

<sup>24</sup> Vgl. die Formel des hl. Leo, die wir oben zitiert haben. Es handelt sich um das römische Patriarchat und die suburbikarische Zone und nicht, wie Heiler es auffaßt, um eine Jurisdiktion Roms über einen Teil des Ostens, *a. a. O.* 207.

<sup>25</sup> Das Pallium, das für diejenigen, die es von niemand anderem empfangen, ein Zeichen der Autokephalie war, bedeutete dagegen für die Metropolen, die es von ihrem Patriarchen oder Exarchen empfangen, ein Zeichen der hierarchischen Abhängigkeit; vgl. *G. Morin, Le Pallium, Le Messager des fidèles (Rev. bén.)* 6, (1889), 258–259.

<sup>26</sup> Dazu und zum folgenden Paragraphen, vgl. *E. Griffes, Chrétienté médiévale et chrétienté ancienne, Bull. Litt. Eccl.* 62, (1961), 238–239, das wir zum Teil hier wiedergeben.

<sup>27</sup> Vgl. oben, Anm. 13 und 24.

<sup>28</sup> Vgl. *E. Delaruelle, Histoire du Catholicisme en France*, I, Paris, 1957, 284. Er sagt etwas überspitzt formuliert: «Eine letzte Reform sollte die Bischöfe endgültig zu ständigen Delegierten des römischen Hofes machen, die so gefügig waren, daß er keine Legaten mehr brauchte: das war die Einrichtung der «Reservations» (...), von denen eine der wichtigsten die Auswahl der Bischöfe betraf. Ausnahmen von der Regel für die Bischofswahl wurden immer häufiger.

Praktisch hat der Papst, der mehr um praktische Wirksamkeit und Gerechtigkeit besorgt war als um die Lehre und die Logik des Geschehens, den maßlos übertriebenen Charakter verschiedener dieser Reformmaßnahmen gar nicht gesehen.»

<sup>29</sup> Dazu vgl. *H. Beck, Theologie und geistliche Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 60–97 und *W. Hagemann, Die rechtliche Stellung der Patriarchen von Alexandrien und Antiochien*. Eine historische Untersuchung ausgehend von Kanon 6 von Nizäa, *Ostkirchliche Studien*, (1964), 171–191.

<sup>30</sup> Zu diesem ganzen Komplex vgl. den ausgezeichneten Artikel von *W. de Vries, Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt, Scholastik*, 37 (1962); und ders., *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg i. Br., 1963.

<sup>31</sup> Verschiedene dieser Appellationsfälle werden übrigens selbst von katholischen Historikern bestritten, vgl. *C. Vogel, Unité et pluralité d'organisation ecclésiastique du III<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle, L'Épiscopat et l'Église universelle*, Paris, 1962, 634.

<sup>32</sup> Vgl. *W. de Vries, a. a. O.*, 359–365.

<sup>33</sup> Vgl. die oben (Anm. 13, 24, 27) zitierte Formel.

## August Franzen

# Das Konstanzer Konzil

### PROBLEME, AUFGABEN UND STAND DER KONZILSFORSCHUNG

Seit jeher nimmt das Konstanzer Konzil in Theologie und Geschichte eine eigentümliche Sonderstellung ein.

Auf der einen Seite hat es das hohe Verdienst, das unselige große Abendländische Schisma beendet und der Kirche die so lange verlorene Einheit zurückgeschenkt zu haben. Auf der anderen Seite ist es durch seinen in den Dekreten «*Haec sancta*» und «*Frequens*» niederlegten Konziliarismus, durch die so schwer zu entscheidende Legitimitätsfrage, durch den Prozeß und die Hinrichtung des Johannes Huß und durch vieles andere auf schwerste belastet. So problematisch seine Berufung bereits gewesen ist, so umstritten sind seine Zusammensetzung, seine Geschäftsordnung, sein Abstimmungsmodus, sein Verfahren bei der Wahl Martins V. In allem fällt es aus dem üblichen Rahmen der Konzilien heraus.

Kein Wunder, daß die ebenso interessanten wie schwierigen Probleme Historiker, Kanonisten und Theologen immer wieder gereizt haben, sich gerade

mit diesem Konzil zu befassen. In neuerer Zeit war es besonders der Freiburger Historiker Heinrich Finke<sup>1</sup>, der mit seinen zahlreichen Schülern<sup>2</sup> durch Aktenpublikationen und Spezialuntersuchungen vieles zur Aufhellung der Geschichte des Konzils beigetragen hat. Ihm verdanken wir es, daß wir heute über den äußeren Ablauf des Konzils und sein bewegtes Leben quellenmäßig gut orientiert sind. Aber leider fehlt noch eine befriedigende Gesamtdarstellung<sup>3</sup>; sie wird so lange nicht möglich sein, wie abschließende Wertungen der wichtigsten Ereignisse und Zusammenhänge, etwa beim Zustandekommen der genannten konziliaristischen Dekrete, noch ausstehen.

Inzwischen sind auch hierzu wichtige Vorarbeiten geleistet. Nach einem vorübergehenden Stillstand ist die Konstanzer Konzilsforschung gerade in jüngster Zeit wieder in ein Stadium erhöhter Aktivität getreten. Wer die anlässlich des 550-jährigen Konzilsjubiläums im Jahre 1964 gehaltenen Reden und Aufsätze und die aus eben diesem Anlaß

erschienene Festschrift der Theologischen Fakultät Freiburg i.Br. betrachtet<sup>4</sup>, kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Beschäftigung mit dem Konstanzer Konzil eine geradezu erstaunliche Aktualität gewonnen hat.

Den äußeren Anstoß hierzu gab zunächst ein scheinbar unwichtiges Ereignis. Als der am 28. Oktober 1958 neugewählte Papst sich den Namen Johannes XXIII. zulegte, lenkte er mit dieser Namenwahl die Aufmerksamkeit unwillkürlich auf jenen Konstanzer Konzilspapst Johannes XXIII., der im Jahre 1413 das Konstanzer Konzil berufen und am 5. November 1414 im Konstanzer Münster feierlich eröffnet hat. Indem er nicht an diesen, sondern an den Avignoner Papst Johannes XXII. (1316–1334) unmittelbar anknüpfte, entschied er die uralte Streitfrage nach der Legitimität des Pisaner Papsttums, dem jener Konstanzer Papst angehörte, im negativen Sinne. Dabei blieb zunächst noch offen, ob er sich einseitig für die Legitimität der römischen Papstreihe, von Urban VI. bis Gregor XII., aussprechen wollte, oder ob er das gesamte Schisma-Papsttum ausklammern und an die Zeit vor 1378 wieder anzuschließen beabsichtigte. Für den Augenblick war von Bedeutung, daß die klare Entscheidung gegen die Legitimität Johannes' XXIII. auch theologische Konsequenzen hatte. Wenn dieser nämlich nicht rechtmäßiger Papst gewesen ist, so konnte er auch kein rechtmäßiges allgemeines Konzil berufen. Damit entfiel der ökumenische Charakter wenigstens des ersten Abschnittes des Konstanzer Konzils und so konnte auch das in dieser Zeit publizierte Dekret «Haec sancta» (6. April 1415) keine dogmatische Gültigkeit beanspruchen.

Während die Historiker noch über die Stichhaltigkeit dieses Vorgehens nachdachten<sup>5</sup>, trat ein zweites Ereignis ein, das die Aufmerksamkeit noch stärker auf die allgemeine und grundsätzliche Konzilsproblematik hinlenkte: Es war die Konzilsankündigung vom 25. Januar 1959. Da der Papst keinen Zweifel darüber ließ, daß er einen Kurswechsel in der Kirchenleitung vollziehen, mit dem bisherigen Zentralismus brechen und zu einer kollegialen Mitverantwortung des Episkopates für die Gesamtkirche hinführen wolle, kam plötzlich dem Konzil als dem Organ des Bischofskollegiums wieder eine wichtige Lebensfunktion zu. Zunächst regte die Konzilsankündigung eine neue intensive Beschäftigung mit der allgemeinen Geschichte der Konzilien an<sup>6</sup>. Sodann suchte man die Rolle der Konzilien in der Kirche theologisch näher zu er-

gründen. Hans Küng stellte die «Strukturen der Kirche»<sup>7</sup> erneut zur Diskussion und hob mit Nachdruck den kollegialen Gedanken im Zusammenwirken von Papst und Bischofskollegium hervor. Mit Paul De Vooght<sup>8</sup> erblickte er unter dem radikalen Konziliarismus eine Schicht gesunden, gemäßigten «konziliaristischen» Denkens auch in den Konstanzer Dekreten «Haec sancta» und «Frequens». Unversehens rückte das Konstanzer Konzil in den Mittelpunkt der theologischen und ekklesiologischen Erörterung. Mit den beiden Genannten bemühten sich Hubert Jedin<sup>9</sup>, Ives Congar<sup>10</sup> und andere um eine Deutung des Konstanzer Konzilsgeschehens und seiner berühmt-berüchtigten Dekrete. Congar verglich sie bereits mit den Definitionen des I. Vatikanischen Konzils<sup>11</sup>. Er kam zu der Feststellung, daß beide Konzilien die extremen Weiten des Pendelschlages darstellen: Der Konstanzer «Konziliarismus» habe dadurch gesündigt, daß er das Verhältnis von Primat und Bischofskollegium einseitig zugunsten des letzteren, bzw. des Konzils, verschoben habe; das I. Vatikanische Konzil dagegen habe ebenso einseitig nur die primatiale Spitze herausgestellt und die Rolle des Bischofskollegiums im dunkeln gelassen. Vom extremen Konziliarismus sei die Entwicklung also zum nicht weniger extremen Papalismus übergeschlagen. Sie müsse sich jetzt erst wieder richtig einpendeln.

Inzwischen brachte der Konzilsbeginn am 11. Oktober 1962 die ekklesiologische Diskussion in vollen Gang. Der von Johannes XXIII. angeregte Gedanke der kollegialen Mitverantwortung des Bischofskollegiums setzte sich mit ungestümer Gewalt durch, und wieder ging der Blick über das I. Vatikanische Konzil zurück zum Konstanzer Konzil. War nicht dort die kollegiale Grundstruktur der Kirche in eigentümlicher Weise zum Heile der Kirche und des Papsttums wirksam geworden? Es ist kein Zweifel, daß das Konstanzer Konzil die Kircheneinheit wiederhergestellt und damit auch die hierarchische Struktur der Kirche gerettet hat. Es gab ihr in Martin V. die einheitliche primatiale Spitze zurück. Es klingt paradox, daß dieses Papsttum durch nichts anderes als durch seine eigene überspitzte papale Idee in das Schisma hineingeraten war und sich als unfähig erwiesen hatte, mit eigenen Kräften die Krise in der hierarchischen Spitze zu überwinden, und daß es allein durch die konziliare Idee gerettet und zur Einheit zurückgeführt worden ist. Die einseitige Fixierung des Blickes auf einen radikalen, revolutionären Kon-

ziliarismus, wie er auf dem Basler Konzil später zum Ausdruck kam, hat den Blick dafür getrübt, daß ein *gemäßigter* Konziliarismus gesunde Elemente enthalten kann und daß ein vom Geiste echter Kollegialität getragener, papstverbundener «Episkopalismus» eine notwendige Ergänzung und Sicherung des Primates darstellt. Konstanz hat dies bewiesen.

In unserer Zeit, in der der päpstliche Primat in der Leitung der Kirche unangefochten und von allen Katholiken anerkannt ist, kann man sich unbefangener über diese Problematik äußern. Wir wissen, daß Papst und Bischofskollegium nicht gegeneinander, sondern nur miteinander zur Leitung der Kirche berufen sind. Die kollegiale Grundstruktur setzt voraus, daß das Bischofskollegium im primatialen Petrusamt des Papstes seine personale Spitze besitzt und daß umgekehrt das Papsttum nicht losgelöst über Episkopat und Kirche schwebt. In der Herausarbeitung und Darstellung dieser kollegialen Grundstruktur der Kirche aber «kann ein Blick auf die Konzilsidee, wie sie sich widerspiegelt von Konstanz bis zum Vatikanum II nur die Konzilsväter von heute bestärken, auf dem bisher beschrittenen Wege mutig fortzufahren<sup>12</sup>».

So unversöhnlich auch die konziliaristischen Konstanzer Dekrete den Definitionen des Vatikanum I über Primat und Unfehlbarkeit des Papstes, ihrem Wortlaut nach, gegenüberstehen mögen, so sind wir heute doch «leichter in der Lage, die Synthese von Konstanz und dem I. Vatikanum zu versuchen<sup>13</sup>». Denn «die Kirche des II. Vatikanums fühlt sich stark genug»..., «das gesunde Anliegen des damaligen Konziliarismus, so wie ihn die besten unter den Konstanzer Kirchenmännern vertreten haben» aufzugreifen<sup>14</sup>. «Im sicheren Besitz der Lehre des I. Vatikanums, wodurch das Einheitsprinzip der Kirche untermauert wurde, kann man heute – ohne konziliaristische oder episkopalistische Tendenzen fürchten zu müssen», den kollegialen Gedanken umso nachdrücklicher herausheben. Allgemeines Konzil und regionale Bischofskonferenzen haben ihren legalen und eigenständigen Platz neben der zentralen päpstlichen Leitungsgewalt.

Das Kernstück der theologischen Diskussion um das Konstanzer Konzil stellt die Frage nach dem «Konziliarismus» dar, der sich in den Dekreten «Haec sancta» und «Frequens» niedergeschlagen hat. Wie sind diese Dekrete zu verstehen und welche theologische Bedeutung kommt ihnen zu? Können sie Anspruch auf volle dogmatische Gültigkeit erheben, wie sie sonst den Glaubensdefini-

tionen allgemeiner Konzilien zustehen? Wenn ja, wie verhalten sie sich dann zu den Definitionen des Vaticanum I? Zwei einander direkt widersprechende dogmatische Wahrheiten sind theologisch unmöglich. Wie löst sich der Widerspruch?

Helmut Riedlinger hat in seinen «Hermeneutischen Überlegungen zu den Konstanzer Dekreten<sup>15</sup>» nachdrücklich auf die neue historische und theologische Situation hingewiesen, die einerseits durch den Stand der kanonistisch-geschichtlichen Forschung, andererseits durch den neuen ekklesiologischen Gesichtswinkel und die Diskussionen des II. Vaticanums um Primat und Episkopat entstanden sei und uns die Konstanzer Dekrete besser verstehen und beurteilen lasse. Vor allem sei unser «Blick für die Geschichtigkeit und Perspektivität lehramtlicher Äußerungen geschärfter» geworden und es sehe so aus, «als sei man heute mehr als zu Beginn des Jahrhunderts bereit, historische Tatsachen, die zur gängigen Dogmatik irgendwie quer liegen, zur Kenntnis zu nehmen, auch wenn dadurch übliche Vorstellungen stark modifiziert werden müßten<sup>16</sup>».

Einige dieser neuen historisch-theologischen Aspekte sollen im folgenden kurz dargestellt werden.

