

Päpstlicher Primat und politische Verfassungsgeschichte – Spiegel oder Kontrast?

Die äußerst vielschichtige Entwicklung des Primats Roms ist sicher nicht auf politische Faktoren zu reduzieren. Der Verfasser dieses Beitrags hat die wesentlichen Linien dieser Entwicklung in einem Buch nachzuzeichnen gesucht¹, welches in dieser Zeitschrift von Oskar Köhler vorgestellt worden ist². Aber es gehört zum inkarnatorisch-geschichtlichen Charakter der Kirche und letztlich der Heilswirklichkeit Gottes selbst, daß diese Entwicklung in engstem Wechselspiel mit politischen Ideen und ebenso der politischen Realität der jeweiligen Zeit geschieht.

Diese Beziehung kann eine solche der Angleichung, aber auch des Kontrasts sein. Insbesondere die Frage, in welchem Zusammenhang die Entwicklung der kirchlichen Verfassung und speziell des Primats mit der politischen Verfassungsgeschichte steht, dürfte von nicht geringem aktuellen Interesse sein. „Die Kirche hat sich mehr oder weniger immer an die politische Verfassungsentwicklung angeglichen“, so lautet vereinfacht gesagt die eine Sicht. Die andere unterstreicht, bei allen evidenten Teilanpassungen, das Gesetz der Opposition und des Kontrasts zur jeweiligen Zeit. Speziell der päpstliche Primat wird hier als „institutionelle Nichtanpassung“ verstanden, welche immer wieder die reibungslose Einfügung der Kirche in weltliche, das heißt politische und nationale Strukturen verhindert hat. Beide Perspektiven können sich auf eine Fülle von historischen Erfahrungen berufen. Beide sind in ihrer Weise richtig – und erfassen doch nicht die Fülle der historischen Wirklichkeit.

Ein Vorspiel: Kaiserstadt und Apostelstadt

In etwas anderer Gestalt stellt sich das Problem schon bei Papst Leo I. dem Großen (440–461). Und der Primat ist dort beides: Spiegel und Kontrast. Leo hat keine supranaturalistische Berührungsangst vor dem engen Zusammenhang zwischen der politischen und der kirchlichen Stellung Roms. Für ihn ist diese Entsprechung providentiell. Sie gründet in der einen göttlichen Vorsehung, die Weltgeschichte und Heilsgeschichte miteinander verknüpft. In einer Predigt von 441 zum Fest Peter und Paul legt er dar, daß die politische Einheit des Römischen Reichs providentielle Voraussetzung für jene höhere Einheit ist, die auf ihr

aufbaut und sie zugleich unendlich überbietet³. Petrus wird nach Rom gesandt, „damit das Licht der Wahrheit, das zum Heil aller Völker offenbart wurde, sich wirksamer vom Haupt selbst durch den ganzen Leib der Welt ausbreitet“⁴. Jetzt durch den Sitz Petri in neuer Weise zum „Caput orbis“ geworden, soll Rom in höherem Maß durch die göttliche Religion den Vorsitz führen als einst durch irdische Herrschaft. An die Stelle der Pax romana, errungen durch Krieg und Gewalt und am Anfang der Stadtgründung durch einen Brudermord, tritt die Pax christiana, gründend im Martyrium des neuen Gründerpaars Petrus und Paulus.

Rom, einst durch Waffen und politische Macht herrschend, jetzt durch die Religion in neuer, höherer Weise zum Caput orbis geworden: das ist nicht nur ein frommer Gedanke. Das entspricht auch insofern der Realität des ausgehenden 4. und 5. Jahrhunderts, als damals der antike politische Romgedanke die überkommene christliche Romidee tief umgestaltet und die sich jetzt festigende Primatsvorstellung geprägt hat. Aus einem geistlich-religiösen Vorrang der Kirche, in der die Memoria Petri lebendig ist, wird der Anspruch auf juridische Leitung der Gesamtkirche. Aus dem Rom der Paradosis (Überlieferung), das bezeugt und das durch das Martyrium von Petrus und Paulus die „potentior principaltas“, die stärkere Bindung an den Ursprung hat, wird das Rom als Caput mundi, das der Welt die Gesetze mitteilt. Es ist römisch-imperiales Denken, das durch den erst jetzt christianisierten römischen Adel bewußt oder unbewußt die römische Kirche prägt⁵.

Eine naheliegende Konsequenz daraus war freilich: Wenn Rom nicht mehr Caput mundi ist, sondern zum Rand der Welt wird, wenn Konstantinopel der wahre Nabel der Welt wird, dann muß dies auch kirchliche Konsequenzen haben. Diese Folgerung ist auch gezogen worden, und zwar im berühmten 28. Kanon des Konzils von Chalkedon (451)⁶. Dieser nicht ganz eindeutige Kanon richtet sich freilich nicht direkt und unmittelbar gegen den Vorrang Roms als des „ersten Sitzes“. Er weist dem Bischof von Konstantinopel nicht den ersten, sondern den zweiten Rang in der Kirche zu. Aber das Prinzip, mit dem dies begründet wird, ist das der Angleichung an den politischen Rang der Stadt: Weil die Väter dem „alten Rom“ wegen seines politischen Rangs den „Vorrang“ verliehen haben, genieße jetzt auch Konstantinopel als das „neue Rom“ denselben Vorrang und rücke nach Rom zum zweiten Sitz auf. Zumindest in seiner inneren Konsequenz und Dynamik gefährdete dieses Prinzip auch den Vorrang Roms.

Demgegenüber hat Leo in klassischer Weise den Kontrast formuliert: „*alia tamen ratio est rerum saecularium, alia divinarum*“⁷: Die Kirche folgt nicht der politischen Entwicklung der Welt. Sie hat ihr eigenes Gesetz, und das bedeutet, daß der apostolische und nicht der politische Rang einer Stadt über ihren kirchlichen Rang entscheidet.

Die Kirche als „*imago imperii*“ oder als Gegenbild und Kontrast? Man könnte diese beiden Zeugnisse Leos so deuten: Je nach Belieben Angleichung oder auch,

wenn politische Entwicklungen den eigenen Anspruch gefährden, Berufung auf die Eigenständigkeit des Kirchlichen. Aber eine solche vordergründige Deutung wird schon seinem Gedankengang nicht gerecht. Für Leo ist Petrus nach Rom gekommen, weil Rom Hauptstadt war; aber weil er dort das Martyrium erlitten hat und dort sein Grab ist, bleibt Rom kirchlich *Caput orbis*, wohin auch immer der politische Vorrang wandert. Oder anders formuliert: Das Kirchlich-Apostolische inkarniert sich engstens im Politischen; aber es gewinnt dann auch eigene Konsistenz und Selbstand.

Im ersten Jahrtausend stellte sich das Problem in erster Linie im Sinn des kirchlichen Vorrangs bestimmter Städte: Folgt dieser politischen Veränderungen oder nicht? Und auf dieser Ebene ist sicher zu sagen: Die Entwicklung der Führungsstellung Roms im Frühmittelalter, vor allem für die neu missionierten germanischen Völker, entspricht eher dem Gesetz des Kontrasts. Jene Zeit, da sich die Wallfahrten zum Grab des hl. Petrus häuften, da eine neue Welt im Zeichen der Petrusverehrung und der römischen Petrustradition zusammenwuchs, war die Zeit, da Rom als Stadt verfiel und politisch weniger herrschte denn je. Der Mittelpunkt der zivilisierten Welt war Konstantinopel. Es war der religiöse Nimbus Roms, der damals seinen Aufstieg begründete⁸.

