

Georg Denzler

## Autorität und Rezeption der Konzilsbeschlüsse in der Christenheit

Die Alte Kirche kannte keine Theorie über die theologische Begründung der Autorität eines Konzils. Synoden oder Konzilien gehörten ganz einfach zum Leben der Kirche. Obwohl sie ihren Platz *innerhalb* der Kirche hatten, traten sie doch, gestützt auf den Heiligen Geist, der Kirche als dem Gottesvolk mit höchstem Autoritätsanspruch *gegenüber*. Von einer ausdrücklichen Bestätigung der Konzilsbeschlüsse durch den Bischof von Rom als dem Inhaber der *prima sedes apostolica* kann vor dem Pontifikat Leos I. (440–461) nicht die Rede sein. Und eine solche Bestätigung ist keinesfalls zu vergleichen mit der Bestätigung zum Beispiel des I. Vatikanischen Konzils durch Pius IX. im Jahre 1870<sup>1</sup>. Die ökumenischen Kirchenversammlungen des 1. Jahrtausends erfuhren vom 11. Jahrhundert an eine wachsende Beeinträchtigung, indem die unter der Herrschaft des römischen Bischofs stehende abendländische Kirche die griechisch-byzantinische Kirche wegen der Ablehnung des römischen Lehr- und Jurisdiktionsprimates als schismatische Kirche betrachtete und der Bischof von Rom als *papa universalis* die Rolle eines geistlichen Monarchen der römisch-katholischen Kirche spielte. Diese Entwicklung erreichte nach konziliaren Rückschlägen namentlich im 15. Jahrhundert ihren lehrmäßigen Höhepunkt im I. Vatikanischen Konzil (1869–1870) und ihre kirchenrechtliche Verankerung im Codex Iuris Canonici (1918).

### 1. Rezeption<sup>2</sup> in der Kirchengeschichte

Im Mittelpunkt des konziliaren Wirkens stand die Heilige Schrift als göttliche Offenbarungsquelle. Zunächst aber mußte für die neben der mündlichen Überlieferung kursierenden Schriften aus apostolischer Zeit ein «Maßstab der

Wahrheit» (*kanòn tēs aletheías*) gefunden werden, dessen scripta als «heilige Schriften», als normatives Glaubensgut galten. Die Konzilien der frühen Christenheit pflegten deshalb nicht nur ein Kanonsverzeichnis der heiligen Schriften aufzustellen, sondern auch Glaubensbekenntnisse (*symbola*) zu definieren. Außerdem entstand der sogenannte «Kirchliche Kanon» (*kanòn ekleklesiastikós*) mit einer Vielzahl von Vorschriften (Canones Apostolorum u. a.) auf dem Weg der Rezeption älterer Synodalbeschlüsse<sup>3</sup>.

Auch wenn das ökumenische Konzil die höchste Autorität in der Kirche behauptete, bedurften seine dogmatischen und disziplinären Beschlüsse letztlich doch der Rezeption durch die Gläubigen, weil das Konzil seine Aufgabe immer nur *innerhalb* der Kirche ausführen konnte. Ohne diese Rezeption durch das Kirchenvolk blieben die Konzilsbeschlüsse faktisch wirkungslos, wie die Geschichte deutlich beweist<sup>4</sup>.

Wenige Monate nach dem *Konzil von Nicaea* (325) widerriefen zwei Bischöfe ihre Zustimmung zum Dogma von der Gottessohnschaft Jesu. Diese und ähnliche Reaktionen gegen das Nicaenum machte jedoch Kaiser Konstantin der Große mit Drohung und Gewalt zunichte, freilich nicht für alle Zeit, denn während sein Sohn Konstans im Westreich den nicaenischen Glauben verpflichtend vorschrieb, steuerte sein anderer Sohn Konstantius II. im Ostreich einen streng antinicaenischen Kurs. Im Jahr 350 Alleinregent geworden, setzte Konstantius im ganzen Reich eine semiarianische Glaubensformel durch, wiederum nicht ohne Zwangsmaßnahmen gegen Bischöfe, auch gegen den römischen Bischof Liberius. Hieronymus faßte die kirchliche Situation jener Zeit in dem prägnanten Satz zusammen: «Die ganze Erde seufzte auf und erkannte mit Erschrecken, daß sie arianisch war.» Erst nach Aufspaltung der Antinicaener in drei Parteien gelang es dem Theologen-Dreigestirn, den als Jungnicaener und Kirchenväter bekannten Bischöfen Basilius d. Gr., Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, dem Gottessohn-Glauben des Nicaenum zum Sieg zu verhelfen. Offiziell geschah dies erst, als die Konzilien von Konstantinopel (381) und Chalkedon (451) das christologische Bekenntnis von 325 als Fundament des christlichen Glaubens akzeptierten.

