Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 109 (2015)

Artikel: Das 1. Vatikanische Konzil (1869/70) und der Konziliarismus

Autor: Schatz, Klaus

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-545000

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Das 1. Vatikanische Konzil (1869/70) und der Konziliarismus

Klaus Schatz

Das 1. Vatikanische Konzil mit seinen Papstdogmen der vollen päpstlichen Jurisdiktionsgewalt über die ganze Kirche und die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes bei Ex-cathedra-Entscheidungen ist evidentermaßen der Gegenpol und Kontrapunkt des Konziliarismus, bzw. seine definitive lehramtliche Verwerfung, sofern unter ihm die Überordnung des Konzils über den (legitimen) Papst verstanden wird. Nach dem 3. Kapitel der Konstitution *Pastor aeternus* des 1. Vatikanums ist die päpstliche Gewalt die höchste in der Kirche; an das Urteil des Papstes kann immer appelliert werden, und von ihm kann an keine andere Instanz appelliert werden. «Deshalb irren die vom rechten Weg der Wahrheit ab, die behaupten, es sei erlaubt, von den Urteilen der Päpste an ein ökumenisches Konzil als die gegenüber dem Papst höhere Autorität zu appellieren.»[1] Was bereits in der Bulle *Exsecrabilis* von Pius II. 1460[2] verurteilt war, die Appellation vom Papst an ein Konzil, wurde hier durch ein Konzil selbst dogmatisch fixiert. Formell ist hier nur vom Bereich der Jurisdiktionsgewalt, also der Leitungsvollmacht, die Rede, mit der sich das 3. Kapitel der Konstitution befasst. Dass jedoch dasselbe für den Bereich des Lehramtes gilt, ist im 4. Kapitel klar in der Definitionsformel der päpstlichen Unfehlbarkeit ausgesprochen, wo es heißt, dass die Glaubensdefinitionen des römischen Bischofs «aus sich, nicht aber aus der Zustimmung der Kirche unabänderlich sind (ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse)»[3]. Dass ihrerseits eine Entscheidung eines Konzils, sei es in Glaubens- oder in sonstigen Fragen, nur gültig und verbindlich ist, wenn sie vom Papst bestätigt ist, ist hier nicht eigens definiert, folgt aber logisch aus den obigen Aussagen; und es wurde auch, wie wir sehen werden, von den Gegnern der Unfehlbarkeitsdefinition auf dem Konzil nicht bestritten.

[1] DS 3063.
[2] DS 1375.
[3] DS 3074.

SZRKG, 109 (2015), 183–195

Damit stellt sich jedoch die Frage: Welche Rolle spielt in den Diskussionen in und um das Konzil die Erinnerung an den «Konziliarismus» des 14./15. Jahrhunderts, an die Konzilien von Konstanz und Basel, ja an die nicht abzuleugnende Tatsache, dass die Behebung des Papst-Schismas und die Wiederherstellung der Einheit der Kirche in Konstanz nur dadurch möglich war, dass das Konzil sich über die drei «Päpste» stellte? War es eine «peinliche» Erinnerung, die man zu verdrängen suchte? Oder welche Deutungen gab man diesen Geschehnissen? Die Antwort muß unterschiedlich sein je nach den Parteiungen. Deren gibt es im wesentlichen drei: die «infallibilistische» Mehrheitsrichtung, die sich auf dem Konzil für die Definition der päpstlichen Lehrinfallibiltät einsetzte, die konziliare Minderheit, die diese Definition, auch aus theologischen Gründen, bekämpfte, und eine dritte radikalere, die auf dem Konzil selbst nicht vertreten war, jedoch in der außerkonziliaren öffentlichen Auseinandersetzung, und die streng konziliaristische Positionen verfocht. Bei allen dreien spielen die konziliaristischen Konflikte und Auseinandersetzungen eine Schlüsselrolle für Selbstverständnis und jetzige kirchliche Identität; sie werden keineswegs verdrängt, aber jeweils anders gedeutet.

Die infallibilistische Position: Konziliarismus als «Sündenfall» der Kirche

1868 schreibt der Jesuitenpater Matteo Liberatore in der *Civiltà Cattolica*, die eigentliche Ursünde der abendländischen Geschichte sei der Konziliarismus des 14. und 15. Jahrhunderts. Denn von hier aus setze der Kampf gegen die päpstliche Autorität ein, und damit gegen das Autoritätsprinzip überhaupt, ein Kampf, der über die Reformation einerseits, den Gallikanismus anderseits, zur Aufklärung und schließlich zur Revolution geführt habe. Ein Heilungsprozess könne nur eingeleitet werden, indem «die Hauptautorität von allen, Regel und Typ jeder anderen Autorität auf Erden», nämlich die des Papstes, wieder in ihre vollen Rechte gesetzt werde. Dies aber könne nur durch die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit geschehen. Sie hat für ihn nicht nur eine innerkirchliche Bedeutung, sondern dient als «Wiederherstellung der Autoritäts-Idee» letztlich der «Rettung der Welt»[4]. Liberatore verteidigte hier eine Initiative, die im Vorjahr 1867 in dieser selben Zeitschrift gestartet und viel Widerspruch hervorgerufen hatte. Es war der Artikel über den «dreifachen Tribut» an den hl. Petrus, der ein Gelübde vorgeschlagen hatte, durch das man sich verpflichten könne, die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit immer festzuhalten und gegebenenfalls bis zum Martyrium zu bekennen.[5]

Nicht alle Verteidiger der Unfehlbarkeit haben die Vorstellung übernommen, dass die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit auch eine Trendwende in der

[4] L'infallibilità pontificia ed il Gallicanesimo: Civiltà Cattolica ser. VII, vol. III, 513–531, hier 528–530.

