1328), bis dahin, daß der Papst die Kirche ist ("papa, qui potest dici ecclesia") und die Kirche zum "Leib des Papstes" wird. Bei Augustinus Triumphus ist die Beziehung von Papst und Kirche nur eine einseitige; das Haupt empfängt nichts von den Gliedern, sondern diese nur von ihm:

"Der Papst ist so das Haupt im ganzen mystischen Leib der Kirche, daß er nichts an Kraft und Autorität von den Gliedern empfängt, sondern diese immer nur beeinflußt, denn er ist schlechthin Haupt"(23).

Und doch hat dieses System der Papstmonarchie noch entscheidende Bruchstellen, von denen aus im Spätmittelalter das ganze System aus den Angeln gehoben werden konnte: Zunächst einmal entsprach der praktisch unbegrenzten "Plenitudo potestatis" im jurisdiktionellen Bereich noch keine Unfehlbarkeit im Lehrbereich. Obwohl päpstliche Vollmacht auch mit Entscheidung in Glaubenskontroversen zu tun hatte, war hier die Entwicklung keineswegs so weit fortgeschritten wie beim Jurisdiktionsprimat. Bei vielen Kanonisten des Hochmittelalters war anerkannt, daß das Konzil in Glaubenssachen mehr ist als der Papst alleine. Hinzu kam die fast durchgängige Überzeugung, daß ein einzelner Papst sehr wohl in Häresie fallen kann. Die "Häresieklausel" war die entscheidende Bruchstelle im ganzen System. Im Falle von Häresie kann der Papst, wie wir bereits gesehen haben, von der Kirche gerichtet werden. Über Humbert von Silva Candida ging die Häresieklausel auch in die Kirchenrechtssammlung des "Decretum Gratiani" (um 1140) ein: Das allgemeine Prinzip "Prima sedes a nemine iudicatur" ließ hier die Ausnahme zu "nisi devius a fide deprehendatur" (außer, wenn er der Abweichung vom Glauben überführt wird)(24). Dafür kannte man einige geschichtliche Beispiele. Der Honoriusfall war zwar im Mittelalter vergessen. Am meisten genannt wurde der (unhistorische) Fall von Papst Anastasius II. (496-498), der in der Zeit des Akakianischen Schismas mit einem Anhänger des Akakios kommuniziert habe(25), dann auch Marcellinus (296-304), welcher in der Diokletianischen Verfolgung versagt und die heiligen Bücher ausgeliefert haben soll. Zusammen mit der Lehre, daß das Konzil als Vertretung der allgemeinen Kirche mehr sei als der Papst alleine, ergab sich daraus die naheliegende Konsequenz, daß der Papst bei Häresie, ja bei jedem schwerwiegenden Versagen, von der

Kirche, d.h. vom Konzil, gerichtet werden könne. In Krisenzeiten war darum schon im Hochmittelalter immer wieder der Ruf nach einem Konzil ertönt, das den Papst zur Rechenschaft ziehen sollte. Besondere Bedeutung gewann jedoch dieses Prinzip erst im Spätmittelalter.

III . DER PRIMAT IM VERHÄLTNIS ZU KONZILIEN UND BISCHÖFEN

Wir haben gesehen, daß auch Gregor VII. seinen Primat noch nicht als zentralistische Gewalt versteht, von der alle Rechte ausgehen. Dem entspricht, daß die von ihm eingeleitete Reformbewegung zunächst darauf aus ist, die altkirchlichen Communio-Strukturen wiederherzustellen, die im überlieferten kirchlichen Recht ihren Niederschlag gefunden hatten, aber durch die Einfügung der Kirche in die frühmittelalterliche Herrschaftsordnung verschüttet waren. Sie wollte die Synoden und Konzilien wiederherstellen - und sie wollte die Bischofswahlen wiederherstellen. Und doch kommt es bis zum Spätmittelalter dazu, daß diese synodal-episkopalen Strukturen ihre Eigenständigkeit verlieren und einerseits einem absolutistischen Papsttum, andererseits dem Staatskirchentum des beginnenden neuzeitlichen Staates zum Opfer fallen. Die Schuld daran bloß dem Machtwillen des Papsttums zuzuschreiben, greift sicher zu kurz. Zum großen Teil liegt das Versagen auch auf unterer kirchlicher Ebene: daran, daß es nicht gelang, kollegiale Strukturen zu schaffen, die von primär kirchlichem Gemeingeist beseelt waren, daß Episkopate und Domkapitel sich fast durchweg als Vertreter partikulärer Adelsinteressen fühlten.

>1. Der Wiederbeginn der Konzilseinrichtung

Die alte Institution des ökumenischen Konzils war von Anfang an mit der Reichskirche verbunden. Mindestens organisatorisch war sie auf das Kaisertum angewiesen. Sie hatte mit Konstantin begonnen und schwand in dem Maße, als die Reichskirche aufhörte, West und Ost zu verbinden.

Die Neubildung der Institution des ökumenischen Konzils entwickelte sich im Westen zunächst nicht in Anknüpfung an die alten Konzilien, sondern aus der päpstlichen Synode. Schon im ersten Jahrtausend pflegten die Päpste wichtige Entscheidungen, vor allem in Lehrfragen, aber auch Bischofsabsetzungen, nicht allein, sondern auf Synoden zu treffen, an welchen vor allem die Bischöfe der römischen Kirchenprovinz teilnahmen. Seit der gregorianischen Zeit wurde die ganze westliche Kirche in steigendem Maße an diesen Synoden beteiligt. Auf den römischen "Fastensynoden" wurden für die Gesamtkirche wichtige Reformbeschlüsse verkündet: so die Einschärfung des Zölibats, das Verbot der Laieninvestitur, aber auch z.B. die Bannung und Absetzung Heinrichs IV. Eine weitere wichtige Stufe wurde erreicht, als diese Synoden außerhalb Roms stattfinden mußten, etwa in Frankreich, da in Rom Kaiser und Gegenpapst regierten. Dadurch bahnte sich stufenweise eine "Internationalisierung" des Teilnehmerkreises an. Nicht mehr nur die Nachbarbischöfe Roms und andere italienische Bischöfe wurden eingeladen, sondern mehr und mehr auch ausgewählte Bischöfe aus anderen Ländern, dazu Äbte und Vertreter der Fürsten. Diese Synoden wurden geradezu zum wichtigsten Instrument der Kirchen-Reform; ihre wachsende Teilnehmerzahl zeigt, daß es dem Papsttum gelang, die gregorianische

Reform zu einem Anliegen der ganzen Kirche zu machen und ihre Basis zu erweitern.

Die nächste Stufe stellen die "Generalkonzilien" des 12. Jahrhunderts dar (das "1.", "2." und "3." Laterankonzil von 1123, 1139 und 1179). Nach der späteren Zählung Bellarmins galten alle drei als ökumenische Konzilien. Das entspricht jedoch nicht klar dem damaligen Bewußtsein, wengleich die Übergänge fließend sind. In der Vorstellung des 12. Jahrhunderts hatten diese drei Konzilien nicht unbedingt einen höheren Rang als andere, ebenfalls vom Papst geleitete Kirchenversammlungen, die vor allem in Frankreich stattfanden (allein elf in der Zeit von 1119 bis 1179). Als entscheidend für seinen höheren Rang galt, daß bei einem Konzil der Papst dabei war⁽²⁶⁾. Wer bei diesen Konzilien genau eingeladen wurde, geht aus den Quellen nicht hervor. Das erste Konzil des Mittelalters, welches sich bewußt in Anknüpfung an die alten Konzilien als ökumenisches versteht, ist das von Innocenz III. einberufene 4. Laterankonzil von 1215.

Damit ist die Entwicklung zu ihrem Abschluß gekommen: Wir haben das vom Papst geleitete und von ihm einberufene ökumenische Konzil, das darin die Spur seiner Herkunft aus der päpstlichen Synode verrät. Auf diesen Konzilien dominiert von vornherein der Papst, auch wenn sie nicht in jedem Falle seine gehorsamen Werkzeuge waren und sich auf ihnen auch schon einmal Widerstand bis zum Häresievorwurf artikulieren konnte. Dennoch hatten diese Konzilien nicht mehr die Eigenständigkeit gegenüber der päpstlichen Autorität wie die des ersten Jahrtausends. Jene Verlagerung synodaler Autorität in die Bestätigung durch den Papst, wie sie in Pseudo-Isidor ihren Ausdruck gefunden hatte, stieß jetzt auf keine Schwierigkeiten mehr.

2. Von der Bischofswahl zur Bischofsernennung⁽²⁷⁾

Daß es in zwei Jahrhunderten (von 1200 bis zum Ende des 14. Jahrhunderts) zur Ernennung der Bischöfe durch Rom kam, war nicht nur ein bemerkenswerter Schritt zum eigentlich päpstlichen Zentralismus hin, sondern schien auch die Intention der gregorianischen Reform genau ins Gegenteil zu verkehren. Denn gerade sie war ja unter dem Gesetz angetreten, die Freiheit der kanonischen Wahl, an deren Stelle praktisch überall die königliche Ernennung getreten war, wiederherzustellen. "Libertas ecclesiae" war für die Gregorianer vor allem Freiheit der Bischofswahl, welche eine tiefe geistliche Bedeutung erhielt und zu einer ekklesiologischen Notwendigkeit wurde. Das Verhältnis des Bischofs zu seiner Kirche wurde als geistliche Ehe gesehen; ebenso wie das Ja-Wort in der Ehe, müsse auch das Ja der Kirche zu ihrem Bischof frei sein. Aufzwingen eines Bischofs, etwa durch einen König, ist geistliche Vergewaltigung, Frauenraub; Simonie bedeutet, die Braut Christi zur Dirne zu machen. Für Gregor VII. ist allein die kirchliche Wahl die "Tür zu den Schafen" (Joh 10,1-10), durch die der wahre Bischof in seine Herde eintritt.

Die Wiederherstellung der kanonischen Wahl im 11. und 12. Jahrhundert bedeutet, daß spätestens um 1200 die Domkapitel als abgegrenzte Wahlkörperschaft Träger der Bischofswahl wurden. Von der eigentlichen Wahl wurden die Laien jetzt überhaupt ausgeschlossen, ebenso ein Großteil des Klerus. Das Reformpapsttum sah jedoch seine Aufgabe keineswegs darin, die Bischofswahlen an sich zu ziehen, vielmehr sie zu erneuern und darüber zu wachen, daß freie Wahlen wiederhergestellt wurden und gewährleistet blieben. Die Bestätigung der gewählten

Bischöfe wurde wieder den Metropolitern zugewiesen. Wohl schärfte Innocenz III. jenes Prinzip ein, das sich z.T. schon auf den "Dictatus papae" berufen konnte: daß Rücktritte von Bischöfen, ebenso Versetzungen (Translationen) auf andere Sitze aufgrund dortiger Wahlen, nur durch päpstliche Ermächtigung möglich seien. Aber diese päpstliche Reservation wurde durch die Theorie der geistlichen Ehe begründet: für sie gelte ebenso das Wort "Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen". Nur der Papst als Stellvertreter Christi und damit Gottes könne diese Ehe auflösen, die durch menschliche Vollmacht nicht aufgelöst werden könne. Im Prinzip ist hier also der Papst zunächst Anwalt der Freiheit der Kirche, der ihr Mann nicht einfach davonlaufen kann! Es ist immerhin beachtlich, daß Innocenz III. die Vollmacht zur Translation von Bischöfen nicht einfach aus der päpstlichen Plenitudo potestatis über die ganze Kirche ableitet, sondern aus einer besonderen Vollmacht als Vikar Christi. Die Beziehung des Bischofs zu seiner Kirche ist damit noch unmittelbar zu Gott.

Was sollte jedoch geschehen, wenn keine einhellige Wahl zustande kam? Und das war sehr häufig der Fall, schon weil die meist adeligen Domkapitel sehr oft durch politische Rivalitäten gespalten waren und es dann bei Wahlen zu erbitterten Parteikämpfen kam. Eine klare Mehrheit bei der Wahl gab es zudem nicht. Im allgemeinen galt als Signum einer echten Wahl die Einmütigkeit. Sofern diese jedoch fehlte, kamen zwiespältige Wahlen zustande. Die Appellationen nach Rom häuften sich daher, zumal wenn Minderheiten mehr und mehr die Chance sahen, sich mittels Roms durchzusetzen. So kam es z.B. in Mainz seit 1284 fast nur noch zu zwiespältigen Wahlen, bei denen dann meist der Papst entschied, nicht selten an den beiden Rivalen vorbei und für einen ganz neuen Kandidaten⁽²⁸⁾.

Freilich beanspruchte Rom seit Innocenz III. das Recht, einen Bischof dann zu ernennen, wenn das Domkapitel sich als unfähig erwies, innerhalb der festgesetzten Frist eine kanonische Wahl zustandezubringen (Devolutionsrecht). Das Kontrollrecht der Metropolitern ging so allmählich auf Rom über. Immerhin haben die meisten Päpste bis zum Ende des 13. Jahrhunderts noch dem Drang entgegengesteuert, ihnen die Besetzung der Bischofsstühle zuzuschieben. So wurde 1274 auf dem 2. Konzil von Lyon durch Papst Gregor X. die bisher nur für die Papstwahl geltende Zweidrittelmehrheit auch für die Bischofswahlen eingeführt. Dennoch ließen die Appellationen nicht nach; und wenn die Zweidrittelmehrheit nicht zustandekam, was sehr häufig der Fall war, konnte sich auch jetzt noch jede Minderheit als "sanior pars" (besserer Teil) fühlen und nach Rom appellieren.