Ein ähnliches Schicksal widerfuhr dem an turbulenten Szenen reichen *Konzil von Konstantinopel* (381). Kaiser Theodosius I. (379–395)

drängte ganz entschieden auf die Annahme des nicaenischen Symbolum, indem er dieses auch als den Glauben des Bischofs von Rom und des Bischofs von Alexandrien hinstellte. Da aber ein Kanon gegen die Vorrangstellung des römischen Bischofssitzes gerichtet war, dauerte es noch 70 Jahre, bis Leo I. und mit ihm die ganze lateinische Kirche das Concilium Constantinopolitanum aus Anlaß des Konzils von Chalkedon anerkannte. Dagegen hatte derselbe Papst das zwei Jahre zuvor in Ephesus abgehaltene Konzil als «Räubersynode» verworfen, weil es gegen den katholischen Glauben verstoßen habe.

Das *II. Konzil von Nicaea (787)* stieß bei den fränkischen Theologen vor allem wegen der Aussagen zur Bilderverehrung auf Ablehnung. Zur Begründung machten sie geltend, der Glaubensinhalt sei höher zu schätzen als die Autorität eines Konzils. Erst unter Leo IX. (1049–1054) fand das *II. Nicaenum* auch im Bereich der lateinischen Kirche offizielle Anerkennung.

Unter einem speziellen Aspekt von Rezeption sind die *päpstlichen Dekretalen* zu würdigen, die seit Damasus I. (366–384) mit den Konzilskanones in Konkurrenz standen, bis sie schließlich in der Kirche des Abendlandes zu höherer Autorität aufstiegen. Innocenz I. (402–417) war «der erste Papst, der die juristische Vorstellung des Papstes als Nachfolger Petris beständig und systematisch anwandte»<sup>5</sup>. Dies führte noch im selben Jahrhundert dazu, daß Gelasius I. (492–496) den für die Ostkirchen anstößigen Anspruch erhob, die römische Kirche stehe über allen Synoden und sei an keine Bestimmung früherer Synoden gebunden. Seine Regierung ist gekennzeichnet durch den Grundsatz: «Was die römische Kirche nicht anerkennt, wird auch von keiner anderen Kirche gutgeheißen, und was sie billigt, wird auch von der Gesamtkirche gebilligt.»<sup>6</sup> Folglich rückten auch im Laufe der folgenden Jahrhunderte das petrinische Rom und das kaiserliche Konstantinopel immer weiter auseinander, bis es im Jahr 1054 zu einem folgenschweren Konflikt zwischen dem Patriarchen von Konstantinopel und päpstlichen Legaten kam.

Trotzdem nahm das ökumenische Konzil im 1. Jahrtausend die höchste Autorität in der Gesamtkirche ein. Diese Autorität gründete im Beistand des Heiligen Geistes, in der Ökumenizität und im Konsens der Teilnehmer, in der Apostolizität der Glaubensdefinitionen (vertikale Autorität) und in der Rezeption der Beschlüsse durch die ganze Kirche (horizontale Autorität)<sup>7</sup>.

Führte die Überprüfung eines bestimmten Konzilsbeschlusses im Rezeptionsprozeß, der sich längere Zeit hinziehen konnte, zu einem negativen Resultat, bedeutete dies die Ablehnung des Beschlusses selbst<sup>8</sup>.