[5] Un nuovo tributo a San Pietro: ebd. ser. VI, vol. X, 641–652. – Zu der Resonanz dieses Artikels K. Schatz, Vaticanum I, I–III, Paderborn 1992–1994, I, 200–202.

profanen Gesellschaft im Sinne der Wiederherstellung des Autoritätsprinzips einleiten könne. Aber mit wenigen Ausnahmen behaupten sie, die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit bei Glaubensentscheidungen sei bis zum Großen Schisma und dem spätmittelalterlichen Konziliarismus ruhige und selbstverständliche Überzeugung der Kirche gewesen. Erst mit ihm habe ihre Leugnung eingesetzt, welche Linie dann im französischen Gallikanismus und weiter im Febronianismus sowie den anderen episkopalistischen oder staatskirchlichen Strömungen der Aufklärungszeit ihre Fortsetzung gefunden habe. Wegweisend wurde hier das Gutachten von Erzbischof Giuseppe Cardoni über die päpstliche Unfehlbarkeit, das im Februar 1869 der Dogmatischen Vorbereitungskommission vorgelegt wurde.[6] Anfang 1870 im Druck veröffentlicht,[7] wurde es zum Repertoire, aus dem in der Unfehlbarkeitsdiskussion viele Befürworter der Dogmatisierung ihre Argumente schöpften. Gleich die ersten Sätze der Schrift sind Programm und umreißen klar die Geschichtssicht des Verfassers:

> «Vor der Feier des Konstanzer Konzils wagte nie ein Katholik die Lehre von der Unfehlbarkeit des ex cathedra sprechenden Papstes in Dingen des Glaubens und der Sitten zu bekämpfen, vielmehr wurde immer von allen Katholiken als Lehre der gesamten Kirche gehalten, dass dieses Privileg von Christus dem Herrn dem heiligen Petrus und seinen Nachfolgern im Primat zugeteilt worden sei.»[8]

Einzig die «schismatischen» Griechen hätten diese Lehre geleugnet.

In der Unfehlbarkeitsdiskussion findet sich diese Auffassung von dem «Sündenfall» des Konziliarismus, der die bis dahin fraglose und selbstverständliche Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit «verdunkelt» habe, in den schriftlichen Animadversiones von d'Avanzo von Calvi,[9] für den der Pariser Kanzler Gerson, ein «Mann eines völlig verkehrten und abwegigen Geistes (transversae prorsus ac deviae mentis vir)»[10], den Hauptschuldigen darstellt, dann am 14. Mai bei Celesia (Patti)[11], am 17. Mai bei Dechamps (Mecheln)[12], am 19. Mai bei Kardinal Cullen (Dublin)[13] und Moreno (Ivrea)[14], am 21. Mai bei Petagna (Castellammare)[15], am 24. Mai bei Caixal y Estradé (Urgel)[16], am 30. Mai bei Gastaldi (Sa-

6 De Romani Pontificis infallibilitate: Archivio Segreto Vaticano (ASV), Concilium Vaticanum I, Acta Commissionis Dogmaticae II 19. Zu ihm: U. Horst, Das Votum Joseph Cardonis über die Unfehlbarkeit des Papstes aus dem Jahre 1869, in: Unterwegs zur Einheit (FS Stirnimann), Fribourg 1980, 663–684.

7 Elucubratio de dogmatica Romani Pontificis infallibilitate eiusque definibilitate, Rom 1870.

8 «Ante Constantiensis Concilii celebrationem nemo unquam catholicorum sententiam de infallibilitate Romani Pontificis ex cathedra loquentis, in rebus fidei et morum, ausus est oppugnare, sed ab omnibus catholicis uti universalis Ecclesiae doctrina habita semper fuit, privilegium hoc Divo Petro, eiusque in primatu successoribus, fuisse a Christo Domino tributum» (Elucubratio [vorige Anm.], 1).

9 Mansi 51, 1010–1012.

10 Ebd., 1010A.

11 Mansi 52, 62B.

12 Ebd., 69B.

13 Ebd., 121B–D.

14 Ebd., 131B.

15 Ebd., 186f.

luzzo)[17], am 25. Juni bei Keane (Cloyne)[18], schließlich in der wegen beiderseitigen Verzichts der Redner nicht mehr gehaltenen, jedoch schriftlich den Akten beigegebenen Rede von Jekelfalusy (Stuhlweißenburg)[19]. Als historisches Zeugnis dient dabei eine Äußerung von Gerson, vor dem Konstanzer Konzil habe die Auffassung, der Papst alleine könne ein Symbolum verfassen, Glaubensfragen entscheiden usw. schon so die Gemüter sowohl der Gebildeten wie der Ungebildeten beherrscht, dass einer, welcher das Gegenteil vertrat, schon der Häresie bezichtigt wurde; wie ein Krebsgeschwür sei das todbringende Gift der Schmeichelei schon in die Glieder eingedrungen.[20] Der Verweis auf diese Belegstelle findet sich zuerst bei Cardoni[21], dann in den Reden von Petagna, Gastaldi und Keane. Es ist also ein Text, der, abgesehen davon, dass er nur den persönlichen Eindruck Gersons wiedergibt, nur von der unmittelbaren Vorzeit von Konstanz spricht (die er sicher polemisch-vergröbernd zeichnet), hier aber – zweifellos gegen die Intention Gersons – als Beleg dafür verwandt wird, dass nicht die päpstliche Unfehlbarkeit, sondern ihre Leugnung eine «Neuerung» darstellt.

Schon dass der Konziliarismus und nicht das durch die «Päpste» und ihre von ihrem Amtsverständnis gespeisten Ansprüche herbeigeführte Schisma als der Schuldige gilt, ist bezeichnend. In der Invektive gegen den Konziliarismus als Alleinschuldigen geht Martinez (Havanna) am 6. Juni so weit, darzulegen, es sei kein Zufall, dass gerade in den Ländern, in denen im Jahrhundert nach Konstanz der Konziliarismus sich weiter etablierte, die Reformation entstand; der Konziliarismus verhalte sich zur Lehre Luthers wie die Achse zum Pol.[22] Freilich wurde er dann von Konzilspräsident de Luca (dem der 4 Konzilspräsidenten, der am ehesten der Minorität gerecht zu werden suchte) unterbrochen: dies sei Abweichung vom Thema.