### *1. Zur Frage der Legitimität der Päpste und der Rechtmäßigkeit des Konstanzer Konzils.*

Die Namenwahl Johannes' XXIII. vom 28. Oktober 1958 kann natürlich nicht den Sinn gehabt haben, eine historische Streitfrage autoritativ entscheiden zu wollen; so ist sie auch vom Papste selbst nicht verstanden worden. Wohl aber hat sie die Aufmerksamkeit erneut auf das Problem gelenkt. In der Tat kommt der Legitimitätsfrage eine ganz entscheidende Bedeutung zu. Ohne sie ist weder das Schisma verständlich, noch die Konzilien von Pisa und Konstanz, weder der sog. Konstanzer «Konziliarismus», näherhin das Zustandekommen der Dekrete «Haec sancta» und «Frequens», noch auch die Vorgänge bei der Wahl Martins V. oder der Streit um die Bestätigung der Dekrete. Ja, selbst der unglückliche Prozeß und die Hinrichtung des Johannes Huß sind nur auf diesem Hintergrunde zu betrachten.

Die Hintergründe der verhängnisvollen Doppelwahl des Jahres 1378 sind in letzter Zeit mehrfach Gegenstand neuer Untersuchungen gewesen, so besonders von M. Seidlmayer<sup>17</sup>, W. Ullmann<sup>18</sup> und O. Prerovsky<sup>19</sup>. Sie alle stimmen darin überein,

daß die Bedenken und Einwände der Kardinäle gegen die Wahl Urbans VI. ernster zu nehmen sind als bisher. Daß das römische Konklave 1378 – nach dem Avignoner Exil das erste wieder in Rom – unter sehr tumultuarischen Umständen stattgefunden hat, steht fest. Ebenso sicher ist die Tatsache, daß die Kardinäle unter einem schweren, lebensbedrohenden Druck gestanden haben, als sie (am 8. 4. 1378) Urban VI. wählten. Wiederholt waren Horden bewaffneter Römer in den Konklavepalast eingedrungen und hatten noch am Morgen des Wahltages drohend verlangt, daß ein Römer gewählt werde. Die zumeist französischen Kardinäle – 11 von den 16 Kardinälen waren Franzosen – sahen sich gezwungen, der Forderung nachzukommen, wenn sie heil aus dem Palast herauskommen wollten. Unmittelbar nach der Wahl flüchteten sie aus Rom und brachten sich in Sicherheit.

Auf die Aufforderung Urbans hin sind sie zwar bald darauf nach Rom zurückgekehrt. Sie haben an der Krönungsfeierlichkeit (18. 4. 1378) teilgenommen und bei dieser Gelegenheit auch den üblichen Huldigungseid geleistet. Drei Monate lang waren sie unschlüssig. Schließlich aber verließen die elf Franzosen und der (eine) Spanier (Peter von Luna, der spätere Papst Benedikt XIII. von Avignon) abermals Rom und erklärten am 2. 8. 1378 in einem Manifest an die gesamte Christenheit Urbans Wahl als erzwungen und ungültig. Am 20. 9. 1378 wählten sie den Franzosen Clemens VII. zum Papst, der bald wieder seinen Wohnsitz in Avignon nahm. Die drei italienischen Kardinäle hatten diesem Vorgang stillschweigend zugestimmt; später haben auch sie sich von Urban losgesagt.

Ohne Zweifel sind bei diesem Abfall von Urban politische und nationale Intrigen im Spiele gewesen. Auch egoistische Interessen des verweltlichten Kardinalkollegiums haben mitgesprochen. Aber der Ausgangspunkt und das wesentliche Factum blieb doch der Wahlakt, der durch schwere Furcht und ungerechten Zwang ganz erheblich beeinträchtigt war. So hat man denn auch, damals so gut wie später, die Legitimität Urbans weniger von dieser Wahl, als vielmehr von der nachträglichen Zustimmung der Kardinäle hergeleitet. Noch heute ist diese Meinung weit verbreitet<sup>20</sup>. Jedoch weist die Forschung neuestens nachdrücklich darauf hin, daß weder die Teilnahme der Kardinäle an der Krönung und Huldigung, noch ihre nachträglichen Zustimmungserklärungen uneingeschränkt und freiwillig erfolgt seien. K. A. Fink, der ausgezeichnete Kenner des Vatikanischen Archivs hat

insbesondere auf «die noch nie ganz ausgeschöpften Materialien der „Libri de schismate“ in Rom aufmerksam gemacht und «auf die Gutachten und die Momente ihres damaligen Zustandekommens, auf die geheimen Briefe und Boten von Kardinälen, die ihre öffentliche Stellungnahme abschwächten oder ungültig machten», verwiesen<sup>21</sup>. Danach kann von einer freiwilligen und vollen Zustimmung keine Rede mehr sein. Die Kardinäle selbst haben unmittelbar nach ihrer Lösung von Urban erklärt, sie hätten keine Sanierung der Wahl vornehmen wollen. Eine solche hätte nur durch eine völlig neue Wahl Urbans zustande kommen können.

Noch einen zweiten Grund führten sie gegen die Gültigkeit der Wahl Urbans ins Feld, wie Prerovsky belegt: den Zweifel an der geistigen Zurechnungsfähigkeit des Papstes. Als unmittelbarer Augenzeuge und unverdächtigter Berichterstatter hat uns der deutsche Kuriale am Hofe Urbans, Dietrich von Niem, den Eindruck mitgeteilt, den das herrische, fanatische und hochfahrende Benehmen Urbans auf die Kardinäle schon unmittelbar nach der Wahl gemacht hat: sie glaubten, einen Geistesgestörten gewählt zu haben. Die plötzliche Erhöhung zur Papstwürde schien Urban in den Kopf gestiegen zu sein<sup>22</sup>. Wenn später seine eigenen Kardinäle, die er selbst kreiert hatte, ihn unter Kuratel zu stellen versucht haben, so zeigt dies, daß auch seine Anhänger und nächsten Mitarbeiter an seiner geistigen Zurechnungsfähigkeit zweifelten<sup>23</sup>. In der gegenwärtigen Geschichtsschreibung lebt er ebenfalls als wenigstens teilweise Geistesgestörter fort<sup>24</sup>.

Letzte Klarheit über das Ausmaß dieser Geisteskrankheit und die Schwere der Furcht und des Zwanges, denen die Kardinäle bei der Wahl Urbans unterlagen, wird sich nie erreichen lassen. Deshalb muß man sich mit dem Urteil begnügen, daß «die Wahl Urbans VI. weder absolut gültig noch absolut ungültig war und die Zeitgenossen, darunter selbst die engsten Teilnehmer an den Ereignissen sich in einer ignorantia invincibilis befanden<sup>25</sup>». Nach dem kanonischen Recht aber war die Wahl eines Geistesgestörten ungültig.

Jedenfalls haben die Kardinäle sich berechtigt und verpflichtet gefühlt, eine Neuwahl vorzunehmen. Welche sonstigen Nebenmotive sie noch gehabt haben, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Wir stellen lediglich fest, daß der objektive Sachverhalt die Unsicherheit der Wahl bestätigt. Wenn aber Urban nicht absolut gültig als legitimer Papst angesprochen werden kann, dann ist Clemens VII.

auch nicht als absolut ungültiger und illegitimer zu betrachten. Nach seiner Wahl (20. September 1378) gab es also in Wahrheit zwei zweifelhafte Päpste. Der Irrtum war nicht einfach zu beheben; er war in der Tat ein «error invincibilis», wie für die Zeitgenossen, so noch für uns.

Dieser Tatsache muß man sehr nüchtern ins Gesicht sehen, wenn man verstehen will, warum die Spaltung sich mit so großer Hartnäckigkeit jahrzehntelang hinziehen konnte. Beide Papstreihen waren von der Legitimität ihrer eigenen Existenz ehrlich überzeugt und glaubten, für die Echtheit der apostolischen Sukzession und für den Bestand der Kirche kämpfen zu müssen, wenn sie die Ansprüche der Gegenpartei zurückwiesen und die eigenen bis zum äußersten verteidigten. Niemand vermochte die Lage mehr zu durchschauen. Wenn in früheren Zeiten bei Doppelwahlen und Schismen schließlich der *sensus communis* entschieden hatte oder auch große Heilige, wie Bernhard von Clairvaux im Papstschisma von 1130<sup>26</sup>, den Ausschlag gegeben hatten, so versagten auch diese Mittel 1378. Denn die bedeutenden Heiligen der Zeit standen auf beiden Seiten: wie Katharina von Siena für Urban VI., so trat Vinzenz Ferrer für Clemens VII. ein. Und nichts ist geeigneter, zur absoluten Vorsicht bezüglich der Schuldfrage zu mahnen, als der Umstand, daß eben dieser strenge und unbestechliche heilige Bußprediger Vinzenz dem Nachfolger Clemens' VII., dem Spanier Benedikt XIII. (1394–1417, † 1424), in Avignon viele Jahre als Beichtvater gedient hat. Wenn er den leisesten Zweifel an der Legitimität der Avignoner Papstreihe gehabt hätte, würde er es vor Gott und seinem Gewissen nicht verantwortet haben, sich für Clemens und Benedikt so uneingeschränkt einzusetzen. Das gleiche hat auf der Gegenseite für Katharina zu gelten.

Es ist also unmöglich, die Schuldfrage an die Päpste zu stellen. Schon die Zeitgenossen haben dies bald erkannt. Während zum Beispiel Katharina sowohl wie auch Vinzenz anfangs noch den Papst und die Kardinäle der Gegenpartei aufs heftigste beschimpften und mit sehr drastischen Worten als Schuldige an der Entstehung des Schismas bezeichneten, ließ man später ganz davon ab und konzentrierte sich lediglich darauf, nach Mitteln und Wegen zur Beendigung des Schismas zu suchen.

Von den drei Wegen, die die Universität Paris 1394 zur Überwindung der Spaltung vorschlug, appellierten zwei an den guten Willen der beiden

Päpste selbst (via cessionis und via compromissi) und nur der dritte (via concilii) suchte eine Lösung ohne sie, gleichsam als letzten Ausweg. Wir kommen unten darauf zurück. Es ging nun nicht mehr um eine «Entscheidung» in der strittigen Papstwahlfrage von 1378, sondern allein darum, den Weg für die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit freizubekommen. Erst als sich nach langem Zuwarten deutlich zeigte, daß die Päpste selbst von der Sache und von der persönlichen Verantwortung her nicht in der Lage waren<sup>27</sup>, einen Ausweg aus der tragischen Spaltung zu finden, gewann die «via concilii» an Boden. Johannes Gerson, der früher die konziliare Lösung stets abgelehnt hatte, setzte sich zum Beispiel seit etwa 1408 für sie ein. Erst jetzt drang der Ruf nach dem Konzil als dem letzten Rettungsanker allgemein durch<sup>28</sup>.

Als die in Livorno versammelten 13 Kardinäle beider Obedienzen sich endlich entschlossen, auf den 25. März 1409 ein allgemeines Konzil zur Überwindung des Schismas nach Pisa zu berufen, beabsichtigten sie, weder die Legitimitätsfrage von dieser Versammlung entscheiden zu lassen, noch «konziliaristische» Erklärungen zur Superiorität des Konzils über das Papsttum abzugeben, sondern sie wollten lediglich zwei zweifelhaft legitime und durch die Nahrung des Schismas aufs schwerste belastete Päpste beseitigen, um den Weg zu einem einzigen neuen Papsttum freizumachen. So stellt sich das Pisaner Konzil (1409) in der Hauptsache als ein Prozeß gegen zwei Nicht-Päpste dar, die sich durch fortgesetzte Begünstigung der Spaltung am Papsttum und an der Kircheneinheit vergangen hatten und dadurch zu Häretikern geworden waren. Beide Päpste, Gregor XII. und Benedikt XIII., wurden in der 15. Sitzung vom 5. Juni 1409 des häretischen Verhaltens gegen das Dogma der «una sancta... ecclesia» angeklagt und abgesetzt. Am 26. Juni 1409 wählten daraufhin die Kardinäle noch in Pisa einen neuen Papst, Alexander V.<sup>29</sup>

Harald Zimmermann<sup>30</sup> hat neustens das Verfahren und die Rechtsgrundlage bei den Papstabsetzungen des Mittelalters in mehreren Untersuchungen herausgearbeitet und gezeigt, wie trotz der allgemeinen Anerkennung des Rechtssatzes von der grundsätzlichen Immunität der *Prima Sedes* («*Prima Sedes a nemine iudicatur*»)<sup>31</sup> nach dem alten Kirchenrecht Ausnahmen zugelassen waren. Insbesondere begründete der Glaubensabfall des Papstes seine Entfernung von der *Prima Sedes*. «Nicht einen wirklichen Papst und Inhaber der *Prima sedes*, sondern einen ruchlosen Usurpator

der Cathedra Petri und frevlerischen Invasor der römischen Kirche galt es dann zu richten<sup>32</sup>). Die auf den Fall des Papstes Honorius und seine Verurteilung durch das 6. ökumenische Konzil von Konstantinopel (681) zurückgehende Häresieklausel ist, wie Zimmermann nachweist, seit Hadrian II. (867–872) offiziell von den Päpsten anerkannt worden und von da ab «mit Fug und Recht als Norm auch für Papstdepositionen» im Gebrauch<sup>33</sup> gewesen. Kardinal Humbert von Silva Candida hat ihr im 11. Jahrhundert die endgültige Formulierung («nisi deprehendatur a fide devius») gegeben, in der sie dann Ende des 11. Jahrhunderts erstmalig in der Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit auftaucht und durch Ivo von Chartres<sup>34</sup> und Gratian<sup>35</sup> zum Allgemeingut der Kanonistik geworden ist. Dabei wurde der Begriff der Häresie sehr viel weiter gefaßt als heute und nicht nur die Abweichung von der Glaubenswahrheit, sondern auch jedes der ganzen Kirche bereitete und bekanntgewordene Skandalum darunter verstanden.

Bezeichnend für dieses Verfahren ist, daß man sehr genau zwischen Person und Amt des Papstes zu trennen wußte. Die Anklage und Verurteilung eines häretisch gewordenen Papstes richtete sich in keiner Weise gegen die Institution des Papsttums, sondern befreite lediglich Papsttum und Kirche von einem bösen Invasor, der in Wirklichkeit längst nicht mehr legitimer Inhaber der Prima sedes war. Man richtete also nur einen Pseudopapst und konstatierte, daß der päpstliche Stuhl vakant sei und neu besetzt werden müsse.

