

# Päpstliche Unfehlbarkeit und Geschichte in den Diskussionen des Ersten Vatikanums

*Klaus Schatz SJ, Frankfurt a. M.*

»Das Dogma hat die Geschichte besiegt« – dieser angebliche Ausspruch des Erzbischofs Henry Edward Manning von Westminster<sup>1</sup>, der im übrigen durchaus zu seiner Denkweise paßt und daher in dieser oder ähnlicher Form sehr wohl gefallen sein könnte, prägt nach wie vor Bild und Eindruck des Ersten Vatikanischen Konzils. Gerade auf seiten der Vertreter der »deutschen Theologie« und der Döllinger-Schule erschien die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit als Sieg der Dogmatik über die Kirchengeschichte. Und gab es auch Ausnahmen (wie etwa den Würzburger Kirchenhistoriker und späteren Kardinal Joseph Hergenröther), so fanden sich doch wenigstens im deutschen Sprachbereich die meisten von der Kirchengeschichte her Denkenden im Lager der Definitionsgegner; nach dem Konzil waren es Historiker und Kirchenhistoriker, die die schwersten Gewissenskonflikte durchzustehen hatten. Dogmatiker waren (wiederum mit Ausnahmen) tendenziell Anhänger der Unfehlbarkeit, Kirchenhistoriker (und in der Konzilsaula historisch gebildete Bischöfe) meist ihre Gegner. Vom systematischen Denken aus erschien die päpstliche Lehrinfallibilität als unabweisbare Konsequenz des katholischen Kirchen- und Lehrbegriffs; die Klippen, an denen sie zu zerschellen drohte, lagen im harten widerständigen Stoff der Geschichte, die so ganz anders verlaufen war als apriorisches Denken postulierte. Dabei war es wiederum weniger die Exegese, von der die Haupteinwände kamen, als die Kirchengeschichte. Nicht selten begegnet bei der Konzilsminorität die betonte Herausstellung der Tradition neben der Schrift als Quelle theologischer Gewißheit: man dürfe sich hier gerade nicht auf die Schrift alleine stützen, sondern müsse immer die Tradition, bzw. die Kirchengeschichte als Interpretament hinzunehmen.<sup>2</sup> Sowohl für den päpstlichen Primat wie

<sup>1</sup> Quirinus (Pseudon.), Römische Briefe vom Concil, München 1870, 61; I. von Döllinger, Acton, Lord, Briefwechsel, Bd. II (München 1965), 65.

<sup>2</sup> So besonders Hefe (Rottenburg) in der schriftlichen Bemerkung zum 11. Kapitel des Kirchenschemas, welches über den päpstlichen Primat handelt: »Mit den biblischen Argumenten wäre der *historische* Beweis zu verbinden. Denn es ist unserer Kirche eigen, alles, was das Dogma betrifft, auch durch *Traditions*-Argumente zu beleuchten und die reine *Schrift*-Methode der Protestanten nicht als genügend zu erachten. Zumal in unserer Zeit scheint mir der *historische* Beweis des Primats, welcher dem *Traditions*-Beweis entspricht, unbedingt notwendig zu sein. Denn sehr oft wird uns entgegnet: »Eure biblischen Argumente für den Primat mögen sein, wie sie sind; aber befragen wir die Geschichte« (Mansi 51, 932 C/D).

speziell für die Unfehlbarkeit werden die größten Probleme nicht im Schriftbefund gesehen, sondern in der Tradition, die weniger eindeutig zu sein scheint als die klaren Primatsstellen des Neuen Testaments. Historisch-kritisches Denken war damals in der Exegese auf katholischer Seite weit weniger ausgebildet als in der Kirchengeschichte; und auch dort, wo von der Exegese aus gegen die Unfehlbarkeit argumentiert wird, liegt das Schwergewicht meist weniger auf den Schrifttexten in sich als vielmehr auf der Väterexegese, die bei den Petrusstellen des NT durchaus nicht so einhellig sei, wie man vielfach annehme.

Es lohnt sich deshalb, einmal die Behandlung der Geschichte in den Diskussionen des Ersten Vatikanums eingehender zu untersuchen. Welches Bild der Kirchengeschichte herrscht bei Majorität und Minorität vor? Wie wird bei den wichtigsten kontroversen Texten argumentiert? Mit welcher Methode werden jeweils die Quellen interpretiert? In welcher Weise bestimmen Vorentscheidungen oder auch einfach vorgefaßte Fragestellungen die Antwort, welche die Texte der Vergangenheit geben? Und schließlich: Welche Rolle spielt die Geschichte überhaupt jeweils bei Infallibilisten und Anti-Infallibilisten?

Eine systematische Aufarbeitung der historischen Argumentation auf dem Ersten Vatikanum war bisher nur für drei Teilaspekte versucht worden: nämlich für die – nur dem äußeren Anschein nach den eigentlichen Kern der Minoritäts-Argumentation bildende – Honoriusfrage<sup>3</sup>, für das immer wieder angerufene Axiom des Vinzenz von Lerin<sup>4</sup> und für den von der Minorität als Kronzeugen zitierten Dominikaner Antoninus von Florenz aus dem 15. Jahrhundert.<sup>5</sup>

Dann jedoch hat 1977 August Bernhard Hasler ausführlich die Argumente beider Seiten, und besonders die aus der Geschichte entnommenen, gegenübergestellt.<sup>6</sup> Das Fazit ist vernichtend für die Majorität und für die päpstliche Unfehlbarkeit überhaupt: nur durch flagranten »Mißbrauch

<sup>3</sup> P. Stockmeier, *Die Causa Honorii und Karl Josef von Hefele*, in: ThQ 148 (1968), 405–428; Ders., *Der Fall des Papstes Honorius und das Erste Vatikanische Konzil*, in: *Hundert Jahre nach dem Ersten Vatikanum*, hrsg. von G. Schwaiger (Regensburg 1970), 109–130; G. Kreuzer, *Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit* (Päpste und Papsttum 8, Stuttgart 1975).

<sup>4</sup> J. Speigl, *Das Traditionsprinzip des Vinzenz von Lerinum. Ein unglückliches Argument gegen die Definition der Unfehlbarkeit des Papstes*, in: *Hundert Jahre...* (s. Anm. 3), 131–150.

<sup>5</sup> U. Betti, *L'autorità di S. Antonino e la questione dell' infallibilità pontificia al Concilio Vaticano*, in: *Memorie dominicane* 76 (1959), 173–192; U. Horst, *Papst, Bischöfe und Konzil nach Antonin von Florenz*, in: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 32 (1965), 76–116.

<sup>6</sup> A. B. Hasler, *Pius IX. (1846–1878), Päpstliche Unfehlbarkeit und Erstes Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie*, in: *Päpste und Papsttum* 12, Stuttgart 1977, 216–316, 333–366.

der Geschichte«, bzw. durch prinzipielle Immunisierung gegen alle geschichtlichen Argumente zugunsten eines gegenwärtigen »Glaubensbewußtseins«, das sich absolut setzt und nicht mehr dem Korrektiv der Vergangenheit unterliegt, habe die päpstliche Unfehlbarkeit durchgesetzt und dogmatisiert werden können. Für Hasler ist der Konflikt zwischen Dogma und Geschichte durch das Erste Vatikanum unheilbar geworden; auch nachher drückt er sich in dem ständigen Zwang aus, die eigene Geschichte im Lichte des späteren Dogmas zu interpretieren. Wurzel für dieses gestörte Verhältnis zur eigenen Geschichte ist jedoch nach Hasler der verfälschte Traditionsbegriff der römischen Theologenschule.<sup>7</sup> Entscheidender Wegbereiter ist für ihn Giovanni Perrone, der den mehr dynamischen Traditionsbegriff Möhlers und der Tübinger Schule mit dem Papalsystem verbindet<sup>8</sup>, entscheidender Testfall die Definition der Immaculata Conceptio 1854.<sup>9</sup> Das wesentlich Neue besteht darin, daß die »maßgebende Autorität in der Kirche ... von der Vergangenheit in die Gegenwart verlegt« wird. Die Vergangenheit steht nicht mehr als kritische Instanz der Gegenwart gegenüber; vielmehr wird das Glaubensbewußtsein der gegenwärtigen Kirche ausreichende Norm.<sup>10</sup> »Dieser dynamische Traditionsbegriff, der in der lebendigen Lehrverkündigung der Kirche die eigentliche Norm sieht, eignet sich vorzüglich zur Verteidigung des Bestehenden. Die Mittel der Überprüfung kirchlicher Lehren sind mit ihm aus der Hand gegeben.«<sup>11</sup> Eine Berufung von der kirchlichen Gegenwart auf die Geschichte ist darum nicht möglich; vielmehr steht die Geschichte unter dem Apriori des gegenwärtigen Glaubensbewußtseins, d. h. in Wirklichkeit des Lehramtes.

Eine Auseinandersetzung mit den zentralen Voraussetzungen des geschichtlichen Denkens Haslers habe ich an anderer Stelle versucht.<sup>12</sup> Der entscheidende Einwand ist, daß er im Grunde bei aller Schärfe des historisch-kritischen Blicks die moderne hermeneutische Problemstellung nicht sieht und methodisch über den Stand der Zeit Ignaz von Döllingers und des Ersten Vatikanums nicht hinauskommt. Die als »Ceterum censeo« wiederkehrende Feststellung, daß die Majorität »unhistorisch« argumentiert und die neuere Forschung erst recht bestätigt, daß all diese Zeugnisse nichts für die päpstliche Unfehlbarkeit hergeben, übersieht erstens, daß die Argumentation sowohl der Majorität wie der Minorität an dem historischen Erkenntnisstand der damaligen Zeit gemessen werden muß und damit die Frage offen bleibt, ob alle Vertreter der Majorität damals so

<sup>7</sup> Ebd. 337 ff, 361 f.

<sup>8</sup> Ebd. 339.

<sup>9</sup> Ebd. 340–342.

<sup>10</sup> Ebd. 340.

<sup>11</sup> Ebd. 362.

<sup>12</sup> ThPh 53 (1978), 255–258.

»unhistorisch« argumentiert haben. Zweitens begeht sie den Fehler, die Tatsache, daß aus einem Zeugnis historisch nicht die entwickelte Primats- oder Unfehlbarkeitslehre hinausgelesen werden kann, ohne weiteres als Beleg für das Gegenteil zu werten, ohne zu fragen, ob nicht die Fragestellung in dieser Schärfe überhaupt damals fremd war und daher ein Autor ohne einen sehr differenzierten Übersetzungsvorgang weder ohne weiteres »infallibilistisch« noch »antiinfallibilistisch« vereinnahmt werden kann.<sup>13</sup> Und drittens überstrapaziert sie meist die »neuere Forschung«, die weder so einhellig ist, wie Hasler oft den Eindruck erweckt, noch auch in ihren wichtigsten Kronzeugen so undifferenziert, wie es bei ihm manchmal erscheint.<sup>14</sup>

Aber auch abgesehen davon vermag die Gegenüberstellung der historischen Argumente von Majorität und Minorität bei Hasler nicht zu befriedigen. Sein Ton ist viel zu sehr der der moralischen Verurteilung und einseitigen Anklage, als daß die Eigenart des Denkens und der historischen Argumentation beider Seiten deutlich werden könnte. Die Konzentration auf ganz bestimmte Argumente und Gegenargumente wird ebensowenig deutlich wie die Tatsache, daß auch die Majorität historische Beweisgründe von Gewicht für sich anführen konnte, die ihre Wirkung auch auf geschichtlich Denkende nicht verfehlten. Wenn es Aufgabe des Historikers ist, in innerer Einfühlung in die Situation und in beide Seiten Geschichte als dramatische Auseinandersetzung erscheinen zu lassen, in der vernünftige Menschen für die eine oder die andere Seite Stellung nehmen konnten, dann wird dies gerade in der Gegenüberstellung der historischen Argumente bei Hasler nicht geleistet. Entweder ist die Darstellung zu dürr und bekommt nicht die Kraft der Argumente in den Blick, oder sie wird von vornherein mit moralischen Kategorien befrachtet.

Hier soll also erneut versucht werden, die Argumentation aus der Geschichte aufzuarbeiten. In einer Reihe von Punkten wird sich diese Dar-

<sup>13</sup> Dies ist auch – in bezug auf die Unfehlbarkeit der Konzilien – der Fehler, den H. Küng (Fehlbar? Eine Bilanz, 414–422) begeht, wenn er sich auf die Forschungen von H. J. Sieben stützt; vgl. dazu die Kritik in: Zur Sache. Theologische Streitfragen im »Fall Küng«, hrsg. von L. Bertsch/M. Kehl (Würzburg 1980), 24 f.

<sup>14</sup> So behauptet Hasler, in der neueren Forschung zeichne sich »ein Konsens ab, daß Augustinus nicht einmal als Primatszeuge gelten kann« (236 mit An. 100). Damit hat er jedoch das Ergebnis der von ihm zitierten Studien verfälscht, indem er mit dem Raster der entwickelten römischen Primatslehre an ein Denken herangeht, das in wesentlich anderen Kategorien abläuft. In Wirklichkeit betonen seine Gewährsleute, daß Augustinus zwar keinen römischen Lehr- und Jurisdiktionsprimat im Sinne des Ersten Vatikanums kennt, wohl aber Rom eine besondere Auctoritas zuschreibt. Sie betonen z. T. das Schwankende und die Zweipoligkeit im Denken des Bischofs von Hippo und heben hervor, daß es genauso verfehlt sei, ihn in dezidiert konziliaristischem wie in papalistischem Sinne zu interpretieren (so z. B. W. Marschall, Karthago und Rom, in: Päpste und Papsttum 1, Stuttgart 1971, 69 f).

stellung mit der Haslers berühren; anderswo wird sie neue Akzente setzen. Ob die Behauptung, daß nur die Majorität »unhistorisch« argumentiert hat – bzw. die Minorität nur dort, wo sie ebenfalls noch im Banne einer selbstverständlichen papalistischen Geschichtsdeutung stand –, zu Recht besteht, muß sich hier erst noch zeigen.

Dabei muß gleich eine Eingrenzung geschehen. Ich beschränke mich nämlich auf die historischen Argumente aus dem ersten Jahrtausend. Es handelt sich also um einen Zeitraum, für den die Minorität so gut wie geschlossen leugnete, daß in ihm schon von »persönlicher« Unfehlbarkeit des Papstes die Rede sein konnte, während umgekehrt die Majorität fast durchweg behauptete, daß die Unfehlbarkeit des Papstes diese ganze Zeit hindurch unangefochten akzeptiert worden sei. Es ist gleichzeitig ein Zeitraum, in dem die scharfe Fragestellung nach der letzten formalen Lehrautorität, die sich in dieser Schärfe meist erst im 14. und 15. Jahrhundert herauskristallisiert, noch kaum bewußt ist. Die Zeugnisse aus dieser Zeit eigneten sich daher in besonderer Weise dazu, in völlig entgegengesetztem Sinne ausgeschlachtet zu werden. Gleichzeitig war die Argumentation mit dem ersten Jahrtausend für beide Seiten von vitaler Bedeutung, kam es doch auf die ursprüngliche Tradition an. Hatte man die erst einmal gesichert, konnte man für spätere Zeiten unbefangener zugeben, daß die reine Lehre in einem Teil der Kirche durch verschiedene historische Faktoren verdunkelt worden war. Wir beschäftigen uns also nicht mit den beiderseitigen Versuchen, Thomas von Aquin, Antoninus von Florenz und auch Bellarmin jeweils als Kronzeugen zu zitieren, auch nicht mit den Diskussionen über päpstliche »Irrtümer« in der Frage der Ungültigkeit simonistischer Weihen, im franziskanischen Armutsstreit und in der Bulle »Unam Sanctam«.

Die »Konzilsdiskussion« muß ebenfalls eingegrenzt werden. Sie steht zunächst einmal im Kontext einer zeitgenössischen wissenschaftlichen und populären Diskussion, die weit über die Konzilsaula hinausging, auf anti-infallibilistischer Seite in Deutschland 1869 durch den »Janus« Döllingers, in Frankreich durch den Oratorianer Alphonse Gratry angestoßen, auf infallibilistischer Seite in erster Linie durch die »Civiltà Cattolica« und Einzelschriften von Jesuiten, aber auch z. B. durch den »Anti-Janus« Hergenröthers vorangetrieben wurde. Hier verzichten wir darauf, diese – z. T. sehr detailliert mit historischen Argumenten arbeitende – Literatur mit hineinzunehmen. Außer der streng innerkonziliaren Diskussion werden deshalb nur Schriften mit herangezogen, die in strengem Sinne für die Meinungsbildung der Konzilsväter bestimmt waren. Dazu ist einmal das zweibändige Werk von Henry Louis Charles Maret von 1869 »Du Concile général et de la paix religieuse« zu rechnen, außerdem die in der Dogmatischen Vorbereitungskommission ausgearbeiteten Gutachten von Phi-

lipp Cossa<sup>15</sup>, Perrone<sup>16</sup> und vor allem von Giuseppe Cardoni<sup>17</sup>, die kleine Schrift Döllingers für die Bischöfe des Konzils<sup>18</sup>, die sicher auf Konzilsväter der Minorität eine stärkere Wirkung ausübte als der von ihnen fast durchweg abgelehnte »Janus«<sup>19</sup>, auf dem Konzil selbst die fünf Konzilschriften der Minderheit, nämlich die von Othmar Kardinal Rauscher von Wien<sup>20</sup>, von dem Zisterzienser Salesius Mayer, dem faktischen Berater des Kardinals Friedrich von Schwarzenberg von Prag<sup>21</sup>, von Bischof Karl Joseph Hefele von Rottenburg<sup>22</sup>, die im Auftrage Bischof Wilhelm Emmanuel Freiherrn von Kettlers von Mainz vom Jesuitenpater Francesco Quarella als Manuskript gedruckte Schrift<sup>23</sup>, die (meist weniger bekannte) Schrift des Erzbischofs Francis Patrick Kenrick von St. Louis<sup>24</sup>, sowie die »infallibilistische« Antwort auf die Konzilsschriften der Minoritätsbischöfe seitens des Jesuitenpaters Wilhelm Wilmers<sup>25</sup>. Schließlich gehören in diesen Rahmen auch die Schriften für oder gegen die Notwendigkeit der moralischen Einstimmigkeit bei dogmatischen Konzilsbeschlüssen.<sup>26</sup> Sonst sind Hauptquelle dieser Arbeit die schriftlichen Bemerkungen

<sup>15</sup> Ph. Cossa, *De natura et iuribus primatus Romani Pontificis*, in: Archivio Segreto Vaticano (ASV), Fondo Concilio Vaticano I, Acta Commissionis pro rebus dogmaticis II.

<sup>16</sup> G. Perrone, *De Romano Pontifice*, in: Ebd.

<sup>17</sup> G. Cardoni, *De Romani Pontificis infallibilitate*, in: Ebd. In erweiterter Form publiziert unter dem Titel »Elucubratiō de dogmatica Romani Pontificis infallibilitate eiusque definibilitate« (Rom 1870). Vgl. dazu U. Horst, *Das Votum Joseph Cardonis über die Unfehlbarkeit des Papstes aus dem Jahre 1869*, in: *Unterwegs zur Einheit. Fs. für H. Stirnmann*, hrsg. von J. B. Brantschen/P. Selvatico (Freiburg 1980), 663–684.

<sup>18</sup> *Erwägungen für die Bischöfe des Conciliums über die Frage der Unfehlbarkeit* (Okt. 1869), in: I. von Döllinger, *Briefe und Erklärungen über die Vaticanischen Decrete 1869–1887*, hrsg. von F. H. Reusch (München 1890), 1–28.

<sup>19</sup> K. Schatz, *Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem Ersten Vatikanum* (Rom 1975), 132–138, 434f, 452f.

<sup>20</sup> (anonym) *Observationes quaedam de infallibilitatis Ecclesiae subjecto* (Neapel 1870).

<sup>21</sup> (anonym) *De Summi Pontificis infallibilitate personali* (Neapel 1870); dt., *Eine Stimme vom Concil über die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes*. Aus dem Lateinischen der Neapolitanischen Ausgabe (München 1870).

<sup>22</sup> K. J. von Hefele, *Causa Honorii Papae* (Neapel 1870); dt., *Honorius und das sechste allgemeine Concil. Autorisierte Übersetzung. Mit einem Nachtrag des Verfassers* (Tübingen 1870).

<sup>23</sup> (anonym) *Quaestio* (Solothurn 1870). Die Schrift, im Original heute sehr selten, da nur für die Konzilsväter gedruckt, findet sich gleichfalls bei J. Friedrich, *Documenta ad illustrandum Concilium Vaticanum anni 1870* (Nördlingen 1871), 1–128.

<sup>24</sup> (anonym) *De Pontificia infallibilitate qualis in Concilio Vaticano definienda proponitur* (Neapel 1870).

<sup>25</sup> (anonym) *Animadversiones in quatuor contra Romani Pontificis infallibilitatem editos libellos* (Neapel 1870); dt., *Kritische Beleuchtung von vier Broschüren, welche gegen die Unfehlbarkeit des Papstes erschienen und unter die Väter des Concils vertheilt worden sind* (Regensburg 1870).

<sup>26</sup> *Anonyme Schriften seitens der Minorität, die die Notwendigkeit der moralischen Einstimmigkeit zu verteidigen suchen: L'unanimité dans les Conciles oecuméniques* (Paris 1870); *De l'unanimité morale nécessaire dans les Conciles pour les définitions dogmatiques. Mémoire présenté aux pères du Concile du Vatican* (Neapel 1870); dagegen mit hi-

der Konzilsväter zum »Caput addendum« vom 6. März 1870 über die päpstliche Unfehlbarkeit<sup>27</sup> sowie vor allem die im »Mansi« veröffentlichten gehaltenen und nicht gehaltenen Konzilsreden. Hasler hat seltsamerweise nur die Gutachten der Dogmatischen Vorbereitungskommission mit einbezogen, nicht jedoch die erwähnten Schriften, obwohl in ihnen gerade der Standpunkt der Minorität z.T. ausführlicher entwickelt ist, als dies in den Konzilsdiskussionen selbst geschehen konnte.

Eine weitere Vorbemerkung drängt sich auf. Wer sich mit der historischen Argumentation auf dem Ersten Vatikanum befaßt, wird sehr bald die Feststellung machen, daß kaum etwas Neues gesagt wird. Der Schlagabtausch ist im wesentlichen Wiederholung all der historischen Argumente, die vom 16. bis zum 18. Jahrhundert von den Vertretern der römischen und der gallikanischen Richtung entwickelt worden sind. Was von der Minorität vorgebracht wird, ist meist schon bei Jacques Bossuet oder bei den gallikanischen Kirchenhistorikern Claude Fleury (1640–1723) und Natalis Alexander (1639–1724) zu lesen; es ist der Minorität weitgehend durch Maret, z. T. aber auch durch Hefele und einige andere Kanäle vermittelt. Die Majorität stützt sich vor allem auf Bellarmin, außerdem aber auf Joseph Biner SJ (1697–1766), auf Kardinal Giuseppe Orsi (1692–1761), Pietro Ballerini (1698–1769), Francesco Zaccaria SJ (1714–1795) und Kardinal Hyazinth Gerdil (1718–1802). Z. T. liegen die einzelnen Argumente und Gegenargumente bereits jahrhundertlang fest, was beiden Seiten das Gefühl gibt, daß sie es auf der Gegenseite nur mit bereits tausendmal widerlegten Einwürfen zu tun haben. Sehr oft wird auf diese Autoren auch direkt verwiesen. Auch in hermeneutischer Beziehung ist nur selten ein wirklicher Fortschritt festzustellen. Es handelt sich also hier nicht um neue Argumente, auch nicht um eine neue Reflexionsebene, sondern um das Resümee oder das letzte Aufleuchten einer jahrhundertlangen Kontroverse. Das besondere Interesse liegt darin, daß sie durch das Konzil auf eine höhere Ebene gehoben wird und damit eine größere dogmengeschichtliche Bedeutung gewinnt.

storischen Argumenten: G. Pennacchi, *De suffragiorum pluralitate in Conciliis generalibus contra L'unanimité dans les Conciles oecuméniques* (Rom 1870); J. Feßler, *Praxis Conciliorum universalium de numero suffragiorum in quaestionibus fidei dogmatice definiendis* (unveröffentlicht) in: ASV, Fondo Concilio Vaticano I. Übersicht über diese Kontroverse auch bei Th. Grandérath, *Geschichte des Vatikanischen Konzils von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung*, Bd. III (Freiburg 1906), 72–89.

<sup>27</sup> Die von der Dogmatischen Deputation zusammengestellte und den Konzilsvätern ausgehändigte »Synopsis analytica« dieser Bemerkungen findet sich in Mansi 51, 970–1071; sie enthält die Bemerkungen z. T. wörtlich, z. T. im Resümee. In einzelnen Fällen wurde nach dem Original (ASV, Concilio Vaticano I) zitiert, das für die historische Detailforschung nach wie vor konsultiert werden muß – wengleich gesagt werden muß, daß die »Synopsis analytica« objektiv ist und in keiner Weise relevante Gegenargumente der Minorität unterschlägt.

## 1. Kirchengeschichte und theologische Erkenntnis

Zunächst einmal ist die Feststellung wichtig, daß Argumente aus der Kirchengeschichte für Majorität und Minorität einen unterschiedlichen theologischen Stellenwert besitzen. Die Geschichte der Kirche ist für die Minorität in einer Weise Ort theologischer Erkenntnis bzw. der Spiegel, der wesentlich zur Erkenntnis des Wesens von Kirche verhilft, wie dies für die Infallibilisten durchweg nicht oder nicht in demselben Maße zutrifft.

Die äußersten Extreme sind hier durch Döllinger einerseits, Manning andererseits verkörpert. Für Döllinger handelt es sich bei der päpstlichen Unfehlbarkeit um eine »rein geschichtliche Frage«, d. h. letztlich um eine Theorie, welche eindeutig durch kritische Geschichtswissenschaft zu falsifizieren ist. Glaubensmysterien mögen nach ihm durch historische Erkenntnis nicht zu kritisieren sein, wohl aber eine Lehre wie die der päpstlichen Unfehlbarkeit, die sich im faktischen bisherigen Verlauf der Kirchengeschichte zu bewähren hat, oder eben dadurch, daß dieser Verlauf ihr nicht entspricht, bereits falsifiziert ist.<sup>28</sup> Von einem Bewußtsein, daß Geschichte niemals ohne Vorverständnis getrieben wird und nach den Fragestellungen antwortet, die in sie hineingegeben werden, ist hier freilich keine Spur.

Den Gegenpol stellt Manning dar. Er lehnt grundsätzlich die Geschichtswissenschaft als kritische Instanz gegenüber der Kirche der Gegenwart ab. Vor allem zieht er einen scharfen Trennungsstrich zwischen Tradition und Geschichte, deren Identifikation, wie sie in der Döllinger-Schule geschieht, radikal abgelehnt wird. Geschichte, auch Geschichte der Kirche, sei das Menschliche, Veränderliche, während Tradition das Göttliche, Unveränderliche verkörpere.<sup>29</sup> Diese Tradition ist aber in dem gegenwärtigen Bewußtsein der Kirche, in ihrer Lehrverkündigung, in ihrer Verfas-

<sup>28</sup> Klassischer Text bei Quirinus, *Römische Briefe vom Concil* (München 1870), 375 f.; weitere Zeugnisse zusammengestellt bei Hasler, 349–351.

<sup>29</sup> So in persönlichen Aufzeichnungen aus der Konzilszeit: »Licet enim verum sit Ecclesiae traditionem sub uno aspectu tamquam historiam tractari posse nihilominus inter traditionem Ecclesiae, et Ecclesiae historiam immensum intercedit intervallum. Scientificae historiae Schola, ni fallor, huic innititur principio quod historia sit traditio et traditio historia ita ut sub duobus nominibus sint una eademque res. Attamen hoc quam longe a veritate absit quis est qui non videat. Traditio enim Ecclesiae non est humana sed divina. Ast historia nisi ea quae traditione Ecclesiae contineatur non est divina sed omnino humana. Sub traditionis nomine enim duo veniunt et traditum quod est verbum Dei, et tradendi modus, id est Ecclesiae magisterium. Atqui neque contra verbum Dei neque contra Ecclesiae magisterium praevalere potest historia, a scriptoribus absque Spiritus Sancti afflatu confecta, ideoque humana. Ecclesia ipsa est revelatae veritatis divina traditio divinaque custodia. Sicut non nisi a Deo ipso et solo promanavit veritatis revelatio, ita non nisi per vivum Ecclesiae magisterium ad nos pervenit revelata veritas« (zit. bei Hasler, 344 Anm. 7). Ebenso in seinem Hirtenbrief nach dem Konzil »The Vatican Council and its definitions. A Pastoral Letter to the Clergy« (London 1870), 114–138, bes. 123 f.

sung und Liturgie voll gegeben. Manning weist die Vorstellung zurück, daß kritische Erforschung der Vergangenheit etwas für den Glauben der Kirche Relevantes zu Tage fördern oder Überraschungen für die Kirche mit sich bringen könnte. In der Geschichte, die als Berufungsinstanz gegenüber dem gegenwärtigen Lehramt angerufen werde, sieht er das protestantische Prinzip am Werk; in Wirklichkeit kenne die Kirche selbst am besten ihre eigene Geschichte und könne am besten darüber urteilen.