Der Papst als „König im Königreich“ (11.–13. Jahrhundert)

Daß freilich die Kirche bewußt in Analogie zu weltlichen Verfassungen gesehen wird, ist ein Phänomen, das sich erst durch den Kampf des Sacerdotiums mit dem Regnum seit dem Ende des 11. Jahrhunderts langsam einstellt. Denn jetzt stellt sich die Frage der Loyalität und der Treue gegenüber dem Papst in Analogie und vor allem in Konkurrenz zur Treue gegenüber dem König. Das wohl erste Zeugnis dieser Art datiert nicht zufällig von kurz nach 1076, also dem ersten Ausbruch des großen Konflikts zwischen Papst Gregor VII. und dem deutschen König Heinrich IV. Es ist der „Apologeticus“ Bernolds von St. Blasien, eines Parteigängers Gregors VII. Die entscheidende These Bernolds lautet: Der Papstgehorsam steht für jeden Christen über jedem anderen Gehorsam, auch dem Gehorsam gegenüber dem eigenen Bischof, der nur unter Vorbehalt gilt. Dann folgt der entscheidende Satz: „Jeder Bischof hat auch über die ihm übertragene Herde nicht dieselbe Gewalt wie der Apostolicus, der, wenn er auch seine Fürsorge unter die einzelnen Bischöfe verteilt, damit doch in keiner Weise seine universelle und ursprungshafte Gewalt verliert, so wie auch der König nicht seine königliche Gewalt mindert, obgleich er sein Königreich unter verschiedene Herzöge, Grafen und Vögte aufteilt.“⁹

Der Papst also an der Spitze der kirchlichen Hierarchie wie der König an der Spitze der Lehnspyramide! Wenn man auf die Realität des Königtums des 11.

Jahrhunderts schaut, wird man sich hüten, hier schon von einem zentralistischen Kirchenmodell zu sprechen. Es ist noch nicht der absolutistische Monarch, in dem die ganze staatliche Souveränität zusammengefaßt ist und von dem jede andere Vollmacht ausgeht. Es ist der hochmittelalterliche König als oberster Richter, als Spitze der Lehnspyramide. Unter ihm gibt es in gestufter Weise andere Autoritätsträger; sie sind ihm untergeordnet, aber leiten ihre Vollmacht nicht von ihm als der Quelle ab.

Zentralistischer klingt dieser Vergleich schon beinahe zwei Jahrhunderte später bei Thomas von Aquin: „Der Papst hat die Fülle der bischöflichen Gewalt (*plenitudo potestatis*) wie der König im Königreich (*quasi rex in regno*). Die Bischöfe aber werden hinzugezogen zur Teilnahme an der Verantwortung (*in partem sollicitudinis*) wie die Richter, die einzelnen Städten vorgesetzt sind.“¹⁰ Es liegt nahe, daß Thomas hier die zentralistische Verwaltung im sizilisch-südditalienischen Königreich, dem ersten Beamtenstaat Europas, im Blick hatte, aus dem er stammte. Freilich läuft der unmittelbare Zusammenhang des Textes keineswegs auf eine Abwertung der Bischöfe, sondern auf eine positive Hervorhebung ihrer begrenzten Vollmacht unter dem Papst hinaus¹¹. Immerhin: Bestimmter und eindeutiger als der politische Analogiepunkt ist das von ihm verwendete Begriffspaar der kanonistischen Sprache: Der Papst hat die „*plenitudo potestatis*“ über die ganze Kirche; die Bischöfe sind berufen „*in partem sollicitudinis*“, zur Teilhabe an der Verantwortung. Es ist ein von römisch-juristischem Denken geprägtes Begriffspaar, das zum eigentlichen Zentralbegriff für das Verhältnis von päpstlicher und bischöflicher Gewalt durch Papst Innozenz III. (1198–1216) wurde¹². So hat der Papst die Fülle der Gewalt, daß er andere zur Teilhabe an der Verantwortung beruft, ob Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe oder Bischöfe, und er verliert dabei keineswegs die Fülle der Gewalt, so daß er je nach Notwendigkeit immer auch selbst wieder in die lokalen kirchlichen Verhältnisse eingreifen kann: Diese Wendungen kehren zuerst bei Innozenz III. in stereotyper Regelmäßigkeit wieder¹³ und werden dann in der folgenden kanonistischen Tradition immer wieder aufgegriffen. Und dieses Begriffspaar bedeutet im Grund: Alle kirchliche Gewalt ist im Papst konzentriert, geht von ihm als dem Haupt aus; er ist die Quelle aller kirchlichen Gewalt; alle andere ist Teilhabe.

Diese „absolutistische“ Vorstellung hat sich nun sicher nicht in Analogie und als Spiegel der politischen Entwicklung gebildet. Wohl aber ist sie der verfassungsrechtlichen Entwicklung Europas vorausgeeilt, ja hat diese wiederum nicht unwesentlich mitbestimmt. Die Papstkirche war hier früher zentral als die Königreiche. Denn der Begriff der „*plenitudo potestatis*“ wurde in der Folge bereitwillig von den Monarchen übernommen. Er bildete im hohen und späten Mittelalter einen wesentlichen Baustein für die Lehre von der staatlichen Souveränität und hat so die Konzentration der Gewalt im Fürsten und damit die Entwicklung zum Absolutismus hin gefördert¹⁴.

Gleichzeitig wird jedoch diese neue Vorstellung von der Kirche als Papstmonarchie seit dem 13. Jahrhundert angereichert mit einem neuen Begriff, der aus dem römischen Recht entnommen ist, das seit dem 12. Jahrhundert staatlich im Vordringen ist. Seit Papst Innozenz IV. (1243–1254) wird die Vorstellung in der Kurie und dann mehr und mehr allgemein bei den Kanonisten herrschend, daß der Papst zwar selbstverständlich unter dem göttlichen Recht steht, aber über dem kirchlichen Recht¹⁵. Diese Unterscheidung war in dieser Schärfe neu. Sie war unvorstellbar auf dem Hintergrund des wesentlich konservativeren frühmittelalterlichen Rechtsbegriffs, wo – in Kirche wie im Staat – Recht nicht geschaffen, nicht gesetzt, sondern gefunden wird; das Recht ist hier das ewig gültige alte. Auch bei den meisten gregorianischen Autoren der Zeit des Investiturstreits einschließlich Gregors VII. selbst steht deshalb der Papst nicht über dem kirchlichen Recht, sondern unter ihm¹⁶. Das Ganze der überlieferten kirchlichen Kanones wird noch als Einheit gesehen, ohne scharfe Unterscheidung von göttlichem und kirchlichem Recht. Diese Überlieferung aus Konzilien, Kirchenvätern und Reskripten früherer Päpste ist durch den Papst getreu zu bewahren, allenfalls zu interpretieren oder in gewissen Grenzen zeitgerecht zu übersetzen, aber nicht beliebig zu verändern. Der Papst gibt Zeugnis vom überlieferten Recht, speziell von der Überlieferung der römischen Kirche; aber er macht nicht das Recht.