Wie stark diese Auffassung in der gesamten mittelalterlichen Kanonistik begründet und verankert gewesen ist, haben gerade in jüngster Zeit die zahlreichen Untersuchungen namhafter Forscher gezeigt. Die Arbeiten von W. Ullmann<sup>36</sup>, B. Tierney<sup>37</sup>, L. Buisson<sup>38</sup>, J. M. Moynihan<sup>39</sup>, M. Wilks<sup>40</sup>, W. Kölmel<sup>41</sup> und anderer stimmen darin überein, daß es allgemeine mittelalterliche Lehre sowohl der streng papalistischen Kanonisten, als auch der sog. Conciliaristen gewesen ist, daß der Rechtssatz von der Nichtjudizierbarkeit des Papstes Ausnahmen zuließ (Simonie, Häresie etc.) und daß in diesen Ausnahmefällen eine bestimmte Institution berechtigt sei, den Papst zu korrigieren und gegebenenfalls abzusetzen. Dieses Recht wird entweder dem Kardinalskollegium oder dem Allgemeinen Konzil zugesprochen. Dabei fällt den Kardinälen als den Papstwählern und den höchsten Gehilfen des Papstes in der Leitung der Kirche zunächst die Initiative zu; das Konzil aber hat über die Anklagen

zu entscheiden und das Urteil über den Pseudopapst zu sprechen.

Wenn wir diese durch alte kanonistische Tradition legitimierte Rechtslage im Auge behalten, so läßt sich nicht bestreiten, daß das Vorgehen des Pisaner Konzils rechtmäßig war. Die Kardinäle hatten es berufen. 24 Kardinäle, 4 Patriarchen, 200 Bischöfe aus aller Welt, 287 Äbte und weitere Ordensgenerale, etwa 100 Domkapitel und 13 Universitäten mit rund 700 Magistern der Theologie und des kanonischen Rechtes, sowie die meisten Herrscher Europas waren vertreten. In der 8. Sitzung vom 10. Mai 1409 erklärte sich das Konzil feierlich als kanonisch-rechtmäßig berufen und als ökumenisch. Als Legitimes Konzil wurde es vom weitaus größten Teil der Christenheit angesehen und der Konzilspapst Alexander V., der es am 7. August 1409 feierlich schloß, zunächst akzeptiert. Wenn es sich dennoch nicht durchsetzen konnte, sondern Gregor XII. und Benedikt XIII. sich auf die Dauer zu halten vermochten und «aus der verruchten Zweiheit» jene «von allen verfluchte Dreiheit» entstand, so lag dies nach dem einhelligen Urteil der neueren Forschung daran, daß der Nachfolger Alexanders, Johannes XXIII. (1410–1415, † 1419), durch sein schlechtes Leben und Verhalten das Konzil und seine eigene Legitimität aufs Spiel setzte.

J. Vincke, der Herausgeber der Pisaner Konzilsakten, der auch dieses Problem untersucht hat<sup>42</sup>, kommt zu dem Urteil, daß sich trotz der Gegenwehr des römischen Papstes Gregor XII. und des Avignoner Benedikts XIII. «wahrscheinlich doch die Pisaner Papstreihe als die rechtmäßige durchgesetzt hätte, wenn Johannes XXIII. ihr Ansehen nicht erschüttert hätte<sup>43</sup>». A. Brüggem gelangt zum gleichen Ergebnis: «Wenn die Pisaner Päpste in der Folge als Gegenpäpste gezählt wurden, so wohl besonders deshalb, weil der zweite Pisaner Papst, Johannes XXIII., sich derart unwürdig aufführte, daß er seinen Vorgänger und das Konzil von Pisa überhaupt in seine Katastrophe hineinriß<sup>44</sup>». Und K. A. Fink faßt zusammen: «Nimmt man die neuen Forschungsergebnisse ernsthaft zur Kenntnis, so wird man die Synode von Pisa nicht mehr als conciliabulum bezeichnen können<sup>45</sup>». Jedenfalls scheint es sicher, daß zunächst die weitaus größte Mehrheit der Christenheit, abgesehen von den kleinen, zusammengeschmolzenen Obedienzen Gregors XII. und Benedikts XIII., an der Rechtmäßigkeit des Pisaner Konzils und seines Papsttums festgehalten hat. Erst «späterhin sind die Fragen der Ökumeni-

zität des Konzils und der Rechtmäßigkeit Alexanders V. oft zu deren Ungunsten behandelt, aber nie (auch nicht durch die – seit 1947 – gebräuchliche Papstliste des *Annuario Pontificio*) endgültig entschieden worden<sup>46</sup>).

Als legitimer und durchaus anerkannter Papst hat Johannes XXIII. also 1413 das Konstanzer Konzil berufen und es im November 1414 eröffnet. Beide Akte waren legal, und das Konstanzer Konzil hat daher von Anfang an als ökumenisches zu gelten. Freilich hatte in der Zwischenzeit das Ansehen Johannes' durch seine persönliche Schuld bereits schwer gelitten. So konnte es kommen, daß er seine anfänglich beherrschende Stellung auf dem Konstanzer Konzil bald immer mehr verlor. Seine Absetzung geschah nicht deshalb, weil man an der Legitimität seines Pisaner Papsttums zweifelte, sondern weil man ihm persönlich seine simonistischen Umtriebe bei seiner Papstwahl, sein unmoralisches Vorleben, glaubenslose Äußerungen und unreligiöses Verhalten vorwarf. Sein Widerstand gegen die Einigungsbemühungen des Konzils und besonders seine Flucht aus Konstanz (20./21. März 1415), die als Attentat auf die Synode erschien, ließen ihn zudem als böswilligen Schismatiker und Häretiker dastehen. H. Zimmermann hat erst jüngst gezeigt, daß sein Prozeß und die anschließende Absetzung (29. Mai 1415) in allem dem Herkommen und den kanonistischen Regeln entsprachen<sup>47</sup>.

Aber, hat das Konzil nicht doch an die Legitimität des römischen Papstes Gregor XII. irgendwie geglaubt und sie respektiert? Es hat ihm bekanntlich konzedierte, daß er in seinem Namen die Konzilsberufung nachträglich aussprach, bevor er freiwillig abdankte. Darin hat man römischerseits eine Bestätigung seiner Legitimität gesehen und den ökumenischen Charakter des Konzils erst von dem Zeitpunkt seiner Berufung durch Gregor XII. an gerechnet.

In der Tat hat sich das Konzil mit der Frage, ob man Gregor noch als Papst behandeln solle, auseinanderzusetzen gehabt. Sie entwickelte sich aus dem praktischen Problem, wie man den Abgesandten Gregors, Kardinal Dominici, aufzunehmen habe: als Privatmann oder als offiziellen Papstgesandten<sup>48</sup>? Johannes XXIII. und sein damals, im November und Dezember 1414, in Konstanz noch übermächtiger Anhang verweigerten ihm die einem echten Papstgesandten zukommenden Ehrungen. Kardinal Ailly aber setzte sich mit Nachdruck für eine ehrenvolle Behandlung Dominicis ein und vertrat gleichzeitig den Standpunkt, daß man auch

den Gesandten Benedikts XIII., falls sie eintreffen würden, die gleichen Ehren, wie einem päpstlichen Gesandten, einräumen solle. Ihm schlossen sich später nicht nur der Kaiser, sondern auch viele andere an. Dies geschah aber nicht deshalb, weil man von den legitimen Ansprüchen Gregors und Benedikts überzeugt gewesen wäre, sondern weil man auf diese Weise leichter zum Ziele der Wiederherstellung der Einheit zu gelangen hoffte. Da Gregor ohnehin seine freiwillige Zession bereits angeboten hatte und man auf einen Gewaltakt seitens des Konzils verzichten konnte, gestattete man ihm am 4. Juli 1415 in Konstanz «das den wahren Tatsachen widersprechende Theater der Neukonstituierung der Synode durch eine vom Kardinal Dominici im Namen Gregors XII, verlesene Bulle<sup>49</sup>». Die Quellen lassen deutlich erkennen, daß außer Gregor und seinen Anhängern niemand in Konstanz diesen Akt ernst genommen hat<sup>50</sup>.

Nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung geht es also nicht mehr an, die nachträgliche «Berufung» durch Gregor als konstituierend für das ökumenische Konzil in Konstanz anzusehen. Denn die Legitimität des römischen wie des avignonesischen Papsttums war nicht nur durch die zweifelhafte Doppelwahl von 1378 und das jahrzehntelange Schisma, sondern auch durch die kanonische Deposition von 1409 eindeutig verneint worden. Eine Wiederanerkennung in Konstanz lag ganz außerhalb des Gesichtskreises der Konzilsteilnehmer. Zur Konstituierung des Konzils war sie zu diesem Zeitpunkt gewiß nicht nötig, denn die Versammlung hatte eben erst am 6. April in dem Dekret «Haec sancta» sich selbst als «in Spiritu sancto legitime congregata, generale concilium faciens» bezeichnet und sich damit als ökumenische Synode konstituiert.

Wie gering die Bedeutung war, die das Konzil der «Berufung» durch Gregor beimaß, geht schon daraus hervor, daß es auch Benedikt XIII. das gleiche «Berufungs»-recht zugestand. Es ging hierbei nicht um die Legitimitätsfrage und nicht darum, dem Konzil irgendeine Legitimation und Autorisierung durch diese (ohnehin nicht als legitim anerkannten) Päpste zu verschaffen; sondern allein darum ging es, die Päpste gefügig zu machen und ihre Obedienzen zum Anschluß an das Konzil zu bewegen. Denn wenn sich der Fehlschlag von Pisa nicht wiederholen sollte, brauchte man eine möglichst breite Basis für die Wiedervereinigung. Die Legitimation für das allgemeine Konzil lag darin, daß die ganze Kirche teilnahm und ihm Anerkennung zollte.

Wenn man die Obedienzen gewonnen hatte, konnte man gegen den einzelnen Papst gewaltsam vorgehen, wie man es gegen Benedikt getan hat<sup>51</sup>, sobald man seine Gefolgschaft von ihm gelöst hatte (Vertrag von Perpignan, Herbst 1415).

## 2. Der Konstanzer Konziliarismus und die Dekrete «*Haec sancta*» und «*Frequens*».

Mit den Konzilsberufungen von Pisa (1409) und Konstanz (1414) hatte man die «*via concilii*» beschritten. Aber, ist dieses Vorgehen schon deshalb etwa als «konziliaristisch» zu bezeichnen?

P. de Vooght behauptete, beim Konstanzer Konzil sei «die vorherrschende Meinung konziliaristisch» gewesen<sup>52</sup>. H. Küng hat sich etwas vorsichtiger ausgedrückt, wenn er erklärte, daß «die konziliaren Ideen während des Abendländischen Schismas (und weit darüber hinaus) überall in der Kirche vertreten wurden<sup>53</sup>»; er beruft sich dafür auf Tierneys glänzende Untersuchung und führt als Kronzeugen für Deutschland Konrad von Gelnhausen, Heinrich von Langenstein und Dietrich von Niem, für Frankreich Pierre d'Ailly und Jean Gerson, für Spanien Andreas Randulf und für Italien Francesco Zabarella an. Er hätte besser daran getan, zuerst einmal sehr genau zwischen «konziliaristisch» und «konziliar» zu unterscheiden. Unter «Konziliarismus» versteht man gemeinhin die Lehre, die grundsätzlich das Konzil über das Papsttum stellt; in ihrer radikalsten Form ist sie von Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham entwickelt worden. Davon, daß sie schon während des Großen Schismas «überall» vertreten worden sei, kann gar keine Rede sein. Man muß sogar im Gegenteil sagen, daß sie nur ganz selten und sehr abgeschwächt geäußert worden ist, bevor durch die spätere Entwicklung auf dem Konstanzer Konzil und besonders in Basel der radikale Kurs sich stärker durchsetzte.

Es war der Grundfehler der älteren Forschung (Kneer, Hirsch, Wenck) alle «konziliaren» Gedanken, die sich mit der Stellung des Konzils befaßten und ihm in den bekannten Ausnahmefällen (Häresie etc.) eine gewisse Kontrollfunktion gegenüber der Person, nicht gegenüber dem Amt, des Papstes zusprachen, schon gleich «konziliaristisch» zu mißdeuten und auf Marsilius zurückzuführen. Die neueren Untersuchungen<sup>54</sup> haben diesen Irrtum insofern korrigiert, als sie nachgewiesen haben, daß die bezeichneten «konziliaren» Elemente in der

kirchlichen Kanonistik und «in der ganz und gar orthodoxen und traditionellen Ekklesiologie des 12. und 13. Jahrhunderts» (Küng) vorhanden gewesen sind; sie haben aber andererseits auch deutlich gezeigt, wie grundsätzlich verschieden diese traditionellen Elemente von den ganz neuen häretisch-konziliaristischen Ideen des Marsilius waren. Man würde die Forschungsergebnisse von W. Ullmann, St. Kuttner und B. Tierney nur mißverstehen, wenn man aus ihnen den Schluß ziehen würde, die mittelalterliche Kanonistik des 12./13. Jahrhunderts habe bereits «konziliaristische» Konzeptionen gehabt, die dann nur später häretisch weiterentwickelt worden seien. Vielmehr ist es so gewesen, daß die typisch «konziliaristischen» Elemente sehr wohl neuartig, häretisch und marsilianisch waren – darin hat die ältere Forschung durchaus recht gehabt –; daß aber andere Elemente in der kirchlichen Kanonistik gegeben waren, die den neuen oft sehr ähnlich waren und darum die Ansatzpunkte für den Konziliarismus marsilianisch-ockhaministischer Prägung werden konnten. Die Ambivalenz des Begriffes «Konziliarismus» ist vielen zum Verhängnis geworden. Sie erschwert uns noch heute das Verständnis der Konstanzer Dekrete.

Über Tierneys Forschungen hinaus haben uns die grundlegenden Untersuchungen von H. Zimmermann wertvollen Aufschluß über die inneren Zusammenhänge der Entwicklung vom konziliaren zum konziliaristischen Denken gegeben. Am praktischen Beispiel der zahlreichen Papstdepositionen des Mittelalters ist das Problem am besten zu erfassen. Danach läßt sich der gegenwärtige Stand der Forschung in groben Zügen folgendermaßen zusammenfassen:

a. In einem breiten Strom, der bis ins Frühmittelalter zurückreicht, fließt die kanonistische Tradition von der Nichtjudizierbarkeit der *Prima Sedes* dahin; sie umschließt zugleich die Ausnahmeregelung für den Fall des persönlichen Versagens eines Papstes in der sogenannten Häresieklausel. Auf der einen Seite fördert der gewaltige Aufschwung, den die primatiale Stellung des Papsttums seit der Gregorianischen Reform (*Dictatus papae*, 1075) nimmt, die Idee der Unantastbarkeit und Erhabenheit des Papsttums. Sie findet in Innozenz III. und Bonifaz VIII. ihre praktische Verwirklichung. Ihre theoretische Ausgestaltung aber erlebt sie erst in der kurialen Kanonistik des 14. Jahrhunderts, zu einer Zeit also, da die päpstliche Vormachtstellung bereits zusammengebrochen ist. Ägidius Romanus († 1316), dessen Schriften der Bulle



«Unam sanctam» des Papstes Bonifaz VIII. zur Grundlage gedient haben, entwickelte das Bild von der einzigartigen Machtfülle und Sonderstellung des Papstes, nach dem alle Macht der Kirche grundsätzlich im Papste ruht<sup>55</sup>. Augustinus Triumphus († 1328) verstand die päpstliche Vollgewalt als unmitttelbaren Ausfluß der göttlichen Macht<sup>56</sup>, und Alvarus Pelagius († 1349) teilte dem Papste allein mehr Vollmachten zu als der ganzen übrigen Kirche und den Konzilien «seorsum<sup>57</sup>». Von allen Übertreibungen abgesehen, ist entscheidend, daß Papst und Kirche nicht mehr als Einheit gesehen wurden, sondern gegenübergestellt und voneinander gelöst erscheinen, so daß sie überhaupt «seorsum» behandelt werden konnten. Fragt man nach den Gründen dieser Entwicklung, so darf nicht außer acht gelassen werden, daß dieses Papsttum trotz seiner erreichten Höhe doch auch mannigfach bedroht war; die theoretische Basis für die innere Bedrohung war in der Häresieklausel, wenn sie leichtfertig oder gar böswillig ausgelegt wurde, gegeben.

