Das Basler Konzil in römisch-katholischer Sicht

Autor(en): **Meuthen, Erich**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **38 (1982)**

Heft 5

PDF erstellt am: **04.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-878433

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

gen an unsere Geschichtsschreibung von der – national oder konfessionell – jeweils anderen Seite richten könnte. Ich erwähne dies vielmehr in positiver Zielrichtung: wir brauchen dringend eine wirklich ökumenische Kirchengeschichte. Nicht die Verschiedenheit der Gesichtspunkte ist an sich schlecht; sie kann sich sogar fruchtbar auswirken. Aber deren Statuierung in einer selbstherrlichen, monologischen «splendid isolation» ist zutiefst problematisch. Vor allem für Forscher und Kirchenglieder aus sprachlich und kulturell grossen Bereichen wird dies zur Versuchung. Doch es geht zuletzt um eine allgemeine Anfechtung und Not, der man widerstehen muss – im Interesse der Ökumene und der Wissenschaft. In diesem Sinne kommt unserem Basler Symposium – in der recht breiten ökumenischen Streuung seiner engagierten Teilnehmer, wobei vor allem die Präsenz von Historikern aus den Bereichen der Dritten Welt hervorzuheben sei – potentiell beträchtliche Bedeutung zu: es kann und es soll ein neues Kapitel wahrhaft ökumenischer Kirchengeschichtsschreibung markieren.

2. Das Basler Konzil in römisch-katholischer Sicht

Erich Meuthen

Die[1] sog. Reformkonzilien des Spätmittelalters sind durch Entwicklungen in der römischen Kirche verursacht worden, insbesondere durch das Grosse Schisma 1378.[2] Man könnte fragen, ob es ohne das

[1] Um Missverständnissen vorzubeugen, sei vorweg nachdrücklich betont, dass über die Beurteilung des Basler Konzils, nicht über die Stellung der römisch-katholischen Kirche zum Konziliarismus oder gar zum Konzil überhaupt zu berichten war. Da das erste ohne das zweite und dritte nicht ganz darstellbar ist, wird mancherlei in der folgenden Übersicht naturgemäss zu «kurz» geraten müssen. Andererseits besitzen wir in der äusserst informativen Arbeit von H. Schneider, Der Konziliarismus in der neueren katholischen Theologie. Die Geschichte der Auslegung der Konstanzer Dekrete von Febronius bis zur Gegenwart, Berlin-New York 1976, seit kurzem eine entsprechende Darstellung (von einem evangelischen Autor), auf die im folgenden mehrfach zurückgegriffen werden kann.

[2] Zur Einführung in den Problemkreis Schisma – Reformkonzilien s. jetzt G. Alberigo, Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo, Brescia 1981 (doch wird Basel hierin nicht mehr umfassend abgehandelt). Von demselben ein Überblick über die jüngste Forschung: Il movimento conciliare (XIV-XV sec.) nella ricercha storica recente, StMed 19 (1978), 913–950. Desgleichen recht nützlich der von R. Bäumer herausgegebene Sammelband: Die Entwicklung des Konziliarismus. Werden und Nachwirken der kon-

Schisma diese oder ähnliche Konzilien gegeben hätte. Somit wäre die Gesamtproblematik der spätmittelalterlichen Kirche weniger, eventuell gar nicht konzilsreif gewesen, wenn nicht die Herausforderung durch die römische Entwicklung hinzugetreten wäre. Natürlich bleibt dabei zu bedenken, wie es auch schon die Zeitgenossen taten, ob das Schisma nicht in besonderem Masse Spiegel einer kirchlichen Gesamtkrise war.[3] Bei der hierarchischen Struktur der mittelalterlichen Kirche mussten Vorgänge in der ecclesia Romana die Gesamtkirche auf jeden Fall sehr stark berühren. Römische Kirche und lateinische Gesamtkirche sind in dieser Zeit nach Selbstverständnis und innerem Zusammenhang eine Einheit; und so kann man sagen: Hatten die Konzilien es mit der römischen Kirche zu tun, so ging es in eminenter Weise um das Römisch-Katholische der Kirche. Dabei offenbarte sich ein grundlegendes Spannungsverhältnis, das im Äusserstfall zur Isolierung des

ziliaren Idee, WdF CCLXXIX, Darmstadt 1976, mit einem instruktiven Einführungsreferat des Herausgebers zur «Erforschung des Konziliarismus» 3–56. Klar und übersichtlich: M. Fois, I concili del secolo XV, in: Problemi di storia della chiesa. Il medioevo dei secoli XII-XV, Mailand 1976, 162–214. Die beste kirchengeschichtliche Gesamtdarstellung der Epoche scheint mir nach wie vor (auch vom Umfang aus imponierend) in Bd. 14 der «Histoire de l'Église» von A. Fliche-V. Martin vorzuliegen, den E. Delaruelle, E.-R. Labande und P. Ourliac verfasst haben (Paris 1962–64): L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire (1378–1449). Den einschlägigen Abschnitt «Das abendländische Schisma und die Konzilien» in Jedins «Handbuch der Kirchengeschichte» III, Freiburg-Basel-Wien 1968, 490–588, schrieb (abgesehen von dem Kapitel über die Devotio Moderna von E. Iserloh) K. A. Fink. Der entsprechende Bd. IX innerhalb der von G. Dumeige und H. Bacht herausgegebenen «Geschichte der ökumenischen Konzilien» von J. Gill, Constance et Bâle-Florence, Paris 1965, deutsch: Mainz 1967, kann bis zu neuen Darstellungen der Konzilien von Konstanz, Basel und Florenz nur als notgedrungener Ersatz dienen. C. M. D. Crowder, Unity, Heresy and Reform, 1378–1460. The Conciliar Response to the Great Schism, London 1977, bietet eine lediglich einführende Textauswahl in englischer Übersetzung ohne weitergehende Ansprüche. – In dieser Titelliste fällt auf, dass die Forschung von überwiegend katholischen Gelehrten dominiert wird. Speziell für das Basler Konzil gilt das dagegen, wie sich zeigen wird, nicht mehr. Schon vom Forschungsinteresse aus scheint das Basileense offensichtlich weniger «katholisch» zu sein als etwa das Konstanzer Konzil. Vgl. das Vorwort zu dem von A. Franzen und W. Müller herausgegebenen Sammelband «Das Konzil von Konstanz», Freiburg-Basel-Wien 1964, IX: «Immer wieder also führen die Linien der ekklesiologischen Neubesinnung» (nämlich in der katholischen Kirche) «heute auf das Konstanzer Konzil hin». Für Basel trifft eher das Gegenteil zu.

[3] Vgl. A. Franzen, Zur Vorgeschichte des Konstanzer Konzils. Vom Ausbruch des Schismas bis zum Pisanum, in: Das Konzil von Konstanz 29: «Gerson erkannte, dass in der Struktur der Kirche etwas nicht in Ordnung war.»

Römischen wie des Katholischen führen konnte. Insofern Praxis und Theorien der Reformkonzilien insgesamt, selbst in der hitzigsten Reibung, den Zusammenhang nicht leugnen oder ignorieren konnten, stellt sich diese Epoche der Kirchengeschichte als römisch-katholisch dar.

Gleichwohl ging es zunächst um die römische Kirche, und im Grunde hat dies über die Schismafrage hinaus die Konzilsprioritäten auch weiterhin bestimmt. Die Gesamtkirche beschäftigte sich mit der römischen Kirche, machte sie in Konstanz wieder funktionsfähig, indem sie die Einheit des Hauptes wiederherstellte.[4] Sollte man erwarten, dass dieser Erfolg ohne Konsequenzen für die Gewichtsverteilung in der Kirche blieb? Darf der Dogmatiker die Bedeutung dieses gerade historischen Sachverhaltes ganz ausser acht lassen? Und auch der Historiker wäre apologetisch fehl beraten, wenn er tadelte, dass man damals verbal zwar die «Reform an Haupt und Gliedern» forderte, seine Reformbemühung tatsächlich aber einseitig auf das Haupt konzentrierte. Seit der Reformzeit des 11. Jahrhunderts haben sich die westlichen Konzilien vorrangig, der Intention wie der Sache nach, mit der Kirchenreform befasst. Man könnte fast alle Konzilien seither mit bestem Recht als «Reformkonzilien» bezeichnen. Die Initiative ging dabei vom Haupte aus und betraf sicher mehr die Glieder als das Haupt. Nun war es umgekehrt. Dies ist das eine allbekannte Neue. Aber ein Zweites trat jetzt hinzu.

Zum Selbstverständnis des Christentums, wie aller Religionen, gehört es, dass ihre Handlungen und Handlungsweisen prinzipiell legitimierbar sind. Daher war es naheliegend, dass mit der Forderung nach der Wiederherstellung der hierarchischen Einheit, nicht zuletzt auch im Hinblick auf deren künftigen Bestand, also unter einem die Einmaligkeit des Konstanzer Erfolges hinter sich lassenden Aspekt, entsprechende Legitimierungsfragen gestellt wurden. In der kanonistischen Tradition waren die Positionen der Handlungsträger Kirche, Konzil, Papst zwar schon lange überdacht worden, und es hatte sich in man-

[4] Das Konstanzer Konzil steht hier ebenso wenig wie die Konzilsfrage generell zur Sprache. Vgl. zur Einführung in die Diskussion neben dem schon genannten Sammelband «Das Konzil von Konstanz» noch R. Bäumer (Hg.), Das Konstanzer Konzil, WdF CCCCXV, Darmstadt 1977, und die Vortragssammlung «Die Welt zur Zeit des Konstanzer Konzils». Reichenau-Vorträge im Herbst 1964 (Vorträge und Forschungen IX), Konstanz-Stuttgart 1965.

chem auch eine communis opinio gebildet;[5] doch im umfassenden ekklesiologischen Zusammenhang griffen praktikabel erscheinende Klärungen von Einzelfragen, wie die des häretischen Papstes, zu kurz. Stellt das Superioritätsdekret ‹Haec sancta› der V. Konstanzer Session[6] einerseits eine gleichsam historische Notwendigkeit dar, das damalige Geschehen zu legitimieren, so fehlte doch ein konsistentes Gesamtkirchenverständnis, in dem es nicht nur aktuell interpretierbar war. Und so besteht das zweite Neue dieser Konzilien eben darin, und das betrifft vor allem Basel (auch die «römische» Seite!), über das Wesen der Kirche zu diskutieren und zu einem explizierten Verständnis dieser Institution zu gelangen, die sich bisher noch nie so umfassend befragt hatte.[7] Wenn jetzt, wie man in der jüngeren Forschung immer deutlicher sieht, umfassende Ekklesiologie heranwächst, so gaben erhebliche Anstösse dazu auch die Konzilsdiskussionen um den Kirchenbegriff. Andererseits werden wir sehen, in wie starkem Masse sich die römisch-katholische Beurteilung des Basileense durch die Diskussion der Superioritätsfrage engführen liess und damit sicher zu einem grossen Teil auch der konziliaren Realität entsprach. Zu den wesentlichen Fortschritten gerade der jüngsten Forschung gehört es, darüber hinausgehend jenen allgemeinen ekklesiologischen Horizont zu erschliessen. Die Konzilstheorie hat von Konstanz bis Basel einerseits mancherlei Bereicherung erfahren, andererseits aber auch geradezu dilemmatische Verfestigungen im Prinzipiellen, die nicht mehr universalkirchlich konsensfähig waren. Wie immer man ‹Haec sancta› beurteilt:[8] Der Fassung von 1415

[5] Grundlegend hierzu B. Tierney, Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism, Cambridge 1955; doch hat auf die vorbereitende Arbeit der Kanonistik schon früher F. Bliemetzrieder hingewiesen (s. Bäumer, Entwicklung des Konziliarismus [o. A. 2], 14 f.).

[6] Conciliorum Oecumenicorum Decreta, ed. Istituto per le Scienze Religiose, Bologna [3] 1973 (künftig: COD), 409 f.

[7] Zum geschichtlichen Ausgangspunkt der «Befragung» s. Franzen, Vorgeschichte (s. o. A. 3), 29: «Eine solche» (ekklesiologische) «Reflektion setzt immer ein, wenn etwas fragwürdig geworden ist.» Auf die über den Schismaskandal weit hinausreichende und viel prinzipiellere Herausforderung durch die «Häresien» von Ockham, Wyclif und Hus gerade im Zusammenhang mit der Erarbeitung neuer katholischer Ekklesiologie hat u. a. Yves M.-J. Congar, Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart (Handbuch der Dogmengeschichte III Faszikel 3d), Freiburg usw. 1971, 1–6, aufmerksam gemacht.

[8] ‹Haec sancta› selbst steht in unserem Referat ebenso wenig zur Sprache. Über die lebhafte innerkatholische Diskussion dazu s. Schneider, Konziliarismus, mit umfassen-

haftet jedenfalls mancherlei Situationales an, das dann in der Formulierung, mit der das Basler Konzil 1439 das Konstanzer Dekret dogmatisierte,[9] auf höchstmöglichen Allgemeinheitscharakter hin wegretouchiert ist. Wir kommen darauf zurück.