Hinzu kommt, daß seit der Mitte des 13. Jahrhunderts von dem neuen Verständnis der Kirche als "Papstmonarchie" aus, in der alle kirchliche Gewalt vom Papst als ihrer Quelle ausgeht, Verleihung eines Bistums durch den Papst nicht mehr als anormaler Fall, sondern als der rechten Ordnung der Kirche entsprechend empfunden wurde. Vorbereitet wurde dies durch außerordentliche Notstandsmaßnahmen bei kirchenpolitischen Kämpfen, in denen für ein größeres Gebiet zeitweise das freie Wahlrecht des Kapitels suspendiert und die Bischöfe von Rom ernannt wurden. Dies geschah insbesondere ab 1246 durch Innocenz IV. gegenüber dem Staufer Friedrich II. für das gesamte Imperium, also Deutschland, Italien und Sizilien. Innocenz IV. ernannte diese Bischöfe "de plenitudine potestatis" (aus der Fülle der Gewalt heraus). Hier steht

natürlich die Vorstellung des Papstes als "Princeps legibus solutus", der jederzeit in die normale kirchliche Rechtsordnung eingreifen kann, im Hintergrund. Dies geht so weit, daß es 1301 bei Aegidius Romanus heißt: So wie Gott normalerweise in der Welt durch die "Zweitursachen" handelt, aber im Einzelfall auch unter Überspringung der natürlichen Ursachen durch ein Wunder unmittelbar eingreifen kann, so handelt der Papst bei Bischofswahlen normalerweise durch die "causa secunda" des Domkapitels; er kann aber kraft seiner "Fülle der Gewalt" auch direkt eingreifen und den Bischof ernennen⁽²⁹⁾. Man könnte daraus folgern, daß eine Kirche, in der grundsätzlich und allgemein die Bischöfe durch Rom ernannt werden, dann ebenso ein Unding sein müßte wie eine Welt, in der nichts mehr durch natürliche Ursachen und alles nur noch durch Wunder geschähe. Tatsache ist jedoch, daß sich auf diese Weise die Vorstellung festsetzte, die päpstliche Ernennung der Bischöfe sei eigentlich etwas Normales. Wo aber die Domkapitel nach wie vor den Bischof wählen, tun sie dies dann nicht mehr kraft einer ortskirchlichen Eigenständigkeit, sondern im päpstlichen Auftrag und durch ein päpstliches Privileg. Gegenüber den sich nun mehr und mehr häufenden päpstlichen Reservationen gab es zwar durchaus Kritik in kirchlichen Kreisen; aber sie bezog sich meist auf den Modus, vor allem wenn Geld dabei eine Rolle spielte, nicht jedoch oder kaum mehr auf das Prinzip an sich.

Der eigentliche Schritt zur systematischen Reservation der Bistumsbesetzungen aber wurde im 14. Jahrhundert durch das Avignoneser Papsttum vollzogen. Er hat vor allem finanzielle Gründe. Denn die Bischofsernennungen wurden mittlerweile zu einer lukrativen Einnahmequelle der päpstlichen Kurie. Es bildeten sich Einrichtungen und Gewohnheiten aus, die nichts anderes als Simonie unter päpstlichem Vorzeichen waren. Dazu zählten vor allem die "Annaten" (von der Kurie ernannte Pfründeninhaber hatten die Einkünfte des ersten Jahres nach Rom zu zahlen) und die "Exspektanzen" (eine durch jährliche Summen bezahlte Anwartschaft auf eine Pfründe). Nachdem schrittweise immer mehr Fälle der Besetzung durch die Kurie reserviert worden waren, setzte Papst Urban V. 1363 den Schlußstrich, indem er sämtliche Erzbistümer, Bistümer sowie Abteien von einer bestimmten Einkommenshöhe an (!) der Kurie reservierte. Die "freie Bischofswahl", in der gregorianischen Zeit erkämpft und mit dem schwersten Geschütz höchster spiritueller und theologischer Argumente begründet, wurde so ziemlich sang- und klanglos durch das Papsttum selbst - und nicht aus pastoralen, sondern aus finanziellen Gründen - wieder abgeschafft. Von da an werden in der lateinischen Kirche im Prinzip die Bischöfe vom Papst kanonisch eingesetzt. Und wenn auch seit dem 15. Jahrhundert das Papsttum sich die Bischofsernennung wieder mit den Königen teilen mußte, so erfolgte doch auch in diesen Fällen die offizielle kirchliche Einsetzung der vom König ernannten Bischöfe durch Rom, ebenso in den Fällen, wo (wie in Deutschland) eine kirchliche Wahl durch das Domkapitel wiederhergestellt wurde.

Diese Entwicklung hatte aber auch notwendigerweise ihre Rückwirkung auf die Theorie. Denn jetzt erst ging in der kirchlichen Realität alle Vollmacht vom Papst aus. Die bereits von Augustinus Triumphus am Anfang des 14. Jahrhunderts vertretene Lehre, wonach nur die bischöfliche Weihegewalt in der Bischofsweihe unmittelbar von Christus herkommt, die bischöfliche Jurisdiktionsgewalt aber durch den Papst verliehen wird, blieb so bis zum 2. Vatikanum die überwiegende römische Position. Denn sie hatte ihre Stütze in der kirchlichen Wirklichkeit. Theorie und Praxis stützten sich so gegenseitig, so daß bei vielen Autoren zur Zeit des 1. Vatikanums und

später die Vorstellung sich durchsetzte, es könne gar nicht anders sein, als daß der Papst die Bischöfe ernenne, und wenn früher einmal andere kirchliche Instanzen wie Patriarchen oder Metropolen dieses Recht ausgeübt hätten, dann nur kraft einer Delegation durch den Papst. Eine solche Deutung hat freilich mit dem realen Verlauf der Geschichte nichts mehr zu tun.

IV . DIE KRISE DES PRIMATS IM SPÄTMITTELALTER

Die gefährlichste Krise seiner Geschichte und seinen bisher folgenreichsten Autoritätsverlust erlebte das Papsttum im Großen Schisma des späten Mittelalters (1378-1417), in dem man fast 40 Jahre nicht wußte, wer gültiger Papst war, und den sich daran anschließenden Kämpfen zwischen Konzil und Papst.

1. Das Papst-Schisma

Als nach der langen Zeit des Avignoneser und praktisch französischen Papsttums (1309-1376) im Jahre 1378 wieder ein Papst in Rom gewählt wurde, und zwar diesmal ein Italiener und nicht wieder ein Franzose, schien dies die Rückkehr zur kirchlichen Normalität zu bedeuten. Tatsächlich war der neue Papst Urban VI. (1378-1389) reformbewußt und eifrig. Aber er war nicht dem Problem gewachsen, die nationalen Gegensätze zu dem noch größtenteils französischen Kardinalskollegium zu überbrücken. In schroffer Form kehrte er ihnen gegenüber den Herren heraus. Dies führte dazu, daß die französischen Kardinäle schließlich seine Wahl nach 3 1/2 Monaten als ungültig anfochten. Diese war zweifellos unter dem massiven Druck der Straße und unter Umständen erfolgt, die es schwerlich zulassen, von einer freien Wahl zu sprechen. Eine andere, damals und auch heute schwer zu lösende Frage ist es freilich, ob und inwieweit eine vielleicht am Anfang ungültige Wahl in den unmittelbar folgenden Monaten durch faktische Anerkennung des neuen Papstes "saniert" worden ist und die Kardinäle sich damit des Rechtes begeben haben, die Wahl als ungültig in Frage zu stellen. Sie wählten jedenfalls in Fondi an der Grenze des Königreichs Neapel einen anderen Papst, der sich Clemens VII. (1378-1394) nannte.

So kam es zum größten und längsten Papst-Schisma der Geschichte, welches fast 40 Jahre dauerte (1378-1417) und die Christenheit in zwei Hälften spaltete. Deutschland, Italien, Nord- und Osteuropa und England standen auf der Seite Urbans VI. und seiner Nachfolger, die in Rom residierten, während Frankreich, die Pyrenäenhalbinsel (außer Portugal) und Schottland Clemens VII. und dann seinem Nachfolger Benedikt XIII. (1394-1417) angingen, die ihren Wohnsitz wieder in Avignon nahmen. Weil beide Päpste Nachfolger bekamen und die politischen Machtblöcke und Machtgegensätze das Schisma zementierten, wurzelte es ein. Anders als bei früheren Schismen stellte sich bald heraus, daß es keinem der beiden Päpste gelang, die Anerkennung der ganzen Christenheit zu finden.

Wie sollte nun die Kirche aus dieser Sackgasse herauskommen? In den nächsten drei Jahrzehnten richteten sich die meisten Hoffnungen noch auf eine systemimmanente Lösung zusammen mit den Päpsten, ohne auf eine fremde Instanz zu rekurrieren. Historisch war dies

verständlich. In früheren Zeiten hatte man drei bis zu zwei Jahrzehnte währende Schismen erlebt (1080-1100, 1130-1138, 1159-1177), die sämtlich ohne Schiedsspruch eines Konzils gelöst wurden, da schließlich der eine der beiden Päpste allgemeine Anerkennung fand. Wenn daher diesmal ein Papst starb, wurde versucht, Druck auszuüben, damit die Kardinäle keinen Nachfolger mehr wählten; wurde er doch gewählt, dann suchte man, ihm den Rücktritt nahezu legen, oder wenigstens die Bereitschaftserklärung dazu, sofern auch der Rivale zurücktrete. Das letzte Mittel war dann die sogenannte Via conventionis oder compromissi: der beiderseitige Rücktritt auf Grund bilateraler Vereinbarung. Diese Lösung bot den Vorteil, daß keiner der beiden Päpste den Anspruch auf seine Rechtmäßigkeit zugunsten des anderen aufzugeben brauchte, und man dann, unbelastet von der Vergangenheit, zur Wahl eines neuen Papstes schreiten konnte. Tatsächlich schien es 1408, 30 Jahre nach Ausbruch des Schismas, zu einer solchen Vereinbarung zu kommen. Beide Päpste vereinbarten ein Treffen in Savona an der Riviera, um dort gemeinsam ihren Rücktritt zu erklären. Dort traf der Avignoneser Papst Benedikt XIII. ein, nicht jedoch sein römischer Kollege, Gregor XII. (1406-1415). Schließlich ging Benedikt Gregor ein Stück entgegen; am Ende waren beide Päpste nur noch 50 km voneinander entfernt. Dennoch kam der "Papstgipfel" nicht zustande. Damit war die letzte Chance für das gespaltene Papsttum, aus eigenen Kräften die Einheit der Kirche wiederherzustellen, vertan.

Das im Nachhinein so grotesk wirkende Verhalten der beiden Päpste ist nur zu verstehen, wenn man überpersönliche Faktoren berücksichtigt. Jeder der beiden Päpste war von seinem Anspruch überzeugt und identifizierte ihn mit dem Anspruch des Papstamtes selbst, glaubte also nicht zurücktreten zu können, ohne damit den Anspruch des Amtes aufzugeben, nicht durch eine höhere Instanz gerichtet zu werden. Die Päpste des Schismas waren in erster Linie Gefangene ihres Systems, nämlich der überspitzten Papaltheorie, die sich freilich gerade dadurch ad absurdum führte, da sie mit dieser Situation nicht mehr fertig werden konnte. Im Grunde war es jene Absolutsetzung des Papsttums, die die Kirche in die Sackgasse des Schismas getrieben hatte und ihr jetzt nicht mehr heraushelfen konnte. Dieses System führte, so etwa bei dem römischen Papst Bonifaz IX. (1389-1404), zu der absurden Konsequenz, man müsse auch in der Situation eines heillosen und nicht mehr auflösbaren Schismas einfach auf Gottes Vorsehung vertrauen, und jeder menschliche Eingriff, etwa durch ein Konzil, sei "vermessentlicher Eingriff in Gottes Ordnung". Hier konnte die Antwort nur durch eine ganz neue Ekklesiologie gegeben werden.

2. Der Konziliarismus

Unter "Konziliarismus" (oder besser: konziliarer Idee) versteht man die Lehre, nach welcher das Konzil wenigstens in bestimmter Hinsicht als Kontrollinstanz und Schranke gegen Machtmißbrauch über dem Papsttum steht: entweder nur in bestimmten Ausnahmesituationen (Schisma, "Papa haereticus" oder sonstwie totales Versagen des Papsttums; so die "gemäßigte" Konziliartheorie) oder auch grundsätzlich und allgemein (so der radikalere Konziliarismus). Denn die Gesamtkirche und das ökumenische Konzil als ihre vollste "Repräsentation" seien wurzelhaft Träger aller Vollmachten, auch derer, die bei normalem Funktionieren des Papsttums diesem zukommen. In ihrer moderatesten Form (so bei Pierre d'Ailly) lautete daher die Konziliartheorie: Der Papst hat an sich die "Fülle der Gewalt", und das Konzil darf ihn in dieser Vollmacht nicht

beschränken. Es ist jedoch für Notfälle die Kontrollinstanz, die darüber befindet, ob der Papst nicht die Grenzen seiner Vollmacht überschritten hat oder dem Sinn seines Amtes zuwider gehandelt hat; es bildet also, so könnte man es in moderner Terminologie wiedergeben, eine Art oberstes Verfassungsgericht der Kirche.