Zu Beginn des 2. Jahrtausends setzte als Folge des angedeuteten Kirchenschismas eine neue Entwicklung ein. Wie Gregors VII. (1073–1085) hierarchisches Kirchenbild die Ekklesiologie und Kanonistik im hohen Mittelalter entscheidend bestimmte, so fanden auch die von ihm eingeführten römischen Fastensynoden eine Fortsetzung in den päpstlichen Generalkonzilien des 12. und 13. Jahrhunderts. Rezeption bedeutete jetzt höchst einseitig, daß der Papst als die oberste Instanz des Konzils alle Kirchenmitglieder zur bedingungslosen Annahme der von ihm bestätigten Konzilsbeschlüsse verpflichtete.

Diese papalistisch-monarchische Entwicklung erfuhr eine momentane Zäsur, als das *Konzil von Konstanz (1414–1418)* angesichts einer für die Kirche gefährlichen Lage sich zur höchsten Autorität der Kirche erklärte, drei miteinander rivalisierende Päpste absetzte und in Martin V. einen neuen Papst wählte, der dann auch die Dekrete dieses Konzils bestätigte und promulgierte.

Dasselbe Konzil verurteilte aber auch Jan Hus wegen Häresie und lieferte ihn damit dem Feuer tod aus. Entscheidungen wie diese boten Martin Luther (1483–1546) hinreichenden Grund für seine revolutionär anmutende Behauptung, daß auch ökumenische Konzilien irren könnten, ja, schon mehrmals tatsächlich geirrt hätten. Anstelle des Konzils hielt er die Heilige Schrift für die höchste Autorität in Glaubensdingen.

Die Väter des *Trienter Konzils (1545–1563)* konnten sich zwar nicht auf eine Diskussion des päpstlichen Primats einigen, sie fanden es aber ganz in der Ordnung, daß Pius IV. 1564 die Konzilsbeschlüsse bestätigte und ihnen dadurch Rechtskraft verlieh. Ähnlich verfuhr Pius IX. beim I. Vatikanum (1869–1870), als er nach teilweise sehr stürmischen Debatten die Konstitutionen über den Glauben und die Kirche mit den Worten konfirmierte: «Wir definieren mit Zustimmung des Heiligen Konzils alles jenes, so wie es verlesen wurde, und bestätigen es kraft Apostolischer Autorität.»<sup>9</sup>

Die Geschichte kennt auch Fälle von Nicht-Rezeption. So blieb die vom *Florentiner Konzil* mit der Bulle «*Laetentur coeli*» (6.7.1439) feierlich besiegelte Union zwischen Ost- und Westkirche ohne jede Wirkung, weil weder Klerus

noch Volk der griechisch-byzantinischen Kirche diese Kirchenvereinigung rezipierten. Im Gegenteil, sogleich nach Bekanntwerden dieser diplomatischen Union wurden unter den Bischöfen Stimmen laut, die jene Aussöhnung strikt ablehnten. So war es übrigens schon dem Unionsdekret des *II. Konzils von Lyon (1274)* ergangen.

Weitaus gravierender jedoch sind die Vorgänge beim *I. Vatikanischen Konzil* einzuschätzen, weil schon während dieser abendländischen Kirchenversammlung in Rom eine bedeutende Minorität von Bischöfen das Unfehlbarkeitsschema als papalistisch ablehnte und deshalb auch der feierlichen Schlußsitzung mit dem Papst am 18. Juli 1870 fernblieb. Auch wenn die oppositionellen Bischöfe sich später im Gehorsam unterwarfen, verharren doch nicht wenige Theologen und ungezählte Laien in Ablehnung, ein Umstand, der in kurzer Zeit zur Gründung der Altkatholischen Kirche führte. Der bis heute nicht abgeschlossene Rezeptionsprozeß ist ein deutliches Zeugnis dafür, daß das Dogma von der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes trotz Bestätigung durch das *II. Vatikanische Konzil (1962–1965)* weder in der Theologie noch im Kirchenvolk uneingeschränkte Anerkennung finden konnte.

