

Bernward Schmidt

Die Konzilien



und der Papst

Von Pisa (1409) bis zum
Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–65)

HERDER

Bernward Schmidt

Die Konzilien und der Papst

Bernward Schmidt

Die Konzilien und der Papst

Von Pisa (1409) bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–65)

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



Alle Rechte vorbehalten

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2013

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder GmbH

Bild: Sebastiano Ricci, Papst Paul III. beseelt vom Glauben an das ökumenische Konzil (1687/88)

Satz: dtp studio mainz | Jörg Eckart

Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe

www.fgb.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-30636-5

E-ISBN 978-3-451-80563-9

Inhaltsverzeichnis

Hinführung: Wie kommt die Kirche aus der Krise?.....	9
I Herrscher über Kirche und Welt? Theorien vom Papsttum im Mittelalter	15
1. Die Entwicklung des päpstlichen Primats bis 1300	15
2. Überhöhung des Primats: Augustinus Triumphus	28
3. Kritik am Primat: Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham	31
II Das Konstanzer Konzil und die Repräsentation der Gesamtkirche.....	37
1. Das Große Abendländische Schisma bis zum Pisaner Konzil 1409.....	37
2. Die konziliare Idee.....	42
3. Das Konzil von Konstanz: Kurze Ereignisgeschichte	49
4. Die Konstanzer Dekrete <i>Haec sancta</i> und <i>Frequens</i> und ihre Deutung	57
III Das Basler Konzil und die Verhärtung der Fronten	63
1. Das Konzil von Pavia-Siena	63
2. Das gespaltene Konzil von Basel	65
3. Das päpstliche Konzil in Ferrara und Florenz.....	71
4. Basisdemokratie? Struktur und Reformbeschlüsse des Basler Konzils.....	73
5. Konzil ist Konsens: Nikolaus von Kues	77
6. Vom radikalen zum gemäßigten Konziliarismus: Juan de Segovia	81
7. Vom gemäßigten Konziliaristen zum Papst: Enea Silvio Piccolomini – Pius II.	86
8. Papalistische Reaktion auf Basel: Juan de Torquemada.....	90

Exkurs: Das Konzil – Darstellung und Herstellung

kirchlicher Ordnung	95
1. Zeremoniell und Konzilsordo – Quellen, Begriffe und Konzepte.....	95
2. Geschäftsordnungen von Konzilien.....	100
3. Der Raum des Konzils.....	103
4. Die Liturgie der Session.....	106
5. Darstellung und Herstellung kirchlicher Ordnung.....	109
IV Triumph des Papalismus: Das 5. Laterankonzil	113
1. Julius II. und die Politik in Italien.....	113
2. Das 5. Laterankonzil unter Julius II.: Aufführung des Papalismus.....	117
3. Das 5. Laterankonzil unter Leo X.....	121
4. Der theologische Kopf des Konzils: Thomas de Vio (Cajetan) ..	128
5. <i>Pastor aeternus</i> : Die Ekklesiologie des 5. Laterankonzils.....	130
6. Prägend für die Neuzeit: Die Konzilsinterpretationen Domenico Giacobazzis und Mattia Ugonis.....	132
V Der Regierungsapparat des Papstes: Kurie und Kardinalat um 1500	139
1. Die Entwicklung des Kardinalats im Mittelalter.....	139
2. Behörden der Kurie um 1500.....	144
VI Die reformatorische Anklage	149
1. Reformansätze auf dem Konstanzer Konzil.....	149
2. Zeremonialreform statt Strukturreform: Die Antwort der Kurie.....	150
3. Die <i>Gravamina</i> der deutschen Nation.....	153
Exkurs: Das Consilium de emendanda ecclesia	155
4. Martin Luthers antikuriales Reformprogramm.....	156
5. Luthers Wesensbestimmung des Konzils.....	159
VII Konzil ohne Papst – Konzil unter dem Papst? Das Trienter Konzil und die Probleme der kirchlichen Repräsentation	163
1. Ekklesiologische Weichenstellungen in der ersten Tagungsperiode (1545–48).....	164
2. Zwei Kirchenbegriffe – ein Konzil: Die zweite Tagungsperiode (1551/52).....	170

3. Was ist ein Bischof? Ekklesiologische Debatten in der dritten Tagungsperiode (1562/63)	176
4. Papst, Nepot, Legaten und Konzil: Machtverhältnisse während und nach der dritten Tagungsperiode.....	182
5. Papst und Konzil in katholischen Konzilsinterpretationen....	184
VIII Nach dem Trienter Konzil: Die päpstliche Monarchie	
als Streitsache	189
1. Die quasi-offizielle römische Theologie: Robert Bellarmin.	189
2. Die Kurie als Regierungsapparat: Kongregationen und Nepotismus.....	194
3. Bestreitung der päpstlichen Ansprüche: Gallikanismus und Jansenismus	199
4. Päpstliche Gegeninszenierung: Benedikt XIII. und das Concilio Romano 1725	204
5. Episkopalismus und Staatskirchentum: Febronius und die Synode von Pistoia (1786)	207
IX Unfehlbar! Auf dem Weg zu den Definitionen des 1. Vatikanischen Konzils	213
1. Traditionsbruch Französische Revolution?	213
2. Ultramontaner Papalismus als Antwort	217
3. Bischöfliche und päpstliche Monarchie als Frontstellung zur Moderne: Entwicklungen um 1850	227
4. Auf dem Weg zur Doppeldefinition.....	230
5. Das 1. Vatikanische Konzil als Aufführung der päpstlichen Monarchie	236
6. <i>Pastor aeternus</i> : Ekklesiologie und Definitionen des 1. Vatikanischen Konzils.....	238
7. Interpretationen und Polarisierung nach 1870.....	242
8. Papst, Konzil und Bischöfe im <i>Codex Iuris Canonici</i> von 1917 ...	247
X Kollegium, Communio und Primat: Dimensionen und Konsequenzen des Zweiten Vatikanischen Konzils	249
1. Ekklesiologischer Aufbruch? Die Enzyklika <i>Mystici Corporis</i> Pius' XII. (1943)	251
2. Ein Konzilsplan im Jahr 1948.....	255
3. Ein neuer Stil in der Kirche? Einberufung und Verfahren des Zweiten Vatikanischen Konzils.....	258

Inhaltsverzeichnis

4. Vom Kirchenschema zur Kirchenkonstitution	261
5. <i>Lumen gentium</i> : Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils	266
6. Die <i>Nota explicativa praevia</i>	272
7. Papst und Konzil im Kirchenrecht nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil	274
Schluss : Die Geschichte und die Fragen von heute	277
Anhang	283
Ausgewählte Quellentexte	285
Zeittafel	294
Papstliste: Die Päpste seit 1294	298
Die 21 Allgemeinen (Ökumenischen) Konzilien	300
Glossar	302
Weiterführende Literatur in Auswahl	306
Abbildungsnachweis	312
Register der kirchlichen Dokumente	313
Personenregister	314

Hinführung: Wie kommt die Kirche aus der Krise?

Wie kommt die Kirche aus der Krise? Angesichts von Missbrauchsskandalen, Vatileaks, Problemen in der innerkirchlichen Kommunikation, zunehmendem Priester- und Gläubigenmangel, immer größer werdenden „Seelsorgeeinheiten“ oder „Pfarreiengemeinschaften“ stellen sich viele Zeitgenossen diese Frage. Nicht selten ist dabei Unzufriedenheit mit der kirchlichen Leitung auf diözesaner und weltkirchlicher Ebene zu spüren, manche Enttäuschung über ausbleibende Reformen kommt hinzu. Welche Mittel gibt es, um die Kirche aus der Krise zu führen? Ist die monarchisch-zentralistische Leitung der Kirche von Rom aus die passende „Medizin“, oder brauchen wir ein Konzil?

So aktuell diese Fragen derzeit auch sind – sie sind doch alt, ebenso alt wie die Verbindung von Krisendiagnosen mit Reformforderungen. Und sie stehen am Anfang des Problems, um das es in diesem Buch hauptsächlich geht. Als es um das Jahr 1400 nicht nur einen, sondern zwei und wenig später sogar drei Päpste gab, war die Krise mit Händen zu greifen. Um sie im Sinn der gesamten Kirche zu lösen, mussten Konzilien zusammentreten. Doch fortan stellte sich die Frage, wer denn nun die oberste Autorität in der Kirche sei – der Papst oder das Konzil? Nachdem im frühen 16. Jahrhundert beide Modelle gewissermaßen erprobt wurden und miteinander im Konflikt standen, richtete sich die katholische Kirche nach der Reformation immer mehr auf den Papst als obersten Hirten aus. Ihren Höhepunkt erreichte diese Entwicklung mit der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit und des Jurisdiktionsprimates auf dem 1. Vatikanischen Konzil (1869/70). Erst die Klarsichtigkeit Papst Johannes' XXIII. (1958–63) drängte die auf den Papst konzentrierte Kirche zum gemeinsamen Handeln im Konzil, das die Kirche als Gemeinschaft (*communio*) neu entdeckte und versuchte, angemessen auf die Zeichen der Zeit zu reagieren. Nach Jahrhunderten, in denen das Papsttum gleichsam zur fast „absoluten Monarchie“ in der Kirche ausgebaut worden war, wurde das Kirchenbild ergänzt um die Aspekte von Gemeinschaft und Kollegialität.