Dies sind freilich nur die äußersten Extreme. Darüber hinaus aber kann man sagen, daß bei der Minorität durchweg Tradition und Geschichte, wenn nicht identifiziert, so doch sehr nahegerückt werden. Geschichtliche Argumente sind hier speziell in der Frage der Unfehlbarkeit nicht nur Einwände von außen, sondern gehören unmittelbar und direkter zur Sache. Dem entspricht, daß keineswegs nur die Lehrtradition untersucht wird, sondern in einer viel größeren Breite die faktische Geschichte der Kirche bzw. die Weise, wie Lehrdifferenzen faktisch geklärt und entschieden werden, und nicht wie sie theoretisch entschieden werden müßten. In diesem Sinne gilt der reale Lebensvollzug der Kirche und nicht nur ihre Lehre als Interpret der Offenbarung. So betont Maret, daß die Kirche durch ihre Geschichte die wahre Natur der kirchlichen Gewalt interpretiert; und speziell die Akten der ökumenischen Konzilien sind (für die Frage nach dem Verhältnis von Papst und Bischöfen) der »authentische und unwiderlegliche Kommentar der Heiligen Schrift, die wir das Grundgesetz der Kirche Christi genannt haben«<sup>30</sup>. Hefele hebt hervor, daß die historische Beweisführung »dem Traditionsbeweis entspricht«<sup>31</sup>. Dies hat eine wichtige Konsequenz für den Umgang mit Schwierigkeiten aus der Geschichte. Weil diese so unmittelbar zur Sache gehören, kann eine Definition erst geschehen, wenn sie *restlos* geklärt sind (»*quae nisi penitus solutae fuerant*«), wie die von Rauscher verfaßte Eingabe der deutschen Minoritätsbischöfe vom 12. Januar 1870 gegen die Vorlage der Unfehlbarkeit betont.<sup>32</sup>

Eine solche unmittelbare theologische Relevanz nicht nur der Lehrtradition, sondern auch der faktisch geschehenen Kirchengeschichte wird von der Majorität nicht anerkannt, die ihrerseits stärker Tradition und Ge-

<sup>30</sup> »Les actes des conciles généraux sont donc le commentaire authentique, irrécusable des Textes sacrés, que nous avons appelés la *Charte constitutionnelle* de l'Église de Jésus Christ. C'est dans cette histoire que nous en trouverons l'interprétation légitime« (Du Concile général I, 142).

<sup>31</sup> »Nostris praesertim temporibus *historica* primatus demonstratio, quae *traditionali* respondet, plane necessaria mihi videtur« (s. Anm. 2).

<sup>32</sup> Mansi 51, 678 D; ebenso Biró von Szathmar in seiner schriftlichen Eingabe zum Unfehlbarkeitskapitel (ASV, *Observationes*, 25): all diese historischen Schwierigkeiten müßten völlig gelöst werden, ehe man zur Definition schreiten könne; andernfalls werde die Kirche durch die Definition in ein Labyrinth geführt, aus dem es schwer sei, den Ariadnefaden zum Ausgang zu finden.

schichte unterscheidet. Daraus folgt weiter, daß Einwände aus der Geschichte »von außen« kommen; ihre absolut plausible Klärung ist eine utopische Forderung. So betont die Relatio der Dogmatischen Deputation<sup>33</sup> und dann nachher Emanuel Garcia Gil von Zaragoza<sup>34</sup> und der lateinische Patriarch Paolo Ballerini von Alexandrien<sup>35</sup>, es genüge, daß die päpstliche Unfehlbarkeit aus den *eigenen* Quellen der Offenbarung, nämlich aus Schrift und Tradition feststehe; die anderswoher entstehenden Schwierigkeiten zu lösen, sei nicht Aufgabe des Konzils, sondern der Theologen. Als generelles wissenschaftstheoretisches Prinzip wird betont: Wenn eine Sache aus den *eigenen* Erkenntnisquellen einer Wissenschaft feststeht, genügen zur Erklärung entgegenstehender Schwierigkeiten, die von außerhalb kommen, *probable* Erklärungen und sind nicht absolut zwingende erforderlich. Es genügt also, daß die Gegenargumente ihren stringenten Charakter verlieren und in sich nicht so eindeutig sind. Entsprechend werden dann den Konzilsvätern einige Literaturhinweise über den Vigiliusfall, den Honoriusfall, das Problem der Gültigkeit simonistischer Weihen und die Bulle Unam Sanctam gegeben.

Hefele erkennt dieses Prinzip jedoch nicht an. Indem vorausgesetzt werde, daß die päpstliche Unfehlbarkeit aus der Offenbarung feststehe und daher historische Schwierigkeiten mit dieser Lehre in Einklang gebracht werden müssen, werde das zu Beweisende vorausgesetzt. Bei einer Heiligsprechung gehe man auch nicht so voran, daß man a priori die Heiligkeit voraussetze und dann Zeugnisse, die Schwierigkeiten bereiten, entsprechend damit in Einklang zu bringen suche, sondern untersuche sorgfältig alle Zeugnisse, ehe man zur Kanonisation schreite.<sup>36</sup>

Pietro Rota von Guastalla sucht darauf zu erwidern, wenn Gott offenbart hätte, daß eine bestimmte Person ein Heiliger sei, brauche man sich auch nicht eingehend mit eventuellen Schwierigkeiten aus historischen Dokumenten auseinanderzusetzen. Nun stehe aber die päpstliche Unfehlbarkeit durch göttliche Offenbarung fest.<sup>37</sup> Diese Erwidern geht freilich insofern an dem Einwand Hefeles vorbei, als für ihn ja gerade für die Frage, ob die päpstliche Unfehlbarkeit wirklich auf göttlicher Offenbarung beruhe, die Kirchengeschichte eine wesentliche Erkenntnisquelle ist. Sie stellt für ihn nicht bloß eine Fundgrube von Einwänden »von außen« dar, sondern gehört wegen ihrer untrennbaren Verquickung mit dem katholischen Traditionsprinzip unmittelbar zur Sache. Die Art und Weise, wie Glaubenskontroversen speziell im ersten Jahrtausend in der Kirche fak-

•  
<sup>33</sup> Mansi 52, 25 f.

<sup>34</sup> Am 18. 5. (Ebd. 89 B).

<sup>35</sup> Am 20. 6. (Ebd. 773 C).

<sup>36</sup> Am 17. 5. (Ebd. 83 A).

<sup>37</sup> Am 24. 5. (Ebd. 242 B).

tisch geklärt und entschieden wurden, ist und bleibt daher normativ für die Kirche. Rota dagegen glaubt, die Schwierigkeiten aus Tradition und Vätern würden schwinden, wenn das Konzil einfach seine Autorität gebrauche. Denn ist die Kirche nicht Zeugin, Interpretin und Richterin über den Sinn der göttlichen Tradition? Wenn es dann ein abweichendes Väterzeugnis gebe, sei es, wenn möglich, »in benigniore sensum« zu interpretieren; andernfalls handle es sich um einen Irrtum, wenn auch nicht um eine Häresie, da die entgegenstehende Wahrheit noch nicht definiert war.<sup>38</sup>

Freilich ist die Grundfrage nach dem Stellenwert der Kirchengeschichte als »locus theologicus« auf dem Konzil niemals diskutiert worden. Tendenziell liegt hier jedoch bereits ein wesentlicher Unterschied in der Ausgangsposition vor.

## 2. *Das Geschichtsbild von Majorität und Minorität*

Bevor wir in die Einzelargumentation über die historischen Zeugnisse einsteigen, fragen wir zunächst: Wie sehen im großen und ganzen Majorität und Minorität die Kirchengeschichte des ersten Jahrtausends hinsichtlich der Frage der Kirchenstruktur? Welches Geschichtsbild haben sie?

Dabei können folgende Feststellungen zu Beginn gemacht werden:

1. Es ist im großen und ganzen berechtigt, hier einfach »Majorität« und »Minorität« gegenüberzustellen. So sehr sonst innerhalb dieser beiden Blöcke erhebliche Differenzierungen gemacht werden müssen (in den Motiven der Opposition oder der Zustimmung zur Unfehlbarkeit, in dem Verständnis der Unfehlbarkeit selbst, in der Taktik des Vorgehens, in der Prioritätensetzung), kann man doch in den historischen Argumenten eine weitgehende Konvergenz und Angleichung feststellen<sup>39</sup>, auch wenn sicher persönlich nicht alle Bischöfe von allen Argumenten aus ihrer Fraktion überzeugt waren.<sup>40</sup>

2. Auf beiden Seiten wird die Kirchenstruktur des ersten Jahrtausends mehr oder weniger als monolithische Einheit gesehen. Der Prozeß der Lehrentscheidung vollzieht sich immer auf dieselbe Weise. Historische Wandlungen, Differenzen etwa zwischen päpstlichen Ansprüchen und mehr konziliaren oder reichskirchlichen Konzeptionen, Differenzierungen

<sup>38</sup> Ebd. 242 A.

<sup>39</sup> Diesen Prozeß der Angleichung habe ich z. B. für die »Observationes« Kardinal Rauschers aufgezeigt, in: Schatz, Kirchenbild, 440–444.

<sup>40</sup> Dies gilt bei der Minorität z. B. für die Honoriusfrage, J. Friedrich, Geschichte des Vatikanischen Konzils (Bonn 1887) III, 1002; Döllinger/Acton, Briefwechsel II, 363; K. Ganzer, Bischof Matthias Eberhard von Trier und das Erste Vatikanische Konzil, in: TrThZ 79 (1970), 208–229, hier 222 f.

gen nach Zeiten und Regionen begegnen sehr selten. Auch bedingt die Konzentration auf das Verhältnis von Papst und Bischöfen unter westkirchlicher Rücksicht, daß die Patriarchalstruktur der »Pentarchie«, die ja auch für das lehramtliche Selbstverständnis der spätantiken Konzilien seit Konstantinopel III von großer Bedeutung war, nur von Patriarch Gregor Jussef von Antiochien thematisiert wird.<sup>41</sup>

3. Vielfach anzutreffen ist speziell bei Vertretern der Majorität ein apriorisches Denken in Kategorien einer festen juridischen Kirchenstruktur, welches aus dem Fehlen anderer Ordnungsprinzipien logisch schließt, daß die Dinge damals doch nur durch den Papst geregelt sein konnten. Ganz bestimmte Selbstverständlichkeiten, wie daß ein Bischof nicht ohne Ermächtigung durch eine höhere Instanz über seine Diözese hinaus Autorität ausüben kann, daß Partikularkonzilien nicht aus sich unfehlbar und für die ganze Kirche verbindlich entscheiden können, daß alle Bischöfe außer dem von Rom aus sich heraus gleichen Rang haben, werden hier fraglos vorausgesetzt, und dann weittragende Folgerungen gezogen. So argumentiert Pietro Celesia von Patti: In den ersten drei Jahrhunderten gab es kein ökumenisches Konzil; es gab aber schwere Häresien, die also allein durch das unverbrüchliche Urteil des Papstes niedergeworfen wurden.<sup>42</sup> Cossa begründet in seinem Gutachten von 1869 die Behauptung, daß die Bischöfe zuerst durch den Apostolischen Stuhl eingesetzt wurden, im Anschluß an Kardinal Gerdil daraus, daß es ja anfangs keine abgegrenzten Diözesen und Kirchenprovinzen, erst recht keine Synoden gab, so daß die erste Einsetzung durch den Papst geschehen mußte; erst nachträglich sei diese Gewalt wegen der praktischen Schwierigkeiten auf Synoden und Metropolitane übergegangen, was aber dann kraft wenigstens stillschweigender Bevollmächtigung durch den Apostolischen Stuhl habe geschehen müssen.<sup>43</sup> Cardoni kann sich nicht vorstellen, daß eine Partikularsynode eine päpstliche Entscheidung erneut diskutierte.<sup>44</sup> Lorenzo

<sup>41</sup> So am 19. 5. (Mansi 52, 136 B/C); dagegen am 23. 5. Patriarch Anton Hassun von Kilikien armen. Ritus (Ebd. 193–197) und am 9. 6. Kyrill Behnam Benni von Mossul (Ebd. 554); am 14. 6. wieder Patriarch Jussef (Ebd. 673 B).

<sup>42</sup> Ebd. 61 B/C.

<sup>43</sup> *De natura et iuribus primatus Romani Pontificis*, 46.

<sup>44</sup> Es ging um folgendes Problem: Ist die erneute Diskussion von Papstbriefen auf ökumenischen Synoden des ersten Jahrtausends ein Beweis dafür, daß die Sache durch den päpstlichen Spruch noch nicht als definitiv entschieden galt – oder hat sie nur den Sinn, die bereits definierte Wahrheit noch klarer ins Licht zu stellen? Die infallibilistische Seite entschied für das Letztere und berief sich dabei als Beleg seit Jahrhunderten u. a. auch auf die Tatsache, daß eine solche »Prüfung« auch von Partikularkonzilien gegenüber ökumenischen Konzilien geschehen sei, z. B. von Toledo XIV (684) gegenüber Konstantinopel III. Auf dieses Argument hatte bereits Bossuet erwidert, die Väter von Toledo XIV hätten Konstantinopel III noch nicht als ökumenische Synode anerkannt, seien daher zu einer echten Infragestellung wenigstens subjektiv berechtigt gewesen. – Darauf erwidert nun Cardoni: Die Väter von Toledo XIV mußten wissen, daß Papst Leo II. Konstantinopel

Gastaldi von Saluzzo argumentiert für die päpstliche Unfehlbarkeit folgendermaßen: Alle bisherigen Konzilien repräsentierten faktisch nur eine Minderheit der Kirche, gaben also nicht schon actu die »*Consensio ecclesiarum*« wieder. Die Autorität der Konzilien von der nachträglichen Rezeption durch die Gesamtkirche abhängig machen, würde jedoch heißen, daß z. B. Arius das Recht gehabt hätte, sich der Autorität des Konzils von Nikaia zu entziehen, weil die Annahme durch die Gesamtkirche noch nicht klar sei. Von da aus bleibe also nur die päpstliche Unfehlbarkeit als Grund der Unfehlbarkeit der Konzilien in jener Zeit.<sup>45</sup> Freilich begegnet eine ähnlich unhistorische Argumentation auch auf der Seite der Minorität bei Augustin Vérot von Savannah.<sup>46</sup>

Manche Vertreter der Majorität (nicht alle) geben sich arge historische Blößen, argumentieren aus gefälschten oder aus großem zeitlichen Abstand geschriebenen Texten oder lassen sich zu Pauschalbehauptungen hinreißen, die in keiner Weise der historischen Kritik standhalten konnten.<sup>47</sup> So lautet für Manning das Fazit der bisherigen Geschichte: 1. alle päpstlichen Dekrete sind von der Gesamtkirche immer bereitwillig und unverzüglich angenommen worden; 2. keine Konzilsdekrete sind jemals von der Kirche angenommen worden, bevor sie vom Papst bestätigt wurden.<sup>48</sup> Garcia Gil und Kardinal Paul Cullen von Dublin geben die seit Innocenz III. von Rom vertretene Version wieder, der Kanon 28 des Konzils von Chalkedon, der Konstantinopel den zweiten Sitz vor Alexandrien und Antiochien zusprach, sei erst in Kraft getreten, als Rom nachträglich zustimmte<sup>49</sup> – was sicher die wirklichen Geschehnisse auf den Kopf stellt! Wichtiger ist jedoch folgendes: Weder die Majorität noch die Minorität kennen (von wenigen noch zu besprechenden Ausnahmen abgesehen) eine echte legitime Entwicklung. Die Majorität geht fast durchweg davon aus, daß *bis zum 14./15. Jahrhundert*, also bis zur Zeit des Großen Abendländischen Schismas, des Konziliarismus und der Konzilien von Konstanz

III approbiert hatte, da er sie davon informierte; aber auch wenn nicht, dann mußten sie doch wissen, daß es zumindest eine Entscheidung des Papstes war; und Partikularsynoden haben in keinem Fall die Befugnis, päpstliche Entscheidungen in Frage zu stellen. »Niemand, der katholisch sein will, wird dies zu behaupten wagen.« Also handelt es sich um keine Infragestellung, sondern nur um eine weitere inhaltliche Klärung des bereits Entschiedenen; und Analoges gilt dann auch von dem Verhalten ökumenischer Synoden gegenüber Papstbriefen (Cardoni, *De Romani Pontificis infallibilitate*, 66).

<sup>45</sup> So am 30. 5. (Mansi 52, 333 f) und noch einmal am 11. 6. (Ebd. 614).

<sup>46</sup> So am 28. 5.: Wenn man bei dem Widerstand Cyprians gegen Papst Stephan im Ketzertaufstreit argumentiere, es sei hier nicht um eine Sache des Glaubens, sondern nur der Disziplin gegangen, dann sei Cyprian wahrhaft unentschuldigbar; denn dann habe er den Primat negiert, wäre ein Häretiker und könnte nicht als Heiliger von der Kirche verehrt werden (Ebd. 292).

<sup>47</sup> Vgl. Hasler, 333–335.

<sup>48</sup> Mansi 52, 252 D.

<sup>49</sup> Ebd. 90 B, 114 D.

und Basel die *päpstliche Unfehlbarkeit mehr oder weniger selbstverständlich in der Kirche anerkannt* gewesen sei<sup>50</sup>. Erst durch diese Ereignisse bzw. dadurch, daß die in der extremen Ausnahmesituation von drei Päpsten, d. h. in Wirklichkeit keinem gültigen Papst<sup>51</sup> geborene Überordnung des Konzils über den Papst im Dekret »Haec sancta« generalisiert worden sei, sei diese bis dahin selbstverständliche Lehre »verdunkelt« worden und die unheilvolle »Zwietracht« ausgebrochen, die bis jetzt fort dauere und die das Vatikanische Konzil im Sinne der ursprünglichen Lehre der Kirche zu bereinigen habe. Beleg für diese Behauptung ist vor allem ein Text des Pariser Magisters Gerson (*De potestate Ecclesiae*, Cons. 2), wo es heißt, 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.<sup>52</sup> Es ist also ein Text, der, abgesehen davon, daß er nur den persönlichen Eindruck Gersons wiedergibt, nur von der unmittelbaren Vorzeit von Konstanz spricht, hier aber – sicher gegen die Intention Gersons – als Beleg dafür verwandt wird, daß nicht die päpstliche Unfehlbarkeit, sondern ihre Leugnung eine »Neuerung« darstellt. Das Geschichtsbild der Mehrheit sieht dann so aus, daß *von Anfang an Glaubensfragen vom Papst entschieden* und seine Entscheidungen von den Gläubigen als definitiv und irreformabel angenommen wurden.<sup>53</sup> Dagegen das Konzil als höhere Instanz anzurufen, sei niemand in den Sinn ge-

<sup>50</sup> So beginnt Cardoni, *De Romani Pontificis infallibilitate*, mit den Worten: »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.« Weiter: Cossa, *De natura et iuribus primatus Romani Pontificis*, 27 (für die Frage der Überordnung des Konzils über den Papst); Celesia von Patti am 14. 5. (Mansi 52, 62 B); Victor Auguste Dechamps von Mecheln am 17. 5. (Ebd. 69 B); Cullen am 19. 5. (Ebd. 121 B-D); Juan Ignazio Kardinal Moreno von Valladolid am 19. 5. (Ebd. 131 B); Francesco Petagna von Castellamare am 21. 5. (Ebd. 186f); José Caixal y Estradé von Urgel am 24. 5. (Ebd. 227 B/C); Gastaldi von Saluzzo am 30. 5. (Ebd. 327 B/C); William Keane von Cloyne am 25. 6. (Ebd. 886 C/D); Jekelfalusy von Stuhlweissenburg in seiner nicht gehaltenen Rede (Ebd. 1070 B/C).

<sup>51</sup> So Gastaldi »Tres papae, ergo nullus papa« (Ebd. 327 C). Es ist beachtlich, daß die Auffassung, Gregor XII. sei damals der einzig legitime Papst gewesen und das Konzil nur dadurch legitim und berechtigt, das Schisma zu beenden, daß es von ihm neu einberufen wurde, in der Konzilsaula nicht vertreten wird.

<sup>52</sup> So bei Cardoni, Petagna, Gastaldi und Keane.

<sup>53</sup> Cardoni, *De Romani Pontificis infallibilitate*, 49; Celesia am 14. 5. (Mansi 52, 61 B/C); Kardinal Moreno am 19. 5. (Ebd. 129 A); Salvatore Magnasco (Kurie) am 11. 6. (Ebd. 625 C); Cantimorri von Parma am 25. 6. (Ebd. 882); Gasser von Brixen (Relator der Dogmatischen Deputation) am 11. 7. (Ebd. 1208 A/B).

kommen. Die seit dem 4. Jahrhundert beginnende Konzilsinstitution ist sekundär und wird – so vor allem von Celesia von Patti – vor allem als Hilfsinstrument des päpstlichen Lehramtes gesehen, das sich, wenn Zeitumstände und Nutzen und Notwendigkeit der Kirche dies verlangte, mit der »splendidissima corona fratrum« umgab und sich von der Weisheit derer helfen ließ, die der Heilige Geist eingesetzt hat, die Kirche Gottes zu regieren.<sup>54</sup> Felice Cantimorri von Parma spricht etwas ausführlicher über das Verfahren der alten Kirche bei Lehrstreitigkeiten: zunächst entschieden die Bischöfe einer oder mehrerer Kirchenprovinzen; griff der Irrtum weiter um sich, dann wandte man sich an den Papst als an den obersten Richter; bei noch weiterer Verbreitung griff man zu dem Mittel eines Konzils unter Leitung des Papstes oder seiner Legaten, wobei nach der Definition noch die Bestätigung durch den Papst erbeten wurde und sein Urteil immer das letzte war. Niemals habe es ein katholischer Bischof gewagt, von dem Apostolischen Stuhl Verurteilte aufzunehmen oder das Urteil des Papstes wieder in Frage zu stellen. Das sei jedenfalls die normale Prozedur gewesen; freilich gab es außergewöhnliche Situationen, die ein Abgehen von diesem normalen Modus procedendi veranlassen konnten. Gewiß nahmen die Päpste sehr oft die benachbarten Bischöfe zu Entscheidungen hinzu; dies geschah aber *motu proprio*, um die Sache besser zu klären; die eigentliche Autorität war dabei der Papst, nicht das Konzil als solches.<sup>55</sup>

Worauf stützt sich diese Sicht? Wir werden noch zur Untersuchung der wichtigsten einzelnen Traditionstexte schreiten, welche vor allem zwischen Majorität und Minorität umkämpft sind. Hier kann jedoch bereits gesagt werden, daß die meisten Belege für die Behauptung, »von Anfang an« seien Glaubensfragen vom Papst entschieden und seine Entscheidung als unwiderruflich angenommen worden, eine Behauptung also, die sich unmittelbar auf die kirchliche Realität und Praxis bezieht, keineswegs aus dem faktischen geschichtlichen Verlauf von Glaubenskontroversen genommen sind. Sie sind vielmehr aus einzelnen Traditionszeugnissen für die Bedeutsamkeit des Apostolischen Stuhles entnommen, die zusammengekommen allenfalls ein wachsendes Bewußtsein des Gewichtes des römischen Sitzes belegen, aber nicht mehr.

Die Minorität wendet gegen dieses Geschichtsbild vor allem ein, daß *so der ganze Verlauf der alten Kirchengeschichte unverständlich wäre*. »Den Anhängern der Unfehlbarkeitstheorie muß die Geschichte der alten Kirche im ersten Jahrtausend als ein unbegreifliches Rätsel erscheinen. Der ganze Verlauf, die lange Dauer, die tiefe Verwicklung der großen Strei-

<sup>54</sup> Ebd. 62 A.

<sup>55</sup> Ebd. 882.

tigkeiten über die Glaubenslehre ist für sie unerklärbar. Man hat sich Jahrhundertlang abgemüht und gequält, auf einem großen und mühseligen Umwege und mit schweren Opfern das zu erreichen, was man, wenn die Päpste unfehlbar sind, viel leichter, einfacher und kürzer sich verschaffen konnte. Da nach ihrer Meinung die ganze Kirche an die Unfehlbarkeit des Papstes glaubte, so mußte eine gleich im Beginne einer Streitfrage erbetene päpstliche Entscheidung aller weiteren Verwicklung und Beunruhigung der Kirche vorbeugen... In Wirklichkeit ist aber alles ganz anders gegangen...« Diese Worte Döllingers<sup>56</sup> erinnern nicht nur an sein Verständnis der päpstlichen Unfehlbarkeit als technische Perfektionierung und Vollmechanisierung des theologischen Erkenntnisprozesses, die dem geschichtlichen Charakter der Kirche widerspricht<sup>57</sup>; sie sind auch auf die Minorität nicht ohne Einfluß geblieben. Ähnlich drücken sich, in offensichtlicher Abhängigkeit von ihm, Kardinal Rauscher<sup>58</sup> und Bischof Augustin David von St. Brieuç<sup>59</sup> aus: Niemand habe gesagt: Wozu so viel Umwege und Mühen? Befragen wir einfach den Papst – sein Urteil gibt uns die gleiche Gewißheit viel schneller und müheloser! Rauscher fügt noch einen interessanten Gedankengang bei, nämlich den, daß ein päpstliches Lehramt als »Deus ex machina«, das von vornherein allen Unklarheiten vorbeuge, der wirklichen Geschichtlichkeit und Menschlichkeit der Wahrheitsfeststellung in der Kirche widerspreche und in die Nähe der Vorstellung der absoluten Klarheit der Heiligen Schrift gerate. Er führt aus: Gott hätte theoretisch auch in der Predigt der Apostel schon so allen späteren Irrlehren vorbeugen können, daß er ihnen sämtliche späteren Präzisierungen und dogmatischen Formulierungen klar und unzweideutig und in systematischer Ordnung eingab. Ebenso hätte er von Anfang an sagen können: so oft Streitfragen auftauchen, befragt einfach den

<sup>56</sup> Erwägungen, 4 f.

<sup>57</sup> So im Janus, Vorwort, XVI: Die päpstliche Unfehlbarkeit »empfiehlt sich durch ihre Bequemlichkeit, durch die Leichtigkeit ihres Gebrauchs; auf dem kürzesten Wege, in der einfachsten Weise und mit dem kleinsten Zeitaufwande scheint sie das zu gewähren, wozu die alte Kirche soviel Mühe und Umstände und so lange Zeit gebraucht hat. Würde sie wirklich einmal allgemein als Glaubensregel angenommen, so ist sie nicht nur ein weiches Kissen, auf welchem der ermüdete oder verwirrte Geist des Laien sowohl als des Theologen sanft ruhen und sich ungestörtem Schlummer überlassen kann, sondern sie leistet zugleich auch für die Welt der Geister in religiösen Dingen dasselbe, was in der Welt des materiellen Verkehrs und in Hinsicht der Ersparung von Zeit und Arbeitskraft unsere Dampfmaschinen und elektrischen Drähte leisten. Es gäbe nichts Ökonomischeres mehr, nichts, was mehr geeignet wäre, Studium und Geisteskraft zu ersparen, und zwar auch für Rom selbst; denn die Konsequenz des Prinzips würde sicher bewirken, daß man in kurzer Zeit bei dem Punkte anlangte, wo die Substanz der Unfehlbarkeit in die Namensunterschrift des Papstes, der damit ein von einer Congregation oder von einem einzelnen Theologen rasch entworfenes Decret vollzieht, gesetzt wird«.

<sup>58</sup> Observaciones, 22; Rede vom 17. 5. (Mansi 52, 109 A); über die Abhängigkeit Rauschers von Döllingers »Erwägungen« Schatz, Kirchenbild, 452 f.

<sup>59</sup> Am 1. 7. (Mansi 52, 990 B/C).

Nachfolger Petri! Eine solche einfache Lösung erscheine unserem menschlichen Verstand am einleuchtendsten: Gottes Wege aber seien anders; Er bewahre seine Kirche in der Wahrheit durch mühseliges Ringen und Suchen hindurch, wie die Geschichte der Kirche zeige.<sup>60</sup>

Kurz: die Vorstellung des Papstes als eines lebendigen Orakels, das unter Überspringung des notwendig Zeit erfordernden geschichtlichen Klärungsprozesses alle Fragen im Schnellverfahren, ohne Umwege und unnötigen Zeitaufwand löst, widerspricht nach der Minorität sowohl dem komplizierten Verlauf der Kirchengeschichte wie auch der inneren Geschichtlichkeit der Kirche, in der Gott »inter gravissimas tentationes et aerumnas«<sup>61</sup> die Kirche in der Wahrheit bewahre. Zweifellos ist dies das stärkste Argument, weil es die ganze Vielschichtigkeit und Kompliziertheit der nicht auf einen Nenner zu bringenden Geschichte für sich hat.