Aber wie kommt man dann mit der Tatsache zurecht, dass nun einmal das Konzil von Konstanz mithilfe dieses «Konziliarismus» das Schisma bereinigt und die Einheit wiederhergestellt hat? Eine Antwort gibt nur Gastaldi von Saluzzo in seiner Konzilsrede vom 30. Mai. Sie lautet: Konstanz hatte es bei den drei «Päpsten» nur mit Pseudo-Päpsten zu tun. Es durfte und mußte sie alle absetzen und einen neuen wählen. Nur darin irrte das Konzil und fällte eine verhängnisvolle Vorentscheidung, dass es (im Dekret *Haec sancta*) diese ganz spezielle Si-

16 Ebd., 227B/C.
17 Ebd., 327B/C.
18 Ebd., 886C/D.
19 Ebd., 1070B/C.
20 «Fallor si non ante celebrationem huius sacrosanctae Constantinensis Synodi sic occupaverat mentes plurimorum, litteralium magis quam litteratorum, ista traditio ut oppositorum dogmatizator fuissset de haeretica pravitate vel notatus vel damnatus». Sogar nach den Konzilsbeschlüssen wagten dies noch einige offen zu vertreten: «tam radicatum est ut cancer serpens, tam medullitus imbibitum fuit hoc priscae adulationis virus letiferum» (Gerson, De potestate ecclesiae, Cons. 12: J. Gerson, Œuvres complètes, hg. v. Mgr. Glorieux, t. VI, Paris 1965, 238).
21 Elucubratio (Anm. 7), 3.
22 Mansi 52, 514.

tuation generalisierte und auf die Normalsituation der Kirche, wo man es mit einem unzweifelhaft legitimen Papst zu tun hatte, übertrug.[23] *Haec sancta* wäre also als «Notrecht» (wie es auch von manchen modernen Kirchenhistorikern interpretiert wird[24]) legitim, nur nicht als allgemeine Überordnung, losgelöst von der speziellen Notsituation des Schismas. Es ist immerhin beachtlich, dass die Auffassung, Gregor XII., der Papst der «römischen» Linie, sei bis zu seiner «freiwilligen» Abdankung der einzig legitime Papst gewesen und das Konstanzer Konzil nur dadurch legitim und berechtigt, das Schisma zu beenden, dass es von ihm neu einberufen wurde, eine angesichts der konkreten historischen Umstände sehr wirklichkeitsferne Konstruktion,[25] in der Konzilsaula nicht vertreten wird.

Das Harmonie-Modell der Minorität

Der 2. gallikanische Artikel von 1682, der im Sinne der Konstanzer Dekrete eine allgemeine und grundsätzliche Überordnung des Konzils über den Papst statuierte und sich gegen eine Eingrenzung von *Haec sancta* als «Notrecht» auf die Situation des Schismas wehrte,[26] wurde schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Frankreich kaum mehr gelehrt. Sowohl im damaligen französischen «Semi-Gallikanismus» wie in Deutschland in der Schule Möhlers und in Österreich in der Zieglers überwiegt eine Tendenz, die das Verhältnis von Papst und Konzil als das eines lebendigen Organismus versteht, in welchem die Frage, wer «über» dem andern stehe, unangemessen sei. Jede «Spaltung» wird abgelehnt, sowohl die «gallikanische» wie die «papalistische»[27]. Es sind diese theologischen Richtungen, aus denen überwiegend die Bischöfe der Minorität auf dem Konzil leben und ihre Argumente beziehen. Der Kirchenhistoriker Karl Josef Hefele, auf dem Konzil als Bischof von Rottenburg einer der Häupter der Minorität und prinzipieller Gegner der päpstlichen Unfehlbarkeit, schreibt im 1. Band seiner *Conciliengeschichte* von 1855 – die sich bewusst von der «konziliaristischen» Darstellung Wessenbergs absetzt – im engen Anschluss an die Kirchengeschichte Möhlers zur Frage des Verhältnisses von Papst und Konzil:

[23] «... tres erant papae, nullus ergo erat. Concilium Constantiense debebat eos omnes deponere, alium eligere. Ut in posterum nullus posset dubitare de facto concilii, statuerunt principium: nos sumus supra pontificem; a particulari ad universale male argumentati sunt. Quod eo tempore licitum erat, et non poterat fieri aliter, in posterum certe, quando scilicet papa certus erat, tunc haud amplius licebat» (Mansi 52, 327 C).

[24] Der Haupteinwand gegen diese Deutung ist im Dekret der Passus über die Entscheidungen «jedes weiteren Konzils», dem sich jeder, «gleichwelchen Standes, gleichwelcher Position oder Würde, selbst der päpstlichen», zu unterwerfen habe. Zu Diskussion und Deutung des Dekrets u.a. die Ausführungen des Verf.s in: Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte, Paderborn ²2008, 145–147.

[25] Die Oboedienz Gregors XII. war von allen dreien am meisten in Auflösung; zum Schluß bestand sie praktisch nur noch aus dem Herzogtum Rimini.

[26] DS 2282.

[27] Dazu Schatz, Vaticanum I (wie Anm. 5), I, 15f.