Die konziliare Idee grenzt sich damit eindeutig ab von der schroffen Papaltheorie eines Aegidius Romanus und Augustinus Triumphus, nach welcher der Papst als Haupt des Leibes der Kirche und Quelle jeder Autorität in ihr die Kirche eo ipso repräsentiert und keinem Menschen, nur Gott verantwortlich ist, ferner auch das Konzil vom Papst seine Gewalt empfängt und daher selbst in Ausnahmefällen niemals ohne ihn handeln kann.

Woher kommt die konziliare Theorie? Sie hat sich sicher erst im 14. Jahrhundert in dieser Form ausgebildet und unter dem Eindruck des Schismas die Vorherrschaft errungen. Die Wurzeln des Konziliarismus sind jedoch wesentlich älter. Er entstand in erster Linie dadurch, daß traditionelle "konziliare" Elemente der hochmittelalterlichen Kanonistik ausgebaut bzw. die bereits genannten "Bruchstellen" der Papaltheorie zum Angelpunkt eines neuen Denkens gemacht wurden. Dies war vor allem der "Papa haereticus" als Ausnahmefall des Prinzips "Prima sedes a nemine iudicatur", schließlich die von vielen Autoren festgehaltene größere Autorität des Konzils vor allem in Glaubensdingen. Diese Elemente - die sich z.T. selbst bei den päpstlichsten Autoren finden, freilich hier unverbunden mit einem sonst konsequent papalistischen Denken, mehr als nicht integrierte Relikte der älteren Tradition - werden nun systematisch reflektiert und rücken ins Zentrum des Kirchenverständnisses.

Konkreter Anstoß war natürlich die geschichtliche Erfahrung eines Papsttums, das im Schisma versagte. Schon seit 1380, also ganz zu Beginn des Schismas, hatten zwei deutsche Magister in Paris, Konrad von Gelnhausen und Heinrich von Langenstein, unter Berufung auf die traditionelle Lehre des Notrechtes der Kirche die "Via Concilii" als einzigen Ausweg aus dem Schisma propagiert. Ihre These wirkte aber damals, auch an der Universität Paris, zu neu, als daß sie sich durchsetzen konnte. Sie mußten Paris verlassen. Es bedurfte erst eines Menschenalters Erfahrung, daß es wirklich keinen anderen Ausweg aus dem Schisma mehr gab als den eines Konzils über den Päpsten. Seit Anfang des 15. Jahrhunderts wurde insbesondere die Universität Paris unter Führung der beiden Magister Jean Gerson und Pierre d'Ailly zum Zentrum des Konziliarismus, was sie lange bleiben sollte. Denn wenn auch das päpstliche Amt seine Autorität von Christus habe, so folge daraus doch nicht, daß der konkrete Papst jedem menschlichen Urteil entzogen sei. Er könne abgesetzt werden, nicht allein im Falle schuldhaften Versagens, sondern auch wenn er objektiv der Einheit oder dem Gemeinwohl der Kirche im Wege stehe.

Der andere Eindruck war, daß "Reform der Kirche an Haupt und Gliedern" nur durch ein Konzil möglich sei und, so wie die Dinge standen, nicht im Einvernehmen mit dem Papsttum geschehen konnte, sondern ihm abgerungen werden mußte. Seit dem Konzil von Vienne (1311/12) waren die Stimmen nicht verstummt, daß das Papsttum zum größten Hindernis der Reform geworden sei. Durch seine Reservationen, Annaten und Exspektanzen, in denen das Finanzielle zum beherrschenden Gesichtspunkt der ganzen Kirchenregierung wurde, korrumpierte es die Kirche

und trieb Simonie unter päpstlichem Vorzeichen. Eng damit zusammen hing der Mißbrauch der Kirchenstrafen: so exkommunizierte Johannes XXII. 1328 36 Bischöfe und 46 Äbte wegen Nichtzahlung der fälligen Gebühren. Die Klagen darüber schwollen seit 1300 zu einem nicht mehr versiegenden Strom an. Bezeichnend jedoch für das Dilemma solcher Reformer, die das Prinzip der päpstlichen Allmacht unbeanstandet ließen, ist auf dem Vienger Konzil Guillaume la Maire. Nach beredten Klagen über die (damals erst noch in den Anfängen befindliche) römische Reservationspraxis stellt er schließlich resigniert fest: Wenn der Papst sich jedoch auf die "Fülle seiner Gewalt" beruft, dann müssen wir es über uns ergehen lassen, "denn kein Mensch kann zu ihm sagen: Warum tust du das?"⁽³⁰⁾. Bei dieser Antwort wird die spätere konziliare Bewegung nicht mehr stehenbleiben. Jean Gerson wetterte in Konstanz gegen das "schreckliche und grausige Hindernis" auf dem Weg zur Kirchenreform, nämlich die Auffassung, niemand dürfe dem Papst sagen "Warum handelst du so?", weil er nicht an die Gesetze gebunden sei und über dem Recht stehe; dies habe bedeutet, das Papsttum in eine "die Kirche zerstörende Tyrannei" verkehren⁽³¹⁾.

Dabei spielt freilich ein zeitgeschichtliches soziologisch-politisches Modell eine nicht unerhebliche Rolle. Es ist dies das korporative oder Universitas-Modell. Denn das 14. Jahrhundert ist eine Zeit, die im politisch-gesellschaftlichen Bereich Modelle gestufter Mitbestimmung und genossenschaftlichen Zusammenschlusses entwickelte. Dazu gehörten die Parlamente oder Ständeversammlungen in den Königreichen, die das "Volk" im spätmittelalterlichen Sinne (als in Ständen gegliedertes Volk) repräsentierten und die königliche Macht beschränkten. Noch stärker wirkte jedoch das Beispiel der genossenschaftlichen Selbstverwaltung in den mittelalterlichen Städten, den Universitäten und dann in den neuen Orden, in welchen die Kapitel als Vertretung der Ganzheit die oberste Gewalt innehatten. Dieses Universitas-Modell lieferte dem Mittelalter, das bis zum 12. Jahrhundert nur personale Herrschaft (König, Herzog, Graf) in gestufter Hierarchie kannte, ein neues Gemeinschaftsmodell. In diesen Korporationen war die "universitas", repräsentiert in einem gewählten Gremium, Träger der obersten Gewalt (Souveränität), insbesondere der Gesetzgebung. Der "rector" stand über den einzelnen Gliedern, nicht aber über der "universitas"; er war vielmehr ihr Beauftragter. Ähnlich wird jetzt im Konziliarismus das Verhältnis von Papst und Konzil verstanden: der Papst stehe über allen Gliedern der Kirche, nicht aber über der Kirche als ganzer; - oder: das Konzil habe die gesetzgebende, der Papst die vollziehende Gewalt; - oder: das Prinzip "Prima sedes a nemine iudicatur" bedeute, daß keine Einzelperson den Papst richten könne, gelte jedoch nicht für die Gesamtheit der Kirche und ihre Vertretung auf einem allgemeinen Konzil, das vielmehr nicht allein wegen Häresie, sondern auch aus anderen schwerwiegenden Gründen (wenn er notorisch der Kirche Ärgernis gibt, oder wenn ein Schisma sonst nicht zu bereinigen ist) den Papst absetzen könne; - oder: das Papstamt stamme zwar von Christus; der einzelne Papst aber habe sein Amt nicht unmittelbar von Christus, sondern durch Menschen bzw. die Kirche, und könne daher auch zur Not durch die Kirche wieder abgesetzt werden. - Umgekehrt gilt auch, daß später im 15. Jahrhundert die Verfechter der Papaltheorie sich ebenfalls an profanen Modellen orientieren, vor allem an dem römisch-rechtlichen Prinzip des "princeps legibus solutus". Das 15. Jahrhundert ist ja eine Zeit, da wiederum die monarchische Zentralgewalt im Vormarsch ist und den spätmittelalterlichen

Konstitutionalismus zurückdrängt. Hier zeigt sich eine frappante Parallele der kirchlichen Verfassungsentwicklung zur politischen Entwicklung:

- Zunächst existieren mehrere selbständige Autoritätsstufen in gestufter Hierarchie, wobei die unteren den oberen untergeordnet sind, jedoch nicht ihre Autorität von der obersten als ihrer Quelle herleiten. Die Souveränität ist geteilt. Dem entspricht politisch das Lehnswesen, kirchlich das alte (vor-gregorianische) Verhältnis von Papst und Bischöfen.

- Dann kommt das Universitas-Modell, in dem die Universitas Träger der einen und ungeteilten Souveränität ist. Dem entsprechen politisch die Korporationen (Städte, Universitäten, neue Orden), kirchlich der Konziliarismus.

- Schließlich folgt das absolutistische Modell, wo der Princeps (Fürst) Träger der einen und ungeteilten Souveränität und Quelle jeglicher Gewalt ist. Ihm entspricht der beginnende fürstliche Absolutismus, kirchlich der Papalismus⁽³²⁾.

Der Konziliarismus ist also einerseits sehr stark zeitgeschichtlich verwurzelt. Doch darf dabei nicht vergessen werden, daß er sich andererseits auf die alte synodale Tradition der Kirche und auf das Bewußtsein, daß der Kirche als ganzer die Verheißung gegeben ist, stützt⁽³³⁾. Es ist die alte Communitio-Ekklesiologie, die in ihm wiederauflebt, nachdem sie seit dem Frühmittelalter durch die Einbettung der Kirche in die politische Herrschaftsordnung (nicht erst durch das Papsttum) zurückgedrängt war.

3. Die Konzilien von Pisa (1409), Konstanz (1414-1418) und Basel (1431-1449)

Nachdem die letzte Chance für das gespaltene Papsttum, durch "Via conventionis" der Kirche die Einheit wiederzuschicken, vertan war, kam nun die Stunde der "Via Concilii". Die Initiative zur Einberufung eines Konzils oblag in einer solchen Situation nach damaligem Verständnis dem Kardinalskollegium, welches gegenüber einem häretischen Papst die römische Kirche vertrat. So trennten sich die Kardinäle beider Obödienzen von ihren Päpsten und beriefen ein allgemeines Konzil nach Pisa ein. Dieses tagte 1409, machte beiden Päpsten den Prozeß und setzte sie schließlich als "Häretiker" und "Schismatiker" ab. Zu "Häretikern" wurden sie erklärt (was deshalb wichtig war, weil nur ein häretischer Papst für abgesetzt erklärt werden konnte), weil sie durch ihre Weigerung, durch Rücktritt den Weg der Einigung zu beschreiten, gegen den Glaubensartikel von der Einen Heiligen Kirche verstoßen hätten. Als neuen Papst wählte das Konzil Alexander V. (1409-1410), dem im folgenden Jahre Johannes XXIII. (1410-1415) nachfolgte.

Was in Pisa geschah, war im Prinzip durchaus nicht "revolutionär", sondern stand im Rahmen der traditionellen Lehre vom Notrecht der Kirche und des Konzils im Falle eines häretischen Papstes. Dennoch gelang es nicht, die Einheit wiederherzustellen. Da die beiden Päpste nicht zurücktraten, hatte man am Ende nicht zwei, sondern drei Päpste, war also von der "verruhten Zweiheit" zur "verfluchten Dreifaltigkeit" (zur "Trinitas non benedicta, sed maledicta") gelangt. Zwar stand der größte Teil der Christenheit auf seiten des Konzilspapstes, aber auch Benedikt XIII. (Spanien, Schottland) und Gregor XII. (zeitweise das Königreich Neapel, außerdem einzelne deutsche Länder) behaupteten eine wenngleich reduzierte Obödienz.

Die Lösung des Schismas auf dem Konzilsweg gelang freilich im zweiten Anlauf, nämlich auf dem Konzil von Konstanz (1414-1418). Daß sich diesmal nicht die Tragödie von Pisa wiederholte, ist einmal der Tatsache zu verdanken, daß nun in dem deutschen König Sigismund eine beherrschende Figur und Zentralinstanz existierte, welche mit überlegenem diplomatischen Geschick die Konzilssache in die Hand nahm und die unendlich mühseligen Verhandlungen führte. In Zusammenarbeit mit Papst Johannes XXIII. gelang es ihm, ein Konzil zunächst nur seiner Obödienz einzuberufen, die freilich den größten Teil der Christenheit umfaßte. Außerdem ging man gegenüber den "Päpsten" diplomatischer vor als in Pisa. Statt ihnen gleich den Prozeß zu machen, suchte man ihnen goldene Brücken zu bauen: Es wurden Verhandlungen mit ihnen eröffnet, damit sie freiwillig zurücktraten und so der Einheit nicht mehr im Wege standen; sie durften sogar noch das Konzil formell neu einberufen und dann ihren Rücktritt erklären. Man nahm also möglichst Rücksicht auf die Legitimitätskonstruktionen der jeweiligen Päpste, die so mitsamt ihren Anhängern ihren formalen Anspruch aufrechterhalten konnten. Hauptsache war, daß im Endeffekt, mit welchen Rechtskonstruktionen auch immer, die Einheit erreicht wurde.

