

feier ohne ordinierten Amtsträger vom NT her jedenfalls nicht positiv begründen läßt und von der einhelligen katholischen Tradition her sehr große Schwierigkeiten mit sich bringt.

Im übrigen wird sie das ökumenische Gespräch in vielfacher Hinsicht belasten und wohl kaum entlasten. Den orthodoxen Kirchen ist die Vorstellung einer Eucharistiefeier ohne kirchlichen Amtsträger fremd. Für das Gespräch mit den Kirchen aus der Reformationszeit ist sie insofern ein Rückschritt, als sie das inzwischen auf weite Strecken erreichte gemeinsame Verständnis des Amtes und dessen Funktion wiederum in Frage stellt.

Es ist ein erfreuliches Ergebnis der Gespräche zwischen der kath. Kirche und den Kirchen aus der Reformationszeit, daß man in beiden Kirchen wiederum dem Wort und dem Sakrament den gebührenden Platz zuweist und vor allem in der katholischen Theologie den Gedanken in den Vordergrund stellt, daß das Sakrament von der Kraft des Wortes lebt. Im Blick auf diese Gemeinsamkeit ist es nicht recht einzusehen, warum man in ausgesprochenen Notsituationen nicht auf die Wirkmacht des Gotteswortes vertraut und unter allen Umständen das sakramentale Zeichen fordert. Soll man nicht gerade in diesen von Gott zugelassenen Notlagen im Sinne von Johannes 6 und der klassischen augustinischen Interpretation „*crede et manducasti*“, „glaube und du hast gegessen“ in dem von der Liebe erfüllten Glauben ein Essen Christi sehen, das alles gewährt, was in dieser Lage notwendig ist?

WILHELM DE VRIES

## Das Ökumenische Konzil und das Petrusamt

Der CJC handelt vom Ökumenischen Konzil (= ÖK) in den cc. 222–229, die das heute für das ÖK in der kath. Kirche geltende Recht zusammenfassen. Hier ist auch im Prinzip festgelegt, welche Beziehung heute zwischen dem Petrusamt und dem Rest des ÖK besteht. Ich sage mit Bedacht: „zwischen dem Petrusamt und dem Rest des Konzils“; denn das Petrusamt kann nicht dem Konzil als von ihm adäquat unterschieden gegenübergestellt werden. Der Papst als Nachfolger des hl. Petrus ist das Haupt des Konzils, gehört also wesentlich dazu, steht nicht bloß über dem Konzil, sondern im Konzil.

Es ist aus den genannten Canones völlig klar, daß der CJC unter einem ÖK ausschließlich ein Konzil der konkreten kath. Kirche mit dem Papst an der Spitze versteht. Das setzt eine Ekklesiologie voraus, die zwischen der konkreten kath. Kirche und der Kirche Jesu Christi überhaupt keinen Unterschied macht. Diese Ekklesiologie ist aber durch das II. Vatikanum in Frage gestellt, das von der Kirche Christi sagt: „Diese Kirche . . . ist verwirklicht in der katholischen Kirche („subsistit in“ . . . nicht mehr „est“ *Ecclesia Catholica*), die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“ (Lumen gentium, n° 8). Damit ist der Begriff des ÖK zur Diskussion gestellt. Die Frage ist unabweisbar, ob der traditionelle Begriff noch aufrechterhalten werden kann. Ich spreche jedoch hier vom ÖK im kath.-traditionellen Sinne.

In den cc. 222–229 des CJC wirkt eine zweifache Tradition nach, einmal diese, die vor allem das Konzil als Ganzes und dessen höchste Autorität in der Kirche hervorhebt, und dann eine andere, die den Akzent stärker auf die Vorrechte des Papsttums setzt, in dem das Petrusamt fortlebt. Die erste Tradition ist ausgesprochen in dem lapidaren Satz des c. 228 § 1: „*Concilium Oecumenicum suprema pollet in universam Ecclesiam potestate*“. Natürlich ist mit dem Konzil der Papst als sein Haupt zusammengedacht. Die übrigen cc. betonen die Vorrechte des Petrusamtes im Konzil.

Die Tradition der kath. Kirche kennt bekanntlich — vor den beiden Vatikanischen Konzilien — 19 ÖK, deren Liste aber erst seit R. Bellarmin (gest. 1621) feststeht und durchaus nicht in allem als unumstößlich sicher zu gelten hat. Wenn man die Geschichte dieser 21 Konzilien auch nur oberflächlich kennt, ist es klar, daß nicht alle nach den Canones des CJC von 1918 verlaufen sind. Dies zu erwarten, hieße unhistorisches Denken verraten. Gerade auch die Beziehungen zwischen dem Papst und dem Rest des Konzils haben sich im Laufe der Zeit gewandelt. Der Verlauf gerade des I. u. II. Vatikanums, die sich mehr als alle andern mit dem Petrusamt befaßt haben, hat es deutlich gemacht, daß die Canones des Codex und auch die Beschlüsse dieser Konzilien selbst durchaus nicht alle Fragen lösen, die über das Verhältnis zwischen Petrusamt und Konzil gestellt werden müssen. Die Geschichte der Ausübung des Petrusamtes in den ÖK verläuft durchaus nicht geradlinig, etwa in dem Sinne, daß die Autorität des Papstes im Konzil ständig im Wachsen begriffen gewesen sei. Die Entwicklung geht vielmehr im Zick-Zack, wobei allerdings der päpstliche Einfluß bei den beiden letzten Konzilien einen gewissen Höhepunkt erreicht, wenn wir von den mittelalterlichen päpstlichen General-Konzilien einmal absehen.

\*

Die 8 ÖK des 1. Jahrtausends sind jedenfalls nicht nach den Normen des CJC abgehalten worden. Die Stellung des Petrusamtes in ihnen war sehr viel weniger stark, als es dieser Codex verlangt. Auch weisen die einzelnen Konzilien unter dieser Rücksicht bedeutende Unterschiede auf. Beim Nicaenum I (325) und Constantinopolitanum I (381) tritt das Petrusamt praktisch überhaupt nicht in Erscheinung. In Ephesos (431) wird zum erstenmal der Anspruch des Nachfolgers des hl. Petrus auf Führung in der Kirche und deshalb auch auf dem Konzil mit aller Deutlichkeit angemeldet durch den päpstlichen Legaten Philipp: Petrus lebt in seinem Nachfolger weiter und übt durch ihn das Richteramt im Namen Christi aus. Papst Cölestin hat als Nachfolger und Stellvertreter des hl. Petrus seine Legaten nach Ephesos geschickt<sup>1</sup>. Die Päpste erheben in der Folgezeit im ganzen 1. Jahrtausend den Anspruch, die auf den Konzilien zu verhandelnden Glaubensfragen und auch wichtige Disziplinarfragen (wie die des Photios) kraft ihrer Autorität entscheiden zu können, und sie erwarten von den Konzilien die Ratifizierung ihrer Entscheidung. Dem gegenüber ist es die Auffassung des Ostens, daß solche Fragen nur kollegial, durch ein ÖK definitiv geregelt werden können. Kein Konzil hat die Vorentscheidung Roms einfachhin aufgrund der Autorität des Papstes angenommen. Vielmehr war das allein maßgebende Kriterium der Wahrheit die Tradition der Gesamtkirche in ihrer ganzen Länge und Breite, d. h. von der Hl. Schrift über die hl. Väter und die vorausgegangenen Konzilien bis zur zeitgenössischen Tradition aller Einzelkirchen, nicht bloß der römischen. Das Constantinopolitanum II (553) hat den tatsächlich von allen Konzilien des 1. Jahrtausends Rom gegenüber vertretenen Standpunkt ausdrücklich formuliert: „Es kann niemand in einer Glaubenssache vor der universalen Kirche eine Vorentscheidung treffen, da jeder der Hilfe des Nächsten bedarf“<sup>2</sup>. Das ist im Zusammenhang klar gegen Papst Vigilius gesagt, der in seinem Constitutum I vom 14. 5. 553 sich von vornherein gegen die vom Konzil zu erwartende Entscheidung gestellt hatte.

Was die Frage des Vorsitzes der päpstlichen Legaten auf den Konzilien angeht, müssen wir feststellen, daß sie für gewöhnlich nicht die Verhandlungen leiteten. In Ephesos (431) riß Kyrill, obwohl er eigentlich im Sinne des das Konzil einberufenden Kaisers der Angeklagte war, die Führung an sich, und zwar „als Stellvertreter Cölestins, des heiligsten Erzbischofs der Römischen Kirche“<sup>3</sup>. In Chalkedon führten die Legaten des Papstes nur in der 3. Sitzung, die den Dioskoros verurteilte, den Vorsitz; sonst präsidierten die kaiserlichen Kommissare<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> ACO I I 3, 60; Mansi IV 1296; vgl. *de Vries*, Ephesos, 24.

<sup>2</sup> ACO IV 1, 209.

<sup>3</sup> Vgl. *de Vries*, Ephesos, 36/37.

<sup>4</sup> Vgl. *de Vries*, Chalkedon, 73 ff.