Es wäre indessen falsch, die konzilstheoretische Diskussion ohne zeitgeschichtlichen Bezug zu studieren und darüber hinaus Einwirkungen von der Politik auf die Prinzipien nur als störend, in der Regel als böse zu verstehen. Das Spektrum der «politischen» Realität jener Zeit ist im übrigen breiter, als zunächst gedacht werden mag. Nicht von

der Literaturliste. Ferner Bäumer, in: Entwicklung des Konziliarismus (s.o. A. 2), 38–42. Danach erschien noch der wichtige Aufsatz von Th. E. Morrissey, The Decree ‹Haec Sancta› and Cardinal Zabarella. His Role in its Formulation and Interpretation, AHC 10 (1978), 145–176. Die jüngste Kontroverse wurde im wesentlichen angefacht (nicht ohne Zusammenhang mit dem Zweiten Vaticanum) durch H. Küng, Strukturen der Kirche, Freiburg 1962, 244–289, und P. de Vooght, Le Concile et les Conciles, Paris 1960, 143–181; dasselbe deutsch, in: Das Konzil und die Konzile, Stuttgart 1962, 165–210, und von dort teilweise übernommen in: Entwicklung des Konziliarismus 177–197; vgl. auch P. de Vooght, Les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au concile de Constance, Paris 1965: Das Dekret enthält eine dogmatische Definition. Diese Interpretation ist auf starken und erfolgreichen Widerstand gestossen und wird nur noch randhaft vertreten; so von W. Krämer, Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus, Münster 1980, 6 ff. Das Spektrum der übrigen Interpretationen beginnt bei der Annahme einer «legislativen Notstandsmassnahme» (W. Brandmüller, Besitzt das Konstanzer Dekret ‹Haec Sancta› dogmatische Verbindlichkeit?, zuerst 1967, Wiederabdruck in: Entwicklung des Konziliarismus 265 f.); es reicht über die (damit als vereinbar angesehene – s. Brandmüller a. a. O. 271) grundsätzliche Bestimmung als «positive constitutional law» (B. Tierney, Hermeneutics and History. The Problem of Haec Sancta, in: Essays in Honor of Bertie Wilkinson, Toronto 1969, 363; Wiederabdruck in: B. Tierney, Church Law and Constitutional Thought in the Middle Ages, London 1979), bis zur Betonung der «princìpi teologici» in einem über Festlegungen auf «decisione dottrinale, decreto disciplinare o soluzione d'emergenza» hinausgehenden Urteil über das Dekret (Alberigo, Chiesa conciliare 352).

[9] Mit dem Dekret über die «drei Wahrheiten» 1439 V 16; I. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio XXIX, Paris 1904, 178 f.; Monumenta conciliorum generalium seculi decimi quinti (künftig: MC) III, Wien 1886, 278. Über die Quellen zum Basileense s. A. P. J. Meijknecht, Le concile de Bâle. Aperçu général sur ses sources, RHE 65 (1970), 465–473; neuerdings jedoch überholt durch die Appendix D («Sources and Studies Concerning the Council of Basel») bei J. Stieber, Pope Eugenius IV, the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire, Leiden 1978, 378–404, wo auch die bisherige Literatur vollständig referiert ist. Eine forschungsgeschichtliche Wertung derselben steht noch aus, ist demnächst aber von einem meiner Schüler in monographischer Form zu erwarten. Die Sammlung und Zusammenstellung der auf weite Strecken ungedruckten Quellen dürfte mich selbst noch etliche Zeit in Anspruch nehmen.

ungefähr erscheint das Konstanzer Dekret ‹Haec sancta› immer wieder in Partnerschaft mit dem jüngeren Dekret ‹Frequens› von 1417,[10] das die Periodizität der Konzilien festsetzte und damit erst die praktischen Voraussetzungen für die geschichtliche Verwirklichung konziliaren Kirchenverständnisses bot. Im Unterschied zu ‹Haec sancta› wird man ‹Frequens› aber als ausgesprochen «politisch» anzusehen haben, wenn man seine detaillierten Klauseln über den jeweils zu wählenden nächsten Konzilsort betrachtet, z. B. wie und wieweit der Papst hier mit Rücksicht auf bestimmte politische Situationen entscheidungsberechtigt war. Eben dies hatte Eugen IV. gleich erkannt, als er, unter Berufung auf Gründe, die auch ‹Frequens› anführt, Ende 1431 das kraft der Bestimmungen desselben Dekrets gerade zusammengetretene Konzil von Basel in recht unüberlegter Weise auflöste.[11] Und als er Ende 1433, unter politischem Druck, das Basileense wieder anerkannte,[12] konnte er es unter Wahrung der aus ‹Frequens› abgeleiteten argumentativen Konsequenz tun: Die Verlegungsgründe seien mittlerweile entfallen, bzw. hätten sich als unzutreffend herausgestellt. Das Konzil wiederum beschwor die Christenheit in zahlreichen Schreiben, die heilige Versammlung zu beschicken.[13]

Alles weitere, so wird man gestehen müssen, hing nun vom konkreten Verhalten der einzelnen christlichen Autoritäten ab. Der Appell an die Christenheit wird ein durchgehender Zug in der Geschichte des Basler Konzils sein. Viele Akte beider Seiten dienten überwiegend oder

[10] COD 438–443. In den folgenden Jahren und Jahrzehnten ist oft undifferenziert von «den Konstanzer Dekreten» die Rede.

[11] Bullen ‹Quoniam alto› von 1431 XI 12 und XII 18; Mansi XXIX 564–567; MC II, Wien 1873, 67–69 und 72–75. Vgl. dazu L. Bilderback, Eugene IV and the First Dissolution of the Council of Basle, ChH 36 (1967), 252: «The similarities of idea and word in ‹Frequens› and ‹Quoniam alto› are too frequent to be sheer coincidence. Eugene had the provisions of ‹Frequens› clearly in mind when he drew up ‹Quoniam alto› and he intended this appropriated authority to serve as his foundation in laying the Council of Basle, and perhaps conciliarism, to rest.»

[12] Zweite Bulle ‹Dudum sacrum› von 1433 XII 15; Mansi XXIX 78–89; MC II 566–574.

[13] Vgl. MC II 77, 126 f. sowie die zahlreichen Konzilsschreiben, etwa E. Martène – U. Durand, Veterum Scriptorum et Monumentorum Historicorum usw. Amplissima Collectio VIII, Paris 1734, 28–36, 59 f., 77 f., 103–105, 195 f., Mansi XXIX 237–239 oder aus der Empfängerüberlieferung z. B. H. Keussen, Die Stellung der Universität Köln im grossen Schisma und zu den Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts, in: Annalen Hist. Verein Niederrhein 115 (1929), 235 f.

gar allein, immer aber auch der Legitimation vor der Christenheit. Päpstlicherseits ist die mit den Griechen herbeigeführte Kirchenunion in Florenz als Ausweis für die Ökumenizität Eugens IV. gegen das Sektiererisch-Schismatische der Basler benutzt worden. Und wenn das Basler Konzil in viel ostentativerer Weise seine führenden Männer seit 1438 auf die deutschen Reichstage schickte (so auch nach Bourges), um die deutsche Nation für sich zu gewinnen, als die Kurie, deren Gesandte meist rangniedriger waren, nur einmal ein Kardinal (Albergati),[14] so zeigt dies die Bedeutung an, die Basel der «Aussenpolitik» in der Christenheit beimass. Auch in der zeitgeschichtlichen Realität ist damals die ‹ecclesia in orbe diffusa› deutlich geworden, als Papst wie Konzil sie zu vertreten, ja, in gewisser, wenngleich recht unterschiedlicher Weise schon selbst zu sein glaubten.[15] Wie Papst und Konzil haben wir dabei die weltlichen Mächte der Christenheit ebenso einzubeziehen wie den mannigfach differenzierten Klerus. Die institutionale kirchliche Vielfalt, die das traditionelle Leitungsamt der Bischöfe überwuchert hatte, zwang dem Basler Konzil Neuformulierungen des Kirchen- wie Selbstverständnisses als zeitgeschichtliche Aufgabe geradezu auf. Es ist die Frage, ob die – negative – römisch-katholische Beurteilung des Basileense diese Realität ihrer eigenen mittelalterlichen Geschichte ver-

[14] Vgl. dazu vor allem detailliert die «Deutschen Reichstagsakten» (künftig: RTA) XII-XVII, Gotha-Stuttgart-Göttingen 1901–1963. Zu Albergatis Gesandtschaft im Herbst 1438: RTA XIII 923 und XIV 457 s. v. ‹Albergati›. Als Konszilsgesandte begegnen z. B. die Kardinäle Aleman 1441, 1442 und 1446 (RTA XV 906 und XVI 706 f. s. v. ‹Aleman›; Stieber, Pope Eugenius 281); Grünwalder 1441 (XV 929 s. v. ‹Grünwalder›), Segovia 1441 und 1442 (XV 959 und XVI 749 s. v. ‹Segovia›), Panormitanus 1442 (XVI 741 s. v. ‹Palermo›), Hugues 1446 (handschriftliche Quellen), dazu die Patriarchen von Aquileja, Teck 1438 und 1439 (XIII 924 f. und XIV 458 s. v. ‹Aquileja›) und Masovien (seit 1440 Kardinal) 1441 und 1443 (XV 907 und XVII 832 s. v. ‹Aquileja›). Hinzu kamen immer wieder Bischöfe. Ausser dem zwar als Gesandten vorgesehenen, aber auf den Tagungen dann doch nicht erscheinenden Bischof von Lüttich ist 1446 der Bischof von Bologna, Tommaso Parentucelli, der erste Bischof in einer der päpstlichen Gesandtschaften. Vgl. zu dieser Frage Enea Silvio Piccolomini in seinem Bericht über den Frankfurter Reichstag 1442 bei R. Wolkan, Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini II (Fontes rerum Austriacarum LXVII), Wien 1912, 203: Die Basler schickten drei Kardinäle, Aleman, Panormitanus und Segovia; ‹Eugenius vero, ne sibi idem dedecoris fieret, ut in suis cardinalibus maiestas contemneretur, non cardinales, sed viros cardinalatu dignos misit›, nämlich Cusanus und Carvajal.

[15] Dies kam zum Ausdruck in den beiden Identifizierungen: ‹papa qui est ecclesia› bzw. ‹concilium quod est ecclesia›, die in ihrem ambivalenten Aussagegehalt hier nicht weiter analysiert werden können.

ständnisvoll genug gewürdigt hat, die Schwächung der bischöflichen Autorität einerseits, den Pluralismus kirchlicher Institutionen und Korporationen andererseits. Eben diese Realität spiegelt auch die Zusammensetzung des Basileense wieder, das mit seiner Majorität des mittleren Klerus die Szene beherrschte.[16] Jene Frage stellen, heisst zugleich bewusst machen, dass dieses Konzil 1431–1449 innerhalb der so und eben nicht anders entwickelten Kirche des Spätmittelalters stattfand.

Wie jedes Ereignis der Kirchengeschichte muss das Basler Konzil den Standort eines Jahrhunderte jüngeren Kirchenhistorikers mitformen. Er steht seinem wissenschaftlichen Objekt, selbst wenn er es wollte, nicht in letzter distanzierter Unbefangenheit gegenüber. Wenngleich diese Abhängigkeit alle Diskussion mit der Geschichte mehr oder weniger stark prägt, so betrifft den römisch-katholischen Historiker solche Bindung in erhöhtem Masse, weil die Interpretation der damaligen Vorgänge, in ihrer Zeit selbst schon mit allem Engagement einsetzend, als solche ein wichtiges Stück römisch-katholischer Wirklichkeit geworden ist. Das Studium der Interpretationsgeschichte belehrt ihn zum Beispiel, dass die sich schon während des Basler Konzils abzeichnende thematische Engführung in der Superioritätsfrage die spätere Diskussion in noch viel stärkerem Masse dominiert hat.

Ohne Zweifel ist damit aber auch eine neue Objektivierungsmöglichkeit gegeben; denn ganz abgesehen vom Kontroverscharakter die-

[16] L. Bilderback, Proctorial Representation and Conciliar Support at the Council of Basle, AHC 1 (1969), 140–152; J. Gill, The Representation of the ‹Universitas fidelium› in the Councils of the Conciliar Period, in: Councils and Assemblies ed. by G. J. Cuming and D. Baker, Cambridge 1971, 177–195; letzhin J. Miethke, Die Konzilien als Forum der öffentlichen Meinung im 15. Jahrhundert, DA 37 (1981), 748–753. Wie sich dort aus A. 50 ergibt, werden irreführende Angaben von Krämer mittlerweile in gutem Glauben übernommen: Nicht 87 Prälaten (wie Krämer, Konsens 143 A. 41, übrigens in Widerspruch zur eigenen Angabe «49» weiter unten 160, angibt), sondern nur 52 nahmen 1436 XII 5 an der Abstimmung über den Ort des Unionskonzils teil; vgl. die Liste in: Concilium Basiliense (künftig CB) IV, Basel 1903, 348–358, und deren Auswertung in CB I, Basel 1896, 148. Bei der nur einmal erreichten Zahl von 106 Prälaten (Krämer, Konsens 143 A. 41, nach MC II 649: «105», doch vertut sich Segovia hier; die richtige Zahl «106» im Konzilsprotokoll CB III, Basel 1900, 82 Z. 19 f., und so auch in dem von Segovia benutzten, von mir kürzlich identifizierten Protokoll in Kopenhagen, Kong. Bibl., Ny kgl. Saml. 1842 fol. f. 101^{r}) handelt es sich um eine Ausnahmesituation: kaiserlicher Reichstag Sigismunds in Basel, an dem natürlich auch viele Reichsprälaten teilnahmen, die nicht speziell des Konzils wegen dorthin gekommen waren.

ser Diskussion, der nach Objektivierung drängt, kann sich das Römisch-Katholische schon thematisch darin nicht erschöpfen. Es ist sicher auch ernst betroffen von der vorreformatorischen Zeitstellung des Basileense, die in zugespitzter provokativer Beurteilung Karl August Fink im (katholischen) Handbuch der Kirchengeschichte 1968 im Zusammenhang mit Eugen IV. herausgestellt hat: Indem dieser das Konzil beseitigte, «fällt in seine Verantwortung das Scheitern der Reform; denn ohne Konzil keine Reform, das war nun deutlich geworden... Rom hat die Reform verhindert und dafür wenig später die Reformation erhalten.»[17] Auch dieses Thema wird der römisch-katholische Historiker nicht unbefangen behandeln können; doch kann es in besonderem Masse unter dem Aspekt allgemeiner spätmittelalterlicher Zeitbedingtheiten betrachtet werden, und das gälte dann auch für das Basler Konzil insgesamt. Es könnte also auch eine römisch-katholische Beurteilung geben, die von sich selbst, zunächst wenigstens, ganz absieht. Es ist zu fragen, ob eine solche Position nicht aus dem Rahmen des hier gestellten Themas fällt; denn es ist ausdrücklich auf eine bestimmte Sicht der Geschichte abgestellt. Doch der Referent – er ist selber nicht Kirchen-, sondern Profanhistoriker – möchte seinen Optimismus nicht verhehlen, dass die römisch-katholische Beurteilung durch diese Blickausweitung auf die allgemeine Geschichte ebenso verständlicher gemacht werden kann, wie die vorurteilsfreie Einbeziehung der römisch-katholischen Position umgekehrt das generelle Verständnis von Geschichte näherzubringen vermag. In diesem Sinne wende ich mich dem vorgestellten Thema zu.