Schwieriger wird es freilich, wenn die Minorität über diese negative Bekämpfung der päpstlichen Unfehlbarkeit hinaus ihrerseits ein einheitliches und in sich geschlossenes Geschichtsbild aufzubauen bzw. eine Glaubensregel aufzuzeigen sucht, die zu allen Zeiten gegolten habe. Zunächst einmal fällt auf, daß in Kontrast zu dem Berg von Schwierigkeiten, die die päpstliche Unfehlbarkeit bereitet, Begriffe wie *Consensio ecclesiarum*, Unfehlbarkeit der Konzilien und Konzilien als Repräsentanz der Gesamtkirche in keiner Weise problematisiert werden. Manchmal begegnet eine grotesk anmutende Vereinfachung des Traditionsbefundes bei anderen Dogmen.<sup>62</sup> Auch der päpstliche Primat als solcher scheint im Unterschied zur Unfehlbarkeit absolut klar von Anfang an.<sup>63</sup> Étienne Ramadié von Perpignan argumentiert in diesem Zusammenhang auch gegen die päpstliche Unfehlbarkeit: Sie kann nicht bloß implizit geglaubt worden sein; denn als *Regula fidei* und Grundlage aller Dogmen müsse sie von Anfang an klar und explizit vorhanden sein. »Wenn die katholische Kirche einmal eine Glaubensregel anerkannt hat, kann sie sie niemals wieder zurückweisen oder in Vergessenheit geraten lassen; ebenso weiß ich nicht, ob etwas zu einer Glaubensregel werden kann, was sie zu einer bestimmten Zeit nicht kannte und noch nicht festhielt.« Eine solche eminent praktische Re-

<sup>60</sup> Observationes, 4 f; Mansi 51, 974.

<sup>61</sup> So Rauscher (Mansi 51, 974 C).

<sup>62</sup> Krassesstes Beispiel ist Thomas Connolly von Halifax am 22. 6.: »So leugne ich, daß es hinsichtlich der Glaubwürdigkeitsmotive irgendeinen Glaubensartikel gibt, der per se nicht ebenso beweisbar ist wie irgendein mathematisches Problem« (Mansi 52, 815 B).

<sup>63</sup> So Ramadié von Perpignan am 2. 7.: »Et certe primatum Romani pontificis a Christo institutum tota clamat traditio, in incunabulis Ecclesiae noscitur illa praerogativa, de illa frequentia, clara et inconcussa reddunt testimonia numerosi doctores; de infallibilitate explicite silent.« Dabei hätte in den Jahrhunderten der Verfolgung diese Auszeichnung ein höchster Ruhm für die römische Kirche sein können! »De primatu frequenter loquuntur, de infallibilitate prouti est in schemate, numquam; de illo clare, de ista nec etiam obscure; de illo explicite, de ista nec etiam implicite« (Ebd. 1016 D–1017 A).

gel müsse immer auf dem Leuchter stehen und nicht unter dem Scheffel. Nun haben aber Irenäus, Tertullian, Augustinus, Vinzenz von Lerin ausdrücklich über die *Regula fidei* gehandelt und dabei immer nur auf den *Consensus omnium ecclesiarum* rekurriert, niemals alleine auf den Apostolischen Stuhl.<sup>64</sup>

Bei allen Glaubenskontroversen habe sich die alte Kirche immer um die *Consensio ecclesiarum* bemüht, in ihr die eigentliche Garantie der Wahrheit gesehen, und trotz aller Schwierigkeiten nicht gemeint, auf einem kürzeren Wege die Wahrheit definitiv feststellen zu können.<sup>65</sup> Die Gewißheit der *Consensio ecclesiarum* erfährt nun nach Rauscher eine stufenweise Steigerung, die dem geschichtlichen Prozeß entspricht, den die alte Kirche durchlaufen hat, um sich dieser *Consensio* zu vergewissern. An erster Stelle steht die Autorität des einzelnen Bischofs, von dem der Christ zunächst einmal annimmt, daß seine Lehrverkündigung von der ganzen Kirche getragen ist und mit ihrem Glauben übereinstimmt. Die nächste Stufe sind Synoden benachbarter Bischöfe, vor allem dann, wenn ihre Glaubensentscheidungen auch in der übrigen Kirche rezipiert werden und somit die Gewißheit der Übereinstimmung mit dem Glauben der Gesamtkirche verstärkt wird. Die absolute Gewißheit und somit Unfehlbarkeit wird seit dem 4. Jahrhundert in dem ökumenischen Konzil erreicht; es ist das wirksamste und u. U. notwendige Mittel zur Feststellung der *Consensio ecclesiarum*; denn hier wird durch das vereinigte Zeugnis der Bischöfe die Übereinstimmung der ganzen Kirche außer Zweifel gestellt.<sup>66</sup> Hier kommt es deshalb besonders auf den *Consensus unanimes* an.

Dabei wird die besonders wichtige, ja absolut notwendige Rolle des römischen Sitzes bei der Wahrheitsfindung in der alten Kirche durchaus anerkannt. Zu diesem geschichtlichen Prozeß der Feststellung der *Consensio ecclesiarum* gehört die Mitwirkung Roms wesentlich hinzu<sup>67</sup>; diese Stimme hat besonderes Gewicht. Ja, Rom vermag sogar dann Glaubensfragen definitiv zu entscheiden, wenn es sich um Verurteilung einer Irrlehre handelt, deren Widerspruch zum christlichen Glauben mehr oder weniger evident ist, oder wenn sonst deutlich ist, daß Rom sich hier auf die Tradition der Gesamtkirche stützt.<sup>68</sup> Von da aus vermag die Minorität

<sup>64</sup> Ebd. 1017 A/B; ebenso David von St. Brieuç am Vortage (Ebd. 989 D–990 A).

<sup>65</sup> So besonders Rauscher, *Observationes*, 7; ebenso in seinen Bemerkungen zum Unfehlbarkeitskapitel (Mansi 51, 975 B) und in seiner Rede vom 17. 5. (Mansi 52, 108); Hefele in seinen Bemerkungen zum Unfehlbarkeitskapitel (Mansi 51, 982 C); Josef Stroßmayer von Djakovo am 2. 6. (Mansi 52, 400).

<sup>66</sup> *Observationes*, 7–13; vgl. Rede vom 17. 5. (Mansi 52, 108 C/D).

<sup>67</sup> Rauscher, *Observationes*, 15 und Rede vom 17. 5. (Mansi 52, 107 D–108 A); Hefele am 17. 5.: »primarias partes in tenenda ac defendenda fide semper Romanae ecclesiae adscripserunt« (Mansi 52, 81 B).

<sup>68</sup> So Rauscher, *Observationes*, 16–18; *Quaestio*, 20 A/B, 29 B.

all die Traditionszeugnisse, die eine besondere Wertschätzung des römischen Sitzes, ja eine entscheidende Rolle Roms in Glaubenskontroversen bezeugen, zu integrieren; nur wird immer wieder dabei hervorgehoben, daß die römische Entscheidung dabei immer in einem größeren Kontext der Tradition und des Konsenses der Gesamtkirche stehe und niemals absolut isoliert für sich betrachtet werde. Dabei wird die Rolle des Apostolischen Stuhles als Fels des wahren Glaubens mehr dynamisch-geschichtlich als punktuell auf unfehlbare Einzelentscheidungen bezogen verstanden.<sup>69</sup> Der römische Stuhl könne auf die Dauer nicht vom wahren Glauben abfallen. Aber – so führt Vérot von Savannah aus – dies schließt einen vorübergehenden Irrtum, wie bei Liberius, Zosimus, Vigilius und Honorius, nicht aus. Die von der Majorität immer wieder angeführten Texte bewiesen nur die Notwendigkeit der *Communio* mit dem Apostolischen Stuhl und die Tatsache, daß die römische Kirche bzw. der Apostolische Stuhl nicht vom Glauben abfallen kann. Es kann aber sein, daß ein Glaubensirrtum eines einzelnen Papstes die lebendige Realität der *Communio* mit Rom gar nicht berührt. Er kann vom Nachfolger korrigiert werden; er kann in den Archiven schlummern; er kann von der Kirche nicht rezipiert werden und toter Buchstabe bleiben.<sup>70</sup>

Interessant ist, daß manchmal ähnlich wie bei der Majorität die Zeit des Schismas und des Konstanzer Konzils gleichsam als Sündenfall der Kirche gesehen wird. Bis dahin habe einfach die selbstverständliche Einheit von Papst und Bischöfen, Haupt und Gliedern des Lehrkörpers als Glaubensregel gegolten. Erst jetzt sei es zur Spaltung und damit zur unheilvollen Frage gekommen, wer über wem stehe. Im Unterschied zu den Infallibilisten wird hier freilich nicht in der päpstlichen Unfehlbarkeit die Rückkehr in den Urstand gesehen; vielmehr ist die »persönliche« Unfehlbarkeit des Papstes selbst wieder aus dieser Spaltung geboren und stellt daher nicht ihre Überwindung dar.<sup>71</sup>

Daß insgesamt die Minorität mehr historisches Gespür beweist, dürfte bereits deutlich geworden sein. Die eigentlich schwache Stelle ihrer Argumentation lag dort, wo es darauf ankam, die immer wieder erhobenen Ansprüche der »*Consensio ecclesiarum*« und speziell der Konzilien als unfehlbarer Manifestation dieser *Consensio* an der historischen Realität zu überprüfen. Dies betraf einmal die Frage der moralischen Einstimmigkeit bei dogmatischen Konzilsentscheidungen, die nach der Minorität eine ab-

<sup>69</sup> Rauscher, *Observationes*, 79–82; Konzilsrede vom 15. 6. (Mansi 52, 726 B); Vérot am 28. 5. (Ebd. 299 f) und 30. 6. (Ebd. 960 f).

<sup>70</sup> So am 28. 5. (Ebd. 299 f) und 30. 6. (Ebd. 960 f).

<sup>71</sup> So bei John Mac Hale von Tuam am 20. 5. (Ebd. 147 f) und Ramadié von Perpignan am 2. 7. (Ebd. 1018 B/C); vgl. auch Hefele in seinen Bemerkungen zum Unfehlbarkeitskapitel (Mansi 51, 982 A).

solute dogmatische Notwendigkeit darstellte und bisher auf ökumenischen Konzilien immer beobachtet worden war.<sup>72</sup> Der Majorität fällt es nun nicht allzu schwer, Gegenzeugnisse dagegen anzuführen. Sie vermag vor allem darauf hinzuweisen, daß auf dem Ersten Konzil von Konstantinopel (381) die Entscheidung der 150 Väter nur dadurch zustandekommt, daß die Opposition der 36 makedonianischen Bischöfe sich bereits getrennt hatte, daß ferner in Ephesos (431) Kyrill sich nur dadurch durchsetzt, daß er nicht erst das Erscheinen von Johannes von Antiochien und der anderen antiochenischen Bischöfe abwartet, diese Bischöfe dann bei ihrem Eintreten in Ephesos ein Gegenkonzil bilden und beide Konzilien sich gegenseitig exkommunizieren. Die besondere Problematik des unter Druck Justinians stehenden und in seiner Zusammensetzung von vornherein ausgewählten Konstantinopel II (553) wird dabei ebenfalls berührt, vor allem die massiven Widerstände, auf die es in der Westkirche traf. Die Minderheit vermag sich gegen diese Einwände nur zu verteidigen, indem sie die Geschehnisse *innerhalb* der Konzilien isoliert: Bischofsgruppen, wie die 36 makedonianischen Bischöfe auf Konstantinopel I, die das Konzil verlassen, oder die, wie in Ephesos Johannes von Antiochien und seine Parteigänger, sich »hartnäckig« weigern, zu erscheinen, oder die, wie die abendländische Opposition gegen Konstantinopel II, erst gar nicht innerkonziliar vertreten sind, tun der Unanimität keinen Abbruch.<sup>73</sup> Dagegen konnte von Gegenschritten wieder entgegnet werden, daß so die wirklichen Vorgänge auf den Kopf gestellt werden: denn das Verlassen des Konzils war durch die fehlende Chance bestimmt, als Minderheit sich durchsetzen und eine Entscheidung verhindern zu können. Eine Minderheit, die durch Verbleiben eine mißliebige Entscheidung blockieren kann, überläßt nicht ihren Gegnern das Feld.<sup>74</sup>

Ein schwacher Punkt der Minorität war auch mit dem Argument berührt, daß die alten Konzilien faktisch nicht die ganze lehrende Kirche repräsentierten, von daher also nicht ihre Unfehlbarkeit beziehen konnten.<sup>75</sup> Diesem Argument konnte man sich nur entziehen, wenn man die Konsequenz zog, die Kenrick als einziger der Minoritätsbischöfe zu ziehen wagte: die eigentliche Wahrheitsgarantie und Verheißung des Heiligen Geistes von den Konzilien weg auf die Rezeption der Kirche zu verlagern, welche selbst ursprünglich nicht ökumenische Konzilien wie Konstantinopel I und Konstantinopel II anerkannt und in ihren Definitionen

<sup>72</sup> Besonders nach der von Ketteler verfaßten Eingabe der deutschen Minoritätsbischöfe (Ebd. 29); vgl. auch Schatz, Kirchenbild, 169–188.

<sup>73</sup> L'unanimité dans les Conciles Oecuméniques, 35–38, 42 (gegen die Kritik der »Civiltà Cattolica«).

<sup>74</sup> Pennacchi, De suffragiorum pluralitate, 18 ff; Feßler, Praxis Conciliorum universalium, 5.

<sup>75</sup> Wilmers, Animadversiones, 29; Gastaldi am 30. 5. (Mansi 52, 333f) und 11. 6. (Ebd. 614).

ihren eigenen Glauben wiedererkannt habe.<sup>76</sup> Das Gegenargument war dann: Wenn erst die Rezeption durch die Gesamtkirche über die Autorität eines Konzils endgültig entscheidet, hätte z. B. Arius das Recht gehabt, sich der Autorität des Konzils von Nikaia zu entziehen, weil seine Annahme durch die Gesamtkirche noch nicht evident sei.<sup>77</sup> Die Konsequenz ist für diesen Redner: Da die alten Konzilien weder faktisch die ganze lehrende Kirche darstellen, noch von der nachträglichen Rezeption durch dieselbe abhängig sein können, bleibt als einziger Grund ihrer Autorität die päpstliche Unfehlbarkeit. Man sieht: der Zwang, auch im ersten Jahrtausend eine absolut sichere formale Instanz für den Glauben zu finden, führt hier mit Notwendigkeit zur päpstlichen Unfehlbarkeit.

Wir haben bereits gesagt, daß beide Seiten kaum je eine echte geschichtliche Weiterentwicklung anerkennen, die nicht Deformation wäre. Die Majorität und z. T. auch die Minorität erblickt in der Zeit des Großen Schismas und des Konziliarismus die unheilvolle Spaltung, wobei die erstere die Ursünde in der Überordnung des Konzils über den Papst und die Leugnung der päpstlichen Unfehlbarkeit erblickt, die letztere dagegen in der Trennung des Zusammengehörigen, wobei Gallikanismus und Papalismus nur die beiden Glieder der unheilvollen Spaltung bilden. Freilich sind ganz am Ende des Konzils in einigen Reden beachtliche Ansätze einer differenzierteren historischen Sicht festzustellen. So nimmt Kardinal Filippo Guidi von Bologna am 18. Juni eine echte Entwicklung der Unfehlbarkeitslehre seit dem 15. Jahrhundert an: seitdem habe diese Lehre mehr und mehr so an Terrain gewonnen, daß sie nicht mehr als bloße Schulmeinung bezeichnet werden könne, sondern als konstante Lehre, die von der römischen Kirche zusammen mit den übrigen Kirchen bei Widerspruch nur einer Minderheit vorgetragen werde. Dies hat für ihn jedenfalls ein sehr großes Gewicht, so daß ein Irrtum kaum in Frage komme, wenn man die römische Kirche als Mutter und Lehrerin anerkenne.<sup>78</sup>

Der lateinische Patriarch Ballerini von Alexandrien gibt am 20. Juni zu, daß die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit in früheren Jahrhunderten nicht immer schon in dieser expliziten Deutlichkeit vorhanden war; dies gelte freilich auch für andere Offenbarungswahrheiten.<sup>79</sup>

<sup>76</sup> De Pontificia infallibilitate, 31–33; entsprechend zu Konstantinopel I: »Non Spiritus Sancti in eo loquentis auctoritati cessit orbis Christianus, sed infallibilitati Ecclesiae universalis, illud recipientis et pro suo iudicio irtractabili habentis« (32). Ebenso die langsame Anerkennung von Konstantinopel II »non quod decreta illius Spiritus Sancti dictamine condita fuisse crederetur, sed quod, re penitus explorata, Patres, tria Capitula damnando, nihil Chalcedonensis auctoritati detraxisse, et sic ab avita fide non discessisse, compertum fuerit« (33).

<sup>77</sup> Gastaldi am 30. 5. (Mansi 52, 333 D–334 A).

<sup>78</sup> Ebd. 741 A/B.

<sup>79</sup> Ebd. 771 B.

Bischof Jean B. Landriot von Reims, ein Vertreter der Minderheit, wendet sich am 23. Juni gegen die Vorstellung einer absoluten Eindeutigkeit der Tradition in dem Sinne, daß bis auf Konstanz die ganze Kirche einmütig diese Lehre vertreten habe; aber er gibt zu, daß das Gewicht der Tradition für die Unfehlbarkeit so stark sei, daß diese Lehre als die wah-  
rere erscheine. Er behaupte nicht von vornherein, daß die Tradition nicht zu einer Definition ausreiche; aber sie sei nicht so einhellig, wie behauptet werde. Es sei absolut falsch, daß vor Konstanz kein Theologe diese Wahrheit gelehrt habe. Aus demselben Grunde lehnt er es ab, den Gal-  
likanismus als eine neue Lehre zu bezeichnen, die mehr aus politischen als aus theologischen Gründen urplötzlich entstanden sei; er leite sich viel-  
mehr aus vielen älteren Traditionselementen ab.<sup>80</sup>

Guillaume Meignan von Chalons verwahrt sich am 2. Juli ebenfalls gegen pauschale Behauptungen wie die, die ganze Tradition bezeuge die Un-  
fehlbarkeit, welche die Beweisführung eher unglaubwürdig machen. In Wirklichkeit sei den Vätern der ersten Jahrhunderte eine persönliche Un-  
fehlbarkeit des Papstes völlig unbekannt gewesen, und zwar weil ihnen der Begriff der Kirche als absolute oder konstitutionelle Monarchie völlig  
fremd war. Was die Väter lehrten, war, daß die Kirche vom wahren Glauben nicht abfallen kann, und daß der Papst auf normale Weise seine Brü-  
der im Glauben stärkt. In der Praxis habe man sich an keine persönliche Unfehlbarkeit gehalten, sondern sich so verhalten, daß man auch bei Irr-  
tümern von Päpsten den wahren Glauben bewahrte. Dabei wolle er nicht leugnen, daß diese Unfehlbarkeit auch schon in alter Zeit »gleichsam  
keimhaft vorhanden sei und dann im Laufe der Jahrhunderte sich entfaltet habe«. Würde das Schema nur dies behaupten, würde er ihm nicht wider-  
sprechen. Im Mittelalter war diese Lehre zwar im Vordringen, erreichte jedoch keineswegs Allgemeinheit; sonst wäre es nicht möglich gewesen,  
daß in Konstanz die Konzilsväter einhellig zu solchen Beschlüssen ka-  
men.<sup>81</sup>

Hier wird wirkliche geschichtliche Entwicklung konzediert. Solche An-  
sätze hätten in der Deutung der Geschichte zur Verständigung finden können, kamen freilich nicht mehr zum Tragen.

### 3. *Die Deutung der Väterzeugnisse*

Bereits das Gutachten Cardonis bietet aus den ersten Jahrhunderten für die päpstliche Unfehlbarkeit eine ganze Wolke von Zeugen auf, die in der

<sup>80</sup> Ebd. 842 B–D, 848f, 851.

<sup>81</sup> Ebd. 1013f.

Konzilsaula später nie mehr in dieser Breite ins Gefecht geführt werden.<sup>82</sup> Außer den in extenso zu behandelnden Autoren Irenäus und Augustinus sind es aus den ersten drei Jahrhunderten Tertullian<sup>83</sup> und Cyprian<sup>84</sup>. Reichhaltiger wird die Liste dann für das 4. und 5. Jahrhundert: sie umfaßt Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Ambrosius, Optatus von Mileve, Johannes Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus, Petrus Chrysologus, Flavian von Konstantinopel. In all diesen Fällen handelt es sich entweder allgemein darum, daß einem Spruch des Papstes in Glaubensfragen besonderes Gewicht und besondere Hilfe beigemessen wird, ohne daß damit für alle Zeiten gesagt wird, daß er rein vom formalen Gewicht schon alleinentscheidend ist<sup>85</sup>; oder es geht generell um die *Communio* mit der römischen Kirche als wesentlich für die kirchliche Einheit.<sup>86</sup>

Die Kritik der Minorität bezieht sich immer wieder darauf, daß Einzelzeugnisse aus dem geschichtlichen Zusammenhang und dem konkreten Kontext herausgerissen werden und dabei entgegenstehende Zeugnisse desselben Autors unterschlagen werden, die ganz anders klingen.<sup>87</sup> Landriot warnt davor, Lobsprüche über Petrus und seine einzelnen Nachfolger überzubewerten; er zeigt auf, daß Athanasius und Augustinus in ähnlich

<sup>82</sup> De Romani Pontificis infallibilitate, 27–48.

<sup>83</sup> Es handelt sich um De praescr. haeret. 36, 1–4, wo von den apostolischen Kirchen als Garanten der wahren Überlieferung die Rede ist: aufgezählt werden Korinth, Philippi, Ephesos und schließlich Rom, »von wo auch uns (d. h. den Nordafrikanern) die Autorität zur Verfügung steht«. Nach einem hymnischen Lobpreis der römischen Kirche (»Dies ist die glückliche Kirche, der die Apostel die ganze Lehre mit ihrem Blut gegeben haben...«) heißt es dann: »videamus quid didicerit, quid docuerit, quid cum Africanis quoque Ecclesiis contesserit.« – Cardoni (29f) bezieht letzteres auf den Brauch, von Fremden eine »tessera« zu fordern und zu prüfen, ob diese mit dem Glauben der römischen Kirche übereinstimmt. Aus dem Tenor des Textes bei Tertullian ist sicher deutlich, daß die römische Kirche bei ihm in ganz besonderem Ansehen steht; aber ihre Funktion für die rechte apostolische Überlieferung erscheint hier nicht qualitativ abgehoben von der anderer apostolischer Kirchen.

<sup>84</sup> Ep. 55 »ad quos (sc. Romanos) perfidia habere non possit accessum«. Die Stelle wird auch von Celsia von Patti am 14. 5. als Beleg genannt (Mansi 52, 61 C).

<sup>85</sup> So Basilius (der vom Bischof von Rom die Kassation von Rimini kraft seiner Autorität wünscht), Petrus Chrysologus (an Eutyches: »quoniam beatus Petrus, qui in propria Sede vivit, et praesidet, praestat quaerentibus fidei veritatem«) und Flavian von Konstantinopel (der von Papst Leo Zerstörung der Häresie des Eutyches und Wiederherstellung des Friedens erwartet; ein Konzil sei nicht nötig, da nicht überall die Kirchen in Verwirrung seien). Aus dem letzteren Zeugnis schließt Cardoni sofort messerscharf: »Quemadmodum Augustinus Pelagianam causam, solo irreformabili Sedis Apostolicae iudicio, finitam esse dixerat, ita S. Flavianus tantam circa hasce fidei causas in Romano Pontifice auctoritatem agnovit, ut eam solam requiri, ac sufficere existimaverit ad novam Eutychanorum haeresim profligandam, quin necessarium ac utile esset, ad eum finem novum Concilium convocare, quod fortasse occasionem praeberet maiores in Ecclesia turbas excitandi.« (39) Hier wird deutlich, was aber für die ganze Väterexegese Cardonis gilt, wie ein ganz situationsgebundener Text von vornherein im Blick auf die zugespitzte generalisierte Fragestellung nach der letzten Instanz in der Kirche in ein bestimmtes Schema gepreßt wird.

<sup>86</sup> So bei Ambrosius, Optatus von Mileve, Hieronymus.

<sup>87</sup> So bes. Landriot am 23. 6. (Mansi 52, 843 f, 848).

panegyrischer Weise als Säulen der Wahrheit gefeiert worden sind; hätte man mit solchen Lobsprüchen Päpste ausgezeichnet, dann würde man sie als Belegstellen für die Unfehlbarkeit benutzen.<sup>88</sup>

### 3.1 Irenäus von Lyon

Die entscheidende Stelle ist hier *Adversus haereses* III, 1 f. Irenäus spricht dort von den apostolischen Kirchen als besonderen Garanten der wahren Überlieferung. Nun sei es jedoch zu weitläufig, für jede einzelne Kirche den Nachweis zu führen, daß hier von den Aposteln an jeweils ein Bischof auf den anderen folgte. Er wolle nur ein Beispiel wählen, und zwar die römische Kirche, die von den »beiden ruhmreichen Aposteln Petrus und Paulus« gegründet worden sei. Und dann folgt der entscheidende Satz: »Denn mit dieser Kirche muß wegen ihres besonderen Vorranges (*potentior principalitas*) jede andere Kirche übereinstimmen (*convenire debet*), d. h. die Gläubigen, die von überall her sind, in welcher immer von denen, die von überall her sind, die von den Aposteln stammende Tradition bewahrt worden ist.«

Die Unklarheit dieses im griechischen Urtext nicht erhaltenen Zeugnisses, die offene Frage, was »*convenire debet*« hier heißt (apriorisch gegebene Übereinstimmung oder Notwendigkeit der Angleichung?), ob sich alle Kirchen der römischen anzugleichen haben oder ob Rom als Hauptstadt und meistbesuchte Gemeinde den Glauben aller Kirchen widerspiegelt, drückt sich auch in den Konzilsdebatten aus. Für Cardoni ist dieser Text nur unter Voraussetzung der päpstlichen Unfehlbarkeit sinnvoll, da nach ihm offensichtlich zur Unterscheidung von Rechtgläubigkeit und Häresie Glaube und Tradition der römischen Kirche genüge und die Gläubigen in aller Welt mit dieser Kirche im Glauben übereinstimmen müssen.<sup>89</sup> Von Minoritäts-Seite wird dagegen darauf hingewiesen, daß hier die römische Kirche offensichtlich von den übrigen Kirchen abhängig sei: denn der Glaube werde in Rom am besten bewahrt, weil dort die Gläubigen von überallher zusammenkommen.<sup>90</sup> Letzten Endes komme es bei Irenäus auf die *Consensio* aller Kirchen an, nicht auf die Autorität der römischen Kirche als solcher; die römische Kirche sei nur insofern normativ, als die *Consensio* aller Kirchen in ihr ausgedrückt sei und sie verkehrsmäßig mehr in Verbindung mit anderen sei.<sup>91</sup> Auch wird auf das 4. Kapitel bei

<sup>88</sup> Ebd. 847 C/D.

<sup>89</sup> *De Romani Pontificis infallibilitate*, 28 f.