Um die Spannung zwischen diesen beiden Momenten, der päpstlichen Monarchie und kollegialen Leitungsansprüchen und -strukturen, soll es in diesem Buch gehen, denn die Stellung des Papstes in der Kirche entwickel-

te sich nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit den Konzilien und im Konflikt der jeweiligen Ansprüche. Die Geschichte beider Institutionen seit dem Mittelalter als Geschichte eines Miteinanders und Gegeneinanders zu beschreiben, ist also das Grundanliegen dieses Buches.

Ansatz und Aufbau des Buches sind historisch, eine systematisch-theologische Durchdringung wird hier nicht geboten. Daher wird die Geschichte des Wechselverhältnisses von Papsttum und Konzilien seit dem Mittelalter dargestellt und es werden alle Ansätze, die ernst gemeinte Antworten auf die Fragen ihrer Zeit geben wollten, mit gleicher Wertschätzung vorgestellt. Es ist nicht die Absicht dieses Buches, über die Legitimität oder Illegitimität von Argumentationen und Beschlüssen zu urteilen, denn es ist weder die Aufgabe des Kirchenhistorikers, die Geschichte in Wege und Irrwege einzuteilen, noch aus der Geschichte ein „Musterbuch“ für Lösungen gegenwärtiger Probleme zu erstellen. Die Kirchengeschichte stellt dar, was gewesen und geworden ist, und versucht, Geschichte als Erklärungshilfe für die Gegenwart heranzuziehen. Sie befragt also die Geschichte mit einem theologischen Interesse der Gegenwart und bemüht sich zugleich, den methodischen Anforderungen an eine unvoreingenommene und allein den Quellen verpflichtete Geschichtsschreibung gerecht zu werden. Die Dogmatik verfügt schließlich über die Wertungsmaßstäbe, die es ihr erlauben, das historische Material zu kategorisieren und in das Koordinatensystem der kirchlichen Lehre einzuordnen. Daraus folgt freilich nicht, dass die Kirchengeschichte theologisch irrelevant und nur die systematische Theologie „wirklich“ Theologie wäre. Das wäre eine Verkürzung von Theologie auf systematische Theologie; jedoch ergibt sich erst im Zusammenspiel aller Diszipline wirklich Theologie.¹

Noch in einem weiteren Sinn ist dieses Buch ein historisches Buch. Die Entwicklung des Papsttums und der Konzilsidee vollzog sich auf verschiedenen Ebenen, die allesamt mehr oder weniger ausführlich ihren Platz in der Darstellung erhalten. Entsprechend wird nicht nur die Ereignisgeschichte der Konzilien behandelt – hier wird jedoch bewusst keine Vollständigkeit angestrebt, um den Fokus auf die Auseinandersetzung des Papsttums

1 Zur methodischen Diskussion vgl. Klaus Schatz, *Ist Kirchengeschichte Theologie?*, in: *Theologie und Philosophie* 4 (1980), S. 481–513; Hubert Wolf, *Der Historiker ist kein Prophet. Zur theologischen (Selbst-)Marginalisierung der katholischen deutschen Kirchengeschichte*, in: ders. (Hg.) *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug*, Paderborn 1999, S. 71–94; ders. / Jörg Seiler, *Kirchen- und Religionsgeschichte*, in: Michael Maurer (Hg.), *Aufriß der Historischen Wissenschaften*, Bd. 3, Stuttgart 2004, S. 271–338.

mit dem jeweiligen Konzil zu legen.² Auch die Institutionengeschichte von Papsttum und Konzilien, die von beiden Institutionen gefassten Beschlüsse sowie die Geschichte der ekklesiologischen Konzepte werden berücksichtigt. Und schließlich wird durchgängig der Blick auf die symbolischen Ausdrucksformen gelenkt; dem liegt die Überzeugung der neueren Kulturgeschichte zugrunde, dass öffentliche Handlungen stets nicht nur etwas bezwecken, sondern auch etwas ausdrücken. Ein Konzil ist demgemäß nicht nur eine Versammlung, die innerkirchliche Probleme lösen soll und will, sondern es bringt oft allein schon durch die Art und Weise des Zusammentretens, der Sitzordnung, der Zeremonien und der Verfahrensformen ein bestimmtes Selbstverständnis zum Ausdruck. Eine Zusammenschau dieser Ebenen ermöglicht eine schlüssigere und vollständigere Darstellung der Entwicklung der obersten Autorität in der Kirche als dies in einer Geschichte des päpstlichen Primats oder der Konzilien möglich ist. So verdienstvoll diese sind, in der Regel bleiben sie durch ihre Fokussierung entweder auf das Papsttum oder die Konzilien in der Bestimmung des wechselseitigen Verhältnisses beider Institutionen unscharf.³

Um das Thema mit der nötigen Stringenz zu behandeln, wird weder eine umfassende Geschichte der behandelten Konzilien noch der einzelnen Pontifikate geboten, sondern nur die Phasen untersucht, in denen beide Institutionen in Auseinandersetzung miteinander standen. Entsprechend bietet die Konziliengeschichte zwar das Grundgerüst für den Aufbau des Buches, doch werden Kapitel eingeschoben, die für das Verständnis der Entwicklungen im Umfeld von Konzilien bedeutsam sind, wie etwa zur Konzilsidee Martin Luthers, zur Ausbildung des Kardinalats als kirchlicher Stand oder zu Entwicklungen zwischen dem 1563 beendeten Trienter Konzil und dem 1. Vatikanischen Konzil (1869/70). Sie alle haben ihre eigene Bedeutung für die Wandlungen im Verständnis von Papsttum und Konzilien.

Die Debatten zwischen den Konfessionen, die nur für den kleinsten Teil der Geschichte die Bezeichnung „ökumenisches Gespräch“ verdienen, müssen weitgehend ausgeklammert bleiben, um den Rahmen nicht zu sprengen. Nur soweit sie für die Entwicklungen, die hier nachgezeichnet werden sol-

2 Für alle an Konziliengeschichte Interessierten sei nachdrücklich auf das vorzügliche knappe Werk von Klaus Schatz, *Allgemeine Konzilien*, verwiesen. Hier werden die Ereignisgeschichte und alle wesentlichen Beschlüsse der Konzilien von Nizäa 325 bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1962–65 in übersichtlicher Form dargestellt.

3 Vgl. Klaus Schatz, *Der päpstliche Primat*; Wolfgang Klausnitzer, *Der Primat des Bischofs von Rom*; Klaus Schatz, *Allgemeine Konzilien*; Giuseppe Alberigo, *Geschichte der Konzilien*.

len, von Bedeutung sind, werden sie eingeflochten.⁴ Dennoch hat der Verfasser die Hoffnung, sein Buch möge nicht nur von Katholiken zur Hand genommen werden. Denn es möchte in seinem Bereich aufzeigen, wie die katholische Kirche zu dem geworden ist, was sie heute ist, und so ein wenig Verständnis für katholische Positionen und Probleme wecken, die im Gespräch an der „ökumenischen Basis“ oft auf Ablehnung und Widerspruch stoßen. Gerade die historische Perspektive mag hier hilfreich sein und Verständnis fördern.

Dies gilt auch für die innerkatholische Diskussion, wo hinter den Konzilsforderungen der jüngsten Zeit häufig Erwartungen einer wie auch immer gearteten „Demokratisierung“ der Kirche zu stehen scheinen. Die Geschichte zeigt jedoch, dass nicht selten durch Konzilien die päpstliche Monarchie in der Kirche gefördert wurde bzw. dass Konzilien zu Ausdrucksmitteln des monarchischen Papats wurden. Doch verlief die Entwicklung der päpstlichen Monarchie keineswegs geradlinig, so dass auch „alternative Ekklesiologien“ dargestellt werden, die im Lauf der Geschichte entworfen wurden. Als historische Darstellung möchte dieses Buch auch dazu einladen und dabei helfen, Argumente für bestimmte Leitungsformen von Kirche kritisch zu prüfen.

Um den Anmerkungsapparat nicht zu überfrachten, wird nur die unmittelbar zitierte und benutzte Literatur in den Fußnoten angeführt; dabei werden die Titel in Kurzform in einem Literaturverzeichnis, das wichtige Publikationen zu den einzelnen Kapiteln enthält, im Anhang ausführlich nachgewiesen. Eine Zeittafel, eine Papst- und Konzilienliste, ein Glossar sowie ein Register der zitierten kirchlichen Dokumente und ein Personenregister möchten die Orientierung im Dickicht der historischen Informationen, Daten und Begriffe erleichtern.