Seit Innozenz IV. wird nun die Unterscheidung getroffen: Moralisch ist zwar der Papst an den Sinn der überkommenen Gesetze gebunden; er darf sie nicht ohne vernünftigen Grund abschaffen oder von ihnen dispensieren. Er würde sicher sündigen, wenn er sich zum Beispiel selbst vom Zölibatsgebot dispensierte. Rechtlich aber verfügt er total über das ganze kirchliche Recht. Das kirchliche Recht ist Papstrecht. Diese Unterscheidung von Recht und Moral, die Verlagerung aller Grenzen und Schranken bloß in die Moral, damit in das nicht Einklagbare, ist im Grund absolutistisch. Und hier kommt schon bei Innozenz IV. über das römische Recht die spätrömisch-absolutistische Vorstellung des „*Princeps legibus solutus*“, des Fürsten, der über dem Gesetz steht, in die Papstvorstellung hinein: Wie der Fürst über den Gesetzen, so steht der Papst, um wirklich souverän und frei in der Kirchenregierung zu sein, über allen positiven Kirchengesetzen.

Konziliaristen und Papalisten: Korporative oder monarchische Verfassung (14./15. Jahrhundert)

Versetzen wir uns nun wiederum in eine Zeit 200 Jahre später. 1439 greift Thomas Courcelles auf dem Konzil von Basel die thomistische Idee des Papstes als „*rex in regno suo*“ in ganz überraschender Weise und mit unerwarteten Kon-

sequenzen wieder auf: „Denn es ist der Papst in der Kirche wie der König im Königreich. Daß der König aber mehr kann als das ganze Reich, ist absurd. Daher darf auch der Papst nicht mehr können als die Kirche.“¹⁷ Und wie Könige, die tyrannisch ihre Macht mißbrauchen, abgesetzt werden könnten, so nach Thomas Courcelles auch Päpste durch die Kirche, das heißt durch das Konzil. Wir sind in der Zeit des Konziliarismus, der Konzilien von Konstanz und Basel nach dem Großen Papstschisma von 1378 bis 1417. Die konkrete geschichtliche Erfahrung hatte gezeigt, daß nur durch das Konzil und damit durch das Prinzip, daß das Konzil, mindestens in Extremfällen wie Schisma oder häretischer Papst, über dem Papsttum oder den Päpsten steht, die Einheit der Kirche wiederhergestellt werden konnte.

Diese Ideen sind aber auch zutiefst verwurzelt in der politischen Entwicklung der Zeit. Das Vorbild, das Thomas Courcelles vor Augen hatte, wenn er davon sprach, daß Könige, die zu Tyrannen werden, abgesetzt werden können, ist wahrscheinlich die Absetzung des englischen Königs Richard II. durch das Parlament im Jahr 1399. Es sind generell die damaligen Ständevertretungen in den Königreichen, welche die königliche Macht beschränkten und dem König gegenüber das „Volk“ vertraten (nicht in modern-demokratischen, sondern in spätmittelalterlichem Sinn als strukturiertes, in Ständen gegliedertes Volk). Nach dieser Analogie wird jetzt auch das Konzil verstanden: als primäre Repräsentanz der „Kirche“, gerade gegenüber einem vielleicht seine Macht mißbrauchenden Papst. Jean Gerson, der bekannte Kanzler der Pariser Universität, vergleicht 1415 auf dem Konzil von Konstanz die Verfassung der Kirche mit der des Königreichs Frankreich, wo die Generalstände die königliche Gewalt beschränken; die ideale Verfassung sei ja nach Aristoteles das „regimen mixtum“, die mit aristokratischen und demokratischen Elementen modifizierte Monarchie; und sie sei, wie im Königreich Frankreich, so auch in der Kirche verwirklicht¹⁸.

Dabei wird bei den Konziliaristen nicht einfach eine rein politische Verfassungswirklichkeit unbesehen auf die Kirche übertragen. Was dahintersteht, ist in Wirklichkeit eine neue Weise, Wesen und Funktionsweise menschlicher Gemeinschaft zu konzipieren. Es ist dies die korporative Idee oder das Universitas-Modell. Die Gesamtheit einer Gemeinschaft, die Universitas, wird jetzt als primäres Subjekt verstanden. Sie verwaltet sich selbst, in erster Linie durch ihre gewählte Vertretung, ihre Repräsentation. Der Vorsteher, der „Rector“ oder „Princeps“, ist in erster Linie Mandatsträger der Gemeinschaft. Er steht zwar über allen einzelnen Gliedern, aber nicht über der Gemeinschaft als ganzer; die Gemeinschaft steht vielmehr über dem Leiter. Konkret praktiziert wurde dieses Universitas-Modell seit dem 13. Jahrhundert einerseits in den Städten, dann in den Universitäten, nicht zuletzt in den neuen Bettelorden, in denen das Generalkapitel als Repräsentanz der Universitas die höchste Instanz darstellt und auch über dem Generalobern steht.

Gerade das Beispiel der neuen Orden, vor allem der Dominikaner, hat wiederum verfassungsmäßig eine starke Resonanz im politischen Bereich gehabt: Es hat konstitutionelle Bestrebungen verstärkt; es hat sich aber auch innerkirchlich im Konziliarismus ausgewirkt. Indem das 13. und 14. Jahrhundert in den Städten, den Universitäten, den neuen Orden und in den Ständeparlamenten der Monarchien Modelle gestufter Selbstverwaltung oder Mitbestimmung entwickelte, schuf es eine wesentlich neue Weise, Gemeinschaft zu verstehen. Bisher kannte das Mittelalter nur personale Herrschaft in gestufter Hierarchie, von König, Herzog, Graf usw. Jetzt wurde die Universitas als primäres Subjekt verstanden; und damit verloren staatlich wie kirchlich Bezüge, die bisher für die personale Relation von Herrscher und Vasall konzipiert waren, ihre letzte Gültigkeit.

Entsprechend heißt es bei den Konziliaristen: Der Papst steht über allen einzelnen Gliedern der Kirche, auch über allen Bischöfen, aber nicht über der Kirche als ganzer und ihrer Repräsentanz auf einem allgemeinen Konzil; der Satz „*Prima sedes a nemine iudicatur*“ gilt gegenüber jedem einzelnen, nicht jedoch gegenüber der Kirche als ganzer, die vielmehr den Papst absetzen könne, zumindest dann, wenn er dem Sinn seines Amtes radikal zuwiderhandelt. Von da aus wird der Hintergrund der Aussage von Thomas Courcelles verständlich: So wie es absurd ist, daß der König mehr kann als das ganze Reich, so ist es auch absurd, daß der Papst mehr kann als die Kirche. Das „*Rex in regno suo*“ bekommt jetzt durch die Universitas-Idee einen neuen Bedeutungsgehalt. Der Papst wird verglichen mit dem Dogen von Venedig, mit dem Rektor einer Universität, mit dem Generalmagister der Dominikaner.