Im Zusammenhang damit stellte sich aber auch das Problem, was mit Johannes XXIII. werden sollte. Denn zunächst war das Konzil von Konstanz ein Konzil seiner Obödienz. Für ihn und für einen Großteil der Konzilsväter ging es zunächst darum, seinem Papsttum allgemeine Anerkennung zu verschaffen und die "Schismatiker" Angelo Correr (Gregor XII.) und Pedro de Luna (Benedikt XIII.) zwar, sofern es ging, mit sanften Mitteln, aber auf jeden Fall zum Rücktritt zu bringen, notfalls abzusetzen. Dies ist auch von da aus verständlich, daß Johannes XXIII. seine Autorität gerade jenem Prinzip verdankte, auf das sich auch die Konzilsväter von Konstanz beriefen, nämlich dem Notrecht des Konzils über den Papst. Wenn man die Entscheidung von Pisa wieder umwarf, dann ging man das Risiko ein, daß man am Ende nicht drei, sondern vier Päpste hatte; vor allem zerstörte man, so schien es, gerade die Rechtsbasis, von der man einzig ausgehen konnte. Dennoch setzte sich im Konzil schließlich die Position Sigismunds durch, der zur Lösung der Einheitsfrage den Rücktritt auch des Pisaner Papstes als unumgänglich ansah, zumal es kaum denkbar schien, daß die anderen "Päpste" zugunsten eines Konzils Johannes XXIII. resignierten. Johannes XXIII. sagte zunächst zu, abzudanken. Dann trat plötzlich ein Ereignis ein, welches das ganze mühsam begonnene Einheitswerk auf einen Schlag zunichte zu machen drohte. Johannes XXIII. floh bei Nacht und Nebel, als Stallknecht verkleidet, von Konstanz nach Schaffhausen und erklärte dort, er habe sich in Konstanz nicht mehr sicher und frei gefühlt. Es war dies die große Krise des Konzils. Eine Panik bemächtigte sich der Konzilsväter. Im ersten Moment war es König Sigismund, der die Situation meisterte, das Konzil und damit den Weg zur Einheit durch sein Machtwort rettete, indem er die Stadt Konstanz absperren ließ. Noch aber war nicht alles verloren. Botschaften gingen zwischen Konstanz und Schaffhausen hin und her. Da traf eine neue Hiobsbotschaft ein: der Papst war erneut von Schaffhausen nach Breisach geflohen, hatte sein Rücktrittsversprechen als erzwungen und ungültig widerrufen und die Kardinäle aufgefordert, das Konzil zu verlassen und zu ihm zu kommen. Und das war nun die Schicksalsstunde des Konzils.

Nun ging es einfach um die Überlebensfrage: Sollte man zulassen, daß der Papst das Konzil sprengte, und damit auf absehbare Zeit jede Hoffnung fahrenlassen, aus der Sackgasse des

Schismas herauszukommen, oder sich entschlossen auf eine eigene Rechtsbasis stellen?
Letzteres geschah, und zwar unter Führung des Kanzlers der Pariser Universität Jean Gerson.

Frucht dieser Entschlossenheit ist das Dekret "Haec sancta" vom 6. April 1415 (34). Seine wichtigsten Aussagen sind folgende: Die Synode erklärt feierlich ihre eigene, unmittelbar von Christus stammende Autorität. Sie ist "im Heiligen Geist legitim versammelt", repräsentiert die Kirche und hat ihre Gewalt unmittelbar von Christus. Daraus folgt die praktische Konsequenz: Jeder, gleichwelchen Standes und gleichwelcher Würde, und sei es der päpstlichen, ist ihr zu gehorchen verpflichtet in den Dingen, "die den Glauben, die Bereinigung des gegenwärtigen Schismas sowie die allgemeine Reform der Kirche Gottes in Haupt und Gliedern betreffen". Richtete sich diese erste Aussage nur auf dieses spezielle Konstanzer Konzil, so enthielt der zweite Teil - welcher Strafordnungen enthielt gegen alle, "selbst der päpstlichen Würde", welche den Gehorsam verweigerten - eine Verallgemeinerung: Er galt nicht nur für das gegenwärtige Konstanzer Konzil, sondern auch für die Beschlüsse "jedes weiteren legitim versammelten Konzils", welches unter diesen Prämissen (also Glauben, Bereinigung des Schismas, Kirchenreform) versammelt wäre.

Auf die Interpretationsprobleme werden wir noch eingehen. Jedenfalls war dieses Dekret die Basis dafür, daß nun das Konzil auch ohne Papst weitertagte und das Schisma beendete. Johannes XXIII. wurde nun der Prozeß gemacht; er wurde verhaftet, als Gefangener nach Radolfzell gebracht und schließlich abgesetzt. Auf den angebotenen sanften Modus ging von allen drei Päpsten nur Gregor XII., der Papst der "römischen" Linie ein. Er ließ schließlich seinen Rücktritt erklären, nicht ohne das Konzil neu einzuberufen. Nicht jedoch gelang es mit dem Papst der "Avignoneser" Linie, Benedikt XIII., persönlich dem integersten von allen drei Päpsten, aber von starrem Legitimitätsdenken erfüllt. Hinter ihm standen immerhin noch die spanischen Königreiche und Schottland. König Sigismund führte im Auftrag des Konzils die Verhandlungen mit ihm in Perpignan. Als Sigismund den Standpunkt vertrat, seit dem Ausbruch des Schismas 1378 gebe es überhaupt keinen legitimen Papst mehr, gab Benedikt eine Antwort, die ebenso logisch wie realitätsfremd war. Er erwiderte, dann sei seitdem auch kein Kardinal mehr gültig ernannt. Da er selbst jedoch der einzige noch lebende Kardinal sei, der vor 1378 den Purpur erhalten habe, komme ihm infolgedessen das einzige Recht zur Papstwahl zu; er werde einen Papst wählen und verspreche auch, daß er jemand anderen als sich wählen werde. Da so mit ihm selbst nichts auszurichten war, gelang es Sigismund immerhin, seine spanischen Anhänger von ihm zu lösen. Hier wurde ein ähnliches Spiel gespielt wie mit Gregor: Die Anhänger Benedikts und die "Konstanzer Versammlung" luden sich gegenseitig zu einem neu zu eröffnenden ökumenischen Konzil in Konstanz ein. Man ließ also auch ihnen die Rechtskonstruktion, daß erst durch ihren Beitritt das Konzil ökumenisch würde. Benedikt selbst (Pedro de Luna) wurde 1417 abgesetzt. In seiner Festung Peñíscola an der aragonesischen Küste als seiner "Arche Noah" betrachtete er sich noch bis zu seinem Tode 1423 als einzig legitimen Papst und exkommunizierte die ganze übrige Christenheit, toleriert und beschützt von dem König von Aragón, der ihn als Faustpfand behielt, um beim neuen Papst Forderungen durchzusetzen.

Die weitere Frage in Konstanz lautete: Sollte man erst die langwierige "Reform der Kirche an

Haupt und Gliedern" in Angriff nehmen - auf die Gefahr hin, daß sie Jahre in Anspruch nahm und damit die Wahl eines neuen Papstes unabsehbar hinauszögern würde? Oder sollte man erst zur Papstwahl schreiten - auf die Gefahr hin, daß dann die dringend notwendige Reform vor allem auch des Hauptes wieder ad infinitum verschleppt würde, wie bittere Erfahrungen gerade der jüngsten Vergangenheit zu Genüge gelehrt hatten? Aber war nicht ein Konzil ohne Papst nur ein Notbehelf, hatte das Konzil nicht die erste Aufgabe, wieder für ein normales Haupt der Kirche zu sorgen? Dann aber war die Frage: Durfte der gewählte Papst durch das Konzil gebunden werden?

Das Ergebnis war ein Kompromiß, der die Anliegen beider Seiten aufgriff: Auf der einen Seite entschied man sich für die Priorität der Papstwahl vor der Reform; auf der anderen Seite verabschiedete das Konzil noch vor der Wahl des neuen Papstes das Dekret Frequens. Es verpflichtete die zukünftigen Päpste, in regelmäßigen Abständen Konzilien abzuhalten (zunächst fünf Jahre nach Abschluß des Konstanzer Konzils, dann sieben Jahre, schließlich alle zehn Jahre). Die Päpste durften die Termine nur vorverlegen, nicht verschieben. Dies bedeutete, daß auf der einen Seite die Papstwahl nicht länger hinausgeschoben, auf der anderen Seite aber auch die Kirchenreform der Willkür des Papstes entzogen wurde; es war jetzt eine gewisse institutionelle Garantie geschaffen, Reform und konziliare Idee (beides hing untrennbar zusammen) auch über Konstanz hinauszuführen. Dann wurde der neue Papst Martin V. (1417-1431) gewählt; seit fast 40 Jahren hatte die Kirche wieder ein unbezweifeltes Haupt.

Die Erwartung, daß durch "Frequens" eine institutionelle Sicherheit für die Fortdauer der Konzilseinrichtung geschaffen sei, trog jedoch. Zwar wurde dieses Dekret zunächst beachtet. Das nächste Konzil tagte nach fünf Jahren in Pavia und Siena (1423/24), war jedoch miserabel besucht und wurde kurz danach wieder aufgelöst. Dann folgte sieben Jahre später das Konzil von Basel (1431-1449). Es geriet bald in Dauerkonflikt mit Papst Eugen IV. (1431-1447). Von vornherein ging es um die grundsätzliche Strukturfrage: Steht der Papst über dem Konzil oder das Konzil über dem Papst? Hatte der Papst das Recht, das Konzil aufzulösen bzw. an einen anderen Ort (nämlich nach Italien) zu verlegen? Die Mehrheit der Basler Konzilsväter widersetzte sich diesem Versuch unter Berufung auf "Haec Sancta", worin ein für allemal die Oberhoheit des Konzils über den Papst festgelegt sei. In einer ersten Phase war das Konzil stärker: Die Mehrzahl der Christenheit stand auf seiner Seite, und Papst Eugen IV. mußte nachgeben. Eine neue kirchenpolitische Konstellation gab ihm jedoch seine Handlungsfreiheit zurück. Eine solche war gegeben, weil die Griechen Unionsverhandlungen wünschten, jedoch schon aus verkehrsmäßigen Gründen eine italienische Stadt einer nordalpinen vorzogen. Außerdem kam es ihnen vor allem darauf an, mit dem Papst zur Einigung zu kommen; der Sache der Einheit war nicht gedient auf einem Konzil, das mit dem Papst in Dauerkonflikt stand. Jetzt fühlte sich Eugen IV. stark genug, das Konzil zu verlegen, erst nach Ferrara, dann 1439 nach Florenz. Und nun kam es endgültig zur Spaltung zwischen Papst und Konzil. Die gemäßigte Minderheit in Basel folgte dem Ruf des Papstes, darunter Nikolaus von Kues, bisher eine der Hauptsäulen des Konziliarismus; die Mehrheit aber blieb in Basel und beschloß nun, den strengen Konziliarismus als allgemeine und unbedingte Überordnung des Konzils über den Papst dogmatisch zu definieren. Dies geschah in dem Dekret Sacrosancta, welches folgende Wahrheiten definierte:

1. Das Allgemeine Konzil steht über dem Papst.
2. Der Papst kann ein Konzil weder auflösen noch vertagen oder verlegen.
3. Wer diesen Wahrheiten widerspricht, ist Häretiker.

Da Eugen IV. diesen "Wahrheiten" widersprach, wurde er folglich als "Häretiker" abgesetzt. Im selben Jahr, in welchem eine trügerische Union mit dem Osten zustande kam, kam es auch im Westen zum letzten Papst-Schisma: Die Basler wählten den Herzog Amadeus von Savoyen als Felix V. (1439-1449). Wiederum war die Situation verfahren. Diesmal standen sich jedoch nicht nur zwei Päpste, sondern auch zwei Konzilien gegenüber. Außerdem ging es diesmal nicht mehr nur um formale Legitimationsansprüche, wie im großen Schisma, sondern um grundsätzliche Differenzen in der Frage der Kirchenstruktur. Alles schien nach einer Glaubensspaltung auszusehen.

Zehn Jahre dauerte das Ringen. Vordergründig errang das restaurierte Papsttum wieder einen Sieg gegen den Konziliarismus. 1449 dankte Felix V. ab. Das inzwischen von Basel nach Lausanne verlegte Konzil wählte nun zum Papst einen "Thomas Parentucelli aus Sarzana". Das war niemand anders als der regierende Papst Nikolaus V. Dann erklärte sich das Konzil für aufgelöst.

Der Konziliarismus war damit keineswegs besiegt; er hielt sich als große Unterströmung vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, besonders in Frankreich, aber z.T. auch in Deutschland. Er war jedoch zurückgedrängt. Dennoch war es ein Pyrrhussieg, mit größeren Verlusten erkaufte als er Gewinn brachte. Zunächst einmal war der wahre Gewinner das Staatskirchentum des beginnenden neuzeitlichen Fürstenstaates. Die Entscheidung für Papst Eugen IV. ließen sich die Staaten teuer bezahlen. Dazu gehören nicht nur die nun beginnenden staatlichen Aufsichts- und Kontrollrechte über die Kirche (Placet oder Exsequatur als Veröffentlichungsgenehmigung für kirchliche Erlasse, Recursus ab abusu als Rekurs an die staatliche Autorität gegenüber kirchlichen Strafmaßnahmen u.a.). Es gehört dazu vor allem auch das Nominationsrecht für die Bischöfe, das, entweder offiziell durch Konkordate von Rom gewährt oder einfach faktisch ausgeübt, fast in allen großen europäischen Staaten bis ins 19. Jahrhundert in Geltung blieb. Im Heiligen Römischen Reich, wo die Bischöfe selbständige Fürsten waren, entsprach dem die Wiederherstellung der Wahl durch die Domkapitel. Die Kräfte jedoch, die in der konziliaren Idee lebendig gewesen waren, suchten sich jetzt andere, d.h. zentrifugale, die Einheit sprengende oder doch zumindest störende Wege; sie wurden zwangsläufig in die Arme des Staatskirchentums getrieben.