«Übrigens haben sowohl die Curialisten als die Gallikaner den Gegenstand nicht ex visceribus rei erfaßt, sondern ihn nur nach der abstrakten Kategorie von ‹ober› oder ‹unter› behandelt. Eine tiefere und richtigere Ansicht wird neuerdings geltend gemacht und wir können sie in folgende Hauptsätze zusammenfassen: Ein allgemeines Concil stellt die allgemeine Kirche dar. Darum wird sich der Papst zu einem allgemeinen Concil ebenso verhalten, wie er sich zur Kirche verhält. Steht er nun ‹über› oder ‹unter› der Kirche? Keines von beiden; er steht ‹in› der Kirche, gehört nothwendig zu ihr, ist ihr Haupt und Mittelpunkt. Die Kirche gleicht einem Leibe. Wie nun der Kopf nicht ‹über› oder ‹unter› dem Leibe steht, sondern selbst ein Theil und zwar der Haupttheil des Leibes ist; so steht das Haupt der Kirche, der Papst, nicht ‹über› oder ‹unter› dieser, und so nicht ‹über› oder ‹unter› einem allgemeinen Concil. Wie aber der menschliche Organismus dann kein wahrer Leib, sondern nur mehr ein todter Rumpf ist, wenn ihm das Haupt fehlt; so ist auch eine noch so große Versammlung von Bischöfen keine allgemeine Synode, wenn sie vom Haupte, d.i. vom Papste, getrennt ist. Es ist demnach die Frage, ob der Papst über oder unter einem allgemeinen Concil stehe, von vornherein eine verfehlte.»[28]

Eine ähnlich vermittelnde Position findet man bei Henri-Louis Charles Maret, Titularbischof und Dekan der Theologischen Fakultät der Sorbonne, vielfach als der «letzte Gallikaner» bezeichnet. In seinem großen Werk *Du concile général et de la paix religieuse* von Herbst 1869 hat er seine Ideen systematisch dargelegt und noch nachher in einem kleinen Bändchen in Auseinandersetzung mit seinen Kritikern präzisiert.[29] Auch er erkennt keine unbedingte Überordnung des Konzils über den Papst im Sinne der Konstanzer und Basler Dekrete und des 2. gallikanischen Artikels an.[30] Weder steht bei ihm das Konzil kategorisch über dem Papst noch umgekehrt. Grundsätzlich kommt es auf Eintracht und Zusammenwirken beider Größen an, worin er den kirchengeschichtlichen Normalfall sieht. Im Falle eines eigentlichen Konfliktes aber kommt es darauf an, wer die Bahn des Rechtes und der gegenseitigen Eintracht verlassen hat. Gegenüber einem Konzil, das gegen die Gesetze handelt und sich weigert, den Papst oder seine Legaten zu Wort kommen zu lassen, wie das Ephesinum von 449 oder das Basler Konzil in seiner letzten Phase, übe der Papst legitimerweise sein Richteramt aus. Wenn ein Konzil aber regulär vorangehe, könne sich der Papst seinen Glaubensentscheidungen, die mit überwältigender Mehrheit oder gar Quasi-Einstimmigkeit gefällt sind, nicht widersetzen. Tue er es dennoch, dann widersetze er sich dem Heiligen Geist, der in dem Konsens der Konzilsväter spricht; er werde dadurch zum Häretiker und könne durch das Konzil abgesetzt werden.[31] Man wird hier einwenden, dass eine solche einfache Unterscheidung für die komplizierten und mehrdeutig interpretierbaren Konfliktfälle der Konziliengeschichte, etwa von Konstantinopel II (553) oder Basel, kaum hilfreich ist. In der Tat stützten sich die Infallibilisten auf die letztere Aussage, indem sie vor der De-

[28] K.J.v. Hefele, Conciliengeschichte. Nach den Quellen bearbeitet (1. Aufl.) I, 55f. (Kursiv im Original hier in ‹› wiedergegeben).

[29] Le pape et les évêques. Défense du livre sur le Concile général et la paix religieuse, Paris 1869.

[30] Du Concile I, 417f.; Le pape, 47.

[31] Du Concile I, 424, 540; Le pape, 43–50, 79f.

finition des 18. Juli argumentierten, gerade nach Maret müsse nun der Papst unbedingt der Konzilsmehrheit folgen, sonst würde er zum Häretiker. Nun bewegt sich das Denken Marets, anders als das der Infallibilisten, die vom äußersten Konfliktfall aus denken, immer primär in den Kategorien der «conciliation» und des delikaten Gleichgewichtes. Dadurch haftet ihm auch eine gewisse Unschärfe an. Eine Größe, die in jedem Fall die andere richtet und normiert, gibt es bei ihm nicht. Als Versöhnungsformel der beiden großen miteinander rivalisierenden Schulen verkündet er: Nicht das Konzil steht über dem Papst, wohl aber steht das Konzil mit dem Papst zusammen über dem Papst allein.[32]

Auch für die Minorität stand das 15. Jahrhundert mit seinen Konziliarismus-Kontroversen unter einem negativen Vorzeichen. Aber sie griff in ihren Konzilsreden fast nie auf diese Begebenheiten zurück. Der Grund ist, dass sie diese Auseinandersetzungen als mittlerweile überwunden erachtete und darauf ihre ganze Argumentation für die Nicht-Notwendigkeit der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit aufbaute. Denn diese Definition war für sie keine Heilung der Wunde von damals, sondern ihr neues Aufreißen. Die «persönliche Unfehlbarkeit des Papstes» war in ihrem Verständnis ein Glied jener «verhängnisvollen Spaltung», die erst durch das Große Schisma und seine Folgeprobleme entstanden war. So argumentiert vor allem die vom Wiener Kardinal Rauscher verfasste Adresse der deutschen und österreichischen Minoritätsbischöfe vom 12. Januar 1870 gegen die Vorlage der Infallibilität vor das Konzil,[33] der in diesem Punkt die französische[34] und italienische[35] Minoritätsadresse folgen sollten, in Anlehnung an die Worte des ja auch von Rauscher präsidierten Wiener Provinzialkonzils von 1858[36]: So wie kein Leib ohne Haupt, so gebe es auch kein ökumenisches Konzil, das die ganze Kirche repräsentiere, ohne Papst. Der radikale Konziliarismus (für den das Konzil auch in der kirchlichen Normalsituation über dem Papst steht, bzw. diesen überstimmen kann) wird in dieser Eingabe nicht nur zurückgewiesen, sondern auch durch die Formulierung «nemo est qui nesciat...»[37] als obsolet und geschichtlich längst überwunden dargestellt – und darauf, ebenso wie auf der angeblich unbestrittenen Grundlage der Primatsdefinition des Konzils von Florenz, baut die ganze Argumentation für die Überflüssigkeit einer Unfehlbarkeitsdefinition auf.