Der Einstieg möge in dreifacher Weise geschehen. Zunächst wird die Ökumenizität in formaler Hinsicht geprüft. Solches Vorankündigen riskiert natürlich, das Interesse an meinem Vortrag erlahmen zu lassen, ehe er recht begonnen hat. In einem zweiten Ansatz soll das offizielle Verhalten des Basileense, wie es in seinen Dekreten zum zweifelsfrei gültigen Ausdruck gekommen ist, in seinen Konsequenzen für unsere Fragestellung untersucht werden. Schliesslich werden drittens die Basler Theologen zur Rede stehen, die bisher nur wenig zur Kenntnis

[17] Handbuch III 588. Ähnlich auch andernorts; vgl. etwa: Die konziliare Idee im späten Mittelalter, zuerst erschienen 1964, wiederabgedruckt in: Entwicklung des Konziliarismus (s.o. A. 2), 275–294, dort 291; Das Scheitern der Kirchenreform im 15. Jahrhundert, in: Mediaevalia Bohemica 3 (1970), 237–244; Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter, München 1981, 59.

genommen worden sind, dafür aber in jüngsten Studien Aktualität gewinnen. In jedem Falle wird eine Analyse der Basler Probleme mit der Auswirkung auf römisch-katholische Beurteilungsmöglichkeiten verknüpft werden.

Die Frage der Ökumenizität ist neben dem geschichtlich-faktischen Sachverhalt verbunden mit der Legitimität. Die Legitimität betrifft zweierlei: das Konzil und seine Handlungsmacht sowie die Verbindlichkeit seiner aufgrund dieser Legitimation gefassten Beschlüsse. Sind diese Voraussetzungen erfüllt, ist Ökumenizität möglich, wenn der Charakter des Konzils und seiner Dekrete von allgemeinkirchlicher Bedeutung ist. Legitimität wird von der dazu berufenen Autorität verliehen. Die 1415 in Konstanz versammelten Konzilsväter erklärten, dass Christus ihnen solche Legitimität verliehen habe.[18] Mit dem Dekret ‹Frequens› legten sie kraft dieser Legitimation fest, dass jede Konzilsversammlung, die direkt und über diese nächste indirekt hinfort von ihr ausgehe, eo ipso legitim sei. Man könnte in diesem Zusammenhang von konziliarer «Sukzession» sprechen.[19] Insofern ‹Frequens› bei der Verkündung des nächsten Konzilsortes den Papst beteiligte, trug man seinem Anspruch Rechnung, (ebenfalls) Legitimationsinstanz zu sein; doch konnte das Konzil ‹in eius defectu› auch allein handeln.[20] Demgegenüber verstanden die Päpste weiterhin ihre Autorität als unerlässlich für konziliare Legitimität. Von hier aus hat sich die offiziöse römisch-katholische Beurteilung der Ökumenizität des Basler Konzils schon während seiner Tagung entwickelt. Martin V. wie Eugen IV. waren sichtlich bemüht, die Legitimität des Basileense von ihrer eigenen Billigung und Bestätigung abhängig zu machen.[21] Allerdings gab es

[18] COD 409 Z. 22–25: ‹et primo declarat, quod ipsa (synodus) in Spiritu sancto legitime congregata... potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet... obedire tenetur usw. Sie hat ihre Legitimation also auch nicht durch die Kirche; es handelt sich um das absolut sichere Wissen, dass Gott die Synode zusammengeführt hat.

[19] COD 439 Z. 10 f.: ‹ut per quamdam continuationem semper aut concilium vigeat, aut per termini pendentiam exspectetur›.

[20] COD 439 Z. 7–9: das Konzil sei zu feiern ‹in locis, quae summus pontifex... vel in eius defectu ipsum concilium deputare et assignare teneatur›. Mit ‹defectus› dürfte aus dem Zusammenhang heraus wohl nicht die Papstvakanz gemeint sein, sondern der von den Umständen erzwungene oder der gar beabsichtigte Entzug der päpstlichen Mitwirkung.

[21] Vgl. die entsprechenden Exordien Mansi XXIX 8B und 11AB sowie MC II 51 und 53. Eugen IV. bezog sich trotz aller Nutzung der von ‹Frequens› gebotenen Argumente in

Situationen und Äusserungen der Päpste, in denen sie sich möglicherweise in Widerspruch dazu gesetzt haben. Es handelt sich vor allem um folgende Sachverhalte[22]:

Unterwarf sich Martin V. 1431 mit seiner Vorabbestätigung all dessen, was in Basel geschehen würde – so wie es in seiner Bulle für den Konzilslegaten Cesarini zum Ausdruck gebracht war –, auch einer eventuellen Neudekretierung der konziliaren Superiorität? Der einschlägige Text lautet, er werde alles für gültig halten, ‹quidquid... per te una cum eodem Basileensi concilio... decretum fuerit›.[23] Der Legat, nicht also das Konzil, erhält demnach die abschliessende Dekretgewalt, die er anstelle des Papstes wahrnimmt, wenngleich sie an den Konzilswillen gebunden wird.

Wichtiger dann die erneute Anerkennung des Basler Konzils durch Eugen IV. im Dezember 1433 mit der Bulle ‹Dudum sacrum›.[24] Bekanntlich gab es im Laufe des Jahres 1433 eine lange Diskussion, ob sich der Papst bei der Anerkennung nur zurückhaltend-gewährend äussern dürfe: ‹volumus et contentamur›, oder ob er das Basileense ausdrücklich bestätigen solle: ‹decernimus et declaramus›.[25] Hinter dieser Frage gelang es ihm aber recht klug, sich der ausdrücklichen Erklärung zu entziehen, dass er mit der Anerkennung des ununterbrochenen Fortbestandes als legaler Konzilsversammlung[26] auch die in der Zwischenzeit durch das Konzil gefassten Beschlüsse global bestätige, unter denen sich mit dem Dekret der zweiten Session die ausdrückliche

seinen Bullen ‹Quoniam alto› einleitend dennoch ausdrücklich auf seine «Schlüsselgewalt»; Mansi XXIX 564D sowie MC II 67 und 72.

[22] Guter Überblick bei Fois, Concili (s.o. A. 2), 199–212. Sein Ergebnis ist in der Kapitelüberschrift zum Ausdruck gebracht: «La coerenza lineare di Eugenio IV.»

[23] Mansi XXIX 12D; MC II 55.

[24] S. o. A. 12.

[25] Hierzu die ausführliche, für die Faktengeschichte der Auseinandersetzung zwischen Eugen IV. und Basel insgesamt immer noch grundlegende Darstellung bei N. Valois, Le pape et le concile (1418–1450) I, Paris 1909, 242–310. Im Unterschied zu C. J. Hefele-H. Leclercq, Histoire des conciles VII/2, Paris 1916, basiert sie weithin auf ungedruckten Quellen. Vgl. auch Stieber, Pope Eugenius IV 19–22. Zur Anerkennungsfrage s. R. Bäumer, Die Stellungnahme Eugens IV. zum Konstanzer Superioritätsdekret in der Bulle «Etsi non dubitemus», erstmals 1964, wiederabgedruckt in: Das Konstanzer Konzil 248–274.

[26] Mansi XXIX 78E; MC II 565: ‹declaramus praefatum generale concilium Basileense a tempore praedictae inchoationis suae legitime continuatum fuisse et esse prosecutionemque semper habuisse› usw. ‹ac si nulla dissolutio facta fuisset›.

Erneuerung des Konstanzer Dekrets ‹Haec sancta› befand. Eugen IV. hat schon bald und dann immer wieder darauf hingewiesen, dass er eine solche Universalbestätigung nicht ausgesprochen habe.[27] Wenn seine neuen Legaten dies taten, dann nur für ihre Person, nicht im Namen des Papstes. Der Session, die ‹Haec sancta› 1434 noch einmal ausdrücklich bestätigte, blieben sie fern.[28]

Von besonderer Bedeutung ist schliesslich der Vorbehalt in der Beglaubigung der Legaten, die Eugen IV. 1446 zu den Ausgleichsverhandlungen nach Deutschland entsandte. Hier heisst es, er anerkenne die allgemeinen Konzilien von Konstanz und Basel, dieses bis zur Verlegung (nämlich im Jahre 1437), ‹absque tamen praeiudicio iuris, dignitatis et praeeminentiae sanctae sedis apostolicae ac potestatis sibi et in eadem canonice sedenti in persona beati Petri a Christo concessae›.[29]

Hart an die Grenze der Konsequenz führt ein halbes Jahr später die Billigung, die Eugen IV. kurz vor seinem Tode in der Bulle ‹Ad ea ex debito› aussprach: Er anerkenne das Konstanzer Konzil, das Dekret ‹Frequens›, ‹ac alia eius decreta... sicut et caeteri antecessores nostri, a quorum vestigiis deviare nequaquam intendimus›.[30] Dem Wunsch der deutschen Fürsten, den Text von ‹Frequens› und ‹Haec sancta› ausdrücklich zu billigen, kam er also nicht nach. Kriterium für die Annahmefähigkeit konziliarer Dekrete war die Richtschnur seiner Vorgänger.

[27] Vgl. dazu Fois, Concili 204–208. Bedenkenswert sein Hinweis, dass die 1436 I 13 vom Konzil für Eugen IV. redigierte Bulle eine nochmalige ausdrückliche Bestätigung der Basler Dekrete vorsah, die Konzilsväter demnach also selber zweifelten, ob der Papst diese Bestätigung in die Wiederanerkennung des Konzils schon eingeschlossen hatte.

[28] Valois, Pape I 318–331. Zur Inkorporation der päpstlichen Legaten (‹nominibus privatis›) unter Ableistung des entsprechenden Eides (‹nominibus propriis›), das Konstanzer Dekret ‹Haec sancta› anzuerkennen, s. Mansi XXIX 89D sowie CB III 80 Z. 29–37. Session XVIII: Mansi XXIX 91; MC II 713.

[29] C. Baronii, O. Raynaldi et J. Laderchii Annales ecclesiastici denuo excusi ab A. Theiner XXVIII, Bar-le-Duc 1874, 461 ad a. 1446 § 3; eine neue Edition demnächst in: Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues I/2, Hamburg 1983, Nr. 700. Aus der uferlosen Literatur zu dieser Stelle nenne ich lediglich A. Baudrillart, ‹Concile de Bâle›, in: Dictionnaire de théologie catholique II, Paris 1905, 126 f.; Bäumer, Stellungnahme, in: Konzil von Konstanz 272; Fois, Concili 211.

[30] A. Mercati, Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili I, Rom 1954, 168 f. Zur Interpretation wie A. 29; dazu Stieber, Pope Eugenius IV, 298. Im Unterschied zu ‹Frequens› wird ‹Haec sancta› von Eugen IV. hier nicht eigens genannt.

So dann auch Eugens ausdrückliches ‹Salvatorium› vom gleichen Tage.[31]

Trotz verbaler Fragwürdigkeiten ist die Haltung Eugens IV. selbst demnach konsequent.[32] Was aber noch wichtiger ist: Sie ist zugleich auch unbestimmt. In welchem Umfang auch immer er in seinen Bullen ‹Moyses› 1439 und ‹Etsi non dubitemus› 1441 das Konstanzer Dekret ‹Haec sancta› hat entkräften wollen,[33] so bleibt doch davon unberührt, ob er es als solches bzw. in welcher Interpretationsweise er es in der Basler Wiederholung anerkannt oder verworfen hat. Eugen IV. hat sich nie genau ausgedrückt, was in den Basler Dekreten der apostolischen Autorität abträglich war – man denke etwa auch an die Reformdekrete mit dem Wegfall der Annaten usw. Die Gewissheit, dass er eine Bestätigung aussprach, in Kombination mit der Ungewissheit, welche Dekrete bis zur 25. Session, das heisst, bis zur Verlegung des Konzils nach Ferrara, er gleichwohl im einzelnen damit noch nicht bestätigte, bestimmt bis heute die römisch-katholische Diskussion des Basileense. So heisst es in den ‹Conciliorum Oecumenicorum Decreta› des ‹Istituto per le Scienze Religiose›: «Cum nonnulli modo historici de 25 priorum sessionum Basileensium oecumenicitate disputent, eae quae Basileae secutae sunt post translationem usque ad ultimam, ... omnium sententia non oecumenicae habentur».[34] Das Lexikon für Theologie und Kirche belehrt etwas abweichend: «Die 25 Sitzungen bis zur Verlegung

[31] Mercati, Raccolta I 176: Mit dem, was er dem König, den Erzbischöfen usw. zugestanden habe oder noch zugestehen solle, beabsichtige er nicht ‹in aliquo derogare doctrinae sanctorum patrum aut praefatae sedis privilegiis et auctoritati, habentes pro non responsis et non concessis quaecunque talia a nobis contigerit emanare.›

[32] In diesem Sinne auch Bäumer, Stellungnahme 272 f., gegen Küng. Ebenso Fois, Concili 212.