Der Konziliarismus ist freilich schon im 15. Jahrhundert durch das restaurierte Papsttum zurückgedrängt, wenn auch noch nicht definitiv überwunden worden. Uns interessiert hier, daß der nun wieder vordringende Papalismus auch im engsten Zusammenhang mit der politischen Verfassungsentwicklung steht, nämlich mit der Zurückdrängung des spätmittelalterlichen Konstitutionalismus, der verstärkten Ausbildung des frühneuzeitlichen Fürstenstaats und der Entwicklung zum Absolutismus hin. Dies wird schon in der Argumentation der meisten Autoren deutlich, die gegen den Konziliarismus die Vollmachten des Papsttums verteidigen. Sie argumentieren fast nie in der Weise, wie seit dem 19. Jahrhundert für die päpstliche Vollgewalt argumentiert wird: daß in der Verfassung der Kirche ein ganz anderes Gesetz gelte als im staatlichen Leben. Für sie ist in der Kirche wie im Staat die reine Monarchie die Staatsform, die allein Einheit verbürgt, so wie für die Konziliaristen das „*regimen mixtum*“ in Kirche und Staat die beste Staatsform ist. So heißt es in der bedeutenden „*Summa de ecclesia*“ des Dominikaners Torquemada, die „beste Staatsform“, die auch für die Kirche gelte, sei die Regierung durch einen¹⁹. Der „*Ordo*“ fordere, daß einer „*princeps*“, „*rector*“ und „*gubernator*“ sei. In immer neuen Varianten wird als allgemeines Gesetz des Universums und insbesondere alles menschlichen Lebens die Leitung der Viel-

heit durch den einen dargestellt. Von der göttlichen Monarchie als Wesensgesetz der Schöpfung über die Tierherden, die jeweils von einem Leittier geführt werden, bis zum Bild der Kirche als „Leib Christi“, der als geordneter einer zentralen Lenkung bedürfe, wird bei Torquemada das Prinzip abgewandelt, daß es ohne persönliche Letztvollmacht weder im Staat noch in der Kirche Einheit und Ordnung geben könne.

Und diese monarchische Zentralinstanz muß über den Gesetzen stehen. Denn sie muß vor allem beweglich sein, weil die Erfordernisse des Gemeinwohls unvorhersehbar sind und der Monarch frei von schwerfälligen konstitutionellen Bremsen auf sie reagieren können muß. Dieser dynamische Charakter wird bei Torquemada schon im Sprachgebrauch deutlich: Wie der Fürst imstande sein muß, „den Staat zu allem zu *bewegen*“ (*movere rempublicam ad omnia*), so bedarf es des Papstes, damit er die Kirche „durch das Lehramt bewegt und leitet“ (*magisterio moveret et dirigeret*)²⁰. Entscheidend ist hier der Begriff des „*movere*“. Es geht also nicht mehr bloß darum, die Kirche (oder den Staat) in der vorgegebenen Ordnung des Rechten und Wahren zu bewahren. An die Stelle des statischen und subsidiären Begriffs des obersten Richters tritt der dynamische des obersten *Movens*. Und Bewegung verlangt sicher in Kirche und Staat mehr an zentraler Befehlsgewalt als Bewahrung und Erhaltung des Rechts. Es ist ein durchaus neuzeitlicher, dynamischer Begriff, der hier ins Spiel kommt. Er verbindet sich aber mit der Gesellschaftstheorie des Pseudo-Dionysius aus dem 6. Jahrhundert: Bewegung geht von oben nach unten, wie im Kosmos, so auch in der menschlichen Gesellschaft. Die Höhergestellten bewegen die Niedergestellten; und durch den Gehorsam gegenüber den Impulsen von oben wird das Ganze instand gehalten.

Ultramontane und Gallikaner: Absolute oder konstitutionelle Monarchie (16.–18. Jahrhundert)

Die klassische Zeit der Übertragung politischer Verfassungsmodelle auf die Kirche ist sicher das 14. und 15. Jahrhundert. Nach der Reformation geschieht die Argumentation mit ihnen seltener. Das hängt sicher damit zusammen, daß die Einheit von politischer Völkergemeinschaft und Kirche, die einen solchen bruchlosen Übergang plausibel machte, durch die Glaubensspaltung zerbrochen ist. Zudem zwangen die Angriffe der Reformatoren dazu, sich ganz auf die biblische Argumentation für den Primat zu konzentrieren.

Dennoch ist nicht zu leugnen, daß gerade die papalistischen Autoren bis ins 18. Jahrhundert hinein aus der Selbstverständlichkeit und größeren Plausibilität der Monarchie, ja der absoluten Monarchie leben. Ein hervorragendes Beispiel ist Robert Bellarmin. Seine Schrift über den Papst innerhalb der „Kontroversen“

behandelt die Frage der Verfassungsform der Kirche nicht nur nebenbei, sondern beginnt ausführlich mit ihr²¹. Auch er stellt die Frage ganz zu Beginn strikt parallel für Staat und Kirche: „Kein Zweifel, unser Erlöser Jesus Christus konnte und wollte seine Kirche auf die Weise der besten und zweckmäßigsten Regierungsform leiten.“²² Die beste Verfassungsform des Staates ist also auch die der Kirche. Eindeutig grenzt sich Bellarmin von Calvin ab, welcher glaubt, eine republikanische Verfassung werde der menschlichen Unzulänglichkeit am besten gerecht, während die Monarchie den realen Menschen überfordere²³. Mit den klassischen Argumenten seit Torquemada, die vom Tierreich, von den Kranichen und Bienen, bis zur geschichtlichen Erfahrung der größeren Stabilität und Effizienz der Monarchien reichen, legt Bellarmin dar, daß die Monarchie zunächst einmal gegenüber den anderen Reinformen, also der Aristokratie und Demokratie, eindeutig den Vorzug habe. Denn sie verbürgt besser die Einheit und wehrt dem Zerfall in Parteienhader; monarchisch regierte Staaten sind stabiler und geschichtlich dauerhafter; sie sind leichter regierbar, ermöglichen selbst bei persönlich mittelmäßigen Herrschern die Ansammlung größerer Erfahrung; schließlich nageln sie auf persönliche Verantwortung fest, die nicht auf andere abgeschoben werden kann.

Nichtsdestoweniger ist es typisch für Bellarmin als einen eher „gemäßigten Papalisten“, daß die Option für die Monarchie bei ihm etwas modifiziert ist. Ist die monarchische Staatsform der reinen Aristokratie oder Demokratie eindeutig vorzuziehen, so ist doch „wegen der Verderbnis der menschlichen Natur“ die beste Staatsform nicht die reine, sondern die mit aristokratischen und demokratischen Elementen modifizierte Monarchie, wobei jedoch das monarchische Element eindeutig das dominierende zu sein hat²⁴. Entsprechend ist auch die Regierung der Kirche monarchisch, jedoch durch Aristokratie und Demokratie modifiziert. Die Bedeutung dieser Einschränkung ist jedoch genauer zu charakterisieren. Sie wird bei ihm nicht in „konstitutionellem“ Sinn (spätmittelalterlich oder modern) verstanden.