Entsprechend versteht Rauscher auch das Dekret *Haec sancta*, sofern legitim, als bloßes «Notrecht». Es sei notwendig gewesen, um den ordnungsgemäßen Zustand der Kirche wiederherzustellen, könne jedoch nicht generalisiert und auf

[32] Le pape, 75.
[33] Mansi 51, 678–680; entscheidende Passage 678B; Coll.Lac. (Acta et decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis, Freiburg 1873–1892) VII, 944f. (entscheidende Passage 944b/c).
[34] Mansi 51, 680C; Coll.Lac. VII, 946a.
[35] Mansi 51, 683B; Coll.Lac. VII, 950a.
[36] Coll.Lac. V, 148b.
[37] «Nemo est qui nesciat, sicut corpus absque capite mutilum, ita neque concilium ecclesiam totam repraesentans absque successore s. Petri haberi posse».

den Normalzustand übertragen werden. Man habe dies vergessen und dadurch auch die Natur eines ökumenischen Konzils und die Art und Weise verkannt, wie Glaubensentscheidungen in der Kirche zustandekommen. Ein Konzil sei aber kein Parlament, und dies aus zweierlei Gründen: einmal gehöre der Papst zu ihm wesentlich hinzu und könne nicht wie ein Parlamentspräsident überstimmt werden, vielmehr komme ohne und gegen ihn kein gültiger Konzilsbeschluss zustande. Und dann entscheide auf dem Konzil nicht die bloße Mehrheit, sondern die wenigstens moralische Einstimmigkeit.[38]

Etwas weiter als Rauscher geht die vom Mainzer Bischof Ketteler herausgegebene und vom Jesuitenpater Francisco Quarella verfaßte *Quaestio*[39]. Sie geht sehr ausführlich auf die Probleme der Konzilien von Konstanz und Basel ein.[40] Das Dekret *Haec sancta* ist für den Verfasser ein verbindliches Konzilsdekret, da von Papst Martin V. bestätigt, im Unterschied zum Konzil von Basel nach dem Bruch mit Eugen IV., wo es «schismatisch» geworden sei; Papst Pius II. habe nur die «schlechte Anwendung» (malam applicationem), die die Basler von dem Konstanzer Dekret machten, zurückgewiesen.[41] Inhaltlich versteht er *Haec sancta* nicht nur als Ausnahmerecht für den Fall eines Schismas. Vielmehr gelte es, auch gegen den Papst, auch dann, wenn ein Papst gegen alle Kanones handle und die Ordnung der Kirche zerstöre.[42] Darüber hinaus gelte es auch für den Normalfall eines legitimen und kanonisch handelnden Papstes. Aber in diesem Normalfall sei das Konzil immer als vom Papst einberufenes, von ihm geleitetes und bestätigtes Konzil zu verstehen. Auch dann folgt aus *Haec sancta*, dass das Konzil mit dem Papst zusammen eine höhere Autorität bilde als der Papst allein und der Papst an seine Beschlüsse gebunden sei.[43] Damit kommt die Schrift, abgesehen davon, dass sie den Konfliktfall über die Situation des Schismas hinaus erweitert, doch wieder auf das Harmonie-Modell zurück und stimmt praktisch mit Maret überein.

38 So in seiner Konzilsschrift «Observationes quaedam de infallibilitatis Ecclesiae subiecto», 14. – Das (absolute) Prinzip des Consensus unanimis in Glaubensentscheidungen, auf das sich die Minorität im 1. Vatikanum versteifte, ist dem klassischen Konziliarismus noch fremd; es bildet sich erst nach der Bulle «Unigenitus» auf jansenistischer Seite aus; dazu H.J. Sieben, Consensus, unanimitas und maior pars auf Konzilien, in: ThPh, 67 (1992), 192–229.

39 (Ad instar manuscripti impressum) Quaestio, Solothurn 1870.

40 Ebd., 39–47.

41 Ebd., 39f.

42 «Licet enim Concilium nullum possit celebrari sine Pontifice, hoc valet pro tempore ordinario, quando Pontifex canonice agit: non vero hoc habet locum eo tempore extraordinario, quod Deus avertere velit, quando Pontifex contra omnia iura sua potestate abutitur ad perturbationem ecclesiae et nec Concilium vult convocare, vel convocatum agnoscere eique praeesse illudque confirmare» (ebd., 41).

43 Ein legitimes Konzil, «id est a Papa convocatum, cui Papa praeest, quodque a Papa fuit confirmatum», empfange seine Gewalt unmitelbar von Christus, sodass auch der Papst ihm gehorchen müsse, «id est: summa ecclesiaticae potestatis non residet in uno et solo Papa, sed in unanimi suffragio Romani Pontificis cum Eclesia universali: vel Papa cum concilio constituit maiorem auctoritatem, quam Papa solus» (ebd.).

