

Miszellen

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte = Revue d'histoire ecclésiastique suisse**

Band (Jahr): **60 (1966)**

PDF erstellt am: **02.07.2024**

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.

MISZELLEN

EIN AUGUSTINER-MISSIONAR AUS MEXIKO IM CALVINISTISCHEN GENF 1545

Im Jahre 1533 trafen die ersten sieben Gründermissionare der Augustiner Eremiten in Neuspanien (Mexiko) ein¹. Unter ihnen befand sich Fray Juan de San Román († 1581), der innerhalb wie außerhalb seines Ordens in Mexiko ein hohes Ansehen gewann². Als Bartolomé de Las Casas († 1566) seinen Kampf für die Freiheit der Indianer mit den «Leyes nuevas» in Burgos 1542 zu einem krönenden Abschluß brachte, wurden diese neuen Gesetze auch in Mexiko verkündet. Dagegen erhob sich ein heftiger Sturm seitens der spanischen Bevölkerung, welche in der Abschaffung der Indianer-Sklaverei ihre koloniale Wirtschaftspolitik bedroht sah. Ihnen schlossen sich auch die im Lande tätigen Missionare an. Weltliche und kirchliche Behörden sandten daher 1544 eine Abordnung an Karl V., den Gesetzgeber von Burgos³. Als Vertreter des Augustiner-Ordens fuhr Fr. Juan de San Román mit der Gesandtschaft nach Spanien. Da der Kaiser jedoch wegen der Ordnung der religiösen Verhältnisse (Reformation – Konzil von Trient) in Deutschland weilte, machte er sich auf den Weg dorthin, da die Gesandtschaft bei den untergeordneten Stellen in Spanien nichts ausrichten konnte.

Über diese Reise nach Deutschland berichtet nun der Augustiner-Chronist Fray Diego Basalenque⁴. Zunächst bemerkt er, infolge der Lutheraner hätten Fr. Juan de San Román und sein Begleiter Fray Jorge de Avila nicht im Ordenskleid reisen können, sondern als Soldaten «doch unter den Kleidern wohl mit Bußgürteln versehen». Und dann schreibt er wörtlich weiter: «Sie kamen nach Genf und dort hatte unser P. San Román eine höchst traurige

¹ ROB. RICARD, *La «Conquête spirituelle» du Mexique*, Paris 1933, 92 ff.

² ebd. und 287 f.

³ L. LOPETEGUI - F. ZUBILLAGA S. J., *Historia de la Iglesia en la America Española*, Madrid 1965, 330 ff.

⁴ *Historia de la Provincia de San Nicolas de Tolentino, de Michoacan del Orden de N. P. S. Augustín*. (Introducción y Notas de José Bravo Ugarte), México, 1963, 73. Die Erstausgabe dieser Chronik erschien 1673 in Mexiko, eine zweite Ausgabe ebd. 1886. Vgl. R. STREIT, *Bibliotheca Missionum*. II (Aachen 1927, Neuausgabe Freiburg 1963), 587, III (Aachen, 1927), 642.

Begegnung mit jemandem, der einst Provinzial eines bestimmten Ordens war und sich verheiratet hatte. Ich erzähle es hier, damit sich niemand, solange er lebt, in Sicherheit wiegt.