<sup>90</sup> So zunächst bei Döllinger, *Erwägungen*, 13 f. »Bei Irenäus ist die Lehre der römischen Kirche abhängig von der der übrigen Kirchen, das heißt der katholischen Kirche; bei den Infallibilisten ist die Lehre der ganzen katholischen Kirche abhängig von der römischen Partikularkirche.«

<sup>91</sup> Kenrick, *De Pontificia infallibilitate*, 17; *Quaestio*, 19 f: Es gebe nach Irenäus einmal den

Irenäus hingewiesen, aus dem wiederum hervorgehe, daß nach ihm alle apostolischen Kirchen als Zeugen der Wahrheit von besonderer Bedeutung sind, nicht allein die römische Kirche.<sup>92</sup> Demgegenüber repliziert die Gegenseite, sicher berufe sich Irenäus einmal als Glaubensregel auf das Zeugnis aller Kirchen. Wenn er dann jedoch, »da dies zu lang wäre«, sich auf die Überlieferung der römischen Kirche beschränke, dann ziehe das Argument mit der Kürze doch nur, wenn der Rekurs auf alle übrigen Kirchen prinzipiell entbehrlich, das Zeugnis der römischen Kirche für sich allein also schon genügend sei.<sup>93</sup> Vinzenz Gasser insistiert schließlich auf dem »convenire debet«: daraus gehe klar hervor, daß der Glaube der römischen Kirche Regulativ und bewahrendes Prinzip für die übrigen sei.<sup>94</sup> Die Minorität sieht also in der Irenäus-Stelle in klassischer Weise die dialektische Bezogenheit und gegenseitige Abhängigkeit von römischer Kirche und anderen Kirchen ausgedrückt. Die Majorität dagegen findet darin allein die Normativität der römischen Kirche und die Abhängigkeit der übrigen von ihr bezeugt. Letzten Endes ist es die innere Problematik dieses Textes selbst, die sich hier widerspiegelt. Der Vorteil der Minoritäts-Position war hier freilich, daß sie nicht bloß auf den Einzeltext fixiert war, sondern dem Zusammenhang mit anderen Stellen besser gerecht wurde. Da sie immer Papst und Bischöfe, römische Kirche und andere Kirchen in Einheit und Bezogenheit aufeinander sah, war sie viel mehr in der Lage, disparaten Traditionszeugnissen gerecht zu werden und diese in eine Synthese zu bringen.

### 3.2 Cyprian und der Ketzertaufstreit

Wir übergehen den Osterfeststreit, in welchem die Kirchen Kleinasiens gegen Bischof Viktor von Rom am Ende des 2. Jahrhunderts an ihrem eigenen quartodezimalen Ostertermin festhalten, und der nur beiläufig zum Streitobjekt auf dem Ersten Vatikanum wird<sup>95</sup>, ebenso die Entscheidung

Weg, alle Kirchen zu durchmustern, um die allen gemeinsame apostolische Tradition festzustellen; dann gebe es aber auch ein abgekürztes Verfahren: die Feststellung der Lehre der römischen Kirche, »in qua exprimuntur, reassumuntur et concentrantur doctrinae omnium ecclesiarum; quia omnes ecclesiae conveniunt, confluent ad ecclesiam Romanam, propter potiorem principalitatem huius ecclesiae... Ideoque in tantum ex doctrina ecclesiae Romanae poterat S. Irenaeus probare, quoniam esset vera doctrina et traditio apostolica, in quantum ad hanc ecclesiam Romanam omnes confluent ecclesiae et in ipsa reassumitur traditio omnium ecclesiarum«.

<sup>92</sup> Connolly am 22. 6. (Mansi 52, 816f).

<sup>93</sup> Ephrem Maria Garrelon von Quilon (Indien) am 30. 5. (Ebd. 344–346).

<sup>94</sup> Am 11. 7. (Ebd. 1207 C).

<sup>95</sup> Cardoni, *De Romani Pontificis infallibilitate*, 52 und Spaccapietra am 22. 6. (Mansi 52, 803f) suchen ihn als Zeugnis für die Anerkennung der Autorität Roms zu verwerten; dagegen Maret, *Du Concile général I*, 152–154 und Vérot am 30. 6. (Mansi 52, 958 C/D),

der römischen Synode von 255 in der Frage der Lapsi in der Decischen Verfolgung, in welcher Cardoni eine von der ganzen Kirche bereitwillig angenommene Ex-cathedra-Entscheidung sehen möchte.<sup>96</sup> Die nächste stark umkämpfte Stellung ist dann der Widerstand Cyprians von Karthago gegen Bischof Stephan von Rom in der Frage der Gültigkeit der Ketzertaufe.

War bei dem Irenäus-Zitat die Majorität in der Offensive, so war es hier die Minorität. Immer wieder gilt bei ihr der Ketzertaufstreit und die Haltung Cyprians als einer der Hauptbelege, daß von einer »persönlichen Unfehlbarkeit« des Papstes damals keine Rede sein konnte.<sup>97</sup> Denn in dieser Frage schien es sich eindeutig um eine Lehrfrage zu handeln. Die »Quaestio« argumentierte auch, wenn es eine Ex-cathedra-Entscheidung gebe, dann sei es diese: denn es ging um das Dogma; die Entscheidung Stephans war für die ganze Kirche ergangen und in definitiver Form.<sup>98</sup> Daß Stephan mit seiner Überzeugung, daß die Taufe der Häretiker gültig sei, auf die Dauer gesamt kirchlich recht behielt, entsprach dabei durchaus dem Geschichtsbild der Minorität. Denn diese konzidierte gerne die starke langfristige Durchsetzungskraft römischer Tradition bzw. den Beistand des Heiligen Geistes, der der römischen Kirche als ganzer und in der Länge der Geschichte gewährt werde; sie wehrte sich jedoch dagegen, diesen Beistand punktuell und in Einzelentscheidungen festzumachen; und sie wies deshalb darauf hin, daß kurzfristig auch richtige römische Entscheidungen selbst von Heiligen nicht immer sofort akzeptiert wurden.<sup>99</sup> Entscheidend war daher, daß einerseits Stephan entschied: »Nihil innovandum, nisi quod traditum est ut manus illi imponatur in poenitentiam« (also unter Berufung auf den römischen Brauch: keine Wiedertaufe desjenigen, der von einer häretischen Sekte in die Großkirche eintritt, nur Rekonziliation durch Handauflegung), Cyprian aber sich mit den klein-

welche mit Recht betonen, daß die Frage des Ostertermins gerade nicht durch ein Machtwort Roms entschieden werden konnte.

<sup>96</sup> »Petrus per Cornelium loquutus est, et quid in hac controversia, quae iam plurimas in Ecclesia excitaverat turbas, esse de fide sentiendum, definitivus solus <!> Romanus Pontifex; Pontificiae vero sententiae, veluti ab ore Petri prolatae, omnes Ecclesiae paruerunt eadem animi submissione, quam sequentibus saeculis, Conciliorum generalium decretis praestiterunt« (De Romani Pontificis infallibilitate, 52f). Es handelt sich um eine Synode von 60 Bischöfen, die Novatian exkommunizierte und tatsächlich im Westen eine große Bedeutung gewann, keineswegs jedoch verhinderte, daß Novatian im Osten eine größere Anhängerschaft gewann.

<sup>97</sup> Maret, Du Concile général, 158f; Döllinger, Erwägungen, 15; Rauscher, Observations, 17f; Quaestio, 20f; Kenrick, De Pontificia infallibilitate, 12f und Bemerkungen zum Unfehlbarkeitskapitel (Mansi 51, 1061 D–1062 A); Rauscher am 17. 5. (Mansi 52, 109 A); Mac Hale am 20. 5. (Ebd. 148 D); Vérot am 28. 5. (Ebd. 291 f); Stroßmayer am 2. 6. (Ebd. 394f); Vérot am 30. 6. (Ebd. 961 B/C).

<sup>98</sup> Quaestio 20 B.

<sup>99</sup> So bes. Stroßmayer am 2. 6. (Mansi 52, 394 C/D).

asiatischen Bischöfen dieser Entscheidung widersetzte. Noch wichtiger aber als dieses Faktum an sich war für die Minorität, daß Augustinus ausdrücklich Cyprian in Schutz nahm, da damals die Sache noch nicht durch den Konsens der ganzen Kirche auf einem Plenarkonzil geklärt war; einem solchen Konzil (wie dies dann nachher Arles 314 und Nikaia 325 waren) hätte sicher auch Cyprian Folge geleistet.<sup>100</sup> Daraus gehe eindeutig hervor, daß nach Augustinus erst ein Konzil als Ausdruck der *Consensio ecclesiarum*, nicht aber schon eine päpstliche Entscheidung volle Sicherheit gebe, wenigstens in einer echten Kontroversfrage, in der katholische Autoren auf beiden Seiten stehen und nicht ein flagranter Gegensatz zur überkommenen Lehre bestehe.<sup>101</sup>

Welche Argumente setzt dem die Majorität entgegen? Cardoni, der in seinem vorkonziliaren Gutachten noch nichts davon ahnt, mit welchem schwerem Geschütz die Minorität in der Ketzertauf-Kontroverse auffahren wird, meint die Entscheidung Stephans sogar als Beweis für die Unfehlbarkeit werten zu können: Den Irrtum der Ungültigkeit der Ketzertaufe, der Heilige und Konzilien auf seiner Seite hatte, habe Stephan »durch sein definitives dogmatisches Dekret niedergeworfen«<sup>102</sup> – die Nichtdurchsetzung in Nordafrika und Kleinasien wird nicht einmal erwähnt! Eine solche Naivität ist freilich nicht mehr möglich, nachdem die Minorität an dieser Stelle der Front den Angriff eröffnet hat. Ansonsten sind die Antworten uneinheitlich. Im wesentlichen sind es drei:

1. Es handelt sich bei Stephan zwar um eine Glaubensentscheidung, aber um keine *Ex-cathedra*-Entscheidung. Diese Auffassung vertritt Wilmers; er begründet es damit, daß nach Augustinus Stephan und Cyprian miteinander in Gemeinschaft blieben bzw. daß Stephan, obwohl er die Gegner ursprünglich exkommunizieren wollte, dies auf Vermittlung von Dionys von Alexandrien dennoch nicht tat. Dadurch sei deutlich, daß Stephan der menschlichen Schwäche Rechnung tragen und nicht eine definitive Entscheidung fällen wollte, die die Gegner zu Häretikern stempelte und aus der Kirche ausschloß. Aus demselben Grund konnte dann nachher

<sup>100</sup> Die entscheidenden, immer wieder zitierten Sätze lauten: »Neque nos tale aliquid auderemus asserere, quale Stephanus iussit, nisi Ecclesiae catholicae concordissima auctoritate firmati: cui et ipse (Cyprianus) sine dubio cederet, si iam illo tempore veritas eliquata per plenary Concilium solidaretur« (De baptismo contra Donatistas II, cap. 4) sowie »Sed nobis tutum est, in ea non progredi aliqua temeritate sententia, quae nullo in catholico regionali Concilio coepta, nullo plenario terminata sunt, id autem fiducia securae vocis asserere, quod in gubernatione Domini Dei nostri Salvatoris Jesu Christi universalis Ecclesiae consensione roboratum est« (Ebd. VII, cap. 53).

<sup>101</sup> So Rauscher, *Observationes*, 17 f: im Unterschied dazu werte Augustinus z. B. den Pelagianismus als »aperta perniciēs«, da er in offenem Widerspruch zur christlichen Offenbarung stehe; daher bedürfe es zu seiner Verurteilung nicht eines allgemeinen Konzils (Ebd. 16 f).

<sup>102</sup> De Romani Pontificis infallibilitate, 53.

Augustinus mit Recht sagen, daß die Sache definitiv erst auf dem ökumenischen Konzil von Nikaia geklärt wurde.<sup>103</sup>

2. Es handelt sich überhaupt nicht um eine Lehrentscheidung, sondern nur um ein disziplinäres Dekret. Diese Deutung beruft sich einmal darauf, daß die überlieferten Worte der Entscheidung Stephans unmittelbar nur eine Praxis befahlen, nicht eine Lehre verurteilen (»Nihil innovandum, nisi quod traditum est...«). Stephan habe daher nur ein Dekret erlassen, die kirchliche Tradition zu bewahren und nichts in der Praxis zu verändern. Weiter stützt sie sich darauf, daß Cyprian selbst auch nur verlangte, daß ihm Stephan hier Freiheit ließ, nicht aber selbst von Stephan Wiedertaufe der Ketzler verlangte; Cyprian selbst habe die Frage damit als disziplinäres, nicht als dogmatische betrachtet.<sup>104</sup>

3. Da die päpstliche Unfehlbarkeit nur implizit, nicht aber explizit anerkannt war, konnte Cyprian sich hier widersetzen; seine Stellungnahme ist mit anderen Väterzeugnissen auf eine Stufe zu stellen, die in bestimmten Fragen (z. B. im Umfang des Kanons der Heiligen Schrift) in Widerspruch zur später entfalteten kirchlichen Lehre stehen.<sup>105</sup>

Was die Entschuldigung Cyprians durch Augustinus betraf, so war hier das Hauptgegenargument die anti-donatistische Stoßrichtung dieser Schrift Augustins: Es ging dort darum, den Donatisten, die sich auf Cyprian beriefen und nur seine Linie fortsetzen wollten, dieses Recht abzusprechen. Dies sei einmal durch die betonte Herausstreichung geschehen, daß Cyprian trotz dieser Differenz in Gemeinschaft mit Stephan blieb, während die Donatisten ihre Gegner als Ketzler betrachten und mit der Großkirche die Gemeinschaft abgebrochen haben. Vor allem jedoch war die Tatsache, daß inzwischen ein allgemeines Konzil Klärung gebracht hatte und damit zwischen der Situation Cyprians und der der jetzigen Donatisten ein entscheidender Unterschied obwalte, das stärkste Argument gegen die Donatisten.<sup>106</sup>

Sicher muß man sagen, daß die genannten Unterscheidungen (außer der dritten) Kategorien hineinragen, die der damaligen Zeit fremd waren und spätere Selbstverständlichkeiten voraussetzen. Dazu gehört auch die scharfe Unterscheidung von Lehrfragen und rein disziplinären Angelegenheiten – ganz abgesehen davon, daß die Deutung, Cyprian habe die Angelegenheit »nur als disziplinäres« betrachtet, unmöglich mit der Tatsache in Einklang zu bringen ist, daß Cyprian doch mit dem schwersten Ge-

<sup>103</sup> Wilmers, *Animadversiones*, 53.

<sup>104</sup> So John Leahy von Cashel am 21. 5. (Mansi 52, 167 C/D); John Martin Spalding von Baltimore am 30. 5. (Ebd. 316 f); Ballerini am 20. 6. (Ebd. 771 C); Aggarbati von Sinigaglia am 2. 7. (Ebd. 1030 D).

<sup>105</sup> Ballerini am 20. 6. (Ebd. 771 C/D); Aggarbati am 2. 7. (Ebd. 1031 A).

<sup>106</sup> So schon bei Ballerini (Ebd. 772 A), vor allem jedoch bei Aggarbati (Ebd. 1029 f).

schütz theologischer Sachargumente gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe auffährt und dabei Rom den Vorwurf macht, daß es sich nur auf seine Gewohnheit berufe, er aber die theologische Ratio für sich habe. Die Argumentation mit der anti-donatistischen Stoßrichtung Augustins wäre in sich kein schlechtes historisches Argument – wenn man aus anderen Texten Augustins hätte ableiten können, daß er einer Entscheidung Roms denselben Wert beimaß wie einem allgemeinen Konzil! Wie verhielt es sich aber mit der Deutung Augustins?

### 3.3 Augustinus

»Roma locuta, causa finita« – dieses geflügelte Wort Augustins, immer wieder zitiert, bildet auch hier den Hauptstreitpunkt. Für die Infallibilisten ist vor allem das »causa finita« Anhaltspunkt dafür, daß nach Augustinus durch die Entscheidung Roms Glaubensfragen (hier die Verurteilung der Pelagianer) definitiv und unwiderruflich geklärt werden.<sup>107</sup>

Die Minorität weist zunächst darauf hin, daß der Satz in der zitierten Form niemals gefallen ist. Seine korrekte Fassung lautet: »Iam enim de hac causa (sc. der Pelagianer) duo Concilia missa sunt ad Sedem apostolicam. Inde etiam rescripta venerunt: causa finita est, utinam aliquando finiat error.«<sup>108</sup> Weiter bemüht sie sich, den historischen Kontext dieses Ausspruches darzulegen: Voraufgegangen waren die zwei nordafrikanischen Konzilien von Mileve und Karthago gegen die Pelagianer. Dann erfolgte die Bestätigung dieser Konzilien durch Papst Innocenz I. In diesem Zusammenhang fiel der Satz Augustins in einer Ansprache an das Volk. Er belege also gerade nicht die rein persönliche Unfehlbarkeit des Papstes; die päpstliche Autorität sei hier nur das letzte Glied einer Kette, nachdem Konzilien erfolgt seien. Und nicht genug damit: Tatsächlich war die »causa« noch keineswegs erledigt. Denn nachher noch wird dieses Urteil durch den nächsten Papst Zosimus revidiert. Dagegen widersetzen sich die Afrikaner. Es kommt dann wieder zur Wende des Zosimus. Als die Pelagianer dann schließlich unter Papst Bonifatius ein allgemeines Konzil verlangen, widersetzt sich dem Augustinus, aber nicht unter Beru-

<sup>107</sup> So Cardoni, *De Romani Pontificis infallibilitate*, 38: »Ideo iuxta S. Doctorem Pelagianorum causa finita erat, non ex eo quod duo iam Concilia adversus illos sententiam protulissent, sed quia solemniter ac irreformabiliter Summi Pontificis Innocentii dogmatico decreto, omnes ad obsequendum fideles cogente, eorum fuerat condemnatus error; etenim dici non potest *causa finita*, nisi decretum, quo controversiae finis imponitur, supremum, ac irreformabile supponatur, ac nisi idem decretum ad eandem fidem retinendam omnes fideles omnino cogat, ac obliget«; ähnlich Kardinal Moreno von Valladolid am 19. 5.: »Hanc quidem vim Innocentii definitioni tribuit S. Augustinus, quin exspectaret donec universae ecclesiae consensus accederet« (Mansi 52, 129 B).

<sup>108</sup> Sermo 131, n. 10.

fung auf das definitive Urteil des Apostolischen Stuhles, sondern weil der evidente Widerspruch der pelagianischen Irrlehre gegen den Glauben nicht die Klärung auf so hoher Ebene erfordere: Es sei kein Konzil erforderlich, »ut aperta pernicies damnaretur«, da allgemeine Konzilien nur selten stattfinden und nicht jede Häresie auf einem allgemeinen Konzil verurteilt wird.<sup>109</sup>

Gegen die Deutung des »Causa finita« als Schlußpunkt eines gesamt-kirchlichen Klärungsprozesses wird wiederum argumentiert, der Wortlaut des Textes (»duo concilia missa sunt«) verlege gerade das eigentliche letzte Urteil in den Papst: Die Konzilien werden an den Apostolischen Stuhl geschickt, damit dieser sein Urteil fällt. Dies entspreche aber dem Anspruch Innocenz I., daß alle Konzilien erst durch die Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl Rechtskraft erhalten.<sup>110</sup> Was aber das spätere Schwanken Roms angehe, so betreffe es nicht die dogmatische Frage, sondern eine Verhaltensfrage gegenüber Personen, die den Anschein erweckten, von ihrem Irrtum abzurücken, und dann den Papst mißbrauchten, worauf Augustinus dann Papst Zosimus hingewiesen habe.<sup>111</sup>

Da der Stellungskampf um diesen Einzeltext zu keiner Entscheidung führt, schauen sich beide Seiten nach weiteren Texten bei Augustinus um, um ihre Deutung zu belegen. Für die Majorität ist dies vor allem eine Stelle im 1. Buch des *Opus imperfectum adversus Iulianum*, ebenfalls ein anti-pelagianischer Text: »Was verlangst du noch eine Prüfung, die schon bei dem Apostolischen Stuhl geschehen ist? Eine verurteilte Häresie ist nicht weiter von den Bischöfen zu prüfen, sondern von der christlichen Staatsgewalt zu unterdrücken.«<sup>112</sup> Für die Minorität ist es umgekehrt Ep. 43, wo Augustinus den Donatisten erklärt, ihnen hätte nach der Entscheidung des römischen Konzils unter Miltiades 313 der Appell an ein allgemeines Konzil offengestanden, wenn sie mit ihr unzufrieden waren.<sup>113</sup>

In einen größeren Kontext suchen die augustinischen Einzelstellen Land-

<sup>109</sup> Ad Bonifatium IV, c. 12; Minoritäts-Stellungnahmen in diesem Sinne: Rauscher, *Observationes*, 15f; *Quaestio*, 21f; Ladislaus Biró, *Bemerkungen zum Unfehlbarkeitskapitel* (ASV, *Observationes*, Nr. 25); Rauscher am 17. 5. (Mansi 52, 109 B); Vérot am 28. 5. (Ebd. 293 f); Landriot am 23. 6. (Ebd. 844 A/B); Vérot am 30. 6. (Ebd. 959 A/B; 961 C–962 A).

<sup>110</sup> Pier Maria Ferré von Casale am 30. 6. (Ebd. 945 f).

<sup>111</sup> Spalding von Baltimore am 30. 5. (Ebd. 316 C/D); Aggarbati von Sinigaglia am 2. 7. (Ebd. 1033 f).

<sup>112</sup> Cardoni, *De Romani Pontificis infallibilitate*, 39; Aggarbati am 2. 7. (Mansi 52, 1034 B).

<sup>113</sup> »Ecce putemus, illos episcopos, qui Romae iudicarunt, non bonos iudices fuisse; restabat adhuc plenarium Ecclesiae universalis Concilium, ubi etiam cum ipsis iudicibus causa posset agitari, ut si male iudicasse convicti essent, eorum sententiae solverentur.« – Hinweis auf diese Stelle bei Maret, *Du Concile général I*, 162; *Quaestio*, 21 B; Biró, *Bemerkungen zum Unfehlbarkeitskapitel* (ASV, *Observationes*, Nr. 25); Landriot am 23. 6. (Mansi 52, 844 C).

riot am 23. Juni<sup>114</sup> und dann von der Gegenseite Giuseppe Aggarbati von Sinigaglia am 2. Juli<sup>115</sup> hineinzustellen. Landriot setzt sich dabei besonders mit Prosper Guéranger<sup>116</sup> auseinander, der Augustinus in infallibilistischem Sinne interpretierte. Im Gegensatz zu ihm betont er, daß Rom für Augustinus einen Vorrang besitze, aber nicht mehr. Die »cathedra unitatis« bei Augustinus, die Guéranger auf Rom beziehe, bezeichne in Wirklichkeit generell die Einhelligkeit des Lehramtes. Was den Text bei Augustin gegen den Pelagianer Julian angehe, Papst Innocenz habe den afrikanischen Konzilien nichts anderes erwidern können, »nisi quod antiquitus apostolica sedes et Romana cum caeteris tenet perseveranter ecclesia«<sup>117</sup>, so wisse er nicht, weshalb Guéranger ihn zitiere. Er stimme ihm voll zu; und wenn eine solche Formel definiert werde, werde die Eintracht wiederhergestellt sein. Damit stimme die Formel Papst Coelestins überein, der von Nestorius verlangte, den Glauben zu predigen, den »Romana et Alexandrina et universalis ecclesia tenet«.

Darauf suchte Aggarbati am 2. Juli zu antworten. Da er sich – zu einem Zeitpunkt, da die Konzilsväter müde, von der Hitze erschöpft und nur noch von dem Wunsch beseelt waren, möglichst schnell zum Schluß zu kommen – in weitschweifigen historischen Ausführungen erging, anstatt zu konkreten Bemerkungen zum Text zu kommen, wurde er vom Kardinalpräsidenten de Luca mit den Worten unterbrochen: »Satis dictum est de sancto Cypriano et de sancto Augustino...«<sup>118</sup> So kam er nicht dazu, die Rede zu Ende zu halten; der nicht gehaltene Text ist jedoch in den Akten aufbewahrt und im »Mansi« veröffentlicht. Aggarbati beruft sich dabei auf die Schreiben der Konzilien von Karthago und Mileve von 416 an Papst Innocenz I. sowie den Brief von fünf afrikanischen Bischöfen, die alle von Augustinus verfaßt seien.<sup>119</sup> Aus diesen Schreiben gehe her-

<sup>114</sup> Mansi 52, 844f.

<sup>115</sup> In dem nicht gehaltenen Teil der Rede (Ebd. 1032–1034).

<sup>116</sup> Dom Pf. Guéranger, *De la Monarchie Pontificale à propos du livre de Mgr. l'évêque de Sura* (Paris 1870). Es handelt sich um eine Auseinandersetzung mit Maret.

<sup>117</sup> *Contra Iulianum* 4, 13.

<sup>118</sup> Mansi 52, 1032 B.

<sup>119</sup> Die Schreiben finden sich im Briefkorpus Augustins als Ep. 175–177. Nur das Schreiben des Konzils von Mileve und der fünf Bischöfe sind wohl von Augustinus verfaßt. Die Schreiben der beiden Konzilien sind voll von ehrenden Epitheta für den Apostolischen Stuhl und erkennen seinem Entscheid einen hohen Rang zu. Zu dem Brief des Konzils von Karthago meint Marschall, Karthago und Rom, 133 im Anschluß an Hofmann: »Der Brief will erreichen, daß der römische Bischof sich dem Urteil der Afrikaner beigesellt und es bekräftigt, weil dadurch die praktische Wirkung des Entscheides erhöht wird; nicht aber wurde er geschrieben in der Absicht, das eigene Urteil durch Rom überprüfen zu lassen. Es geht den Afrikanern also um eine zusätzliche Kraft, die eingesetzt werden soll, um die afrikanische Sache besser durchführen zu können. Von einer Unterordnung unter eine etwaige gegenteilige Entscheidung des römischen Bischofs ist nichts gesagt.« Gleiches gilt für das Schreiben von Mileve (Ebd. 136). Zum Schreiben der fünf Bischöfe vgl. folgende Anm.

vor, daß sie sich deshalb nach Rom wandten, um sicher zu gehen, dieselbe Lehre zu vertreten und aus demselben Quell zu schöpfen.<sup>120</sup> »Denn sie waren überzeugt, daß der römische Sitz Quell des rechten Glaubens sei; denn ihr Glaube, wie er in den Briefen ausgedrückt war, konnte nur richtig sein, wenn er aus demselben Quell in dieselbe Einheit des Glaubens mündet.«<sup>121</sup> Insbesondere werde der Sinn des von Augustinus verfaßten Briefes der fünf Bischöfe deutlich durch die Stelle, wo er an Papst Innocenz schreibe, er habe ihm seine Ausführungen geschickt »nicht damit er daraus lerne, sondern damit er sie prüfe und, sofern vielleicht etwas kritikbedürftig ist, verbessere«<sup>122</sup>. Augustinus appelliere also mit den anderen afrikanischen Bischöfen an den Sitz Petri »als Quell des reinen Glaubens, von dem die Einheit im Glauben ausgeht; an den Sitz Petri appelliert er vertrauensvoll und erbittet sein Urteil über das, was er schon gegen die Pelagianer geschrieben hatte; an den Sitz Petri appelliert er also vertrauensvoll, um mit ihm die Einheit des Glaubens zu wahren, um das Urteil seines Inhabers in der Glaubenslehre anzunehmen, zur Revision bereit, wo vielleicht etwas (bei ihm) auf Kritik stößt; Augustinus appelliert also vertrauensvoll an den Sitz Petri, da er das Urteil seines Inhabers als wahrhaft unfehlbar ansieht«<sup>123</sup>. In diesem Sinne sei auch das »Causa finita« zu erklären, ebenso die Stelle, wo es heiße, daß durch die Antwort von Innocenz »jeder Zweifel beseitigt ist«<sup>124</sup>. Was schließlich den von

<sup>120</sup> Das bezieht sich auf die Worte im Schreiben der fünf Bischöfe (Ep. 177): »Denn wir haben nicht unser Bächlein in Deine reiche Quelle gegossen, damit sie größer werde, sondern wir wollen, daß... auch von Dir gezeigt werde, ob auch unser, wenn auch schmales «Bächlein?» aus demselben Hauptfluß strömt, wie Dein reicher «Fluß».«

<sup>121</sup> Mansi 52, 1032 C. Ist diese Interpretation richtig? Marschall, 139 schreibt: »Der Sinn der Stelle ist...: Unser, wenn auch kleiner, bescheidener Bach fließt ebenso wie die überfließende Quelle des Apostolischen Stuhles in Rom aus dem Hauptstrom der kirchlichen Lehrtradition; der Bach ist zwar geringer, die Quelle umfangreicher, so daß man in diese nicht noch das Wasser des Bächleins hineinzuleiten braucht. Aber beide haben einen und denselben Ursprung, und zwar nicht einer vom anderen abstammend, der rivulus fließt nicht aus dem fons, sondern beide direkt aus dem Hauptstrom... Es ist also eine Nebenordnung Ungleicher gemeint... Der Sinn ist: Prüfe bitte nach, ob wir in den richtigen Hauptstrom eingeschaltet sind (was die Afrikaner sowieso von sich annehmen), wie Du es auch bist.« Es handelt sich also bei dem Apostolischen Stuhl um eine ungleich größere Autorität als es die afrikanische Kirche ist; mehr aber ist nicht unmittelbar ausgesagt. Die Deutung der eigentlichen Abhängigkeit vom römischen Stuhl als Quell des wahren Glaubens, wie sie Aggarbati hier vorlegt, begegnet aber bereits damals in dem Antwortschreiben Innocenz I. (Marschall, 145).

<sup>122</sup> »non tam discenda quam examinanda et, ubi forsitan aliquid displicuerit, emendanda« (Contra duas epistulas Pelagianorum 1,1,3).