Die Bestätigung der Konzilsbeschlüsse durch die päpstlichen Legaten oder durch den Papst persönlich wurde in keinem Falle aufgefaßt als Akt einer höheren Autorität, ohne den die Konzilsbeschlüsse ungültig gewesen wären, eben weil sie von dieser höheren Autorität unbestätigt blieben. In Ephesos war es völlig klar, daß die Annahme der Konzilsentscheidung gegen Nestorios, die in der Sitzung vom 22. 6. 431 gefällt worden war, durch die erst Anfang Juli eingetroffenen Legaten vom Konzil nicht als Approbation der von einer untergeordneten Instanz (dem Konzil) gefällten Entscheidung durch eine höhere (den Papst) verstanden wurde, sondern als Beitritt des Westens zur Entscheidung des Ostens, die so ökumenischen Charakter erhielt<sup>6</sup>. Nach dem Konzil von Chalkedon finden wir freilich in einem Brief des Erzbischofs Anatolios von Konstantinopel an den Papst Leo, der die Bitte um Bestätigung des Canon 28 enthält, einen sehr starken Ausdruck über die Notwendigkeit dieser Bestätigung: „Da so die Kraft aller Beschlüsse und ihre Bestätigung der Autorität Eurer Seligkeit vorbehalten ist“<sup>7</sup>. Es ist hier allerdings zu bedenken, daß es sich im Canon 28 um die Neuordnung der Präzedenz unter den Patriarchen handelte und deshalb naturgemäß die Zustimmung aller Patriarchen erforderlich war. Nebenbei gesagt, wurde der Canon trotz der Ablehnung durch Leo in Konstantinopel sofort als geltendes Recht angesehen, wenn man ihn auch ein Jahrhundert lang aus Respekt vor Rom nicht in die Canonessammlungen aufnahm<sup>8</sup>. Die spätere Bitte um ausdrückliche Bestätigung der Glaubensdefinition von Chalkedon, die der Kaiser Markian am 15. 2. 453 an den Papst richtete, erklärt sich aus der Hoffnung, so vielleicht die Opposition gegen das Konzil beschwichtigen zu können<sup>9</sup>. Manche, aber nicht alle späteren Konzilien haben den Papst um ausdrückliche Bestätigung ihrer Beschlüsse gebeten oder auch, ohne darum zu bitten, eine solche erhalten. Papst Vigilius bestätigte in seinem Constitutum II vom Februar 554 die Verurteilung der „Drei Kapitel“ durch das Konzil, ohne aber dessen ganzes theologisches Werk anzuerkennen<sup>10</sup>. Dabei war bekanntlich das Constantinopolitanum II ohne, ja gegen den Papst gehalten worden. Aber das ist ein Sonderfall. Das 3. Konzil von Konstantinopel (680/81) bat am Schluß der 18. Sitzung den Kaiser, die Dekrete „zur größeren Festigkeit und zur Bestätigung des orthodoxen Glaubens“ mit seiner Unterschrift an die fünf Patriarchenthronen zu senden<sup>11</sup>. Für die Bestätigung des orthodoxen Glaubens ist also im Sinne des Konzils nicht Rom allein zuständig. Papst Leo II. erkannte in seinem Brief an den Kaiser die Beschlüsse an, einschließlich der Verurteilung seines Vorgängers Honorius aus eines Häretikers<sup>12</sup>. Das 2. Konzil von Nicäa (787) hat keine Bitte um Bestätigung an den Papst gerichtet<sup>13</sup>. Das 4. Konzil von Konstantinopel (869/870) bat dagegen den Papst um seine Zustimmung, „damit sie (die Synode) durch sein weisestes Lehramt auch in allen andern Kirchen bekannt werde und das Wort der Wahrheit und das Dekret der Gerechtigkeit angenommen werden“<sup>14</sup>. Die andern Patriarchen werden dagegen nicht um Bestätigung gebeten, sondern nur durch den Kaiser aufgefordert, für das Konzil Gott zu danken<sup>15</sup>.

So ist die Gesamtbilanz über die Bedeutung des Petrusamtes auf den ÖK des 1. Jahrtausends nicht übermäßig positiv. Das will aber nicht heißen, daß der Anspruch des Bischofs von Rom, als Nachfolger des hl. Petrus die oberste Autorität in der Kirche auszuüben, im Osten damals nicht bekannt war. Er war bekannt und in gewissem Umfang auch anerkannt. Wir haben Zeugnisse dafür auch im Zusammenhang mit den ÖK. Es sei nur der eine oder andere Text dazu angeführt.

Die Akklamationen in Chalkedon und im Constantinopolitanum III: „Petrus hat durch Leo (bzw. Agatho) gesprochen“ sind freilich kein Argument. Ich glaube dies in meinen Aufsätzen über diese Konzilien nachgewiesen zu haben<sup>16</sup>. Sehr positiv für den Primat ist ein Brief des Konzils von Chalkedon an den Papst, dem zufolge Leo für die Synode „der Interpret der Stimme des hl. Petrus“ gewesen ist, durch seinen Brief dem Konzil ein geistliches Gastmahl bereitet und in seinen Legaten wie das Haupt den Gliedern der Synode vorgestanden hat<sup>17</sup>. Das III. Constantinopolitanum erkennt in einem Schreiben an Papst Agatho, der

<sup>6</sup> Vgl. *de Vries*, Ephesos, 34 ff.

<sup>7</sup> Ep Leonis 132, PL 54, 1084. Cum et sic gestorum vis omnis et confirmatio auctoritati vestrae beatitudinis fuerit reservata.

<sup>8</sup> Vgl. *de Vries*, Chalkedon, 110.

<sup>9</sup> Ep. 110, PL 54, 1017–1019; vgl. *de Vries*, Chalkedon, 86. 87. Zur Frage des Sinnes der Bestätigung von Konzilsbeschlüssen durch den Papst im 1. Jahrtausend vgl. A. Grillmeier, Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik, Theologische Berichte 1, Einsiedeln 1972, 154.

<sup>10</sup> ACO IV 2, 168; PL 69, 178 A. <sup>11</sup> Mansi XI, 681 CD. <sup>12</sup> Mansi XI, 553 DE.

<sup>13</sup> Vgl. *de Vries*, Nicäa II, 68. <sup>14</sup> Mansi XVI, 202 AB. <sup>15</sup> I. c. 202 E.

<sup>16</sup> Vgl. *de Vries*, Chalkedon 102 ff; *de Vries*, Konstantinopel III, 280 ff.

<sup>17</sup> Ep. 98, PL 54, 952 ff; ACO II I 3, 116 ff; *de Vries*, Chalkedon, 102.

freilich tatsächlich nicht mehr unter den Lebenden war, dessen Brief „als vom höchsten Gipfel der Apostel geschrieben“ an. „Mit seiner Hilfe haben wir — so die Väter — den gottlosen Irrtum entlarvt und die verderbliche Lehre der Häretiker besiegt“<sup>17</sup>. Am ausdrücklichsten zugunsten des Primats ist das Zeugnis des Bischofs Domitios von Prusias. Er nimmt die dogmatischen Darlegungen des Papstes an, weil sie kommen „von unserem Vater Agatho, dem heiligsten Erzbischof des apostolischen und ersten Sitzes des Alten Rom ... unserem Herrn ... als vom Hl. Geist diktiert durch den Mund des heiligen und seligsten Apostelfürsten Petrus und von der Hand des dreimal seligsten Agatho geschrieben“<sup>18</sup>. Beim 2. Konzil von Nicäa haben wir ein sehr klares Zeugnis zugunsten des Primats in einem von „frommen Männern“ aus den östlichen Patriarchaten an den Patriarchen Tarasius geschriebenen Brief, in dem diese erklären, es könne im Notfall eine Synode auch ohne die Teilnahme der apostolischen Sitze von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem abgehalten werden ... wenn nur „der heiligste und apostolische Papst von Rom seine Zustimmung gebe“<sup>19</sup>. Diese Beispiele mögen genügen, um aufzuweisen, daß das im Papst fortlebende Petrusamt auch auf den Konzilien des 1. Jahrtausends nicht unbekannt war.