In den 30er Jahren, als unser P. San Román noch junger Ordensmann war, predigte in Kastilien ein gewisser Ordensmann, der in der Folgezeit Provinzial seines Ordens werden sollte. Er predigte so gut, daß er das Volk an sich zog. Eine Frau verliebte sich in ihn und durch ihre Unterredungen auch er in sie. Und um sich frei dem Genuß hingeben zu können, verheirateten sie sich in Genf. Das ereignete sich, als unser P. San Román schon hier (in Mexiko) weilte. Es wurde ihm erst bekannt, als er durch die Straßen von Genf ging und seine Augen auf einen Mann fielen, der vor der Türe seines Hauses stand. Unwillkürlich glaubte er, ihn zu erkennen. Der Mann bemerkte die Neugierde, mit der er betrachtet wurde und er frug ihn: «Was schauen Sie mich so an, als ob Sie mich kennen würden?» Unser Pater antwortete, er kenne ihn nicht, aber er sei das Abbild eines Ordensmannes, Provinzial eines gewissen Ordens, von dem er manche nützliche Predigt gehört habe. Ganz gerührt schaute der Mann ihn an und sagte: «Ich bin dieser Prediger». Unser Pater war erstaunt und von Gott bewogen entschloß er sich zu fragen: «Aber, Herr, wie haben Sie, der so viele Menschen bekehrt hatte, ihr Ordenskleid ausziehen und nun hier in dieser Stadt wohnen können?» Er antwortete ihm: «Treten Sie bitte hier ein, mein Herr, und Sie werden sehen, was mich hier zurückhält». Es waren die Frau und die Kinder, welche er von ihr hatte. Der eifrige Pater ermutigte sich und sagte ihm, was er konnte, aber ohne sich allzu weit vorzuwagen; infolge der Gefahren, welchen er sich aussetzte, wenn er zu stark den religiösen Gegensatz betonte, denn er kam als Gesandter und durfte sich von seiner Gesandtschaft nicht abwendig machen lassen. Und nachdem er ihn ermahnt und ihm Mut zugesprochen, setzte er seine Reise fort»¹.

JOHANNES BECKMANN SMB

ZUR GESCHICHTE DES KONZILS VON KONSTANZ²

Die «Constitutio de Ecclesia» des zweiten Vatikanischen Konzils lenkte erneut die Aufmerksamkeit auf die ekklesiologischen Grundprobleme des Konstanzer Konzils und verlieh ihm eine geradezu erstaunliche Aktualität. Wenn die Geschichte der Kirche in Theologie und Dogma nicht nur eine Geschichte des Bewahrens, sondern auch des Vergessens ist, gehört dann

¹ l. c. 73-74.

² *Das Konzil von Konstanz*. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie. Festschrift unter dem Protektorat seiner Exzellenz des Hochwürdigsten Herrn Erzbischofs Dr. Hermann Schäufele im Auftrage der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg im Breisgau, herausgegeben von August Franzen und Wolfgang Müller. XVIII u. 536 S. Herder-Verlag Freiburg-Basel-Wien 1964.

nicht möglicherweise ein Dekret wie «Haec sancta» (v. 6. 4. 1415) zu solch vergessenen Wahrheiten? Die Theologische Fakultät der Universität Freiburg i. Br. hielt es für angezeigt, anlässlich der 550. Wiederkehr des Eröffnungstages des Konstanzer Konzils uns jene kirchlich-geistige Situation wieder nahezubringen und sie von der heute gewonnenen Sicht her neu zu durchdenken. Die 24 Beiträge der Festschrift, deren Spannweite von den theologischen Fragen bis zur Ortsgeschichte und Politik reicht, behandeln die wichtigsten Aspekte von Vorgeschichte, Aufgaben, Verlauf und Nachwirkungen des Konzils. Das Schwergewicht liegt aber auf dem Problemkreis «Konziliarismus». Es sei uns gestattet, diese Frage herauszugreifen und an den Darstellungen von August Franzen, Remigius Bäumer und Helmut Riedlinger kritisch zu beleuchten.

August Franzen befaßt sich in seinem ersten Beitrag mit der Vorgeschichte (3-35) ¹. Die jüngsten Forschungsergebnisse lassen die Doppelwahl von 1378 und damit den Beginn des abendländischen Schismas in neuem Lichte erscheinen. Die Theorie vom nachträglichen «consensus tacitus», der bislang als ausreichend für die Legitimation der römischen Papst-Reihe angesehen wurde, kann nicht mehr aufrecht erhalten werden. Die Gültigkeitsfrage bleibt nach beiden Seiten offen und kann historisch nicht gelöst werden. Sowohl die Päpste in Rom als auch in Avignon waren von der Berechtigung ihrer eigenen Existenz überzeugt. Erfüllt von dem gleichen kurialistischen Rechtsdenken blieb die Frage nach der Beendigung des Schismas durch die Päpste selbst in sich unlösbar. Nach dem Scheitern der «via cessionis» blieb als letzter Ausweg die «via concilii». War es aber nicht verankertes kanonisches Recht, daß ein Konzil allein vom Papst berufen werden kann? Doch selbst die papalistische Kanonistik enthält Ansatzpunkte zu einer Lösung für den Konflikt zwischen Papst und Kirche in den Fällen der Häresie, des Schismas und des fortgesetzten Skandalums.