## II. Rezeption in der Theologie

Wenn die Kirche als eine hierarchisch strukturierte Glaubensgemeinschaft, eine *acies bene ordinata*, verstanden wird, gilt für sie auch das monarchische Herrschaftsprinzip, nach dem die Untergebenen einem Befehl des Vorgesetzten, in unserem Fall des Papstes oder des (päpstlichen) Konzils, bedingungslosen Gehorsam schulden. Eine solche Auffassung gründet in der Doktrin, daß der Heilige Geist zwar in allen Gläubigen wirkt, jedoch stets in hierarchischer Reihenfolge. Dies heißt konkret: Je höher einer in der Hierarchie steht, desto mehr Gnade wird er vom Heiligen Geist empfangen, um seiner höheren Aufgabe entsprechen zu können. Für Rezeption im Sinn einer kritischen Prüfung und überzeugten Bejahung einer Glaubens- oder Sittenlehre durch das Kirchenvolk bleibt dann kaum mehr Platz. Diese theologische Konzeption kulminierte zum Beispiel bei dem englischen Kontroverstheologen Thomas Stapleton (1535–1598) in der *Maxime*: «Das gläubige Volk hat in Sachen des Glaubens darauf zu achten, *wer* (quis) etwas sagt, und

nicht, *was* (quid) gesagt wird.»<sup>10</sup> Während also das «was», die vorgelegte Glaubenswahrheit, keine entscheidende Autorität besitzt, kann sich der Amtsträger auf seine formale Autorität berufen.

Wenn aber im Gegensatz zu dieser im Rechtsdenken befangenen Ekklesiologie, die aus Konflikten mit der weltlichen Macht geboren worden ist, die Gesamtkirche als eine Gemeinschaft von Kirchen, eine *communio ecclesiarum*, erscheint, tritt an die Stelle der Gehorsamsforderung der Appell zur Rezeption als einer vom Heiligen Geist gewirkten Bejahung von Offenbarungswahrheiten. Rezeption bedeutet hier persönliche Verarbeitung und innere Aneignung, vielleicht sogar Umwandlung; sie beginnt als ein kritischer und zugleich interpretierender Prozeß im gläubigen Gottesvolk erst nach Beendigung eines offiziellen Konzils<sup>11</sup>. Ohne diesen Rezeptionsvorgang sind die vom Konzil verabschiedeten Beschlüsse wirkungslos und damit in einem gewissen Sinn unwirksam. Tritt der Fall ein, daß die Gesamtheit der Ortskirchen eine bestimmte Aussage des Glaubens nicht rezipiert, ist dies nicht als Zeichen für eine dem Unglauben verfallene Kirche zu werten, sondern als ein äußerst ernstes Zeugnis dafür, daß eine Definition vielleicht nur wegen ihrer anachronistischen Formulierung oder auch wegen ihres Aussageinhalts nicht zum Offenbarungsdepositum gehört, weil die Gesamtkirche nach einem alten Prinzip kraft des Beistandes des Heiligen Geistes im Glauben nicht irren kann. Entsprechend diesem Glaubens- und Kirchenverständnis sind kirchliche Autoritäten nicht berechtigt, dem Volk Gottes den *sensus fidei*<sup>12</sup> in einer bestimmten Lehre unfehlbar vorzuschreiben. Ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, den Glaubenssinn des Gottesvolkes ausfindig zu machen und ihn, wenn Umstände es gebieten, in zeitgemäßer Form zu artikulieren oder zu präzisieren.

Mancher Theologe spricht in diesem Zusammenhang von der *Re-Rezeption* eines früheren Konzils und meint damit, daß ein bestimmter Glaubenssatz nicht nur neu formuliert, sondern sogar neu verstanden werden kann, und zwar so grundlegend neu, daß die auf dem Konzil unterlegene Partei jetzt als die siegreiche erscheint<sup>13</sup>.

Der berühmte Prediger, Theologe und Bischof Jacques-Bénigne Bossuet (1627–1704), bekannt auch als führender Kopf des Konziliarismus, äußerte in einer Denkschrift (1613) für den Philosophen Leibnitz, mit dem er Unionsverhand-

lungen führte, sein Verständnis von Rezeption mit den Worten: «Das letzte Zeichen dafür, daß dieses Konzil oder diese Versammlung wirklich die katholische Kirche repräsentiert, ist dann vorhanden, wenn der gesamte Episkopat und die gesamte Gesellschaft sich bereit erklären, ihre Weisungen entgegenzunehmen, und sie so approbiert und rezipiert. Dies ist, sage ich, das letzte Siegel der Autorität dieses Konzils und der Unfehlbarkeit seiner Dekrete.»<sup>14</sup>