<sup>123</sup> Mansi 52, 1033 B.

<sup>124</sup> Contra duas epistulas Pelaginaorum 2,3,5. Dazu Marschall, 60f: »Auch diese Stelle ist für sich allein nicht leicht zu deuten. Meint Augustinus mit »quibus de hac re dubitatio tota sublata est«, daß *allein* oder *erst* durch die päpstliche Entscheidung jeder Zweifel behoben ist? Und zwar als allgemeingültige Regel?... Oder soll nur das faktische Ergebnis ausgesagt werden, daß nun auch die letzte (nicht im Sinne von: höhere, sondern: eine

Landriot genannten Text betreffe, Papst Innocenz habe den afrikanischen Konzilien nichts anderes erwidern können »als das, was von altersher der Apostolische Stuhl und die römische Kirche beharrlich mit den übrigen festhält«, so müsse sein Kontext beachtet werden. Augustinus wende sich dort an den Pelagianer Julian und erkläre ihm, wenn er sich von Anfang an an Innocenz gehalten hätte, hätte er sich schon früher den Stricken der Häresie entwunden. Dabei sei wichtig, daß Julian sich auf die orientalischen Väter berufen hatte, die angeblich in der Erbsünde etwas anderes lehrten. Augustinus verweise dann auch auf die orientalischen Väter, mahne aber vorher, er hätte sich schon mit Innocenz Genüge sein lassen müssen, da dieser nichts anderes lehren könne, als was die römische Kirche mit den anderen festhält. Das letzte entscheidende Urteil verlege Augustinus also in den Spruch des Papstes und lehre damit, daß das Urteil des Papstes in Glaubens- und Sittenfragen unfehlbar ist.<sup>125</sup>

Wenn man sich an die Darstellung des Forschungsstandes und das sehr behutsame und differenzierte Urteil bei Werner Marschall hält, wird man nicht mehr mit Hasler<sup>126</sup> behaupten können, daß die Majoritäts-Interpretation von Augustinus heute völlig indiskutabel sei, geschweige daß sie schon damals jeder historischen Kritik widersprochen hätte. Gewiß ist die penetrante Zuspitzung der Fragestellung auf einen Begriff formaler Unfehlbarkeit bestimmter Einzelentscheidungen eine Kategorie, die Augustinus fremd ist. In der Tendenz und Stoßrichtung jedoch konnte und kann sich die Majoritäts-Deutung ebenso auf gute Gründe berufen wie die der Minorität. Stützte sich die Minorität vor allem auf Texte gegen den Donatismus, in denen Augustinus aus der eigenen afrikanischen Tradition argumentierte und schon deshalb römische Autorität keine Hilfe bot, so die Majorität auf Texte gegen den Pelagianismus, der schon deshalb nicht ohne Rom niedergerungen werden konnte, weil er ebenfalls in Italien und Rom seine Vertreter hatte. Außer der Situationsbedingtheit der jeweiligen Äußerungen ist es das Schwankende und Schillernde des Denkens Augustins, das beide Deutungen möglich macht. Man *kann* z.B. das »Causa finita« unter Berufung auf den Begriff des »Reskriptes«, das von einer höheren Autorität gegeben wird, und auf die Aussage, daß die zwei Konzilien »an den Apostolischen Stuhl geschickt worden sind«, so deuten, daß die eigentliche definitive Entscheidung allein vom römischen Stuhl gefällt wird. Man *kann* darin aber auch einen Gesamtvorgang sehen, in dem die

noch übriggebliebene, die noch nichts dazu gesagt hat) Stelle gesprochen hat, und alle einig sind?»

<sup>125</sup> Marschall, 62 deutet diese und andere Stellen vorsichtig so, daß hier der Apostolische Stuhl einen besonderen Rang unter anderen Autoritäten besitzt, aber nicht eine prinzipiell allen anderen übergeordnete Stellung.

<sup>126</sup> 236 f. Die Belegstellen aus Marschall und anderen Autoren sind dort einseitig ausgewählt und verwischen die Komplexität des Gesamtstandes der Forschung.

Entscheidung Roms nur Schlußpunkt ist, so daß deshalb die Angelegenheit als beendet gelten kann, weil nun die Pelagianer gar keine Autorität von Gewicht mehr haben, auf die sie sich noch berufen können, zumal wenn vorher Rom die Autorität war, von der allenfalls noch ein milderes Urteil für die Pelagianer hätte erwartet werden können.<sup>127</sup> Ähnliches gilt von den anderen Texten Augustins. Auch ist sicher, daß Augustinus das Umschwenken des Zosimus in der Pelagianersache als unangebrachte Naivität gegenüber Personen betrachtet, keineswegs aber als Schwanken in der Lehre, und daß er hierin sachlich auch Recht hat.<sup>128</sup>

### 3.4 Vinzenz von Lerin

Ist »Roma locuta, causa finita« Schibboleth und plakative Kurzformel der Infallibilisten, so bezeichnet umgekehrt das »Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus« aus dem Commonitorium des Vinzenz von Lerin gleichsam den Kampftruf der Minorität. Denn hier scheint in prägnantester Form die Glaubensregel nicht in die Entscheidung eines einzelnen, sondern in den horizontalen und vertikalen Konsens der Kirche, in die Übereinstimmung der ganzen Kirche in räumlicher und zeitlicher Erstreckung verlegt.

Im Jahre 434 verfaßte der Mönch Vincentius von der Klosterinsel Lerinum (Lérins) an der französischen Mittelmeerküste sein »Commonitorium«, eine Untersuchung darüber, nach welchen Traditionskriterien der katholische Glaube gerade in kontroversen Fällen zu bestimmen sei. Der zentrale Satz daraus, der immer wieder zitiert wurde und auch im Ersten Vatikanum beständig von der Minorität als Schild in den Kampf geführt wurde, lautet: »In der katholischen Kirche ist sehr dafür Sorge zu tragen, daß wir das festhalten, was überall, was immer, was von allen (quod ubique, quod semper, quod ab omnibus) geglaubt worden ist; denn das ist das wahrhaft und eigentlich Katholische, wie Name und Einsicht schon sagt, das universell alles einschließt. Dies geschieht aber dann, wenn wir der Allgemeinheit, dem Alter, dem Konsens (universitas, antiquitas, consensus) folgen.«<sup>129</sup>

Die Stoßrichtung dieses Textes seitens der Minorität ist eine mehrfache. Verschärft bei Döllinger gilt er als Beleg dafür, daß eine Lehre, die einmal nicht Bekenntnis der Gesamtkirche gewesen sei, für die also nicht alle drei Kriterien gemeinsam zutreffen, niemals zur verbindlichen Glaubenslehre werden kann.<sup>130</sup> Aber auch bei Rauscher folgt daraus, daß »eine Lehre

<sup>127</sup> Marschall, 55–58.

<sup>128</sup> Ebd. 156 f (im Anschluß an Hofmann).

<sup>129</sup> Commonitorium 2 (PL 50, 640).

<sup>130</sup> Erklärungen, 1 f.

deshalb katholisch ist, weil sie in allen Kirchen sowohl der gegenwärtigen wie der vergangenen Zeit in Geltung war und ist und deshalb die Gewißheit, daß sie von Gott offenbart worden ist, durch die Manifestation der Übereinstimmung der Kirchen gewonnen wird<sup>131</sup>. Hier geht es also darum, der Lehre von der (persönlichen) Unfehlbarkeit des Papstes den Charakter der Definibilität zu bestreiten, da sie nicht die räumliche und zeitliche Totalität kirchlichen Glaubenszeugnisses für sich anführen kann. Darüber hinaus ist Vinzenz von Lerin deshalb ein Zeuge gegen die Infallibilität, weil er als Norm des wahren Glaubens nur auf die verschiedenen Formen des Konsenses rekurriert und nicht die römische Kirche erwähnt<sup>132</sup>, bzw. in Kap. 27 bis 29 nur Heilige Schrift und Konzilien als absolut unfehlbare Normen anerkennt, die jeden Zweifel beseitigen.<sup>133</sup> Und schließlich ist das Traditionsprinzip von Vinzenz von Lerin eine spezielle Stütze für den Consensus unanims bei dogmatischen Konzilsentscheidungen.<sup>134</sup>

Die Majorität argumentiert dagegen, daß die starre Anwendung des Vinzentinischen Kanons in dem Sinne, daß alle drei Kriterien kumulativ vorhanden sein müssen und eine Lehre schon gerichtet ist, wenn eines der drei Kennzeichen fehlt, dem Kontext bei Vinzenz selbst nicht gerecht wird.<sup>135</sup> Und dies ist zweifellos ihr stärkstes Argument. Denn sie zeigt, daß Vinzenz ja aus der geschichtlichen Erfahrung tiefgehender Glaubensspaltungen, wie des Ketzertaufstreits, des Donatistenstreits und der Arianismus-Kontroverse schreibt, in denen dieser selbstverständliche räumliche und zeitliche Konsens der Kirche dahinschwand. Es handelt sich bei dem Vinzentinischen Traditionskanon nicht um starre und absolute Kriterien, sondern um verschiedene praktische Hilfen, das gemeinsam Katholische gerade dann festzustellen, wenn seine geschichtliche Manifestation nicht eindeutig ist. Denn aus Kap. 4–6 und ebenso 8f geht hervor, daß Vinzenz von solchen Situationen spricht, wo die Consensio nicht mehr selbstverständlich gegeben ist, bzw. eines oder mehrere dieser Kriterien versagen. Wenn eine neue Lehre irgendwo entsteht und eine ganze Gegend gespalten ist, dann ist zunächst auf die »universitas«, also die Gesamtkirche zu rekurrieren. Dieses Kriterium funktioniert z. B. im Donatistenstreit. Es kann jedoch sein, daß auch dieses Kriterium versagt und die

<sup>131</sup> Observationes, 21.

<sup>132</sup> Rauscher, Observationes, 21 f; Kenrick, De Pontificia infallibilitate, 16 und Bemerkungen zum Unfehlbarkeitskapitel (Mansi 51, 1063 A/B): wenn die Consensio fehlt, rekurriert Vinzenz nur auf Antiquitas und Universalitas, ohne den Papst zu erwähnen.

<sup>133</sup> So Landriot am 23. 6. (Mansi 52, 847 A/B).

<sup>134</sup> In den Eingaben französischer und österreichischer Minoritätsbischofe gegen die neue Geschäftsordnung des Konzils (Mansi 51, 21 D und 27 A).

<sup>135</sup> Wilmers, Animadversiones, 32 f; vor allem jedoch ausführlich in der Relatio der Dogmatischen Deputation (Mansi 52, 26–28).

ganze Kirche von einer Spaltung betroffen ist, wie beim Arianismus. In diesem Falle muß auf das Altertum, die »antiquitas« rekurriert werden. Wie aber, wenn selbst der Rekurs auf die alte Tradition keine eindeutige Antwort gibt? Dann ist zunächst nach gesamtkirchlich angenommenen Entscheidungen (*universalis ecclesiae decreta*) im Altertum Ausschau zu halten; fehlen diese ebenfalls, dann sind kirchlich anerkannte Autoren, die in jeweils verschiedenen Situationen geschrieben haben, miteinander zu vergleichen und nach dem ihnen Gemeinsamen zu befragen. Eine exklusive Anwendung des Vinzentinischen Axioms im Sinne des gleichzeitigen Vorhandenseins aller drei Kriterien wird also eindeutig durch den Text selbst ausgeschlossen. Auch müßten, wie ebenfalls hervorgehoben wird, bei einer solch rigorosen Anwendung eine Reihe von Wahrheiten, die heute zum katholischen Glauben gehören, ausgeschieden werden<sup>136</sup>; dann müßte man alle Konzilsdekrete verbrennen, da immer etwas definiert wurde, was vorher zwar implizit, aber nicht ausdrücklich und unter derselben Formel geglaubt worden ist.<sup>137</sup>

Bei diesem dynamischen Aufbrechen des Vinzentinischen Traditionskanons gab es für die Majorität zwei Argumentationsmöglichkeiten. Einmal legte sich der Rekurs auf das »Altertum« nahe, bzw. – im Sinne des Geschichtsbildes der Majorität – auf den angeblichen Consensus quatuordecimsaecularis vor dem Konstanzer Konzil, der für die päpstliche Unfehlbarkeit spreche. Dies geschieht in einer nicht gehaltenen Rede von Bischof Vinzenz Jekelfalussy von Stuhlweißenburg.<sup>138</sup> Mit der »antiquitas« als eigentlich entscheidendem Kriterium argumentierte jedoch vor allem die Minorität; in erster Linie Stroßmayer.<sup>139</sup> Ein schwerer widerlegliches Argument war es jedoch, wenn man darauf hinwies, daß Vinzenz selbst bei Kontroversen nicht sofort an das Altertum appellierte, sondern zunächst an die größere Allgemeinheit in der gegenwärtigen Kirche. So betonte Ballerini, das Vinzentinische Axiom spreche gerade für die Unfehlbarkeit, da Vinzenz selbst für den Fall einer Divergenz in der Tradition zu dem Schluß komme, daß dann jene Lehre den Vorzug verdiene, die in der letzten Zeit die vorherrschende sei, und zwar mit Recht, da die wahre Lehre der Kirche weder ganz untergehen noch verdunkelt werden könne. Dies sei aber gerade die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes.<sup>140</sup> Außerdem konnte die Majorität auf Stellen aus dem *Commonitorium* hinweisen, aus denen hervorgeht, daß Vinzenz durchaus eine beson-

<sup>136</sup> Anastasio Rodrigo Yusto von Burgos am 23. 6. (Ebd. 859 A/B).

<sup>137</sup> Gastaldi am 30. 5. (Ebd. 332 D–333 A).

<sup>138</sup> Wenn nach Tertullian gelte »id verum, quod prius«, dann müsse die päpstliche Unfehlbarkeit wahr sein, da der entgegenstehende Irrtum viel jünger sei. Gleiches gelte nach Vinzenz von Lerin, da für diese Lehre die *antiquitas* spreche (Ebd. 1070 C, 1072 A).

<sup>139</sup> Am 2. 6. (Ebd. 400 f).

<sup>140</sup> Am 20. 6. (Ebd. 772 A/B).

dere Autorität des Apostolischen Stuhles kennt, und zwar jedesmal im Zusammenhang des Kriteriums der »Antiquitas«, die bei ihm offensichtlich besonders durch den römischen Sitz hochgehalten wird.<sup>141</sup>

Weder die eine noch die andere Seite konnte damals wissen, daß das Commonitorium einen ganz bestimmten zeitgeschichtlichen Hintergrund hat. Es ging dem Mönch Vincentius darum, sich einer drohenden Alleinherrschaft der augustinischen Prädestinationslehre zu widersetzen, die nicht zuletzt die asketische Anstrengung und den sittlichen Ernst des Mönchtums entwerten mußte. Daß er von da aus weniger auf das gegenwärtige Lehramt, auch nicht das des Papstes rekurriert, ist verständlich, da auch noch Papst Coelestin I. sich ganz auf die Seite Augustins schlug.<sup>142</sup> Von da aus wird aber auch sein Kanon historisch relativiert. Jakob Speigl<sup>143</sup> weist weiter auf die Problematik und innere Begrenztheit des vinzentinischen Traditionsprinzips hin: es rekurriert einfach in schwierigen Fragen auf die »Antiquitas«, während doch neue Fragestellungen, wie z. B. auch die der päpstlichen Unfehlbarkeit, von da aus allein gar keine sinnvolle Antwort empfangen können, da die Frage in dieser Form noch gar nicht gestellt war. Ähnlich wie gegen die »neue« Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit hätte man auch unter Berufung auf das Axiom von Vinzenz von Lerin gegen das nizänische »Homooousios« als »neuen« Begriff polemisieren können; in beiden Fällen war indes die spezifische Problemstellung neu. Diese Begrenzung ist zuzugeben. Sie macht auch die spezifische Schwäche der Majoritäts-Argumentation aus. Dies zeigt sich in der historisch fragwürdigen Konstruktion des Consensus quatuordecimsaecularis. Statt dessen aber zuzugeben, daß die spezifische Fragestellung neu ist, hätte eine hermeneutische und dogmengeschichtliche Bewußtheit vorausgesetzt, die beiden Parteien auf dem Ersten Vatikanum noch fehlte. Nur bei John Henry Newman findet sich in der damaligen Zeit ein Denkansatz, der in diese Richtung weist.

<sup>141</sup> So in Kap. 9, wo Papst Stephan gerühmt wird, der gegen die von Bischof Agrippinus von Karthago eingeführte »Neuerung« der Wiedertaufe der Ketzer das Prinzip betonte »Nihil novandum nisi quod traditum est« und dadurch die Antiquitas rettete; Hinweis darauf in der Relatio der Dogmatischen Deputation (Mansi 52, 28). Ebenso in Kap. 43, wo die Autorität des Apostolischen Stuhles, näherhin die der Päpste Coelestin und Xystus beschworen wird, die der »Neuerung« des Nestorius Einhalt geboten haben. Wilmers, Animadversiones, 33 zitiert den entsprechenden Passus, liest allerdings unhistorisch aus der Formulierung des Commonitoriums, die einen Widerspruch gegen die »apostolischen und katholischen Dekrete« Coelestins für ketzerisch erklärt und von den »definita« von Xystus spricht (»Quibus apostolicis catholicisque decretis quisquis refragatur, insultet primum omnino necesse est memoriae sancti Caelestini, qui statuit, ut desineret incessere novitas vetustatem; deinde irredite definita sancti Xysti, qui censuit, ne ultra quidquam liceat novitati«), gleich päpstliche Unfehlbarkeit heraus.

<sup>142</sup> Speigl (Anm. 4), 134 f (eingehendere Lit. zu dieser Problematik in Anm. 5 auf S. 147).

<sup>143</sup> 142 f, 146.

#### 4. *Päpstliches Lehramt und allgemeine Konzilien*

Ein sehr wesentlicher Differenzpunkt zwischen den beiden Richtungen auf dem Ersten Vatikanum war das Verhältnis zwischen päpstlichem Lehramt und Konzilien in der alten Kirche. Wir sehen dabei davon ab, daß auf beiden Seiten die nach Zeiten und geographischen Räumen nur sehr differenziert zu beurteilende Problematik der päpstlichen »Bestätigung« der ökumenischen Synoden im Altertum nicht gesehen wurde, außerdem über Einberufung und Leitung durch den Papst historisch unzutreffende Vorstellungen bestanden.<sup>144</sup> Hier wurde einfach das beiderseitig akzeptierte Verhältnis von Papst und Konzil in die frühen Jahrhunderte übertragen. Erst darüber hinaus stellte sich das zwischen Majorität und Minorität diskutierte Problem.

Seit Ephesos I 431 hat keine der ökumenischen Synoden des Altertums getagt, ohne daß bereits zuvor eine von Papst oder römischer Synode getroffene Entscheidung den Weg vorgezeichnet hätte, den das Konzil im Sinne Roms zu gehen hatte. Kein Konzil tagte also frei von jeder römischen Vorentscheidung. Und abgesehen von dem Sonderfall von Konstantinopel II 553 folgten die Konzilsväter in den zentralen Lehr- und Personenfragen wenigstens inhaltlich dem von Rom vorgezeichneten Weg. Hinzu kamen auf den Konzilien Akklamationen und Verbeugungen vor dem römischen Stuhl wie »Petrus hat durch Leo gesprochen« (in Chalkedon 451) oder »Petrus hat durch Agatho gesprochen« (in Konstantinopel III 680/81) oder auch »Genötigt durch die heiligen Kanones und den Brief unseres heiligsten Vaters und Mitknechtes Coelestin, Bischofs der römischen Kirche...« (in Ephesos 431) und »Der höchste Apostelfürst stritt mit uns... Wir erkennen ihn (den Brief Agathos) als von dem höchsten Gipfel der Apostel unter göttlicher Eingebung geschrieben an« (in

<sup>144</sup> So bei Cossa, *De natura et iuribus primatus Romani Pontificis*: Im Anschluß an Biner, Gagliardi und Bianchi unterscheidet er bei Einberufung und Leitung der Konzilien zwischen technisch-äußerer Einberufung, bzw. Leitung, die die Kaiser in der Hand gehabt hätten, jedoch nicht ohne Zustimmung der päpstlichen Autorität, und eigentlicher Autorisierung und innerer Richtungsbestimmung, die den Päpsten bzw. ihren Legaten zugestanden hätte (33, 34). Ephesos II von 449 sei aus keinem anderen Grunde ungültig, als weil es die päpstlichen Legaten nicht annehmen wollte und Dioskoros von Alexandrien sich die Leitung anmaßte (34f). Das Bestätigungsrecht geht für ihn daraus hervor, daß Konzilien solange keine Autorität erhielten, wie sie nicht vom Papst bestätigt waren: so Konstantinopel I und II erst, als sie von Damasus und Vigilius bestätigt wurden. Konzilien wie Ephesos II und Konstantinopel 879, die sehr zahlreich besucht waren, erhielten wegen Fehlens päpstlicher Bestätigung keine Autorität. Die Konzilsväter erbaten konstant vom Papst die Bestätigung: für die angebliche Bestätigung von Nikaia I durch Papst Silvester beruft er sich dabei auf das nachträgliche Zeugnis einer römischen Synode (39f). – Auch Hefele spricht in seiner Konziliengeschichte von 1855–1874 den Päpsten für die alten Konzilien Berufung, Leitung durch ihre Legaten und Bestätigung zu (I, 6ff, 30ff, 46ff).

Konstantinopel III). Aus alledem folgte für die Majorität, daß die Vorgänge auf den alten Konzilien die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes bezeugten. Denn einmal sei von päpstlicher Seite immer wieder der Anspruch erhoben worden, definitiv und verbindlich zu entscheiden, vor allem indem die Päpste ihre Legaten instruierten, nicht zu dulden, daß die ökumenischen Konzilien auch nur einen Fingerbreit von ihrer Definition abwichen; dann hätten die Konzilien diesen ihren Anspruch anerkannt und sich durch die päpstliche Entscheidung gebunden gesehen.<sup>145</sup>

Für die Minorität aber sieht das Bild der Konzilien des Altertums ganz anders aus. Sie gibt zu, daß die päpstlichen Schreiben mit großer Hochachtung aufgenommen wurden und ein sehr großes Gewicht besaßen. Sie hebt aber immer wieder hervor, daß sie einer eigentlichen Prüfung inhaltlicher Art unterzogen worden seien, die zwar normalerweise mit Bestätigung endete, in zwei Fällen jedoch (Konstantinopel II gegenüber Vigilius, Konstantinopel III gegenüber den Briefen von Papst Honorius an Patriarch Sergios) auch mit Verurteilung.<sup>146</sup> Während die Entscheidungen früherer Konzilien ohne erneute Diskussion nur einfach gelesen und dann bestätigt wurden, sei dies bei den Papstbriefen nur geschehen, nachdem durch Vergleich mit Väterlesungen erwiesen war, daß sie dem Glauben der Väter entsprachen.<sup>147</sup> Darin drücke sich der Unterschied von Autorität des Konzils und des Papstes allein aus.

Wir werden auf die Diskussion der Einzelzeugnisse bei der Untersuchung der einzelnen Konzilien eingehen. Generell wird zu der »Prüfung« der Papstbriefe auf den alten Konzilien von Majoritäts-Seite mit folgenden Argumenten erwidert: Eine solche Prüfung brauche nicht notwendig den Sinn einer erneuten Infragestellung haben; sie können auch um der weiteren inhaltlichen Präzisierung oder auch der besseren apologetischen Absicherung gegen die Häretiker, bzw. des Entgegenkommens gegenüber einzelnen Zweiflern geschehen, wie letzteres offensichtlich in Chalkedon gegenüber den illyrischen und palästinensischen Bischöfen geschehen sei. Nur wenn man nachweisen könne, daß ein Konzil in Lehrfragen gegen die päpstliche Weisung entschieden habe, könnte man von einer noch offenen, nicht vorentschiedenen Prüfung sprechen. Dies aber sei eben nicht geschehen.<sup>148</sup> Dies waren noch die stärksten Argumente. Ein Bischof

<sup>145</sup> Cossa, *De matura et iuribus primatus Romani Pontificis*, 27 f; Perrone, *De Romano Pontifice*, 15f; Cardoni, *De Romani Pontificis infallibilitate*, 58–68; Garcia Gil am 18. 5. (Mansi 52, 90 A/B).

<sup>146</sup> Maret, *Du Concile général*, 129–345; Quaestio, 22–38; Kenrick, *De Pontificia infallibilitate*, 13–15; Bemerkungen zum Unfehlbarkeitskapitel von Kardinal Schwarzenberg von Prag (Mansi 51, 984 f), Landriot (Mansi 51, 1042 C) und Kenrick (Ebd. 1062f); Hefele am 17. 5. (Mansi 52, 81 f).

<sup>147</sup> So Landriot in seinen Bemerkungen zum Unfehlbarkeitskapitel (Mansi 51, 1042 C).

<sup>148</sup> Cardoni, *De Romani Pontificis infallibilitate*, 67; Garcia Gil am 18. 5. (Mansi 52, 90 A/B); Ferré von Casale am 30. 6. (Ebd. 946–948).

wählt einen sehr seltsamen Vergleich, nämlich mit dem Verhältnis von persönlichem und jüngstem Gericht: schon das persönliche Gericht nach dem Tode sei irreformabel, werde jedoch im Jüngsten Gericht noch einmal in feierlicherer und öffentlicherer Weise verkündet. Ähnlich verhalte es sich mit den Entscheidungen von Leo und Agatho in Chalkedon und Konstantinopel III.<sup>149</sup> Ein anderer Konzilsvater meint, die Bischöfe seien auf den Konzilien vor allem deshalb zusammengekommen, um ihren Glauben mit dem des römischen Stuhles zu vergleichen. Dazu habe es natürlich einer inhaltlichen Untersuchung und Prüfung der päpstlichen Schreiben bedurft.<sup>150</sup> Man kann erkennen, daß es sich hier fast durchweg um sehr apriorische Konstruktionen handelt. Aber wenden wir uns der Argumentation zu den einzelnen Konzilien zu!

#### 4.1 Ephesos I 431

Der eigentliche Streit beginnt mit dem Konzil zu Ephesos 431; denn es ist das erste allgemeine Konzil, in dem eine wesentliche und führende päpstliche Mitwirkung historisch greifbar ist und eine klare päpstliche Marschroute vorliegt. Entscheidende Stütze für die Majorität sind hier die Worte der Konzilsväter »genötigt durch die heiligen Kanones und den Brief... Coelestins«<sup>151</sup> bei der Verurteilung des Nestorius. Weitere Belege sowohl für das Selbstverständnis des Konzils wie für den Anspruch Papst Coelestins, der auf dem Konzil anerkannt worden sei, sind: die Worte des Bischofs Firmus von Caesarea »Der Apostolische und Heilige Stuhl... hat die Linie festgelegt (sententiam regulamque praescrpsit); wir sind ihr gefolgt, haben sie ausgeführt und das kanonische und apostolische Urteil gegen ihn (Nestorius) ausgesprochen«<sup>152</sup>; die klare Weisung, die Coelestin seinen Legaten mitgab, keine Autoritätsminderung des Apostolischen Stuhles zuzulassen, und, wenn es zur Diskussion komme, nicht auf gleicher Ebene mitzudiskutieren, sondern als Richter über der Diskussion zu stehen<sup>153</sup>; die Rede des Legaten Philippus, der unwidersprochen in der 5. Sitzung verkündete, daß Petrus in seinen Nachfolgern immerfort weiterlebe und das Richteramt ausübe und auf dem Konzil »die heiligen Glieder dem Haupt gefolgt« seien.<sup>154</sup>

<sup>149</sup> Caixal y Estradé von Urgel vom 24. 5. (Ebd. 229 A–C).

<sup>150</sup> Abt Leopoldo Zelli von St. Paul vor den Mauern in einer nicht gehaltenen Konzilsrede (Ebd. 450 B).

<sup>151</sup> Mansi 4, 1212; dazu Perrone, *De Romano Pontifice*, 15 f; Cardoni, *De Romani Pontificis infallibilitate*, 58.

<sup>152</sup> Mansi 4, 1287 f; dazu Perrone, *De Romano Pontifice*, 15.

<sup>153</sup> »vos de eorum sententiis iudicare debetis, non subire certamen« (Mansi 4, 556).

<sup>154</sup> Mansi 4, 1289; dazu Perrone, *De Romano Pontifice*, 15; Cardoni, *De Romani Pontificis infallibilitate*, 59; Ferré von Casale am 30. 6. (Mansi 52, 947 B).