Daß der Konziliarismus scheiterte, hatte freilich tiefere Gründe als nur den Machtwillen Papst Eugens IV. Der eine ist, daß ein regelmäßiges Konzil im Sinne von "Frequens" sich unter den damaligen Reisemöglichkeiten als Überforderung erwies. Basel litt unter der notorisch geringen Zahl der anwesenden Bischöfe. Sein hochgespannter Anspruch, "die allgemeine Kirche zu repräsentieren", stand in eklatantem Kontrast zu der sehr anfechtbaren faktischen Repräsentation. Faktisch versammelte sich dort eine Schicht berufsmäßiger Konzilsexperten (in erster Linie Professoren und Ordensleute) nach dem Prinzip der "Abkömmlichkeit": Männer, denen ihre

"Pfründe" jahrelange Abwesenheit ermöglichte. Eine Form der repräsentativen Auswahl aus den Episkopaten der einzelnen Länder wäre vielleicht nicht unmöglich gewesen. Dazu hätte es jedoch eines wirklichen Geistes der Zusammenarbeit in den Landesepiskopaten bedurft. Daß ein solcher genuin kirchlicher Geist in der großen Mehrheit der Bischöfe nicht vorhanden war, war der wirkliche tiefere Grund, weshalb ein gemäßigter Konziliarismus, der durchaus der alten Tradition der Kirche entsprochen hätte, scheiterte.

Sobald aber einmal die Zeichen auf Kampf standen und die zugespitzte Fragestellung der Superiorität (Wer steht über wem?) alles beherrschte, mußte aus natürlichen Gründen der größeren Effizienz und politischen Handlungsfähigkeit ein monarchisches Papsttum den Sieg davontragen.

4. Die Probleme des Dekrets "Haec sancta"

Für eine Kirchenidee, die sich am 1. Vatikanum orientiert, sind die damaligen Vorgänge und vor allem das Konstanzer Dekret "Haec sancta" nach wie vor eine harte Nuß. Im Grunde sind sie bis heute in der Theologie unaufgearbeitet. Verschiedene Fragen stellen sich: Wie ist dieses Dekret zu interpretieren? Widerspricht die dort behauptete Überordnung des Konzils über den Papst nicht der späteren Lehre der Kirche und insbesondere dem 1. Vatikanum? Ist vielleicht auch "Haec sancta" eine dogmatische Definition, die dann jedoch im Widerstreit zum 1. Vatikanum steht, so daß notwendig eine von beiden falsch sein muß?⁽³⁵⁾

Zunächst einmal ist "Haec Sancta" in seinem situationsbedingten Charakter zu sehen. Es ist ein Akt äußerster Notwehr der Kirche in einer hoffnungslos verfahrenen Situation, in welcher das Papsttum auf dem Weg zur Einheit versagt. "Haec Sancta" will nur in dieser Situation das Konzil legitimieren, sein Einheitswerk fortzusetzen. Von da aus kann man sicher sagen: Schon die historischen Umstände deuten nicht auf den Willen zu einer dogmatischen Definition. Von der Situation her war es eine pragmatische Handlungsmaxime der Kirche in einem Augenblick äußerster Not, wo sofortiges Handeln und nicht die zu einer Definition gehörende ruhige Reflexion Gebot der Stunde war. Hinzu kommt: Im Verhalten gegenüber den Anhängern Gregors XII. (und ebenso Benedikts XIII.) wird deutlich, daß Konstanz nicht auf "Haec Sancta" bestand, sofern nur die Sache der Einheit erreicht wurde. Denn nach "Haec Sancta" ließen die Konzilsväter zu, daß Gregor XII., bevor er abdankte, das Konzil erst noch einmal einberief. Man ließ ihm und seinen Anhängern die Rechtskonstruktion, daß erst durch ihren Beitritt das Konzil begonnen habe (und daß daher auch alle früheren Sitzungen, einschließlich der, auf welcher "Haec Sancta" verkündet wurde, noch keine gültigen Konzilssitzungen seien), und hörte sich geduldig die Einberufungsbulle an, als hätte man nicht vorher ausdrücklich erklärt, das Konzil sei legitim im Heiligen Geist versammelt, habe seine Gewalt von Christus, und jeder, gleichwelcher Würde, sei es der päpstlichen, sei ihm zu Gehorsam verpflichtet. In gewisser Weise hat also Konstanz noch einmal das konziliaristische Prinzip um der Sache der Einheit willen relativiert. Wo die Sache der Einheit ohne "Haec Sancta" erreicht wurde, wie bei den Anhängern Gregors, versteifte man sich nicht darauf.

Eine andere Frage ist, wie "Haec Sancta" zu interpretieren ist. Bezieht es sich nur auf die Situation

des Schismas oder eine sonstige extreme Ausnahmesituation? Ist es also im Sinne der traditionellen Lehre des "Notrechtes" zu deuten? Eine solche Interpretation würde "Haec Sancta" nicht in formellen Widerspruch zum 1. Vatikanum bringen. Denn das 1. Vatikanum setzt die kirchliche Normalsituation voraus, in der ein gültiger und unbezweifelbarer Papst existiert. Die Ausnahmesituation hat es gar nicht im Blick. Man könnte dann davon ausgehen, daß in einer solchen Situation, wo gutwillige Christen nicht erkennen können, wer rechtmäßiger Papst ist, in Wirklichkeit kein Papst existiert, sondern nur Pseudo-Päpste. "Haec Sancta" hätte dann in Wirklichkeit nicht die Überordnung des Konzils über den Papst, sondern nur über angebliche Päpste erklärt.

Die stärkste Stütze für eine solche Auslegung ist, daß die Argumentation auf dem Konzil selbst rein situationsbedingt ist. Die Redner blicken nicht über die aktuelle Situation hinaus. Sie haben immer das Schisma, die gegenwärtige Notsituation und das Versagen Johannes' XXIII. vor Augen. Sie argumentieren nicht überzeitlich, auch nicht vom geordneten Normalzustand der Kirche her.

Andererseits stehen in der am 6. April verabschiedeten Fassung (noch nicht in der vom 30. März!) Passagen, die über diese traditionelle Lehre des Notrechtes hinausführen und sich schon schwerer auf eine Ausnahmesituation bzw. auf die Situation des Schismas eingrenzen lassen. Vor allem gilt dies für die Aussage, daß nicht nur in Sachen der Bereinigung des Schismas, sondern auch in Fragen des Glaubens und der allgemeinen Reform der Kirche an Haupt und Gliedern jeder gleichwelchen Standes, auch des päpstlichen, dem Konzil zu gehorchen habe; und dann, daß dies nicht nur für das gegenwärtige Konzil gelte, sondern auch für jedes weitere. Auch diese Aussagen lassen sich notfalls im Sinne des Notrechtes deuten. Es gibt Hinweise, daß die "Reform der Kirche an Haupt und Gliedern" nicht als die jedem Konzil gestellte Aufgabe verstanden wurde, sondern als spezielle geschichtliche Notsituation. Wenn daher von "jedem weiteren Konzil" unter den Prämissen "Heilung des Schismas, Glaubensfrage und Reform der Kirche an Haupt und Gliedern" die Rede ist, dann konnte man darunter eine, wenn auch wiederholbare, Extremsituation verstehen, vor der die Kirche auch in Zukunft stehen konnte. Freilich scheint eine solche Deutung nur künstlich möglich.

Tatsächlich war dieser Passus bei der ersten Lesung am 30. März noch weggelassen. In der Zwischenzeit traf dann die Nachricht von der zweiten Flucht Johannes XXIII. ein. In dieser aufs Äußerste gespannten und erbitterten Atmosphäre ging dann das Dekret am 6. April in seiner schärfsten Form durch. In seiner Tragweite wurde dieser Passus von den meisten Konzilsvätern kaum erfaßt. Es war ja auch der Moment des Handelns und nicht der ruhigen theologischen Reflexion. Wenn ein Feuer gelöscht werden muß, ist nicht die Zeit, die Kompetenzen der Feuerwehr ausgewogen zu definieren. Es war gewissermaßen eine lebensnotwendige Operation, deren Folgen zwar nicht vorausszusehen waren, von der man aber auch sagen konnte: Wenn man sie unterließ, gab es nach menschlichem Ermessen keine Heilungschance mehr!

Dennoch kann auch in einer solchen Situation die Kirche nicht die von Jesus Christus gesetzte Ordnung überspringen. Und deshalb darf man wohl sagen: Auch wenn "Haec Sancta" keine dogmatische Definition ist, hat es immerhin (auch als Korrektiv des 1. Vatikanums)

Modellcharakter für die Kirche späterer Zeiten. Es ist eine wichtige Grundsatzentscheidung für den immerhin möglichen Fall eines extremen Versagens des Papstamtes, der viel stärker bedacht werden sollte, als es gewöhnlich geschieht, und gegen dessen Eventualität man sich nicht abschotten sollte mit einem historisch unbelasteten Vertrauen auf die Führung des Heiligen Geistes, die "solches nicht zulassen wird". Die damaligen Geschehnisse haben außerdem eine unübersehbare Bedeutung für die Kirche aller Zeiten: Jede Ekklesiologie, welche nur die Kirche an den Papst bindet und nicht auch umgekehrt, wird durch die geschichtliche Erfahrung des Großen Schismas und der damit zusammenhängenden Geschehnisse widerlegt. Gerade das Beispiel von Konstanz zeigt, daß nicht nur der bekannte Satz des Ambrosius gilt "Ubi Petrus, ibi ecclesia" (wo Petrus, da ist die Kirche), sondern auch umgekehrt "Ubi ecclesia, ibi Petrus" (wo die Kirche, dort ist Petrus). Es ist nicht in jedem Falle so, daß Petrus als die eindeutigere Größe die in sich unbestimmtere Wirklichkeit Kirche normiert. Es kann auch umgekehrt sein; und es muß daher auch in der kirchlichen Normalität so sein, daß die Kirche durch ihr Zeugnis und ihre Rezeption das Papstamt und seine Entscheidungen trägt.

Exkurs 1 : Primat und Spaltung mit der Ostkirche - Das Konzil von Florenz

Welche Rolle spielt die Primatsfrage für die kirchliche Trennung zwischen Ost- und Westkirche? Gewöhnlich gilt die gegenseitige Exkommunikation zwischen dem päpstlichen Legaten Humbert von Silva Candida und dem Patriarchen Michael Kerullarios 1054 als Datum der Trennung. In Wirklichkeit ist dieses Ereignis nur ein markanter Zwischenfall innerhalb eines Prozesses, der sich etwa von 1000 bis 1200 hinzieht. Die Päpste betrachteten seit Gregor VII. die Griechen als "ungehorsam", weil sie jene Form des päpstlichen Primates, wie er sich im Westen ausgeprägt hatte, nicht anerkannten, andererseits wohl nicht eo ipso als exkommuniziert. Für die Griechen bildete die einseitige Einfügung des "Filioque" in das Credo (in Rom selbst erst 1014 durch den deutschen König Heinrich II.) ein Hauptvorwurf an den Westen; ganz abgesehen von der dogmatischen Frage sah man darin einen Verstoß gegen das Prinzip der kirchlichen Liebe und Communio, weil der Westen einseitig, ohne den Osten zu fragen, diese Einfügung gemacht hatte. Es war also beiderseits ein Bruch in der Communio, und die Übergänge zu einer eigentlichen kirchlichen Spaltung waren fließend. Spätere Unionsversuche, die auf Betreiben des byzantinischen Kaisers aus politischen Gründen unternommen wurden, scheiterten aus verschiedenen Gründen. Die Päpste begingen immer wieder den Fehler, sich bloß an den Kaiser zu wenden, da sie in Byzanz einen Cäsaropapismus voraussetzten, der dort nicht mehr existierte. Außerdem konnte man jetzt nicht mehr eine "Union von oben" herstellen, weil das Volk und vor allem das konservative Mönchtum, der eigentliche Wächter der Orthodoxie, solchen Versuchen konsequenten Widerstand entgegengesetzte.