Es handelt sich hier aber nicht um ein Plädoyer für eine demokratische Kirchenverfassung, nach der alle Gewalt in Händen des Kirchenvolkes liegt und von diesem an die Amtsträger delegiert wird. «Vielmehr geht es um eine plebiszitäre Art anderer Natur, die ihren Ursprung in der Wirkung des Heiligen Geistes hat, der der Kirche innewohnt und ihr ständig beisteht, ihr Kraft spendet, den wahren Glauben zu erhalten, und sie in dieser Sache vor Fehlern bewahrt.»<sup>15</sup>

### III. Rezeption im Kirchenrecht

Der Mönch und Priester Vinzenz von Lérins († ca. 450) vertrat im Blick auf die Interpretation der Bibel den Grundsatz, daß nur das Geltung habe, «was überall, was immer und was von allen geglaubt worden ist». Um dies konkret feststellen zu können, müsse man die «beweiskräftigen Lehrer» (*magistri probabiles*) der Tradition befragen<sup>16</sup>.

Nach heutigem Kirchenrecht entscheidet allein das kirchliche Lehramt, also Papst und Bischöfe, konziliar oder außerkonziliar in Fragen des christlichen Glaubens und der christlichen Moral, wobei die Gültigkeit diesbezüglicher Dekrete und Kanones in keiner Weise von der Rezeption durch den Adressaten abhängig gemacht ist. Die theologische Grundlage für diese Gesetzgebung hat das I. Vatikanische Konzil (1869–1870) mit den Dogmen vom Jurisdiktionsprimat und von der Unfehlbarkeit des Papstes geschaffen. Eine Rezeption päpstlicher Kathedralentscheidungen durch das Kirchenvolk oder auch nur durch die Bischöfe als dessen «Glaubensrepräsentanten» kommt jetzt nicht mehr in Betracht, da unfehlbare Glaubensdefinitionen des Papstes «aus sich selbst, nicht aber aufgrund der Zustimmung der Gesamtkirche» unabänderlich sind (*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles*)<sup>17</sup>. «Demnach stellen Konsens und Rezeption keine verfassungsrechtliche Instanz dar, die über Gültigkeit und Ver-

bindlichkeit eines jurisdiktionellen Aktes der kirchlichen Autorität befindet.» Für den Kirchenrechtslehrer bleibt in der Tat «nur die Möglichkeit, das Gewicht des allgemeinen Glaubenszeugnisses in die Vorbereitung der Entscheidung einzubringen»<sup>18</sup>. Dies hätte zur Folge, daß an Stelle einseitiger «Befehlsausgaben» von oben nach unten ein reger Meinungsaustausch zwischen Amtsträger und Kirchenvolk als selbstverständliche Praxis träte und im Interesse der Kircheneinheit notwendige Entscheidungen erst nach einem gründlichen Diskussionsprozeß gefällt würden.

Ob aber eine solche ekklesiologische Auffassung mit den Dogmen des I. Vatikanums in Einklang zu bringen ist? Damals wurde nämlich festgelegt, daß der Papst als der oberste Hirte der Kirche seine Vollmacht «nach Gutdünken» (*ad placitum*) wahrnehmen könne. Aus dem Zusatz «wie es von seinem Amt her gefordert wird» möchte mancher Theologe eine moralische Verpflichtung des Papstes zur Erkundung des Glaubenssinnes der Gesamtkirche herauslesen: «Dieser innere Anspruch seines Amtes schließt aber auch eine moralische Bindung an die Stimme der Gesamtkirche ohne Zweifel mit ein... Während juridisch der Papst inappellabel ohne das Kollegium, dieses aber nicht ohne ihn wirken kann, wird auf der moralischen Ebene für den Papst eine Verpflichtung entstehen können, auf die Stimme der Bischöfe zu hören, und umgekehrt für die Bischöfe eine Notwendigkeit auftreten können, von sich aus initiativ zu werden.»<sup>19</sup>

Wenn schon eine moralische Verpflichtung des Papstes und auch der Bischöfe besteht, sich des Glaubenssinnes der Kirche zu vergewissern, dann sollte man der primatialen und konziliaren Kirchenautorität auch in rechtlicher Hinsicht genau bestimmte Bedingungen setzen, damit ihre Entscheidungen jeweils unter dem Aspekt der Rezeption und des Konsenses im Glauben getroffen werden und somit auch der Einheit dienen.