\*

Das 2. Jahrtausend bringt, was das ÖK und das Petrusamt betrifft, einen völligen Szenenwechsel. Der Osten ist, in der Sicht der Päpste, fast ganz aus der einen wahren Kirche Christi ausgeschieden. Die Griechen sind Schismatiker, ja Häretiker, so schon gemäß Gregor VII. (1073–1085)<sup>20</sup>. Innozenz III. (1198–1216) gibt sich der eigentlich unbegreiflichen Illusion hin, die Griechen seien durch die Einsetzung eines lateinischen Patriarchen in Konstantinopel zum Gehorsam gegenüber dem Hl. Stuhl und damit zur kath. Kirche zurückgekehrt. Das von ihm berufene 4. Laterankonzil zählte fast nur lateinische Vertreter des Ostens unter seinen Mitgliedern. Die Generalkonzilien des Mittelalters, so die ersten 4 Laterankonzilien (1123, 1139, 1179, 1215), die wir als Beispiele nehmen wollen, waren praktisch Versammlungen der westlichen Christenheit, die man mit der Kirche Christi einfachhin gleichsetzte, wenn auch das 4. Laterankonzil, bewußt an die alte Tradition anknüpfend, grundsätzlich den Osten mitumfassen wollte. Aber er war fast ausschließlich durch Lateiner vertreten. Man verzichtete deshalb auch für gewöhnlich auf die Bezeichnung „universales (= ökumenisches) Konzil“ und sprach von Generalkonzilien. Das Lateranense IV gebraucht freilich den Ausdruck „*sacra universali synodo approbante*“<sup>21</sup>. Die Bezeichnung „*generale concilium*“ wird von vielen Synoden gebraucht, deren Teilnehmer aus mehreren Kirchenprovinzen kamen und die unter dem Vorsitz des Papstes oder seiner Legaten abgehalten wurden. Daß nun gerade bestimmte von diesen später zum Rang von ÖK erhoben wurden, ist weitgehend dem Zufall zu verdanken, wenn wir vom 4. Laterankonzil einmal absehen. Andererseits wird später der Ausdruck „*concilium generale*“ als gleichbedeutend mit „*concilium oecumenicum*“ gebraucht<sup>22</sup>.

Auf den Konzilien des Mittelalters spielte das Petrusamt eine wesentlich andere Rolle als auf den ÖK des 1. Jahrtausends. Das Papsttum war, vor allem seit der gregorianischen Reform — man denke nur an den „*Dictatus Papae*“ Gregors VII. —, zu einer alles beherrschenden Höhe emporgestiegen. Der Papst war zum Haupt der „*Christianitas*“

<sup>17</sup> Mansi XI 684 CD; vgl. de Vries, Konstantinopel III, 278.

<sup>18</sup> Mansi XI 684 ff; vgl. de Vries, Konstantinopel III, 283.

<sup>19</sup> Mansi XII 1134; vgl. de Vries, Nicäa II, 58.

<sup>20</sup> E. Caspar, Register Gregors VII., in: MG II, 1. Berlin 1920, Brief II, 49.

<sup>21</sup> Canon 5, COD 212; vgl. Can. 2. 1. c. 208.

<sup>22</sup> Foreville, Latran, 11; vgl. G. Fransen, L'Ecclésiologie des Conciles médiévaux, in: Le Concile et les Conciles 126 ff. Beispiele für den Gebrauch des Wortes „*concilium generale*“ als synonym für „*concilium oecumenicum*“: Das Konzil von Konstanz (1414–1418), das sich ohne Zweifel als ökumenisches Konzil ansah, da es sogar Päpste absetzte, nennt sich selbst „*generale concilium*“; vgl. z. B. COD 384.385. Die gleiche Bezeichnung gebraucht das Konzil von Basel, das Glaubenswahrheiten definieren und sogar den Papst als Häretiker absetzen wollte; vgl. COD 436. Das Tridentinum gebraucht beide Ausdrücke nebeneinander: „*Haec sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus*“; vgl. z. B. COD 638.639. 660 etc. Man sollte also aus der Selbstbezeichnung der Papstkonzilien des Mittelalters als „*concilia generalia*“ keine voreiligen Schlüsse ziehen.

geworden. Innozenz III. fühlte sich als Vicarius Christi, wie dieser als Priester und als König<sup>23</sup>. Dem geradezu allmächtigen Papst gegenüber werden die Bischöfe zu bloßen Vikaren und Funktionären degradiert, die von ihm „in partem sollicitudinis“ berufen sind, also als bloße Teilhaber an der Gewaltenfülle des Papstes betrachtet werden. Das ist klar die Auffassung Innozenz' III.<sup>24</sup> Man fragt sich: Was konnte unter dieser Voraussetzung ein Konzil noch für eine Bedeutung haben?

Schon Pasqualis II. (1099—1118) hatte gelehrt, das Konzil habe alle seine Autorität von der Römischen Kirche<sup>25</sup>. Innozenz III. lehnt in einem Brief an den griechischen Kaiser vom 13. 11. 1199 den Vorschlag der Griechen, auf einem Konzil die Sache der Wiedervereinigung zu verhandeln, mit der Begründung ab, die Verfassung der Kirche sei nicht synodal. Die Römische Kirche sei vielmehr aufgrund göttlichen Rechts das Haupt und die Mutter aller Kirchen<sup>26</sup>. Einem Konzil scheint Innozenz lediglich eine beratende Funktion zuzuerkennen. Er lädt den griechischen Patriarchen von Konstantinopel zu einem allgemeinen Konzil ein, unter der Voraussetzung, daß er bereit sei, sich gehorsam dem Hl. Stuhl zu unterwerfen. Der Papst wird mit der Billigung des Konzils und dem Rat seiner Brüder festsetzen, was zu geschehen hat<sup>27</sup>. Die Dekrete der 4 Laterankonzilien sind in ihrer Form Dekrete des Papstes, die promulgiert werden „de consilio fratrum nostrorum et sacri approbatione concilii“<sup>28</sup> oder „sacro suadente concilio“<sup>29</sup>. Den Konzilsvätern scheint also nur eine beratende Funktion zuzukommen. Innozenz III. erklärt sich in seiner Eröffnungsrede zum Lateranense IV bereit, „dem Rat seiner Brüder zu folgen“, was die Übernahme der Organisation des Kreuzzugs angeht<sup>30</sup>. Foreville bemerkt hierzu, es handle sich nur um eine rhetorische Floskel. Der Entschluß des Papstes stand fest, die Durchführung des Kreuzzuges persönlich zu betreiben<sup>31</sup>.

Trotz allem dürfen wir uns die mittelalterlichen Papst-Konzilien nicht als Versammlungen bloßer Jasager und Beifallklatsher vorstellen. Es wurde auf diesen Synoden auch hart diskutiert, und manchmal sah sich der Papst sogar gezwungen, sich dem Mehrheitsbeschluß des Konzils anzuschließen. Das „sacri approbatione concilii“ war doch nicht eine bloße Formel<sup>32</sup>.

Wir sind über die Verhandlungsweise dieser Konzilien im ganzen ziemlich schlecht informiert. Für das 1. Laterankonzil (1123) haben wir zufällig einen eingehenden Bericht in den Annalen des Cafaro über die Behandlung eines Streites zwischen Pisa und Genua um die kirchliche Oberhoheit über die Insel Corsica. Die Konzilsväter diskutierten zunächst einige Tage ohne Erfolg über diese Frage. Calixt II. ernannte daraufhin eine aus 12 Erzbischöfen und 12 Bischöfen bestehende Kommission, die das Problem eingehend, auch unter Heranziehung des römischen Archivs, studierte und schließlich Genua recht gab. Der Erzbischof von Ravenna referierte über die Entscheidung in einer Generalkongregation des Konzils im Beisein des Papstes, der an die Väter die Frage stellte, ob sie damit einverstanden seien. Sie antworteten mit einem dreimaligen „placet“. Der Papst erklärte daraufhin: „Was mich angeht, so approbiere und bestätige ich die Sentenz im Namen Gottes, des seligen Petrus und in meinem eigenen Namen und ich werde sie morgen in der Plenarsitzung des Konzils offiziell bestätigen“<sup>33</sup>.

Innozenz III. überließ die Entscheidung in einem Streit um die weltliche und kirchliche Jurisdiktion in England ausdrücklich dem Konzil, das sich freilich schließlich ganz in seinem Sinne aussprach<sup>34</sup>.

Auf dem 4. Laterankonzil gab es lange Verhandlungen zwischen dem Papst und den Konzilsvätern über den Streit zwischen Raimond von Toulouse und Simon von Montfort um den Besitz der Grafschaft Toulouse. Innozenz war persönlich für Raimond, fand aber bei einer Mehrheit der Bischöfe starke Opposition. Nicht weniger als 300 Bischöfe (von insgesamt über 400) sprachen sich für Simon aus, weil Raimond der Häresie verdächtig war. Innozenz sah sich gezwungen, trotz seiner persönlichen Neigung dem Mehrheitsbeschluß

<sup>23</sup> Vgl. de Vries, Innozenz III., 97/98.

<sup>24</sup> Vgl. K. Schatz, Papsttum und partikularkirchliche Gewalt bei Innozenz III, in: Arch. Hist. Pont. 9 (1970) 61—111.

<sup>25</sup> Vgl. B. Tierney, Foundations of the Conciliar Theory, Cambridge 1955.

<sup>26</sup> Acta Innocentii III, 198 n° 10. <sup>27</sup> I. c. 194 n° 9.

<sup>28</sup> Lateran. III can 1: COD 187; vgl. Lateran. IV can. 5, COD 212.

<sup>29</sup> Lateran IV can 4: COD 212. <sup>30</sup> Foreville, Lateran, 262. <sup>31</sup> I. c.

<sup>32</sup> G. Fransen, L'Ecclesiologie des Conciles médiévaux, in: Le Concile et les Conciles, 134.

<sup>33</sup> Foreville, Latran 53/54; Caffaro, Annales Genuenses I in: Muratori VI 255; Mansi XXI 296 E — 297 A—D.