M. Wilks<sup>58</sup> hat neuestens, durch ein umfangreiches Quellenmaterial unterbaut, sehr eindrucksvoll und überzeugend aufgezeigt, wie unentwegt fest auch die streng kurialistischen Kanonisten die Häresieklausel tradiert und in ihr System eingebaut haben. Danach kann es als allgemeine und anerkannte kirchliche Lehre der Zeit gelten, daß ein Papst, der persönlich in Häresie gefallen war, vom Stuhl Petri entfernt werden konnte. Ebenso klar war es, daß ein Gremium existieren mußte, das über den Tatbestand der Häresie eines Papstes zu entscheiden hatte. Dafür kamen im späten Mittelalter nur das Kardinalkollegium und das Konzil in Frage. Die zentrale Stellung der Kardinäle als Papstwähler und Mitarbeiter in der Leitung der Gesamtkirche verlieh ihnen ein gewisses Übergewicht; dieses bestand nicht so sehr darin, daß sie das Konzil ausschalten konnten, sondern vielmehr darin, daß ihnen die Initiative zufallen mußte: sie hatten in erster Linie das Konzil, das über die Häresie des Papstes zu entscheiden und das Urteil zu fällen hatte, einzuberufen und zu leiten. Damit trafen sie bereits eine gewisse Vorentscheidung, die sich leicht auch zu einer Kontrollfunktion über den Papst entwickeln konnte. Dennoch blieb das Konzil die letzte Instanz.

Seitdem der Kaiser seine Rolle als Schützer der Kirche weithin verloren hatte und eigenmächtige kaiserliche Papstdepositionen, wie in Sutri 1046, unmöglich geworden waren, blieb auch ihm nichts

anderes mehr übrig, als sich mit Klagen gegen einen Papst an das allgemeine Konzil zu wenden. Konzilsappellationen gegen einen Papst wurden seit Friedrich II. (1239/40) immer mehr üblich. Nicht nur die Colonna-Kardinäle riefen ein allgemeines Konzil an gegen Bonifaz VIII., sondern bald darauf auch Philipp der Schöne von Frankreich und nicht viel später Kaiser Ludwig der Bayern gegen Johannes XXII. Die Konzilsappellation wurde zu einem beliebten Kampfmittel gegen Päpste, die sich unbeliebt gemacht hatten. Noch richtete sich der Akt ausschließlich gegen eine einzelne Person, nicht aber gegen die Institution des Papsttums.

b. Die Wendung gegen die Institution als solche erhielt der Streit erst durch Marsilius von Padua; dadurch wurde das Verfahren auf eine andere Ebene gerückt und zum heterodoxen Konziliarismus umgestaltet.

Marsilius hatte 1324 in Paris seinen «Defensor pacis» geschrieben<sup>59</sup> und war zwei Jahre später zu Ludwig dem Bayern geflüchtet, den er von nun an in seinem Kampfe gegen den Papst juristisch beriet<sup>60</sup>. Das Neue seines von der aristotelischen Staatsrechtslehre<sup>61</sup> geformten demokratischen Kirchenbegriffs bestand in dem radikalen Bruch mit der hierarchischen Struktur der Kirche und in dem Umsturz der gesamten kirchlichen Verfassung, der damit verbunden war. Wie in seiner Staatsidee die oberste Gewalt allein beim Volke lag, so auch in seinem Kirchenbegriff. Die Kirche ist die Gemeinschaft der Christusgläubigen. Einen wesentlichen Unterschied zwischen Klerikern und Laien gibt es in ihr nicht. Am Generalkonzil können alle Gläubigen teilnehmen. Ein Vorrecht geistlicher Amtsträger gibt es ebenfalls nicht, weder bei Abstimmungen über Glaubensfragen noch bei sonstigen Entscheidungen. Wie das Konzil als Ganzes vom Volke Gottes seine Autorität empfängt, so handelt und entscheidet auch jeder einzelne Teilnehmer nur als Repräsentant und Mandatar der Gläubigen, die er auf dem Konzil vertritt. Auch der Papst ist nur Repräsentant der congregatio fidelium und ausführendes Organ des Generalkonzils. Die Legislative liegt beim Volke, bzw. bei dem Konzil als seiner Repräsentanz. Der Papst übt lediglich die Exekutivgewalt. Er ist dem Konzil untergeordnet, ihm zum Gehorsam verpflichtet und jederzeit absetzbar.

Diese Beseitigung der hierarchischen Ordnung und Demokratisierung der Kirche, die im marsilianischen System lagen, waren der kirchlichen Tradition des Abendlandes so fremd und revolu-

tionär, daß sie sich nur sehr langsam durchsetzen konnten. Daß Johann XXII. schon 1327 einige Grundsätze feierlich verdammt und ihren Verfasser als gefährlichen Häretiker brandmarkte, verfehlte seine Wirkung nicht. Wenn nicht Wilhelm von Ockham sich die Gedanken des Marsilius zueigen gemacht und sie in seinen Dialogus aufgenommen hätte, wären sie vielleicht wirkungslos geblieben. So aber fanden sie mit der ockhamistischen nominalistischen Philosophie Eingang in das Denken und wurden schließlich, freilich erst im 15. Jahrhundert in der Ära des Basler Konzils, voll wirksam.

c. Das große Schisma hat das Einfließen der marsilianischen Gedanken in den breiten Strom der kanonistischen Überlieferung begreiflicherweise erleichtert. Aber es ist keineswegs so gewesen, als ob marsilianische Gedanken von Anfang an bestimmend gewesen wären. Wir wissen vielmehr heute, daß sie nur sehr zögernd und erst spät aufgenommen worden sind; wie gerade am Beispiel der oben genannten Männer aufgezeigt werden kann.

Wenn man nämlich früher gerne Konrad von Gelnhausen, Heinrich von Langenstein, Pierre d'Ailly und Jean Gerson in einem Atemzuge mit Marsilius und Ockham als die Väter des eigentlichen «Konziliarismus» bezeichnet hat, so hat uns die neuere Forschung gezeigt, daß sie in Wirklichkeit alles andere eher als Revolutionäre und radikale Umstürzler gewesen sind. Besonders aufschlußreich ist hierfür die Untersuchung von P. Meyjes. Sie weist für Langenstein und Gelnhausen nach, daß sie gerade in den entscheidenden Gedanken, die auf den Umsturz der hierarchischen Struktur und auf die Demokratisierung der Kirche ausgingen, Marsilius und Ockham nicht gefolgt sind und ihre Ideen bewußt abgelehnt haben. Von der berühmten *Epistola concordiae* Konrads von Gelnhausen (Mai 1380), die man als die «erste wissenschaftliche Darlegung des Konziliarismus» bezeichnet hat, stellt er zusammenfassend fest: «...so scheint es uns denn auch vor allem notwendig, daß die *Epistola concordiae* im konservativen Sinne interpretiert werde<sup>62</sup>».

Ähnliches hat für Ailly (1352–1420)<sup>63</sup> und Gerson (1363–1429)<sup>64</sup> zu gelten, mit denen wir bereits die Bühne des Konstanzer Konzils betreten, auf dem sie eine Hauptrolle gespielt haben. Sie als «Konziliaristen» schlechthin zu bezeichnen, wie es heute noch geschieht<sup>65</sup>, ist abwegig. Wie P. Meyjes überzeugend nachweist, hat Gerson sich bewußt und geradezu ängstlich von Marsilius, den er als

Häretiker bezeichnete, distanziert und dessen «konziliaristischen» kirchenpolitischen Ideen abgelehnt, so daß «eine Beeinflussung von seiten des Marsilius von Padua vollkommen ausgeschlossen werden muß<sup>66</sup>». Und Ailly zitiert in seinem grundlegenden Traktat *De materia concilii generalis* (1402) kein einziges Mal Marsilius oder Ockham<sup>67</sup>, beruft sich aber umso mehr auf die anerkannten Kanonisten und hält sich völlig im Rahmen der kirchlichen Tradition. Dies ist umso schwerwiegender, als sowohl Ailly als auch Gerson in philosophischer Hinsicht Ockham durchaus folgen und in Lehre und Schrifttum die nominalistische «via moderna» vertreten. Sie haben Ockhams Dialogus sehr gut gekannt, aber seine staats- und kirchenpolitischen Ideen abgelehnt.

Es ist aufschlußreich, Ailly's und Gersons Entwicklung während des Schismas zu verfolgen. In den ersten Jahrzehnten erscheinen sie oft geradezu betont konservativ<sup>68</sup>. Beide halten unentwegt an den Rechten des Papsttums fest und fordern in den Verhandlungen über die Wiederherstellung der Einheit den für die Päpste mildesten Kurs. Er scheint ihnen allein durch die «via cessionis» oder durch die «via compromissi» gesichert. Die Päpste sollen selbst den Weg der Einheit beschreiten und entweder beide freiwillig abtreten, oder sich miteinander so vergleichen, daß einer von ihnen zugunsten des andern zurücktritt. Die Wahrung der päpstlichen Autorität ist ihnen höchstes Gesetz. Mit allem Nachdruck hat besonders Gerson an der göttlichen Einsetzung der Hierarchie festgehalten und den Primat unmittelbar auf Christus zurückgeführt. Gegen Heinrich von Langenstein betont er nachdrücklich, daß dieser Primat nach Christi Willen und Anordnung an das Petrusamt speziell in der Sedes Romana gebunden sei<sup>69</sup>. Päpstlicher Primat, *Ecclesia Romana* und *Ecclesia universalis* stellen eine Einheit dar. Der mit der Sedes Romana verbundene Primat ist zur Leitung der Kirche bestimmt.

Wie diese und andere Vorstellungen «konziliaristisch» genannt werden können, ist unerfindlich. Selbst die herkömmlichen «konziliaren» Vorstellungen hat Gerson wie Ailly sehr lange zurückgestellt. Erst als sich nach jahrzehntelangen erfolglosen Verhandlungen eindeutig zeigte, daß die Krise in der primatialen Spitze der Kirche von den beiden Päpsten nicht überwunden werden konnte und sich zu einer echten Verfassungskrise zu entwickeln drohte, änderten sie ihre Meinung. Seit 1408 erscheint auch ihnen die «via concilii» als ein-

ziger Ausweg aus der Not, nachdem die letzten Einigungsversuche der Päpste endgültig gescheitert waren. Bis dahin, so stellt Meyjes fest, haben sie von der konziliären Lösung nichts wissen wollen.

Seit etwa 1405/06 schwoll der Ruf nach einem Generalkonzil zur Behebung des Schismas immer mehr an. Er ist aber noch keineswegs mit dem «Konziliarismus» identisch, sondern ganz und gar traditionell ausgerichtet. Die auf dem Pisaner Konzil gehaltenen Predigten<sup>70</sup> zeugen davon, daß man sich geradezu ängstlich an das hielt, was das überkommene kanonische Recht für bestimmte Notstände an Möglichkeiten bereithielt. Man wollte untragbare Päpste beseitigen, um den Weg zum Papsttum freizumachen. Was in Pisa geschah, ist nicht konziliaristisch zu deuten, sondern allein konservativ.

Ähnlich ist von Konstanz zu sagen, wenn auch mit einer gewissen Einschränkung. Unübersehbar ist nämlich in der Zwischenzeit seit Pisa das Vertrauen zum Papsttum durch die Schuld der Päpste weiterhin gesunken. Der Boden ist für radikalere Lösungen bereit. Es mußte etwas Durchgreifendes geschehen, um dem Elend der Spaltung abzuweichen. Nur das Konzil konnte noch helfen. Aber schon die Art, wie man sich darum bemühte, dieses Konzil durch den Papst Johannes XXIII. berufen und eröffnen zu lassen, zeigt, daß man am alten Herkommen festhielt und kein marsilianisch-konziliaristisches Konzil wollte. Im November und Dezember 1414 war die Stellung des Papstes auf dem Konzil unangefochten. Dann entwickelte sich der Widerspruch, der sich wiederum zunächst gegen die Person Johannes' XXIII. richtete. Die Erkenntnis drang durch, daß man alle drei päpstliche Kronprätendenten absetzen müsse, um den Weg zur Einheit freizumachen. Kaiser Siegmund scheint diesen Plan von Anfang an gehabt zu haben. Er hatte schon vorher auch mit den beiden anderen Päpsten in Rom und Avignon Kontakt aufgenommen.

Um seine Stellung zu behaupten, machte Johannes geltend, er sei von einem allgemeinen Konzil zu Pisa als alleiniger Papst legitimiert. Ein ökumenisches Konzil könne nicht irren und seine Beschlüsse müßten auf jeden Fall respektiert werden; sie seien unwiderrufbar. Ailly gab darauf die Antwort, unfehlbar sei nur die Universalkirche, das einzelne Konzil aber könne sehr wohl falsche und widerrufbare Dekrete erlassen. «Nam secundum quosdam magnos Doctores generale concilium potest errare non solum in facto, sed etiam in iure et,

quod magis est, in fide<sup>71</sup>». Es ging ihm dabei zunächst nur darum, zu zeigen, daß die Pisaner Entscheidung in der Legitimitätsfrage der Päpste keine unfehlbare Glaubensentscheidung sei; damit hatte er Recht. Aber, er griff darüber hinaus und sprach, gestützt auf «gewisse große Doktoren», dem Generalkonzil im allgemeinen die Unfehlbarkeit in Glaubensfragen ab. Wer waren seine Gewährsmänner, die er nicht nennt? Hier ist offensichtlich ein Einfluß Ockhams, Marsilius' und Langensteins spürbar. Nicht das Konzil verleiht einer Glaubensentscheidung die letzte Glaubenssicherheit, sondern erst die nachfolgende Aufnahme des Glaubensdekretes in der Gesamtkirche. Das war eine Behauptung von großer Tragweite.

Dem Anspruch Johannes', er allein habe das Konzil berufen, deshalb stehe auch ihm allein die Leitung zu, hielt wiederum Ailly die Rolle des Kaisers entgegen, der kraft seines Amtes, wie einst Konstantin d. Gr., als *Advocatus Ecclesiae* die Leitung des Generalkonzils in Händen habe. Ähnliche Gedanken über die Stellung des Kaisers hatte einst Marsilius vertreten. Aber bei diesem waren sie ohne Zweifel grundsätzlicher Art gewesen. Hingegen wollte Ailly nichts anderes als eine ad hoc entstandene Schwierigkeit beheben; später hat Ailly die Stellung des Kaisers nicht mehr so herausgestellt.