[33] Bäumer, Stellungnahme. Wenn Eugen IV. in seiner Bulle ‹Etsi non dubitemus› von 1441 mit seiner Interpretation von ‹Haec sancta› nicht weiter gegangen wäre als in seinen übrigen Verlautbarungen, wäre es unverständlich, dass Nikolaus von Kues bei seinen Verhandlungen mit den deutschen Fürsten die Existenz dieser Bulle solange wie möglich verleugnet, ja, als böse Unterstellung angeprangert hätte; vgl. dazu E. Meuthen, Nikolaus von Kues. Dialogus usw. in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 8 (1970), 44. Das spricht wohl gegen völlige Kohärenz in den Äusserungen Eugens IV.

[34] COD 453. Wenn das V. Laterankonzil das Basileense nach der Verlegung 1437 als ‹conventicula, quae *praesertim* post huiusmodi translationem concilium amplius appellari non merebatur›, bezeichnet (COD 642), so drückt es damit indirekt auch seine skeptische Ansicht über den ersten Teil aus.

nach Ferrara gelten als ökumenisch, von diesen jedoch nur die Dekrete, die vom Konzil in Erfüllung seiner Aufgabe erlassen wurden und der Autorität des Hl. Stuhls nicht entgegenstehen».[35] Diese Formulierung geht, grossenteils wörtlich, auf die ältere Auflage des Lexikons zurück,[36] wo – im übrigen wieder ganz wörtlich nach dem Kirchlichen Handlexikon von 1907[37] – eine negative Abgrenzung gegenüber gallikanischen Erweiterungen der Ökumenizität ergänzt ist, die uns gleich noch zu beschäftigen haben. Wer von sich aus eine nähere Bestimmung wagt, hat zuvor sein Verständnis von «apostolischer Autorität» zu klären, nicht minder aber auch, was ihr nützen und schaden könnte.

Von dieser recht offen gehaltenen Bestimmung gibt es allerdings nach beiden Seiten Abweichungen, nämlich einerseits Erweiterungen der Basler Ökumenizität über die in dieser Formulierung erkennbaren Grenzen hinaus, andererseits aber auch Verengungen bis zur vollständigen Leugnung jeder Ökumenizität.[38] Den systematischsten Überblick über die verschiedenen Anerkennungsweiten des Basileense aus jüngerer Zeit bietet der ausführliche Lexikon-Artikel von Baudrillart (1905) in Band II des ‹Dictionnaire de théologie catholique›.[39] Er stellt vier Meinungen nebeneinander, die das Konzil in jeweils unterschiedlicher zeitlicher Erstreckung als ökumenisch ansehen:

1) ganz, mit allen Sessionen, 2) nur bis zur Verlegung nach Ferrara, 3) bis zur 16. Session einschliesslich, d. h. bis zur Annahme der Anerkennungsbulle ‹Dudum sacrum›, 4) überhaupt nicht. Innerhalb der zweiten und dritten Beurteilung können entweder alle Sessionen oder nur ein Teil derselben als inhaltlich ökumenisch angesehen werden. Dazu wäre im einzelnen zu bemerken:

[35] Artikel ‹Basler Konzil› von J. B. Villiger, in: Lexikon für Theologie und Kirche II, Freiburg [2] 1958, 25.

[36] Artikel von E. Göller, in Band II, Freiburg 1931, 17.

[37] Artikel von A. Pieper, in Band I, Freiburg 1907, 503.

[38] Praktisch läuft auch die Bestimmung bei Fois, Concili 199, darauf hinaus: «L'opinione prevalente è che il concilio di Basilea rivesta carattere ecumenico fino al decreto di traslazione a Ferrara... anche se non tutti i suoi decreti possono ritenersi ugualmente ecumenici, proprio perché non tutti ricevettero una conferma papale.» Eine solche ausdrückliche Bestätigung erhielt aber nur das Basler Minoritätsdekret der 25. Session (COD 512 f.) über den Unionsort; Bestätigungsbulle ‹Salvatoris› von 1437 V 30: Concilium Florentinum, Epistolae pontificiae ad concilium Florentinum spectantes ed. G. Hofmann I, Rom 1940, 64–70 Nr. 66.

[39] S. o. A. 29; dort 125–128.

Die erste Position, derzufolge sämtliche Erklärungen des Basileense verbindlich, seine dogmatischen Verlautbarungen gültige Glaubensartikel sind, kennzeichnet den radikalen Gallikanismus, wie er etwa durch Edmond Richer (1559–1631), u.a. Herausgeber Gersons, vertreten wurde.[40] Sein ‹Libellus de ecclesiastica et politica potestate›, 1611 in Paris erschienen, wurde aber bereits 1612 auf einem Provinzialkonzil zu Sens, 1613 durch die Indexkongregation verurteilt; 1629 unterzeichnete Richer einen Widerruf. In der Tat, im Unterschied zur Neutralitätserklärung der deutschen Kurfürsten blieb das Basileense von Frankreich ausdrücklich auch nach der Verlegung 1437 anerkannt; der Besuch des Konzils von Ferrara-Florenz wurde den französischen Prälaten verboten.[41] Dementsprechend erklärte noch der Kardinal von Lothringen auf dem Konzil von Trient, in Frankreich halte man das Basileense insgesamt für legitim und ökumenisch, nicht aber das Florentinum, ‹et pour ce l'on fera plustost mourir les François que d'aller au contraire›.[42] Jedenfalls dürfte mit der Zuspitzung im 17. Jahrhundert diese Meinung als römisch-katholische Möglichkeit endgültig illusorisch geworden sein.

Die zweite Position in der erstgenannten Spielart: Ökumenizität aller Basler Dekrete bis zur Verlegung nach Ferrara, d.h. auch der Bestätigung von ‹Haec sancta›, vertritt der gemässigte Gallikanismus, so etwa Bossuet in seiner ‹Defensio declarationis cleri Gallicani›.[43] Sie ist wegen der Unbestimmtheit der Position Eugens IV. durchaus als römisch-katholisch akzeptierbar. Dagegen steht die dritte Position schon deshalb in Widerspruch zur Stellungnahme Eugens IV., weil er das Basler Minoritätsdekret vom 7. Mai 1437 wenige Wochen später ausdrücklich bestätigt hat.

Baudrillart selbst, schon bald Rektor des Pariser ‹Institut Catholique›,[44] verteidigt die vierte Beurteilungsweise, dass Basel nie und in

[40] Vgl. Schneider, Konziliarismus 58f., mit weiterer Literatur.

[41] Valois, Pape II 140f.; J. Gill, The Council of Florence, Cambridge 1961, 133f.

[42] Schneider, Konziliarismus 55f. Vgl. auch R. Bäumer, Die Zahl der allgemeinen Konzilien in der Sicht von Theologen des 15. und 16. Jahrhunderts, AHC 1 (1969), 288–313, dort: 307 und ebenso 305–308 zur Anerkennung der Ökumenizität von Basel im 15. und 16. Jh. überhaupt.

[43] 1682 entstanden, aber erst 1730 in Luxemburg erschienen. Über Bossuets Stellung zu Basel s. R. Duchon, De Bossuet à Febronius, RHE 65 (1970), 397f.

[44] Vgl. R. Rouquette, in: Lexikon für Theologie und Kirche II, Freiburg ^{2}1958, 55.

keinerlei Hinsicht ökumenisch gewesen sei; diese Ansicht sei im Begriff «la plus générale» zu werden. Zwar gesteht er mit Bellarmin, dass das Basler Konzil ökumenisch einberufen worden sei, doch habe es sich nie ökumenisch konstituitiert. Dementsprechend schloss die ‹Editio Romana› der ‹Concilia generalia ecclesiae catholicae› (1608–1612) auf Anraten Bellarmins das Basileense als nicht-ökumenisch aus.[45] Ähnlich die Position des älteren ‹Denzinger› bis zur 31. (Rahnerschen) Auflage einschliesslich.[46] Erst in der 32. (von Schönmetzer neu bearbeiteten) Auflage von 1963 wird das Basileense zumindest genannt.[47] Die Formulierung lautet ähnlich wie in den ‹Conciliorum oecumenicorum decreta›: Die Sessionen I-XXV sind ökumenisch, «quatenus eius decreta scopum a papa praestitutum attingunt». Übernommen wird aber kein Dekret. Die 33. Auflage von 1965 ergänzt jedoch im Supplement aus der Bulle ‹Moyses› die Verurteilung der «drei Wahrheiten» ‹iuxta pravum Basiliensium intellectum›.[48] Vermutete Baudrillart noch, seine Meinung sei im Begriff, die «allgemeine» zu werden, so zeigt die jüngste Entwicklung des ‹Denzinger› gerade das Gegenteil. Baudrillart führte als Beweisgründe an: Alle Äusserungen Eugens IV. zum Basileense seien in einer Zwangslage erfolgt; nur eine geringe Zahl von Bischöfen, d.h., der legitimen Konzilsväter, habe teilgenommen, der überwiegend niedere Klerus habe nach kirchlichem Recht keinerlei Befugnis gehabt, das Basler Konzil habe die Kirche mithin nicht «moralisch» repräsentiert. Andererseits kann er nicht leugnen, dass päpstliche Anerkennungen vorliegen. Abgesehen von dem schon erhobenen Bedenken, dass Eugen IV. unter Zwang gehandelt habe, tut er diese Realität mit dem Argument ab, solche Bestätigungen beträfen nicht die Dekrete über die Superiorität, «les seuls qui aient de l'importance». Damit ist Baudrillart Gefangener der Engführung von «Basel» geworden und insofern symptomatisch. Ohne Zweifel wird die

[45] Ältere Literatur zur Editio Romana bei Bäumer, Zahl 288; hier im besonderen V. Peri und C. Leonardi.

[46] H. Denzinger – C. Rahner, Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg [28]1952. Auf Konstanz (241–251) folgt 252–266 gleich Florenz 1438–1445; das Stichwort «Basilea» erscheint im Index alphabeticus nicht.

[47] H. Denzinger – A. Schönmetzer, Enchiridion usw. wie A. 46, Barcelona usw. [32]1963, 330.

[48] Fotomechanischer Nachdruck der 32. A., jedoch mit neuergänztem Supplementum 823 ff.; hier 829 f.

Beurteilung der Quellenaussagen im übrigen aber auch bei Baudrillart überflutet von einer insgesamt und vorweg negativen Wertung, die in einer gewissen Sorge, wenn nicht in einer Angst gründet, die auch psychologischer Natur ist.

Dieses psychologische Phänomen muss als historische Grösse möglicherweise höher eingeschätzt werden als jede nüchterne Quellenargumentation. Die ungeheure Bedrohung, der das Papsttum ausgesetzt war, liess die Kurie nervös reagieren, wenn man ihr nach dem Ende des Basileense auch weiterhin mit einem Konzil drohte.[49] Furcht vor dem Konzil schlechthin lähmte lange Zeit die Bemühungen um die Einleitung jenes so dringlichen Konzils,[50] das dann, freilich auch aus anderen Gründen weiterverzögert, die zum Schluss viel gewichtiger wurden, erst im Jahre 1545 zu Trient begann. Doch nicht nur das Basileense, der ganze Komplex der «Reformkonzilien» wird von massgeblichen römisch-katholischen Kirchenhistorikern aus der Ökumenizität verdrängt; so etwa Lorenzo Berti in seinem ‹Ecclesiasticae historiae breviarium› (Pisa 1760): Pisanum, Constanciense, Senense und Basiliense seien insgesamt als nicht-ökumenisch anzusehen.[51]

Das römisch-katholische Beurteilungsspektrum ist also verhältnismässig breit.[52] Es spiegelt gleichsam noch etwas von der spätmittelalterlichen Offenheit des Kirchenverständnisses. Gerade die Basler Konzilstheologen, von denen noch die Rede sein wird, haben ihr Kirchenverständnis sehr scharf von «ketzerischen»Positionen wie der wyclifi-

[49] H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient I. Der Kampf um das Konzil, Freiburg[3] 1977, 49–59 (über die Konzilsideee und die «Abneigung, ja Furcht auf die sie an der Kurie stiess») und 484–488. Wer den Papst erpressen wollte, nutzte das natürlich aus. Nur als ein Beispiel von vielen: die Konzilsappellation Kg. Alfons' V. von Neapel gegen Papst Calixt III. 1457, der Alfons daraufhin exkommmunizierte; L. Freiherr von Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters I, Freiburg[12] 1955, 741; vgl. auch L. Fumi, Chiesa e stato nel dominio di Francesco I Sforza, in: Arch. storico lombardo 51 (1924), 26f.

[50] Jedin, Geschichte I 155–158: «weil es in Rom für ein gefährliches Abenteuer von zweifelhaftem Ausgang gehalten... wurde». Eben dieses wohl erkennend, so auch Luther über die Erinnerung des Papstes an das Basler Konzil und die daraus folgende Furcht vor einem Konzil überhaupt: ‹Ich werdt mich selber, so ich an seyner stad were› (zitiert nach Schneider, Konziliarismus 54).

[51] Dazu Schneider, Konziliarismus 82f. Zum Autor s. G. Pignatelli, in: Dizionario Biografico degli Italiani IX, Rom 1967, 516–521.