Nachdem das I. Vatikanische Konzil im Zusammenhang mit der Lehre vom päpstlichen Primat den Glaubenssinn der ganzen Kirche auf den Glaubenskonsens der Bischöfe reduziert hat, ist es an der Zeit, daß das vom Heiligen Geist getragene Gottesvolk wieder voll und ganz respektiert wird, auch im Blick auf die Bewahrung und Aktualisierung des Glaubens. Hier könnte als ein aus theologischer Einsicht erwachsener Rechtsgrundsatz gelten: «Wo weder Einmütig-

keit der Gesamtkirche vorliegt noch ein klares Zeugnis der Quellen gegeben ist, da ist auch eine verbindliche Entscheidung nicht möglich; würde

sie formal gefällt, so fehlten ihre Bedingungen, und damit müßte die Frage nach ihrer Legitimität erhoben werden.»<sup>20</sup>

<sup>1</sup> Während Pius IX. die Beschlüsse des I. Vatikanums «sacro approbante concilio» bestätigte, erfolgte die Bestätigung des II. Vatikanums durch Paul VI. «una cum Patribus concilii.»

<sup>2</sup> Die mit der Rezeption verbundene Problematik wird erst seit zwei Jahrzehnten deutlicher gesehen und gründlicher untersucht. Hier sind besonders zu nennen M. Dombois, *Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht I* (Witten 1961) 825–836, 864–865; L. Stan, *Über die Rezeption der Beschlüsse der ökumenischen Konzile seitens der Kirche: Konzile und Ökumenische Bewegung*, hg. vom Sekretariat für Glaube und Kirchenverfassung, Ökumenischer Rat der Kirchen (Genf 1968) 72–80; A. Grillmeier, *Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart: Theologie und Philosophie* 45 (1970) 321–352; in überarbeiteter Fassung abgedruckt in A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven* (Freiburg/Basel/Wien 1975, <sup>2</sup>1977) 303–334; C. Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit* (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1971) passim (obwohl das Stichwort Rezeption im Sachregister fehlt); Y. Congar, *La «réception» comme réalité ecclésiologique: Revue des sciences philosophiques et théologiques* 56 (1972) 369–403; gekürzte Fassung abgedruckt in *CONCILIUM* 8 (1972) 500–514; W. Hryniewicz, *Die ekklesiale Rezeption in der Sicht der orthodoxen Theologie: Theologie und Glaube* 65 (1975) 250–266; H. Müller, *Rezeption und Konsens in der Kirche. Eine Anfrage an die Kanonistik: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 27 (1976) 3–21; H.-G. Stobbe – J. May, *Die Übereinstimmung und Handlungsfähigkeit. Zur Grundlage ökumenischer Konsensbildung und Wahrheitsfindung: P. Lengsfeld* (Hg.), *Ökumenische Theologie* (Stuttgart 1980) 301–337.

<sup>3</sup> Vgl. Andresen, *Die Kirchen* 156–160.

<sup>4</sup> Vgl. zum folgenden H. Jedin, *Kleine Konziliengeschichte* (Freiburg/Basel/Wien 1978).

<sup>5</sup> W. Ullmann, *Gelasius I. (492–496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter* (Stuttgart 1981) 41.

<sup>6</sup> Ullmann, *Gelasius I.* 182.

<sup>7</sup> Vgl. M. Wojtowycsch, *Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440–461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile* (Stuttgart 1981) 421–424.

<sup>8</sup> Vgl. H.J. Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche* (Paderborn 1979) 124.

<sup>9</sup> Jedin, *Kleine Konziliengeschichte* 123–124.

<sup>10</sup> Th. Stapleton, *De principis fidei doctrinalibus* (Paris 1572): «In doctrina fidei non quid dicatur, sed quis loquetur a fideli populo attendendum est.» Vgl. Congar, *Die Rezeption* 514 Anm. 68.