<sup>34</sup> Foreville, Latran, 250. 367 n° 42.

zu folgen<sup>35</sup>. Über die Reformgesetzgebung des 4. Laterankonzils urteilt H. Jedin, sie sei das Ergebnis echter Zusammenarbeit zwischen Papst und Konzil gewesen<sup>36</sup>. In Finanzfragen konnte sich der Papst auf dem Konzil nicht immer durchsetzen. Jedin schreibt dazu: „Die finanzielle Sicherung der päpstlichen Behörden (Kanzlei und Kammer) sowie des Hofstaates durch regelmäßige Beiträge der Gesamtkirche hat nicht die Billigung der Konzilsmehrheit gefunden“<sup>37</sup>. Innozenz mußte sich damit abfinden. Auch auf dem 2. Konzil von Lyon (1274) mußte Papst Gregor X. in Finanzangelegenheiten mit den Prälaten geschickt verhandeln und ihnen ihre Zustimmung abringen. Da konnte er nicht diktieren<sup>38</sup>.

Daß sich die mittelalterlichen Päpste trotz allem als die wahren Herren der Konzilien fühlten, geht daraus hervor, daß sie bisweilen aus eigener Machtvollkommenheit den Konzilsdekreten eigene hinzufügten. So vermehrte Innozenz IV. die 22 Kapitel des 1. Konzils von Lyon (1245) um 11 weitere Dekrete<sup>39</sup>. Gregor X. veröffentlichte die Beschlüsse des 2. Konzils von Lyon am 1. 11. 1274 mit einigen Abänderungen. Jedin sieht darin einen schlagenden Beweis dafür, „daß der Papst die Oberhoheit über das Konzil beanspruchte und ausübte“<sup>40</sup>. Mir will scheinen, daß darin aber auch eine gewisse Willkür liegt. Der Papst kann gewiß in seinem eigenen Namen dekretieren, was ihm gut scheint; er kann aber nicht diese seine Dekrete als vom Konzil erlassen hinstellen. Dieser Eindruck wird aber erweckt, wenn er Konzilsdekrete abändert oder ihnen etwas hinzufügt. Aufs Ganze gesehen stehen die mittelalterlichen Konzilien vom Lateranense I bis zum Konzil von Vienne (1311) einschließlich im Zeichen eines gewissen päpstlichen Absolutismus. Das Petrusamt gewinnt hier im ÖK eindeutig die Überhand.

Man kann aber nicht sagen, daß die absolutistischen Ideen, wie sie manche Päpste und Theologen vertraten, jemals von der universalen Kirche rezipiert wurden, sie haben immer auch Widerspruch gefunden. Den schärfsten Gegensatz zu einer absolutistischen Primatsauffassung bilden die konziliaren Ideen, die sich vom 12. Jh. an langsam anbahnten und im 15. Jh. sich zunächst auf dem ÖK von Konstanz (1414–1418) in gemäßigter Form durchsetzten, dann aber in Basel (1431–1437 [1445]) in eindeutig häretischem Sinne ausarteten. Diese Konzilien bedeuten, verglichen mit den päpstlichen des Mittelalters, einfach eine neue Welt.

Die dort zum Zuge kommenden Ideen haben ihre Wurzeln bei den Dekretisten und Dekretalisten vom 12. Jh. an. Die „Dekretisten“ sind die Kommentatoren des um 1140 verfaßten „*Decretum Gratiani*“, das sich „*Concordantia discordantium canonum*“ nannte. Sie neigten im allgemeinen dazu, die päpstliche Gewaltenfülle zu beschränken, während die „Dekretalisten“, die Kommentatoren der päpstlichen Dekretalen, an sich dem päpstlichen Absolutismus geneigt waren. Sie entwickelten aber Ideen über das Recht der kirchlichen Korporationen, die auf die Gesamtkirche angewandt tatsächlich konziliaren Gedankengängen Vorschub leisteten. Das abendländische Schisma (1378–1417), das zu einem totalen Versagen des Papsttums führte, hat wesentlich zum zeitweiligen Sieg der konziliaren Ideen beigetragen. Man sah keinen anderen Weg mehr, die Kirche zu retten, als das Konzil, und zwar ein Konzil, das seine Gewalt nicht vom Papst, sondern als Vertretung der Kirche, der „*universitas fidelium*“, direkt von Christus herleitete und deshalb auch den Papst richten und absetzen konnte, wenigstens nach dem im ganzen Mittelalter traditionellen Grundsatz: „*si fit a fide devius*“, das heißt, wenn er ein Häretiker wird. Der Häresie wurde das hartnäckige Beharren im Schisma gleichgesetzt, weil man darin eine praktische Leugnung des Glaubenssatzes von der Einheit der Kirche sah.

Das Konzil von Konstanz sah sich vor eine ausweglos erscheinende Situation gestellt: Drei Päpste, Gregor XII., Benedikt XIII. und Johannes XXIII., machten sich den Rang streitig. Jeder von ihnen war überzeugt, der einzig rechtmäßige Papst zu sein und deshalb nicht auf sein Amt verzichten zu können. Das Wohl der Kirche verlangte aber

<sup>35</sup> I. c. 267/268, vgl. 252.

<sup>36</sup> Jedin, *Kleine Konziliengeschichte*, 49. <sup>37</sup> I. c. <sup>38</sup> Wolter / Holstein, Lyon, 190.

<sup>39</sup> Jedin I. c. 52. <sup>40</sup> I. c. 55.

gebieterisch die Beseitigung des verderblichen Schismas. Schließlich ist das Papsttum für die Kirche da und nicht die Kirche für das Papsttum. Wenn daher der Papst oder die, die sich als Päpste ausgeben, durch ihre Hartnäckigkeit die Kirche an den Rand des Abgrunds bringen, dann muß es einen Weg geben, die Kirche auch ohne den Papst und, wenn es sein muß, gegen ihn zu retten. Aus solchen Erwägungen heraus muß das Dekret des Konstanzer Konzils „Haec Sancta Synodus“ vom 6. 4. 1415 verstanden werden. Es ist eine Notstandsmaßnahme, die für solch eine extreme Situation gedacht ist, und keine dogmatische Definition, die grundsätzlich die Oberhoheit des Konzils über den Papst behauptet, wie dies später das Konzil von Basel getan hat. Eine Schwierigkeit gegen diese Auffassung liegt allerdings darin, daß das Dekret von Konstanz behauptet, der Papst sei dem Konzil gegenüber zum Gehorsam verpflichtet, auch was die Reform der Kirche an Haupt und Gliedern angeht. Daraus ließ sich ein ständiges Kontrollrecht des Konzils über den Papst ableiten, zumal später im Dekret „Frequens“ vom 9. 10. 1417 eine regelmäßige Abhaltung von Konzilien vorgesehen wurde<sup>41</sup>. Das Konzil versteht sich als Repräsentanz der Gesamtkirche und leitet seine Autorität direkt von Christus her. Es verlangt von jedem, auch vom Papst in Sachen des Glaubens, der Beseitigung des Schismas und der Reform der Kirche Gehorsam<sup>42</sup>.

Das ist allerdings eine von der Konzeption der päpstlichen Konzilien des Mittelalters radikal verschiedene Auffassung, aber sie braucht in ihrem Kern nicht in häretischem Sinne verstanden zu werden. Schwierigkeit macht allerdings der vom Papst in Sachen der Reform geforderte Gehorsam. Das Dekret „Haec Sancta Synodus“ wird von nicht wenigen kath. Historikern als häretisch abgelehnt<sup>43</sup>. Aber diese sollten uns sagen, wie denn das Konzil hätte verfahren sollen, um das Schisma zu beseitigen, das um der Kirche willen beseitigt werden mußte. Die Kirche muß ein Mittel haben, sich auch in so verzweifelten Situationen, wie es das Schisma war, zu retten. Ich sehe keine andere Möglichkeit dazu als die in Konstanz gewählte: Das Konzil hat in diesem äußersten Notfall als Repräsentanz der Kirche die Autorität, die Papst-Prätendenten abzusetzen, falls sie nicht freiwillig abdanken wollen. Das ist der richtige Kern von „Haec Sancta Synodus“. Einzelheiten mag man mit Recht beanstanden. Meines Erachtens hat A. Franzen recht, wenn er in dem Dekret die logische Fortsetzung der im Mittelalter durchaus traditionellen Lehre sieht, daß ein Papst wegen Häresie von der Kirche gerichtet werden kann<sup>44</sup>. Das Dekret „Haec Sancta Synodus“ wurde beschlossen, bevor der heute gemeinhin als rechtmäßiger Papst angesehene Gregor XII. abgedankt hatte. Die Rechtmäßigkeit Gregors war aber damals keineswegs klar und von allen anerkannt. Nebenbei gesagt sah ihn selbst das offizielle „Annuario Pontificio“ bis 1946 nicht als den zur Zeit von Konstanz noch legitimen Papst an. Es sagt von ihm, er sei bis 1409 Papst gewesen, also bis zu seiner Absetzung durch das Konzil von Pisa. Es hat nach Konstanz keine formelle Bestätigung der Beschlüsse durch den Papst gegeben, schon deshalb nicht, weil das Konzil, seinen Grundsätzen entsprechend, eine solche als überflüssig ansah und sie deshalb gar nicht akzeptiert hätte.