Die Modifikation durch das „aristokratische“ Element ist nicht konstitutionalistisch, sondern „feudalistisch“: Sie bedeutet nicht Beteiligung an der Zentralgewalt, sondern Eigenständigkeit der regionalen und lokalen Gewalten, die nicht Beamten, sondern Fürsten sind. Sie handeln dadurch in Eigenverantwortung und denken mit; so genießt man den Vorteil der monarchischen Leitung und vermeidet doch den Nachteil hypertropher Zentralisierung. Gerade dies ist aber in der Kirche verwirklicht, wo die Bischöfe, wie Bellarmin ausdrücklich betont, „wahre Fürsten und Hirten“ und nicht Vikare des Papstes sind.

Das „demokratische“ Element besteht schließlich bei ihm nicht in einer wie auch immer gearteten Mitbeteiligung des Volkes an der Regierung. „Demokratisch“ ist nur das Rekrutierungsreservoir der sich durch Kooptation erneuernden Eliten. Denn Bellarmins Option für die Monarchie ist keine Option für die Erb-

monarchie oder einen Erbadel. Die beste Staatsform gründet für ihn nicht auf dem Erbprinzip, sondern auf dem Kooptationsprinzip, aus dem ganzen Volk; darin unterscheidet sich sein politisches Ideal von der politischen Realität des zeitgenössischen Europa. Gerade dies ist aber in der Kirche verwirklicht. In der Nichterblichkeit ihrer Ämter, die so nicht zum persönlichen „Besitz“ werden, zeigt sich zudem, daß die Kirchenoberen nicht Könige, sondern Vikare sind, nicht Hausväter, sondern Verwalter²⁵.

Es handelt sich also bei Bellarmin gerade nicht um eine „konstitutionelle Monarchie“. Das monarchische Element dominiert eindeutig und wird eher feudalistisch als konstitutionell eingeschränkt. Dies setzt sich bei den folgenden „ultramontanen“ Autoren fort. Auch wenn sie nicht ausdrücklich mit dem Vorzug der monarchischen Staatsform argumentieren, sind doch die Argumente für die monarchische Verfassung in Kirche und Staat weithin austauschbar: Es bedarf, gerade im Fall von Spaltungen und Konflikten, einer klaren Entscheidungsinstanz, die Einheit verbürgt; schwerfällige konstitutionelle Strukturen, bzw. für die Kirche ein erst noch abzuwartender Konsens der Kirche als definitives Siegel für die Unfehlbarkeit päpstlicher Lehrentscheidungen, schwächen die Effizienz und schnelle Handlungsfähigkeit bei Bedrohungen, verzögern notwendige Entscheidungen und bringen ein Element der Instabilität und Unsicherheit mit hinein. Es sind im Grund die klassischen Argumente, die bis in die Diskussionen des Ersten Vatikanums hinein für die volle päpstliche Jurisdiktionsgewalt und für die päpstliche Lehrunfehlbarkeit ins Feld geführt werden²⁶.

Schwerer hatten es hier die gallikanischen Autoren, die die Gersonsche Idee der Kirche als „regimen mixtum“ weiterführten, konkret der durch Aristokratie modifizierten Monarchie. Denn von einem „demokratischen“ Element wagten nur noch wenige wie Edmond Richer († 1631) zu reden. Die auch von ihnen meist geteilte größere Plausibilität der absoluten Monarchie im Staat zwang nun sie und nicht ihre ultramontanen Gegner zu der Argumentation, daß für die Verfassung der Kirche ein anderes Gesetz gelte als für die des Staates. So findet sich rein formal die Argumentation, die heute gegen eine Demokratisierung der Kirche angeführt wird, um 1720 bei dem Gallikaner Tournely: Die absolute Monarchie möge im politischen Raum die beste Staatsform sein; in der Kirche aber komme es allein auf den Willen Christi an; und der habe die Kirche weder als absolute Monarchie gegründet noch als Demokratie, in der alle Vollmacht von der Gesamtheit ausgeht, sondern als eine durch aristokratische Elemente modifizierte Monarchie²⁷. Interessant und im Sinn einer Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums nicht zu verachten sind auch seine Begründungen für diesen Kontrastcharakter der kirchlichen Verfassung. Es sind: 1. die Gefahr der Tyrannei und der Selbstüberhebung bei einer Monarchie ohne rechtliche Schranken („Unter euch aber soll es nicht so sein“); 2. in der Kirche herrscht das Gesetz der Freiheit, nicht wie im Staat das des Zwangs; 3. das Wesen der Kirche als *Communio* und

Konsens, welches dem persönlichen Regiment entgegengesetzt sei²⁸. Der Papst sei daher in seiner Kirchenregierung beschränkt, und zwar vor allem durch die von der ganzen Kirche rezipierten Kanones, die er nicht einseitig aufheben und über die er sich nicht hinwegsetzen dürfe.

Gegensatz zwischen Kirche und profaner Welt

Am Vorabend des Ersten Vatikanischen Konzils schreibt Ignaz von Döllinger im „Janus“, Kirche und Staat verhielten sich neuestens zueinander „wie zwei parallel laufende Ströme, von denen der eine nordwärts, der andere südwärts fließt, d. h., die modernen staatlichen Zustände und die politischen auf Selbstregierung und auf die Beschränkung fürstlicher Willkür gerichteten Bestrebungen der Völker stehen in schroffstem Gegensatz zum Ultramontanismus, dessen Kern und Hauptaufgabe die Behauptung und Steigerung des Absolutismus in der Kirche ist“²⁹. In der Tat war durch die Französische Revolution und durch den Verfassungsstaat, der seit der Mitte des 19. Jahrhunderts endgültig den Sieg errungen hatte, die katholische Kirche gezwungen, ihre Autoritätsstrukturen und vor allem ihre primatiale Struktur zum ersten Mal *gegen* die politische Plausibilität und in Antithese zur Entwicklung der „Welt“ zu behaupten und im Ersten Vatikanischen Konzil 1869/70 noch zu verschärfen. Hinzu kommt hier: Die Französische Revolution hatte versucht, durch die „Constitution civile“ des Klerus von 1790 auch die katholische Kirche „demokratisch“ umzustrukturieren, dabei aber gleichzeitig die Kirche in einer Konsequenz zur „Staatsanstalt“ gemacht, wie dies vorher von Monarchen des aufgeklärten Absolutismus allenfalls gedacht, aber bisher nicht in die Tat umgesetzt worden war³⁰. Dieser Versuch der „Verstaatlichung“ der Kirche ist von der katholischen Kirche unter Führung des Papsttums in langen inneren und äußeren Kämpfen abgewehrt worden. Zugleich mit dem Kampf um die Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat und der Abwehr von staatlichen Eingriffen in das innere Gefüge der Kirche geht nun Hand in Hand die betonte Herausstellung des „ganz anderen“ der Kirche gegenüber dem Staat, wie es bisher in dieser Schärfe nicht geschehen war: Hierarchie gegen Demokratie, päpstliche Vollgewalt gegen Konstitutionalismus.