Johannes flüchtete aus Konstanz (20./21. März 1415), als man ihm wegen seiner moralischen Fehltritte den Prozeß zu machen begann und er bemerkte, daß seine Position auf dem Konzil dahingeschwunden sei. Von Schaffhausen aus bombardierte er das Konzil mit Vorwürfen. Seine Absicht war es, durch seinen Weggang dem Konzil den Boden zu entziehen und es zur Auflösung zu bringen. Aber das Konzil blieb dank der Standhaftigkeit Siegmunds zusammen. Es mußte sich jetzt entscheiden, ob es sich einem flüchtigen, unwürdigen und zweifelhaften Papst unterwerfen und das Schisma für immer hinnehmen wollte, oder ob es sich neu konstituieren und sein eigenes Recht auf gültige Vertretung der Kirche, gegebenenfalls auch ohne und gegen zweifelhafte Päpste erklären sollte. Gab nicht die Häresieklausel die Berechtigung zu einem solchen Vorgehen? Ja, ohne Zweifel! Aber hier war der Punkt, an dem radikal-marsilianische Gedanken eindringen konnten.

Am 23. März hielt Gerson seine berühmte Rede vor dem Konzil<sup>72</sup>. «Die Kirche oder das sie repräsentierende Generalkonzil ist die vom Heiligen Geist bestimmte und von Christus her überlieferte

letzte Norm; ihr ist jeder Mensch, auch der Papst, Gehör und Gehorsam schuldig. Das Generalkonzil ist die von der legitimen Autorität berufene Versammlung aus allen Ständen *der Hierarchie*. Jeder Gläubige hat das Recht, vor ihm gehört zu werden. Aufgabe des Konzils ist es, durch heilsame Verhandlungen und Beschlüsse das zu ordnen, was zur rechten Kirchenleitung in Glaube und Sitte nötig ist. Wenn die Kirche oder das Generalkonzil etwas zur Leitung der Kirche angeordnet hat, so steht der Papst nicht über allem Recht, auch nicht über dem positiven, so daß er nach Belieben derartige Beschlüsse der Kirche auflösen könnte. Wenn umgekehrt auch das Generalkonzil keineswegs die plenitudo potestatis des Papstes aufheben kann, weil diese von Christus übernatürlich begründet ist, so kann es sie doch beschränken nach bestimmten Regeln und Gesetzen, zur Auferbauung der Kirche, um derenwillen ja die päpstliche Autorität wie die eines jeden anderen Mannes geschaffen ist.»

«Die Kirche bzw. das Generalkonzil konnte und kann sich auch ohne ausdrückliche Genehmigung oder Anordnung des Papstes, auch wenn dieser rite gewählt ist und ordentlich lebt, in vielen Fällen versammeln. Einer von diesen Fällen ist gegeben, wenn ein Papst angeklagt und vorgeladen ist, um die Kirche nach dem Worte des Evangeliums, dem auch er unterworfen ist, zu hören, und er sich dann hartnäckig weigert, die Kirche zu berufen. Ein weiterer Fall liegt vor, wenn große, die Kirchenleitung betreffende Beschlüsse durch ein Generalkonzil zu fassen sind, der Papst sich aber hartnäckig weigert, dieses zu berufen. Wieder ein anderer, wenn von einem Generalkonzil bereits beschlossen worden ist, sich innerhalb einer bestimmten Zeit wieder zu versammeln, oder auch, wenn in einem echten Zweifelsfalle sich mehrere um das Papsttum streiten.»

Es fällt auf, daß Gerson die hierarchische Ordnung mit dem Papst an der Spitze betont. Das war nicht marsilianisch. Wenn er daneben auch die Stellung des Konzils stärkt, so lag das an der gegebenen Situation und entsprach außerdem, auf Einzelfälle angewandt, durchaus dem geltenden Recht. Die Äußerungen Gersons können und müssen zunächst im konservativen Sinne gedeutet werden. So ist es zu verstehen, daß sie allgemeinen Anklang fanden und dazu beitrugen, das Konzil zusammenzuhalten. In der Sitzung vom 26. März, die zum erstenmal ohne den Papst tagte, stellte Kardinal Zabarella den Antrag, das Konzil möge beschließen, daß es rechtmäßig berufen sei, ord-

nungsmäßig arbeite und durch die Flucht des Papstes nicht aufgelöst worden sei, sondern «in sua integritate et auctoritate» bestehen bleibe, auch wenn der Papst gegenteilige Anordnungen treffen sollte. Es dürfe überhaupt nicht eher aufgelöst werden, als bis es seine Aufgaben, Beseitigung des Schismas und Reform der Kirche an Haupt und Gliedern, zu Ende gebracht habe<sup>73</sup>.

Unterdessen suchte der Papst weiterhin, mit aller Gewalt das Konzil zu verwirren und aufzulösen. Das Konzil war gespalten. Die Mehrzahl der Kardinäle hing noch immer Johannes an und konnte sich ein Konzil ohne ihn nicht vorstellen. Die italienische Nation, zahlenmäßig die stärkste, war ihm ebenso ergeben. Die übrigen drei Konzilsnationen aber waren entschlossen, das Konzil um jeden Preis fortzusetzen. Sie hatten in vier Artikeln ihre Meinung zusammengefaßt; der erste ist besonders wichtig; er besagt: Das Konzil erklärt, daß es rechtmäßig im Heiligen Geiste versammelt ist, als ökumenisches Konzil die ganze streitende Kirche vertritt und seine Gewalt unmittelbar von Gott hat. Jeder Christ, auch der Papst, muß in dem, was den Glauben, die Beseitigung des Schismas und die Reform der Kirche an Haupt und Gliedern betrifft, dem Konzil Folge leisten. Wer sich hartnäckig den diesbezüglichen Anordnungen dieses gegenwärtigen oder eines anderen legitimen allgemeinen Konzils in Zukunft widersetzt, wird bestraft, auch wenn es der Papst ist<sup>74</sup>.

Um die übrigen Teilnehmer auf diese Linie zu einigen, wurden Verhandlungen aufgenommen. Es ist sehr aufschlußreich zu sehen, welche Punkte Schwierigkeiten bereiteten. Die Kardinäle erhoben lediglich Einspruch dagegen, daß sich das Konzil die «reformatio in capite et membris» vorbehalten hatte; die «reformatio in capite» stehe ihm nicht zu, da dies allein Sache des Papstes selbst sei; auch die reformatio in membris sei päpstliche Aufgabe. Keinen Einwänden begegnete hingegen der Anspruch des Konzils, rechtmäßig versammelt zu sein und seine Gewalt unmittelbar von Gott zu besitzen. Auch nicht die Forderung, daß der Papst ihm Gehorsam schulde, machte den Kardinälen, die im übrigen sehr auf die Wahrung der Papstrechte bedacht waren, anscheinend irgendwelche Schwierigkeiten. So konnte man sich in der vierten öffentlichen Sitzung vom 30. März 1415 tatsächlich einigen<sup>75</sup> und hoffte sogar, Johannes selbst für diese Vorschläge gewinnen zu können.

Da machte die neue Flucht Johannes' von Schaffhausen nach Breisach am 29. März alles wieder zu-

nichte. In dem entstehenden Durcheinander, einem Gemisch von Verzagtheit und Entrüstung über den Papst, wurde das Dekret «Haec sancta» der fünften allgemeinen Sitzung vom 6. April 1415 geboren. Es enthielt wieder den Zusatz «ac generali reformationem... in capite et in membris<sup>76</sup>».

Wir müssen es uns versagen, die näheren Umstände dieser fünften Sitzung hier weiter auszuführen. Es ist jedoch daran festzuhalten, daß dieses Dekret «Haec sancta» als gültiges Dekret eines ökumenischen Konzils zu gelten hat. Die Frage ist, welche theologische Bedeutung ihm zukommt. Kann und wollte es dogmatische Gültigkeit beanspruchen? Um dieses schwierige Problem zu untersuchen, werfen wir einen kurzen Blick auf die Zusammensetzung der Konzilsversammlung. Die Teilnehmer selbst können uns am besten sagen, was sie im Sinne gehabt haben<sup>77</sup>. Doch zuvor müssen wir den Inhalt des Dekretes kurz ins Auge fassen.

«Haec sancta» ist als «das revolutionärste Dokument der Weltgeschichte» bezeichnet worden<sup>78</sup>. Daß eine solche Charakterisierung falsch ist, dürfte aus den bisherigen Ausführungen schon zu ersehen sein. Ganz sicher hat die weitaus größte Mehrheit der Konzilsväter nicht an einen Umsturz der kirchlichen Verfassung gedacht. Für sie war das Dekret zunächst eine Notstandsmaßnahme, die ad hoc zur Überwindung der Konzilskrise und der Spaltung gedacht war<sup>79</sup>. Darüberhinaus brauchte man sich nicht auf diesen einmaligen Fall, der eben 1415 in Konstanz vorlag, zu beschränken, sondern konnte auch für die Zukunft vorsorgen. Das Dekret war im Grunde für die meisten nichts anderes als eine neue Fassung der alten Ausnahmeregelung, die auf der Häresieklausel basierte und im kanonischen Recht fundiert war. Danach war es rechtens, daß ein Generalkonzil sich als «legitime in Spiritu sancto congregata... ad consequendum facilius... unionem ac reformationem ecclesiae Dei» betrachtete, wenn der Papst vom Glauben abgewichen war oder moralisch versagte. Es besaß in diesem Falle allein auf den Episkopat gestützt, da der Papst als Zwischenglied ausfiel, seine Gewalt «immediate a Christo» und der (häretische!) Papst war ihm «in his quae pertinent ad fidem et extirpationem dicti schismatis» zum Gehorsam verpflichtet; unter Strafe mußte der Papst, der ja in Wirklichkeit nur ein Pseudopapst war, den Anordnungen «huius sacrae synodi et cuiuscumque alterius concilii generalis legitime congregati» Folge leisten.

Unvereinbar mit der herkömmlichen Lehre war

es freilich, Stellung und Aufgabe des Konzils über den Notstand hinaus auf eine dauernde Kontrollfunktion über das Papsttum auszudehnen. Ausdruck dieses Bestrebens war es, wenn man ganz allgemein und grundsätzlich, also auch für normale Zeiten, dem Konzil die Aufgaben der «reformatio in capite et membris» zuerkannte. Besonders die «reformatio in capite» konnte einem Konzil jederzeit unter der Parole «Reformbedürftigkeit des Papsttums» Gelegenheit zum Eingreifen geben. Die Kardinäle haben diese Gefahr sofort erkannt und gegen diesen Punkt Protest eingelegt. Auch der größte Teil der Versammlung war gegen eine solche Ausweitung der Konzilsbefugnisse über das Papsttum. Nur deshalb konnte Kardinal Zabarella in der vierten Sitzung es wagen, diese Stelle bei der Verlesung einfach auszulassen. Am 30. März wurde das Dekret «Haec sancta» nämlich noch ohne den Zusatz «...ac generali reformationem in capite et membris» angenommen. Es erhob sich nicht einmal seitens der Konziliaristen ein nennenswerter Protest gegen dieses Vorgehen Zabarellas. Ein Beweis für den geringen Einfluß der strengen «Konziliaristen» und ein Beweis auch dafür, daß das Dekret im übrigen, also ohne diesen Zusatz, von der Mehrheit im konservativen Sinne verstanden wurde.

Zwischen dem 30. März und dem 6. April vollzog sich der Umschwung. Die durch Johannes' XXIII. abermalige Flucht und durch sein lügnerisches Verhalten aufs äußerste gereizte Versammlung verfiel einem Radikalismus, der sich in der fünften Sitzung zu heller Empörung über den Papst steigerte. Böses ahnend, blieben vier Kardinäle dieser Sitzung fern, unter ihnen auch Ailly. Die übrigen acht nahmen zwar teil, gaben aber vorher vor einem Notar zu Protokoll, daß sie nicht gewillt seien, zu radikalen Dekreten ihre Zustimmung zu geben<sup>80</sup>. In der Sitzung hatten die Scharfmacher dann tatsächlich die Oberhand. So kam es schließlich, nach heftiger Debatte, zur Annahme des Dekretes, in dem der besagte Zusatz verankert war.

Darf man annehmen, daß der radikal-konziliaristische Kurs sich allgemein durchgesetzt hatte? Wollte das Konzil mit diesem Zusatz – nur um ihn handelt es sich ja – den «Konziliarismus» als Prinzip dogmatisch festlegen?

Die Kardinäle sicher nicht; denn sie waren geschlossen dagegen. Die große Masse zweifellos auch nicht; denn sie hatte wenige Tage vorher noch ganz anders entschieden; offenbar durchschaute sie

die konziliaristischen Zusammenhänge gar nicht und verstand das Dekret konservativ. So bleiben nur die «Konziliaristen». An ihrer Spitze standen die Pariser Doktoren unter Führung Gersons. Wie ihre innere Einstellung in diesem Augenblick zum Strukturproblem der Kirche im einzelnen war, möge dahingestellt sein; Gersons Meinung haben wir kennengelernt. Für uns ist aber wichtig zu wissen, daß gerade die Konziliaristen die Irrtumslosigkeit grundsätzlich nicht dem Konzil, sondern der allgemeinen Kirche zuschrieben; für sie war daher nicht das Konzilsdekret als solches von Interesse, sondern die nachfolgende Rezeption durch die Gesamtkirche. Es mußte ihnen deshalb besonders daran gelegen haben, die Anerkennung und Aufnahme der Dekrete durch die Kirche nach Beendigung des Konzils zu erkämpfen.

So kann der Historiker die Frage, ob das Konstanzer Konzil mit dem Dekret «Haec sancta» eine Glaubensnorm habe aufstellen wollen, mit guten Gründen verneinen, weil keiner der Teilnehmer die Absicht gehabt hat, ein unfehlbares Dogma zu definieren. Das Konstanzer Dekret ist keine dogmatische Konzilsdefinition im Sinne des Vaticanum I.

Wenden wir uns nunmehr dem Dekret «Frequens» der 39. Sitzung vom 9. Oktober 1417 zu. Es bestimmte, daß künftig regelmäßig allgemeine Konzilien abgehalten werden müßten, das erste nach fünf Jahren, das zweite nach weiteren sieben Jahren und die folgenden alle zehn Jahre. Man hat darin die Absicht gesehen, die kirchliche Verfassung in eine konstitutionell beschränkte Monarchie umzuwandeln und den Parlamentarismus in die Kirche einzuführen. Es sei eine Bekräftigung von «Haec sancta», durch die man die Superiorität des Konzils über das Papsttum endgültig habe verankern wollen.

Diese Schlußfolgerungen sind, wie mir scheint, verfehlt. Was hätte diese Periodizität praktisch erreichen können? Ein Parlament, das satzungsgemäß nur alle zehn Jahre zusammentritt, kann doch keinen Parlamentarismus begründen. Für den Bestand der kirchlichen Verfassung war «Frequens» keine Gefahr.