Zu guter Letzt ist es mir eine angenehme Pflicht, Dank zu sagen: In erster Linie den Studierenden in Münster und Aachen, die meine Vorlesung und die Seminare zum Thema dieses Buches besucht haben und mich durch ihr aufmerksames Zuhören und freundlich-kritisches Nachfragen in meiner eigenen Reflexion weiter gebracht haben. Ebenso haben die Kollegen und studentischen Hilfskräfte im Münsteraner Sonderforschungsbereich 496 „Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme“, mit

4 Zum weiten Feld des ökumenischen Diskurses siehe etwa Bernd Jochen Hilberath, Eine ökumenische Aufgabe und eine katholische Herausforderung: Synodalität, in: Theologische Quartalschrift 192 (2012), S. 131–148.

denen ich meine Sichtweisen immer wieder diskutieren konnte, ihren Anteil an der Entstehung dieses Buches. Meinem Vater Wolfram Schmidt danke ich sehr herzlich für seine erste Lektüre des Vorlesungsmanuskripts, das die Ausgangsbasis für dieses Buch bildet, und seine Ermutigung, daraus ein Buch zu machen. Herzlicher Dank gebührt des weiteren Frau Elisabeth Hirt, die als Mitarbeiterin im Institut für Katholische Theologie an der RWTH Aachen mit enormem Engagement das Manuskript kritisch gelesen und mit spitzem Bleistift sprachlich und inhaltlich Unausgeglichenes angemerkt hat. Sehr zu Dank verpflichtet bin ich zudem Herrn Dr. Bruno Steimer für die Aufnahme in das Programm des Verlages Herder und seine kompetente und stets angenehme Begleitung des Projektes. Mein besonders herzlicher Dank gilt meiner Frau Almut. Sie hat nicht nur immer wieder geduldig das Interesse ihres Mannes an diversen, längst vergangenen Päpsten, Theologen und Konzilien geteilt, sondern auch durch beharrliches Nachfragen und Argumentieren meine Gedanken geschärft. Das gemeinsame Diskutieren und Nachdenken hat mir immer wieder gezeigt, dass Theologie nie nur Theorie ist, sondern den, der sich auf sie einlässt, ganz persönlich angeht.

I Herrscher über Kirche und Welt? Theorien vom Papsttum im Mittelalter

1. Die Entwicklung des päpstlichen Primats bis 1300

Der Papst – geborener „Oberbischof“ der katholischen Kirche? Was im ökumenischen Gespräch heute vor allem ein Problem zu sein scheint, hat sich über eine lange Periode der Kirchengeschichte ausgeprägt. Der päpstliche Primat stammt nicht aus der Frühzeit der Kirche, sondern resultiert vor allem aus Entwicklungen im ersten Jahrtausend. Ihnen liegt auch kein planvolles Vorgehen zugrunde, vielmehr besteht die Primatsentwicklung im Mittelalter aus der Summe situativer Einzelmaßnahmen.¹

In den ersten Jahrhunderten bestand Kirche als *communio*, als Gemeinschaft von Ortskirchen, in der keinem Bischofssitz ein Vorrang gegenüber den anderen zukam.² Erst im 3. Jahrhundert wird eine gewisse herausgehobene Stellung der „Hauptkirchen“ von Rom, Alexandria und Antiochia sichtbar, wobei anzunehmen ist, dass hier den Gemeinden in politisch bedeutenden Städten auch in der Gemeinschaft der Kirche eine maßgeblichere Rolle zugestanden wurde als anderen. Damit war jedoch weder hinsichtlich der Lehre noch gar im Bereich der kirchlichen Rechtsprechung eine leitende Rolle verbunden, eher im Gegenteil: Cyprian von Karthago (um 200/10–258), einer der maßgeblichen Autoren dieser Zeit, wendet sich zwar zur Entscheidung einer Streitfrage an den römischen Bischof Stephan, doch nicht weil er ihm Kompetenzen als „Oberbischof“ zuschriebe, sondern um ihn im Sinn der kollegialen Solidarität unter Bischöfen um ein Urteil zu bitten. Denn für Cyprian tragen alle Bischöfe gemeinsam Verantwortung für die eine Kirche, so dass es einen Bischof nicht unberührt lassen kann, wenn durch das Fehlverhalten anderer die Kirche Schaden nimmt. Die Kollegialität der Bischöfe wird vor allem in den Synoden sichtbar, die sich schon früh als innerkirchliche Problemlösungsinstanz etablieren konnten. Nicht kirchenpolitisch, sondern lediglich spirituell ließ sich ein Vorrang Roms be-

1 Zur Geschichte des Primats im Überblick: Klaus Schatz, *Der päpstliche Primat*; Wolfgang Klausnitzer, *Der Primat des Bischofs von Rom*.

2 Zu den neutestamentlichen Schriften siehe die Beiträge in: Rainer Kampling/Thomas Söding (Hg.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, Freiburg 1996.

gründen, hatten doch in der Hauptstadt des Reiches die beiden Apostel Petrus und Paulus das Martyrium erlitten. Sicherlich aber spielte die frühe Verehrung des Petrus und der Gedanke einer Wirksamkeit des Apostels in seinen Nachfolgern eine Rolle für die Entwicklung der herausgehobenen kirchlichen Stellung Roms.

Die „Konstantinische Wende“ im frühen 4. Jahrhundert brachte mittelfristig für die Kirche neben der Freiheit ihres Kultes und Wirkens auch erhebliche organisatorische Änderungen. Die Verlegung der kaiserlichen Residenz ins neue Konstantinopel, das dadurch ebenfalls über einen exponierten Bischofssitz verfügte, schuf dem römischen Bischof politische Freiräume gegenüber dem Kaisertum, die der Bischof der Residenzstadt im Osten nicht genießen konnte. Zudem bildete sich die Metropolitanstruktur heraus, d. h. ein Zusammenschluss von Bischofsgemeinden zu einer Kirchenprovinz, an deren Spitze ein Bischof als Metropolit stand. Die gemeindlichen Bischofswahlen wurden nun von den Bischöfen der Kirchenprovinz oder dem Metropoliten kontrolliert oder gar dominiert; sollte ein Bischof angeklagt werden, war die Provinzialsynode das richtende Gremium. Die Provinzen wiederum unterstanden seit dem 5. Jahrhundert der Aufsicht eines der fünf Patriarchate, zu denen nun neben Rom, Antiochia und Alexandria auch Konstantinopel und Jerusalem gezählt wurden.

Im Kontext der verschiedenen, teils hochkontroversen Synoden des 4. Jahrhunderts konnte sich die römische Kirche nicht nur als stabil und theologisch klar positioniert behaupten, sondern auch immer mehr als höhere Instanz etablieren. Es wurde daher immer üblicher, sich in schwierigen Situationen an Rom zu wenden und von dort Unterstützung zu erwarten, ohne dass man die dortige Kirche damit schon als im rechtlichen Sinn höhere Instanz angesehen hätte. Größere Bedeutung kommt vielmehr der religiösen Autorität Roms als Ort der Apostelgräber zu, die zugleich zu einem höheren Maß an Verantwortung für die gesamte Gemeinschaft der Kirche führt.

Wohl nicht zufällig erscheint im 5. Jahrhundert zum ersten Mal der Begriff „Papst“ exklusiv auf den Bischof von Rom bezogen, der im Jahrhundert zuvor noch allgemein für bedeutende Bischöfe verwendet werden konnte. Eine bedeutende Rolle kommt in diesem Prozess den Päpsten Siricius (384–399) und Leo I. dem Großen (440–461) zu. Ersterer verfasste als erster Papst auf Anfrage des Bischofs Himerius von Tarragona ein „Dekretale“, ein normatives päpstliches Antwortschreiben, das Himerius den übrigen Bischöfen Spaniens bekannt zu machen hatte. Ganz anders als bis dahin übliche bischöfliche Schreiben war dasjenige des Siricius nicht im Stil brüderlicher Ermahnung früherer Zeiten gehalten, sondern im autoritativen Stil kaiser-

licher Amtsschreiben. Solche Anweisungen aus Rom darf Siricius zufolge nun kein anderer Bischof mehr ignorieren, da Petrus im Papst in mystischer und gleichzeitig rechtsverbindlicher Weise gegenwärtig ist.³

Ganz ähnliches Gedankengut ist einige Jahrzehnte später bei Leo I. dem Großen zu finden, der sich in besonderer Weise auf Petrus berief: Der Papst ist für ihn nicht nur Erbe des Apostels, sondern als sein Stellvertreter gleichsam die Verkörperung des Petrus. Daraus wiederum ergibt sich für Leo eine Verantwortung für alle Ortskirchen (*sollicitudo omnium ecclesiarum*), womit ein Leitungsanspruch für die Gesamtkirche erhoben ist. Die römische Kirche kann nun als Haupt dargestellt werden, dem die übrigen Kirchen als Glieder zugeordnet sind. Vor diesem Hintergrund trat der römische Bischof seit dem späten 4. Jahrhundert konsequenterweise als kirchlicher Gesetzgeber neben und teilweise über die Synoden: Eine Bischofsversammlung, so groß sie auch sein möge, sei erst durch die Anerkennung und Zustimmung des Bischofs von Rom ein gültiges Konzil – so eine römische Synode von 371/72.