Das Konzil von Basel erklärte den extremen Konziliarismus, die grundsätzliche und ständige Oberhoheit des Konzils über den Papst zum Dogma und degradierte so den Papst zum ausführenden Organ einer kollegialen Kirchenregierung, die dem Konzil

<sup>41</sup> Vgl. A. Franzen, Das Konzil der Einheit, in: Das Konzil von Konstanz, 102 ff.; A. Franzen, Le Concile de Constance devant l'histoire, in: Concilium 1965 n° 7, 53, Das Dekret „Frequens“ s. bei Gill, Constance 328/329.

<sup>42</sup> COD 385.

<sup>43</sup> So z. B. J. Gill, Constance etc. 51; R. Bäumer, Die Stellungnahme Eugens IV. zum Konstanzer Superioritätsdekret, in: Das Konzil von Konstanz, 337 ff. Über die neuere Diskussion zur Frage der Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete vgl. l. c. 339 ff.

<sup>44</sup> A. Franzen in: Concilium 1965 n° 7, 53.

zukommt<sup>45</sup>. Es ist hervorzuheben, daß dies geschah, als das Konzil zweifellos nicht mehr legitim war.

Wir haben also in der kath. Kirche des Mittelalters, was das Verhältnis zwischen Petrusamt und Ökumenischem Konzil betrifft, zwei entgegengesetzte Strömungen. Gemäß der einen, die auf den päpstlichen Generalkonzilien vom 12. bis 14. Jh. zum Zuge kommt, ist der Papst beim Konzil die entscheidende Schlüsselfigur. Extrem ausgedrückt: alle Autorität des Konzils leitet sich vom Papst her. Diese Idee findet sich schon bei Pasqualis II. (1099–1118) und später wieder z. B. bei Torquemada, dem zufolge der Papst durch die Berufung dem Konzil seine „Form“ verleiht, das bedeutet in der Sprache der Scholastik sein ganzes Wesen und damit seine Autorität<sup>46</sup>. Ähnliche Gedanken wurden auch von anderen Theologen des 15. und 17. Jh. vorgebracht<sup>47</sup>. Eugen IV. (1431–1447) vertritt in seiner Bulle „Etsi non dubitemus“ vom 21. 4. 1441, in der er den Konziliarismus verurteilte, die gleiche These: Die Konzilien haben ihre ganze Autorität vom Papst<sup>48</sup>.

Die andere Strömung führt zum Konziliarismus, der in seiner extremen Form die Autorität des Papstes beim Konzil schließlich ausschaltet. Beide Strömungen enthalten etwas Wahres, führen aber in ihrer extremen Form zu unmöglichen Konsequenzen. Daß die Lehrautorität des Konzils sich von der des Papstes ableite, wurde selbst auf dem I. Vatikanum vom Hauptsprecher der Glaubensdeputation, Bischof Gasser von Brixen, energisch bestritten. In seiner berühmten vierstündigen Rede vom 11. 7. 1870, in der er den Sinn der zu definierenden Unfehlbarkeit des Papstes ausführlich darlegte, sprach er sein Bedauern darüber aus, daß manche Konzilsväter in ihren Reden auf dem Konzil die Ansicht vertreten hätten, die Unfehlbarkeit komme der Kirche, also auch dem Konzil, nur als Teilhabe an der Unfehlbarkeit des Papstes zu. Gasser betont dem gegenüber, Christus habe die Unfehlbarkeit dem Lehramt der Kirche in seiner Gesamtheit verliehen, das heißt zunächst den Aposteln zusammen mit Petrus<sup>49</sup>. Aus dem, was Gasser hier mit vollem Recht hervorhebt, ergibt sich, daß auch die konziliaren Ideen einen Wahrheitskern enthalten, nämlich daß die Autorität des Konzils sich nicht einfach von der des Papstes ableitet, sondern daß dem Konzil ein Eigenrecht zukommt. Diese Tatsache muß auch der Papst respektieren. Er ist nicht der absolute Herr des Konzils. In den späteren Konzilien nach Konstanz und Basel sind beide Strömungen wirksam gewesen, einmal mehr die eine und einmal mehr die andere.

Der erste Versuch einer Synthese zwischen beiden Tendenzen wurde schon auf dem Konzil von Pavia-Siena (1423–1424) unternommen, das in Ausführung des Dekrets „Frequens“ von Konstanz durch Martin V. berufen worden war. Ein unzweifelhaft legitimer Papst, wie es Martin V. war, konnte nicht eine Konzilsform wie die von Konstanz anerkennen, die nur in einer Notsituation berechtigt war; er wollte aber auch nicht einfach auf die Papstkonzilien vor dem abendländischen Schisma zurückgreifen. So wählte er eine Kompromißlösung, die in der Einleitung zu den Dekreten von Siena

<sup>45</sup> Das Dekret „Sacrosancta“ vom 16. 5. 1439 siehe: *Mansi* 29, col 178/179 (Sessio 33). Der entscheidende Text lautet: „Veritas de potestate Concilii Generalis universalem Ecclesiam representantis supra Papam et quamlibet alterum declarata per Constantiense et hoc Basiliense generalia Concilia est veritas fidei catholicae... Veritatibus praedictis pertinaciter repugnans est censendus haereticus“. *Mansi* 29, 179 A. Das Konzil war damals sicher nicht mehr legitim.

<sup>46</sup> Vgl. G. Thils, *La primauté* 184.

<sup>47</sup> Vgl. G. Thils, *La théologie de la primauté*, en vue d'une revision, in: *Revue Théologique de Louvain* 3 (1972) 31. Er verweist auf einen Aufsatz von M. R. Gagnebert, *L'origine de la juridiction du corps épiscopal au concile selon Bolgeni*, in: *Divinitas* 5 (1961) 475–477.

<sup>48</sup> J. Gill, *Constance* 367.

<sup>49</sup> *Mansi* 52- 1216 BC; vgl. Y. Congar, *Conclusion*, in: *Le Concile et les Conciles*, 334 Anm. 89.

ihren Ausdruck fand: „Die hl. allgemeine Synode von Siena, die im Hl. Geist rechtmäßig versammelt ist und die universale Kirche repräsentiert (hier ist der Anklang an Konstanz deutlich, aber es geht weiter) . . . unter dem Vorsitz der Abgesandten des heiligsten Vaters in Christo und Herrn Martin V“<sup>49a</sup>.

Ich kann nicht auf jedes einzelne Konzil eingehen. Es sei nur bemerkt, daß bereits auf dem 5. Laterankonzil (1512–1517) die papale Tendenz wieder herrschend geworden ist. Die konziliaristischen Ideen wurden schon dort in aller Form verurteilt<sup>50</sup>. Das Tridentinum ist jedoch nicht mit den Papstkonzilien des Mittelalters zu vergleichen. Hier beschließt eindeutig das Konzil, allerdings unter dem Vorsitz päpstlicher Legaten, denen die Konzilsväter jedoch nicht selten Opposition machten. Der Papst bestätigte die Beschlüsse nachher.

\*

In den beiden letzten ÖK, dem I. und II. Vatikanum, kamen in verschiedenem Ausmaß sowohl die papalen wie die konziliaren Tendenzen zum Ausdruck. Eine wahre Lösung der damit gegebenen Spannungen wurde jedoch auf keinem dieser Konzilien erreicht. Es geht mir hier nicht darum, die Lehre beider Konzilien über den Primat und über die Bischöfe darzulegen, sondern nur die Spannung zwischen dem Petrusamt und dem Konzil aufzuweisen, die letztlich in der ganzen Entwicklung des Konzilswesens in der kath. Kirche ihren Grund hat.

Eine Verschiebung des Schwergewichts zugunsten des Petrusamtes zeigte sich auf dem I. Vatikanum von Anfang an. Während das Tridentinum sich seine Geschäftsordnung selbst gegeben hatte — sie bildete sich durch Gewohnheit heraus —, wurde dem I. Vatikanum von vornherein eine solche durch den Papst aufoktroziert, und zwar durch die Konstitution „*Multiplies inter*“ vom 27. 11. 1869<sup>51</sup>. Das Dekret vom 22. 2. 1870 ergänzte sie in 14 Punkten<sup>52</sup>.

Dieser Geschäftsordnung zufolge kommt es dem Papst allein zu, das Programm des Konzils zu bestimmen. Die Konzilsmitglieder können freilich einer vom Papst ernannten „*Deputatio de propositis*“ Vorschläge unterbreiten, die über deren Annahme entscheidet. Das letzte Wort behält sich der Papst persönlich vor. Hefele hatte angeregt, diese Entscheidung einer vom Konzil gewählten Kommission zu übertragen. Das lehnte der Papst ab. Jedin bemerkt dazu: „Ich kann dafür keinen anderen Grund finden als den Willen Pius' IX., die Programmgestaltung streng absolutistisch in der Hand zu behalten“<sup>53</sup>.