[52] Für das 15. und 16. Jh. führt Bäumer, Zahl 305–308, das in äusserst instruktiver Weise vor.

tischen oder auch der individualistisch-ockhamistischen abgesetzt.[53] Damit beteiligten aber auch sie sich an jenem Prozess ekklesiologischer Definierung, der für den späteren Konfessionalismus charakteristisch wird.[54] Umgekehrt richtete sich gegen die Basler dann schon bald derselbe Vorwurf von römischer Seite. Torquemada, der führende römisch-katholische Theologe des 15. Jahrhunderts, hat dieses Thema schon recht deutlich formuliert, wenn er die Selbstlegitimation des Konzils strukturell mit Ketzerkirchtum in Verbindung bringt.[55]

Die Beurteilung der Basler Dekrete kann das Gewicht, das ‹Haec sancta› seit über einem halben Jahrtausend in der Diskussion besitzt, leider auch an dieser Stelle nicht ignorieren. In der Kontroverse um ‹Haec sancta›[56] scheint mir die Geschichte des Dekrets von Konstanz bis Basel, d.h. vor allem: in Basel selbst, oft zu wenig berücksichtigt. Folgendes wäre hier anzumerken: 1) Ausdrücklich als ‹veritas fidei› erklärt wurde die Konzilssuperiorität in Form eines Konzilsdekrets erst in der XXXIII. Session des Basileense 1439 über die «drei Wahrheiten».[57] 2) Zwischen der Verkündung von ‹Haec sancta› 1415 und der

[53] So etwa sehr ausführlich und grundlegend Johann von Segovia in seinen ‹Decem avisamenta›, deren erste drei der Prädestiniertenkirche (‹ecclesia non est predestinatorum solum aut in gratia sistencium›), das vierte der Restlehre (‹dictum vulgare, videlicet quod tempore passionis Christi ecclesia sive fides remansit in sola virgine, est falsum›) gewidmet sind; Krämer, Konsens 413, dazu dessen Inhaltswiedergabe 228–241.

[54] Welche Bedeutung gerade der Konsens in diesem Zusammenhang spielt, versuche ich in einem demnächst erscheinenden Beitrag über «Konsens bei Nikolaus von Kues und im Kirchenverständnis des 15. Jahrhunderts», in: Politik und Konfession, Festschrift K. Repgen (1983) zu zeigen.

[55] Summa de ecclesia III c. 31, Venedig 1561, 308v–309r: ‹Ad tertiam autem, quae sumitur ex illo Math. 18, 'ubi duo' etc.... dicimus, quod assistentia illa, quam dominus sanctis congregationibus pollicetur inspirando quae bona sunt et adiuvando ad prosecutionem, non arguit potestatem clavium aut iurisdictionis aut regiminis, ut clarissimum est; alias omnium sanctorum omnium virorum sive foeminarum congregationes in Christi nomine convenientes potestatem haberent. Quod non modo periculosum est, sed etiam videtur sapere haeresim Valdensium, qui omnes sanctos homines claves habere ecclesiae asserere praesumpserunt. Unde manifestum est, quod ex illa Christi promissione, qua dominus pollicetur in nomine suo congregatis adesse, nulla potestas iurisdictionis arguitur in conciliis universalibus..., sed contradicit, cum tales non possint dici in Christi nomine convenire, qui contempto vero Christi vicario conventicula praesumunt facere›.

[56] Zur Forschung s.o. A. 8.

[57] S.o. A. 9.

XXXIII. Basler Session gibt es bei den konziliaren (nicht also nur zwischen papalen und konziliaren) Theologen und Juristen unterschiedliche Meinungen zur Verbindlichkeit. Gerson hat die Konzilssuperiorität sofort als Glaubenssache deklariert.[58] Als Eugen IV. 1431 das Basler Konzil aufgelöst hatte, wurde auch in konzilsamtlichen Äusserungen, wie in der Responsio ‹Cogitanti›,[59] der glaubensverbindliche Charakter des Konstanzer Dekrets sofort deutlich hervorgehoben; doch kam es zu keiner ausdrücklichen Erklärung dogmatischer Verbindlichkeit.[60] Aus diesem Grunde konnte ein Konziliarist wie der Panormitanus 1439 gegen die Verurteilung Eugens IV. durch das Basler Konzil als Ketzer geltend machen, man werfe dem Papst Unglauben aus der Zeit vor der Dogmatisierung durch das Dekret der XXXIII. Session vor, als er nämlich noch nicht zwingend daran zu glauben hatte.[61] Viele,[62] nach dem Abzug der papsttreuen Teilnehmer 1437/1438 gewiss dann auch die weit überwiegende Mehrheit der Basler Konzilsväter haben auch schon vor 1439 die Konzilssuperiorität als Glaubenssatz angesehen; doch ist vor 1439 keiner deshalb amtlich verketzert worden, wie es jetzt nicht nur Eugen IV. geschah. 3) Der dogmatischen Verbindlichkeit, die ja sinnvollerweise nur einer allgemeingültigen Wahrheit zukommt, stand, von den Verfassern des Konstanzer Dekrets wohl gar nicht bedacht, die Formulierung von ‹Haec sancta› entgegen, dass sich die Superiorität auf die Beseitigung dieses gegenwärtigen Schismas beziehe.[63] Nach dem schon 1434 in der XVII.

[58] Vgl. dazu die Diskussion bei Schneider, Konziliarismus 328–330.

[59] Vgl. die Stellensammlung bei Krämer, Konsens 9 f. A. 17, aus der sich aber rasch ergibt, dass nicht alle dort angeführten Zitate für ‹Haec sancta› einschlägig sind; doch die wenigen beweiskräftigen genügen.

[60] Vgl. die Liste bei Stieber, Pope Eugenius 405 f.

[61] MC III 257–264. Diese Argumentation des Panormitanus ist schon mehrfach in die Diskussion um ‹Haec sancta› eingebracht worden; vgl. etwa H. Hürten, Zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel, erstmals 1963, wiederabgedruckt in: Das Konstanzer Konzil 223 f.; Brandmüller, Besitzt das Konstanzer Dekret ‹Haec sancta› dogmatische Verbindlichkeit?, in: Entwicklung des Konziliarismus 261 (s. o. A. 8).

[62] Krämer, Konsens 9: «alle» – eine der vielen unbelegten Interpretationen, die den Wert dieses im Grunde so quellennah argumentierenden Buches immer wieder mindern.

[63] COD 409: ‹Haec sancta synodus Constantiensis generale concilium faciens, pro exstirpatione praesentis schismatis... congregata, ad consequendum facilius... unionem ac reformationem..., ordinat..., quod... quilibet... obedire tenetur in his quae pertinent ad fidem et exstirpationem dicti schismatis...›

Session unternommenen Versuch, die Unstimmigkeit durch Textretouche zu eliminieren,[64] hat doch erst das Dekret von 1439 über die «drei Wahrheiten» alle situationsbedingten Einschränkungen des Textes von 1415 beseitigt. Jetzt erst fiel die Intitulatio mit dem Konstanzer Konzilsauftrag (‹pro exstirpatione praesentis schismatis›) weg, und es wurde in absoluter Form dekretiert: ‹quod generalis synodus› usw. ‹ad exstirpationem schismatis› usw. In ‹Haec sancta› fehlte noch ganz, dass der Papst kein Konzil auflösen, verlegen oder aufschieben könne. Eben dies wird jetzt erst als Glaubenswahrheit formuliert, wenngleich als Konsequenz der allgemeinen Gehorsamsverpflichtung des Papstes gegenüber dem Konzil, also als abgeleiteter Glaubenssatz. Andererseits lässt man weitere Definitionen von ‹Haec sancta›, die sich noch spezieller auf die Konstanzer Situation bezogen, ganz fallen.[65] Mit anderen Worten: Das Dekret der XXXIII. Basler Session klärt über die konsequente Generalisierung von ‹Haec sancta› hinaus jetzt auch ausdrücklich ab, welche Teile als Glaubenssatz zu gelten haben. Torquemada, der nun zum führenden römisch-katholischen Theologen wird, hat auf die Retouchierung von ‹Haec sancta› sofort hingewiesen.[66] Gleichwohl zählt sicher auch, dass sehr viele den in den «drei Wahrheiten» formulierten Sachverhalt der Konzilssuperiorität dem Sinne nach als auch schon in ‹Haec sancta› niedergelegt und die Leugnung als glaubenswidrig ansahen. ‹Haec sancta› hatte diese Ansicht ja nicht erst kreiert.

Wenn man die lange Entwicklungsgeschichte dieses Prinzips in der kanonistischen Tradition vor Augen hat, erscheint die konzilsamtliche Formulierung kaum als überraschend. Es ist ja immer so, dass die Verkündung eines Dogmas am Ende eines langen Klärungs- und Erklärungsprozesses steht, der in diesem Falle erst 1439 formal abgeschlossen

[64] In Sessio II (Mansi XXIX 21DE) heisst es noch: ‹et exstirpationem dicti schismatis›; in Sessio XVIII (Mansi XXIX 91CD): ‹et exstirpationem schismatis›; dagegen in Sessio XXIX (Mansi XXIX 154CD) wieder: ‹Praedicti schismatis.›

[65] ‹Haec sancta› hatte neben der Konzilssuperiorität u. a. noch «definiert»: Johann XXIII. darf seine Kurie nicht aus Konstanz fortverlegen, alle seine künftigen Handlungen und Verfahren dagegen und gegen die Konzilsanhänger sind ungültig; alle Pfründenverleihungen und -entziehungen zum Schaden des Konzils sind ungültig; Johann XXIII. wie alle Prälaten auf dem Konzil waren und sind dort in voller Freiheit. Das mindert den angeblich «dogmatischen» Wert des übrigen Dekrettextes ‹Haec sancta› doch recht empfindlich.

[66] K. Binder, Konzilsgedanken bei Kardinal Juan de Torquemada O. P., Wien 1976, 170 und 206 A. 169. Der Kardinal fand viele Nachfolger, so etwa Schelstrate.

war. Das Basler Konzil ist im übrigen ein weiteres Mal in einen solchen Prozess dogmatischer Entwicklung hineingeraten. In der XXXVI. Session am 17. September 1439 hat es die Lehre von der «Unbefleckten Empfängnis» Marias dogmatisiert,[67] die römisch-katholischerseits erst 1854 durch Pius IX. als Glaubenssatz verkündet wurde. Der Sachverhalt zeigt, dass das Basileense hier in seiner nach römisch-katholischem Urteil illegitimen Spätphase eine sodann auch römisch-katholisch anerkannte Glaubenswahrheit feststellte.

So unbestimmt im einzelnen ist, welche Dekrete der Papst anerkannte, so unsicher bleiben wir, wenn wir uns die Meinung der Christenheit ansehen, als deren Repräsentanz sich das Konzil betrachtete. Zweimal sind umfangreiche Annahmen von Konzilsdekreten erfolgt: 1438 durch die ‹Pragmatique Sanction› von Bourges für Frankreich,[68] 1439 durch die Mainzer ‹Akzeptation› für die deutsche Kirche.[69] In beiden Fällen sind die Basler Dekrete nicht global rezipiert worden. ‹Pragmatique Sanction› wie Mainzer ‹Akzeptation› haben die jeweils angenommenen Dekrete einzeln aufgeführt, womit die anderen allerdings noch nicht abgelehnt wurden, sondern zumindest als noch nicht akzeptabel oder auch nur, je nach dem Inhalt, als sachlich irrelevant erschienen. Beide Rezeptionen sind nicht identisch, in Frankreich galten also nicht dieselben Dekrete als verbindlich wie in Deutschland. So fehlte im Unterschied zur ‹Pragmatique Sanction› in der Mainzer ‹Akzeptation› die in der zweiten Basler Session ausgesprochene Anerkennung von ‹Haec sancta›.[70] Andererseits fallen in der ‹Pragmatique› die Reformdekrete der XV., XIX. und XXX. Session aus; sie betreffen die Abhaltung von Reformsynoden, die Griechenunion, Juden, Neophyten und Konvertiten und den Kommunionempfang.[71] Von der Rezeption her also ein offensichtlicher Mangel an Ökumenizität, demgegenüber die genannten Erklärungen Eugens IV. sich viel positiver ausneh-

[67] Mansi XXIX 182D–183D.

[68] Ordonnances des rois de France de la troisième race XIII, Paris 1782, 267–291. Dazu N. Valois, Histoire de la Pragmatique Sanction sous Charles VII, Paris 1906.

[69] RTA XIV 109–114 Nr. 56. Dazu H. Hürten, Die Mainzer Akzeptation, AMRhKG 11 (1959), 42–75; N. Rücker, Die Rechtsnatur der Mainzer Akzeptation, jur. Diss. Frankfurt 1965; Stieber, Pope Eugenius 155–173.

[70] Mansi XXIX 21f.

[71] Eine instruktive Übersicht über die Behandlung der einzelnen Basler Dekrete in der ‹Pragmatique› gibt Hefele-Leclercq VII/2 1055–1060; diesbezüglicher Vergleich von ‹Pragmatique› und ‹Akzeptation› bei Stieber, Pope Eugenius 163–166.

men. Die Basler Dekrete über die «drei Wahrheiten» und über die Absetzung Eugens IV. lagen den beiden «Akzeptationen» damals noch nicht vor. Auch diese Dekrete in ähnlicher Weise «annehmen» zu lassen, ist dem Basler Konzil nie gelungen.

Noch ein weiteres: Die in der ‹Pragmatique Sanction› und in der Mainzer ‹Akzeptation› angenommenen Dekrete erfuhren bei dieser Gelegenheit Modifikationen, die für die Annahme zur Bedingung gemacht wurden; doch hoffte man ausdrücklich, dass das Basler Konzil die Modifikationen noch nachträglich dekretieren werde. So heisst es in der Mainzer ‹Akzeptation›: ‹sub spe, quod per sacrum concilium approbentur et decretentur, acceptamus sic modificata et declarata›.[72] Es ist nun eine lebhafte Diskussion entstanden, ob damit die Basler Dekrete zu ihrer Gültigkeit der Annahme durch die übrige Kirche bedurft hätten.[73] Nach dem Selbstverständnis der Basler Konzilsväter trifft dies sicher nicht zu. Die von ihnen beanspruchte Identität von Konzil und Kirche, die vom Konzil repräsentiert wird, schloss die Notwendigkeit oder das Recht einer nachträglichen Zustimmung durch die Kirche eo ipso aus.[74] Der Unfehlbarkeitsdoktrinarismus des Basler Konzils leugnete jede Rechtserheblichkeit, die mit einer Rezeption verbunden war.[75] Ob auch die Versammlungen von Bourges und Mainz so dachten, steht aber sehr dahin; denn mit der Erwartung, die eigenen Modifikationen würden gewiss dekretiert, greift man doch direkt in den innerkonziliaren Gesetzgebungsprozess ein. Das Verhältnis dreht sich geradezu um, dem Konzil wird jetzt die Approbation zugewiesen. De facto, so haben wir schon angemerkt, war Konzil wie Papst an der Anerkennung durch die Kirche gelegen. Hier tut sich ein grosser Widerspruch zwischen Selbstverständnis und geschichtlicher

[72] RTA XIV 112 Z. 33 f.