Es gibt nun interessanterweise auf dem Ersten Vatikanum einen Konzilsvater, der die alte Tradition nicht des Gegensatzes, sondern der Entsprechung von staatlicher und kirchlicher Verfassung verfißt. Es ist Henri Maret, Dekan der theologischen Fakultät der Sorbonne und Titularbischof³¹. Für Maret ist 1789 nicht Inbegriff des Antichristentums, sondern Durchbruch von etwas, was im Kern christliche Wurzeln hat. Die Demokratie ist für ihn ein legitimes Kind des Evangeliums. Freilich hütet er sich, einfach geradlinig die Demokratie auf die Kirche zu übertragen. Nicht auf die Kirche übertragbar ist für ihn das Prinzip

der Volkssouveränität, daß alle Gewalt vom Volk ausgeht. Wohl aber sind zwei andere Prinzipien der Kirche nicht fremd; und die Kirche sollte diese beiden Prinzipien nach ihm gerade heute betonen, um der modernen demokratischen Entwicklung der Völker als glaubwürdige Führerin voranzugehen. Dies ist einmal das Prinzip der konstitutionellen Machtbeschränkung: Die Kirche ist, wie er in gut gallikanischer Tradition ausführt, keine absolute, sondern eine konstitutionelle Monarchie, das heißt, eine durch Aristokratie modifizierte Monarchie. Der Papst hat deshalb nicht die volle und ganze Gewalt in der Kirche; er hat nicht die „plenitudo potestatis“, sondern nur den Vorrang. Voller Träger der kirchlichen Souveränität ist nicht der Papst allein, sondern erst Papst und Episkopat oder Papst und Konzil zusammen. Das andere Prinzip ist das der gemeinsamen parlamentarischen Beratung, in der Tradition der Kirche lebendig durch das konziliar-synodale Prinzip. Indem die Kirche dieses ihr eigene synodale Strukturprinzip wieder lebendig werden lasse, präsentiere sie sich ebenfalls in der Zeit des Verfassungsstaats als glaubwürdige Führerin der Völker.

Die Aversion gegen den Absolutismus ist aber auf dem Konzil bei den meisten Bischöfen der Konzilsminorität wirksam, die gegen die Definition der päpstlichen Lehrunfehlbarkeit sind. Bischof Ketteler von Mainz und Kardinal Schwarzenberg von Prag warnen in eindringlichen Worten die Konzilsväter davor, das Autoritätsprinzip, das man hochhalten müsse, mit dem Absolutismus zu wechseln. Denn der Absolutismus habe gerade die wahre Autorität zerstört und in seiner Konsequenz zu dem Umschlag in die Revolution geführt³². „Sehen wir zu“, so Schwarzenberg am 18. Mai 1870 in der Konzilsaula, „daß wir nicht ähnliche Erfahrungen in der heiligen Kirche machen müssen!“³³ Ähnliche Warnungen vor einem innerkirchlichen Absolutismus, durch den sich die Kirche in der modernen Welt unglaublich mache, werden von den Bischöfen Losanna von Biella³⁴ und Greith von St. Gallen³⁵ ausgesprochen.

Das Erste Vatikanum ist nicht den Weg gegangen, den Maret wollte. Es hat nicht nur die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramts in Ex-cathedra-Entscheidungen definiert. Es hat eigentlich noch schärfer, absoluter und weniger eingegrenzt den päpstlichen Jurisdiktionsprimat definiert. Und es hat dabei ausdrücklich die These Marets von der zwischen Papst und Bischöfen geteilten Souveränität verworfen und den „absolutistischen“ Terminus der „plenitudo potestatis“, der Fülle der Gewalt sanktioniert. Denn in der Definition wird u. a. ausdrücklich die Auffassung verurteilt, der Papst habe „nur den Vorrang, nicht aber die ganze Fülle dieser obersten Gewalt“³⁶. Das richtete sich direkt gegen Maret.

Ist damit nicht im Grund die päpstliche Gewalt in der Kirche, dogmatisch festgeschrieben im Ersten Vatikanum, im strikt verfassungsrechtlichen Sinn „absolutistisch“? Eine Reihe von Autoren und Konzilsvätern zur Zeit des Ersten Vatikanums hätte sich überzeugt zur absoluten Papstmonarchie bekannt³⁷. Für sie waren die Papstdogmen von 1870 bewußt Gegendogma gegen die Prinzipien

von 1789, zumindest in dem Sinn, daß in der Kirche ein anderes Gesetz herrscht, wenn nicht auch in dem Sinn, daß auch die Welt von dem Irrweg der Demokratie, des Verfassungsstaats und der liberalen Freiheitsrechte abkehren sollte.

Für viele andere, gerade auch für die Verteidiger der Papstdogmen in deutschen oder angelsächsischen Ländern, hatte jedoch der Absolutismus sein gutes Gewissen verloren. Zu ihm sich rundheraus zu bekennen, und sei es auch nur für den innerkirchlichen Bereich, war in der Welt nach 1870 in Ländern fortgeschrittener Entwicklung nicht mehr möglich. Die meisten Verteidiger des Ersten Vatikanums beeilten sich also nachzuweisen, daß das Papsttum auch nach der Definition der Unfehlbarkeit und der vollen kirchlichen Jurisdiktionsgewalt keineswegs absolutistisch sei, am deutlichsten in der von Pius IX. gebilligten Kollektiv-erklärung deutscher Bischöfe gegen Bismarck von 1875³⁸. Auf die Frage freilich, welcher Art die Verfassung der Kirche denn sei, wurde schon in der Kontroverse mit Maret und wird bis heute meist geantwortet, sie sei überhaupt nicht mit weltlichen Modellen wie absolute oder konstitutionelle Monarchie zu erfassen. Diese plötzliche Berufung auf das ganz andere und in weltlich-politischen Kategorien gar nicht Faßbare kirchlicher Autorität muß überraschen; sie hätte einem Torquemada oder Bellarmin, für die die Frage nach der monarchischen, aristokratischen oder gemischten Verfassung der Kirche selbstverständlich war, absolut ferngelegen.

Mit welchen Argumenten aber wird der „Absolutismus“ zurückgewiesen? Zum Teil muß man hier feststellen, daß schon der Begriff des Absolutismus eher ideologisch-totalitär als sauber verfassungsrechtlich definiert ist. Dies gilt etwa, wenn eingewandt wird, der Papst sei an die Offenbarung oder an das göttliche Recht gebunden. Eine solche absolute Gewalt, wie sie der Papst *nicht* besitzt, besaßen aber auch absolute Monarchen des christlichen Abendlands wenigstens in der Theorie nicht. Außerdem liegt der Einwand nahe, daß letztlich der Papst verbindlich bestimmt, was „göttliches Recht“ ist. Und daß der Papst faktisch längst nicht alles in der Kirche durchsetzen kann, was er will, das hätte auch für einen Ludwig XIV. gegolten. Wenn man aber „Absolutismus“ sauber verfassungsrechtlich definiert, dann ist er ein System, in dem die oberste Zentralgewalt an keine positiv-rechtlichen Schranken gebunden ist, von keiner anderen Instanz rechtlich begrenzt werden kann und daher grundsätzlich innerhalb des legitimen Bereichs der Entscheidungen in dieser Gemeinschaft alles durchzusetzen vermag. Einer solchen Definition scheint jedoch die „volle“ Jurisdiktionsgewalt des Papstes nach dem Ersten Vatikanum zu entsprechen. Der Papst vermag im Prinzip alles, was kirchliche Autorität vermag.