Hier liegen die Wurzeln der konziliaren Theorien. Gestützt auf die Arbeiten von Tierney, Ullmann, Merzbacher, Buisson, Wilks u. a. weist Franzen hin auf die Vielfalt der konziliaren Idee als Produkt einer vielschichtigen kirchlichen und politischen, philosophischen und theologischen Entwicklung von der mittelalterlichen Kanonistik der Dekretisten und Dekretalisten bis zu den radikalen Formen eines Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham. Seine besondere Aufmerksamkeit gilt sodann den Theoretikern zu Beginn des Schismas: Heinrich von Langenstein und Konrad von Gelnhausen und schließlich den Konstanzer Konzilstheologen Peter Kardinal von Ailly und Johannes Gerson. Sie dürfen nach Franzen nicht mit Marsilius und Ockham zusammen genannt werden. Auf Bewahrung der kirchlichen Grundstruktur bedacht, distanzierten sie sich von einem extrem demokratisch – konziliari-stischen System, das die Autorität der Kirche von der «congregatio fidelium» aufzubauen suchte. Ihre gemäßigt konziliare Theorie blieb im Rahmen der kanonistischen Möglichkeiten. Gerson wie Ailly hätten sich übrigens nur

¹ Beide Artikel sind zusammengefaßt und weiter präzisiert in *Concilium* 1 (1965) H. 7, 555-574.

schwer durchringen können, die Autorität der Universalkirche, repräsentiert durch das Konzil, gegen die Päpste anzurufen. In einem zweiten Beitrag (69-112) untersucht Franzen die Einigungsbemühungen und konziliaren Gedanken in Konstanz. Die Entstehung der Dekrete «Haec sancta» und «Frequens» wirft die Frage auf, ob das Konzil über das kanonische Prozeßrecht hinausschritt. Franzen bejaht dies, allerdings mit der Einschränkung, daß «Haec sancta» trotzdem von der Mehrheit konservativ verstanden wurde. Für sie war das Dekret nur eine neue Fassung der alten Ausnahmeregel: *Papa a nemine iudicatur, nisi deprehendatur a fide devius*. Als Beweis führt er folgendes an: In der 4. Sitzung vom 30. 3. 1415 nahm die Versammlung es hin, daß Kardinal Zabarella den zuvor von drei Nationen aufgesetzten Text des Dekrets eigenmächtig kürzte und vor allem den wichtigen Zusatz «et reformationem dictae ecclesiae in capite et in membris» wegließ. Soweit, meint Franzen, war es rechtens, daß ein Konzil sich als «legitime in Spiritu Sancto congregata» betrachtete, wenn der Papst vom Glauben abgewichen war oder moralisch versagte (Flucht Johannes' XXIII., um das Konzil zu sprengen!). Es besaß seine Gewalt, nur auf den Episkopat gestützt, «immediate a Christo» und der versagende Papst war ihm «in his, quae pertinent ad fidem et exstirpationem dicti schismatis» zum Gehorsam verpflichtet. Unvereinbar aber mit der herkömmlichen Lehre war es, die Stellung des Konzils über einen solchen Notstand hinaus auf eine dauernde Kontrollfunktion auszudehnen, wie es der Zusatz «et reformationem ... in capite et membris» verlangte, der jederzeit einem Konzil unter der Parole «Reformbedürftigkeit des Papsttums» Gelegenheit zum Eingreifen geben konnte.