Aber etwas anderes spielte sich bei der Debatte um die Reformdekrete der 39. Sitzung ab. Es ging um die Frage, ob man zuerst den neuen Papst wählen und dann die Reform mit ihm und durch ihn vornehmen wolle, oder ob man zuerst die Reform in Angriff nehmen solle, um gleichsam das ureigene Recht des Konzils auf diesem Gebiete zu betonen, und dann erst den Papst wählen wolle. Das letztere

wäre im Sinne einer konziliaristischen Auffassung des Dekretes «Haec sancta» gewesen, das die «reformatio in capite et membris» ja dem Konzil zugewiesen hatte. Es ist stets die Aufgabe der normalen Führung, die Kirche zu reformieren. Wer sollte die normale Kirchenleitung künftig ausüben, das Konzil oder der Papst? An dieser Frage schieden sich die Geister. Hier mußte sich zeigen, ob die Mehrheit des Konzils «konziliaristisch» dachte oder nicht.

Als Kaiser Siegmund und die deutsche Nation in der Generalkongregation vom 9. September 1417 hartnäckig und drohend verlangten, daß man im Sinne des Dekretes «Haec sancta» zuerst die Reform als eine Angelegenheit des Konzils und nicht des Papstes durchführe, stießen sie auf den erbitterten Widerstand der ganzen Versammlung<sup>81</sup>. Die lang angesammelte Unlust brach sich Bahn. Die Debatte nahm ungewöhnliche Formen an. Als schließlich Siegmund und die Deutschen unter lautem Protest die Versammlung verließen, rief man ihnen nach: «Recedant haeretici!» Hinaus mit den Häretikern! Man machte ihnen den Vorwurf, sie wollten ebenso wie der Häretiker Huß das Papsttum abschaffen. Es waren allein die Deutschen, die das Dekret «Haec sancta» radikal-konziliaristisch auslegten.

Im gemäßigten Sinne ist aber das Dekret «Frequens» so gut wie «Haec sancta» nicht gegensätzlich, sondern subsidiär zum Papsttum verstanden worden und zu verstehen. Der Gedanke der Mitverantwortung der Kirche auf den Konzilien sollte unterstrichen werden und um diese Konzilien nicht wieder durch ein absolutistisches Papsttum, das sie alle hundert Jahre einmal zusammenrief, in Vergessenheit geraten zu lassen, legte man die Mindestfrist von zehn Jahren fest. Noch wichtiger aber war, daß man in dem nachfolgenden Dekret<sup>82</sup> für zukünftige Notstände das eigene Konzilsberufungsrecht der Kirche gesetzlich verankerte. Auch diese Bestimmung spricht gegen eine streng konziliaristische Auffassung von «Haec sancta» seitens der Versammlung; denn wenn man die in «Haec sancta» ausgesprochene Eigenständigkeit der Synode allgemein als Grundgesetz hätte betrachtet sehen wollen, so würde man in diesem Dekret nicht noch einmal ein Notstandsgesetz haben zu schaffen brauchen.

Im übrigen war das Dekret «Frequens» ein Disziplinargesetz, dem keine dogmatische Bedeutung zukommt.

3. *Ekklesiologische Deutung der Konstanzer Dekrete und die Frage ihrer Bestätigung durch Martin V. und Eugen IV.*

Daß beide Problemkreise eng miteinander verknüpft sind, ist leicht einzusehen. Man kann die Frage der Bestätigung nicht behandeln, ohne zuvor zu erklären, was zur Debatte gestanden hat und wie diese Dekrete damals gedeutet und verstanden worden sind. Davon wiederum hängt unser heutiges Verständnis grobenteils ab.

Es besteht kein Zweifel darüber, daß unsere Sicht der Konstanzer Ereignisse stark von der späteren Entwicklung der konziliaristischen Bestrebungen des Basler Konzils bestimmt worden ist. Dadurch daß die Basler nach ihrem Bruch mit dem Papst das Konstanzer Dekret «Haec sancta» wieder aufgegriffen und ihm in ihrem Dekret «Sacrosancta» (16. Mai 1439) einen ganz betont radikal-konziliaristischen Sinn und eine dogmatische Wertung unterschoben haben, ist auch das Konstanzer Konzil in den Geruch gekommen, die absolute Superiorität des Konzils über das Papsttum definiert und zum Grundgesetz der kirchlichen Verfassung gemacht zu haben. So schrieb noch jüngst R. Bäumer<sup>83</sup>: «Die Konstanzer Dekrete bedeuteten einen Sieg des Konziliarismus». Unter Berufung auf H. Jedin schränkte er zwar diese Behauptung sogleich wieder ein, indem er hinzufügte: «Aber sie waren, wie Jedin mit Recht betont, kein voller (Sieg) und erst recht kein endgültiger». Er erblickte den Grund für das Scheitern des «Konstanzer» Konziliarismus darin, daß Martin V. nach dem Konzil sich bemühte, «den Dekreten ihren verpflichtenden Charakter zu nehmen» und daß es den Anhängern der Papaltheorie gelang, ihre gegenteiligen Ansichten weiterzuverfechten und schließlich durchzusetzen.

Mir scheint, daß diese und andere Wertungen der Konstanzer Ereignisse von der falschen Annahme ausgehen, in Konstanz sei die durchgängige und am weitesten verbreitete Meinung die konziliaristische gewesen, und erst nach dem Konzil habe die papalistische Gegenseite sich wieder durchsetzen können. Die historische Betrachtung zeigt indes ein anderes Bild. Die überwiegende Mehrheit des Konzils dachte konservativ und wollte keinen Umsturz der kirchlichen Verfassung. Ihr lag daran, die Spaltung zu beheben. Sie bediente sich dazu der von der kirchlichen Kanonistik bereitgestellten Mittel (Häresieklausel), um einerseits die eigene Konzilsautorität gegenüber den Angriffen der Pöp-

ste als legitim zu fundieren und andererseits diese Päpste zu zwingen, sich der ordnenden Gewalt des Konzils zu unterwerfen. Insofern hat die alte von J. Hollnsteiner vertretene Ansicht, «Haec sancta» sei als Notstandsregelung aufzufassen<sup>84</sup>, ihr Recht behalten. Freilich muß zugleich hinzugefügt werden, daß sie nicht, wie Hollnsteiner meinte, sich auf den 1415 gerade vorliegenden Notstand beschränkt sehen wollte, sondern daß sie auch allen ähnlichen Notständen in der Zukunft vorbeugen wollte. Die mittelalterliche Kanonistik hatte vorgearbeitet; sie gestattete aufgrund der Häresieklausel im Notstand die Anwendung der Epikie und bediente sich dabei einer Rechtsfiktion: der häretische Papst sei nur noch ein Pseudopapst, der entfernt werden müsse. Das Dekret «Haec sancta» wollte diese Regelung aus dem unsicheren Zustand der Epikie herausheben und zu einer dauernden Notstandsgesetzgebung machen, sie also legalisieren.

So ist das Dekret von der Mehrheit aufgefaßt und akzeptiert worden. Mußte nicht die böse Erfahrung, die man mit den drei Päpsten gemacht hatte, dazu führen, das Eigenrecht des Konzils zu konsolidieren! Die Päpste hatten sich bis zuletzt geweigert, ihre Zustimmung zur Berufung des Konzils zu geben. Dann hatten sie alles unternommen, um ihm den legalen Boden zu entziehen und es aufzulösen: dies war die Situation gerade zu Anfang April 1415, als «Haec sancta» geboren wurde. Schließlich weigerten sie sich, gestützt auf eine überspitzt papalistische Primatsstheorie, dem um die Rettung der Kirche bemühten Konzil Folge zu leisten! Dieser furchtbare Zustand währte nun schon bald vierzig Jahre lang. Er konnte sich jederzeit wiederholen. Er war auch in diesem Augenblick noch nicht überwunden. Aus dieser Lage erklärt sich mühelos der ganze Wortlaut des Dekretes «Haec sancta».

Aber dennoch war er ambivalent. Die «Konziliaristen» konnten aus der Legalisierung der Epikie einen dauernden Rechtsspruch des Konzils über den Papst herauslesen. Der reale Keim dazu war zweifellos gegeben. Es war nur ein kurzer Sprung vom Notstand zur Dauerregelung, die die grundsätzliche Superiorität des Konzils nicht nur über einen einzelnen Papst, der Häretiker war, sondern über das Papsttum als solches zum Inhalte hatte. Die Frage, wer letzten Endes die Leitung der Kirche habe, war damit gestellt. Sie wurde zum erstenmal brennend, als die Reform der Kirche zur Debatte gestellt wurde. Nur Siegmund, die Deutschen und einige Engländer deuteten den Passus des Dekretes

«Haec sancta» in dem Sinne, daß sie «generalem reformationem dictae ecclesiae Dei in capite et in membris» zum Hoheitsrecht des Konzils machen und dem Papste vorenthalten wollten. Gegen sie erhob sich geschlossen der Widerstand aller übrigen Konzilsteilnehmer einschließlich der Pariser Doktoren (Ailly, Gerson und andere); die Versammlung wollte keine Einschränkung des Papsttums in der normalen Kirchenleitung zulassen.

Die Ambivalenz des Dekretes führte schon bald zu lebhaften Diskussionen über seine Auslegung und seine Verbindlichkeit. Diese Frage «blieb seit den Tagen von Konstanz ein immer wieder aufflackerndes Streitobjekt zwischen Papalisten und Konziliaristen<sup>85</sup>». Sie spielte auf dem Konzil von Basel, besonders nach seinem Bruch mit dem Papste (1437), ebenso eine entscheidende Rolle, wie später in der Reformation, in der Auseinandersetzung mit dem Gallikanismus, dem Febronianismus und Episkopalismus, und schließlich noch auf dem Vaticanum I. In jüngster Zeit ist das Interesse erneut erwacht und hat im Zusammenhang mit den ekklesiologischen Diskussionen des Vaticanum II eine erhöhte Aktualität gewonnen<sup>86</sup>.

Kennzeichnend für die neueren Studien ist es, daß sie alle sich bemühen, den Ergebnissen der jüngsten historischen Forschungen von Tierney, Ullmann u. a. Rechnung zu tragen und zu gemäßigten Deutungen vorzudringen. Als erster hat P. de Vooght in mehreren grundlegenden Abhandlungen<sup>87</sup> sich mit dem Themenkreis befaßt und eigene Aspekte eröffnet, aber auch Widerspruch gefunden. Seine These lautete, in «Haec sancta» habe sich die konziliare Theorie doch durchgesetzt und sei vom Konzil formell definiert worden. Es sei «die gemeinsame Meinung in Konstanz gewesen», daß «in Sachen des Glaubens und der Kirchenleitung nicht der Papst das ‚letzte Wort‘ habe, sondern die Kirche und das allgemeine Konzil<sup>88</sup>». Die Konzilsväter hätten eindeutig festgelegt, daß nicht nur für den Ausnahmefall, sondern auch für normale Zeiten allein das Konzil «in absoluter Weise als die oberste Instanz in Glaubensfragen angesehen werden» müsse<sup>89</sup>. Das Dekret «Frequens» habe diese Definition der Konziliardoktrin ergänzt und nochmals bekräftigt, daß in Zukunft die Kirche von den Konzilien regiert werden solle<sup>90</sup>. Martin V., der selbst ein «gemäßigter» Konziliarist gewesen sei, habe diese Lehre wenigstens stillschweigend und implicite durch die Bulle «Inter cunctas» vom 22. Februar 1418 bestätigt<sup>91</sup>, wenn er sich auch praktisch durch das Verbot der Konzilsappellation wie-

der davon distanziert habe. Ja, selbst Eugen VI. habe die konziliaristischen Dekrete durch die Bulle «Dudum sacrum» vom 15. Dezember 1433 «in einem Augenblick der Schwäche» nochmals gebilligt<sup>92</sup>.

Daß ich ihm in der Beurteilung der historischen Fakten nicht zu folgen vermag, ist im Vorausgehenden dargelegt worden. Hingegen stimme ich mit ihm darin überein, daß den Dekreten keine dogmatische Verbindlichkeit zukommt<sup>93</sup>, ohne freilich seine Begründung zu akzeptieren; er meint, die Dekrete an sich hätten den Anspruch auf dogmatische Geltung erhoben, aber die päpstlichen Bestätigungen Martins und Eugens hätten nicht den für eine Kathedralentscheidung vom I. Vatikanischen Konzil geforderten Charakter gehabt, nur deshalb seien die Dekrete nicht gültig.

Hans Küng hingegen hat in seinem grundlegenden Werk über die «Strukturen der Kirche» gerade die noch heute verbindliche dogmatische Gültigkeit der Dekrete hervorgehoben; freilich sieht er den wesentlichen Inhalt der Dekrete nicht in der Definition eines «konziliaren Parlamentarismus im Sinne des radikalen Konziliarismus», sondern einer «bestimmten Art von Superiorität des Konzils im Sinne einer, wenigstens gemäßigten ‚konziliaren Theorie<sup>94</sup>«. Diese sei auf den damaligen Notstand zugeschnitten gewesen, habe dem Konzil aber auch für ähnliche Notstände in der Zukunft «die Funktion einer Art von Kontrollinstanz über den Papst, dessen Versagen in Häeresie, Schisma usw. grundsätzlich ja auch in Zukunft möglich war», zuerkannt. So sehr ich Küng in der inhaltlichen Deutung der Dekrete zustimme, so wenig kann ich ihm in der Annahme der dogmatischen Verbindlichkeit folgen, weil der historische Tatbestand dagegen spricht.

Hubert Jedin<sup>95</sup> hat ebenfalls den Notstandscharakter der Konstanzer Dekrete hervorgehoben. Er stellt fest, daß «Haec sancta» keineswegs den dogmatisch unhaltbaren demokratischen Kirchenbegriff des Marsilius von Padua voraussetze; ebensowenig den spiritualistischen eines Wiclif und Huß oder den extrem papalistischen, der den Papst zum Inbegriff der gesamten Kirche gemacht hatte. Darum sei auch der Anspruch, in der rechten Weise als Generalkonzil die Kirche zu repräsentieren, nicht zu beanstanden. Die Schwierigkeiten bestehen darin, daß das Konzil seine Gewalt unmittelbar von Christus herleite, und daß es den Anspruch erhebe, jeder, auch der Papst müsse in Sachen des Glaubens, der Kircheneinheit und der Reform dem



Konzil Gehorsam leisten. Darin sei das Wesensstück der konziliaren Theorie enthalten: der Anspruch des Konzils, über dem Papst zu stehen.