Aber die «Entwarnung», die die Minoritätsbischöfe gegeben hatten, erwies sich als vorschnell. Ihre Behauptung, der radikale Konziliarismus sei längst überwunden, wurde ausgerechnet von einer Seite, die sich an ihre Ferse haftete, dementiert. Dies war der Münchener Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger, der seit dem Vorjahre 1869 publizistisch an vorderster Front gegen die Unfehlbarkeit kämpfte. In seinem *Janus*, in dem er dem Papsttum alle Sündenregister der Geschichte vorhielt und das «Papalsystem» für praktisch alle Fehlentwicklungen der Kirchengeschichte verantwortlich machte, vertrat er bereits, *Haec sancta* sei definierter Glaubenssatz und in seinem extensiven Verständnis, also als allgemeine Überordnung der Konzilien über die Päpste, auch heute verbindlich.[44] Ebenso gilt in seinen «Erwägungen für die Bischöfe des Conciliums über die Frage der Unfehlbarkeit»[45] von Oktober 1869 die (keinesfalls auf den Grenzfall des Schismas zu beschränkende) Überordnung des Konzils über den Papst im Sinne der einschlägigen Dekrete von Konstanz und Basel als authentische kirchliche Doktrin. Dies allein hätte freilich noch nicht zu einem Zerwürfnis zwischen ihm und einem großen Teil der Bischöfe der Minorität geführt, wären nicht zwei Erklärungen seinerseits dazugekommen, die in ihrer Kombination als Herausforderung wirkten. Dies waren seine «Worte über die Unfehlbarkeitsadresse» in der *Augsburger Allgemeinen Zeitung* vom 19. Januar 1870.[46] Nicht dies riss einen Graben zwischen ihm und der Minorität auf, dass er dort die päpstliche Unfehlbarkeit auch sachlich auf das schärfste bekämpfte und dazu noch entstellte, sondern dass er die Ökumenizität des Konzils von Florenz bestritt. Dieses Konzil und seine Primatsdefinition war aber gerade die Plattform der Minoritätsadresse, die freilich Döllinger zu diesem Zeitpunkt noch nicht kannte. Hinzu kam, dass Döllinger 8 Tage später wiederum öffentlich in der *Augsburger Allgemeinen Zeitung* erklärte, «im Wesen der Frage» sich mit der Mehrzahl des deutschen Episkopats, wozu auch sein eigener Münchener Oberhirte zähle, einig zu wissen.[47]

Damit war Döllinger den Minoritätsbischöfen in den Rücken gefallen. Diese hatten sich in ihrer Eingabe nicht nur von radikal konziliaristischen Positionen distanziert, sondern sie auch als geschichtlich bereits überwunden dargestellt und gerade deshalb die Notwendigkeit einer neuen Definition negiert. Wenn Döllinger nun wieder solche Positionen vertrat und dazu versuchte, die Minoritätsbischöfe für sich zu vereinnahmen, lag die Argumentation nahe, genau dies beweise, dass diese Basis allein nicht genüge. Die sachliche Ablehnung der von Döllinger eingenommenen Position war unter den deutschen Minoritätsbischöfen (Hefele eingeschlossen) allgemein, wenngleich man sich über das konkrete Vorgehen nicht einig wurde: nur 4 Bischöfe (außer dem Infallibilisten Senestrey von

[44] Janus, Der Papst und das Concil. Eine weiter ausgeführte und mit dem Quellennachweis versehene Neubearbeitung der in der Augsburger Allgemeinen Zeitung erschienenen Artikel: Das Concil und die Civiltà, Leipzig 1869, 324f.

[45] In: I.v. Döllinger, Briefe und Erklärungen über die Vatikanischen Dekrete 1869–87, hg. v. F. H. Reusch (München 1890), 1–28; Coll.Lac. VII (wie Anm. 33), 1473–1476.

[46] Ebd., 29–39; Coll.Lac. VII, 1473–1476.

[47] Coll.Lac, VII, 1476 .

Regensburg Ketteler von Mainz, Melchers von Köln und Krementz von Ermland) desavouierten Döllinger öffentlich, während die Andern, auch Döllingers Oberhirte Scherr, dies vermieden, um nicht der Gegenseite einen Triumph zu gewähren.[48]

Eine Lanze für das Konstanzer Dekret «Frequens»

So scheint es, dass der Konziliarismus praktisch nur in der Superioritätsproblematik präsent war. Doch es gibt eine beachtliche Ausnahme. Es ist die Konzilsrede von Bischof Stroßmayer von Djakovo zum Schema *De episcopis et de sede episcopali vacante* vom 24. Januar 1870.[49] Sie zeichnete sich aus durch eine weitausgreifende Perspektive der Reform der Kirche auf größere Katholizität und Internationalität (z.B. Internationalisierung des Kardinalskollegiums wie auch der römischen Kongregationen) hin. In diesem Rahmen bricht er sogar eine Lanze für das Konstanzer Dekret *Frequens*, das einen 10-jährigen Turnus der Konzilien festgesetzt hatte, und stellt zudem die Forderung regelmäßiger Konzilien sowohl in theologische wie zeitgeschichtliche Perspektiven. So wie die politische Einheit im Römischen Reich Zeichen der Zeit für die Verbreitung des Evangeliums war, so seien es heute die modernen Verkehrsmöglichkeiten für ökumenische Konzilien. Hinzu komme die parlamentarische Tendenz der Gegenwart, die jedoch letztlich kirchliche Wurzeln habe; indem die Kirche dies aufgreife und ihr konziliar-synodales Traditionselement pflege, könne sie sich – gerade in der Kombination von Freiheit, Verantwortungsbewusstsein und Maß – erneut als Lehrmeisterin der Völker erweisen.[50] Hier verweist er auf das Dekret *Frequens* des Konzils von Konstanz, ein vielfach verfemtes Konzil, das «wenigstens nach meiner Überzeugung die ewige Dankbarkeit aller Generationen verdient, weil es [...] dem abendländischen Schisma ein Ende bereitet hat»[51]. Er bedaure, dass diesem Dekret durch die Ungunst der Verhältnisse keine Dauer beschieden war: viele Übel wären dadurch vermieden worden, vielleicht sogar die Reformation. Und wenn alle 10 Jahre eine zu kurze Frist seien, so komme doch eine 20-jährige Frist in Frage, wozu sich Papst Pius IV. gegenüber den Trienter Konzilsvätern bereit erklärt habe, falls diese darauf bestanden. Denn dies entspreche der Natur der katholischen Kirche, dass ihr Haupt nicht nur mit Kongre-

48 Ausführliche Darstellung und Würdigung der verschiedenen Quellenzeugnisse zu diesen Geschehnissen bei K. Schatz, Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem 1. Vatikanum, Rom 1975, 162–169; Zusammenfassung bei Schatz, Vaticanum I (wie Anm. 5), II, 234f.