Die Kardinäle erkannten diese Gefahr und legten Protest ein. Deshalb konnte Zabarella den Zusatz über die Reform weglassen. Auch die Mehrheit war gegen eine solche Ausweitung der Konzilsbefugnisse über das Papsttum, wie es die 4. Sitzung beweist. Nur durch die abermalige Flucht Johannes' XXIII. kam es dazu, daß das Konzil, durch das lügnerische Verhalten des Papstes aufs äußerste gereizt, «Haec sancta» in der ursprünglichen, ungekürzten Form proklamierte. Die acht Kardinäle, die an dieser 5. feierlichen Sitzung (6. 4. 1415) teilnahmen, gaben zuvor einem Notar zu Protokoll, daß sie nicht gewillt seien, radikalen Dekreten ihre Zustimmung zu geben. Hat sich damit der radikal konziliaristische Kurs durchgesetzt? Wollte das Konzil mit diesem Zusatz den «Konziliarismus» als Prinzip dogmatisch festlegen? Franzen verneint diese Fragen. Die Kardinäle waren dagegen. Die große Masse zweifellos auch, denn sie hat vorher noch ganz anders entschieden. Es bleiben die Konziliaristen: Die Pariser Doktoren unter Führung Gersons. Doch gerade die Konziliaristen, meint Franzen, schrieben die Irrtumslosigkeit grundsätzlich nicht dem Konzil, sondern der allgemeinen Kirche zu. Für sie war die nachfolgende Rezeption durch die Gesamtkirche von Interesse. Niemand dachte in Konstanz daran, mit dem Dekret «Haec sancta» eine unfehlbare, alle Christen verpflichtende Glaubensdefinition über die Struktur der Kirche zu erlassen. Man wollte einen praktischen Ausweg aus der Sackgasse des Papalismus und versuchte deshalb, die Häresieklausel der mittelalterlichen Kanonistik aus dem unsicheren Zustand der Epikie herauszuheben und zu einer dauernden Notstandsgesetzgebung zu machen.

Der umstrittenen Frage, ob Martin V. und Eugen IV. die Konstanzer Dekrete anerkannt habe, geht *Remigius Bäumer* in zwei Beiträgen nach (187-213; 337-356). Während z. B. in jüngster Zeit P. de Vooght und H. Küng dies bejahen, gelangt Bäumer zur gegenteiligen Auffassung. Sowohl die Ausführungen Gersons in seinem Traktat: *Quomodo et an liceat in causa fidei a Summo Pontifice appellare* als auch die Berichte des Peter von Wormditt, Kaspar Schuwenpflug und eines Anonymus aus Thorn über den Streit der Polen mit Martin V. in der Affäre Falkenberg beweisen nach Bäumer, daß Martin V. nach Abschluß des Konzils am 10. 5. 1418 jede Appellation vom Papst an ein Konzil verbot. Die Genannten haben dieses Verbot auch als grundsätzlich, keine Ausnahme gestattend, verstanden. Eine offizielle Veröffentlichung seines Verbotes ist zwar nicht nachgewiesen, die Ablehnung jeder Appellation wird aber bestätigt in einem Brief des Papstes vom 13. 12. 1425 an König Wladislaus II. von Polen: ... «nullam esse superioritatem in terra ad quam appellari possit a Romano Pontifice». Was Eugen IV. betrifft, war er nach Bäumer ebensowenig bereit, sich dem Konstanzer Superioritätsdekret zu unterwerfen. Eugen IV. hätte wohl das Basler Konzil (nach der ersten Auflösung vom 23. 12. 1431) anerkennen müssen, aber er habe nie, auch nicht in der Bulle «*Dudum sacrum*» vom 15. 12. 1433, das Dekret «*Haec sancta*» ausdrücklich und namentlich bestätigt, sondern es vielmehr in seiner Bulle «*Etsi non dubitemus*» vom 20. 4. 1441 verworfen.