Aber Jedin hat vor allem sehr deutlich herausgestellt, daß «Haec sancta» «eine Lösung in einem Augenblick schwerster Gefahr» darstelle; es sei «kein sozusagen freischwebender allgemeiner Glaubenssatz, vielmehr... eine für einen ganz bestimmten Ausnahmefall getroffene Notstandsmaßnahme<sup>96</sup>». Wie bei jeder Konzilsentscheidung, so müsse man auch bei dieser ihre Tragweite aus ihrer Entstehung bestimmen. Dieser Deutung als Notstandsmaßnahme scheinete zwar zu widersprechen, daß auch vom Papst unter Strafandrohung Gehorsam verlangt werde nicht nur für die Anordnungen der gegenwärtigen Synode sondern auch «*uiuscumque alterius concilii generalis legitime congregati*»; aber wenn Küng, de Vooght und andere daraus folgerten, daß hierin der Anspruch des Dekretes auf absolute Geltung verankert sei, so übersähen sie, daß die Sanktion keinesfalls weiter reiche als das Gesetz<sup>97</sup>; wenn das Gesetz sich lediglich auf Notstandssituationen, jetzt und in Zukunft, beziehe, so könne also auch diese Strafandrohung nur solche Päpste treffen, die in Zukunft wieder einmal durch Häresie, Schisma etc. die Kirche in die gleiche Not brächten und «ein anderes rechtmäßig berufenes allgemeines Konzil» nötigen, gegen sie einzuschreiten.

Daß ich in dieser Beurteilung mit Jedin einig gehe, habe ich oben aus der geschichtlichen Situation heraus dargelegt. Ich möchte aber noch stärker als er das Dekret «Haec sancta» in den Rahmen der mittelalterlichen Kanonistik hineinstellen: Es ist die gesetzmäßige Fixierung des kirchlichen Notstandsrechtes, das die mittelalterliche Kanonistik aufgrund der Häresieklausel entwickelt hatte und das von der Kirche als geltendes Recht anerkannt worden war. Die Mehrheit des Konzils war eindeutig konservativ eingestellt. Die gegenteilige Vorstellung von der vorherrschenden konziliaristischen Majorität gehört ins Reich der Fabel: Die Konziliaristen waren in der Minderheit; außerdem war sie nicht einig. Überhaupt war die Linie zwischen den Vorstellungen der aufgeschlossenen, reformwilligen, aber neuerungsfeindlichen Konservativen und den gemäßigten, an der hierarchischen Grundstruktur der Kirche festhaltenden Konziliaristen fließend und sehr dünn. Das Dekret «Haec sancta» selbst war mehrdeutig. «Konziliaristen» wie Ailly und Gerson lehnten es zum Beispiel ab, die Reformaufgabe und damit die Leitung der Kir-

che in normalen Zeiten dem Papst zu entziehen und dem Konzil zu übertragen; sie interpretierten also diesen Passus des Dekretes «Haec sancta» nicht konziliaristisch, sondern konservativ. Dennoch bekämpften sie, durch die bösen Erfahrungen der Vergangenheit belehrt, jede Form eines extremen Papalismus; deshalb wehrte sich Gerson energisch gegen das Verbot der Konzilsappellation Martins V. vom 10. Mai 1418, weil er in ihm die Wiederkehr des päpstlichen Absolutismus befürchtete<sup>98</sup>.

Zusammenfassend können wir sagen: das Konstanzer Konzil hat mit «Haec sancta» eine irreformable Glaubensdefinition weder geschaffen, noch intendiert. Es hat lediglich ein bestehendes positives Recht gesetzlich fixiert und es aus dem Zustand einer unklaren, umstrittenen kanonischen Vorschrift für gewisse Sonderfälle *ad personam* in die Form eines Gesetzes gebracht, das alle derartigen Fälle für die Zukunft gesetzlich regelte. Dabei sind dann, durch die besondere historische Situation bedingt, gewisse Formulierungen mit eingeflossen («*generalem reformationem... etc.*»), die aus dem konziliaristischen Lager kamen und deshalb in diesem Sinne interpretiert werden konnten, von der Mehrheit aber nicht konziliaristisch verstanden wurden. Erst das Basler Konzil hat den konziliaristischen Gehalt von «Haec sancta» in seinem Dekret «Sacrosancta» zu einer dogmatischen Aussage gemacht.

Die Frage, ob Martin V. und Eugen IV. die Konstanzer Dekrete anerkannt haben, ist seit jeher heftig umstritten worden und auch in jüngster Zeit Gegenstand lebhafter Diskussion gewesen. Während P. de Vooght sich dafür eingesetzt hat, daß sowohl Martin V. als auch Eugen IV. sie formell bestätigt haben<sup>99</sup>, ist H. Küng zu dem Ergebnis gekommen, die entsprechenden Erklärungen Martins V. stellten zwar keine «formelle Approbation im technischen Sinne» dar, drückten aber sein allgemeines Einverständnis mit ihnen aus<sup>100</sup>. Hingegen ist R. Bäumer<sup>101</sup> in sorgfältiger Analyse der Texte zur gegenteiligen Auffassung gelangt: Gerade durch die scharfe Fassung des Verbotes der Konzilsappellation vom 10. Mai 1418 habe Martin V. das Dekret «Haec sancta» illusorisch gemacht und Eugen IV. habe diese ablehnende Politik konsequent fortgesetzt. Wenn er auch das Basler Konzil anerkennen mußte, so habe er aber «nie – auch nicht in der Bulle *Dudum sacrum* vom 15. Dezember 1433 – das Konstanzer Superioritätsdekret ausdrücklich und namentlich bestätigt, sondern es vielmehr in seiner Bulle *Etsi non dubitemus* vom

20. April 1441 verworfen<sup>102</sup>). Auch nach Jedin kann keine Rede davon sein, daß Martin V. und Eugen IV. «trotz der Zwangslage, in der sie sich befanden – denn ihre Legitimität beruhte ja auf der Konstanzer Wahl – sich mit der allgemeinen und absoluten Geltung des Dekretes „Haec sancta“ einverstanden erklärt oder dieses formal bestätigt haben<sup>103</sup>».

In der Tat erklärt sich eine anfängliche Unsicherheit in der Beurteilung, die bei diesen beiden Päpsten zu beobachten ist, hinreichend aus der Ambivalenz des Dekretes. Eine Auslegung im konservativen Sinne schien ihnen unbedenklich. Je länger desto mehr aber mußten sie feststellen, daß extreme Konziliaristen sie in ihrem radikalen Sinne deuteten und diese Interpretation durchzusetzen versuchten. So widersetzten sie sich ihnen. Seit der Trennung der Basler Konziliaristen vom Papst (1437) waren die Fronten geklärt. Die von den Konziliaristen erstrebte Rezeption der Konstanzer Dekrete kam nicht zustande. Weder die Päpste, noch das christliche Volk<sup>104</sup> nahmen den Konziliarismus an, und da man nun verlernt hatte, die Dekrete konservativ zu verstehen, verfielen sie mit der Ablehnung des Konziliarismus ebenfalls dem kirchlichen Verdikt. Das Konstanzer Konzil selbst ge-

riet in den Verdacht, ganz und gar konziliaristisch eingestellt gewesen zu sein. Sehr zu Unrecht, wie wir heute wissen.

## AUGUST FRANZEN

Geboren am 12. 2. 1912 in Wuppertal, zum Priester geweiht am 4. 2. 1937 für die Diözese Köln. Er studierte an der Universität Bonn, der Gregoriana und der Vatikanischen Paläographischen Schule in Rom. Zum Dr. theol. promovierte er 1939, er erwarb das Diplom der Paläographischen Schule und den Lic. iur. can. 1948. Nach der Arbeit als Kaplan (1937–1945) und als Repetitor am Theologenkönvikt Bonn (1945/46 und 1949/1950) wurde er Oberassistent der Theologischen Fakultät Bonn (1949–56). 1957 wurde er zum Professor in Bonn ernannt, seit 1960 ist er Professor für Kirchengeschichte in Freiburg, Br. Er veröffentlichte: «Der Wiederaufbau des kirchlichen Lebens im Erzbistum Köln unter Ferdinand von Bayern, Erzbischof von Köln» 1941, «Die Kölner Archidiakone» 1953, «Ambrosius Catharinus P., Apologia pro Veritate (1520)» in Zusammenarbeit mit J. Schweitzer 1956, «Das Konzil von Konstanz» in Zusammenarbeit mit W. Müller 1964. Er ist Mitarbeiter der Zeitschriften Römische Quartalschrift, Annalen für den Niederrhein, Hist. Jahrbuch der Görresgesellschaft, Revue d'Histoire Ecclésiastique.

<sup>1</sup> Es sei nur seine umfangreiche Aktenpublikation erwähnt: *H. Finke, Acta Concilii Constanciensis*, I–IV, Münster 1896–1928.

<sup>2</sup> Zu ihnen rechnen *J. Hollnsteiner, H. Heimpehl* und viele andere.

<sup>3</sup> Sie wird erwartet aus der Feder von *K. Fink*, Tübingen.

<sup>4</sup> Festschrift: *Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie*, im Auftrage der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg herausgegeben von *A. Franzen* und *W. Müller*, Freiburg 1964 (künftig zitiert: *Franzen, Konstanz*); *Konzil der Einheit. 500-Jahrfeier des Konzils von Konstanz*, Karlsruhe 1964.

<sup>5</sup> Hierzu: *K. Fink*, Zur Beurteilung des großen abendländischen Schismas, *Zeitschr. f. Kirchengeschichte* 73 (1962), 335 ss.

<sup>6</sup> Hervorzuheben: der Sammelband «*Le Concile et les Conciles*», mit Beiträgen von *B. Botte, H. Marot, Y. Congar* und anderen, Paris 1960. *Y. Congar*, Die Konzilien im Leben der Kirche, *Una Sancta* 14 (1959), 161 ss.; *H. Jedin*, *Kleine Konziliengeschichte*, Freiburg 1959; *L. Jäger*, *Das Ökumenische Konzil, die Kirche und die Christenheit*, Paderborn 1961; *F. Hayward*, *Les conciles œcuméniques*, Paris 1961; *F. Dvornik*, *The Ecumenical Councils*, New York 1961; *E. Iserloh*, Gestalt und Funktion der Konzilien in der Geschichte der Kirche, *Festschrift für Bischof Wehr*, Ekklesia, Trier 1962, 149–169.

<sup>7</sup> *H. Küng*, *Strukturen der Kirche* (Quaestiones Disputatae 17), Freiburg 1963.

<sup>8</sup> *P. de Vooght* in: *Le Concile et les conciles*, 143–181, hier zitiert nach der deutschen Ausgabe: *Das Konzil und die Konzile. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzilslebens der Kirche*, Stuttgart 1962, 165–210: Der Konziliarismus bei den Konzilien von Konstanz und Basel.

<sup>9</sup> *H. Jedin*, *Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament? Ein Beitrag zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel*, Basel 1963.

<sup>10</sup> *Y. Congar* in: *Das Konzil und die Konzile*, Zusammenfassung, 331 ss.

<sup>11</sup> *Ibid.* 384 ss., in der Gegenüberstellung der beiden Pole «Papa» und «Ecclesia». Cf. *H. Küng*, *op. cit.*, 284 ss.

<sup>12</sup> *F. König*, Die Konzilsidee von Konstanz bis Vatikanum II, *Konzil der Einheit*, Karlsruhe 1964, 30.

<sup>13</sup> *Ibid.* 28.

<sup>14</sup> *Ibid.* 28 s. <sup>15</sup> *Franzen, op. cit.*, 214–238.

<sup>16</sup> *Ibid.* 214.

<sup>17</sup> *M. Seidlmayer*, *Die Anfänge des großen abendländischen Schismas* (Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft, II, 5), Münster 1940; *idem*, in *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, IV, hrsg. von *H. Finke*, Münster 1933.

<sup>18</sup> *W. Ullmann*, *The Origins of the Great Schism*, London 1948.

<sup>19</sup> *O. Prerovsky*, *L'elezione di Urbano VI e l'insorgere dello scisma d'occidente* (Miscellanea della società romana di storia patria, XX), Roma 1960.

<sup>20</sup> So zu *B. J. Villiger*, *Lex. Theol. u. Kirche*, I, 1957, 22; nicht nur *L. v. Pastor*, *Papstgeschichte*, I, 121955, 125 ss. sondern auch *A. Hawk*, *Kirchengeschichte Deutschlands*, V/2, 1953, 676 vertreten uneingeschränkt die Meinung, daß durch den nachträglichen tacitus consensus bei der Krönung Urbans die Wahl saniert worden sei, und die Kardinäle eben dadurch ihr Einspruchsrecht gegen die Rechtsmängel bei der Wahl entgültig verloren hätten. Zum ganzen siehe *A. Franzen*, Zur Vorgeschichte des Konstanzer Konzils, *Franzen, Konstanz*, 3–35.

<sup>21</sup> *K. Fink*, Zur Beurteilung des...Schismas, *Zeitschr. f. Kirchengeschichte* 73 (1962), 338.

<sup>22</sup> Siehe hierzu auch *L. v. Pastor*, *op. cit.*, 129, Anm. 3.

<sup>23</sup> *Ibid.* 146.

<sup>24</sup> Cf. z. B. die Urteile über ihn bei *F. Seppelt-G. Schwaiger*, *Das Papsttum im Spätmittelalter*, IV, 1957, 205; *K. Biblmeyer-H. Tüchle*, *Kirchengeschichte*, II, 1948, 384.

<sup>25</sup> *K. Fink*, *loc. cit.*, 338.

<sup>26</sup> *F. Schmale*, *Studien zum Schisma des Jahres 1130* (Abhandlungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte, III), Köln 1960.

<sup>27</sup> *G. Postumus Meyjes*, *Jean Gerson. Zijn Kerkpolitiek en Ecclesiologie*, s'Gravenhage 1963, 331 ss. sieht eine «Schuld» der Päpste höchstens in überpersönlichen Motiven, nämlich darin, daß beide sich einem überlieferten Lehrsystem zutiefst verpflichtet wußten.

<sup>28</sup> *Fliche-Martin*, XIV, *L'Eglise au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire*, 1378–1449, Tournai 1962, 139 ss.

<sup>29</sup> Pisaner Konzil, cf. J. Vincke, *Acta Concilii Pisani, Röm. Quartalschrift* 46 (1938), 81–331; *idem*, *Briefe zum Pisaner Konzil*, Bonn 1940; *idem*, *Schriftstücke zum Pisaner Konzil*, Bonn 1942; A. Brüggem, *Die Predigten des Pisaner Konzils* (Theol. Diss. Maschinschr.) Freiburg 1963.

<sup>30</sup> H. Zimmermann, Papstabsatzungen des Mittelalters, *Mitt. d. Inst. f. Österreichische Gesch.-Forschung* (= MIOG) 69 (1961), 1–84 und 241–291; 70 (1962), 60–110; 68 (1960), 209–225; 72 (1964), 74–109 (Ergebnisse, Folgerungen und Nachwirkungen); *idem*, *Österreichisches Archiv f. Kirchenrecht* 12 (1961), 207–230; *idem*, Die Absetzung der Päpste auf dem Konstanzer Konzil, Theorie und Praxis, *Franzen, Konstanz*, 113–137.