49 Mansi 50, 474–489.

50 «Praeterea omnes gentes cultiores communiora et graviora sua negotia communibus consiliis tractant et definiunt. Existimo quod gentes et populi ab ecclesia, quae mater et magistra est omnium gentium, hanc methodum didicerint sua negotia absolvendi ex eo tempore, quando synodi frequentiores erant. Nunc autem existimo quod Deus iterum velit ut ecclesia populis et gentibus semet matrem et magistram exhibeat, eo quando negotia gravissimi momenti et communia tractanda sunt in communi qua libertate sancta, qua gravitate, in primis autem qua patientia et moderatione» (Mansi 50, 482D–483A).

51 Ebd., 483A.

gationen und Institutionen menschlichen Rechtes, sondern auch mit einer dauernden Institution göttlichen Rechtes umgeben sei, «so dass die Kirche in ihrer Leitung und Gesetzgebung wahrhaft katholisch und wahrhaft universal sei»[52], wie es auch den Vätern von Konstanz vor Augen schwebte. – Die Rede, obgleich insgesamt fast anderthalb Stunden dauernd, langweilte niemanden, fesselte allgemein, nicht nur Väter der Minorität, erbrachte ihrem Urheber viel Applaus wie auch Kritik und wurde auch außerhalb des Konzils verbreitet und besprochen.[53]

Noch einmal kam Stroßmayer in seiner Rede vom 2. Juni über die päpstliche Unfehlbarkeit auf diese Gedanken zurück.[54] Konzilien stünden schon aus theologischen Gründen in höchstem Ansehen. Denn der Heilige Geist sei der Geist des Rates und des brüderlichen Konsenses, gewiss der Geist der Ordnung und Unterordnung, aber auch der Geist der Freiheit, jener Freiheit, in welcher Paulus den Petrus zurechtwies. Wieder verweist er auf *Frequens*: vielleicht wäre die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts vermieden worden, wäre diese Dekret in Geltung geblieben. Durch die päpstliche Unfehlbarkeit würden jedoch nach seinem Urteil ökumenische Konzilien in Zukunft überflüssig. Warum würde man sich noch diesem Aufwand unterziehen, wenn der Papst allein dasselbe leisten könne? Er jedenfalls wolle nicht dazu beitragen, dass dieses Konzil das letzte sei, was umso verhängnisvoller wäre, da die Kirche ihre Kraft und Vitalität kaum besser erneuere als durch häufige Konzilien, zumal die göttliche Vorsehung ihr durch die modernen Verkehrsmöglichkeiten ein Mittel in die Hand gegeben habe, ihre Einheit mehr als je zuvor zu realisieren.

Während die Erinnerung an den Konziliarismus sonst, bei der Majorität wie der Minorität, durchweg der Aufarbeitung der Vergangenheit dient, findet sich einzig bei Stroßmayer eine zukunftsweisende Perspektive. In einer immer mehr zusammenwachsenden und vernetzten und gleichzeitig Formen demokratischer Mitentscheidung entwickelnden Welt sieht er gerade im konziliaren Element, das der Kirche von ihren Ursprüngen her eigen ist, eine Begegnung mit der Moderne. Seine pessimistische Befürchtung, dass durch die päpstliche Unfehlbarkeit Konzilien überflüssig würden und das 1. Vatikanum das letzte sein würde, hat sich freilich nicht bewahrheitet, wenngleich es einzelne Vorstellungen dieser Art gegeben hat.[55] Allerdings haben sich vollständige ökumenische Konzilien im

[52] «... ita ut ecclesia in regimine et legislatione sua revera catholica et revera universalis sit» (ebd., 483C).

[53] Belege bei Schatz, Vaticanum I (wie Anm. 5), II, 100 Anm. 106–108.

[54] Mansi 52, 396f.

[55] So Kardinal Billot, der 1923 meinte, mit der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit sei die Epoche der Konzilien zu Ende. In Zukunft werde es keine mehr geben, da sie «so aufwendig, unbequem, voll von Problemen und Gefahren jeder Art sind». Dies gelte umso mehr, da sich diese Probleme potenzierten durch die ungeheure Zahl von 2000 Mitgliedern und durch die Allgegenwart der Presse, die Divergenzen unter den Konzilsvätern sofort ausschlachten werde (zit. in: Civiltà Cattolica, 1969 II, 123f., 132f.). – Dies war freilich eine extreme Stimme. Häufiger, wenngleich auch in vatikanischen Kreisen keineswegs unumstritten, war unter Pius XII. und noch bis zu Beginn des 2. Vatikanums die Vorstellung eines möglichst kurzen Konzils ohne kontroverse Diskussionen (Schatz, Allgemeine Konzilien [wie Anm. 24], 271, 282, 286).

Abstand von 10 oder auch 20 Jahren nicht nur unter den Bedingungen des Spätmittelalters als Überforderung erwiesen. Aber dass das Problem fortbesteht und konziliare Zwischenformen vonnöten sind, zeigt nicht zuletzt die Einrichtung der römischen Bischofssynode, wie sie seit Paul VI. Bestand hat.

Das 1. Vatikanische Konzil (1869/70) und der Konziliarismus

Die Erinnerung an den spätmittelalterlichen «Konziliarismus» war auf dem 1. Vatikanischen Konzil durchaus präsent. Für die «infallibilistische» Mehrheit, die die Definition des päpstlichen Jurisdiktionsprimats und der päpstlichen Lehrunfehlbarkeit erstrebte und durchsetzte, war der «Konziliarismus» des 14./15. Jahrhunderts der Sündenfall der Kirche, der einen Bruch in ihrer Tradition bewirkte. Bis dahin sei die päpstliche Unfehlbarkeit ruhiger und selbstverständlicher Besitz der Kirche gewesen; erst von da an datiere ihre Infragestellung. Was die Konzils-Minorität betraf, die sich dieser Definition widersetzte, so war auch ihre Sicht der damaligen Kontroversen überwiegend negativ. Aber für sie war sowohl er damalige «Konziliarismus» wie sein Gegenpart, der ebenfalls damals entstandene «Papalismus», ein Glied der «unseligen Spaltung», die nur frage, wer über wem stehe. Ihr Modell war das der «Harmonie», der organischen Einheit von Papst und Konzil. Einen konsequenten «Konziliarismus» vertrat nur die außerkonzilare Opposition, angeführt durch den Münchner Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger. Dient in diesen Kontroversen die Erinnerung an die Konzilien von Konstanz und Basel nur der Aufarbeitung der Vergangenheit, so begegnet eine andere, gegenwarts- und zukunftszugewandte Perspektive in den Konzilsreden von Bischof Josip Juraj Strossmayer von Djakovo. Für ihn sind sowohl die modernen Verkehrsmöglichkeiten wie die parlamentarischen Tendenzen der Gegenwart Zeichen der Zeit für die Kirche, in einer «vernetzten» Welt das ihr eigene konziliare Moment stärker zur Geltung zu bringen.