Nur ein Gegenargument trifft schon mehr die Sache. Denn es gibt nach dem Ersten Vatikanum in der Kirche zwar keine Gewalt, die den Papst rechtlich begrenzen könnte, wohl aber eine Gewalt eigenen und nicht päpstlichen Rechts. In einer absoluten Monarchie gibt es außer der monarchischen Zentralgewalt keine

andere eigenständige Gewalt. Die Bischöfe aber sind nach dem Ersten³⁹ und noch mehr nach dem Zweiten Vatikanum⁴⁰ nicht Delegaten oder Stellvertreter des Papstes, sondern eigenständige Hirten, vom Heiligen Geist gesetzt, die Kirche Gottes zu regieren. Die im Grund bis heute offene und auch durch das Zweite Vatikanum nicht gelöste Frage ist nur, welche auch rechtlichen Konsequenzen daraus entspringen. Ist der Papst nicht „absolut“, sondern an die Verfassung der Kirche und konkret an ihre Episkopalstruktur gebunden, dann muß es auch konkret angebbare Maßnahmen geben, bei denen der Papst, wenn er sie im Einzelfall oder mindestens regelmäßig und auf Dauer ergreifen würde, seine Rechte überschreiten würde. Andernfalls bliebe diese Einschränkung rein theoretisch.

Gedanken zum Fazit

Die Kirche muß sich auch verfassungsrechtlich von einer absoluten Monarchie unterscheiden. Ihr Wesen als *Communio*, welches Willkür und Autokratie ausschließt, muß auch zeichenhaft in ihrer rechtlichen Struktur ihren Ausdruck finden. Fromme Sprüche helfen hier nicht weiter, auch nicht der Einwand, es verrate mangelndes Vertrauen auf den Heiligen Geist, immer nur rechtliche Schranken zu verlangen. Denn wo es um die Rechte der Zentrale gegenüber Abirrungen seitens der Ortskirchen ging, da hat Rom sich nie mit allgemeinen geistlichen Maximen begnügt, sondern ganz konkrete Rechte verlangt. Nur gilt das eben dann auch für die andere Seite. Nicht das ist der Fehler, daß in der Kirche das Recht zu sehr überwiegt, sondern daß das Recht nicht auf der Höhe moderner Rechtskultur ist. Es ist wohl ein verhängnisvoller Fehler vieler Konzilsväter des Zweiten Vatikanums, zu wenig nüchtern rechtlich gedacht zu haben. Damit wird das Recht am Ende der Ekklesiologie des Ersten Vatikanums überlassen. Was das geistliche Wesen der Kirche ausmacht, muß auch im Recht als seinem Leib irgendwie zum Ausdruck kommen.

Die Verfassung der Kirche aber vollkommen von der profanen Verfassungsentwicklung abzukoppeln, mit der Begründung, die Kirche als Stiftung Christi gehorche einem völlig anderen Gesetz, ist ein Weg, der so radikal erst im 19. Jahrhundert beschritten worden ist. Und er ist in dieser Absolutheit kein sinnvoller Weg. Die Entwicklung der kirchlichen Verfassung hat sich immer im Zusammenhang und in Wechselwirkung mit der allgemeinen Entwicklung abgespielt, wenn auch keineswegs so, daß die Kirche sich einfach an die politischen Verhältnisse angeglichen hätte. Manchmal hat sie sie auch beeinflußt, in bestimmter Hinsicht war sie auch kritische Instanz. Vor allem ist es meist nicht so, daß einfach politisch-staatliche Strukturen auf die Kirche übertragen worden wären. Meistens ging es im Bewußtsein der Zeit nicht um politisch-staatliche Struk-

turen, sondern um allgemein-menschliche Gemeinschaftsprinzipien, die daher für Staat und Kirche als gültig vorausgesetzt wurden.

Die Frage ist, ob nicht gewisse Prinzipien rechtsstaatlicher und demokratischer Ordnung heute diesen Rang beanspruchen dürfen. Sicher kann ein Prinzip der allgemeinen Demokratisierung aller Lebensbereiche nicht auf die Kirche anwendbar sein. Die Letztverantwortung des Amtes in der Sorge für alles, was Lehre, Sakramente und die damit zusammenhängende innerkirchliche Ordnung betrifft, kann nicht weggenommen werden. Ist es aber nicht ein allgemeingesellschaftliches Prinzip, daß die von Entscheidungen Betroffenen im Rahmen ihrer Kompetenz und sicher im Rahmen der Möglichkeiten einer funktionierenden Ordnung ein Anrecht haben, an diesen Entscheidungen irgendwie mitzuwirken, wenigstens gehört zu werden? Gerade die Eigenart der Kirche läßt hier Partizipation zu, ohne daß diese sofort zu Interessen- und Parteienkämpfen entartet, bei denen es am Ende nur darauf ankommt, die andere Seite zu überstimmen – was in dieser Weise, auch und gerade wenn es auf Konzilien geschieht, sicher nicht dem Wesen kirchlicher *Communio* entspricht. Immerhin enthält die alte kirchliche Tradition gewisse erstaunliche Rechtsprinzipien, die bis ins Mittelalter überliefert und dann auch im Konziliarismus wiederentdeckt wurden; zu nennen sind die von Päpsten des 5. Jahrhunderts eingeschärften Sätze, wer allen vorzustehen habe, solle auch von allen gewählt werden⁴¹, oder es dürfe keiner Kirche ein Bischof gegen ihren Willen aufgezwungen werden⁴².

Innerhalb einer solchen primär kommunitär und nicht monarchisch verfaßten Kirche würde der Primat durchaus nicht überflüssig oder auf die Rolle eines Königs in einer parlamentarischen Monarchie reduziert. Seine Rolle bestünde aber dann in der effektiven Sorge für das Funktionieren kirchlicher *Communio*, die sich primär auf kollegial-synodaler Ebene verwirklicht. Zeigt die Geschichte einerseits ganz massiv die Schattenseiten einer absolutistischen päpstlichen Monarchie, so offenbart sie andererseits, daß kollegial-synodale Strukturen und insbesondere Konzilien auf die Dauer nicht funktionieren ohne ein persönliches Einheitszentrum, welches inspiriert, Initiative ergreift, koordiniert, Entscheidungen fällt und auch nachher gemeinsame Beschlüsse verantwortlich trägt und durchsetzt, eventuell auch Minderheiten vor einfacher Majorisierung bewahrt und die Mitberücksichtigung ihrer Anliegen im gemeinsamen Prozeß der Entscheidungsfindung veranlaßt. Gerade das Papsttum als durchaus mit effektiven Vollmachten ausgestattete Zentralinstanz wäre in der Lage, eine Ordnung der *Communio* und auch kommunitärer Entscheidungsfindung zu gewährleisten, zu überwachen, und doch ihre Gefahren und Schattenseiten zu überwinden: nämlich Entscheidungsunfähigkeit, Paralisierung der Ordnung, endloses Diskutieren, ohne je zu einem Ergebnis zu kommen. Daß so etwas möglich ist, hat gerade die Erfahrung des Zweiten Vatikanums gezeigt. Gerade die außergewöhnlichen und im Prinzip unumschränkten Vollmachten, die das Papsttum nach dem Ersten Vatikanum ge-