In der Form der Promulgierung seiner Dekrete ging das I. Vatikanum auf die Tradition der päpstlichen Konzilien des Mittelalters zurück. Die Dekrete haben die Form päpstlicher Konstitutionen und beginnen mit den Worten: „Pius, Bischof, Diener der Diener Gottes, mit der Zustimmung des Konzils . . .“<sup>54</sup>. Als es auf dem Konzil zuerst bekannt wurde, daß die Beschlüsse so eingeleitet werden sollten, meldete sich sofort der Protest. Bischof Stöckmayer schlug vor, man möge bei der Tridentinischen Formel bleiben, die das Zusammenwirken zwischen Papst und Konzil viel deutlicher ausdrücke. Die Dekrete von Trient beginnen: „Die heilige Ökumenische und allgemeine Tridentinische Synode, im Hl. Geist legitim versammelt, unter dem Vorsitz der drei Legaten des Apostolischen Stuhles . . . hat beschlossen“<sup>55</sup>. Die päpstliche Bestätigung wurde erst nach Abschluß des Konzils durch Pius IV. gegeben.

Die Autorität des Papstes hatte auf dem I. Vatikanum ein solches Gewicht, daß nicht-katholische Autoren wie Döllinger und die Altkatholiken, aber auch Orthodoxe dem

<sup>49a</sup> Siehe: *Mansi* XXVIII, 1060; *W. Brandmüller*, Das Konzil von Pavia-Siena (1423–1424), Münster 1968, 264.

<sup>50</sup> D-Sch 1445; COD 618–619.

<sup>51</sup> *Jedin*, Die Geschäftsordnungen . . ., in: *Catholica* 14 (1960) 109. Er verweist auf *Collectio Lacensis* VII 17–24.

<sup>52</sup> *Collac* VII, 67 ff. <sup>53</sup> *Jedin* I. c. 111. <sup>54</sup> COD 780.

<sup>55</sup> COD 639; vgl. *H. Bacht*, Primat; 1464; *Jedin*, Die Geschäftsordnungen, 116; *Mansi* 50, 139 BC.

Konzil die wesentliche Entscheidungsfreiheit bestritten haben<sup>56</sup>. Sergius Bulgakow hat das Konzil sogar mit den Delegierten-Versammlungen in der Sowjetunion verglichen<sup>57</sup>. Pius IX. sicherte freilich den Konzilsvätern zu Beginn vollste Freiheit zu. Er soll gesagt haben: „Ich will, daß das Konzil so viel Freiheit habe, daß es genug davon bekommt“<sup>58</sup>. Tatsächlich haben die Väter sehr weitgehende Redefreiheit genossen. Die Präsidenten machten von ihrem Recht, auf Verlangen von mindestens zehn Mitgliedern Schluß der Debatte zu beantragen, nur sehr maßvoll Gebrauch. Die Bischöfe haben sich die Freiheit genommen, die von den vorbereitenden Kommissionen dem Konzil zugeleiteten Schemata scharf zu kritisieren und stark abzuändern, ja bisweilen völlig umzuarbeiten. Die Konzilsväter konnten sich ungehindert in Gruppen von Gleichgesinnten zusammenschließen und organisieren. Allerdings drängte der Papst mehr und mehr offen auf die Verkündigung des Unfehlbarkeits-Dogmas hin.

Bischof Ullathorn von Birmingham bemerkt dazu in seinem Tagebuch am 1. 4. 1870: „Der Papst benutzt jede Gelegenheit, um seine Ansichten über die Unfehlbarkeit auszudrücken, sowohl in Audienzen wie in Briefen, die sofort in die Zeitungen kommen. Er hat seine alte Politik, die er bei unserer Ankunft befolgte, als er seine Neutralität gegenüber dem Konzil beteuerte, völlig geändert“<sup>59</sup>.

Pius IX. hat auf einzelne Bischöfe, die sich nicht in seinem Sinne ausgesprochen hatten, starken Druck ausgeübt. Der bekannteste Fall ist der des Kardinals Guidi, Erzbischofs von Bologna, der am 18. Juni in einer viel beachteten Rede einen Canon vorschlug, in dem es hieß: „Wer sagt, der Römische Pontifex handle, wenn er dogmatische Dekrete oder Konstitutionen erläßt, willkürlich und aus sich selbst, unabhängig von der Kirche, das heißt getrennt und nicht aufgrund des Rates der Bischöfe, die die Tradition der Kirche kundtun, — Anathema sit!“ Pius IX. ließ den Kardinal noch am selben Tage kommen und machte ihm eine Szene: Wie könne er als Bischof einer Stadt des Kirchenstaates sich so gegen den Papst stellen! Hier soll das berühmte Wort aus dem Munde Pius' IX. gefallen sein: „La tradizione sono io!“ („Die Tradition bin ich“) <sup>60</sup>. Die Nachricht geht, wie Butler bemerkt, auf das Tagebuch des Bischofs Dupanloup von Orléans zurück, der als gut informiert gelten muß<sup>61</sup>. Es ließen sich noch andere ähnliche Beispiele von direkten Interventionen des Papstes gegen Bischöfe, die nicht in seinem Sinne sprachen, anführen<sup>62</sup>. Man kann solche Dinge nur zutiefst bedauern. H. Icard, Superior von Saint-Sulpice und Theologe des Erzbischofs von Sens, der als sehr gemäßigt gilt, führt diese Vorkommnisse auf den Charakter des Papstes zurück. Er schreibt von ihm in seinem Tagebuch: „Wie schwer ist es, die Wahrheit da ankommen zu machen, wo sie bekannt sein mußte. Der Papst ist von äußerster Empfindsamkeit. Er kann kein Wort, keine Information ertragen, die seinen Ideen zuwider wäre. Seine Umgebung redet nur mit ihm, um ihm zu schmeicheln“<sup>63</sup>.

Dabei bleibt es wahr, daß die Minderheit sich durch die Haltung des Papstes in ihrer Opposition nicht beeinflussen ließ. Sie handelte unentwegt nach ihrem Gewissen und brachte es immerhin fertig, wichtige Verbesserungen in den ursprünglichen Entwurf der Definition hineinzubringen. Aber es gelang ihr nicht, das erst in letzter Stunde von der Glaubens-Deputation eingefügte mißverständliche „non autem ex consensu Ecclesiae“ durch eine bessere Ausdrucksweise zu ersetzen.

Dupanloup schrieb noch am 16. Juli — nur zwei Tage vor der entscheidenden Abstimmung — vergebens an den Papst, man möge statt dessen „innixus testimonio Ecclesiarum“ sagen<sup>64</sup>. Am 15. Juli erhielt eine Gruppe von Bischöfen der Minderheit eine Audienz beim Papst und beschwor ihn, das „ex sese“ abzuändern etwa in: „testimonio Ecclesiarum innixus“. Sie erreichte nichts<sup>65</sup>. 55 Konzilsväter teilten dem Papst am 17. Juli in einem von allen unterzeichneten Brief mit, sie würden Rom verlassen, um nicht gezwungen zu sein, in Gegenwart des Papstes mit „non placet“ zu stimmen<sup>66</sup>. Sechs andere schrieben einzeln im gleichen Sinne<sup>67</sup>. Aubert urteilt abschließend über die Frage der Freiheit des Konzils, indem er sich Worte aus dem Tagebuch Icards zu eigen macht: „Das Vatikanische Konzil hatte zwar keine volle und vollkommene Freiheit. Aber die vorhandene Freiheit genügt unbestreitbar für die Gültigkeit seiner Entscheidungen. Es bestand die Freiheit des Wortes und die moralische Freiheit der Abstimmung“<sup>68</sup>.

<sup>56</sup> Aubert 243.

<sup>57</sup> L. Boulgakow, *Le dogme du Vatican*, in: *Le Messager orthodoxe* 6 (1959), 20—26.

<sup>58</sup> Aubert 243. <sup>59</sup> Butler II 35. <sup>60</sup> I. c. 97.98. Aubert 222. <sup>61</sup> Butler II 98, Anm. 1.

<sup>62</sup> Thils, *La Primauté* 71. <sup>63</sup> I. c. <sup>64</sup> Aubert 230. <sup>65</sup> I. c. 229. <sup>66</sup> Mansi 52, 1324—1327.

<sup>67</sup> I. c. 1327—1328.

<sup>68</sup> Aubert 246. Zur Frage der Freiheit des Konzils vgl. Butler II 191 ff, bes. 208.

Die Frage, inwieweit die Bischöfe auf dem Konzil und überhaupt bei der Leitung der Kirche mit dem Papst zusammenwirken, blieb auf dem I. Vatikanum noch recht ungeklärt. Es ist sehr bezeichnend, daß das Schema über die Kirche, das den Vätern am 21. 1. 1870 von der vorbereitenden Kommission vorgelegt wurde, kaum von den Bischöfen sprach. Diese Unterlassung wurde von nicht wenigen Bischöfen scharf gerügt<sup>69</sup>. Das Konzil sollte später die Frage der Stellung der Bischöfe in der Kirche behandeln. Es kam wegen der bekannten Ereignisse nicht mehr dazu. Man fügte lediglich in den Text über den Primat einen Passus über die Bischöfe ein: „Diese Gewalt des obersten Pontifex tut der ordentlichen und unmittelbaren Gewalt der bischöflichen Rechtsbefugnis gar keinen Eintrag . . .“<sup>70</sup>. Wie sich die Autorität der Bischöfe nun genauer, sei es auf einem Konzil oder außerhalb des Konzils zum Petrusamt verhält, darüber schweigt sich das I. Vatikanum aus.