Dieser hohe Anspruch des römischen Papsttums konnte freilich nur regional begrenzt durchgesetzt werden: in Mittel- und Süditalien, wo der Papst zugleich als Metropolit fungierte, sowie in Regionen mit starker Rombindung, nicht zuletzt in Norditalien, Gallien und in Teilen des Balkans und Griechenlands. In Nordafrika hingegen hielt sich ein selbstbewusst eigenständiges Christentum, so dass etwa Augustinus (354–430) der römischen Kirche zwar hohe Autorität zuschreiben kann, ihre Ansprüche auf Leitungsvollmacht aber bestreitet. Ähnliches gilt für die übrigen Patriarchate im Osten des römischen Reiches, die zwar einen Ehrenprimat Roms als eines Ersten unter Gleichen, nicht aber übergeordnete Kompetenzen anzuerkennen bereit waren.

So ist um die Mitte des 5. Jahrhunderts die spätantike Herausbildung des römischen Primats für die Kirche im Westen des römischen Reiches im Wesentlichen abgeschlossen; zugleich sind die Grundlagen für die Entwicklungen des Mittelalters geschaffen.

Zu einer systematischen Auseinandersetzung mit dem Wesen von Kirche und ihren Strukturen kam es jedoch noch nicht in der Spätantike, sondern erst im frühen 14. Jahrhundert, als Jakob von Viterbo einen ersten „ekklesiologischen“ Traktat verfasste. Um daher Aussagen über die Vorstellungen spätantiker und frühmittelalterlicher Autoren über die Kirche im Allgemeinen und das Papsttum im Besonderen treffen zu können, sind wir auf einzelne Aussagen in Bibelkommentaren oder in Predigten angewiesen.

3 Vgl. Klaus Schatz, *Der päpstliche Primat*, S. 45.

Dabei übernehmen die Autoren des frühen Mittelalters in der Regel Aussagen der Väterzeit.⁴

Isidor von Sevilla (560–636) beispielsweise, der bedeutende Etymologe des beginnenden Mittelalters, verstand die *ecclesia* als „Zusammenrufung“, die alle zu sich ruft; *ecclesia* ist keine Versammlung im Sinn einer *congregatio*, sondern *convocatio*, weil sie nicht vernunftlos wie eine Viehherde (*grex*) funktioniert, sondern mit Denken und Wollen. Kirche wird „katholisch“ genannt, was Isidor mit „auf das Ganze bezogen“ (*secundum totum*) erklärt, weil sie die gesamte Welt umspannt. Dabei schrieb Isidor der Eucharistiefeyer als Glaubensvollzug besondere Bedeutung zu, denn durch ihren Vollzug werden die Gläubigen zu einer eigenen Würde erhoben: Sie werden Glieder an dem Leib, dessen Haupt Jesus Christus ist.

An diesem Beispiel wird deutlich, wie sehr im 7. und 8. Jahrhundert die spirituelle Dimension das Nachdenken über Kirche dominiert: Kirche ist nicht eine rechtlich verfasste Gesellschaft, sondern Gemeinschaft der Gläubigen, das himmlische Jerusalem, der Leib Christi. All diese Bilder, die schon bei den Kirchenvätern zu finden sind, nicht zuletzt natürlich bei Augustinus, sind zu Beginn des Mittelalters aktuell. Die verfassungsmäßige Struktur der Kirche kommt in dieser Zeit allenfalls im Kontext der Mission des Augustinus in England oder des Bonifatius im Frankenreich zur Sprache, die beide stets die enge Bindung an das Papsttum suchten.

Eine Verrechtlichung des Kirchenbegriffs setzte erst im frühen 9. Jahrhundert mit der Zeit Karls des Großen ein. Theologisch brachte diese Epoche zunächst einen christologischen Akzent: die hervorragenden Eigenschaften, die man Christus zuschrieb, waren die des Königs und Priesters, *rex et sacerdos*. Darin mag man ein Aufblühen des Monophysitismus erblicken, gegen den das Konzil von Chalzedon die zwei Naturen in der einen Person Jesu Christi definiert hatte; doch steht diese Akzentuierung in enger Verbindung zur karolingischen Königstheologie, in der dem König eine besondere Funktion auch in der Kirche zugeschrieben wurde. Karl definierte anlässlich der Wahl Papst Leos III. im Jahr 795 die Aufgaben des Königs wie folgt: „die Kirche Christi draußen vor den Angriffen der Heiden und Ungläubigen zu verteidigen und innen mit der Kenntnis des katholischen Glaubens zu festigen; Aufgabe des Papstes sei es, wie Moses mit zu Gott erhobenen Händen den Kampf des Königs zu unterstützen.“⁵ Die Theologen in Karls Reich, allen voran der

4 Zu den ersten Jahrhunderten: Ernst Dassmann, *Die eine Kirche in vielen Bildern. Zur Ekklesiologie der Kirchenväter*, Stuttgart 2010.

5 Zit. nach: Arnold Angenendt, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart³2001, S. 352.

am Königshof tätige Alkuin, haben dieses Konzept entwickelt und mitgetragen. Für das Papsttum konnten diese Aussagen aber nicht ganz überraschend kommen, denn schon seit einer päpstlichen Salbung im Jahr 754 führten die fränkischen Könige den Titel „Schutzherr der Römer“ (*patricius romanorum*); Karl der Große zog daraus freilich weitreichende Konsequenzen.

Auf der Ebene des Kirchenrechts und der kirchlichen Praxis im Frankenreich ist im 9. Jahrhundert grundsätzlich eine Stärkung des Bischofsamtes zu beobachten, die sich in den Sammlungen des Kirchenrechts und den Akten der zahlreichen Diözesan- und Provinzialsynoden widerspiegelt. Die einzige große Ausnahme dabei ist in der zweiten Jahrhunderthälfte Erzbischof Hinkmar von Reims. War ansonsten der Konsens zwischen den Bischöfen einer Kirchenprovinz und ihrem Metropoliten ein hoher Wert, dessen Realisierung auf Synoden angestrebt wurde, interpretierte Hinkmar die Rechte eines Metropoliten sehr obrigkeitlich: „normale“ Bischöfe sah er quasi als Weisungsempfänger an, sich selbst als eine Art Oberbischof. Dass sich alsbald Widerstand gegen diese Verdrängung eines konsensualen durch ein hierarchisches Modell regte, ist nicht verwunderlich.

Dieser Widerstand wurde vor allem im nordfranzösischen Kloster Corbie formuliert und trägt den Namen Pseudo-Isidor.⁶ Vereinfacht gesagt geht es bei diesen pseudo-isidorischen Dekretalen um eine Sammlung fingierter Rechtstexte, die spätantiken Päpsten zugeschrieben wurden. Diese erfundenen Texte hat man dann mit echten Texten vermischt und daraus neue Rechtssammlungen zusammengestellt, die weite Verbreitung erfuhren. Das Hauptziel der pseudo-isidorischen Sammlungen bestand in einer Stärkung des Bischofsamtes auf Kosten allzu hoher Ansprüche von Metropoliten. Um dieses Ziel zu erreichen, erweiterte man die Kompetenzen des Papsttums: Ein Bischof, gegen den Anklage erhoben worden war, sollte in jeder Phase seines Prozesses nach Rom appellieren und so seine Sache dem Metropoliten entziehen können; außerdem sollten Diözesan- und Provinzialsynoden erst durch eine Bestätigung des Papstes gültig werden.

Damit trafen sich die Interessen der Bischöfe mit denen der Päpste. Vor allem Papst Nikolaus I. (858–867) versuchte den bis dahin eher rudimentär vorhandenen Primatsanspruch nicht nur zu erheben, sondern auch durchzusetzen, wobei ihm die relative politische Schwäche der drei karolingischen Teilreiche, in die das Reich Karls des Großen inzwischen zerfal-

6 Hierzu Wilfried Hartmann/Gerhard Schmitz (Hg.), Fortschritt durch Fälschungen? Ursprung, Gestalt und Wirkungen der pseudoisidorischen Fälschungen (MGH Studien und Texte; 31), Hannover 2002.

len war, sicherlich entgegenkam. So verfolgte Nikolaus I. das Idealbild vom Papst als der *höchsten* und *unmittelbaren* Autorität für alle Ebenen der Christenheit. Als höchste Autorität sollte der Papst von niemandem, auch nicht von einem Konzil, vor Gericht gestellt oder gar verurteilt werden können: „Der erste Sitz kann von niemandem gerichtet werden“ (*Prima sedes a nemine iudicatur*), lautete der dafür schon seit dem frühen 6. Jahrhundert bestehende Satz, der unter Nikolaus I. zum festen Bestandteil des Rechts wurde. Zudem sollten Synoden nicht nur keine Gewalt über den Papst haben, Nikolaus I. sah sie sogar als ein Ausdrucksmittel des päpstlichen Primats an, denn der Papst behielt sich die letzte Entscheidung über Streitfragen ebenso vor wie die Prüfung der Akten von regionalen Synoden (unter dem Einfluss von Pseudo-Isidor!) oder auch die Entscheidung über den Charakter einer Synode als ökumenisches Konzil.