<sup>11</sup> Vgl. H.J. Pottmeyer, *Das Lehramt der Hirten und seine Ausübung. Offene Fragen – Auswege aus einem Streit: Theologisch-praktische Quartalschrift* 128 (1980) 342–343. Im selben Sinn meint J. Ratzinger, *Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie* (München 1982) 391–392 hinsichtlich des II. Vatikanischen Konzils, «daß das Konzil zwar

seine Lehraussagen mit der ihm eigenen Vollmacht formuliert, daß aber seine geschichtliche Bedeutung doch erst bestimmt wird durch den Prozeß der Klärung und Ausscheidung, der sich im Leben der Kirche anschließend vollzieht: Auf diese Weise hat die ganze Kirche am Konzil teil; es kann gar nicht in der Versammlung der Bischöfe allein zu Ende gebracht werden.»

<sup>12</sup> Vgl. W. Beinert, *Bedeutung und Begründung des Glaubenssinnes (sensus fidei) als eines dogmatischen Erkenntnis-kriteriums: Catholica* 25 (1971) 271–303.

<sup>13</sup> Vgl. Congar, *Die Rezeption* 503.

<sup>14</sup> F. Gauère, *Le dialogue irénique Bossuet-Leibniz* (Paris 1966) 171–172; vgl. Congar, *Die Rezeption* 513 Anm. 33.

<sup>15</sup> L. Stan, *Über die Rezeption* 74.

<sup>16</sup> Vgl. Y. Congar, *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet: Revue d'histoire de droit français et étranger* 36 (1958) 248–250.

<sup>17</sup> Dies schließt freilich nicht aus, daß der Papst, wie es vor den Dogmatisierungen in den Jahren 1854 und 1950 tatsächlich geschehen ist, Umfragen bei Bischöfen und Theologischen Fakultäten abhält. Trotzdem bleibt dem Papst allein die letzte Entscheidung, unter Umständen sogar gegen eine Majorität des Episkopats, wie aus dem Wortlaut des Unfehlbarkeitsdogmas von 1870 zu schließen ist.

<sup>18</sup> Müller, *Rezeption* 17–18.

<sup>19</sup> J. Ratzinger: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil I* (Freiburg/Basel/Wien 1966) 356.

<sup>20</sup> Zitat bei H.J. Pottmeyer, *Der Papst, Zeuge Jesu Christi in der Nachfolge Petri: K. Lehmann* (Hg.), *In der Nachfolge Jesu Christi* (Freiburg/Basel/Wien 1980) 78.

## GEORG DENZLER

1930 in Bamberg geboren, 1950–55 Studium der Philosophie und Theologie in Bamberg, 1959–62 Fortsetzung des theol. Studiums in München, dort 1962 Doktorat und 1967 Habilitation im Fach Kirchengeschichte. 1955 Priesterweihe, 1955–59 Kaplan in der Erzdiözese Bamberg, 1963–69 wissenschaftlicher Assistent in München, dazwischen 1967–69 Dozent in Freising, 1969–70 Lehrstuhlvertreter in Tübingen, 1970–71 Universitätsdozent in München, seit 1971 Professor für Kirchengeschichte in Bamberg. 1973 Heirat, 2 Kinder. Wichtigste Publikationen: *Kardinal Guglielmo Sirloto 1514–85* (München 1964); *Tagebuch des Konzils* (mit L.A. Dorn, Nürnberg/Eichstätt 1965); *Die Propagandakongregation in Rom und die Kirche in Deutschland im ersten Jahrzehnt nach dem Westfälischen Frieden* (Paderborn 1969); *Das Papsttum und der Amtsölibat*, 2 Bde. (Stuttgart 1973–76); *Wörterbuch der Kirchengeschichte* (mit C. Andresen, München 1981). Herausgeber: *Päpste und Papsttum* (Stuttgart 1971 ff.); *Kirche und Staat auf Distanz* (München 1977); *Weshalb Priester?* (München 1982); *Bamberger Hochschulschriften* (m.a., Bamberg 1979 ff.) Anschrift: Seestraße 34, D–8036 Breitbrunn am Ammersee.