Dabei war die Primatsfrage letztlich der entscheidende Grund des Nicht-mehr-Gelingens einer Einigung. Der Westen versuchte immer wieder, dem Osten eine monarchische Ekklesiologie aufzuoktroieren, die den Papst als einziges sichtbares Haupt der Kirche verstand und für die eine Wiedervereinigung nur als Rückkehr zum Gehorsam gegenüber dem Apostolischen Stuhl vorstellbar schien. Eine Vermittlung in die Denkweise der Griechen gelang schon deshalb nicht, weil dem Westen auch die Kenntnis der Geschichte und damit das Wissen um die geschichtliche

Bedingtheit und Relativität seines eigenen Standpunktes fehlte. Das Papsttum neigte dazu, alles, was es der Ostkirche an Autonomie zuzuerkennen bereit war (z.B. die Rechte der Patriarchen), nur als päpstliche Konzession und Privileg zu verstehen und nicht als Anerkennung eines eigenständigen Rechtes. "So kommt dem Apostolischen Stuhl die Plenitudo potestatis zu, daß er auch andere Kirchen in partem sollicitudinis hinzunimmt", insbesondere die Patriarchalkirchen: Mit dieser für griechisches Denken fremden und auch der realen Geschichte nicht entsprechenden Formel wird von Innocenz III. an bis zum 2. Konzil von Lyon (1274) versucht, dieses Verhältnis zu beschreiben⁽³⁶⁾. Der Vorschlag, auf einem allgemeinen Konzil über die trennenden Fragen zu sprechen, wurde lange Zeit von päpstlicher Seite abgelehnt, da Rom seine Stellung nicht durch Konzilsbeschlüsse, sondern durch die Einsetzung des Herrn habe, der Primat Roms daher auch nicht auf einem Konzil zur Disposition stehe. Die griechischen Einwände gegen die westliche Primatsidee formuliert am treffendsten schon im 12. Jahrhundert der griechische Gesprächspartner Niketas in den Dialogi Anselms von Havelberg:

"Aber die römische Kirche, deren Primat unter diesen Schwestern (den Patriarchalkirchen) wir nicht leugnen, und der wir den ersten Rang der Ehre als Vorsitzender auf einem allgemeinen Konzil zuerkennen, hat sich wegen ihres Hochmuts von uns getrennt, eine Alleinherrschaft, was seines Amtes nicht war, errungen und die Bischöfe und Kirchen des Westens und Ostens nach Teilung des Reiches geteilt...Obwohl wir im Glauben nicht von der römischen Kirche getrennt sind, wie können wir, da wir zurzeit mit ihr keine Konzilien feiern, ihre Dekrete annehmen, die ohne unsere Beteiligung und unser Wissen geschrieben werden? Wenn der Papst auf dem erhabenen Thron seiner Herrlichkeit gegen uns wettern und aus der Höhe seiner Erhabenheit Befehle auf uns herabschleudern will, nicht nach unserem Rat, sondern nach seinem eigenen Gutdünken, wie er verlangt - welche Brüderlichkeit, ja welche Väterlichkeit könnte darin noch liegen? Wer könnte so etwas jemals ruhig ertragen? Denn dann könnten wir nicht mehr Söhne der Kirche genannt werden, wir wären es auch nicht mehr, sondern wahre Sklaven...Freiheit würde dann nur noch die römische Kirche genießen; für alle andern das Gesetz aufstellend, wäre sie selber ohne Gesetz. Sie wäre nicht mehr die gütige Mutter ihrer Kinder, sondern die harte und gebieterische Herrin über Sklaven. Wozu dann noch die Bibelwissenschaft, die geistige Gelehrsamkeit, die theologischen Studien und die edle Weisheit der Griechen? Der römische Bischof macht allein mit seiner Autorität, die über allen steht, dies alles leer und zunichte. Soll er dann doch auch allein Bischof, allein Lehrer, allein praeceptor sein. Er soll allein für alles, was ihm allein anvertraut ist, vor Gott allein als einziger guter Hirt Rechenschaft ablegen!"⁽³⁷⁾

Anselm wußte auf diese Vorwürfe zunächst nur zu erwidern, daß er wesentlich positivere Erfahrungen mit der römischen Kirche gemacht habe und daß, wer sie näher kenne, sie als ein Muster von Milde, Fürsorge und Gerechtigkeit erfahre. Dies war natürlich genau der Grund, weshalb im 12. Jahrhundert die Appellationen nach Rom sich häuften, in der Erwartung, dort mehr Objektivität vorzufinden als in einer häufig engstens mit politischen Interessen und Familienfehden verfilzten Lokalkirche.

Zu einer eigentlichen Diskussion kam es zuerst 1439 auf dem Konzil von Florenz⁽³⁸⁾. Eine wirkliche Vermittlung gelang freilich auch hier nicht, wohl jedoch (so in dem Unionsdekret Laetentur coeli von 1439) eine Art Nebeneinanderstellung⁽³⁹⁾. Auf der einen Seite wurde die volle Lehr- und Leitungsgewalt des Papstes in westlichem Sinne und in klassischer westlicher Terminologie hervorgehoben: Der Papst hat den Primat über den ganzen Erdkreis, ist Nachfolger

Petri, Stellvertreter Christi, Haupt der ganzen Kirche; ihm ist in Christus die "volle Gewalt" übertragen, die Gesamtkirche zu leiten und zu lenken. Die Griechen waren jedoch nur bereit, eine Stellung Roms als ersten Sitz der Pentarchie zuzugestehen. Sie forderten die Beschränkung des Papsttums durch die Rechte der übrigen Patriarchen; wenn ein solcher Passus nicht eingefügt würde, "dann solle abgebrochen werden". So erreichten sie, daß danach auch die Ordnung der Pentarchie betont wurde, deren Privilegien und Rechte ebenfalls unversehrt bewahrt werden sollten. Wie beides jedoch miteinander in Beziehung steht, wurde nicht geklärt. Zwar wurde darauf verzichtet, die Patriarchengewalt aus der "Plenitudo potestatis" Roms abzuleiten, wie dies noch die Unionsformel in Lyon II getan hatte. Aber für die westlichen Vertreter war nur die Aussage über den Papst eine dogmatische Aussage, wie es ja auch vom Text her nahelegt, während der zweite Passus nur Rücksicht auf einen ehrwürdigen Brauch nimmt. Für die meisten Griechen war Rom als Haupt nur im Sinne des Hauptes der Pentarchie anerkannt, der zweite Passus war eine wirkliche Beschränkung des ersten; vor allem war für sie das "wie es auch ... enthalten ist" einschränkend, nicht bestätigend zu verstehen. Die dort abgeschlossene Union scheiterte ebenso wie die vorhergehenden.

Die Primatsdefinition von Florenz hatte jedoch noch eine bewegte Geschichte im Westen. Denn dieses Konzil wurde im Westen keineswegs allgemein anerkannt, da es ja gegen Basel stand. Auch auf dem Konzil von Trient (1545-1563) war die Ökumenizität von Florenz umstritten; die Franzosen lehnten dieses Konzil und seine Primatsdefinition ab. In den ganzen folgenden Jahrhunderten war der ökumenische Charakter von Florenz Streitobjekt zwischen den Gallikanern (welche "Haec Sancta" und das Konzil von Basel anerkannten) und der "römischen" Richtung, welche sich auf Florenz stützte⁽⁴⁰⁾. Erst seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts setzte sich allmählich mit der Überwindung des Gallikanismus auch Florenz und seine Primatsdefinition durch. Wie sehr sich dann die Fronten verschoben hatten, zeigte sich auf dem 1. Vatikanum (1869/70). Auf diesem Konzil berief sich gerade die Minorität auf das Konzil von Florenz mit dem Argument: Eine Definition der Unfehlbarkeit des Papstes sei nicht nötig, da alles Notwendige über den Primat und seine Rechte bereits in Florenz klar genug definiert sei⁽⁴¹⁾. Als der Münchener Kirchenhistoriker Döllinger damals die Ökumenizität von Florenz bestritt, fiel er damit den deutschen Minoritätsbischofen in den Rücken und wurde von einigen von ihnen in scharfer Weise desavouiert⁽⁴²⁾.

Exkurs 2: Ursprünge der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit

Brian Tierney hat 1972 in die Diskussion um Hans Küng eingegriffen und dabei den Nachweis zu führen gesucht, daß die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht nur relativ spät auftaucht, sondern geradezu heterodoxe bzw. ursprünglich papstkritische Ursprünge hat⁽⁴³⁾. "Unfehlbarkeit" auf der einen Seite, "Souveränität" oder "Plenitudo potestatis" auf der anderen Seite - im 19. Jahrhundert seit Cappellari und Joseph de Maistre engstens miteinander verschränkt - stünden am Anfang gegensätzlich und feindlich zueinander. Denn "Unfehlbarkeit" bedeutete, wie am Anfang sowohl ihre Verfechter wie ihre Gegner deutlich erkannten, Einschränkung der Handlungsmöglichkeit und der Freiheit des Papsttums, weil sie eine unwiderrufliche Festlegung für alle Zukunft impliziert. Die Ursprünge der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre seien im

franziskanischen Armutsstreit des 13./14. Jahrhunderts zu suchen, konkret bei dem Franziskaner-Spiritualen Petrus Olivi, der um 1280 lehrte, päpstliche Entscheidungen in Glaubens- oder Sittenfragen seien unwiderruflich und für alle Zeiten bleibend. Damit wollte er das Papsttum für alle Zeiten auf die strengere Richtung im Armutsstreit festnageln, die Papst Nikolaus III. im Vorjahre 1279 in der Bulle "Exiit qui seminat" unterstützt hatte. Es ging dabei um die Frage, ob Christus und die Apostel weder einzeln noch gemeinsam etwas besessen hätten. Dies war im damaligen Verständnis durchaus eine Glaubensfrage. Es ging um das letzte Verständnis der Nachfolge Jesu, welche, wie die Spiritualen glaubten, Franz von Assisi wieder in voller Reinheit erneuert hatte. Tierney betont weiter: Gerade die Vertreter der unbegrenzten päpstlichen "Plenitudo potestatis" hätten sich jedoch dieser neuen Lehre widersetzt, da sie in ihr zutreffend eine Einschränkung päpstlichen Handlungsspielraums erkannten. Dies sei akut geworden, als 1323 Papst Johannes XXII. die Lehre, Christus und die Apostel hätten weder einzeln noch gemeinsam etwas besessen, für häretisch erklärte. Als die Franziskaner-Spiritualen ihn daraufhin zum Häretiker erklärten - unter Berufung auf den Satz, was einmal durch die Päpste durch die "Schlüssel des Wissens" (per claves scientiae = lehramtlich) definiert worden sei, sei Glaubenswahrheit und könne nicht mehr durch einen Nachfolger in Zweifel gezogen werden - , da verurteilte der Papst diesen Satz als "irrig".

Die Thesen Tierneys haben in den beiden Jahren nach Erscheinen seines Buches eine lebhafte Diskussion hervorgerufen⁽⁴⁴⁾. Die gründlichste und in ihrer historischen Gesamtperspektive überzeugendste Wiederaufarbeitung der Frage hat wohl Ulrich Horst geliefert⁽⁴⁵⁾. Dabei ergibt sich für Olivi, daß er in der Entwicklung der Infallibilitätslehre keineswegs jene Schlüsselstellung einnimmt, die Tierney ihm zuschreibt. Denn einmal kommt bereits die frühere Zeit, also die Dekretisten und noch mehr die Hochscholastik mit Thomas von Aquin und Bonaventura dieser Lehre näher, als Tierney zugibt. Zum ändern wird der entscheidende neue Schritt gerade von Olivi und den ihm folgenden Autoren auch noch nicht getan, sondern erst im Gefolge der Konziliarismus-Auseinandersetzung seit dem 15. Jahrhundert.

Wo liegen also die Ursprünge der Lehre von der "päpstlichen Unfehlbarkeit"? Hier wie bei fast allen mit dem Primat verbundenen Rechten oder Überzeugungen ist es unmöglich, einen Autor oder eine Epoche punktuell als Beginn festzumachen. Es muß zunächst daran erinnert werden, daß, soweit wir historisch zurückblicken können, die besondere Wertschätzung der römischen Gemeinde immer mit Glaubenstreue und Wahrung der Paradosis (Glaubensüberlieferung) zu tun hat. Der "in der ganzen Welt gerühmte Glaube der Römer" nach Röm 1,8 ist eine stehende Redewendung, die seit dem 3. Jahrhundert vorkommt. Greifbarer wird die Überzeugung von der Glaubensreinheit der römischen Kirche, die nie geirrt habe, seit dem 5. Jahrhundert, zuerst bei Theodoret von Kyros, der 449 nach der "Räubersynode" schrieb:

"Dieser heiligste Thronos hat Vorrang über die Kirchen der ganzen Welt aus vielen Gründen, vor allem aber, weil er von jedem Makel der Häresie bewahrt worden ist und Niemand, der Gegenteiliges dachte, dort saß, sondern die Gnade der Apostel intakt bewahrt hat"⁽⁴⁶⁾.

Die dann besonders in Rom, aber nicht nur dort, seit der Hormisdas-Formel von 519 sich verfestigende Überzeugung "Die römische Kirche hat nie geirrt (und wird nie irren)" unterscheidet

sich freilich vor allem noch dadurch von der späteren "Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes", daß sie nicht punktuell auf dogmatische Einzelentscheidungen bezogen ist, sondern auf das Gesamte des überlieferten Glaubens und der Petrus-Tradition, die von der römischen Kirche intakt bewahrt werden. Sie schließt auch nicht aus, daß einzelne Päpste Häretiker werden können, da sie sich primär auf die römische Tradition als solche, nicht ausschließlich auf die Person des Papstes bezieht.