Im Interesse seiner unmittelbaren Autorität durchbrach Nikolaus I. den gewohnten Instanzenzug, der Bischof und Diözesansynode, Metropolit und Provinzialsynode, sowie die Reichssynode als niedrigere Instanzen dem Papst „vorgeschaltet“ sah. So war es beispielsweise nicht möglich, einen Prozess gegen einen Kleriker direkt vor den Papst zu tragen. Nikolaus I. aber schuf umgekehrt die Möglichkeit eines direkten Durchgreifens des Papstes auf alle Ebenen, so dass er regionale Synoden ebenso ignorieren konnte wie Metropoliten; dies brachte ihn wiederum in einen heftigen Konflikt mit Hinkmar von Reims.

In den folgenden zwei Jahrhunderten waren die unter Nikolaus I. erhobenen päpstlichen Ansprüche aufgrund der politischen Konstellationen nicht mehr durchsetzbar. Vielmehr wurden die ohnehin vom lokalrömischen Adel kontrollierten Päpste zum Objekt der Politik. Tiefpunkte der Papstgeschichte markieren sicherlich die Papstabsetzungen durch die Kaiser Otto I. den Großen (963) und Heinrich III. (1046). Erst die Reformperiode ab der Mitte des 11. Jahrhunderts brachte einen neuen Schub für die Theorie und die Praxis des päpstlichen Primats. Weil es den Reformern – stark vereinfacht formuliert – um Unabhängigkeit der Kirche von den feudalen Gesellschaftsstrukturen ging, betonten sie wieder neu deren geistliche Dimension: Nur wenn die Kirche nicht völlig Teil dieser Welt ist, hat sie die Freiheit, sich von der Welt nicht vereinnahmen zu lassen.⁷

Daher sind bei einem gemäßigten Reformers wie Petrus Damiani (1006–

7 So die klassische These von Gerd Tellenbach, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits*, ND Stuttgart 1996 (1936); als neueren Überblick vgl. Stefan Weinfurter, *Canossa. Die Entzauberung der Welt*, München 2006.

72) wieder die traditionellen Bilder für die Kirche zu finden: himmlisches Jerusalem, Leib Christi, das Priestertum aller Gläubigen. Daneben aber wird auch die monarchische Struktur der Kirche im Sinn der päpstlichen Sukzession betont: Christus habe Petrus als Oberhaupt der Kirche eingesetzt, der Papst sei sein Nachfolger und Stellvertreter.

Gerade hieran aber entzündete sich auch der Konflikt mit der Ostkirche, der im Jahr 1054 zur gegenseitigen Verurteilung und zum Beginn der bis heute andauernden Spaltung führen sollte. Zwar hatten sich die Kirchen des Westens und des Ostens schon seit Jahrhunderten in ihrer Theologie und ihren liturgischen Bräuchen auseinander entwickelt, doch sie verstanden sich nach wie vor als eine Kirche. Doch während man im Osten an der prinzipiellen Gleichrangigkeit der fünf spätantiken Patriarchate festhielt und sich allenfalls zeitweilig der Patriarch von Konstantinopel zu Primatsansprüchen aufschwang, festigten im Westen die Reformer den Papstprimat als juristische Vorrangstellung gegenüber allen übrigen kirchlichen Amtsträgern. Was die Vertreter Roms, insbesondere Kardinal Humbert a Silva Candida, forderten, war für den byzantinischen Kaiser und den Patriarchen von Konstantinopel unmöglich: den Primat des römischen Papstes für die gesamte Kirche anzuerkennen. Vor diesem Hintergrund kam es zur den wechselseitigen Exkommunikationen im Juli 1054, die zwar keine förmliche Begründung einer Kirchenspaltung waren, doch letztlich dahin führten.

Der Primatsgedanke wurde dessen ungeachtet im Westen weiter ausgebaut und von Papst Gregor VII. (1073–85) zu einem ersten Höhepunkt geführt. Für ihn bestand die gottgewollte Ordnung der Welt, die es zu erhalten bzw. wiederherzustellen galt, vor allem darin, dass alles in der Welt dem Papst unterworfen sein müsse. Die 27 kurzen Sätze des berühmten *Dictatus Papae* spiegeln dieses Kirchenverständnis ebenso wider wie etliche Briefe, die Gregor VII. zur Rechtfertigung seiner Politik schrieb: Der Papst ist für ihn die oberste Autorität auf Erden, die nicht nur Bischöfe, sondern auch Könige ein- und absetzen kann; alle Gewalt in der Kirche ist von der Autorität des Papstes abgeleitet.

Es ist wichtig zu wissen, dass Gregor VII. sich in einer Art mystischer Einheit mit dem Apostel Petrus sah, von der her er seine Autorität bezog, so dass er den Papst als Repräsentanten des Apostels verstand, dessen Wort gleiches Gewicht beanspruchen konnte. Damit verbunden ist der für Gregor VII. wichtige Gedanke einer Heiligkeit des Papstes:⁸ Die rechtmäßige Wahl und

8 Vgl. Horst Fuhrmann, Einladung ins Mittelalter, München⁵1997, S. 151–168; Klaus Ganzer, Das Kirchenverständnis Gregors VII., in: Trierer Theologische Zeitschrift 78 (1969), S. 95–109.

Einsetzung macht den Papst als Petrusnachfolger heilig, denn die Verdienste des Apostels Petrus gehen auf seinen Nachfolger über. Von diesem Gedanken her werden noch heute die Anrede „Heiliger Vater“ oder der Begriff „Heiliger Stuhl“ verwendet. Widerspruch gegen den Papst bedeutete für Gregor VII. daher nicht nur das Verlassen der kirchlichen Ordnung, sondern ein Verlassen der Heilsordnung, letztlich den Selbstausschluss aus dem Reich Christi. Unbedingter Gehorsam gegenüber dem Papst wird damit quasi heilsnotwendig – auch wenn das hier noch nicht so deutlich formuliert wird.

Die praktischen Konsequenzen aus dieser Grundhaltung zog Gregor VII. zum einen in den Auseinandersetzungen mit den – seiner Vorstellung nach – sündhaften Königen, von denen der Konflikt mit dem deutschen König Heinrich IV. der berühmteste ist, zum anderen durch die Intensivierung der römischen Zentralisation: Die Zahl der Appellationen, also der Anliegen jeder Art, die nach Rom geschickt wurden, ist in seinem Pontifikat verhältnismäßig hoch, und mit wem der Papst „ein Hühnchen zu rupfen“ hatte, der wurde auf eine der halbjährlich stattfindenden Synoden nach Rom zitiert.

Der Begriff von Kirche wird in diesem Kontext zunehmend verengt, der Blick weniger auf die christliche Glaubensgemeinschaft als auf ihre äußere Gestalt, die Amtsträger, gerichtet.

Kirche erscheint so in erster Linie als rechtlich verfasstes Gebilde, und so ist es kein Wunder, dass Rechtssammlungen ein Hauptmedium der „gregorianischen Reform“ wurden. Zu dieser juristischen Ekklesiologie gehört nicht nur die Betonung des Papsttums, sondern auch die der Rolle der römischen Kirche. Kardinal Humbert von Silva Candida bezeichnete sie als „Haupt, Mutter, Angelpunkt, Quelle und Fundament“ der Gesamtkirche, die sich nie geirrt habe und auch niemals irren werde und daher allen übrigen Teilkirchen übergeordnet sei. Der Person des einzelnen Papstes schrieb Humbert zwar durchaus Irrtumsfähigkeit zu, doch blieb der Primat davon unberührt, da die Päpste ihn zusammen mit ihren engsten Mitarbeitern, den Kardinälen, ausübten.

Im 12. Jahrhundert brachten die Differenzierungen, die Ivo von Chartres in die Debatte einführte, einen Fortschritt: er unterschied zum einen zwischen *temporalia* und *spiritualia*, also dem weltlichen und dem geistlichen Bereich, womit er die Grundlage für eine Lösung im Streit um die Einsetzung von Bischöfen (Investitur) bot. Indem aber der eigentlich kirchliche Bereich auf die *spiritualia* eingegrenzt wurde, war zugleich einer Klerikalisierung des Kirchenbegriffs Vorschub geleistet, so dass Kirche auf den Bereich der geistlichen Amtshandlungen reduziert wurde. Die rechtliche Komponente rückte durch seine Unterscheidung zwischen unveränderlichem

göttlichem und veränderbarem menschlichem Recht weiter ins Zentrum des Denkens von Kirche.

Dass Kirche in der Welt immer mehr zur verfassten, rechtlich strukturierten Kirche wurde, bedeutet nicht den Verlust ihrer geistlichen Dimension.⁹ Im Gegenteil: Die Ausrichtung der irdischen streitenden Kirche auf den Himmel wurde zugleich betont, die Kirche damit aber auch immer mehr in himmlisch-unnahbare Sphären entrückt. Der Papst wurde dabei das, was Innozenz III. (1198–1216) als Titel führte: Als Nachfolger Petri Stellvertreter Christi. Beides hat seine Bedeutung: Während der Titel „Nachfolger Petri“ auf das kollegiale Fundament im Apostel- und Bischofskollegium verweist, betont der Titel „Stellvertreter Christi“ die *plenitudo potestatis*, jene Machtvollkommenheit des Papstes, die sich auf die *ecclesia* („Amtskirche“) und den *populus christianus* (das gesamte christliche Volk) erstreckt.