Helmut Riedlingers «*Hermeneutische Überlegungen zu den Konstanzer Dekreten*» (215-238) versuchen eine dogmengeschichtliche Einordnung. Der Blick für die Geschichtlichkeit und Perspektivität lehramtlicher Äußerungen ist heute geschärfter. Man ist eher bereit, historische Tatsachen, die zur gängigen Dogmatik irgendwie quer liegen, zur Kenntnis zu nehmen, auch wenn dabei übliche Vorstellungen stark modifiziert werden müßten. Die Tatsache, daß ein ökumenisches Konzil diese Dekrete erlassen konnte, ist Anlaß genug, die Beziehung zwischen Papst und Konzil erneut zu durchdenken und die Perspektive des Vaticanum I. nicht zu verabsolutieren. Dennoch dürfte es nach Riedlinger kaum möglich sein, die von den Konstanzern beanspruchte Superiorität des Konzils mit dem ersten Vaticanum zu harmonisieren. Ginge es nur um die Oberhoheit zur Beseitigung des Schismas, bestünden keine unüberwindlichen Schwierigkeiten. Doch schon die Forderung der Superiorität in der Kirchenreform und vor allem die Gehorsamspflicht des Papstes «*in his, quae pertinent ad fidem*» dürften weit über den vom vatikanischen Konzil offen gelassenen Spielraum hinausgehen. Das Dekret «*Haec sancta*» erhebe nicht den Anspruch, eine geoffenbarte Glaubenswahrheit zu definieren. Es gäbe dafür nicht den geringsten Hinweis, geschweige denn einen Versuch, die Definition aus Schrift und Überlieferung zu begründen. Deshalb könne das Dekret auch nicht mit der Primatsdefinition auf dieselbe Ebene gestellt werden. Trotz wiederholter Verteidigung des Dekretes von Seiten konziliaristischer, gallikanischer und febronianistischer Theologen bestünde kein Zweifel, daß schließlich eine ständig wachsende Zahl diese Gültigkeit ablehnte, bis nach dem vatikanischen Konzil praktisch ein allgemeiner Konsens über die Ungültigkeit zustande kam.

Mit diesen Ergebnissen kann der Rezensent nicht einig gehen. Es fehlt eine hinreichende Klärung der konziliaristischen Ekklesiologie. Eine sorgfältige Analyse einschlägiger Texte, etwa aus «de ecclesiastica potestate» von Gerson und Ailly, hätte weitergeführt. Was Franzen über Gerson und Ailly sagt, ist ungenügend und berücksichtigt nicht ihre spätere Entwicklung. Der Hinweis von Franzen auf die Häresieklausel als genügende Begründung einer gemäßigt konziliaren Theorie ist eine Vereinfachung. Ist die letzte Begründung dieser Klausel nicht notwendig konziliaristisch? Zog nicht bereits Johannes Teutonicus (1170-1245) in seiner Glossa ordinaria daraus die Folgerung: «Ubi de fide agitur ... tunc synodus maior est papa»? ¹ Wer entscheidet denn, ob der Papst ein Häretiker ist? Die Lehre der Konziliaristen ist diesbezüglich konsequent. In Anbetracht des möglichen Konfliktes zwischen Papst und Kirche gilt ihr Bemühen der richtigen Zuordnung der kirchlichen Gewalten: «Habet summus pontifex plenitudinem potestatis ecclesiasticae subiective, ordinative, regulative et suppletive super singulos de ecclesia, nihilominus habet ecclesia synodaliter congregata plenitudinem potestatis etiam super papam ordinative, regulative et suppletive ². Plenitudo ecclesiasticae potestatis, si consideratur in latitudine, non est in solo Papa, nisi quodammodo formaliter, potestative et originaliter suo modo. Haec enim latitudo potestatis complectitur in se alias potestates ecclesiasticas collective a summo usque ad deorsum; et est in eis plenitudo ecclesiasticae potestatis papalis tamquam pars integralis in suo toto. Et ita non est maior vel superior ad totam ecclesiam, sicut nec pars maior toto ³. Non eodem modo est plenitudo potestatis ecclesiae in papa et in ecclesia. Fatendum est tamen, quod est utrobique; et principaliter in ecclesia suo modo et hoc quadruplici respectu scilicet indeviabilitatis ac indefectibilitatis, extensionis, regulationis et generalis obligationis, cui subicitur etiam ipse papa tamquam imperatrici sponsae regis summi» ⁴. Die Struktur der Kirche ist auf den Gedanken gegründet, daß die Fülle der Gewalt ihrer Substanz nach untrennbar und unveräußerlich bei der vom Konzil dargestellten allgemeinen Kirche ruht, der Ausübung nach dem Papst und dem Konzil gemeinschaftlich zusteht. In der näheren Bestimmung dieses Verhältnisses kommen die Konziliaristen im Ganzen darin überein, daß sie dem Papst die regelmäßige Ausübung einer obersten Regierungsgewalt, dem Konzil aber eine zur Normierung, Korrektur und etwaiger Ersetzung derselben ursprünglichere und vollere Gewalt zuschreiben. Das Recht in «materia fidei» Entscheidungen zu treffen oder Beschlüsse mit verpflichtender Kraft für die Gesamtkirche zu fassen, kommt dem Papst nicht für sich allein, sondern nur in Verbindung mit dem ganzen Konzil zu, so Ailly und Gerson ⁵. Die Beschlüsse des Konzils bedürfen nicht mehr der