[73] Hürten, Mainzer Akzeptation 56 f.; Rücker, Rechtsnatur; Stieber, Pope Eugenius 65 und 159–163.

[74] Der Sachverhalt ist Gegenstand des Konzilsschreibens ‹Grande periculum› von 1440 XI 8 an alle Christgläubigen; Mansi XXIX 355–368.

[75] Zur generellen Bedeutung der Rezeption s. A. Grillmeier, Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion, ThPh 45 (1970), 321–352; Y. Congar, La Réception comme réalité ecclésiologique, RSPhTh 56 (1972), 369–403; für die Rezeption speziell der Basler Dekrete wichtig: H. Hürten, Zur Ekklesiologie 226 f.

Realität auf.[76] Das Pendant zu den Konzilsrezeptionen von Bourges und Mainz sind die Konkordate des Papstes mit den Fürsten.[77] Auf der einen Seite also ein starker Doktrinarismus, auf der anderen Seite die Realität unterschiedlicher Einzelabmachungen. So kristallisieren Konzil und Papst formal gesehen, gerade im Gegensatz von Doktrinen, auch Gemeinsamkeiten heraus. Ist die Rezeption keineswegs Teil ihres Selbstverständnisses, so haben die konkreten Ereignisse dennoch das Gewicht der jeweiligen Anerkennung in und durch die Kirche offenbart. Von den Basler Konzilstheoretikern hat eigentlich nur Nikolaus von Kues, der das Thema ‹usus› und ‹approbatio› breit diskutiert und als grundlegend ansieht, die Bedeutung der Rezeption anerkannt und so den konziliaren Doktrinarismus der Basler überwinden und der vielfältigen Dynamik des christlichen Glaubenslebens in der Kirche Rechnung tragen wollen.[78] Das hat ihn im übrigen noch bei massgeblichen katholischen Konzilsvätern von Trient suspekt gemacht.[79] Jedenfalls darf man Nikolaus von Kues und Basler Konzil bzw. Konzilstheologie nicht unbesehen in eins setzen. Allenfalls kann man ausmachen, wieviel der eine oder andere Konzilstheologe wie Johann von Ragusa, Heymericus de Campo und Thomas Ebendorfer in seiner Ekklesiologie dem Cusaner verdankt.[80] Im übrigen drängten sich Akzeptation und Rezeption nicht zuletzt deshalb auf, weil das Basler Konzil die Christenheit nur unvollkommen repräsentierte. Wären die deutschen Metropoliten in Basel gewesen, hätten sie nicht in Mainz zu akzeptieren und zu modifizieren brauchen. Wohl die grösste theoretische Schwäche des Basler Konzils war es, dass es sich nie über eine allgemeinverbindliche personelle Zusammensetzung eines Konzils geäussert hat.

[76] Treffend Stieber, Pope Eugenius 65 A. 10: «In practice, however, the validity of conciliar decrees as canon Law depended more on their subsequent reception than on any formal criteria, such as the mannor of their promulgation.»

[77] Eine Zusammenstellung der «Konkordate und konkordatsähnlichen Abmachungen Eugens IV.» bei B. Schwarz, Die Abbreviatoren unter Eugen IV., QFIAB 60 (1980), 246–255.

[78] Vgl. dazu letztens Alberigo, Chiesa conciliare 323 ff. («Il consenso nella chiesa»).

[79] E. Meuthen, Nikolaus von Kues auf dem Konzil von Trient, in: Reformatio Ecclesiae. Festgabe für Erwin Iserloh, Paderborn usw. 1980, 699–711.

[80] Alberigo, Chiesa conciliare 334–338. Die bei Krämer, Konsens, offen gelassene Frage des Abhängigkeitsverhältnisses von Cusanus und Ragusa kann eindeutig zugunsten der Priorität des Cusanus geklärt werden; s. Acta Cusana I/1, Hamburg 1976, Nr. 202a.

In der Annahme wesentlicher Reformdekrete stimmen ‹Pragmatique Sanction› und Mainzer ‹Akzeptation› überein. Bei den Reformdekreten kann man zwei Gruppen unterscheiden: einerseits solche, die sich mit dem Papst, mit der Kurie und mit den Beziehungen der Kirche zum Papst befassen, konzentriert auf das Ämter- und Taxrecht; andererseits jene, die sich der Disziplin des Klerus annehmen. Ein noch weithin unbekanntes, von der Forschung unbedingt zu erschliessendes Feld ist die Fortwirkung der Basler Reformdekrete in der partikularkirchlichen Praxis. Die wiederholte Einschärfung vollzog sich auf Provinzial- und Diözesansynoden, von denen jedoch nach den bisherigen, gewiss noch vorläufigen Forschungsergebnissen die zweiten allein umfangreichere Bedeutung erlangten.[81] So sind kürzlich für Freising Reformsynoden mit Wiederholungen der Basler Reformdekrete aus den Jahren 1438, 1439, 1440, 1444, 1449, 1452, 1475, 1480, 1509 ermittelt worden; in den erhaltenen Statuten wird auf das Basileense Bezug genommen.[82] Beispiele aus anderen Diözesen, nicht nur aus Deutschland,[83] sondern vor allem auch aus Frankreich,[84] liessen sich anfügen. Ich glaube, dass das zitierte Verdikt von Karl August Fink, die Verwerfung der Basler Reform durch die Kurie habe die Reformation verschuldet, so undifferenziert aus verschiedenen Gründen nicht übernommen werden kann. Einer dieser Gründe ist, dass unbeschadet des

[81] So nach J. Leinweber, Provinzialsynode und Kirchenreform im Spätmittelalter, in: Reformatio Ecclesiae 113–127 (s. o. A. 79); doch scheint mir das weiterer Prüfung zu bedürfen.

[82] G. Schwaiger, Freisinger Diözesansynoden im ausgehenden Mittelalter, in: Reformatio Ecclesiae 259–270.

[83] Vgl. die bei Schwaiger, Freisinger Diözesansynoden 260 A. 4, genannten Studien zu Salzburg und Regensburg; ferner E. Reiter, Rezeption und Beachtung von Basler Dekreten in der Diözese Eichstätt unter Bischof Johann von Eych (1445–1464), in: Von Konstanz nach Trient. Festgabe für August Franzen, München usw. 1972, 215–232; E. O. Kehrberger, Provinzial- und Synodalstatuten des Spätmittelalters. Eine quellenkritische Untersuchung der Mainzer Provinzialgesetze des 14. und 15. Jahrhunderts und der Synodalstatuten der Diözesen Bamberg, Eichstätt und Konstanz, Stuttgart 1938; Hürten, Mainzer Akzeptation 74 f.

[84] Vgl. die Gesamtverzeichnung von A. Artonne, L. Guizard und O. Pontal, Répertoire des statuts synodaux des diocèses de l'ancienne France du XIIIe à la fin du XVIIIe siècle, Paris ²1969. Speziell zur Rezeption von Basel in Südfrankreich steht eine Monographie von J.-L. Gazzaniga zu erwarten. Vgl. vorerst J.-L. Gazzaniga, L'église du Midi à la fin du règne de Charles VII (1444–1461), Paris 1976. Des weiteren ist angekündigt: J. Leinweber, Die Provinzialsynoden in Frankreich vom Konzil von Vienne bis zum Konzil von Trient (s. Leinweber, Provinzialsynode 126 A. 61).

Superioritätskonflikts, der ja mit dem Ende des Basileense nicht beigelegt war, die Reformarbeit des Konzils in der vorreformatorischen Kirche, wenngleich mit wechselnder und unterschiedlicher Intensität umgesetzt wurde. Wenn nicht, so hat das nur noch bedingt mit Basel zu tun. Dass die Selbstreinigung der Kurie ausblieb, ist eine Schuldsache eigener Art.[85] Andererseits ist nicht zu übersehen, dass die Prälaten auch weiterhin ihre Taxen an die Kurie zahlten; d.h., wo es keine konkordatären Spezialregelungen gab, folgte man durchaus nicht den Basler Reformdekreten über die Leistung der Annaten, z.B. gerade nicht in Frankreich. Andererseits bemerkte bereits der italienische Kirchenkritiker Paolo Sarpi (1552–1623) in seinem ‹Trattato delle materie beneficiari›, dass die Basler Gesetze in Italien im Unterschied zu Frankreich und Deutschland nicht durchgeführt worden seien.[86] Gerade für Italien weiss man jedoch, wieviel innere Reform sich dort im Jahrhundert nach Basel unabhängig von den Reformdekreten vollzog.[87]

Gewiss wird der Reformkomplex in einer römisch-katholischen Beurteilung von Basel reichlich Platz finden. Die kritische Bemerkung von Fink ist von ihrem Ansatz her sogar sehr eng katholisch; denn ich könnte mir denken, dass ein evangelischer Christ die Bedeutung Luthers nicht allein aus solcherart Reaktivität erklärt lassen möchte, und ich meine, die Reformation würde in ihrer welt- und heilsgeschichtlichen Dimensionierung sehr verkleinert, wenn man sie darauf reduzierte. Damit wäre aber auch für die römisch-katholische Beurteilung ein Weg freigelegt, der unbefangener begehbar sein könnte, der aus den dumpfen Zonen von Schuld und Versagen[88] in die etwas lichteren,

[85] Eine doch wohl als zynisch zu bezeichnende Interpretation gab seinerzeit Luigi Tosti, Storia del Concilio di Costanza, Neapel 1853, das Basler Konzil sei schuld am päpstlichen Nepotismus und damit in Fernwirkung an der Reformation; zitiert nach Schneider, Konziliarismus 160.

[86] P. Sarpi, Scritti giurisdizionalistici ed. G. Gambarisi, Bari 1955, 94; Hinweis bei Hay, Church in Italy (s.u. A. 87), 83.

[87] Vgl. die zahlreichen Titel in: Handbuch der Kirchengeschichte IV, Freiburg usw. [2]1975, 451f. und 692; Jedin, Geschichte des Konzils von Trient I, 630f. Die Bewertung bei D. Hay, The Church in Italy in the Fifteenth Century, Cambridge 1977, 72–90, erscheint mir zu negativ. Dagegen besteht Einigkeit über die positive Entwicklung im 16. Jh. vor dem Tridentinum, wie sie etwa von G. Alberigo, I vescovi italiani al concilio di Trento, Florenz 1959, ermittelt worden ist.

[88] Für diese Wertung grundlegend J. Lortz, Die Reformation in Deutschland I, Frei-

rational durchschaubareren strukturellen Gegebenheiten der spätmittelalterlichen Kirche führte.

Hierzu gehört das vielkritisierte Pfründenwesen. Das Basler Konzil hat vor diesem Problem kapituliert. Schon den Entwurf für ein Konzilsdekret gegen Pfründenkumulation und Amtsabsenz formulierte man als weitgedehnte, die Kumulation geradezu rechtfertigende Sanktionierung des Pfründenmissbrauchs. Doch selbst dieses permissive Ergebnis hat man nicht zur Dekretreife bringen können. Im übrigen benötigte man 10 Jahre, um es erst 1441 zu dem besagten Entwurf kommen zu lassen, der lediglich Höchstgrenzen festsetzte.[89] So blieb das Problem des kirchlichen Amtes, seine Koppelung mit materiellem Geschäft, nicht etwa gegen den Willen des Basler Konzils ungeklärt, sondern wurde vom mittleren und kleineren Klerus, der das Basler Konzil trug, selber nicht gelöst. Sie alle lebten und wirkten in Basel im wesentlichen auf der materiellen Basis, die ihre Pfründen boten. Mit moralischen Masstäben greifen wir hier zu kurz; denn es geht um grundlegende Strukturen der mittelalterlichen Welt überhaupt, die nicht nur die Kirche bestimmten, wie z.B. die gleichzeitige Verwendung des Terminus ‹beneficium› im weltlichen wie im kirchlichen Bereich exemplifiziert. Mancherlei allgemeine, nicht zuletzt sozialökonomische Entwicklungen haben dann zu moderneren Amtsvorstellungen geführt. Legt man die allgemeinen spätmittelalterlichen Strukturprobleme offen, so bietet sich auch dem katholischen Kirchenhistoriker eine gewisse Neutralisierung und Objektivierung vieler kritischer Fragen und macht sie damit nicht zuletzt auch für eine überkonfessionelle Diskussion offen.

Ähnliches gilt für die schon mehrfach angetönte Neuerschliessung der Basler Konzilstheologie. Diese Erschliessung ist erst in den Arbeiten der letzten Jahre stärker in Angriff genommen worden. Johannes Haller konnte ein knapp halbseitiges Referat der ‹Decem Avisamenta› des Johann von Segovia noch mit der Bemerkung beenden, das reiche,

burg usw. [5] 1962; dort etwa 144: «Das Versagen der eigentlich Verantwortlichen war so allseitig erprobt wie selten in der Geschichte.»