Zur Zeit Innozenz' III. und seiner Nachfolger wurde schließlich der Gedanke der „Repräsentation“ bedeutsam, demzufolge das „Haupt“ einer Gemeinschaft ihren „Leib“ „repräsentiert“. Das Haupt ist dabei Inbegriff oder Zusammenfassung des Ganzen, was wiederum zweierlei bedeuten kann: Entweder bekommt das Haupt seine Bedeutung, seine Machtbefugnisse etc. vom Leib – dann ist das Ganze nicht nur größer als seine Spitze, es ist dem Haupt auch übergeordnet. Oder das Haupt ist alleine schon Träger von Bedeutung und Macht und verleiht sie weiter an den Leib – dann ist der Leib relativ bedeutungslos, weil im Haupt schon alles zu finden ist. Die Konsequenzen dieses Repräsentationsgedankens sollten sich nicht nur in den tiefgreifenden Kontroversen des 15. Jahrhunderts zeigen, sondern noch die Nachgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–65) prägen.

Und noch ein weiteres Begriffspaar, das ebenfalls im 13. Jahrhundert Bedeutung erlangt, muss an dieser Stelle genannt werden: Infallibilität und Indefektibilität. Ersteres bedeutet die Unfehlbarkeit der Kirche bzw. des Papstes, wenn sie aktiv eine Glaubens- oder Sittenlehre definieren. Unter Indefektibilität versteht man die Unmöglichkeit, dass die Kirche vom Glauben abfallen kann. Während die Unfehlbarkeit schon im Mittelalter ein sensibles und umstrittenes Thema war, galt die Indefektibilität zu allen Zeiten als weitgehend unumstritten. Der mittelalterliche Papst übrigen konnte sich zwar „Stellvertreter Christi“ nennen, doch zog man daraus noch nicht die Folgerung, er müsse mit Unfehlbarkeit ausgestattet werden – auch wenn manche Theoretiker sich das vielleicht wünschten.

9 Vgl. Yves Congar, Die Lehre von der Kirche, Bd. 1, Freiburg 1971, S. 76–175.

Abgesehen davon schränkten die hochmittelalterlichen Theoretiker des Papsttums die Vollmacht des Amtes nur in wenigen Punkten ein:

- *Ein Papst, der Häresien lehrt, verliert eben dadurch seine päpstliche Würde.* In diesem Fall wäre kein Absetzungsverfahren nötig, es genügte die Feststellung der häretischen Lehre. Dieser Gedanke wurde bis in die Gegenwart hinein in fast allen größeren Konflikten wiederholt.
- *Vom göttlichen Recht kann kein Papst dispensieren.* Normierungen des kirchlichen Lebens, die direkt aus der Bibel stammen oder aus ihr unmittelbar abgeleitet sind, kann kein Papst verändern. Beispielsweise leitet sich die prinzipielle Unauflöslichkeit der Ehe aus diesem Gedanken ab.
- *Der Papst darf sich nur zusammen mit dem Kardinalskollegium als „ein Leib“ verstehen.* In Glaubensfragen muss er den Rat der Kardinäle einholen, die ihrerseits nach seinem Tod einen Nachfolger wählen. So sehen es die Regelungen zur Papstwahl seit 1059 vor.



Abb. 1 Papst Bonifatius VIII. im Kreis der Kardinäle und Geistlichen der Kurie. Der Papst sitzt nicht nur deutlich erhöht, sondern ragt mit seiner Krone, der Tiara, deutlich über die Sphäre der Menschen hinaus.

1. Die Entwicklung des päpstlichen Primats bis 1300

Die Entwicklung der mittelalterlichen Papsttumstheorien erreichte ihren Höhepunkt und Abschluss in der Auseinandersetzung Papst Bonifatius' VIII. mit dem französischen König Philipp IV. dem Schönen, in der es unter anderem um die Frage ging, ob der König von den Klerikern in seinem Reich Steuern eintreiben dürfe. Dieser Konflikt weitete sich ins Grundsätzliche und vermischte sich mit einem innerrömischen Konflikt Bonifatius' VIII. mit der Adelsfamilie Colonna. Die Ereignisse kurz vor dem Tod des Papstes im Jahr 1303 waren dramatisch: Er wurde in seinem Palast in Anagni unweit von Rom von einem Trupp französischer und italienischer Adelige überfallen und gefangen gesetzt. Der von Bonifatius besonders gedemütigte Sciarra Colonna soll ihm dabei die schlimmste Demütigung überhaupt angetan und ihn geohrfeigt haben. Zwar konnten die Bürger von Anagni Bonifatius befreien und er selbst nach Rom zurückkehren, doch hatten ihn die Ereignisse wohl so mitgenommen, dass er wenige Tage später starb.

Ein Dreivierteljahr vor diesem filmreifen Drama erließ Bonifatius VIII. auf einer römischen Synode noch jene Bulle, deren Bedeutung für die Definitionen des Papsttums nicht unterschätzt werden sollte: *Unam sanctam*. Wichtig ist dabei schon der erste Halbsatz: *unam sanctam ecclesiam catholicam et ipse apostolicam urgente fide credere cogimur et tenere* (eine heilige katholische und ebenso apostolische Kirche zu glauben und festzuhalten, werden wir auf Drängen des Glaubens gezwungen). Damit sind zwei Aussagen getroffen: es gibt nur eine einzige Kirche, die diesen Begriff für sich beanspruchen kann, und diese Kirche ist eine Einheit. Der Einheit entspricht die monarchische Struktur der Kirche, die von Christus so gewollt ist und die er durch die Einsetzung des Petrus begründet hat. Die Stelle des Petrus nimmt der Papst ein, er ist genauso unmittelbar zu Christus.¹⁰

Da nicht wie in der Moderne die Bereiche von „Kirche“ und „Staat“ getrennt werden, sondern die gesamte Gesellschaft als *corpus christianum* verstanden wird, kann es nur eine höchste Autorität geben – den Papst. Jede weltliche Gewalt kann von der geistlichen gerichtet werden, jede geistliche von einer höheren geistlichen, der Papst aber nur von Gott. Wer sich daher gegen den Papst stellt, stellt sich gegen Christus und außerhalb der Kirche, er kann also das Seelenheil nicht erreichen. Das ist die letzte Konsequenz aus dem Satz, demzufolge der erste Sitz von niemandem gerichtet werden kann. So kommt Bonifatius VIII. zu dem Schluss: „Daher erklären, sagen, definie-

10 Text in Übersetzung: Adolf Martin Ritter u. a. (Hg.), Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Bd. 2: Mittelalter, Neukirchen-Vluyn 2001, S. 179f.

ren und verkünden wir: Es ist absolut heilsnotwendig, dass jedes menschliche Wesen dem römischen Papst unterworfen ist.“

Die rechtshistorische Forschung konnte nachweisen, dass die Sätze in *Unam sanctam* keineswegs originell sind, sondern sich schon in den Jahrzehnten zuvor nachweisen lassen. Bonifatius VIII. verlieh ihnen aber besonderes Gewicht, indem er die Stellung des Papstes in der Kirche mit einem lehramtlichen Schreiben definierte.

Man mag sich fragen, wie denn ein so ausgestaltetes monarchisches Papsttum und die Idee des Konzils zusammenpassen. Immerhin kennt die traditionelle Zählung der „ökumenischen Konzilien“, die freilich ein Geschichtskonstrukt des frühen 17. Jahrhunderts ist, sieben „Papstkonzilien“ des Mittelalters (1123–1311). Um dem Sinn der päpstlichen Konzilien auf die Spur zu kommen, muss man im 11. Jahrhundert ansetzen.

Seit der Mitte dieses Jahrhunderts versuchten die „Reformpäpste“, die häufig keine Römer waren, sondern aus Frankreich oder dem Deutschen Reich stammten, die verlorengegangene Würde des Papsttums zurückzuerlangen und die Kirche insgesamt zu reformieren. Zwei von ihnen, Leo IX. (1049–54) und Gregor VII. (1073–85), setzten bewusst und gezielt Synoden zur Festschreibung und Durchsetzung ihrer kirchlichen Politik ein. Während Leo IX. seine Synoden überwiegend auf Reisen in den Bischofskirchen abhielt, die er besuchte, um die Reform vor Ort zu verankern, zentrierte Gregor VII. zwanzig Jahre später Reform und Synodalwesen in Rom. Er führte die zweimal jährlich in der Lateranbasilika, seiner Bischofskirche, tagenden Synoden ein, womit er recht buchstabengetreu das spätantike Kirchenrecht befolgte, das genau diesen Rhythmus vorschrieb. Bedeutender als die Herbstsynoden wurden unter Gregor VII. die „Fastensynoden“, die während der österlichen Bußzeit im Frühjahr stattfanden. Hier wurden grundlegende Beschlüsse gefasst – im Jahr 1076 auch die Exkommunikation Heinrichs IV. –, hier wurden größere Streitfragen geschlichtet, hier mussten sich unbotmäßige Bischöfe vor dem Papst und dem römischen Klerus rechtfertigen. So wenig wir auch im Detail über die Durchführung dieser Synoden wissen, ein wesentlicher Aspekt wird deutlich: Auf den Synoden trat der Papst nicht allein als Entscheider auf, wiewohl Gregor VII. zweifellos die Fäden fest in der Hand hielt, sondern stets in Gemeinschaft mit dem (zumindest höheren) römischen Klerus. Zu diesem Klerus gehörte zu dieser Zeit auch jene Gruppe, die sich gerade als Kollegium der Kardinäle formierte. Zudem wird die Tagesordnung dieser Synoden nicht von akuten theologischen oder politischen Problemlagen bestimmt, sondern hauptsächlich von dem Bemühen um die Umsetzung des Reformprogramms.