¹ Texte des Teutonicus bei B. TIERNEY, Foundations of the Conciliar Theory (Cambridge 1955) 250-254.

² Sermo «Nuptiae», J. GERSONII opera, Paris 1606 I, 324.

³ De ecclesiastica potestate, ebd. I, 130 f.

⁴ Ebd. I, 146.

⁵ Sermones, Magnum oecumenicum Constantiense Concilium, ed. H. VON DER HARDT (Frankfurt-Leipzig 1697-1700) I, 448; II, 272.

Bestätigung durch den Papst¹. Diese Gedanken liegen dem Dekret «Haec sancta» zugrunde. – Gegen die Ansicht von Franzen und Riedlinger, daß niemand in Konstanz daran gedacht habe, eine verpflichtende Glaubensdefinition über die Kirche zu erlassen, steht das Zeugnis Gersons. Für ihn ist die Lehre des Dekrets eine «veritas fundata supra petram sacrae scripturae»², eine entgegengesetzte Auffassung ist «haeresis damnata per constitutionem expressimam et practicatam in concilio Constantiensi»³. Von Anfang an vertraten die Basler denselben Standpunkt; so Johannes von Segovia: «... nullo modo de hoc est probabile dubium, quod huiusmodi quaestio fuit iam per ecclesiam definita»⁴; Nicolaus de Tudeschis: «Declaratio autem Constantiensis concilii hanc quaestionem omnino definit»⁵; Kardinal Cesarini (päpstlicher Legat): «Hic articulus ... fidem concernit»⁶.

Daß die Konziliaristen die Irtumslosigkeit grundsätzlich nicht dem Konzil, sondern der allgemeinen Kirche zuschreiben, ist ungenau. Franzen stützt sich auf eine Aussage Aillys: «nam secundum quosdam magnos doctores concilium potest errare»⁷; an anderer Stelle führt Ailly aus: «Igitur speciale privilegium est et singularis auctoritas ecclesiae, quod non potest errare in fide. Quod privilegium aliqui extendunt ad Romanam Ecclesiam (korporativ verstanden: Ortskirche oder Papst und Kardinalskollegium), aliqui ad concilium generale, aliqui vero restringunt solum ad auctoritatem universalis ecclesiae, sed non potest extendi ad papam»⁸. Die Mehrheit war jedoch der Meinung, daß dem Konzil, sofern es wirklich die allgemeine Kirche repräsentiert, auch die Unfehlbarkeit zukommt.