Das II. Vatikanum hat hier ohne Zweifel eine wichtige Ergänzung gebracht: die Lehre von der Kollegialität, vom Recht der Bischöfe, in der Nachfolge des Apostelkollegiums mit dem Papst als dem Nachfolger des hl. Petrus zusammen an der Regierung der Gesamtkirche teilzunehmen<sup>71</sup>. Das I. Vatikanum hat die Bischöfe gewiß nicht von einer kollegialen Teilhabe an der Leitung der universalen Kirche ausschließen wollen<sup>72</sup>. Es hat die Frage offen gelassen. Diese Teilnahme der Bischöfe an der Regierung der Gesamtkirche wird vor allem bei Gelegenheit eines ÖK praktisch<sup>73</sup>. Die Frage ist, wie sich nun tatsächlich auf dem II. Vatikanum das Zusammenspiel zwischen Petrusamt und dem Rest des Konzils gestaltet hat. Wir müssen gestehen, daß dieses Zusammenspiel nicht in allem befriedigte, und daß auch das II. Vatikanum ungelöste Fragen hinterlassen hat.

Es wurde schon bei der 1. Arbeitssitzung des Konzils am 13. 10. 1962 klar, daß die Konzilsväter nicht gesonnen waren, nur als Statisten einer Schaustellung der monolithischen Einheit der kath. Kirche aufzutreten.

Bei dieser Sitzung sollten die Konzilskommissionen gewählt werden. Die Römische Kurie hatte Listen dafür vorbereitet und erwartete wohl deren diskussionslose Annahme durch die Väter. Zu Beginn der Sitzung nahm Kardinal Liénart das Wort und verlangte im Namen der französischen Kardinäle einen Aufschub der Wahl, damit die 47 Bischofskommissionen untereinander Kontakt nehmen könnten, um Listen von kompetenten Kandidaten verschiedener Richtung und Nation aufstellen zu können. Nach ihm sprach Kardinal Frings im Namen der deutschen Kardinäle im gleichen Sinne. Die Sitzung wurde daraufhin durch den Präsidenten, Kardinal Tisserant, aufgehoben und für einige Tage hinausgeschoben. Der bekannte Konzilsberichterstatter R. Laurentin schreibt dazu in seinem Buch „Bilan de la première Session“, er habe aus drei voneinander unabhängigen Quellen erfahren, der Papst sei über diesen freien und konziliaren Akt der Väter sehr befriedigt gewesen. Die Schlagzeilen französischer Zeitungen „Die französischen Bischöfe revoltieren auf dem Konzil“ seien völlig aus der Luft gegriffen gewesen<sup>74</sup>.

Es machten sich aber auch auf dem II. Vatikanum Tendenzen bemerkbar, die Freiheit der Konzilsväter einzuschränken. Kardinal Suenens kam in seinem bekannten Interview, das am 15. 5. 1969 in „Informations Catholiques Internationales“ veröffentlicht wurde, darauf zu sprechen: „Ein Kurienkardinal behauptete, das Konzil könne die vorbereiteten Schemata, weil sie vom Papst approbiert seien, nur unwesentlich modifizieren, aber nicht verwerfen oder wesentlich abändern. Er vergaß dabei, daß der Papst die Schemata nur als Unterlagen für eine freie Diskussion approbiert hatte.“ – Jedenfalls hat das Konzil sich in keiner Weise an solche kuriale Meinungen gehalten, sondern hat die Schemata in aller Freiheit oft gründlich umgemodelt und manchmal sogar verworfen.

So wurde das Schema über die Missionen, obwohl sich Papst Paul VI. persönlich in der Konzilsaula für seine Annahme eingesetzt hatte, im November 1964 zur völligen Neubearbei-

<sup>69</sup> G. Dejaifve, *Pape et Evêques au premier Concile du Vatican*, Bruges 1961, 60. *Mansi* 51, 743 B. 932 B. 966 A etc.

<sup>70</sup> COD 790. <sup>71</sup> *Lumen Gentium* n° 22. <sup>72</sup> Vgl. *Bacht*, *Primat und Episkopat* 1564.

<sup>73</sup> *Lumen Gentium* 22. <sup>74</sup> R. Laurentin, *Bilan de la première Session*, Paris 1963, 18.19.

tung an die Kommission zurückgeschickt<sup>75</sup>. Bei der Behandlung des hart umstrittenen Schemas „De fontibus revelationis“ griff Papst Johannes persönlich ein und gab eine Kompromißlösung: Eine neue gemischte Kommission unter dem Vorsitz der Kardinäle Ottaviani und Bea solle das Schema umarbeiten. Am 20. 12. 1962 hatten sich 1368 Väter für die Rückverweisung der Vorlage an die Kommission und 822 gegen diese Rückverweisung ausgesprochen. Es fehlten 100 Stimmen für die erforderliche Zweidrittelmehrheit. Trotzdem entschied der Papst zugunsten einer völligen Neubearbeitung, sogar durch eine neue Kommission<sup>76</sup>. Das Zusammenspiel zwischen Papst und Bischöfen war jedoch nicht immer so glücklich wie in diesem Fall.

Die bekannten Ereignisse am Ende der 3. Sitzungsperiode, im November 1964, die zu Eingriffen des Papstes in das Konzilsgeschehen führten, die von vielen als mit einer echten Kollegialität unvereinbar angesehen wurden, beweisen meines Erachtens, daß die Frage nach dem Verhältnis des Petrusamtes und dem Rest des Konzils bisher weder theoretisch noch praktisch befriedigend gelöst ist.

Am 19. 11. 1964 verlas der Generalsekretär Msgr. Felici zu Beginn der Sitzung „auf höhere Anordnung“ eine Erklärung, der zufolge die am folgenden Tage vorgesehene Abstimmung über das 3. Kapitel der Konstitution „De Ecclesia“, das die Lehre über die Kollegialität enthält, im Sinne einer „erklärenden Vorbemerkung“ zu geschehen habe, die vom Konzil in keiner Weise durchdiskutiert und approbiert worden war. Damit sahen sich die Konzilsväter praktisch vor die Alternative gestellt, entweder das ganze Kapitel mit allen in harter Diskussion errungenen positiven Aussagen über die Kollegialität abzulehnen, oder es im Sinne einer von ihnen nicht gebilligten, sondern von oben auferlegten Erklärung anzunehmen. Den Papst wird zu diesem ungewöhnlichen Vorgehen der Wille bewogen haben, auch die widerstrebende Minderheit für das Kapitel zu gewinnen und jede mögliche Mißdeutung auszuschließen. Die Geschichte wird einmal darüber zu urteilen haben, ob diese Gründe ein solches Eingreifen in die Freiheit des Konzils rechtfertigten oder nicht. Wir stehen den Ereignissen zu nahe, um uns ein Urteil zu erlauben.

Am selben Tage verstärkten noch zwei weitere Ereignisse die Spannung. Der Papst änderte das fertige Ökumenismus-Dekret ab durch 19, zum Teil für die Nichtkatholiken recht anstößige „modi“, die das Konzil einfach hinzunehmen hatte; oder es hätte die ganze Vorlage über den Ökumenismus ablehnen müssen. Ferner: die Abstimmung über die Erklärung über die Religionsfreiheit wurde durch Kardinal Tisserant, offenbar im Einvernehmen mit dem Papst, verhindert. Bei dieser Gelegenheit bestritt der Kardinal dem Konzil das Recht, über eine Frage der Prozedur abzustimmen, da diese — als Frage der Geschäftsordnung — vom Papst allein zu entscheiden sei. Und doch hatten am Vortag Präsidium und Moderatoren zusammen beschlossen, das Konzil über die Frage entscheiden zu lassen, ob man über das Schema über die Religionsfreiheit jetzt abstimmen wolle oder nicht. Der Papst lehnte eine von 441 Vätern unterzeichnete Bittschrift, die Abstimmung doch zuzulassen, die ihm sofort von einigen Kardinälen überbracht worden war, ab. Diese Ereignisse eines einzigen Tages stellten die Geduld der Konzilsväter auf eine harte Probe und bewiesen, wie problematisch das Verhältnis zwischen Petrusamt und dem Rest des Konzils immer noch ist.