1. Die Entwicklung des päpstlichen Primats bis 1300

Gregor VII. definierte in seinem berühmten *Dictatus Papae* auch das Verhältnis des Papstes zu den Synoden. „Einzig der Papst ist befugt, Gesetze zu erlassen“, heißt es in Satz 7, was bedeutet: Konzilien können zwar Beschlüsse fassen, ob diese aber in den Rang von verbindlichen Rechtsvorschriften kommen, hängt vom päpstlichen Urteil ab. Folgenreicher noch wurde Satz 16: „Keine Synode darf sich ohne seinen [sc. des Papstes] Beschluss als allgemein bezeichnen.“¹¹ Formal besagt dieser Satz nicht viel mehr als der zuerst zitierte. Doch entwickelte sich aus diesem Gedanken in der Langzeitperspektive zweierlei: Zum ersten das Recht der Päpste, die Beschlüsse jeder Art von Synoden zu bestätigen. Zum zweiten – hier spielt nun wieder die Theorie des monarchischen Papats hinein – wurde der Papst immer mehr als Inbegriff der Gesamtkirche aufgefasst, dessen Beschlüssen Synoden nur die höhere Feierlichkeit verleihen konnten. Just diese Spannung zwischen dem Anspruch des Papsttums auf alleinige Entscheidungskompetenz und demjenigen des Konzils auf konstitutive Mitwirkung an den Beschlüssen sollte für die Geschichte der beiden Institutionen in der Neuzeit prägend werden. Auch die bedeutendste Rechtssammlung des Mittelalters, die *Concordia discordantium canonum* Gratians (um 1140), sollte diese Spannung nicht auflösen.

So wurden die im Lauf des 12. Jahrhunderts wieder seltener werdenden Synoden nicht zuletzt zu Bühnen, auf denen sich das päpstliche Selbstverständnis präsentierte und zelebriert wurde. Von besonderer Bedeutung hierbei sind das 3. Laterankonzil (1179), dessen Arbeit erstmals in Kommissionen geschah, und das 4. Laterankonzil (1215), auf dem Papst Innozenz III. vor allem in seiner Rolle als Gesetzgeber hervortrat. Wie sehr das Konzil im Hochmittelalter zu einer das Papsttum stützenden Institution geworden war, lässt sich an drei Fakten ablesen: Zum einen an den Beschlüssen des 3. Laterankonzils und des 2. Konzils von Lyon (1274) zum Papstwahlverfahren, für das die Zweidrittelmehrheit im Kardinalskollegium sowie die Papstwahl geregelt werden, mithin die Form, die im Prinzip bis heute gültig ist. Zum zweiten an den ekklesiologischen Texten des 2. Konzils von Lyon, in denen das Bild vom Bräutigam nun weder auf den Ortsbischof noch auf den kommenden Christus bezogen wird, sondern auf den Papst in seiner Primatsrolle. Zum dritten am Beschluss desselben Konzils, dass als Berufungsinstanz in allen wichtigeren Rechtssachen (*causae maiores*) – etwa in Fragen des Wahlrechts bei Bischofswahlen – nur der Papst zuständig ist, nicht das Konzil.

Zum Problem wurde diese Konstellation mit dem letzten mittelalterlichen Papstkonzil, demjenigen von Vienne (1311/12), als Papst Clemens V.

11 Vgl. ebd. S. 90f.

unter starkem politischem Druck von Seiten des französischen Königs stand. Vor allem die hier dekretierte Aufhebung des Templerordens lag im (finanziellen) Interesse des Königs, der die Schwäche des Papstes und dessen zugleich gegenüber dem Konzil starke Stellung auszunutzen verstand. Um das Jahr 1300 ist die Institution des Konzils also in Rechtstheorie und Praxis dem Papsttum weitgehend untergeordnet, das Papsttum aber – trotz aller markigen Worte Bonifatius' VIII. – in einer politisch äußerst schwachen Position.

Clemens V. vollzog zudem den „Umzug“ der päpstlichen Kurie von Rom nach Avignon, wo die Päpste bis 1376 residieren sollten. Gute 70 Jahre lang stand das Papsttum nun unter massivem Einfluss des französischen Königtums, die Päpste waren in dieser Zeit allesamt Franzosen.

2. Überhöhung des Primats: Augustinus Triumphus

Offensichtlich korrespondieren in der Geschichte des Papsttums die Tiefpunkte der politischen Macht mit Höhepunkten papaler Ansprüche. Dafür soll ein italienischer Augustiner-Eremit, Augustinus von Ancona, der im 16. Jahrhundert den Beinamen Triumphus erhielt, als Beispiel dienen. Um 1270 geboren, trat er mit 14 Jahren bei den Augustiner-Eremiten ein, die ihn um 1300 zum Studium nach Paris schickten. Dort durchlief Augustinus das übliche Studium und erwarb um 1315 den Grad eines Magisters. Nach Italien zurückgekehrt, wirkte er am Hof des Königs von Neapel als Ratgeber und Kaplan. 1328 starb er und wurde in der Augustinerkirche von Ancona bestattet. Augustinus Triumphus setzte in seiner *Summa de potestate ecclesiastica* (Gesamtdarstellung der kirchlichen Macht) gegen die reale Allgewalt des Herrschers, die zu Beginn des 14. Jahrhunderts in Frankreich zu beobachten war, und gegen die offensichtliche politische Schwäche des Papsttums einen extremen Papalismus. In vier Punkten lässt sich seine Theorie charakterisieren:¹²

a) Der Papst in der Kirche

Augustinus Triumphus trennt klar zwischen der im Himmel beheimateten und der irdisch sichtbaren Kirche. Erstere hat für ihn einen den platonischen Ideen vergleichbaren Status: vollkommen, nahe bei Gott, aber auch nicht wirklich fassbar. Die irdische Kirche ist demgegenüber die „Form“ der

12 Nach Wolfgang Klausnitzer, Das Papsttum im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken, S. 56–84.

himmlischen Kirche, gleichsam das Gewand, das dieser übergezogen wird. So ist die irdische Kirche nicht als Gemeinschaft der Glaubenden zu verstehen, sondern als verfasste und durch das Recht geformte Kirche. Das Gewand, das der im Himmel angesiedelten Glaubensgemeinschaft auf der Erde übergezogen wird, ist also ein Rechtsgewand, sozusagen eine Verfassung.

Die Trennlinie zwischen himmlischer und irdischer Kirche ist in dieser Theorie nur an einer Stelle durchlässig, nämlich dort, wo der Papst als Stellvertreter Christi waltet. Der Papst ist der universale Gesetzgeber, der sozusagen der irdischen Kirche das Gewand schneidert, ihr Form gibt. Und der Papst ist für Augustinus Triumphus nicht einfach irgendeine Person, er agiert in einer doppelten Repräsentationsfunktion. Als Repräsentant Christi in Kirche und Welt handelt er *in persona Christi*, mit gleicher Vollmacht wie Christus selbst. Als Repräsentant der Kirche ist in ihm die gesamte Kirche zusammengefasst; wenn er spricht, spricht die gesamte Kirche; was er glaubt, ist der Glaube der Kirche; was ihm angetan wird, wird der gesamten Kirche angetan.

Augustinus Triumphus und seinen Zeitgenossen ist dabei klar, dass es einen realen Unterschied zwischen Christus, der Kirche und dem Papst gibt. Doch wird der Papst zum *Realsymbol* für die Kirche wie für Christus; er bleibt zwar als Papst Mensch, der aber im wahrsten Sinn des Wortes jemanden bzw. etwas anderes verkörpert. Als Person bleibt der Papst Mensch, in seiner Funktion aber wird er identisch mit Christus. Und Augustinus Triumphus geht noch weiter, indem er dem Papst übermenschliches Wissen um das Ziel der Kirche zuschreibt. Hierin findet er den entscheidenden Grund für die grundsätzliche Befähigung des Papstes, die Kirche zu leiten.

b) Der Papst in der Welt

Aus der Stellung des Papstes zwischen himmlischer und irdischer Kirche ergeben sich für seine Amtsführung zwei Konsequenzen: Er ist als einziger authentischer Interpret des göttlichen Willens zugleich göttlich legitimierter universaler Gesetzgeber. Seinen Anweisungen zu folgen, wird so zu einer Notwendigkeit im christlichen Glauben, Ungehorsam wie schon bei Gregor VII. als Häresie gewertet. Weil die Gesellschaft des Mittelalters ja nicht in „Kirche“ und „Staat“ getrennt war und weil auch weltliche Herrscher sich als Glieder der Kirche sahen, darum konnten diese für Augustinus Triumphus gleichsam als Werkzeuge des Papstes als der einzigen und letztverbindlichen ordnenden Macht gelten. Freilich schränkt der Papst sich selbst in dieser Theorie in der Ausübung seiner Macht ein und überlässt bestimmte Bereiche der weltlichen Regierung Königen und Fürsten.