Einen entscheidenden Fehler begeht Franzen in der Beurteilung der Kardinäle. Ihre angebliche Opposition gegen «Haec sancta» kann kaum mit der Ablehnung konziliaristischer Bestrebungen im Zusammenhang stehen. Die Wortführer des Kollegiums sind selbst Konziliaristen (Zabarella, Ailly, Fillastre). Die ganze Beweislast trägt bei Franzen der Satz «et reformationem, in capite». Nun zählte sich gerade das Kardinalskollegium selbst zum «Caput Ecclesiae». Nach Zabarella sind die Kardinäle «partes corporis papae»⁹. Er vertritt mit andern eine aristokratisch-oligarchische Theorie in der Kirchenleitung, wonach die Kardinäle als kollegiale Mitträger der päpstlichen Gewalt eine Schlüsselstellung besitzen. Man braucht daher nicht lange zu fragen, warum Zabarella den Zusatz der Reformfrage im Dekret übergang, zumal Stimmen laut wurden, die Kardinäle als Hauptschuldige des Schismas

¹ Ebd. II, 475.

² Sermo «Nuptiae» vgl. oben p. 191, Anm. 2.

³ Resolutio circa materiam excommunicationum, opera, ed. Dupin II, 423.

⁴ VON DER HARDT VI, 14.

⁵ Ebd. VI, 17.

⁶ Monumenta conciliorum generalium seculi decimi quinti (MC). Concilium Basileense (Wien 1873) II, 377.

⁷ VON DER HARDT II, 201.

⁸ Ebd. VI, pars II, 56.

⁹ ZABARELLA, De schismate, bei Theodorici a Niem. Historiarum sui temporis libri IV, 557 (Straßbourg 1607).

in diesem Punkte nicht zu schonen. Dies erklärt auch zur Genüge den zu Protokoll gegebenen Protest: «... non animo consentiendi his quae audiverant in ipsa statui debere»¹. Mit einer grundsätzlichen Ablehnung des Dekrets hat das nichts zu tun. Der Konziliarismus als Prinzip wurde nicht in Frage gestellt. Auch ohne das Detail der Reform ist er hinlänglich im Dekret ausgesprochen. – Daß die große Masse «Haec sancta» konservativ verstand und die konziliaristischen Zusammenhänge gar nicht durchschaute, ist eine weitere, unbegründete Behauptung von Franzen. Ein Blick in die während des Konzils gehaltenen Predigten ergibt ein anderes Bild. Mit solchen Argumenten ist an der Gültigkeit des Dekrets nicht zu rütteln. Sie kann vom Konzil selbst her gesehen, überhaupt nicht in Abrede gestellt werden.

Hat Martin V. «Haec sancta» bestätigt? Trotz der vorzüglichen Untersuchung Bäumers ist die Frage nach wie vor offen. Es bleibt der Charakter des Zwiespältigen in der Haltung des Papstes. In der letzten Sitzung (22. 4. 1418) erklärte er: «quod omnia et singula determinata, conclusa et decreta in materia fidei per praesens sacrum concilium generale Constantiense conciliariter (im Gegensatz zu nationaliter), tenere et inviolabiliter observare volebat ...»². Von den Hussiten verlangte er in der Bulle «Inter cunctas» (22. 2. 1418): «Item, utrum credat, quod illud, quod sacrum concilium Constantiense, universalem ecclesiam repraesentans, approbavit et approbat in favorem fidei et ad salutem animarum, quod hoc est ab universis Christi fidelibus approbandum et tenendum ...»³. Soll «Haec sancta» davon ausgenommen sein? Den Polen legte der Papst den Entwurf einer Bulle gegen die Appellation vor. Doch die Bulle selbst wurde nie ausgefertigt und der Entwurf ist nicht erhalten! Warum? Das Dekret «Frequens» (9. 10. 1417), das dem Papst die periodische Abhaltung von Konzilien vorschrieb, verstand Martin später in der Praxis zu entwerten. Aber ist das nicht zweierlei: Die grundsätzliche Superiorität des Konzils und die Rechte, die dem Papst in Ausübung seines Amtes zustehen? Vielleicht läßt sich von dieser Unterscheidung her das Verbot der Appellation verstehen, ohne daraus auf einen grundsätzlichen Gegensatz Martins zu «Haec sancta» schließen zu müssen. – Deutlicher liegt der Fall bei Eugen IV. Allerdings übergeht hier Bäumer sehr großzügig die wichtige Bulle «Dudum sacrum» (15. 12. 1433). In der Zwangslage, die von ihm dekretierte Auflösung des Konzils zurückzunehmen, anerkannte Eugen die bis dahin erlassenen Dekrete und damit auch das Konstanzer Dekret (von den Baslern wiederholt, um die Rechtmäßigkeit ihrer Versammlung zu verteidigen) und zwar mit eben dem Wortlaut, von dem er selbst sagte, daß er diese Zustimmung enthielte: «decernimus et declaramus ...». Kurz zuvor wollte er eher sein Amt und Leben verlieren als diese Zustimmung erteilen. Die Basler bestätigten diese volle Genugtuung: «ita approbavit, ut nihil in se ultra potuerit desiderari»⁴. Johann von Segovia