Aus der Minorität gibt es nur schriftlich an zwei Stellen eine eingehendere Beschäftigung mit den genannten Zeugnissen.<sup>155</sup> Hier wird zunächst mit der konziliaren Praxis argumentiert: der Brief Coelestins sei ebenso wie der Kyrills an Nestorius einer eigentlichen konziliaren Prüfung unterzogen worden, ob er mit der Tradition übereinstimme; dadurch werde eine Interpretation der genannten Texte in dem Sinne, als sei das Konzil bereits durch den Spruch des Papstes absolut festgelegt gewesen und habe nur als gehorsames Werkzeug seine Weisungen ausführen müssen, ausgeschlossen. Weiter wird auf andere Zeugnisse hingewiesen, die gerade die Vollmacht des Konzils unterstreichen: in erster Linie auf das Schreiben von Papst Coelestin an die Konzilsväter, das unter reichlicher Benutzung einschlägiger Schrifttexte von synodal-konziliaren Termini voll ist<sup>156</sup>; dann auf die Rede des päpstlichen Legaten Philippus, in der es auch heißt, das Urteil des Konzils stehe fest »iuxta omnium Ecclesiarum decretum«, da sowohl Orient wie Okzident persönlich oder durch Vertreter anwesend seien<sup>157</sup>; schließlich auf das Schreiben von Coelestin an Nestorius, er müsse das festhalten, was die Kirchen von Rom und Alexandrien und die universale Kirche glauben und auch die Kirche von Konstantinopel bis auf ihn geglaubt habe – womit nicht ausschließlich der Glaube der römischen Kirche einzige Norm sei.<sup>158</sup>

Bereits für Ephesos kann gesagt werden, was auch mehr oder weniger für die meisten folgenden Konzilien gilt: Beide Seiten auf dem Ersten Vatikanum konnten sich mit gewissem Recht auf die Konzilsakten berufen, weil es nicht »die« Auffassung des Konzils gibt. Vielmehr findet sich in diesen Konzilien selbst bereits jene Spannung, die möglich machte, daß sowohl Gallikaner wie Ultramontane Anhaltspunkte für ihre Auffassung in den Konzilien des Altertums finden konnten. Speziell für Ephesos ist auch aus heutiger Sicht zu sagen, daß die Haltung Coelestins nicht einheitlich ist.<sup>159</sup> Für die Mehrheit des Konzils hatte der Brief Coelestins und die Präsenz der Legaten eine sehr große Bedeutung, aber wohl in erster Linie insofern, als durch sie der ganze Westen repräsentiert war. Die Mitwirkung Roms bedeutete also Beitritt des Westens, nicht Bestätigung durch eine höhere Instanz.<sup>160</sup>

<sup>155</sup> Maret, *Du Concile général*, 172–200; *Quaestio*, 22–24.

<sup>156</sup> Mansi 4, 1284–1288; Hinweis auf einen Passus dieser Rede auch bei Vancsa von Fogarasy am 2. 6. (Mansi 52, 382 A).

<sup>157</sup> Mansi 4, 1296.

<sup>158</sup> Ebd. 1036; Vancsa am 2. 6. (Mansi 52, 381 C); Landriot am 23. 6. (Ebd. 845 C).

<sup>159</sup> W. de Vries, *Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Ephesos (432)*: *AnnHist-Conc 2* (1970), 22–55, hier 27: »Einerseits erwartet er vom Konzil die diskussionslose Annahme seiner Entscheidung, andererseits erkennt er die Wichtigkeit der synodalen Beschlußfassung an.«

<sup>160</sup> Ebd. 33 f.

#### 4.2 Der Leo-Brief an Flavian und das Konzil von Chalkedon

Diese Probleme spitzen sich zu auf dem Konzil von Chalkedon. Hier war eine päpstliche Entscheidung vorangegangen, nämlich der Brief Leos I. an Bischof Flavian von Konstantinopel, gewöhnlich bezeichnet als »Tomus Leonis«<sup>161</sup>, der nicht nur die Weichen gestellt hatte, sondern der von seinem Urheber auch als sachlich erschöpfende und für die Beendigung der Kontroverse genügende Klärung betrachtet wurde. Gleichzeitig schien klar, daß dieser Brief mit dem ganzen Gewicht der Autorität geschrieben war, über die Leo und überhaupt ein Papst der Antike zu verfügen glaubte.

Die noch »naive«, von Problemen ungetrübte infallibilistische Deutung der Geschehnisse um Chalkedon ist im Gutachten Cardonis greifbar.<sup>162</sup> Er meint einfach, der Leo-Brief sei in Chalkedon diskussionslos angenommen worden. Die Zweifel, die von bestimmten Bischöfen geäußert wurden, werden einfach nicht erwähnt.

In der Folge wird das Verhältnis des Leo-Briefes zum Konzil von Chalkedon eines der Hauptargumente der Minorität. Geht es bei dem Honoriusfall um eine von einem Konzil korrigierte päpstliche Fehlentscheidung, so geht es für die Minorität bei dem Tomus Leonis umgekehrt um eine mit dem ganzen Gewicht päpstlicher Lehrautorität getroffene Entscheidung, die zwar sachlich als richtig vom Konzil rezipiert wurde, aber eben nicht diskussionslos hingenommen, sondern neu geprüft worden ist. An mindestens neun Stellen<sup>163</sup>, die En-passant-Erwähnungen nicht gerechnet, wird von der Minorität auf dieses Verhältnis eingegangen. Überall wird darauf hingewiesen, daß das Konzil den Brief nicht aufgrund seiner formalen Autorität diskussionslos angenommen, sondern neu geprüft, diskutiert und mit den Vätern verglichen habe. Der Einwand Bellarmins, es habe sich bei dem Leo-Brief nicht um eine Ex-cathedra-Entscheidung gehandelt, sondern nur um eine instruktive Weisung, wird als unhaltbar abgetan. Wenn irgend etwas eine Ex-cathedra-Entscheidung sei, dann sei es dieser Brief.<sup>164</sup> Denn er sei eindeutig mit höchstem autoritativen Anspruch ausgestattet und beanspruche die Frage definitiv zu klären. Nichtsdestoweniger deuten die Umstände seiner (materialen) Annahme auf dem Kon-

<sup>161</sup> PL 54, 757–771.

<sup>162</sup> De Romani Pontificis infallibilitate, 61.

<sup>163</sup> Maret, Du Concile général I, 200–242; Rauscher, Observationes, 20f; Quaestio, 25–28; Kenrick, De Pontificia infallibilitate, 13; Bemerkungen zum Unfehlbarkeitskapitel von Hefele (Mansi 51, 982 D), Kenrick (Ebd. 1062 A/B) und Biró (ASV, Concilio Vaticano I, Observationes 25); Hefele am 17. 5. (Mansi 52, 81 f); Stroßmayer am 2. 6. (Ebd. 398 B–D).

<sup>164</sup> Maret, Du Concile général I, 222f; Quaestio, 26f; Hefele am 17. 5. (Mansi 52, 81 C): »Si ulla umquam papae epistola ex cathedra nuncupari poterit, haec est.«

zil darauf hin, daß er angenommen wurde, weil er mit Schrift und Tradition übereinstimmte, nicht aber aufgrund seiner formalen Autorität. Denn als der Brief zusammen mit anderen Dokumenten, vor allem einem Brief Kyrills in der zweiten Sitzung vorgelesen wurde, riefen die Konzilsväter aus: »Das ist der Glaube der Väter, so glauben wir alle, Petrus hat durch Leo so gesprochen, fromm und wahr hat Leo gelehrt, Kyrill hat so gelehrt, Leo und Kyrill lehren das Gleiche.«<sup>165</sup> Daraus gehe hervor, daß der Brief geprüft und *wegen* seiner Übereinstimmung mit der Tradition angenommen wurde.<sup>166</sup> »Wenn ihnen (den Konzilsvätern) die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit bekannt gewesen wäre, hätten sie keineswegs gewagt, den Leo-Brief ihrer Prüfung zu unterwerfen; sie hätten nicht über ihn geurteilt, sondern ihn ohne jede Diskussion in unterwürfiger Demut angenommen.«<sup>167</sup> Hinzu kommt noch, daß in der vierten Sitzung alle Bischöfe ausdrücklich gefragt wurden, ob sie den Leo-Brief als mit der Definition von Nikaia übereinstimmend fänden. Darauf äußerten die Bischöfe von Illyrikum und Palästina Bedenken wegen einiger Stellen des Briefes. »Niemand sagte zu ihnen: Wozu erdreistet ihr euch? Zweifel sind nicht zugelassen, nein überhaupt nicht. So hat man eben nicht gesagt; ganz anders ist man mit ihnen verfahren, und niemand hat an ihrem Recht, zu zweifeln, gezweifelt.«<sup>168</sup>

Daß Leo selbst ein solches Recht des Konzils, das letzte Urteil über seinen Brief zu fällen, anerkannt habe, geht für die Minorität aus einem Brief Leos an Theodoret von Kyros hervor, der übrigens heute wegen seiner für Leo ungewöhnlichen Termini in seiner Echtheit umstritten ist.<sup>169</sup> Es heißt dort: »Was (Gott) zunächst durch unseren Dienst definiert hatte, hat er durch die unwiderrufliche Zustimmung der ganzen Bruderschaft befestigt; so wollte er zeigen, daß wahrhaft von ihm ausgegangen ist, weil es zuerst von dem ersten Sitz formuliert und dann vom Urteil des ganzen christlichen Erdkreises rezipiert worden ist.«<sup>170</sup> Damit erkenne Leo an, daß die Definitionen des Apostolischen Stuhles erst durch die Zustimmung der Gesamtkirche unwiderruflich werden. Gerade diese Briefstelle spielt für die Minorität eine sehr wichtige Rolle.<sup>171</sup>

Argumente der Majorität verwiesen demgegenüber einmal auf das päpstli-

<sup>165</sup> Mansi 6, 972.

<sup>166</sup> Biró; Hefele am 17. 5.

<sup>167</sup> Hefele am 17. 5. (Mansi 52, 81 D).

<sup>168</sup> Ebd. 82 A.

<sup>169</sup> Dazu H. J. Sieben, *Konzilsidee der Alten Kirche* (Schöningh 1979), 126 f Anm. 75.

<sup>170</sup> »Quae nostro prius ministerio definita, fraternitatis universae ir retractabili firmavit assensu, ut vere a se proditi ostenderet, quod prius a prima omnium sede formatum totius orbis christiani iudicium recepisset« (Ep. 120: PL 54, 1046 f).

<sup>171</sup> Angeführt bei Maret, *Du Concile général I*, 238 f; Rauscher, *Observationes*, 21; Quae-stio, 26 A; Kenrick, *De Pontificia infallibilitate*, 13; Kenrick, *Bemerkungen zum Unfehlbarkeitskapitel* (Mansi 51, 1062 A); Stroßmayer am 2. 6. (Mansi 52, 398 D).

che Selbstverständnis, wie es in vielen Leo-Briefen hervortrat, etwa in dem Schreiben an Kaiser Theodosius II., wo der Papst schreibt, der Kaiser habe eine Synode einberufen – gemeint ist die »Räubersynode« von Ephesos 449 – um einem »unbelehrbaren Greis« (Eutyches) eine »Wahrheit, die ihm allzu nebelhaft ist« klarzumachen, und der Glaube der katholischen Kirche an die Menschwerdung sei in seinem eigenen Schreiben an Flavian genügend klar und vollständig dargelegt.<sup>172</sup> Eine andere Stellungnahme verweist darauf, daß der Papst allein das Konzil gegen das gemeinsame Votum der Konzilsväter zu einer Richtungsänderung gezwungen habe – was zweifellos in dieser Form eine Vereinfachung des historischen Tatbestandes ist.<sup>173</sup> Gegen das Argument der »Prüfung« des Leo-Briefes durch das Konzil wird im Anschluß an Zaccaria eingewandt, es handle sich hier nur um ein pädagogisches Entgegenkommen gegenüber den zweifelnden illyrischen und palästinensischen Bischöfen; man habe die Frage weiter untersucht, nicht, weil man den Zweifel für berechtigt hielt, sondern um die Zweifler zu belehren.<sup>174</sup>

Man muß wohl insgesamt sagen, daß die Argumente der Majorität, sofern

<sup>172</sup> Wilmers, *Animadversiones*, 34. – Darauf hatte freilich bereits Rauscher, *Observationes*, 19–21 aus der Sicht der Minorität geantwortet: Leo lehnte deshalb zunächst in der Eutyches-Angelegenheit ein allgemeines Konzil ab und glaubte, durch sein Schreiben an Flavian sei die Sache genügend geklärt, weil es sich bei der monophysitischen Irrlehre um einen eindeutigen Widerspruch gegen den überlieferten Glauben handle, also um »aperta pernicies«, die auch nach Augustinus nicht eines ökumenischen Konzils bedarf. Erst nachdem die monophysitische Lehre den ganzen Orient angesteckt hatte, hielt auch Leo ein allgemeines Konzil für das einzige geeignete Mittel.

<sup>173</sup> Abt Zelli von St. Paul vor den Mauern in einer nicht gehaltenen Konzilsrede (Mansi 52, 451 B/C); er zitiert aus den Konzilsakten der 5. Session: die römischen Gesandten drohten mit ihrer Abreise, wenn der Leo-Brief nicht angenommen würde; die Konzilsväter wollten keine neue Definition (nach der einzig gültigen von Nikaia); die kaiserlichen Kommissare erklärten »Wem wollt ihr folgen, Leo oder Dioskur?«, worauf die Konzilsväter erwiderten: »Wie Leo, so glauben wir; Leo hat (den Glauben) richtig dargelegt.« Darauf erwiderten die kaiserlichen Kommissare: »Also fügt die Definition hinzu, daß in Christus zwei Naturen sind, die unvermischt und ungetrennt sind...« Zelli folgert daraus: »Itaque in concilio Chalcedonensi papa concilium coegit in aliam sententiam flectere, et suae epistolae in omnibus subscribere, et commune patrum votum solus impugnavit, reiecit et mutare compulsi doctrina et auctoritate iudicis. Ubinam quaeso examen et iudicium episcoporum super epistolam sancti Leonis est?« Hier hat Zelli freilich eine – wenn auch sehr entscheidende – Szene des Konzils isoliert. Denn zunächst einmal war die Prüfung des Leo-Briefes durchaus schon vorher geschehen; und die Konzilsväter hatten sich bereits für Leo (erst recht gegen Dioskur) entschieden. Die Rolle der kaiserlichen Kommissare bestand darin, durch ihre (jetzt nur noch rhetorische) Frage die Konzilsväter zur Konsequenz zu zwingen: Wenn sie sich schon für Leo entschieden hatten, sollten sie dies auch durch eine unzweideutige Definition im Sinne des »in zwei Naturen« sanktionieren. Denn das eigentliche Problem bestand darin, daß die Mehrheit der Konzilsväter in traditionalistischer Weise an der Ausschließlichkeit der Glaubensformel von Nikaia festhielt und deshalb eine »neue« Definition ablehnte. Im entscheidenden Moment war es dann der Druck der kaiserlichen Kommissare, zugleich mit der Drohung der römischen Gesandten, abzureisen, was die Richtungsänderung bewirkte.

<sup>174</sup> Cardoni, *De Romani Pontificis infallibilitate*, 67; Ferré am 30. 6. (Mansi 52, 947f).

sie das Selbstverständnis Leos betreffen, nicht jeglicher Kraft entbehren. Freilich ist auch hier nach Zeiten und Situationen zu differenzieren, und eine eigentlich formale Unfehlbarkeit im Sinne des Ersten Vatikanums hat Leo mit seinem Tomus sicher nicht beansprucht.<sup>175</sup> Überzeugender ist die Minorität freilich mit ihrer Deutung des Verhaltens der Mehrheit der Konzilsväter.<sup>176</sup>

### 4.3 Die Hormisdas-Formel von 515

»Von erstrangiger Bedeutung ist es, die rechte Glaubensregel zu bewahren und von den Einrichtungen der Väter in keiner Weise abzuweichen. Und da das Wort unseres Herrn Jesus Christus nicht vergehen kann ›Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen‹, sind diese Worte durch die geschichtliche Wirklichkeit bestätigt: denn im Apostolischen Stuhl ist die katholische Religion immer unversehrt bewahrt worden ... Ich verspreche, in der einen Gemeinschaft mit euch zu bleiben, die der Apostolische Stuhl verkündet: in ihr ist die volle und wahre Festigkeit der christlichen Religion.«<sup>177</sup>

Diese Sätze stammen aus dem Formular des Papstes Hormisdas von 515. Seine Unterzeichnung durch Kaiser, Patriarch von Konstantinopel und etwa 200 östliche Bischöfe im Jahre 519 beendete bekanntlich ein 35jähriges Schisma zwischen West und Ost, das 484 durch das Henotikon ausgebrochen war, eine Union mit den Monophysiten, die unter Preisgabe von Chalkedon zu dem Prinzip zurückgekehrt war, daß die Fides Nicaena als einzige Glaubensdefinition für alle Zeiten genüge.

Die Hormisdas-Formel stellt ohne Zweifel die stärkste Herausstellung der maßgeblichen Rolle Roms für Glauben und *Communio* in einem vom Osten anerkannten Dokument des ersten Jahrtausends dar. Von da aus eignete sie sich ganz besonders, auf dem Ersten Vatikanum als Ausdruck des gemeinsamen Glaubens an die »päpstliche Unfehlbarkeit« zitiert zu werden. Sie ging dann später in den »*Libellus satisfactionis*« ein, der in Konstantinopel IV 869/870 von den Anhängern des abgesetzten Patriarchen Photios unterzeichnet werden mußte. In dieser Fassung und aus die-

<sup>175</sup> Nach Sieben, Konzilsidee, 128–131 beansprucht Leo mit seinem Tomus in erster Linie nicht formale, sondern materiale Autorität. Das Verhältnis des päpstlichen Lehramtes zum allgemeinen Konzil bei Leo sieht S. so, daß der Papst durch seine Entscheidung (die er als »Verkündigung« versteht und für die er den Ausdruck »Definieren« vermeidet) den vertikalen Konsens mit der Tradition zum Ausdruck bringt, während das Konzil den horizontalen Konsens der universalen Kirche ausdrückt (139). Dies sind freilich Kategorien, die ganz anders gelagert sind als die Denkkategorien formal letztgültiger Lehrautorität, in denen von Majorität und Minorität die Frage gestellt wurde!

<sup>176</sup> Vgl. W. de Vries, Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Chalkedon: *Orientalia Christiana Periodica* 35 (1969), 63–122.

<sup>177</sup> DS 363, 365.

ser Quelle wurde sie auf dem Ersten Vatikanum in der Einleitung des Textes über die päpstliche Lehrinfallibilität zitiert, und zwar von dem Zusatzkapitel über die päpstliche Unfehlbarkeit an, das den Konzilsvätern am 6. März 1870 ausgeteilt wurde, bis zur endgültigen Konzilskonstitution.<sup>178</sup>

Von Minoritäts-Seite tauchen folgende Argumente gegen den Gebrauch der Hormisdas-Formel als Traditionszeugnis für die päpstliche Unfehlbarkeit auf: Zunächst heißt es, sie sei unmittelbar nur Ausdruck historischer Erfahrung, daß die Päpste bis dahin – d. h. bis zum Anfang des 6. Jahrhunderts – nicht im Glauben geirrt hätten.<sup>179</sup> Die Tatsache jedoch, daß diese Formel auch nach dem Honoriusfall beibehalten und im »*Libellus satisfactionis*« 869 wieder aufgegriffen wurde, müsse so gedeutet werden, daß sie durchaus mit einem päpstlichen Irrtum wie im Falle des Honorius vereinbar sei.<sup>180</sup> Eine solche Vereinbarkeit wird etwa darin gesehen, daß der Irrtum des Honorius nicht die römische Kirche als solche infizierte.<sup>181</sup> In diesem Zusammenhang wird vor allem auf die klassische Unterscheidung zwischen *Sedes* und *Sedens* hingewiesen: die Hormisdas-Formel spreche vom Apostolischen Stuhl, nicht vom einzelnen Papst.<sup>182</sup> Weiter wird die Frage der Mitwirkung der übrigen Kirchen für das Bleiben des Apostolischen Stuhles in der Wahrheit angesprochen. Die Hormisdas-Formel – so wird zunächst eher abstrakt und allgemein argumentiert – sage nichts darüber aus, auf welche Weise im Apostolischen Stuhl die katholische Wahrheit (bisher) immer unversehrt geblieben ist: ob dadurch, daß der Glaube der Kirche allein vom Apostolischen Stuhl abhängt, oder nicht vielmehr durch den Einfluß anderer Kirchen, bzw. weil die Päpste bis dahin den Consensus der Kirchen bei Glaubensentscheidungen befragt haben.<sup>183</sup> Konkreter heißt dies dann: der historische Ort der Hormisdas-Formel ist der Kampf des Papsttums um die Gültigkeit von Chalkedon. Und das heißt: es geht hier um den Apostolischen Stuhl, der sich auf das Konzil und damit auf den Konsens der Kirche beruft<sup>184</sup>; »es handelt sich um den Apostolischen Stuhl, der den Glauben der ganzen Kirche in sich ausdrückt, repräsentiert, zusammenfaßt«<sup>185</sup>. Dieser Kontext

<sup>178</sup> DS 3066.

<sup>179</sup> Bemerkungen zum Unfehlbarkeitskapitel bei Connolly von Halifax (Mansi 51, 993 B), Felix Antoine Dupanloup von Orléans (Ebd. 994 A).

<sup>180</sup> Jacques Ginoulhiac von Grenoble (Ebd. 1043 B).

<sup>181</sup> Connolly (Ebd. 993 B).

<sup>182</sup> Dupanloup (Ebd. 995 A), Ginoulhiac (Ebd. 1043 B), ähnlich François Le Courtier von Montpellier (Ebd. 1018 A: »Indefektibilität« des Apostolischen Stuhles) und Rauscher am 15. 6. (Mansi 52, 726 B).

<sup>183</sup> Bemerkungen zum Unfehlbarkeitskapitel bei Ginoulhiac (Mansi 51, 1043 B) und William Clifford von Clifton (Ebd. 1033 B); Felix François Las Cases von Constantine am 30. 5. (Mansi 52, 340 B); Connolly am 20. 6. (Ebd. 814 B/C).

<sup>184</sup> Rauscher, *Observationes*, 27f; *Quaestio*, 29.

<sup>185</sup> *Quaestio*, 29 B.

werde besonders deutlich durch Texte von Papst Gelasius, der gegenüber dem Henotikon auf der unbedingten Verbindlichkeit »guter Konzilien« insistiert und gerade die Aufgabe des Apostolischen Stuhles darin erblickt, vor allen anderen für ein Konzil einzutreten, das durch die Zustimmung der gesamten Kirche gebilligt worden sei.<sup>186</sup> Die drei Hauptargumente lauten also: 1. Es geht primär um (bisherige) historische Erfahrung; 2. Es ist von dem Apostolischen Stuhl, nicht von dem einzelnen Papst die Rede, damit von einer geschichtlichen Gesamtlinie, nicht von punktuellen Einzelentscheidungen; 3. Der historische Ort ist der Kampf um die Formel von Chalkedon, womit der Zusammenhang mit der *Consensio ecclesiarum* vorgegeben ist.

Die Kritik an dieser Deutung hebt einmal hervor, daß in dieser Formel keineswegs nur von geschichtlicher Erfahrung die Rede sei. Vor der Formulierung »*haec, quae dicta sunt, rerum probantur effectibus*« stehe vielmehr das Wort Christi; die geschichtliche Erfahrung sei nach der Formel eindeutig nur sekundäre Bestätigung einer unbedingten und für die ganze Zukunft geltenden Verheißung. Auch beschränke sich die Formel keineswegs auf den Bezug zu Chalkedon; sie wolle vielmehr eine unbedingte Glaubensregel sein, die auch für zukünftige Spaltungen zu gelten habe, nachdem die Übereinstimmung der Kirche in Chalkedon als solche gerade nicht genüge, Frieden zu schaffen.<sup>187</sup> Was die Bezeichnung »Apostolischer Stuhl« statt »römischer Bischof« betreffe, so habe sie bei den alten Schriftstellern den Sinn, die Würde des Amtes gegenüber der Einzelperson und die Fortdauer der Institution zu betonen, nicht aber den Sinn der gallikanischen Unterscheidung von »*Sedes*« und »*Sedens*«. <sup>188</sup> Jedenfalls lehre die Hormisdas-Formel wenn nicht explizit, so doch implizit die päpstliche Unfehlbarkeit: denn wenn der Papst nicht unfehlbar sei, könne man nicht verlangen, daß alle Gläubigen in allem dem Apostolischen Stuhl folgen müssen (»*sequentes in omnibus Apostolicam Sedem*«), in dem die volle und wahre Festigung der katholischen Religion ist, bzw. in dem die katholische Religion immer unversehrt bewahrt worden ist.<sup>189</sup>

#### 4.4 Der Dreikapitelstreit und Konstantinopel II 553

Die Ereignisse im Zusammenhang des Dreikapitelstreites und des Zweiten Konzils von Konstantinopel boten sich wieder in besonderer Weise als Argument für die Minorität an. Und dies in dreifacher Rücksicht: einmal durch das nicht einmalige, sondern dreifache Umschwenken des Papstes

<sup>186</sup> Quaestio, 29; Rauscher am 15. 6. (Mansi 52, 726 C).

<sup>187</sup> Wilmers, *Animadversiones*, 37–43; ähnlich Gasser am 11. 7. (Mansi 52, 1209 A–C).

<sup>188</sup> Wilmers, *Animadversiones*, 42 f.

<sup>189</sup> Benvenuto Monzon y Martins von Granada am 22. 6. (Mansi 52, 825 D).

Vigilius. Zunächst hatte er sich geweigert, die »drei Kapitel« (Theodor von Mopsuestia, Theodoret von Kyros, Ibas von Edessa) zu verurteilen, wie dies Kaiser Justinian verlangte, der von ihrer Verdammung den Frieden mit den Monophysiten erhoffte, denen gegenüber Chalkedon auf diese Weise vom Vorwurf reingewaschen werden könnte, eine »nestorianische« Synode zu sein. Dann, vom Kaiser nach Konstantinopel zitiert, hatte er seinem Druck nachgegeben und 548 das »Iudicatum« erlassen, welches die drei Kapitel verurteilte. Vor dem Sturm der Entrüstung im Abendland, welches in dieser Maßnahme eine Preisgabe von Chalkedon erblickte, war Vigilius dann wieder zurückgewichen, hatte im »Constitutum« von 553 das »Iudicatum« zurückgenommen, dabei zwar 60 Sätze aus den Schriften von Theodor von Mopsuestia verurteilt, aber jede darüber hinausgehende Polemik gegen die drei Kapitel verboten; vor allem lehnte er eine posthume Verurteilung und Anathematisierung von Personen, die im Frieden der Kirche gestorben waren, ab. Im selben Jahr trat das von Justinian einseitig ausgewählte und von ihm beherrschte Konzil in Konstantinopel zusammen; Vigilius weigerte sich, an ihm teilzunehmen, während das Konzil seinerseits auf Betreiben des Kaisers den Papst aus den Diptychen strich und quasi exkommunizierte. Sechs Monate später fiel Vigilius, der der Belastung nicht mehr gewachsen war, wieder um und bestätigte die Verurteilung der drei Kapitel durch das Konzil. – Das zweite Argument für die Minorität war die Handlungsweise des Konzils, das ohne und gegen den Papst tagte, gegen sein »Constitutum« die drei Kapitel verurteilte und sich schließlich auch gegen ihn durchsetzte, so daß er und nicht das Konzil am Ende nachgab. – Und schließlich war an dritter Stelle auf den Aufstand hinzuweisen, den die schließliche Bestätigung des Konzils im lateinischen Westen verursachte, der darin einen Glaubensabfall und die Preisgabe des Konzils von Chalkedon erblickte: die Aufkündigung der Kirchengemeinschaft mit Rom durch die Kirchenprovinzen Mailand und Aquileja (letztere für anderthalb Jahrhunderte) sowie durch die tuskischen Bischöfe; die Tatsache, daß die westgotische Kirche Spaniens das Zweite Konzil von Konstantinopel nie anerkannte; daß der Nachfolger des Vigilius, Pelagius I. sich gegenüber den gallischen und tuskischen Bischöfen mit sachlichen Argumenten gegen den Vorwurf rechtfertigte, den wahren Glauben aufgeben zu haben, und sich bereit erklärte, jedem Rechenschaft darüber abzulegen, nicht vom Glauben der Väter abgewichen zu sein, wobei er niemals einfach auf seine Irrtumslosigkeit pochte. Aus all dem gehe hervor, daß man es auch im Abendland für durchaus möglich hielt, daß der Papst vom wahren Glauben abfallen könne.<sup>190</sup>

<sup>190</sup> Maret, *Du Concile général I*, 247–273; Rauscher, *Observationes*, 29–32; *Quaestio*, 29–32

Kurz: diese heillosen Wirren waren in besonderer Weise geeignet, den Anspruch einer Autorität auf bruchlose Kontinuität, Irrtumsfreiheit und Widerspruchsfreiheit ad absurdum zu führen. Freilich stellte sich heraus, daß sie mit demselben Recht gegen die Unfehlbarkeit der Konzilien angeführt werden konnten, im Grunde mit keiner kirchlichen Legitimitätsvorstellung problemlos vereinbar waren und in kein System richtig paßten. Damit ließen sich diese Vorgänge allerdings auch so oder so drehen und wenden. Erstaunlich ist immerhin, daß in dem Jahrhundert, dessen Hauptdevise gerade bei den Ultramontanen die Freiheit der Kirche vom Staat war, ein Konzil, welches unter dem Zeichen der fast unumschränkten kaiserlichen Kirchenherrschaft stand und durch die Schwäche des Vigilius der Kirchenfreiheit eine erst ein Jahrhundert später wieder wettgemachte Niederlage beibrachte, so wenig zum Problem wurde. Wie peinlich immerhin diese Vorgänge empfunden wurden, geht aus den Worten Kardinal Cullens von Dublin hervor: »Diese ganze Geschichte ist sehr schwierig und kompliziert und in eine gewisse Dunkelheit gehüllt.«<sup>191</sup> Zunächst wandte die Majorität ein, es handle sich bei dem Urteil über die drei Kapitel nicht um eine Lehrfrage, sondern um eine reine Personenfrage.<sup>192</sup> Sie stützten sich dabei vor allem auf Gregor den Großen; er, aber auch schon die anderen Nachfolger des Vigilius, hatten diese Version bewußt gegenüber dem Westen vertreten, damit den Vorwurf abgewehrt, Chalkedon aufgegeben zu haben, aber auch Konstantinopel II in gewisser Weise heruntergespielt. Dem wurde freilich von seiten der Minorität wieder entgegnet, es gehe hier nicht um ein reines Personenurteil, sondern um ein *Factum dogmaticum*.<sup>193</sup> Dieser Einwand, auch im Honoriusfall erhoben, war damals nicht unwirksam: war doch von ultramontaner Seite vor allem seit dem 17. Jahrhundert gegen die Jansenisten immer wieder betont worden, die Unfehlbarkeit der Kirche erstrecke sich auch auf die »*Facta dogmatica*«, d. h. nicht nur auf das Urteil, daß eine bestimmte Lehre häretisch sei, sondern auch, daß sie objektiv in einem bestimmten Text enthalten sei! Nun sind Urteile dieser Art über vergangene »*Facta dogmatica*« im Lichte geschichtlichen Denkens als absolute Leerformeln zu bezeichnen: denn die Vorstellung, die Kirche könne unfehlbar über den objektiven Inhalt eines Buches urteilen, abstrahiert von jedem geschichtlichen Denken und meint nur, daß ein rein satzhafter Widerspruch eines Autors zu einer bestimmten kirchlichen Lehre festgestellt wird, ohne

(zufällig gleiche Seitenangabe, kein Druckfehler!); Rauscher am 15. 6. (Mansi 52, 726f); Vérot am 28. 5. (Ebd. 294 f) und 30. 6. (Ebd. 959 C/D, 964 A/B).