Wer verkörperte aber gegenüber einem möglicherweise irrenden Papst die römische Kirche? Die Dekretisten (Kommentatoren des *Decretum Gratiani*) des 12. Jahrhunderts verstehen darunter meist die in Einheit mit Rom stehende Universalkirche; die "Romana ecclesia" ist die "universitas fidelium", die als ganze nicht den wahren Glauben verlieren kann. Oder, sofern die römische Ortskirche darunter verstanden wird, ist dies seit dem 13. Jahrhundert das Kardinalskollegium, welchem bei Häresie oder sonstigem schwerwiegendem Versagen des Papstes die Vertretung der nicht versagenden "römischen Kirche" zugeschrieben wird.

Der besondere Beitrag der Kanonisten und Theologen vom 12. bis zum 14. Jahrhundert ist dann darin zu sehen, daß nicht nur die passive Bewahrung des Glaubens, sondern die aktiv definierende Führungsrolle des Papstes innerhalb der kirchlichen Feststellung des Glaubens immer stärker akzentuiert wird. Dennoch wird noch nicht genau darüber reflektiert, weshalb letzten Endes solche Entscheidungen absolut sicher sind: durch den Papst allein oder weil sie von der Gesamtheit der Kirche angenommen sind? Denn man argumentiert nicht vom Konfliktfall aus. Papst und Kirche, Papst und Konzil werden eher in selbstverständlicher Harmonie gesehen.

Zunächst heißt es bei den Kanonisten seit dem 12. Jahrhundert im Anschluß an den Satz des *Decretum Gratiani*, man müsse sich in allen Glaubensfragen an den Papst wenden⁽⁴⁷⁾: "Dem Papst kommt es zu, Glaubensfragen zu entscheiden".

Einen wichtigen weiteren Schritt geht dann Thomas von Aquin. Bei ihm heißt es, der Papst könne neue Glaubensformeln erlassen ("*Ad papam spectat editio symboli*"⁽⁴⁸⁾). In der Begründung für diesen Satz wird jedoch der Papst vor allem als Haupt und Spitze des Konzils gesehen: denn es stehe fest, daß das Konzil Glaubensdefinitionen erlassen kann. Nun werde jedoch das Konzil durch päpstliche Autorität versammelt und durch seinen Spruch bestätigt. Dem Papst kommt also die Letztentscheidung und Letztverantwortung bei Konzilsbeschlüssen zu; ihm steht zu "finaliter determinare ea quae sunt fidei" (in letzter Instanz in Glaubenssachen zu entscheiden). Thomas reflektiert nicht weiter über das Verhältnis von Papst und Konzil. Er sieht beide in selbstverständlicher Harmonie, erkennt aber doch andererseits ganz deutlich dem Papst das letzte Wort und die entscheidende Autorität zu. Hintergrund für Thomas sind die päpstlichen Generalkonzilien des Hochmittelalters, in erster Linie das 4. Laterankonzil von 1215. Das war das Modell, an dem er das Funktionieren des kirchlichen Lehramtes ablas.

Ein weiterer wichtiger Hintergrund ist dann die Situation der neuen Bettelorden, speziell der Franziskaner, welche sich bewußt sind, daß ihre Lebensform Neuentdeckung der wahren evangelischen Nachfolge Christi ist. Für sie stellt sich die Frage: Wie sicher steht die Kirche hinter

dieser neuen und vielfach als revolutionär empfundenen Lebensform? Sie nehmen daher für die Evangeliumsgemäßheit ihrer Lebensform die Unfehlbarkeit der römischen Kirche in Anspruch. Dies geschieht nicht erst bei Olivi, sondern schon bei Bonaventura. Er argumentiert: Wenn der Papst hier (bei der Bestätigung der Franziskaner) geirrt hat, dann hat auch die universale Kirche geirrt, was unmöglich ist⁽⁴⁹⁾. Papst und Kirche gehen hier ineinander über und sind praktisch miteinander austauschbar. Aber auch bei Bonaventura befindet sich der Gedankengang noch in einer seltsamen Schwebelage. Einerseits scheint es, daß der Papst, "dessen Definition sich zu widersetzen in keiner Weise erlaubt ist", die Kirche eo ipso repräsentiert, sein Spruch also aus sich schon der Kirche ist⁽⁵⁰⁾. An anderer Stelle jedoch scheint der eigentliche Grund der zu sein, daß die universale Kirche dem Spruch des Papstes gefolgt ist und den Franziskanerorden angenommen hat: "...denn es steht fest, daß die allgemeine Kirche auf der ganzen Welt diese Lebensordnungen und Statuten annimmt"⁽⁵¹⁾.

Diese Tendenz, die eigene, als neu empfundene Lebensform abzusichern, ist dann auch bei Petrus Olivi festzustellen, jetzt auf dem Hintergrund des inner-franziskanischen Armutsstreits. Bei ihm findet sich zuerst explizit der Terminus der "Irrtumslosigkeit" päpstlicher Lehrentscheidungen. In der entscheidenden Sache freilich führt er nicht über Bonaventura hinaus. Der Papst ist irrtumslos, insofern er den Glauben der universalen und als ganze irrtumslosen Kirche ausdrückt. Tut er dies jedoch nicht mehr und wird er zum Häretiker, so hört er auf, Haupt der Kirche zu sein⁽⁵²⁾.

Daß die Irrtumslosigkeit des Papstes (der Ausdruck "Unfehlbarkeit" = infallibilitas wird damals im allgemeinen Gott allein reserviert) in der Kirche gründet und keineswegs umgekehrt, bleibt die durchgehende Position der Autoren dieser Zeit. Der Papst ist irrtumslos, solange und sofern er sich auf Glauben und Leben der Kirche stützt. So um 1330 bei Hermann von Schildesche:

"Die Entscheidung des Papstes gründet in der katholischen Kirche, die nicht irren oder von der unfehlbaren Wahrheit abfallen kann, so wie das Urteil des Hauptes im Körper gründet...So wird der Papst in solchen Dingen niemals ein Fehlurteil fällen oder irren, wenn er gut dem Leib der Kirche eingegliedert ist (si bene corpori Ecclesiae coaptetur)"⁽⁵³⁾.

Beachtlich ist hier, daß die Haupt-Leib-Symbolik anders gebraucht wird als bei der "Plenitudo potestatis" im Bereich der Jurisdiktionsgewalt. Dort meint dieses Bild seit Innocenz III. fast durchweg die einseitige Abhängigkeit des Leibes nur vom Haupt. In Sachen des Glaubens und der Lehre aber kommt es offenbar ebenso darauf an, daß das Haupt sich nicht vom Leib trennt, sondern mit ihm in lebendiger Beziehung steht.

Eine wesentlich stärkere Verlagerung der Unfehlbarkeit in den Papst als Haupt geschieht dagegen bei den anti-konziliaristischen Autoren des 15. Jahrhunderts. Sie greifen vor allem auf Thomas von Aquin zurück, aber nicht mehr auf dem Hintergrund der Erfahrung von Lateran IV, sondern von Konstanz und Basel. Jetzt wird betont: Das Konzil alleine gibt keine volle Sicherheit. Wie die Erfahrung, insbesondere des mit dogmatischem Anspruch erlassenen Dekretes "Sacrosancta" von Basel, gezeigt hat, können Konzilien alleine irren. Die letzte Sicherheit kann daher nur im Papst gegeben sein; und erst durch seine Approbation wird ein Konzilsbeschluß letztverbindlich und

unfehlbar. Es ist festzuhalten, daß dies in Auseinandersetzung mit der Lehre von der "Unfehlbarkeit des Konzils" geschieht, die in aller Schärfe erst von den Konziliaristen und speziell von den Theologen des Konzils von Basel verfochten wird⁽⁵⁴⁾. Denn die Lehre von der "Unfehlbarkeit des Konzils" hat im strengen Sinne keinen Vorsprung vor der der "Unfehlbarkeit des Papstes"; beide haben sich miteinander und gegeneinander entwickelt. Natürlich galten längst die von der Kirche anerkannten Konzilien, allen voran die ersten vier, als irrtumslos. Niemand konnte ihre Definitionen bestreiten, ohne zum Häretiker zu werden. Aber auf die Frage, woher man wisse, daß sie die Wahrheit definierten, genügte noch die Antwort: weil sie von der Kirche, die als ganze nicht irren kann, angenommen waren. Eine Lehre, daß ein ökumenisches Konzil als solches unter bestimmten formalen Bedingungen, auch abgesehen von seiner Rezeption durch die Kirche, die Wahrheit verbürgt, ist bis dahin in dieser Deutlichkeit nicht festzustellen. Dieser Anspruch auf Unfehlbarkeit wird jedoch explizit von den Konziliaristen erhoben, und zwar gerade weil diese sich in einer Kampfsituation befanden und die Anerkennung und Rezeption der betreffenden Konzilien (Pisa, Konstanz, vor allem Basel) durch die Kirche noch ausstand oder unklar war. Und weil ein Konzil unter Anspruch auf seine Unfehlbarkeit einen Papst, der diese "unfehlbare" Definition leugnete, abgesetzt hatte (Basel durch das Dekret "Sacrosancta" gegen Eugen IV.), wurde jetzt auch päpstlicherseits betont: Eine Konzilsentscheidung gibt noch keine unbedingte Sicherheit, sofern sie nicht vom Papst bestätigt ist.

Allerdings wird nicht sofort die ganze Unfehlbarkeit in den Papst allein verlagert. Zunächst wird nur die letzte Garantie für das Konzil in die Bestätigung durch den Papst verlegt. Aber auch der Papst ist bei den Autoren dieser Zeit, vor allem Dominikanern, im allgemeinen noch stark an die Gesamtkirche rückgebunden, so sehr, daß ihre Texte auf dem 1. Vatikanum im allgemeinen von der Minorität und weniger von der infallibilistischen Majorität zitiert werden. So gibt es immer noch den Grenzfall des "Papa haereticus"; und in diesem Falle bleibt nach wie vor die Überordnung des Konzils über dem Papst bestehen. Oder es heißt (so Torquemada): Der Papst kann sich nicht in Glaubensfragen gegen ein ökumenisches Konzil, welches mit überwältigender Mehrheit entscheidet, stellen, nicht etwa weil das Konzil über dem Papst stünde, sondern wegen des größeren Urteilsvermögens.

Antoninus von Florenz (+ 1459) gebraucht eine wichtige Unterscheidung, die freilich zuerst bei dem Dominikanergeneral Hervaeus Natalis (+ 1323) vorkommt⁽⁵⁵⁾: Der Papst kann irren "ut persona singularis, ex proprio motu agens" (als Privatperson, wenn er aus eigenem Antrieb handelt), nicht jedoch "utens consilio et requirens adiutorium universalis ecclesiae" (wenn er sich des Rates der Gesamtkirche bedient und ihre Hilfe sucht)⁽⁵⁶⁾. Diese Formel wurde später von den Minoritätsbischöfen auf dem 1. Vatikanum immer wieder zitiert.

Weiter muß der Papst nach Ansicht der meisten Autoren nicht nur die Kirche vor einer Definition befragen; es wird ihm auch der Beistand des Heiligen Geistes nicht etwa gott-unmittelbar zuteil, sondern nur durch dieses Medium der Befragung der Kirche hindurch, indem er sich also auf die primär als ganze unfehlbare Kirche stützt. Wenn man natürlich diese Autoren fragt, wie diese Befragung der Kirche aussieht, geben sie im einzelnen wieder verschiedene Antworten. Es heißt etwa: Je nach Wichtigkeit der Sache und vor allem je nachdem, wie geklärt oder ungeklärt die

Sache von der Tradition her ist, kann ein allgemeines Konzil erforderlich sein, oder es genügt auch eine Befragung der Kardinäle. Was hier zum Ausdruck kommt, ist einerseits das Bewußtsein: die letzte Entscheidung in Glaubensfragen kommt dem Papst zu, und ohne ihn ist eine unfehlbare Entscheidung nicht möglich; andererseits gilt aber auch: Der Papst ist nicht autonom, sondern auf die Kirche und ihren Glauben angewiesen; er besitzt keine eigentlich "persönliche" Unfehlbarkeit, die neben der der Kirche herlaufen und etwa in einer besonderen "Erleuchtung" gründen würde. Es wird also die beiderseitige Rückbindung von Papst und Kirche betont.

Bei diesen Autoren ist freilich die Zeit des Schismas noch in unmittelbarer Erinnerung. Sie wissen um das Versagen des Papsttums in dieser Zeit und können, obgleich sie keineswegs Konziliaristen sind, auch in ihrer Theologie von dieser Erfahrung nicht abstrahieren. Je ferner jedoch diese Zeit rückte, desto mehr wurde diese Erfahrung vergessen oder verdrängt. Dies gilt etwa für Kardinal Cajetan und die anderen Dominikanertheologen am Anfang des 16. Jahrhunderts⁽⁵⁷⁾. Cajetan bedient sich einerseits derselben Unterscheidung wie Antoninus von Florenz: Der Papst als Einzelperson könne irren, nicht jedoch wenn er definitiv die ganze Kirche verpflichtet. Dies wird dann, ebenso wie bei Antoninus, durch die Unfehlbarkeit der Kirche als ganzer bewiesen, die nicht in Irrtum fallen kann. Bezeichnend ist jedoch die Umkehr der traditionellen Argumentation: Wurde dies bei Antoninus dadurch belegt, daß der Papst, wenn er sich auf die Kirche stützt, nicht irren kann, so heißt es jetzt: Weil der Papst die Kirche verpflichtet, die Kirche aber nicht irren kann (jedoch ein Irrtum des Papstes bei einer Glaubensdefinition auch die Kirche in Irrtum führen müßte), ist auch ein Irrtum des Papstes ausgeschlossen⁽⁵⁸⁾. Bei Antoninus ist also primär die Kirche als ganze unfehlbar; als ihr Sprecher und Repräsentant partizipiert der Papst an der Unfehlbarkeit. Bei Cajetan ist primär der Papst unfehlbar; die Unfehlbarkeit der Kirche geht nur noch finalursächlich, nicht aber mehr wirkursächlich der des Papstes voraus. "Der alte Gedanke von der Kirche als Erstgegebenheit, die dann gewissermaßen die ihr eigene Wahrheit auf das Oberhaupt überträgt, wird jetzt so gedeutet, daß die Kausalität von der Spitze ihren Ausgang nimmt und dann das Ganze erfaßt"⁽⁵⁹⁾.