Der schwerste Eingriff des Papstes war ohne Zweifel der, daß er dem Konzil die „Nota praevia explicativa“ auferlegte. Wenn das Bischofskollegium ohne die Zustimmung seines Hauptes niemals handlungsfähig sein kann und wenn andererseits dieses Haupt jederzeit nach Belieben ohne Rücksicht auf den Rest des Kollegiums allein entscheiden kann, dann fragt es sich, ob dieses Kollegium noch mehr ist als ein bloßer Kronrat, dessen Tätigkeit völlig vom Gutdünken des Fürsten abhängig ist. Die „Nota praevia“ berücksichtigt nur den Normalfall, nicht aber eine Notsituation wie etwa die, vor der das Konzil von Konstanz stand. Das Bischofskollegium muß in solchen Notsituationen um der Kirche willen auch ohne Haupt handlungsfähig sein. Es hat in Konstanz so gehandelt, und sein Vorgehen ist von der Gesamtkirche wenigstens durch die Anerkennung der Wahl Martins V. rezipiert worden. Will man etwa a priori behaupten, daß ein solcher oder ähnlicher Notstand sich in Zukunft nicht mehr ereignen kann? Die „Nota praevia“ betont einseitig die volle Abhängigkeit des Kollegiums vom Papst, der jederzeit „ad placitum“ (nach Gutdünken) auch allein handeln kann. In diesem „ad placitum“ könnte man eine geradezu absolutistische Machtfülle ausgedrückt finden, wenn es nicht anschließend doch eingeschränkt wäre durch das „sicut ab ipso munere

<sup>75</sup> Laurentin, Bilan de la 3<sup>e</sup> Session, 223 ff.

<sup>76</sup> Laurentin, Bilan de la première Session 128.129.

requiritur“ (wie es von seinem Amt selbst her erforderlich ist). Ratzinger interpretiert den Text folgendermaßen: „Es kann somit nur besagen, daß der Papst bei seinem Handeln keinem äußeren Tribunal untersteht, das als Appellationsinstanz gegen ihn auftreten könnte, wohl aber an den inneren Anspruch seines Amtes, der Offenbarung, der Kirche gebunden ist. Dieser innere Anspruch schließt aber eine moralische Bindung an die Stimme der Gesamtkirche ohne Zweifel ein“<sup>77</sup>.

In diesem Zusammenhang ist eine Äußerung des gegenwärtigen Präfekten der Glaubenskongregation Kardinal Šeper bemerkenswert, der bei der Bischofssynode des Jahres 1969 sagte: „Der Primat muß ausgeübt werden, nicht bloß nach subjektiven und willkürlichen Regeln, sondern *nach objektiven Normen*, die ihre Grundlage haben in der Offenbarung und der Tradition und die den sich wandelnden Bedürfnissen der Zeiten angepaßt sind“<sup>78</sup>. Diese objektiven Normen, die die Ausübung des Primats einschränken, hat auch das II. Vatikanum nicht genug klargestellt, und deshalb ist es kein Wunder, daß seine Beschlüsse über die Kollegialität von den nichtkatholischen Ostchristen als unzureichend angesehen werden. Nicht bloß die Abhängigkeit des Kollegiums vom Haupt, sondern auch die Abhängigkeit des Hauptes vom Rest des Kollegiums müßte geklärt werden, etwa im Sinne des von Kardinal Guidi beim I. Vatikanum vorgeschlagenen Canons, der mit Recht hervorhob, daß die Unfehlbarkeit dem Papst nicht getrennt von der Kirche zukommt, sondern in organischer Verbindung mit ihr und ihren Bischöfen. Auch wenn der Papst allein, ohne die physische Mitwirkung des Bischofskollegiums handelt – was er durchaus kann – so müßte dieser Akt doch innerlich kollegial sein, dürfte nie die Verbindung mit dem Kollegium verleugnen. Jedenfalls: wenn die Bischöfe gemäß dem II. Vatikanum das Recht haben, kollegial an der Regierung der Kirche teilzunehmen, dann muß der Papst dieses Recht respektieren, und darin allein liegt schon eine gewisse Abhängigkeit vom Kollegium, wenn es auch dem Papst zusteht, die Art und Weise dieser Teilnahme zu bestimmen.

Zum Schluß sei noch ein sehr positives Element des II. Vatikanums hervorgehoben, nämlich die Form der Verkündigung und Bestätigung seiner Beschlüsse durch den Papst. Es heißt nicht mehr wie im I. Vatikanum: „*sacro approbante concilio*“, sondern: „*una cum Patribus concilii*“ und dann: „*quae synodaliter statuta sunt*“<sup>79</sup>. Hier nimmt der Papst eine Formel wieder auf, die bei den Römischen Synoden des Altertums üblich war, so bei der Lateransynode des Jahres 649 unter Martin I.<sup>80</sup>. So sind also die Konzilsbeschlüsse nicht bloß, wie es bei früheren Konzilien den Anschein haben konnte, Dekrete des Papstes, denen das Konzil seinen Beifall spendet, sondern die Konzilsväter wirken mit dem Papst zusammen. Der Papst ist nicht bloß Haupt des Konzils, er steht nicht bloß *über* ihm, sondern er steht auch *in* ihm. Das ist das rechte Verhältnis zwischen Petrusamt und ÖK. Das müßte bis zum letzten durchgedacht und ernstgenommen werden. Dann und nur dann könnte vielleicht eine Form der Ausübung des Petrusamtes gefunden werden, die auch für die Kirchen des Ostens nicht mehr unannehmbar wäre.

<sup>77</sup> LThK, Das 2. Vat. Konzil, Band I, 356. <sup>78</sup> Osservatore Romano 13/14 — 10 — 1969.

<sup>79</sup> AAS 57 (1965) 67, vgl. *Laurentin*, Bilan de la 2<sup>e</sup> Session 188.

<sup>80</sup> Acta Romanorum Pontificum, Vol I, Vatikan 1943. 530.535 (Commissio ad redigendum Cod. Juris can. Or. Fontes. Series III, Vol. L.).

# Abkürzungsverzeichnis:

- ACO = Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. E. Schwartz, Berlin — Leipzig 1927 ff.
- Acta Innocentii III = *Th. Haluščynskyi*, Acta Innocentii Papae III (1198—1216) in: Pontificia Commissio ad redigendum codicem iuris canonici orientalis, Fontes, Series III, Vol. II., Vatikan 1944.
- Aubert = *R. Aubert*, Vatican I, Paris 1964.
- Bacht, Primat und Episkopat = *H. Bacht*, Primat und Episkopat im Spannungsfeld der beiden Vatikanischen Konzile, in: Wahrheit und Verkündigung FS. f. M. Schmaus, München 1967, 1447—1466.
- Butler = *C. Butler*, The Vatican Council, 2 Bände, London 1930.
- Le Concile et les Conciles = Le Concile et les Conciles, Contribution a l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise, Chevetogne 1960.
- COD = Conciliorum Oecumenicorum Decreta, edidit Centro di Documentazione, Istituto per le Scienze Religiose-Bologna, Basel 1962.
- D-Sch = *H. Denzinger / A. Schönmetzer*, Enchiridion Symbolorum, Ed. XXXIII, Barcelona 1965.
- Foreville, Latran = *R. Foreville*, Latran I, II, III et Latran IV, Paris 1965.
- Gill, Constance = *J. Gill*, Constance et Bâle - Florence, Paris 1965.
- Jedin, Die Geschäftsordnungen = *H. Jedin*, Die Geschäftsordnungen der beiden letzten Ökumenischen Konzilien in ekklesiologischer Sicht, in: Catholica 14 (1960) 105—118.
- Jedin, Kleine Konziliengeschichte = *H. Jedin*, Kleine Konziliengeschichte, Die zwanzig Ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte, Freiburg 1959.
- Das Konzil von Konstanz = Das Konzil von Konstanz, Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie, FS. hg. v. *A. Franzen / W. Müller*, Freiburg 1964.
- Laurentin, Bilan = *R. Laurentin*, L'enjeu du Concile; Bilan de la première Session etc. Paris 1962—1966 (5 Bände über das 2. Vatikanische Konzil).
- Mansi = *J. D. Mansi*, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, Florenz 1702 ff.
- Muratori = *L. A. Muratori*, Rerum italicarum scriptores. Mailand 1723—51.
- OCP = Orientalia Christiana Periodica.
- PL = *Migne*, Patrologia Latina.
- Thils = *G. Thils*, La Primauté Pontificale, La doctrine de Vatican I, les voies d'une revision, Gembloux 1972.
- de Vries, Chalkedon = *W. de Vries*, Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Chalcedon (451), in: OCP 35 (1969) 63—122.
- de Vries, Ephesos = *W. de Vries*, Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Ephesos (431), in: Annuarium Historiae Conciliorum 2 (1970) 22—55.
- de Vries, Innozenz III. = *W. de Vries*, Innozenz III. (1198—1216) und der christliche Osten, in: Arch. Hist. Pont. 3 (1965), 87—126.
- de Vries, Konstantinopel III = *W. de Vries*, Die Struktur der Kirche gemäß dem III. Konzil von Konstantinopel (680—681), in: Volk Gottes, FS. f. J. Höfer, hg. von *R. Bäumer / H. Dolch*, Freiburg 1967.
- de Vries, Nicäa II = *W. de Vries*, Die Struktur der Kirche gemäß dem II. Konzil von Nicäa (787) in: OCP 33 (1967), 47—71.
- Wolter-Holstein, Lyon = *H. Wolter / H. Holstein*, Lyon I et Lyon II, Paris 1966.