<sup>31</sup> Zimmermann weist die Entstehung dieses Rechtssatzes aus den sogenannten symmachianischen Fälschungen, die zwischen 498 und 506 entstanden sind, nach: MIOG 69 (1961), 2 ss.

<sup>32</sup> *Idem*, MIOG 72 (1964), 77.

<sup>33</sup> *Ibid.* 79.

<sup>34</sup> *Ibid.* 77; Ivo v. Chartres, *Decretum V*, 23, *Patr. lat.*, 161, 330; R. Sprandel, Ivo von Chartres und seine Stellung in der Kirchengeschichte, 1962; zu Deusededit: V. von Glanwell, *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusededit*, (1905), 178.

<sup>35</sup> *Decretum Gratiani* c. 6 D. XL, Editio A. Friedberg I, 146: «Si Papa suae et fraternalis salutis negligens reprehenditur inutilis et remissus in operibus suis, et insuper a bono... innumerabiles populos catervatim secum ducit, primo mancipio gehennae cum ipso plagis multis in aeternum vapulaturus. Huius culpas istic redarguere presumit mortalium nullus, quia cunctos ipse iudicaturus a nemine est iudicandus, nisi deprehensus a fide devius».

<sup>36</sup> W. Ullmann, *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter*, Graz 1960. Dazu F. Kempf, Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt, *Saggi storici intorno al Papato*, Roma 1959, 117–169.

<sup>37</sup> B. Tierney, *Foundations of Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge 1955; *idem*, Pope and Council, *Mediaeval Studies* 19 (1957), 197–218.

<sup>38</sup> L. Buisson, *Potestas et Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter*, Köln 1959. Dazu die Rezension von B. Panzram, *Theol. Rev.* 59 (1963), 112–118.

<sup>39</sup> J. Moynihan, *Papal Immunity and Liability in the Writings of the Medieval Canonists*, (Analecta Gregoriana 120), Roma 1961.

<sup>40</sup> M. Wilkes, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge 1963.

<sup>41</sup> W. Kölmel, Einheit und Zweierheit der Gewalt im Corpus mysticum. Zur Souveränitätslehre des Augustinus Triumphus, *Hist. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 82 (1963), 103–147.

<sup>42</sup> Cf. *supra* Anm. 29. Dazu J. Vincke, Zu den Konzilien von Perpignan und Pisa, *Röm. Quartalschrift* 50 (1955), 89–94.

<sup>43</sup> *Idem*, *Lex. Theol. u. Kirche* VIII, <sup>2</sup>1963, 521.

<sup>44</sup> A. Brüggem, *op. cit.* 129.

<sup>45</sup> K. Fink, *loc. cit.* 339.

<sup>46</sup> J. Vincke, *loc. cit.* 521.

<sup>47</sup> H. Zimmermann, Die Absetzung der Päpste auf dem Konstanzer Konzil, *Franzen, Konstanz*, 113–137, besonders 126 ss.

<sup>48</sup> Darüber cf. meinen Beitrag: A. Franzen, Das Konzil der Einheit. Einigungsbestrebungen und konziliare Gedanken auf dem Konstanzer Konzil. Die Dekrete «Haec sancta» und «Frequens», *Konstanz*, 69–112, hier besonders: Die erste Phase des Konstanzer Konzils, 77 ss.

<sup>49</sup> H. Zimmermann, *loc. cit.*, 128.

<sup>50</sup> Über diese 14. Generalsession cf. MANSI, XXVII, 730 ss.; cf. J. Hollerbach, Die gregorianische Partei, Sigismund und das Konstanzer Konzil, *Röm. Quartalschrift* 23 (1909), 34 ss.

<sup>51</sup> H. Zimmermann, *loc. cit.* 129 ss.

<sup>52</sup> P. de Vooght in *Das Konzil und die Konzile*, *op. cit.* 168.

<sup>53</sup> H. König, *op. cit.* 265.

<sup>54</sup> Cf. die bereits oben zitierten Schriften von Ullmann, Tierney, Buisson, Moynihan, Wilkes, Kölmel und anderen.

<sup>55</sup> Aegidius Romanus, *De ecclesia potestate* III, 9 (ed. R. Sebolz, Weimar 1929; Neudruck 1961): «Totum posse quod est in Ecclesia reservatur in summo pontifice». Cf. M. Wilkes, *op. cit.*; 35, Anm. 3.

<sup>56</sup> Augustinus Triumphus, *Summa de potestate ecclesiastica*, q. 6, a. 1; M. Wilkes, *op. cit.* 374, Anm. 1.

<sup>57</sup> Alvarus Pelagius, *De planctu ecclesiae* I, 6: «Plus potest Papa solus... quam tota ecclesia catholica et concilia seorsum».

<sup>58</sup> M. Wilkes, *op. cit.* 479 ss.

<sup>59</sup> Cf. H. Segall, *Der «Defensor pacis» des Marsilius von Padua. Grundfragen der Interpretation*, Wien 1959; dazu S. Krüger in *Hist. Zeitschrift* 193 (1961), 660 s.

<sup>60</sup> Zu seiner politischen Tätigkeit am deutschen Kaiserhofe, cf. C. Müller, *Der Kampf Ludwigs d. Bayern mit der röm. Curie* (I–II, 1870–1880) und A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands* V/1 (1954), 485 ss.

<sup>61</sup> Zur Frage seiner Aristotelismus, cf. M. Grignaschi, *Le rôle de l'Aristotélisme dans le «Defensor pacis»*, *Rev. Hist. et Phil. rel.* 25 (1955), 301–348; über einen neuentdeckten Metaphysik-Kommentar des Marsilius, cf. H. Riedinger, *Bulletin de la Société Internat. pour l'Etude de la Philosophie Médiévale* 4, Louvain 1962.

<sup>62</sup> G. Posthumus Meyjes, *op. cit.* 291.

<sup>63</sup> Neben den älteren Monographien von P. Tschackert (Gotha 1877) und L. Salembier (1886, Tourcoing 1931) sind zu nennen: J. P. McGowan, *P. d'Ailly and the Council of Constance*, Washington 1936; M. Lieberman, *Gerson et d'Ailly, Romania* 78 (Paris 1957), 433–462; 79 (1958), 339–375; 80 (1959), 289–336; 81 (1960), 44–98; B. Meller, *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly*, Freiburg 1954, darin ist S. 289–336 Ailly's «Tractatus de materia concilii generalis» (1402) ediert.

<sup>64</sup> J. Morrall, *Gerson and the Great Schism*, Manchester 1960; Z. Rueger, *Le «De auctoritate concilii» de Gerson*, *Rev. Hist. Eccl.* 53 (1958), 775–795. Cf. dazu Posthumus, *op. cit.*, et A. Franzen, Zur Vorgeschichte des Konstanzer Konzils, in *Franzen, Konstanz*, 20–29.

<sup>65</sup> M. Pacaut, *La théocratie. L'église et le pouvoir au moyen âge*, Paris 1957, 200 ss.; P. de Vooght in: *Das Konzil und die Konzile*, *op. cit.*, 166.

<sup>66</sup> Posthumus, *op. cit.*, 283.

<sup>67</sup> Er entnimmt seine Konzilsdefinition den Dekretisten Huguccio und Bartholomäus von Brescia, auf die er sich ausdrücklich beruft. Cf. *Tractatus de materia*, ed. B. Meller, *op. cit.*, 300.

<sup>68</sup> Cf. dazu meinen Beitrag *Konstanz*, 21 ss.

<sup>69</sup> Posthumus, *op. cit.*, 293.

<sup>70</sup> A. Brüggem, *op. cit.*

<sup>71</sup> H. von der Hardt, *Magnum oecumenicum Constantiense Concilium II*, Frankfurt-Leipzig 1697–1700, 201.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 265 ss. Zum folgenden, cf. meinen Beitrag *Konstanz*, 93 ss.

<sup>73</sup> Mansi, XXVII, 580 ss.

<sup>74</sup> Von der Hardt, *op. cit.*, IV, 81.

<sup>75</sup> Die vierte öffentliche Sitzung nahm den Wortlaut von «Haec sancta» an, nur war der Anspruch des Konzils auf die «reformatio in capite et membris» von Kard. Zabarella weggelassen worden. Cf. von der Hardt, *op. cit.* IV, 89; Mansi XXVII, 585.

<sup>76</sup> Text des Dekretes: *Consiliorum Oecumenicorum Decreta*, Freiburg 1962, 385.

<sup>77</sup> Siehe wieder *Konstanz*, 103 ss.

<sup>78</sup> B. Tierney, *Foundations*, 6, Zitat von J. Figgis.

<sup>79</sup> «... ad consequendum facilius... unionem ac reformationem».

<sup>80</sup> Von der Hardt, *op. cit.* IV, 97; cf. auch Franzen, *Konstanz*, 100 ss.

<sup>81</sup> Auch d'Ailly und Gerson traten sehr nachdrücklich für die Rechte des Papsttums ein. Cf. Fliche-Martin, XIV, 197 ss.; J. Gowan *op. cit.* 83 ss.

<sup>82</sup> Von der Hardt, *op. cit.*, 1435 ss.

<sup>83</sup> R. Bäumer, Die Stellungnahme Eugens IV. zum Konstanzer Superioritätsdekret in der Bulle «Etsi non dubitemus», in *Franzen, Konstanz*, 537.

<sup>84</sup> J. Hollnsteiner in *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, Ergänzungsband 11 (1929), 417; R. Bäumer, *op. cit.* 339.

<sup>85</sup> R. Bäumer, *Ibid.* 337.

<sup>86</sup> H. Hürten, Zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel, *Theol. Rev.* 59 (1963), 362–373; W. Bräuning, *Theol. Rev.* 59 (1963), 321–332; K. Smyth, Forms of Church Government, *Irish Theol. Quart.* 30 (1963), 53–66; J. Beumer, *Scholastik* 38 (1963), 262 ss.

<sup>87</sup> Cf. *supra* Anmerkung 8; ferner: P. de Vooght, *Le conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle*, *Irénikon* 36 (1963), 61–75; *idem*, L'attitude des papes Martin V et Eugène IV à l'égard du conciliarisme, *ibid.*, 326–332; *idem*, Le concile œcuménique de Constance et le conciliarisme, *Istina* 9 (1963), 57–86; *idem*, Le Cardinal Cesarini et le Concile de Constance, in *Franzen, Konstanz*, 357–380.

<sup>88</sup> *Idem*, *Das Konzil und die Konzile*, op. cit., 176.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 175.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 173, 176.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 186.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 198.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 209.

<sup>94</sup> H. Küng, *Strukturen der Kirche*, Freiburg <sup>2</sup>1963, 259, 269.

<sup>95</sup> H. Jedin, *Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament. Ein Beitrag zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel*, Basel/Stuttgart 1963.

<sup>96</sup> *Ibid.* 12.      <sup>97</sup> *Ibid.* 31 ss.

<sup>98</sup> Gerson, *Tractatus quomodo et an, Gersonis Opera II* (ed. L. E. Du Pin), Antwerpen 1706, 303–308, geschrieben im Mai 1418 in Konstanz. Cf. R. Bäumler, *Das Verbot der Konzilsappellation Martins V. in Konstanz*, in *Franzen, Konstanz*, 187–213, hier 200ss. Gerson wandte sich gegen ein grundsätzliches Appellationsverbot, nicht gegen ein beschränktes. Nach R. Bäumler ist das Appellationsverbot

Martins vom 10. Mai 1418 (irrig ist das Datum 10. März, wie Bäumler nachweist!) vom Papst auch grundsätzlich verstanden worden.

<sup>99</sup> Zuletzt in *Franzen, Konstanz*, 357: «Je crois avoir montré dans plusieurs études précédentes que Martin V et Eugène IV ont approuvé les décrets de la troisième à la cinquième session du concile de Constance».

<sup>100</sup> H. Küng, op. cit. 250, 253.

<sup>101</sup> R. Bäumler, loc. cit. 187; *idem*, *Die Stellungnahme Eugens IV*, *ibid.*, 339.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 339 ss.

<sup>103</sup> H. Jedin, op. cit. 17.

<sup>104</sup> Hierzu Beispiele aus Deutschland bei H. Hürten, op. cit., 369s. Wie der Wandel in der Wertung der Konstanzer Dekrete im einzelnen vor sich gegangen ist, haben P. de Vooght an der Person des Kardinals Cesarini (cf. *Franzen, Konstanz*, 357–380) und H. Hürten an der Gestalt des Nikolaus von Kues (*ibid.* 381–396) sehr eindrucksvoll gezeigt.

Giuseppe Alberigo

## Das Konzil von Trient in neuer Sicht

### DIE FORSCHUNG ÜBER DAS TRIDENTINUM

#### 1. Die Bedeutung der Geschichtsschreibung über das Konzil von Trient

Das Tridentinum hat ein einzigartiges Schicksal gehabt und im Leben der Kirche eine selbst für ein großes ökumenisches Konzil ungewöhnliche Bedeutung erlangt. Diese Sonderstellung tritt auch darin zutage, daß im Laufe der Jahrhunderte seine Geschichte zum Gegenstand gründlicher und ausgedehnter wissenschaftlicher Forschung geworden ist<sup>1</sup>. Die Gründe für diese in der Konziliengeschichte einzig dastehende Tatsache können vor allem in der außerordentlichen Wichtigkeit erblickt werden, den die zu Trient gefaßten Beschlüsse für die Kirche hatten, und in der Tatsache, daß das zu Beginn der Neuzeit veranstaltete Konzil zeitlich zusammenfällt mit der Entstehung der modernen Geschichtswissenschaft und der entscheidenden Wende, der Neuausrichtung der Geschichtsschreibung unter dem Anstoß der Problematik zwischen Protestanten und Katholiken.

Dies alles hat dazu geführt, daß, angefangen von den Tagebüchern, die einige Teilnehmer während

des Konzils verfaßten, bis zu den äußerst gründlichen historischen Untersuchungen der letzten Jahre die Geschichtsschreibung des Trienter Konzils einen keineswegs zu übersehenden Gegenstand der Kirchengeschichtsforschung darstellt. In den vier Jahrhunderten, in denen an ihr gearbeitet wurde, bot sie oft ein getreues und bezeichnendes Abbild des Wandels, der sich in der allgemeinen Geistesrichtung in der Kirche vollzog. Anhand dieses Wandels läßt sich leicht erkennen, wie sehr sich auf die Auffassung und Darstellung der Geschichte des Konzils von Trient die Tatsache ausgewirkt hat, daß es sich dabei nicht um ein fernliegendes und abgeschlossenes Ereignis handelt, das völlig der Geschichte angehört, sondern vielmehr um einen aktiven und wirkkräftigen Faktor, der für viele Aspekte des kirchlichen Lebens geradezu von ausschlaggebender Bedeutung ist. Selten vermochte die Arbeit des Historikers völlig abzusehen von den aktuellen Folgerungen, die der Gegenstand seines Forschens in nicht geringem Ausmaß weiterhin in sich schloß.

Diese Grundsituation der geschichtlichen Darstellung des Tridentinums bildet einen Umstand, der wenigstens indirekt ihre Entwicklung unab-