[89] Dazu ausführlich R. Zwölfer, Die Reform der Kirchenverfassung auf dem Konzil zu Basel, BZGAK 29 (1930), 48f.; Black, Council (s.u. A. 106), 44. Die Generalkongregation von 1441 III 31: MC III 553.

es stehe ohnehin «nichts Neues» darin.[90] Für unser Thema hat dieses Untersuchungsfeld den Vorteil, dass es nicht durch ältere Kontroversen vorproblematisiert ist. Nicht zuletzt beruht dies darauf, dass die entsprechenden Werke zumeist noch ungedruckt sind. In erster Linie sind Johann von Ragusa und Johann von Segovia zu nennen, in die zweite Linie möchte ich Heymericus de Campo und den Panormitanus rükken.

Das Fehlen von Drucken, so hat man gesagt, treffe nicht gleichmässig zu; papstfreundliche Autoren seien viel häufiger ediert worden. Das massgebliche römisch-katholische Ergebnis der kirchentheoretischen Auseinandersetzungen der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts formulierte der schon genannte Juan de Torquemada, speziell das konziliare in seiner ‹Oratio synodalis› 1439, das allgemein ekklesiologische 1453 in seiner ‹Summa de ecclesia›. Beide sind mehrfach gedruckt worden.[91] Dagegen harren die Hauptwerke Ragusas, Segovias und Heymerichs[92] noch immer der Edition. Dass es das Schicksal der Verlierer sei, vergessen zu werden, wird man dennoch nicht generell sagen können, wenn man nämlich bedenkt, dass eine Reihe konziliaristischer Basler Traktate schon in früher Zeit veröffentlicht worden sind. Ich nenne zunächst die Basler Konzilsdekrete selbst, deren erste Ausgabe 1511

[90] CB I, Basel 1896, 28; vgl. auch 38f.: schon das blosse Referat muss den Leser «abschrecken», der Stil ist «ungeniessbar», «schlimmer noch..., eine nüchterne Pedanterie» usw.

[91] ‹Oratio synodalis›: Köln (Quentel) 1480, Venedig 1563, Löwen 1688, Rom 1698, wiederholt bei Labbe 1672 und von dort bei Mansi XXXIB 1941–1998. Vgl. die Angaben in der kritischen Neuausgabe von E. Candal, in: Concilium Florentinum IV/II, Rom 1954, LXXIIIf., und bei Th. Kaeppeli, Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi III, Rom 1980, 34. Da Kaeppeli eigenartigerweise die Edition von Candal nicht kennt (jedenfalls nicht nennt), sind die Listen beider Gelehrten zu kombinieren. – ‹Summa de ecclesia›: Rom 1489, Lyon 1495, 1496, Salamanca 1560, Venedig 1561; vgl. Kaeppeli III 37. Mit 12 Handschriften der ‹Summa›, die Kaeppeli aus dem 15. Jh. namhaft macht, ist die Wirkungsbreite dennoch nicht als überwältigend anzusehen, etwa im Vergleich zu anderen theologischen Werken Torquemadas, die vielmals häufiger abgeschrieben wurden. Von der ‹Oratio synodalis› liegen 16 Handschriften des 15. Jh.s vor. Bezeichnenderweise war Campeggio, dem Herausgeber von 1563, der Quentelsche Druck von 1480 unbekannt; Candal, Concilium Florentinum IV/II, LXXIII.

[92] Eine vorerst ganz hilfreiche Übersicht bietet das Quellenverzeichnis bei Krämer, Konsens 440–447, dessen Urteil 6f. über die Bevorzugung der Konzilsgegner in der Editionsgeschichte jedoch schon nach dem von uns hier nur kurz Angedeuteten stark zu modifizieren ist.

durch Zacharias Ferrerius in Mailand erfolgte.[93] Sie enthält alle Dekrete bis zur XLV. Session. Kurz danach kam 1524 in Paris durch Merlin die erste Gesamtedition der christlichen Konzilien heraus, in die das Basileense mit allen Sessionen einging, und so auch, abgesehen von der genannten ‹Editio Romana›, in alle weiteren von 1530, 1535, 1538, 1551, 1555, 1567 (durch Surius, der sie Philipp II. von Spanien widmete!), 1585, 1608, 1618, 1638, 1644, 1671/72, 1714/15, 1728–33, 1788 (Mansi). Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts liegen also 17 Ausgaben vor, jedoch alle aus dem katholischen Bereich. Ich möchte damit zugleich auf ein noch kaum angegangenes Forschungsproblem hinweisen. Alle Dekrete (wie auch die päpstlichen Bullen) sind von ganz bestimmten Autoren verfasst worden. Zum Teil kennen wir sie schon lange;[94] andere Texte sind der Anonymität noch zu entreissen. Sie sind Werke derselben Konzilstheologen und -juristen und in der Stilisierung auch der noch wenig beachteten Konzilsnotare. Auf der Konzilsbühne hatten sie sich darüberhinaus in zahlreichen Reden und Predigten, Gutachten und Denkschriften zu äussern. Aus dem Kreise dieser Schriften wurde manches schon recht früh gedruckt: Ich nenne den Traktat ‹Quia nonnulli› des engagierten Konziliaristen Jean Mauroux (Antiochenus), der noch als Inkunabel erschien;[95] Heinrich Tokes ‹Concilia wie man die halden sol›, erstmals gedruckt 1470, dann erneut 1521 durch Hutten;[96] die grosse Frankfurter Rede des Panormitanus ‹Quoniam veritas›, die 1666 in Paris zusammen mit der ‹Pragmatique

[93] Im Zusammenhang mit dem Konzil von Pisa. In RTA X, XCVI-CIX eine Übersicht der zahlreichen Drucke Basler Konzilsakten, auch über die Dekrete selbst hinaus. Nur relativ knapp dazu Meijknecht, Concile (s. o. A. 9).

[94] So ist das oben in A. 74 genannte Konzilsschreiben ‹Grande periculum› von Thomas von Courcelles verfasst; s. CB VII 269 und dazu Notizen in der Handschrift Paris, Bibl. Nat., lat. 14845 f. 305^{r} und 314^{v}. Von demselben dürfte u. a. der von Konzilsseite gewünschte Text der Revokationsbulle Papst Nikolaus' V. von 1449 (Mansi XXXII 49A–51A) (mit) entworfen worden sein, wie das in der Handschrift Basel, Univ.-Bibl., E I 4 f. 121^{rv}, erhaltene Konzept ausweist; er war damals als französischer Unterhändler tätig.

[95] Laut (J.) Chmel, (Reisebericht), in: Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Classe VI, Wien 1851, 78, findet sich ein entsprechender Druck von Jean Granion in Stuttgart, Württ. Landesbibl., Ms. theol. et phil. fol. 76 vol. XXXIII. Spätere Drucke bei Labbe usw. und danach bei Mansi XXIX 512–533.

[96] H. Loebel, Die Reformtraktate des Magdeburger Domherrn Heinrich Toke, phil. Diss. (masch.) Göttingen 1949, 175; E. Kleineidam, Universitas studii Erffordensis I, EThSt 14 (1964), 278.

Sanction› herauskam, 1697 in französischer Übersetzung durch Gerbais.[97] Nicht unerwähnt bleibe u.a. ein späterer baselfreundlicher Autor wie Ugonius, dessen während des V. Laterankonzils entstandenes, 1532 erstmals gedrucktes Werk ‹De conciliis› 1534 sogar von Papst Paul III. approbiert wurde.[98] Schliesslich hat sich aus der älteren Konstanzer Generation eine Hauptautorität der ganzen Diskussion, Jean Gerson, überaus grosser Beliebtheit erfreut.[99] Auf der anderen Seite fällt auf, dass neben dem mehrfach gedruckten Torquemada der Traktat ‹De potestate papae› des kurialen Autors Domenico de' Domenichi, abgesehen von dem erst kürzlichen Druck,[100] nur in zahlreichen Handschriften des 15. Jahrhunderts überliefert wurde. Wie steht es mit den genannten grossen Konzilstheologen?

Selbst ihre handschriftliche Überlieferung ist dürftig. Hatten sich die umfangreichen Ekklesiologien Ragusas, Segovias, Heymerichs etwa von Anfang an schon zu weit von der kirchentheoretischen Aktualität entfernt? Wenn Heymerichs ‹Disputatio de potestate ecclesiastica› von 1433/34 nur in einer Handschrift aus dem Besitz seines Freundes Nikolaus von Kues überliefert ist,[101] also während 15 weiterer Basler Konzilsjahre schon keinen schriftlichen Niederschlag mehr gefunden hat, fragt man sich, ob das Unverständnis nicht noch in Basel selbst begann. Ragusas ‹Tractatus de ecclesia› ist, abgesehen von seinen eigenen Entwurfstücken, zeitgenössisch nur in dem von ihm selbst durchredigierten Autorenexemplar vorhanden, das wahrscheinlich 1440/41 vollendet wurde.[102] Fand es kein Basler Theologe der Mühe wert, sich eine Abschrift zu beschaffen? Erst die durch gallikanisches Interesse vorgetriebene Bemühung des Étienne Baluze liess schliesslich 1719/20 eine

[97] Vgl. die Angaben in RTA XVI 440.

[98] Bäumer, Nachwirkungen 10f., 224f., 228f.

[99] 20 Gesamtausgaben allein von 1483 bis 1521 verzeichnet P. Glorieux in den Œuvres complètes I, Paris 1960, 71f. Vgl. auch Schneider, Konziliarismus 44 A. 117. Weniger oft gedruckt wurde Pierre d'Ailly; s. P. Tschackert, Peter von Ailli, Gotha 1877, 352–357.

[100] H. Smolinsky, Domenico de' Domenichi und seine Schrift «De potestate pape et termino eius», Münster 1976; dort 1–3 sind 12 Handschriften aufgeführt.

[101] L. Burie, Proeve tot inventarisatie van de in handschrift of in druk bewaarde werken van de Leuvense theologieprofessoren uit de XVe eeuw, in: Facultas S. Theologiae Lovaniensis 1432–1797, Löwen 1977, 228f. Dort weitere Literatur.

[102] A. Krchňák, De vita et operibus Ioannis de Ragusio, Rom 1960, 55–60.

jüngere Kopie entstehen.[103] Wenngleich Segovias Alterswerk ‹De magna auctoritate episcoporum in generali concilio› erst gegen Ende des Konzils geschrieben wurde[104] und deshalb kaum noch mit stärkerer Verbreitung in Basel selbst rechnen konnte, so fragt man sich doch, wo in den Jahren nach dem Konzil all jene Basler Konzilsväter mit ihrem theologischen Interesse geblieben sind. Freilich fanden Segovias ‹Decem avisamenta›, auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung entstanden, handschriftlich recht gute Verbreitung.[105] Welcher Grund gallikanische Verleger an ihnen vorbeiblicken liess, kann nur vermutet werden: Wahrscheinlich war ihnen Segovia, im Unterschied zu dem mehrfach gedruckten Panormitanus, zu theologisch, für die Diskussion mit den Papalisten zu theoretisch. Dieser Zusammenhang wäre somit ein Spiegel der traditionellen Engführung des Basileense. Die römisch-katholische Ekklesiologie, von Torquemada an Cajetan und von ihm an Bellarmin überliefert, entwickelte sich dagegen in erheblich breiterer ekklesiologischer Systematik. Im Unterschied dazu verengte sich die Diskussion, die aus dem Basler Konzil unmittelbar herauswuchs, auf die Superioritätsfrage. Ich sehe den grossen Fortschritt in den jüngsten Arbeiten über die Basler Konzilstheologen gerade darin, dass sie die über der Superioritätsfrage fast ganz vergessene theologische Breiten- und Tiefendimension dieser Theologen freigelegt haben.

Antony Black unternimmt diesen Versuch über eine oben schon mehrfach angedeutete Verständnisbrücke.[106] Er zeigt den Zusammenhang Basler Konzilstheorien mit anderen zeitgenössischen Gesellschaftsvorstellungen auf. Darüberhinaus geht es ihm um den Ort dieser Theorien innerhalb der grösseren Entwicklungslinien abendländischer

[103] Krchňák, Vita 59. Zu den «gallikanischen» Interessen bei der damaligen Herstellung der umfangreichen Pariser Kopien Basler Konzilstexte s. H. Müller, L'érudition gallicane et le concile de Bâle (Mabillon, Baluze, Daguesseau, Iselin, Brignon), in: Francia 9 (1981), 531–555.

[104] Zum Datum (1445 ff.) K. Utz, Zur Chronologie der kirchenpolitischen Traktate des Johann von Segovia, AHC 9 (1977), 302–314.

[105] Krämer, Konsens (s.o. A. 8), 385.

[106] Vgl. vor allem seine beiden Bücher: Monarchy and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy 1430–1450, Cambridge 1970, und: Council and Commune. The Conciliar Movement and the Fifteenth-Century Heritage, London 1979. Vgl. die Rezension dieses zweiten Buches sowie der in A. 105 genannten Arbeit von Krämer, Konsens, durch Y. Congar, in: Revue des Sciences relig. et théol. 64 (1980) 598–600. Instruktiv aber auch die älteren Ausführungen von Congar selbst über die Basler Konzilstheologie, im ‹Handbuch der Dogmengeschichte› III 3 (s.o. A. 7) 22–30.

Ideengeschichte. Nicht zuletzt auch der Profanhistoriker wird diese Tendenz begrüssen, ohne zur Schlüssigkeit der Ergebnisse von Black im einzelnen Stellung zu nehmen. Sie deuten auf jeden Fall darauf hin, dass Kirche immer auch die jeweiligen Zeittendenzen reflektiert. Wer möchte leugnen, dass die Verbreitung genossenschaftlicher Organisationsformen im kirchlichen Bereich damals ebenso allgemeinen Gesellschaftstendenzen entsprach wie Demokratisierungsvorgänge dies im heutigen Kirchenleben andeuten?