<sup>191</sup> Am 18. 6. (Ebd. 756 C).

<sup>192</sup> Wilmers, *Animadversiones*, 44f; Spalding von Baltimore am 30. 5. (Mansi 52, 316 B/C); Kardinal Cullen von Dublin am 18. 6. (Ebd. 757 D).

<sup>193</sup> *Quaestio*, 30 A; Vérot am 30. 6. (Mansi 52, 959 C).

daß dieser Autor im Kontext seiner Zeit und ihres geschichtlichen Bewußtseinsstandes interpretiert wird. Deshalb wird wohl kaum ein heutiger Kirchenhistoriker ein solches kirchliches Urteil über »Facta dogmatica« ernstnehmen. Tatsächlich scheint es aber so, daß die Interpretation der Verurteilung der drei Kapitel als Urteil über ein »Factum dogmaticum« dem Selbstverständnis von Konstantinopel II am nächsten kommt.<sup>194</sup>

Wenig glückliche Versuche, die widersprüchlichen Entscheidungen des Vigilius untereinander und mit dem Konzil zu harmonisieren, wurden von Wilmers<sup>195</sup> und Kardinal Cullen unternommen.<sup>196</sup> Sie ruhten historisch auf genauso schwachen Füßen wie der Versuch, die Nicht-Rezeption von Konstantinopel II in der alten spanischen Kirche zu bestreiten.<sup>197</sup>

<sup>194</sup> Dazu W. de Vries, Das zweite Konzil von Konstantinopel (553) und das Lehramt von Papst und Kirche: *Orientalia Christiana Periodica* 38 (1972), 331–366.

<sup>195</sup> *Animadversiones*, 45f: er sucht durch Textstellen des Constitutum nachzuweisen, daß es Vigilius dort nicht um die Rettung der drei Kapitel und speziell des Ibas-Briefes *in sich*, sondern nur in ihrer *rechthgläubigen Intention und Erklärung* ging: eben deshalb bestehe kein sachlicher Gegensatz zu Konstantinopel II, das die Kapitel »in sich« verurteile. – Zu dieser Frage de Vries (s. vorige Anm.), 157ff; er spricht von einem »unüberbrückbaren Gegensatz«.

<sup>196</sup> Am 18. 6.: Das Konzil habe entsprechend dem »Iudicatum« von Vigilius gehandelt, welches die drei Kapitel verurteilte; das »Constitutum«, welches verordnete, über die drei Kapitel nichts zu beschließen, habe ihm gar nicht vorgelegen, da es Kaiser Justinian nicht angenommen hatte. Ein Widerspruch in der Lehre liege zwischen Iudicatum und Constitutum nicht vor: einmal da das Constitutum nicht sachlich das Gegenteil des Iudicatum behaupte, also nicht die drei Kapitel in Schutz nehme und als orthodox verteidige, sondern nur anordne, darüber *nichts* zu entscheiden; dann weil es in beiden Fällen um eine Personenfrage, nicht um eine Glaubensfrage gehe (Mansi 52, 756f). – Historisch ist dazu zu sagen: Zwar stimmt es, daß Justinian sich weigerte, das Constitutum in Empfang zu nehmen, aber sein Inhalt wurde trotzdem bekannt. Auf jeden Fall wußten die Konzilsväter, daß sie gegen den Papst standen.

<sup>197</sup> Rodrigo Yusto von Burgos am 23. 6.: Diese Annahme stütze sich nur auf das Argument *ex silentio* infolge der Nicht-Erwähnung in Toledo III (589), was nicht viel bedeute. Außerdem sei nicht klar, in welchem Maße die spanische Kirche überhaupt von Konstantinopel II und der Zustimmung des Papstes Kenntnis hatte; schließlich sei denkbar, daß die spanische Kirche, ähnlich wie anfangs alle Kirchen des Westens, Konstantinopel II die Zustimmung versagten, weil sie der Meinung waren, der Papst habe nicht frei zugestimmt; in diesem Falle sei diese Weigerung sogar ein Zeugnis für die Anerkennung der päpstlichen Autorität (Ebd. 855–857). – Zur Sache heute: J. Madoz, *El Concilio de Calcedonia en S. Isidoro de Sevilla*, in: *Revista Española de teología* 12 (1952), 189–204. Tatsächlich gibt es für die Nicht-Rezeption wesentlich mehr Zeugnisse; insbesondere bei Isidor von Sevilla findet sich eine ausdrückliche Polemik gegen die Verurteilung der drei Kapitel; im Zeichen der Treue zu Chalkedon und zugleich politisch in einer anti-kaiserlichen Perspektive wehrt man sich gegen diese Verurteilung. Freilich fällt nie der Name des Zweiten Konzils von Konstantinopel. Daß man aber von diesem Konzil bzw. seiner päpstlichen Approbation nichts gewußt habe, ist zwar für die ersten Jahre denkbar, schwerlich jedoch noch 50 Jahre danach; erst recht ist dies ausgeschlossen, wenn das 14. Konzil von Toledo (684) Konstantinopel III von 680/681 rezipiert, nicht aber Konstantinopel II, obwohl letzteres in Konstantinopel III noch einmal ausdrücklich bestätigt war. Die Formulierung, daß die Beschlüsse von Konstantinopel III rezipiert werden, »in quantum a praemissis concilii non discunt« (Ebd. 195) läßt zudem an einen ausdrücklichen

Ernster zu nehmen war das Argument, der Widerstand gegen Vigilius und Konstantinopel II im Abendland ließe sich genauso gut als Argument gegen die Autorität und Unfehlbarkeit eines vom Papst bestätigten Konzils anführen.<sup>198</sup> Diesem Argument konnte man sich nur entziehen, wenn man mit Kenrick<sup>199</sup> die Unfehlbarkeit der Konzilien im allgemeinen und speziell von Konstantinopel II von der Rezeption durch die Gesamtkirche abhängig machte, die schließlich erkannt habe, daß Chalkedon in Konstantinopel II nicht verraten sei. Die umgekehrte Konsequenz war die von Kardinal Cullen gezogene: nämlich die mangelnde Ökumenizität von Konstantinopel II papalistisch auszuwerten. Er argumentierte nämlich, dieses Konzil sei ein entscheidendes Argument für die päpstliche Unfehlbarkeit, insofern es, nur aus 140 Vätern und nur aus dem Osten bestehend, real nicht die Kirche repräsentierte; wäre es sich selbst überlassen gewesen, könnte niemand im Ernst behaupten, es sei ein allgemeines Konzil. Sobald es aber der Papst bestätigt habe, sei es sogleich von fast allen angenommen worden.<sup>200</sup> Letzteres verharmlost zwar den Widerstand im Abendlande – aber es konnte eben nicht geleugnet werden, daß es im Abendlande letztlich allein die päpstliche Autorität war, die auf die Dauer zur Anerkennung dieses Konzils führte, so schwach diese sich auch im Dreikapitelstreit selbst erwiesen hatte.

Zwischen die Fronten geriet bei dieser Gelegenheit auch der heilige Kolumban. Rauscher hatte auf seinen Brief an Papst Bonifaz IV. hingewiesen, in welchem Kolumban – der Konstantinopel II, dessen Beschlüsse er freilich nur vom vagen Hörensagen kannte, ablehnte<sup>201</sup> – in scharfen und unverblühten Worten seine Sorge ausdrückt, daß im Apostolischen Stuhl vielleicht der katholische Glaube nicht bewahrt wird; wenn der Papst nicht wache, so wie »Vigilius non vigilavit«, dann leisteten ihm die Untergebenen mit Recht Widerstand.<sup>202</sup> Die Gegenseite wies auf andere Stellen in demselben Brief hin: Kolumban relativiere seinen Brief selbst, indem er erkläre, er habe diese Dinge auf Drängen des Langobardenkönigs Agilulf und seiner Gattin Theodelinde geschrieben; er habe selber die Dinge, die

Vorbehalt gegen Konstantinopel II denken, da dieses nach der Meinung der Spanier mit einem der vorgenannten Konzilien, nämlich Chalkedon, in Widerspruch stand.

<sup>198</sup> Wilmers, *Animadversiones*, 46; Rodrigo Yusto am 23. 6. (Mansi 52, 857 B). Es ist wohl nicht zufällig, daß Maret in seinem materialreichen und detaillierten Werk überhaupt nichts von dem Widerstand gegen das Konzil im Abendland berichtet, vielmehr gegen alle historischen Tatsachen behauptet: »L'adhésion de Vigile aux décisions du cinquième concile lui acquit une autorité entièrement incontestable« (Du Concile, général I, 266).

<sup>199</sup> Siehe zu Anm. 76.

<sup>200</sup> Am 18. 6. (Mansi 52, 758 A).

<sup>201</sup> PL 80, 281 B.

<sup>202</sup> PL 80, 274–284; daraus zitiert bei Rauscher, *Observationes*, 31; ebenso *Quaestio*, 31 B.; Hinweise auch bei Mac Hale von Tuam am 20. 6. (Mansi 52, 787 A/B) und Landriot am 23. 6. (Ebd. 847 B/C).

dem Apostolischen Stuhl vorgeworfen werden, nicht glauben können und halte immer daran fest, daß die feste Säule der Kirche in Rom sei.<sup>203</sup> Gegenüber dem Vorwurf Cullens, Kolumban habe eben in Wäldern und Einöden gelebt, sei mit dem Problem des Dreikapitelstreits nicht vertraut gewesen und erst neu nach Italien gekommen<sup>204</sup>, erwidert Karl Johann Greith von St. Gallen, Kolumban habe zwar lange in Wäldern und Einöden gelebt, sei aber weder immer Eremit noch ein Kapuziner mit strikter Klausur gewesen, der zurückgezogen in seiner Zelle die Zeitläufte ignoriert habe, habe vielmehr durch seine Klöster in engem Kontakt mit der adligen kirchlichen und politischen Führungsschicht und schließlich mit König Agilulf und Königin Theodelinde gestanden.<sup>205</sup>

#### 4.5 Die Honoriusfrage und Konstantinopel III 680/681

Zur Honoriusfrage können wir uns relativ kurz fassen, da hierüber bereits geschrieben worden ist.<sup>206</sup> Zankapfel waren die beiden Briefe, die Papst Honorius 634 an Patriarch Sergios von Konstantinopel geschrieben hatte und die später auf dem Dritten Konzil von Konstantinopel zu seiner Verurteilung als Häretiker führten; sie nahmen zu der Frage des »einen Willens« in Christus Stellung.

Die Minorität<sup>207</sup> sah in diesen Briefen den klassischen Fall eines eigentlichen Glaubensirrtums in einer päpstlichen Ex-cathedra-Entscheidung. Damit war sie freilich in den Beweiszwang gesetzt. Denn sie mußte beweisen, daß diese Briefe 1. inhaltlich häretisch waren, und 2. eine definitive Glaubensentscheidung darstellten. Das erstere schien dadurch belegt, daß Honorius der Formel des Sergios von dem »einen Willen« zustimmte, indem er im ersten Brief schrieb: »Daher bekennen wir auch *einen Willen* unseres Herrn Jesus Christus; denn in der Tat ist von der Gottheit unsere Natur, nicht unsere Schuld angenommen: die vor der Sünde geschaffene Natur nämlich, nicht die nach der Übertretung verdorbene.«<sup>208</sup> Da der Monotheletismus (die Lehre von einem, nämlich nur dem göttlichen Willen in Christus) in Konstantinopel III als Häresie verurteilt wurde, steht für die Minorität fest, daß Honorius, der diesen »spezifisch häretischen

<sup>203</sup> »ego enim credo semper columnam Ecclesiae firmam esse in Roma «so wohl statt der Lesart »in ramo« (PL 80, 282 C); damit argumentiert bei Wilmers, *Animadversiones*, 47f; Cullen am 18. 6. (Mansi 52, 758 C).

<sup>204</sup> Ebd. 258 B.

<sup>205</sup> Am 1. 7. (Ebd. 1001 A).

<sup>206</sup> Siehe Anm. 3.

<sup>207</sup> Maret, *Du Concile général I*, 287–300; Döllinger, *Erwägungen*, 15f; Rauscher, *Observationes*, 33–50; *Quaestio*, 33–35; *De Summi Pontificis infallibilitate personali*, 20–22; Hefele, *Causa Honorii Papae*; Hefele am 17. 5. (Mansi 52, 83 B–D), Vérot am 28. 5. (Ebd. 295 A/B) und 30. 6. (Ebd. 959f).

<sup>208</sup> Mansi 11, 540.

Terminus« gelehrt und den »spezifisch orthodoxen Terminus« von zwei Willen in Christus abgelehnt habe<sup>209</sup>, objektiv eine Häresie gelehrt habe, selbst wenn er – wie aus dem Kontext des Briefes hervorgehe – sie persönlich in orthodoxem Sinne verstanden habe. Daß es sich um eine Ex-cathedra-Entscheidung handle, gehe daraus hervor, daß Honorius als Papst in einer Glaubensfrage um Klärung gebeten wurde und diese in autoritativer Weise in den beiden Briefen an Sergios zu geben versuchte. Speziell aus der Formulierung im zweiten Brief »Im übrigen, was das kirchliche Dogma betrifft... dürfen wir... nicht eine oder zwei Wirkweisen... definieren« wird abgeleitet, Honorius habe »eine dogmatische Definition geben, das kirchliche Dogma aussprechen wollen«<sup>210</sup>. Ein weiteres, sehr wesentliches Argument ist die von Konstantinopel III über Honorius wie über eine Reihe anderer Kirchenführer ausgesprochene Verurteilung als Häretiker. Daraus gehe hervor, daß ein ökumenisches Konzil es für möglich hielt, daß ein Papst Häretiker werden, bzw. der Kirche etwas Häretisches zu glauben vorlegen könne. Das Verdikt von Konstantinopel III gegen Honorius sei aber durch die Unfehlbarkeit der Kirche »in factis dogmaticis« gedeckt, die die Kirche gerade gegen den Jansenismus festgehalten habe; wer dieses Verdikt daher für unberechtigt halte, leugne die Unfehlbarkeit der Kirche »in factis dogmaticis«<sup>211</sup>.

Die infallibilistische Antwort<sup>212</sup> bemüht sich demgegenüber nachzuweisen, daß die Antworten des Honorius in einem orthodoxen Sinne zu interpretieren sind: aus dem Kontext gehe hervor, daß Honorius das »ein Willen« im Sinne einer moralischen Willenseinheit verstehe, bzw. in dem Sinne, daß es in Christus kein »Gesetz des Fleisches« gebe, das dem Gesetz des Geistes widerstreite. Was die lehramtliche Qualifikation der Briefe angeht, so gehe aus ihnen gerade der nicht-definitive, vorläufige Charakter hervor. Aus der erwähnten Formulierung im zweiten Brief werde deutlich, daß Honorius gerade nichts »definieren«, sondern nur ein Schweigegebot, eine Art pastoraler Sprachregelung verkünden wollte. Und bezüglich der Verurteilung als »Häretiker« in Konstantinopel III argumentiert die Majorität mit den beiden Texten, die die mehr undifferenzierte Verurteilung als Häretiker im Konzil selbst ein wenig modifizieren: mit dem kaiserlichen Edikt, das von Honorius als einem »Begünstiger« der Häresie spricht und ihn dadurch von ihren »Urhebern« unterscheidet<sup>213</sup>, und mit dem Schreiben Papst Leos II., welches nur aussagt, daß Honorius »diese

<sup>209</sup> Hefele, *Causa Honorii Papae*, 10.

<sup>210</sup> Ebd.

<sup>211</sup> *De Summi Pontificis infallibilitate personali*, 21 f.

<sup>212</sup> Wilmers, *Animadversiones*, 48–66; Garcia Gil von Zaragoza am 18. 5. (Mansi 52, 90 f); Cullen am 19. 5. (Ebd. 113 f); Spalding von Baltimore am 30. 5. (Ebd. 316 A/B); Ballerini von Alexandrien am 20. 6. (Ebd. 772 f).

<sup>213</sup> Mansi 11, 709.

apostolische Kirche nicht mit der Lehre der apostolischen Tradition erhellt hat, sondern in würdelosem Verrat den reinen Glauben auszuhöhlen suchte«<sup>214</sup>. Honorius sei als Häretiker nicht in eigentlichem Sinne verurteilt worden, sondern weil er durch Unterlassung und Nicht-Wahrnehmung seiner Pflicht lehramtlichen Einschreitens der Häresie Vorschub geleistet habe.

Heute kann man nicht mehr unhistorisch die »Orthodoxie« der beiden Sergios-Briefe an der späteren Definition von Konstantinopel III messen; man muß sie aus ihrem damaligen historischen Kontext und ihren eigenen theologischen Voraussetzungen zu verstehen suchen. Wir stehen hier noch vor den Begriffsklärungen, die Maximus Confessor und die Lateransynode von 649 brachten. Tatsächlich wird man schwerlich im Ernst eine eigentlich »monotheletische« Deutung der Briefe festhalten können, wenn man ein Minimum an Gespür für geschichtliche Interpretation besitzt und nicht ungeschichtlich von »spezifisch häretischen« oder »spezifisch orthodoxen« Termini spricht.<sup>215</sup> Nicht die Minorität, sondern die Majorität hat in der Beurteilung des Honorius das bessere historische Gespür bewiesen. Was ferner den Charakter als »Ex-cathedra-Entscheidungen« angeht, so ist – auch abgesehen von der Fragwürdigkeit der Übertragung dieser Kategorie in die damalige Zeit – diese Qualifikation schon wegen des ausgesprochen pragmatisch-pastoralen Charakters der Antwort des Honorius als abwegig zu bezeichnen. Honorius, der sich auf dem Parkett des Reflexionsniveaus der Griechen unwohl fühlte, wollte eben gerade eine endgültige Klärung der Sachfrage vermeiden.<sup>216</sup> In der Honoriusfrage ist tatsächlich den Infallibilisten mehr geschichtliches Denken zuzubilligen als den Anti-Infallibilisten. Nicht so leicht abzutun sind die Argumente der

<sup>214</sup> So in der (schärferen) lateinischen Fassung (Mansi 11, 731). In der griechischen Fassung heißt es statt dessen »der zuließ, daß er (der unbefleckte Glaube der römischen Kirche) befleckt wurde (maculari permisit)« (Ebd. 733). Diese Fassung wird meist von den Infallibilisten zitiert. Sie ist milder gegenüber Honorius, katastrophaler jedoch für die römische Kirche: während in der anderen Fassung ihr Glaube in Wirklichkeit intakt bleibt, da ihn Honorius auszuhöhlen »suchte« (subvertere conatus est), es ihm jedoch nicht gelang, wird er jetzt tatsächlich befleckt.

<sup>215</sup> Vgl. Stockmeier, *Der Fall des Papstes Honorius*, 116; Kreuzer, *Die Honoriusfrage*, 56 f, 93.

<sup>216</sup> Stockmeier, *Die Causa Honorii*, 412, 416; Ders., *Der Fall des Papstes Honorius*, 116: »Die pragmatische Tendenz der Schreiben, durch einen Verzicht auf anstößige Formel den kirchlichen Frieden zu sichern beziehungsweise wieder herzustellen, spricht überdies dafür, daß der Papst nichts Neues sagen wollte«; Kreuzer, *Die Honoriusfrage*, 56: »Beide Briefe versuchen offensichtlich, durch Umkreisen der Problematik, die Sergios vorgetragen hatte, ihre Belanglosigkeit für den Glauben herauszustellen. Sowohl die Gefährlichkeit des Begriffs einer wie zweier Energien wird hervorgehoben. Eine Entscheidung zwischen beiden Termini wollte der Papst nicht fällen, da er die Lehre der Väter (d. h. des Konzils von Chalkedon und Leos des Großen) für unverrückbar und unwiderruflich feststehend hielt. Die Christologie ist nach Auffassung der beiden Honorius-Briefe – im Gegensatz zur Überzeugung der Sergios – mit Chalkedon abgeschlossen.«

Minorität freilich in der Frage der Verurteilung durch Konstantinopel III. Die Versuche der Majorität, den Sinn dieser Verurteilung abzuschwächen, werden selbst den modifizierenden Worten im Schreiben des Kaisers und des Papstes nicht ganz gerecht.<sup>217</sup>

Das Konzil von 680/681 stellt sich von infallibilistischer Warte<sup>218</sup> folgendermaßen dar: die römische Synode von 680 und der Brief des Papstes Agatho hatten bereits eindeutig die Weichen für das Konzil gestellt; und ihre unbedingte Autorität wurde auch durch das Konzil anerkannt. Denn in dem Schreiben der römischen Synode an den Kaiser heißt es, sie habe die Frage des Monotheletismus bereits durch die Autorität des heiligen Petrus entschieden: auf dem zukünftigen Konzil gehe es daher nicht mehr darum, »wie über Ungewisses zu streiten, sondern das Sichere und Unveränderliche durch eine zusammenfassende Definition darzulegen«<sup>219</sup>. Die Konzilsväter nehmen den Agatho-Brief als »von dem höchsten göttlichen Gipfel der Apostel geschrieben«<sup>220</sup> an. In der Schlußakklamation des Konzils an den Kaiser heißt es: »Der höchste Apostelfürst stritt mit uns; sein Nachahmer und Nachfolger im Sitz ist auf unserer Seite und hat uns durch einen Brief das Mysterium der göttlichen Inkarnation erklärt. Ein von Gott geschriebenes Bekenntnis hat dir die alte Stadt Rom dargebracht und aus dem Abendland den Tag für das Dogma hervorgehen lassen. Papier und Tinte schien es, und durch Agatho sprach Petrus«<sup>221</sup> – mit welcher Zitation sich die Mehrheit übrigens ein hübsches Beispiel von Textverstümmelung leistete.<sup>222</sup> Durch die Annahme des Agatho-Briefes habe das Konzil zugleich den in ihm enthaltenen Anspruch, daß die römische Kirche »niemals vom Weg der Wahrheit abgewichen ist«<sup>223</sup> und daß sie

<sup>217</sup> Kreuzer, Die Honoriusfrage, 93: »Aus allen diesen Stellen geht eindeutig hervor, daß Honorius vom sechsten allgemeinen Konzil als Häretiker verurteilt wurde. Das Konzil hat – nach den Vorstellungen der damaligen Zeit – die beiden Briefe dieses Papstes nur rein satzhaft nach Formulierungen zur Willen- und Energienfrage untersucht.« – In dem Schreiben Leos II., der Honorius besonders ankreidet, daß er gerade die *römische* Kirche befleckt hat, sieht Kreuzer eher noch eine Verschärfung als eine Abbildung (101).

<sup>218</sup> Cossa, De natura et iuribus primatus Romani Pontificis, 28; Perrone, De Romano Pontifice, 16; Cardoni, De Romani Pontificis infallibilitate, 61–66; Zelli, nicht gehaltene Rede (Mansi 52, 451 D).

<sup>219</sup> »non tamquam de incertis contendere, sed ut certa atque immobilia compendiosa definitione proferre« (Mansi 11, 294).

<sup>220</sup> Ebd. 684.

<sup>221</sup> Ebd. 666.

<sup>222</sup> Denn unmittelbar hinter dem »durch Agatho sprach Petrus« heißt es weiter »und mit dem Allmächtigen, der mit dir regiert, entschiedest du, frommer Kaiser, der du von Gott bestimmt bist«. Es folgen dann noch emphatischere Lobpreisungen des Kaisers, in deren Verlauf sogar Mt 16, 18 auf das Reich angewandt wird: »Freu dich, du Stadt Sion, Gipfel des Erdkreises und Reich! Konstantin hat dich mit Purpur geschmückt und durch den Glauben gekrönt..., und die Pforten der Hölle werden dein orthodoxes Reich nicht überwältigen« (Ebd. 668). – In diesem Rahmen müssen natürlich die Lobeshymnen auf Rom relativiert werden.

<sup>223</sup> Ebd. 239.

»durch die Gnade des allmächtigen Gottes von dem Weg der apostolischen Tradition niemals abgeirrt ist, und nicht durch häretische Neuerungen verkehrt unterlag«<sup>224</sup> anerkannt, und damit im Grunde die päpstliche Unfehlbarkeit. Zwar habe das Konzil die Traditionszeugnisse im Agathobrief mit den im Patriarchat von Konstantinopel vorliegenden Kodizes verglichen, aber nicht um die Rechtgläubigkeit des Papstes zu prüfen, sondern um die definierte Wahrheit noch mehr zu klären und zu verstehen.

Dieser Version setzt die Kritik der Minorität<sup>225</sup> folgendes Bild des Konzils entgegen: Daß das Konzil nicht einfach den päpstlichen Entscheid ausführt und ihn nicht schon als letztverbindlich betrachtet, geht einmal daraus hervor, daß die Monotheleten, allen voran Patriarch Makarios von Antiochien, zunächst als gleichberechtigte Konzilsväter teilnehmen, die Frage also als noch nicht durch den römischen Spruch entschieden gilt. Erst nachdem das Konzil entschieden hatte und Makarios sich dennoch nicht beugen wollte, wurde er auf die Anklagebank versetzt. Vor allem jedoch weist die Minorität darauf hin, daß, wie klar aus den Konzilsakten hervorgeht, die im Agathobrief angeführten Väterstellen erst einmal in einer drei Wochen währenden Prüfung anhand der im Patriarchat vorhandenen Vätertexte nachgeprüft werden; vor allem Patriarch Georg von Konstantinopel erklärte nach diesem Studium, er habe die Väter studiert und sei zur Erkenntnis gekommen, daß der Agathobrief damit übereinstimme; deshalb nehme er ihn an. Was die im Agathobrief enthaltenen Ansprüche auf Irrtumslosigkeit der römischen Kirche betrifft, so weist Hefele einmal darauf hin, daß die Behauptung, die römische Kirche sei nie in Irrtum gefallen, nicht dasselbe sei wie die persönliche Irrtumslosigkeit des Papstes; daß Honorius eine heterodoxe Formel vorgeschrieben habe, sei durchaus mit der Behauptung vereinbar, daß die römische Kirche nie dem monotheletischen Irrtum verfallen sei. Außerdem gehe aus den Beratungen des Konzils und der Prüfung der Väterstellen hervor, daß die Konzilsväter nicht alle im Agathobrief enthaltenen Behauptungen approbierten, sondern nur die in ihm enthaltene dyotheletische Lehre, also die Lehre von einem göttlichen und menschlichen Willen in Christus.<sup>226</sup>

Diese letztere Deutung dürfte wohl auf die Mehrheit des Konzils zutreffen. Allerdings ist auch hier die Antwort nicht ganz eindeutig. Es gab ver-

<sup>224</sup> Ebd. 242.