Mehr und mehr tendieren die Autoren dahin, gegen päpstlichen Machtmißbrauch (Häresie u.a.) nur auf Mittel wie Gebet und Vertrauen auf Gott (der einen solchen Papst bald sterben lassen werde) zu verweisen. Oder es heißt gar: Die Tatsache eines Papa haereticus müsse von Gott selbst, etwa durch ein Wunder, bezeugt werden. Oder: Man müsse auch einem häretischen Papst gehorchen so wie einem ungläubigen Fürsten. Man hat hier bei diesen naiven, blauäugigen Verweisen auf die Vorsehung Gottes den Eindruck, es habe nie ein Großes Schisma gegeben; aber ebenso verdrängt wird die Reformproblematik der Gegenwart dieser Autoren und der Skandal des Renaissancepapsttums.

Freilich spielt hier auch noch ein anderer Faktor mit: die zeitgeschichtlich größere Plausibilität der (absoluten) monarchischen Regierungsform. So etwa in dem Argument, es sei ein Monarch nötig, um die Vielheit zur Einheit zurückzuführen und um Ordnung zu gewährleisten. Bezeichnend ist hier die Argumentation des Dominikaners Torquemada: So wie im Staat der Fürst über den Gesetzen stehen muß, um ihn "zu allem bewegen" zu können (*movere rempublicam ad omnia*), so hat der Papst die Kirche "durch sein Lehramt zu bewegen und zu leiten" (*magisterio movere et*

dirigere)⁽⁶⁰⁾. Entscheidend ist hier der Begriff des "movere". Es geht also nicht mehr bloß darum, die Kirche (oder den Staat) in der vorgegebenen Ordnung des Rechten und Wahren zu "bewahren", sondern sie zu "bewegen"; das aber fordert neue Entscheidungen, für welche eine von Einschränkungen und lästigen Gesetzen befreite monarchische Gewalt naturgemäß effizienter ist. An Stelle der statischen Regierungsvorstellung des Mittelalters ist in Kirche wie Staat eine dynamische getreten. Die Entwicklung zum absoluten Fürstenstaat hin, so sehr sie kirchenpolitisch eher (wie im französischen Gallikanismus) zentrifugal gewirkt hat, förderte so mentalitätsmäßig eher den päpstlichen Absolutismus: Die Kirche wurde so, gerade in ihrer Opposition zu den Staaten und in der Behauptung ihrer eigenen Unabhängigkeit, noch einmal ein Abbild der Welt und der politischen Herrschaft.

Auswahl weiterführender Literatur

R. Bäumer (Hsg.), Die Entwicklung des Konziliarismus (Darmstadt 1976)

Ders. (Hsg.), Das Konstanzer Konzil (Darmstadt 1977)

Y. Congar, Der Platz des Papsttums in der Kirchenfrömmigkeit der Reformer des 11. Jahrhunderts, in: *Sentire ecclesiam*, Festschrift für H. Rahner, hsg. v. J. Daniélou und H. Vorgrimler (Freiburg 1961), 196-217

A. Franzen/W. Müller (Hsg.), Das Konzil von Konstanz (Freiburg 1964)

U. Horst, Zwischen Konziliarismus und Reformation. Studien zur Ekklesiologie im Dominikanerorden (Rom 1985)

Ders., Evangelische Armut und päpstliches Lehramt. Minoritentheologen im Konflikt mit Papst Johannes XXII. 1316-34 (Stuttgart 1996)

W. Imkamp, Das Kirchenbild Innocenz III. 1198-1216 (Stuttgart 1983)

F. Kempf, Die Eingliederung der überdiözesanen Hierarchie in das Papalsystem des kanonischen Rechts von der gregorianischen Reform bis zu Innocenz III.: AHP 18 (1980), 57-96

M. Maccarrone, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale* (Rom 1952)

L.F.J. Meulenberg, *Der Primat der römischen Kirche im Denken und Handeln Gregors VII.* (s-Gravenhage 1965)

K. Schatz, Papsttum und partikularkirchliche Gewalt bei Innocenz III. (1198-1216): AHP 8 (1970), 61-111

H.J. Sieben, *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters 847-1378* (Paderborn 1984)

Ders., *Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend*

der Reformation 1378-1521 (Frankfurt 1983)

B. Tierney, Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism (Oxford 1955)

Ders., Origins of papal infallibility 1150-1350. A study of the concepts of infallibility, sovereignty and tradition in the Middle Ages (Leiden 1972)

1. Vgl. D. Gerhard, Das Abendland. Ursprung und Gegenbild unserer Zeit (Freiburg 1985), 74f

2. J. Ratzinger, Der Einfluß des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Lehre vom päpstlichen Universalprimat, unter besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura, in: Theologie in Geschichte und Gegenwart, Festschrift für M. Schmaus (München 1957), 697-724, hier 705.

3. W. Ullmann, The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A study in the ideological relation of clerical to lay power (London 1955); dt.: Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter. Idee und Geschichte (Graz 1960) - F. Kempf, Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt. Eine Auseinandersetzung mit W. Ullmann: Miscellanea Historiae Pontificiae 21 (1959), 117-169 - H. Barion: Zeitschrift für Rechtsgeschichte, kan. Abtlg. 46 (1960), 484-501 - F. Kempf, Zur politischen Lehre der früh- und hochmittelalterlichen Kirche: ebd. 47 (1961), 305-319 - Ders., Kanonistik und kuriale Politik im 12. Jahrhundert: AHP 1 (1963), 11-52 - W. Kölmel, Regimen Christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses (8.-14. Jh.) (Berlin 1970).

4. "Oportet autem gladium esse sub gladio, et temporalem auctoritatem spirituali subici potestati"

5. Siehe im Anhang Text Nr. 3

6. Dazu vor allem Meulenberg (s. Lit.liste).

7. PL 20,473 A

8. Dazu Meulenberg (s. Lit.liste), 92ff

9. CSEL VI 295, 316

10. So ähnlich Meulenberg (s. Lit.liste), 30-33

11. Reg I 64: E. Caspar (Hsg.), Das Register Gregors VII, Bd I-IV (Berlin 1920), 93

12. PL 54,671

13. P. Hinschius (Hsg.), Decretales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni (Leipzig 1863), 712

14. De consideratione II 8 (PL 182,752 B/C)
15. De consideratione III 4 (PL 182,766-69)
16. De consideratione II 8 (PL 182,752)
17. Reg II 209 (PL 214,760 A)
18. "Nam quamvis sumus apostolorum principis successores, non tamen eius aut alicuius apostoli vel hominis, sed ipsius sumus vicarii Jesu Christi" (Reg I 326: O. Hageneder und A. Haidacher, Die Register Innocenz III., Graz-Köln 1964, 473)
19. Reg I 320 (in O. Hageneder und A. Haidacher, Die Register Innoenz III., Graz-Köln 1964, 465) und VI 188 (PL 215, 205)
20. PL 11,947
21. Reg I 345, 445, 495, 499: Hageneder-Haidacher (s. Anm. 19) 515f, 668, 724, 727; II 123, 202, 213 (PL 214, 676,750,772); VII 209 (PL 215, 523)
22. Belege bei L. Buisson, Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter (Köln-Graz 1958), 82-86
23. Summa de potestate ecclesiastica (1326) VI 5 (Druck: Rom 1584, 61 D)
24. DG Pars I, dist. 40, p. III, c. XI
25. DG Pars I, dist. 19, c. IX
26. Vgl. F.J. Schmale, Systematisches zu den Konzilien des Reformpapsttums im 12. Jahrhundert: AHC 6 (1974), 21-39
27. Dazu bes. K. Ganzer, Papsttum und Bistumsbesetzungen in der Zeit von Gregor IX. bis Bonifaz VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Reservationen (Köln 1968)
28. F. Jürgensmeier, Das Bistum Mainz. Von der Römerzeit bis zum II. Vatikanischen Konzil (Frankfurt 1988), 113, 115, 121, 126, 132-36, 138, 140, 142, 148.
29. De ecclesiastica potestate II cap. 9; vgl. Ganzer, 59, 67f
30. J. Lecler, Vienne (Mainz 1965), 152
31. Predigt v. 21.7.1415, abgedr. bei J. Gill, Konstanz und Basel-Florenz (Mainz 1967), 375-388, hier 379.
32. Dazu bes. J.A. Black, Politische Grundgedanken des Konziliarismus und Papalismus zwischen 1430 und 1450, in: R. Bäumer (Hsg.), Die Entwicklung des Konziliarismus (Wege der Forschung 279, Darmstadt 1976), 295-328

33. Dazu speziell zum Basler Konzil W. Krämer, Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus (Münster 1980) - Ferner H.J. Sieben, Der Konzilstraktat des Nikolaus von Kues "De concordantia catholica" : *Annuario Historiae Conciliorum* 14 (1982), 171-226
34. Siehe im Anhang Text Nr. 4
35. Im einzelnen dazu: H. Riedlinger, Hermeneutische Überlegungen zu den Konstanzer Dekreten, in: *Das Konzil von Konstanz*, hsg. v. A. Franzen und W. Müller (Freiburg 1964), 214-38 - A. Franzen, *Das Konstanzer Konzil. Probleme, Aufgaben und Stand der Konzilsforschung: Concilium* 1 (1965), 555-74 - H. Jedin, Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament? Ein Beitrag zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel (Basel 1966) - W. Brandmüller, Besitzt das Konstanzer Dekret *Haec sancta* dogmatische Verbindlichkeit?: *Römische Quartalschrift* 62 (1967), 1-17 - R. Bäumer, Die Interpretation und Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 116 (1968), 44-52. - Die Beiträge von Jedin, Brandmüller und Bäumer befinden sich auch in: *Die Entwicklung des Konziliarismus*, hsg. v. R. Bäumer (Darmstadt 1976).
36. W. de Vries, Innocenz III. und der christliche Osten: *AHP* 3 (1965), 87-126; die Formel von 1274 in DS 861.
37. *Dialogi* III 8 (PL 188,1219)
38. Dazu A. Leidl, Die Primatsverhandlungen auf dem Konzil von Florenz : *AHC* 7 (1975), 272-89
39. Vgl. im Anhang Text Nr. 5
40. Vgl.. H.J. Sieben, Vom Florentinum zum Ersten Vatikanum. Zur Ökumenizität des Konzils von Florenz und zur Rezeption seiner Primatslehre: *ThPh* 65 (1990), 513-48.
41. Mansi 51, 678 B/C, 680 C/D, 683 A/B, 685 B
42. K. Schatz, *Kirchenbild* (s. Lit.liste zum 4. Hauptteil), 161-169
43. S. Lit.liste
44. Wichtigste Beiträge: Stickler: *Catholic Historical Review* 60 (1974), 427-441; Tierney: ebd. 61 (1975), 265-273; Stickler: ebd., 274-279; Congar: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 68 (1973), 162-167; Bäumer: *Theologische Revue* 69 (1973), 441-450; Tierney: ebd. 70 (1974), 186-194; Bäumer: ebd., 194f
45. Infallibilität und Geschichte. Ein Rückblick, in: U. Horst, *Unfehlbarkeit und Geschichte* (s. Lit.liste vom 4. Hauptteil), 214-256.
46. Brief 116: SC 111,70
47. "quoties fidei ratio ventilatur": DG pars II c. XXIV, q. 11, c. 12

48. Summa theol. II IIae q. 1 art. 10
49. Apologia pauperum, c. 11, 10 und 16; De perfectione evangelica q. II art. 2 t. 5
50. So in Apologia pauperum, c. 11
51. De perfectione evangelica q. II art. 2 t. 5
52. Siehe dazu Horst, Unfehlbarkeit und Geschichte (Lit.liste des 4. Hauptteils), 227f
53. Hermann v. Schildesche, Tractatus contra haereticos negantes immunitatem et iurisdictionem sanctae Ecclesiae, hsg. v. A. Zumkeller (Würzburg 1970), pars II c. 9, S. 77f
54. Dazu besonders H.J. Sieben, Traktate und Theorien zum Konzil (Frankfurt 1983)
55. Horst, Unfehlbarkeit und Geschichte (s. Lit.liste vom 4. Hauptteil), 234
56. Summa theol. III tit. 22 c. 3
57. Dazu U. Horst, Zwischen Konziliarismus und Reformation (s. Lit.liste)
58. De comparatione auctoritatis papae et concilii, c. IX, nr. 131 f.
59. Horst, Zwischen Konziliarismus und Reformation, 29
60. Zitiert bei Black (Anm. 32), 324.

[[Weiter zu Teil IV](#)]