Papalismus – Konziliarismus – Ignaz von Döllinger – Juraj Strossmayer – 1. Vatikanisches Konzil – Konzil von Konstanz.

Le premier concile du Vatican (1869/70) et le conciliarisme

Un rappel du «conciliarisme» du Moyen Âge tardif n'a pas manqué au premier concile du Vatican. Pour la majorité «infaillible», qui prônait et imposait une définition de la primauté juridictionnelle du pape et de l'infaillibilité du pape, le «conciliarisme» du 14ème et du 15ème siècle a marqué la chute de l'Eglise et une rupture dans sa tradition. Jusqu'alors l'infaillibilité du pape avait été la propriété sereine et naturelle de l'Eglise; à partir de là, elle a été remise en question. La minorité du concile, qui contredisait cette définition, voyait également principalement de manière négative les controverses d'alors. Mais pour elle, non seulement le «conciliarisme», mais aussi sa contrepartie, le «papalisme», également issu de cette époque, formaient une partie du «malheureux clivage» qui revenait uniquement à se demander qui était au-dessus de qui. Son modèle était celui de l'«harmonie», de l'unité organique entre pape et concile. Seule l'opposition extraconciliaire a soutenu un «conciliarisme» conséquent, sous la direction de l'historien ecclésiastique munichois Ignaz von Döllinger. Tandis que, dans ces controverses, le rappel des conciles de Constance et de Bâle ne sert qu'à retravailler le passé, une autre perspective orientée vers le présent et l'avenir apparaît dans les discours de concile de l'évêque Josip Juraj Strossmayer de Djakovo. Pour lui, non seulement les possibilités modernes de transports mais aussi les tendances parlementaires du présent signalent qu'il est temps pour l'Eglise de mettre davantage en valeur sa propre contribution conciliaire dans un monde «interconnecté».

Papalisme – conciliarisme – Ignaz von Döllinger – Juraj Strossmayer – premier concile du Vatican – concile de Constance.

Il primo Concilio Vaticano (1869/70) e il conciliarismo

Durante il primo Concilio Vaticano il ricordo legato al «conciliarismo» del tardo medioevo era molto presente. Per la maggioranza «infallibilista», che aspirò e riuscì a far valere la definizione del primato giuridico del Papato e la sua infallibilità, il conciliarismo del 14esimo/15esimo secolo fu il peccato originale della Chiesa, che causò una rottura nella sua tradizione. Fino ad allora l'«infallibilità» papale era stata un patrimonio tacito e implicito della Chiesa; la sua messa in discussione data da qui. La minoranza conciliare, contraria a questa definizione, aveva una visione prevalentemente negativa sulla controversia del tempo. Secondo la sua visione, come anche secondo la sua controparte (il papismo, nato sempre allora), il «conciliarismo» era parte della sventurata divisione che sa solo domandare chi sta sopra chi. Il loro modello era quello dell'«armonia», dell'unione organica tra Papa e Concilio. Un «conciliarismo» coerente era rappresentato solo dall'opposizione extra conciliare, portata dallo storico della chiesa Ignaz von Dölligen di Monaco. Se in questa disputa le memorie legate ai Concili di Costanza e di Basilea sono utili alla rielaborazione del passato, ritroviamo invece una prospettiva diversa, orientata verso il presente e il futuro, nel discorso conciliare del vescovo Josip Juraj Strossmayer di Djakovo. Secondo lui, la moderna mobilità come anche le tendenze parlamentari del presente sono un avvertimento affinché la Chiesa metta in evidenza il suo momento conciliare in un mondo «connesso».

Papismo – conciliarismo – Ignaz von Döllinger – Juraj Strossmayer – primo Concilio Vaticano – Concilio di Costanza.

The First Vatican Council (1869/70) and conciliarism

The memory of late medieval conciliarism was very present during the First Vatican Council. For the majority, who held to infallibility, and strove to achieve and implement a view of the Pope as having prime jurisdiction and infallibility of doctrine, the conciliarism of the 14th and 15th centuries represented the church's fall from grace, and brought a breach in its tradition. Previously papal infallibility had been accepted calmly as a matter of course, but after this the infallibility position began to be challenged. As for the minority who were attached to conciliarism and opposed infallibility, their view of the earlier controversies was also mainly a negative one. For them the conciliarism of the past was little different from its papalistic counterpart, in that each formed a part of an unholy schism which was only interested in the single question of which party had dominance over the other. Their preferred model was that of harmony, with an organic unity of Pope and council. The strict conciliar position was taken only by opposition from outside the council, led by the Munich church historian Ignaz von Döllinger. In these controversies the memory of the councils of Constance and Basel served only to reheat the past; however a different perspective can be found in the council speeches of Bishop Josip Juraj Strossmayer of Djakovo, one that focuses more on the contemporary and on the future. He understood the modern world's transportation possibilities and the contemporary parliamentary tendencies as signs for the church to make its council's presence felt more strongly in a new «networked» world.

Papalism – Conciliarism – Ignaz von Döllinger – Juraj Strossmayer – First Vatican Council – Council of Constance.

Klaus Schatz, Prof. Dr., emeritierter Professor für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt-Georgen in Frankfurt a. M.