<sup>225</sup> Maret, *Du Concile général I*, 273–287; *Quaestio*, 32f; Kenrick, *De Pontificia infallibilitate*, 14f; Hefele, *Causa Honorii Papae*, 22–25; *Bemerkungen zum Unfehlbarkeitskapitel von Biró* (ASV, *Concilio Vaticano I*, *Observationes* 25), Hefele (Mansi 51, 982 D) und Kenrick (Ebd. 1062f); Hefele am 17. 5. (Mansi 52, 82 B, D); Rauscher am 15. 6. (Ebd. 727 B).

<sup>226</sup> *Causa Honorii Papae*, 22–25; Rede vom 17. 5. (Mansi 52, 82 D).

schiedene Richtungen<sup>227</sup>; und neben einem Patriarchen Georg von Konstantinopel, der den Agatho-Brief erst anhand der Vätertexte auf seine Rechtgläubigkeit prüft, stehen Bischöfe wie Theodor von Ephesos, Johannes von Chalkedon und Domitios von Prusias, die den Agatho-Brief einfach aufgrund der Autorität des Papstes und »als vom Heiligen Geist diktiert« annehmen.<sup>228</sup> Ob es hierbei jedoch überhaupt sinnvoll ist, formale und materiale Autorität des Agatho-Briefes so scharf zu unterscheiden, ob nicht vielmehr beides ineinander übergang und eine präzise Unterscheidung von formaler und materialer Autorität den meisten damaligen Konzilsvätern gar nicht verständlich gewesen wäre – diese Frage müsste weiter gestellt werden.<sup>229</sup>

#### 4.6 Nikaia II 787 und Konstantinopel IV 869/870

Zu dem Zweiten Konzil von Nikaia 787 wird von beiden Seiten ähnlich argumentiert wie zu Chalkedon und Konstantinopel III, ohne daß jedoch in dieser Hinsicht neue Argumente zum Vorschein kommen. Jedoch weist die Minorität bei Nikaia II wieder auf ein paralleles Problem wie bei Kon-

<sup>227</sup> W. de Vries, Die Struktur der Kirche gemäß dem Dritten Konzil von Konstantinopel (680–681); in: Volk Gottes, Festgabe für J. Höfer, hrsg. von R. Bäumer/H. Dolch (Herder 1967), 262–285, hier 277: »Wir kommen nun zur entscheidenden Frage, ob und in welchem Ausmaß der Führungsanspruch Roms, besonders in Glaubensfragen, vom Konzil anerkannt wurde. Die Antwort auf diese Frage ist nicht so einfach und nicht so eindeutig, wie man es wünschen könnte. Es will uns scheinen, daß es auf dem Konzil zwei Strömungen gab, die nicht miteinander harmonierten. Die eine war bereit – darin waren sich alle Konzilsväter einig –, Rom als ersten Sitz der ganzen Christenheit anzuerkennen; aber ihre Anhänger maßten dem Papst keine unbedingt entscheidende Autorität in Glaubensfragen zu, wenn sie auch seine Lehräußerungen mit dem größten Respekt aufnahmen. Das dürfte die herrschende Richtung gewesen sein. Sie setzte auch die Verurteilung des Papstes Honorius als Häretiker durch. Daneben werden aber auch auf dem Konzil auch Stimmen laut, die sich positiv zu der von Rom beanspruchten Glaubensautorität äußern.«

<sup>228</sup> Ebd. 283.

<sup>229</sup> Auch wenn der oben zitierte Domitios von Prusias das Schreiben Agathos »gleichsam als vom Heiligen Geist diktiert durch den Mund des heiligen und allerseeligsten Apostelfürsten Petrus« annimmt (Mansi 11, 340 B), dann scheint mir das noch kein Beweis für strikte formale Autorität im modernen lehramtlichen Sinne zu sein. Im Grunde hätten die meisten Konzilsväter in Chalkedon und Konstantinopel III so sprechen können und haben dies auch getan. Als »vom Heiligen Geist diktiert« kann man ein Schreiben auch annehmen, weil es den wahren Glauben vorbildlich formuliert. Natürlich kommt durch den Apostelfürsten Petrus das Ansehen Roms wesentlich mit hinein. Aber damit ist durchaus vereinbar, daß hier Elemente formaler und materialer Autorität ohne klare Unterscheidung ineinander übergehen. Das faktische Ansehen Roms und römischer Schreiben auf diesen Konzilien wäre dann im Sinne einer eher undifferenzierten Verbindung materialer und formaler Autorität (Ansehen des Sitzes Petri – und Bewahrung dieser Tradition durch klärende Lehrbriefe) zu interpretieren. Ein scharfes »Entweder-Oder« wäre dann dem damaligen Bewußtseinsstand nicht angemessen. Damit ist freilich durchaus nicht gelegnet, daß die formalen und materialen Elemente je nach Zeiten, Situationen und einzelnen Personen ein sehr unterschiedliches Gewicht besitzen.

stantinopel II hin: nämlich auf die Nicht-Rezeption eines doch vom Papst bestätigten Konzils im Abendland. Maret schweigt sich in seinem Werk »Du Concile général« über diese Nicht-Rezeption völlig aus, wie er es ja auch in bezug auf Konstantinopel II tut<sup>230</sup> – vielleicht weil er, deutlicher als andere Mitglieder der Minorität, gespürt hat, wie wenig diese Vorgänge auch in das eigene Konzept passen. In der »Quaestio« jedoch<sup>231</sup> und bei Vérot<sup>232</sup> wird auf die Tatsache hingewiesen, daß die Franken dieses Konzil und seine Beschlüsse zur Bilderverehrung nicht annahmen, auf dem Frankfurter Konzil von 794 unter Leitung Karls des Großen sogar in einem Kanon ausdrücklich verwarfen, und daß Papst Hadrian I. mit sachlichen Argumenten die fränkischen Einwände zu zerstreuen suchte. Dagegen wird der Einwand erhoben, es handle sich bei den Frankfurter Konzilsvätern nicht um einen Glaubensgegensatz zum Zweiten Konzil von Nikaia, sondern, da sie nicht Griechisch konnten, nur um ein terminologisches Mißverständnis.<sup>233</sup> Außerdem ließe sich dieses Argument genauso gut gegen die Unfehlbarkeit des Konzils verwenden. Vérot insistiert jedoch<sup>234</sup>: auf jeden Fall beweise dieser Vorgang, daß die Frankfurter Konzilsväter der Auffassung waren, der Papst könne zusammen mit einem Großteil der Bischöfe in Glaubenssachen irren, und dann müsse man ihm widerstehen. – In Wirklichkeit ist zu sagen, daß dieser Streitfall sehr wenig für das Verhältnis von Bischöfen und Papst hergibt. Sein Gehalt ist die Spannung zwischen zwei Konzilsideen: der mediterran-ostzentrierten der fünf Patriarchate, wie sie in Nikaia zum Ausdruck kam, und der der jungen germanischen Kirchen des Westens, die unüberhörbar ihr Mitspracherecht anmeldeten.<sup>235</sup>

Das Vierte Konzil von Konstantinopel war auf dem Ersten Vatikanum vor allem dadurch von Bedeutung, daß die bereits erwähnte Hormisdas-Formel in dem »Libellus satisfactionis« enthalten war, den die Anhänger

<sup>230</sup> Vgl. Anm. 198.

<sup>231</sup> Quaestio, 36 f.

<sup>232</sup> Am 28. 5. (Mansi 52, 295 B/C) und 30. 6. (Ebd. 960 A/B).

<sup>233</sup> John Martin Spalding von Baltimore am 30. 5. (Ebd. 317 B). – Damit ist gemeint, daß die Beschlüsse des Konzils von Nikaia in einer fehlerhaften lateinischen Übersetzung zu den Franken gelangten, in der die den Bildern Christi und der Heiligen geschuldete Verehrung fälschlich mit »adoratio« (Anbetung) statt »veneratio« wiedergegeben war. In Wirklichkeit war diese falsche Übersetzung freilich eher Wasser auf die Mühlen der Franken als eigentlicher Grund der Polemik. Eigentlicher Grund der Ablehnung war (abgesehen von dem gesamten Kontext des Sich-Auseinanderlebens zweier Kulturkreise), daß die Franken nicht dieselbe Beziehung zum Bild hatten: sie waren nicht bereit, ihm eine eigentlich religiöse, quasi-sakramentale Vermittlungsfunktion zuzuerkennen, sondern nur einen sehr vorläufigen pädagogischen Wert, der nicht von der künstlerischen Qualität ablösbar war (so in den im Auftrag Karls des Großen verfertigten »Libri Carolini«, die sich ausführlich mit dem Konzil von Nikaia auseinandersetzen).

<sup>234</sup> Am 30. 6. (Ebd. 960 A/B).

<sup>235</sup> Vgl. dazu auch Sieben, Konzilsidee, 324 ff.

des abgesetzten Patriarchen Photios zu unterzeichnen hatten, bevor sie rehabilitiert wurden; aus dieser Fassung wurde sie im Ersten Vatikanum zitiert. Hefele<sup>236</sup> und Vérot<sup>237</sup> weisen kritisch auf das innere Widerstreben der griechischen Bischöfe gegen diesen Unterwerfungsakt hin, der dadurch als Zeugnis für den gemeinsamen Glauben von West und Ost sehr fraglich erscheine: griechische Bischöfe beschwerten sich beim Kaiser, die römische Kirche behandle hier die griechische wie eine Herrin ihre Magd. Nach der Unterschrift des Libellus satisfactionis reute es die Bischöfe, unterschrieben zu haben; und die unterschriebenen Exemplare wurden aus der Wohnung der römischen Legaten gestohlen. Schließlich weist Vérot noch auf einen anderen interessanten Fund aus der Geschichte des Vierten Konzils von Konstantinopel hin: auf den Brief Hadrians II. an das Konzil, Honorius habe (im Unterschied zu Nikolaus I., den Photios für abgesetzt erklärte) verurteilt werden können, weil es wegen Häresie war, in welchem einzigem Fall die Niedergestellten den Höheren Widerstand leisten dürften; aber auch dies habe nicht einmal durch einen Patriarchen geschehen dürfen, wenn nicht die Erlaubnis des römischen Stuhles vorangegangen wäre.<sup>238</sup> Wenn der Papst unfehlbar sei, müsse er auch diese Äußerung Hadrians II. für unfehlbar halten.<sup>239</sup>

##### 5. *Versuch einer Gesamtwürdigung*

Aus der Übersicht über die Argumentation ist eines deutlich geworden: Infallibilisten und Anti-Infallibilisten wenden unterschiedliche Methoden an, die Geschichte zu befragen; und jeweils mit ihrer Methode können sie praktisch alle Einwände abschlagen. Die Infallibilisten konzentrieren sich auf Einzelzeugnisse, die eine mehr oder weniger starke Hervorhebung päpstlicher Autorität oder der Wichtigkeit römischer Überlieferung oder römischer Lehrschreiben für den Glauben enthalten. Sie interpretieren diese Zeugnisse meist »in sich« und nicht so sehr im Kontext der geschichtlichen Ereignisse oder auch anderer Zeugnisse desselben Autors. Erst unter dem Druck der Minoritäts-Argumente geschieht manchmal eine stärkere Beachtung des geschichtlichen Zusammenhangs. Die Auslegung ist zunächst nicht in erster Linie »historisch«, sondern rein »systematisch«, d. h. sie ist – was freilich in gewissem Ausmaß auch für die Minorität gilt – nicht an dem historischen Bewußtseinsstand dieser Quelle orientiert. Bestimmte, oft dichterische und panegyrische Ausdrücke werden

<sup>236</sup> Bemerkungen zum Unfehlbarkeitskapitel (Mani 51, 983 B).

<sup>237</sup> Am 28. 5. (Mansi 52, 296 A/B).

<sup>238</sup> Am 28. 5. (Ebd. 297 A/B) und 30. 6. (Ebd. 960 C).

<sup>239</sup> Am 30. 6. (Ebd. 960 C).

ohne jede Rücksicht auf ihre literarische Gattung scharf logisch ausgepreßt; es wird nachgewiesen, daß etwa solche Lobeshymnen oder solche Gewißheiten, in der Gemeinsamkeit des Glaubens mit der römischen Kirche nicht fehlzugehen, nur unter Voraussetzung der päpstlichen Lehrinfallibilität richtig und begründbar seien. Dies gilt in besonders krasser Weise für das Gutachten Cardonis<sup>240</sup>; es gilt aber auch fast durchgehend für die ganze Majorität.

Ein weiteres Merkmal ist der durchgängige Schluß vom Einzelnen auf das Allgemeine und generell Gültige. Es muß auffallen: die unmittelbare Aussage der Quellen ist – mit wenigen Ausnahmen – individuell. Es wird von einem bestimmten Papst mit einem bestimmten Lehrschreiben gesagt, daß Petrus durch ihn gesprochen hat; in einem einzelnen päpstlichen Spruch wird das »Diktat des Heiligen Geistes« erkannt; nach einer bestimmten römischen Entscheidung ist in einer ganz bestimmten Angelegenheit die »causa« erledigt; ein bestimmter Papst beansprucht, daß durch seine so absolut klare und vollständige Darlegung eine Sache definitiv geklärt ist. Nur selten handelt es sich um allgemeine Aussagen. Die Majorität wendet jedoch diese Aussagen immer ins Generelle und Allgemeine; denn sie betrachtet diese Texte immer unter dem Blickwinkel der generalisierten Fragestellung nach letzter Instanz in der Kirche, welche unabhängig von der konkreten Situation sein müsse. Und weil sie selbstverständlich davon ausgeht, daß die Frage nach letzter Instanz generell zu beantworten ist, daß also entweder grundsätzlich der Papst oder nur erst das Konzil letzte Sicherheit über den wahren Glauben gibt, setzt sie auch voraus, daß diese Texte immer darauf eine Antwort geben, auch dann wenn ihre unmittelbare logische Struktur die einer Einzelaussage ist. Die Situationsbedingtheit dieser Texte wird dadurch nicht erkannt und mehr aus ihnen herausgelesen, als historisch begründet werden kann.

Die Art und Weise, wie die Minorität die Geschichte befragt, ist zunächst einmal nicht unabhängig von ihrer ekklesiologischen Fragestellung. Die Bischöfe der Minorität waren keine Episkopalisten oder Konziliaristen; sie sind auch kaum einfach als Gallikaner zu bezeichnen; selbst ein Mann wie Maret vertritt nicht mehr in Reinheit den Gallikanismus eines Bossuet (der selbst bereits ein gemäßigter Gallikanismus war), sondern einen bereits durch ultramontane Ingredienzien modifizierten Gallikanismus. Auch ist die scharfe Fragestellung nach der juristisch letzten Instanz bei der Minorität meist nicht in demselben Maße präsent wie bei der Majorität. Ihr ging es in erster Linie darum, daß niemals der Papst »allein«, völlig gottunmittelbar und autonom den Glauben der Kirche normieren kann, sondern immer auf das Zusammenwirken mit der ganzen Kirche

<sup>240</sup> Siehe bes. Anm. 85 und 107.

angewiesen ist. Von da aus war ihre geschichtliche Fragestellung bestimmt. Sie lautete: entweder hat »allein« der Papst Glaubensfragen entschieden – oder die letzte Klärung ist immer in einem Zusammenwirken von Papst und Bischöfen, Papst und Konzil, römischer Kirche und »*Consensio omnium ecclesiarum*« geschehen. Diese Fragestellung ist bei Maret<sup>241</sup>, Rauscher<sup>242</sup> und in der »*Quaestio*«<sup>243</sup> ganz ausdrücklich gegeben. Dies bedingte einmal, daß die Minorität nicht nur einzelne Traditionszeugnisse, sondern die ganze Breite der realen Geschichte untersuchte. Es geht ihr nicht nur darum, wie nach einzelnen Autoren die Dinge hätten sein müssen, sondern wie faktisch Glaubensfragen in der alten Kirche geklärt wurden. Damit war aber auch von vornherein klar, daß auf die so gestellte Frage nur eine Antwort gegeben werden konnte. Denn natürlich hat niemals Rom *allein* und in einsamer Höhe, ohne den Lebenszusammenhang und die Mitbeteiligung übriger Kirchen, Glaubensfragen entschieden, und schon gar nicht im ersten Jahrtausend. Immer konnte man zeigen, daß die römische Kirche, wenigstens dort, wo sie erfolgreich war, sich auf die übrige Kirche stützte. Selbst eindeutige Zeugnisse, die auf die römische Kirche als Norm des wahren Glaubens hinwiesen, wie die Hormisdas-Formel, konnten natürlich in diesem Sinne relativiert werden: selbstverständlich ging es damals konkret um das Konzil von Chalkedon; und wenn dann Rauscher argumentiert »Daß aber die Griechen sich ver-

<sup>241</sup> Es gebe drei Hypothesen: 1. Entweder ist der Papst absoluter Souverän und erweist sich dann auch als absoluter Herr des Konzils; 2. oder die absolute Souveränität kommt dem »*corps épiscopal*« zu, welches seinerseits über den Papst eine unbegrenzte Herrschaft ausübt; 3. oder es kommt auf die Übereinstimmung von Papst und Bischöfen und auf ihr Zusammenwirken an (Du Concile général I, 143 f.).

<sup>242</sup> Bei ihm freilich präziser gefaßt: »Die Frage ist ob eine Definition über Glaube und Sitten allein schon dadurch, daß sie von dem Nachfolger des heiligen Petrus ausgeht, die Notwendigkeit mit sich bringt, sie als von Gott geoffenbarte Lehre anzunehmen, so daß sie in keinem Fall in Zweifel gezogen werden kann, ohne daß der Gott selbst geschuldete Gehorsam geleugnet wird – oder ob sie erst dann als glaubensgewiß zu halten ist, wenn die Übereinstimmung der Kirchen feststeht« (Observationes, 2).

<sup>243</sup> »Die Frage ist, ob die Verfassung der Kirche eine absolute oder gemäßigte Monarchie ist, bzw. ob dem Papst von Christus die ganze Fülle der Gewalt überhaupt, oder der Vorrang der Gewalt, aber nicht die Totalität verliehen ist, so daß die ganze Fülle der kirchlichen Gewalt sowohl aus der Gewalt des Papstes als dem primären Element, wie aus der Gewalt der Bischöfe als dem sekundären und untergeordneten Element besteht. Ebenso ist die Frage, ob das höchste und unfehlbare Lehramt und Glaubensurteil so im Papst ruht, daß er allein und unabhängig von jeder Mitwirkung und Zustimmung seiner Brüder und der Kirche höchster und unfehlbarer Richter ist« (1). Weiter heißt es dann, die These vorwegnehmend, die Daten von Schrift, Tradition, Kirchengeschichte und theologischer Einsicht ließen sich in Einklang bringen, wenn gesagt werde, »der Papst sei zwar höchster und unfehlbarer Lehrer und Richter, aber nicht allein und von der ganzen Kirche völlig unabhängig, sondern vereint mit der Mitwirkung und Zustimmung seiner Brüder«, nicht aber, wenn gesagt werde, »der Papst sei unfehlbar aus seiner eigenen Gewalt alleine, unabhängig von jeder, sei es vorhergehenden, begleitenden oder nachfolgenden Mitwirkung und Zustimmung seiner Brüder« (Ebd.).

pflichtet hätten, sich künftig bei jeder Glaubenskontroverse um den Konsens der Kirchen nicht mehr zu kümmern, sondern den römischen Papst als höchsten und irrumslosen Richter anzuerkennen, hat nichts mit der Wahrheit zu tun«<sup>244</sup>, dann rennt er offene Türen ein. Eine solche absolut autonome Kompetenz nur des römischen Papstes ist natürlich eine ungeschichtliche Abstraktion. Kurz: Die Frage der Minorität war in dieser Allgemeinheit so gestellt, daß es darauf nur *eine* Antwort geben konnte. Die Minoritätsposition wurde der realen Geschichte viel besser und reibungsloser gerecht – aber auch deshalb, weil sie so gefaßt war, daß sie praktisch nicht falsifiziert werden konnte und geeignet war, ganz disparate Traditionszeugnisse ohne allzu große Schwierigkeiten zu integrieren.

Damit ist freilich noch nicht gesagt, daß sie auch der Vielfalt dieser Traditionszeugnisse gerecht wurde. So wird bei Maret und ebenso in der »Quaestio« die Geschichte praktisch nach einer vorgefaßten These untersucht. Das Ergebnis ist dann, daß immer dieselbe Struktur des Verhältnisses von Konzil und Papst galt, ob es sich um Nikaia, Chalkedon oder um die Laterankonzilien handelte. Gerade angesichts der immensen historischen Erudition und kritischen Schärfe der Untersuchung, die in Marets »Du Concile général...« ihren Niederschlag gefunden hat, muß diese im Grunde abstrakte und a-historische Gesamtperspektive auffallen. Schwerwiegende Verschiebungen und Entwicklungen im Verhältnis von Konzil und Papst gibt es hier nicht und kann es nicht geben. Freilich läßt sich auch diese Aussage nicht für die ganze Minorität generalisieren.<sup>245</sup> Sicher war die Minorität mehr in der Lage, mit den Widersprüchen der real verlaufenen Geschichte fertig zu werden. Weniger auf unfehlbare Einzelentscheidungen fixiert, sah sie die im Apostolischen Stuhl der Kirche gewährte Sicherheit und Führung mehr in einer historischen Gesamtlinie, mehr in der Langzeitwirkung als in der kurzfristigen und sofortigen Beendigung von Kontroversen. Sie erkannte, daß auch Rom nicht dem geschichtlichen Gesetz von Klärungsprozessen in der Kirche enthoben ist, bei dem Entwicklungen nicht beliebig beschleunigt werden und Einsichten, die sich erst als Ergebnis des Prozesses einstellen, nicht schon am Anfang vorhanden sein können. Rom ist kein »Deus ex machina«, der die Dogmentwicklung abkürzen könnte.

Dennoch hat auch die Majorität Pluspunkte in ihrer Deutung der Ge-

<sup>244</sup> Observationes, 28.

<sup>245</sup> Wesentlich mehr an Sinn für geschichtliches Werden findet sich in Rauschers »Observationes«, an denen übrigens Hefele wesentlich mitgearbeitet hat (Schatz, Kirchenbild, 443 f): daß sich die Kriterien für den katholischen Glauben langsam im geschichtlichen Prozeß herausgebildet haben; daß auch die Autorität des Stuhles Petri langsam durch geschichtliche Bewährung als Hort des wahren Glaubens und durch eine Reihe anderer Faktoren, wie z. B. die angelsächsische Misson und die Tatsache, daß er als einzige »Sedes apostolica« übrig blieb, gewachsen ist (70–72).

schichte aufzuweisen. Differenzierter und historisch zutreffender argumentierte sie dort, wo ihrerseits die Minorität ein geschlossenes System und eine angeblich von Anfang an selbstverständliche Glaubensregel aufweisen wollte. Dies war der Fall bei dem »Consensus unanimes« auf ökumenischen Synoden und bei dem Traditionsprinzip des Vinzenz von Lerin. Es galt erst recht für den Honoriusfall. Bei einer Reihe von anderen Zeugnissen hatte damals die infallibilistische Deutung ebenso plausible Gründe wie die gegenteilige für sich. Dies gilt für Irenäus, für Augustinus, erst recht für die Hormidas-Formel und für die wenigstens von den Päpsten und römischen Legaten auf den ökumenischen Synoden erhobenen Ansprüche. Es gilt weitgehend auch heute, wenn man von der unhistorischen Fragestellung abgeht, ob diese Texte unmittelbar päpstliche Lehrinfallibilität im Sinne des Ersten Vatikanums aussagen, und statt dessen fragt, ob ihnen eine Richtung oder Tendenz auf Rom als letzte Autorität in Glaubensfragen eigen ist. Bei Augustinus, aber auch z. T. auf den ökumenischen Synoden ist dann festzustellen, daß beide Tendenzen vorhanden sind, wenngleich diejenige, auf die sich die Minorität beruft, sicher unter den Konzilsvätern des Ostens die weitaus stärkere ist. Auch Redner der Majorität vermochten jedenfalls durchaus differenziert geschichtlich zu argumentieren; und es gibt Phänomene, mit denen ihre Deutung besser fertig wurde. Das pauschale Verdikt Haslers läßt sich deshalb in dieser undifferenzierten Form nicht halten.

Vom heutigen Stande dogmengeschichtlichen Bewußtseins liegt die Hauptschwäche der Minoritäts-Position darin, daß sie das Bewußtsein einer formalen Unfehlbarkeit ökumenischer Konzilien im ersten Jahrtausend selbstverständlich voraussetzte und von dieser Basis aus allein das päpstliche Lehramt problematisierte. Gerade diese Voraussetzung ist jedoch falsch. Geschichtlich ist sogar heute zu sagen, daß die eigentliche »Unfehlbarkeit« der Konzilien keinen Vorsprung vor der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes hat, vielmehr beide in der Konziliarismus-Kontroverse des 14./15. Jahrhunderts sich in dieser Ausdrücklichkeit formiert haben. Der Einwand der Minorität, daß die lange Dauer und Schwierigkeit der Glaubenskontroversen in der alten Kirche unverständlich sei, wenn man damals schon an die päpstliche Unfehlbarkeit geglaubt hätte, ist als geschichtlicher Einwand gegen ein ungeschichtliches Verständnis päpstlicher Lehrautorität ernst zu nehmen. Nur trifft er, was man damals auf beiden Seiten nicht bemerkte, genausogut die Unfehlbarkeit der Konzilien. Ebensogut konnte man erwidern: die Verwirrung der Kirche im 4. Jahrhundert und der Kampf gegen die nizänische Formel, die Preisgabe von Chalkedon im »Henotikon« von 484, die Schwierigkeiten der Rezeption von Konstantinopel II und Nikaia II im Westen, all dies wäre unver-

ständig, wenn man damals schon an die Unfehlbarkeit eines allgemeinen Konzils geglaubt hätte!

Die Hauptschwäche beider Seiten liegt freilich darin, daß sie im Grunde nicht fähig waren, einen Vorgang der »Rezeption« zu verstehen, der nicht in Kategorien juridischer Über- oder Unterordnung zu fassen war. Beide – die Majorität freilich noch weit mehr als die Minorität – fragen typisch neuzeitlich alleine nach der »letzten Instanz« und letzten formalen Autorität und befragen die Zeugnisse auf diese generalisierte Fragestellung hin. Sie fragen sich nicht, ob die untersuchten Autoren nicht vielleicht primär in anderen Kategorien dachten. Beide denken in der Alternative des »Entweder – oder« von formaler oder materialer Autorität: entweder wird ein päpstlicher Spruch angenommen, weil er mit Schrift und Tradition übereinstimmt (und dann ist das Konzil selbst letzte Instanz, der päpstliche Spruch gewinnt erst Verbindlichkeit durch die Zustimmung der Kirche) – oder weil er vom Papst kommt (und dann hat das Konzil ihn gehorsam hinzunehmen). Man ist sich daher nicht bewußt, daß das »ex sese« und das »ex consensu Ecclesiae« beides fremde Kategorien sind, die nicht zu dem Bewußtseinsstand der ersten Jahrhunderte passen. Man weiß noch nicht, daß die Tradition des ersten Jahrtausends deshalb keine klare Antwort auf die Frage nach letztgültiger päpstlicher Lehrautorität geben kann, weil diese Fragestellung ganz bestimmte spätere Entwicklungen voraussetzte. Man setzt voraus, das päpstliche unfehlbare Lehramt müsse zumindest in dem Moment deutlich hervortreten, wo es »an sich« dringend gebraucht wird, also spätestens dann, wenn schwere Häresien die ganze Kirche verwirren: die »regula fidei« müsse, wie Ramadié von Perpignan postulierte, von Anfang an explizit und deutlich sein. Das geschichtliche Bewußtsein war noch nicht so weit, daß man erkennen konnte: Auch die »regula fidei« hat ihre Geschichte; und sowohl päpstliches Lehramt wie Konzilien brauchen die Geschichte, um als Autorität Anerkennung zu finden.