Werner Krämer untersucht die Basler Theologen viel stärker in ihrem ekklesiologischen Tale quale.[107] Wie sich zeigt, handelt es sich bei ihnen um mancherlei christliches Traditionsgut, das in der damaligen Situation wieder aktualisiert wurde. In jener «perplexen» Betroffenheit über den Kirchenstreit musste das Verständnis der Kirche als ‹congregatio fidelium› Gewicht gewinnen. ‹Fides› wird als Konstituens des Corpus Christi mysticum mit seinem göttlichen Haupt wichtiger als juristischer Primat. Die lebhafte Polemik des Johann von Segovia gegen die ‹una-vetula›-Lehre Ockhams wie auch gegen geistkirchliche Tendenzen dokumentiert sein Bestreben, dieses Corpus in amtskirchlicher Organisation gegen alle Auflösungsgefahren zu sichern. Der im Konzil zu Wort kommende Konsens der Gläubigen, getragen und formuliert von der Kollegialität nicht nur der Bischöfe, sondern aller Kleriker, garantiert die heilsgeschichtliche Wirkkraft der Kirche. Allerdings gibt das Basler Konzil für das Thema Laienkirche nicht nur nicht viel her, sondern verhält sich geradezu defensiv.[108] Das ist insofern bemerkenswert, als bei den Laienfürsten oft ein ernster und tiefgehender Reformwille vorlag. Es wäre einseitig, darin nur politisches Machtstreben zu sehen. Vielmehr trug der Fürst mit seiner kirchlichen Obsorge der ihm aufgetragenen Herrschaftsverantwortung Rechnung, wenngleich sie natürlich ebenso von ihm missbraucht werden konnte.[109] Im übrigen repräsentierte das Basler Konzil selbst alles andere als eine Volksbewegung (im Unterschied zu der hussitischen Revolution). Eine Refor-

[107] Krämer, Konsens. Längere Zeit vorauf ging von demselben schon: Die ekklesiologische Auseinandersetzung um die wahre Repräsentation auf dem Basler Konzil, MM 8 (1971), 202–237.

[108] Black, Council 69, der diesbezüglich Heymericus de Campo und Nikolaus von Kues den «meisten» der übrigen «Basler» gegenüberstellt.

[109] Die grösseren Entwicklungslinien skizziert in einem einführenden Überblick I. W. Frank, Kirchengewalt und Kirchenregiment in Spätmittelalter und früher Neuzeit, in: Innsbrucker Historische Studien 1 (1978), 33–60; dort vor allem 47 ff.

mation konnte von dieser Versammlung ihrem Wesen und Wollen nach nie und nimmer ausgehen.[110] Das Konzilsproblem ist der breiten Masse nie zum Heilsproblem geworden. Die Neutralitätserklärung der deutschen Fürsten im März 1438 schirmte den Seelsorgebereich im übrigen sofort ab,[111] ehe als Sekundäreffekt Unruhe entstand, die sich ziellos gegen alle richten konnte. Prediger wie Bernhardin von Siena, Johann von Capestrano haben die christlichen Massen mitgerissen. Welcher Basler Konzilsvater hätte dies erhoffen können oder wollte es auch nur?

Im Unterschied zu Black geht es Krämer jedenfalls viel stärker darum, die Basler Konzilstheologen als Traditionalisten, als rechtgläubige und mit dem tradierten Glaubensgut in Übereinstimmung stehende Verteidiger ihrer Kirche zu verstehen und damit, was zwar nicht so ausdrücklich gesagt wird, in eine künftige, noch zu erarbeitende katholische Ekklesiologie einbeziehbar zu machen. In nachdrücklicher Weise rücken sie immer wieder die Kirche als ein Ganzes, als grosse Heilsgemeinschaft in den Blick, die, weil sie ganz im Konsens lebt und handelt, nicht in das Dilemma gerät, sich von einer nachträglichen Bestätigung abhängig machen zu lassen. Das ‹ex sese non ex consensu› von ‹Pastor aeternus›[112] wäre in dieser Einheit aufgehoben. Doch wie anregend auch die Basler Konzilstheologen geschrieben haben mögen, praktiziert hat das Konzil diesen Universalkonsens gerade nicht. Eine neue tiefe Spaltung durchzog vielmehr die Christenheit, und so wurde der Konsens der Basler immer mehr Ausdruck ihrer eigenen Selbstbestätigung, wo er Zeichen der Gesamtkirche hätte sein sollen; das heisst, er verstand sich eben als autonomes und automatisches ‹ex sese›.

[110] Zum mangelnden Appell an das Volk s. Black, Council 47: «the conciliar movement during Basle... neither had nor sought popular appeal.» Vgl. von der anderen Seite her Hürten, Zur Ekklesiologie 227: «Rückhalt» der «päpstlichen Reaktion... im Glaubensbewusstsein... des Kirchenvolkes». Verständlicherweise regte 1521 die evangelische Bewegung bei dem römischen Legaten denn auch nicht Erinnerung an das Basler Konzil, sondern an die Hussiten an.

[111] Sie bezeichnen ihre ‹mentes› als ‹adeo perplexas› (das ist eine moral-theologisch definierte Gewissenssituation, die nur noch die Wahl zwischen zwei Übeln zulässt, wie seinerzeit Hürten, Mainzer Akzeptation 48, bemerkt hat), dass sie deshalb ihre ‹animos› als ‹suspensos› erkären; RTA XIII 218. Vgl. auch J. A. F. Thomson, Popes and Princes, 1417–1517. Politics and Policy in the Late Medieval Church, London 1980, 170f.

[112] Vaticanum I, Sessio IV, caput IV (‹De Romani pontificis infallibili magisterio›); COD 816 Z. 36.

Man wird daher, nicht nur von römisch-katholischer Seite aus, gewisse Fragen an jene Konzilstheologen zu stellen haben. Welchen Beitrag haben sie geliefert, um einsichtig oder überprüfbar zu machen, dass gerade ihr Konzil das, was sie forderten, verwirklichte?[113] Welche Konsensfunktion, und das heisst, welche Unfehlbarkeitsfähigkeit hat ein Konzil, das von der Christenheit überwiegend nicht mehr anerkannt wird?

Ein weiteres: Die Rückbesinnung auf das Bibelwort jenseits kanonistischer Willkür lässt die Basler als Beispiel einer von der jüngeren Forschung beobachteten allgemeinen Tendenz des Spätmittelalters deutlich werden. Doch zeigt sich, dass man die Bibel umso mehr nun für gegensätzliche theologische Interpretationen praktikabel macht – ein Problem jeder aktualisierenden Bibeltheologie. Schon Heymericus de Campo hat dies angemerkt.[114] Bibelstellen geben auf bestimmte ekklesiologische Fragen also oft keine zuverlässige Auskunft.

Ein interessantes Sonderproblem sind die tatsächlichen oder angeblichen Frontwechsler, zumeist Konzilsanhänger, die dann Verteidiger des Papsttums wurden.[115] Wie sah es mit ihrem Selbstverständnis aus? Was natürlich Konsequenzen für unsere eigene Bemühung hat, sie nicht nur verständnisvoll zu studieren, sondern sie auch lernend zu rezipieren. Möglicherweise ist ihr Dilemma ebenso ein Dilemma mancher heutiger römisch-katholischer Theologen. Doch auch der Harmonisierungscharakter vieler dieser Werke sollte zur Notiz genommen werden, der in sorgsamer Abwägung zu einer umfassenden Lösung strebt, nicht nur in der ‹Concordantia catholica› des Nikolaus von Kues: Man beachte die gerade zu diesem Zwecke vorgenommenen subtilen Differenzierungen eines Johann von Ragusa.[116] Im übrigen

[113] Von hier aus auch jene katholische Beurteilungsweise, wie sie etwa Villiger im genannten Artikel des Lexikons für Theologie und Kirche formuliert (II 25): Der Sieg des Papsttums «ist besonders der wiedererstarkten Idee des Primats und den Fehlern des Konzils zuzuschreiben» (Sperrung von mir).

[114] So in seiner 1433/34 in Basel entstandenen ‹Disputatio de potestate ecclesiastica›; Black, Council 61. Vgl. auch die Beispiele bei K. Binder, Konzilsgedanken (s. o. A. 66) 160–168.

[115] Z. B. Cesarini, Nikolaus von Kues, Enea Silvio Piccolomini; auf der anderen Seite (unter dem Druck seines königlichen Herrn) der Panormitanus.

[116] Vgl. etwa das von Krämer, Konsens 372–383, abgedruckte zweite Kapitel seines ‹Tractatus de ecclesia›.

zeigen sich auch bei Konzilstheologen, die in Basel blieben, wie Johann von Segovia, Schwankungen in der Theorie. Sein Alterswerk ‹De magna auctoritate episcoporum› (1445 ff.) gibt dem hierarchisch-episkopalen Moment wieder stärkeres Gewicht als seine früheren ‹Decem avisamenta›, ebenso die ‹Amplificatio› von 1449 ff.[117] Eine genauere Analyse dieser Spätwerke würde deutlich machen, dass manche Basler Erfahrungen darin eingegangen sind und zu Modifikationen geführt haben. Andererseits hat aber auch der kuriale Torquemada in seiner Ekklesiologie dem konziliaren Element in erheblichem Masse Rechnung getragen.[118]

Wenn das römisch-katholische Kirchenverständnis auf diese, keineswegs einheitliche, Basler Konzilstheologie hingewiesen wird, so mutet man ihm natürlich ein gewisses Wagnis zu. Denn welche Orientierung vermag ein Kirchenverständnis, das zur Zeit in vielfacher Bewegung ist, an einer Theologie zu finden, die ebenfalls weitgehend auf der Suche war? So kann man nur sagen, dass sie im Spannungsfeld von ‹Pastor aeternus› und ‹Lumen gentium›[119] ein fruchtbar bedenkenswerter Überlieferungsschatz sein könnte. Die Offenheit, mit der Eugen IV. (wenn auch unfreiwilligerweise) in seinen Stellungnahmen soviel unbestimmt lassen musste, bezeichnet den einen gewiss eine Last, den anderen eine Hoffnung, so wie es etwa Yves Congar in seiner Rezension von Black und Krämer kürzlich formulierte:[120] «Nous pensons que, dans la ‹re-réception› de Vatican I que nous ne sommes pas seul à désirer, une place devra être fait à ce qui peut demeurer de valable dans les théologies conciliaristes, en particulier ce que représentent l'ecclesia comme telle, l'assemblée conciliaire comme telle, l'unité par voie de consentement». Aber man hat auch kritische Überlegungen gerade im Anschluss an das Basileense zu notieren, wie sie Walter Brandmüller zur «ekklesiologischen Katastrophe des Basler Schismas als Folge kon-

[117] Utz, Chronologie; s.o. A. 104.

[118] U. Horst, Grenzen der päpstlichen Autorität. Konziliare Elemente in der Ekklesiologie des Johannes Torquemada, FZPhTh 19 (1972), 361–388. Zurückhaltender urteilt, wenn ich recht sehe, Binder, Konzilsgedanken.

[119] Fois, Concili (s.o. A. 2) 214: «Se il concilio Vaticano II nel cap. III della Lumen Gentium (e la Nota Previa) abbia definitivamente chiarito questo rapporto» (zwischen Papst und Konzil) «è in giudizio che lascio allo sviluppo ecclesiologico e storico.»

[120] S.o. A. 106; dort 598.

ziliaristischer Doktrin» formulierte, «dass» nämlich «selbst eine falsche Theologie den Herrn nicht hindern kann, seine Kirche ihrem Ziel entgegenzuführen.»[121]

Die Gegensätzlichkeit beider Urteile führt noch einmal das breite Spektrum römisch-katholischen Positionsbezugs zum Basler Konzil vor Augen. Die Offenheit, welche die römisch-katholische Sicht des Basler Konzils stärker kennzeichnet, als man aus konfessionellen Kontroverspositionen heraus zunächst vermuten könnte, darf aber nicht darüber hinwegsehen lassen, welche Spannungen sie damit aufheben muss,[122] nicht zuletzt auch wegen der zugespitzten Konfrontation in den beiden Jahrzehnten des Basler Konzils, die den Historiker ebenso zu faszinieren wie den Gläubigen zu erschüttern vermag, und der römisch-katholische Umgang mit Basel wird schon aus diesem Grunde immer schwierig bleiben.

3. Das Basler Konzil in der deutschsprachigen evangelischen Kirchengeschichtsschreibung

Hans Schneider

«Unsere protestantischen Schriftsteller und Lehrer der kirchenhistorie haben in gewißer Masse andere Zweke bey dem Vortrag derselben, als ein Römisch-katholischer, und daher kömmt es, daß in beyder Partheien Schriften Materien stehen, die in den andern fehlen, und dennoch weder unnüzlich, noch ganz unentbehrlich sind, zumal wenn man auf den Zusammenhang der Begebenheiten Achtung giebet. Nach diesen Umständen sind auch einzelne Theile immer von den Protestanten beßer ausgearbeitet worden, als andere, die den römischkatholischen Schriftstellern mehr zu danken haben, als jene. Es würde aber der Religionsunterscheid der Verfasser von keiner Erheblichkeit,

[121] W. Brandmüller, Sacrosancta Synodus universalem Ecclesiam repraesantans. Das Konzil als Repräsentation der Kirche, in: W. Brandmüller (Hg.), Synodale Strukturen der Kirche, Donauwörth 1977, 110–112.

[122] Für Basel gilt deshalb wohl dasselbe, wie es kürzlich für die Konzilsthematik generell von Schneider, Konziliarismus 338 f., formuliert worden ist: «Der evangelische Beobachter kann nur feststellen, dass von einem Konsens in der katholischen Theologie noch keine Rede sein kann. Der Bewegtheit der ekklesiologischen Diskussion entspricht die Gegensätzlickeit in der theologischen Beurteilung des Konziliarismus.»