¹ VON DER HARDT IV, 97.

² MANSI 27, 1201.

³ MANSI 27, 1211.

⁴ MANSI 29, 1254.

warf später in seiner Antwort auf die Bulle «Etsi non dubitemus» Eugen seinen Gesinnungswechsel vor: Die ganze Welt könne erkennen, daß Eugen, der zuerst das Basler Konzil bejaht und mit der Lehre des Konzils übereingestimmt habe, nach seiner Trennung vom Konzil eine andere Auffassung als vorher vertrete; der Papst und seine Anhänger versuchten jetzt öffentlich, das heilige und große Konstanzer Konzil und seine Entscheidungen zu verdammten ¹.

Nach Riedlinger kann «Haec sancta» nicht mit der Primatsdefinition auf dieselbe Ebene gestellt werden. Er vermag leider so wenig wie Franzen überzeugende historische Gründe dafür anzugeben. Es ist nicht nötig, im einzelnen auf seine Argumente einzugehen, sie stimmen weitgehend mit denen von Franzen überein. Nun muß man wohl mit Riedlinger zugeben, daß der Historiker über ein die Geschichte transzendierendes Geschehen, z. B. über den jetzt gültigen Anspruch einer Glaubensdefinition, kein absolutes Urteil fällen kann. Allein hier steht Konzil gegen Konzil. Wo ist das Kriterium für den gültigen Anspruch? Ist das die sich selbst definierende Unfehlbarkeit des Papstes allein? Dann ist das papalistische System, das sich im abendl. Schisma ad absurdum führte, unvermeidlich: «Plus potest papa solus ... quam tota ecclesia catholica et concilia seorsum» ²; der Papst ist «una fontalis origo totius potestatis ecclesiasticae» ³. Will man diese Folgerung vermeiden, dann kann man nicht in einem dogmatischen Apriori die Definitionen des Vaticanums gegen die Definition von Konstanz absolut setzen. Beide Konstitutionen sind in ihren Anliegen erneut zu prüfen. Das Problem kann hier nur angedeutet werden. Es stellen sich in diesem Zusammenhang eine Reihe anderer Fragen, etwa nach dem Problem «unfehlbarer konziliarer Satzaussagen». Für das Gespräch in der Ökumene eröffnen sich ganz neue Möglichkeiten.

Den Herausgebern und Mitarbeitern sei für dieses Werk gedankt. Für den Fachtheologen bedarf das Buch keiner weiteren Empfehlung. Darüber hinaus verdient es aber einen größeren Leserkreis.

P. ERWIN HÄNGGI, SVD

¹ MC III, 1162, 9 ff.

² Alvarus Pelagius, De planctu ecclesiae 1, 6 zit. bei HÜBLER, Constanzer Reformation 361.

³ JOHANNES VON TORQUEMADA, Oratio synodalis de primatu, in Documenta et scriptores, ed. E. Candal (Rom 1954) Abt. B, IV fas. II, 26.