c) Die Macht des Papstes

Augustinus Triumphus übernimmt eine aus der Rechtstheorie bestens bekannte Unterscheidung, die er auf eine neue Spitze treibt, und zwar die zwischen Weihe- und Jurisdiktionsgewalt (*potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis*). Hinsichtlich der Weihegewalt ist der Papst Bischof und damit den anderen Bischöfen gleichgestellt, hinsichtlich der Jurisdiktionsgewalt jedoch hat er einen Vorrang gegenüber den „einfachen“ Bischöfen. Zur Begründung führt Augustinus Triumphus die beiden klassischen Primatsstellen aus dem Neuen Testament an: Mt 16,18 und Joh 20,22.¹³ Die Matthäus-Stelle, an der Petrus alleine vom vorösterlichen Jesus die Zusage der Binde- und Lösegewalt bekommt, interpretiert Augustinus Triumphus als Übergabe der Jurisdiktionsgewalt, die Geistgabe und Zusage der Binde- und Lösegewalt an alle Apostel bei einer Erscheinung des Auferstandenen sieht er als Übergabe der Weihegewalt. Kurz: Zuerst wurde Petrus zum Papst, später alle Apostel (einschließlich Petrus) zu Bischöfen.

Daraus zieht Augustinus Triumphus eine interessante Konsequenz: Das Bischofsamt ist – da erst eingerichtet, *nachdem* Petrus schon zum Papst erklärt worden war – nicht konstitutiv für das Papstamt. Weil der Papst also nicht notwendigerweise Bischof sein muss, auch nicht Bischof von Rom, darum ist er weder an einen bestimmten Ort noch an die Nachfolge des Petrus gebunden. Im Gegenteil: Weil er als Stellvertreter und Repräsentant Christi die Jurisdiktionsgewalt für die ganze Kirche ausübt, kann er sich frei entscheiden, an welchem Ort er das tut. Die Verlegung der Residenz nach Avignon wird auf diese Weise völlig neu gedeutet – als Zeichen der päpstlichen Souveränität, statt der Ohnmacht.

d) Probleme der Theorie

So eindeutig, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte, ist die Theorie des Augustinus Triumphus aber nicht; es gibt sogar eine deutliche Einschränkung der päpstlichen Allgewalt. Denn neben der Vollmacht des Papstes erkennt der Augustiner auch eine Vollmacht der Kirche an, die dann zum Tragen kommt, wenn ein Papst sein Amt nicht mehr ausfüllen kann: beim Tod eines Amtsinhabers, wenn es eine zweifelhafte Wahl oder gar Doppelwahl gibt oder wenn ein Papst in Häresie fallen sollte. In solchen Fällen werden das Kardinalskollegium oder ein allgemeines Konzil tätig und aktualisieren die Vollmacht der Kirche (*potestas ecclesiae*), indem sie einen neuen Papst wählen.

Weil man sich also der göttlichen Leitung des einzelnen Amtsträgers

13 Siehe die Wiedergabe der Texte im Anhang, Ausgewählte Quellentexte.

nicht in jeder Situation sicher sein kann, werden Vorsichtsmaßnahmen in die Theorie eingebaut, die ihr letztlich entgegenstehen: denn statt des einzigen monarchischen Amtsträgers kommt jetzt ein kollegiales Prinzip ins Spiel.

3. Kritik am Primat: Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham

Die Gegenposition zu Augustinus Triumphus markieren zwei Autoren, die einige Jahre später schrieben und deren historische Situation sich von derjenigen des Augustinereremiten deutlich unterscheidet: die beiden Franziskaner Marsilius von Padua (um 1290–1342) und Wilhelm von Ockham (um 1285–1348).¹⁴ Beide lagen aus unterschiedlichen Gründen mit dem in Avignon residierenden Papst Johannes XXII. (1316–34) in Konflikt, wofür die zwei großen theologischen Streitigkeiten des 14. Jahrhunderts den Rahmen bilden: der von Johannes XXII. ausgelöste *visio*-Streit und der Armutsstreit. Johannes XXII. war bei seinem Amtsantritt 72 Jahre alt und starb mit 90; zu seinen für die Zeitgenossen lästigen Eigenschaften gehörte, dass er seine Ansichten gern öffentlich mitteilte und sich in alles einmischte: „Seinen Vorgänger ... Bonifaz VIII. nannte er öffentlich ‚einen Narren‘. An König Eduard II. von England schrieb er, er solle sparsamer sein im Essen und Trinken und im Aufwand der Dienerschaft, in der Kirche nicht alberne Reden führen und seine kindischen Manieren ablegen; seinen Schutzherrn Philipp V. [von Frankreich] mahnte er, ... nicht so ungehörig kurze Röcke zu tragen.“¹⁵ Aber Johannes XXII. äußerte sich nicht nur öffentlichkeitswirksam zum Benehmen von Herrschern, sondern auch zu theologischen Fragen. Den *visio*-Streit löste er dadurch aus, dass er völlig im Gegensatz zur allgemein akzeptierten Lehrmeinung behauptete, auch die Seelen der Seligen und Heiligen würden erst am Jüngsten Tag Gott von Angesicht zu Angesicht schauen und müssten bis dahin mit allen anderen warten. Diese Ansicht war insofern ein Angriff auf einen Zentralpunkt mittelalterlicher Frömmigkeit, als ihr zufolge die Funktion der Heiligen als Fürsprecher vor Gott damit nicht mehr gegeben war. In den Augen vieler Zeitgenossen wurde Johannes XXII. so ebenso zum Häretiker wie im Kontext des Armutsstreits, der zwischen dem Papst

14 Vgl. Wolfgang Klausnitzer, Das Papstamt im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken, S. 33–56; Jürgen Miethke, *De potestate papae*, S. 204–295.

15 Horst Fuhrmann, *Überall ist Mittelalter*, München 2002, S. 231f.

und einem Flügel des Franziskanerordens entbrannte: Johannes XXII. war mehr als nur geschäftstüchtig, er galt als raffgierig aus Überzeugung. In völligem Gegensatz zu diesem päpstlichen Gebaren forderte ein Teil der Franziskaner jedoch die absolute Armut der Kirche ein, denn nur eine arme Kirche könne sich wirklich in die Nachfolge Jesu begeben. „Es versteht sich von selbst, daß Johannes XXII. solcherart Lehren nicht dulden konnte.“¹⁶

Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham trafen sich am Hof des deutschen Kaisers Ludwig IV. in München, einem bedeutenden intellektuellen Zentrum der Zeit. Die Anwesenheit zahlreicher hochkarätiger Gelehrter kam Ludwig wiederum in seinen Konflikten mit dem Papst zugute. Denn während Johannes XXII. sich das Recht der Kaiserwahl als päpstliches Recht reservieren wollte, sah Ludwig das Kaisertum an die Stadt Rom (und nicht an den Papst) gebunden und ließ sich daher in Abwesenheit des Papstes im Jahr 1328 in der Peterskirche die Kaiserkrone aufsetzen – ironischerweise von jenem Sciarra Colonna, der 25 Jahre zuvor Bonifatius VIII. geohrfeigt hatte. Der Papst aus Avignon nannte Ludwig seiner Herkunft wegen stets *Ludovicus Bavarus* (Ludwig der Bayer) – wohl kalkulierend, dass dieser Beiname ähnlich klingt wie *Ludovicus Barbarus* (Ludwig der Barbar).¹⁷ Von Ludwig dem Bayern zu Ludwig dem Barbaren war es für Johannes XXII. nur ein kleiner Schritt – und noch heute ist seltener von Ludwig IV. als von Ludwig dem Bayern die Rede. Doch zurück zu den beiden Gelehrten, die auch von den Möglichkeiten des Münchner Hofes profitierten.

Das Hauptwerk des Marsilius, auf das hier nur kurz eingegangen sei, trägt den Titel *Defensor Pacis* (Verteidiger des Friedens) und entstand 1324. Selbstverständlich ist mit dem Aggressor, gegen den der Friede verteidigt werden muss, kein anderer als Johannes XXII. gemeint. Der *Defensor Pacis* ist in zwei Teile gegliedert, eine staatsphilosophische Erörterung und eine kirchenpolitische Streitschrift. So bedeutsam der erste Teil für die Geschichte der Staatstheorie auch ist, für unseren Kontext ist er weniger von Belang; aber aus den Kerngedanken des zweiten Teils wird gut ersichtlich, wie sehr der *Defensor Pacis* in Gegensatz zur Papaltheorie des Augustinus Triumphus steht.

Dies beginnt beim Verständnis von Kirche, unter der Marsilius grundsätzlich die Gesamtheit der Gläubigen und nicht nur die Kleriker oder gar den Papst (mit den Kardinälen) versteht. Dabei unterscheidet auch er zwischen Weihe- und Jurisdiktionsgewalt, doch geht es ihm bei der Weihe-

16 Ebd.

17 Vgl. ebd., S. 234.