nießt, würden sich dann viel eher von einem „Absolutismus“ abheben, wenn sie nur als „Notrecht“ verstanden und praktiziert werden, um Blockaden der Communio zu überwinden. Primat also nicht als Monarchie, sondern als effektive Ermöglichung einer konziliaren kirchlichen Ordnung – dies würde auch den ältesten Traditionen entsprechen, etwa einem Bischof Julius von Rom, der 341 an die östlichen Bischöfe schreibt, er tue kund, „was wir von Petrus und Paulus empfangen haben“ und damit das Prinzip gesamt-kirchlich-kollegialer Entscheidung gegen regionale Autonomie meint: „Es hätte an uns alle geschrieben werden müssen, damit so von allen das Rechte bestimmt worden wäre.“⁴³

ANMERKUNGEN

¹ Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart (Würzburg (1990).

² Der Papst in oder über der Kirche; in dieser Zschr. 209 (1991) 281–84.

³ Migne PL 54, 422–24.

⁴ Ebd. 424A.

⁵ Dazu bes. Ch. Pietri, *Roma christiana. Recherches sur l'église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440)*, 2 Bde (Rom 1976).

⁶ Text: ACO II 1, 3, 88f.; Mansi 7, 428; zu diesem Problem u. a.: A. Michel, Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung, in: *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart II* (Würzburg 1954) 491–562; J. Vierhaus, *Das Alte und das Neue Rom* (Castrop-Rauxel 1964).

⁷ Migne PL 54, 995A.

⁸ Eine neue wichtige Darstellung für diese Epoche: A. Angenendt, R. Schieffer, *Roma – Caput et Fons. Zwei Vorträge über das päpstliche Rom zwischen Altertum und Mittelalter* (Opladen 1989).

⁹ MGH, *Libelli de lite* II, 88, 1–6. ¹⁰ S. th., Suppl. q. 26. 3.

¹¹ Es geht konkret um die Vollmacht, Ablass zu verleihen. Unmittelbar nach dem zit. Text fährt Thomas fort: Deshalb bezeichnet der Papst die Bischöfe auch als Brüder, die übrigen als Söhne. Darum komme die volle Gewalt, Ablass zu verleihen, dem Papst zu, den Bischöfen aber, soviel ihnen der Papst zugesteht.

¹² K. Schatz, Papsttum und partikularkirchliche Gewalt bei Papst Innocenz III. (1198–1216), in: *Arch. Hist. Pont.* 8 (1970) 61–111; K. Pennington, *Pope and Bishops: The Papal Monarchy in the 12th and 13th Centuries* (Philadelphia 1984).

¹³ Wichtigste Stellen: Migne PL 214, 286 C, 324 A, 759 C; 215, 279 A, 576 B.

¹⁴ W. Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (London 1961) 205; M. Wilks, *The problem of sovereignty in the later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists* (Cambridge 1963) 318.

¹⁵ Belege bei L. Buisson, *Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter* (Böhlau 1958) 82–86.

¹⁶ Zusammenfassende Darstellung bei C. Mirbt, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.* (Leipzig 1894) 555–557. Nur Bernold von St. Blasien bietet wohl eine Ausnahme. Zur einschlägigen Auffassung Gregors: L. F. J. Meulenberg, *Der Primat der römischen Kirche im Denken und Handeln Gregors VII.* (Den Haag 1965) 102–107.

¹⁷ Zit. b. J. A. Black, *Politische Grundgedanken des Konziliarismus und Papalismus zwischen 1430 und 1450*, in: *Die Entwicklung des Konziliarismus*, hrsg. v. R. Bäumer (Darmstadt 1976) 307. Für das Folgende stütze ich mich wesentlich auf diesen wichtigen Beitrag.

¹⁸ Predigt v. 21. 7. 1415: J. Gill, *Konstanz und Basel-Florenz* (Mainz 1967) 385.

¹⁹ *Summa de ecclesia* lib. II c. 2–4. ²⁰ Ebd. c. 107; vgl. Black (Anm. 17) 324.

²¹ *De Summo Pontifice* (Tertia Controversia Generalis), lib. I, c. 1–5.

²² Ebd. c. 1.

²³ *Institutio religionis christiana*, lib. IV, c. 20, Nr. 8: „... quia rarissime contingit reges ita sibi moderari, ut nun-

quam a iusto et recto discrepet eorum voluntas; deinde tanto acumine et prudentia instructos esse, ut unusquisque videat quantum satis est. Facit ergo hominum vitium vel defectus, ut tutius sit ac magis tolerabile plures tenere gubernacula, ut alii aliis mutuo sint adiutores, doceant ac moneant alii alios, ac si quis plus aequo se efferat, plures sint ad cohibendam eius libidinem censores ac magistri.“

²⁴ De Summo Pontifice lib. I, c. 3. ²⁵ Ebd. c. 9.

²⁶ Dazu besonders U. Horst, Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum 1. Vatikanischen Konzil (Mainz 1982).

²⁷ H. Tournely, Praelectiones theologiae de Ecclesia, Bd. 1 (Paris 1749), q. 3, a. 6 „Quale sit a Christo institutum regimen Ecclesiae“, p. 535–572. Zu seiner Ekklesiologie: J. Mayr, Die Ekklesiologie Honoré Tournelys (Essen 1964); R. F. Costigan, The Consensus of the Church: Differing Classical Views, in: Theol. St. 51 (1990) 25–48 (28–38 über Tournely).

²⁸ De ecclesia I, 568.

²⁹ Janus, Der Papst und das Concil (Leipzig 1869) 23 f.

³⁰ Vgl. dazu vom Verf.: Ekklesiologie und politische Theologie in der Französischen Revolution, in dieser Zschr. 207 (1989) 445–459.

³¹ V. a. in seinem Werk: Du concile général et de la paix religieuse, 2 Bde (Paris 1869). Zu Maret zuletzt: Cl. Bressolette, Le pouvoir dans la société et dans l'église. L'ecclésiologie politique de Monseigneur Maret (Paris 1984).

³² Ketteler am 23. 5. 1870: Mansi 52, 209 A und 210 D/ 211 A; Schwarzenberg am 18. 5.: ebd. 99 B.

³³ Mansi 52, 99 B. ³⁴ Ebd. 863 D – 864 A. ³⁵ Ebd. 998 B, 999 C. ³⁶ DS 3064.

³⁷ So Abt Prosper Guéranger, welcher gegen Maret das Buch „De la monarchie pontificale“ schrieb. Ähnlich Ferré v. Casale am 23. 6. in der Konzilsaula: Verstehe man unter Absolutismus Willkür, dann werde ein solcher durch die Unfehlbarkeit, die den Papst an die Wahrheit binde, gerade ausgeschlossen. Meine man damit jedoch, daß die oberste Gewalt nicht geteilt sei, sondern voll bei dem Monarchen liege, dann bekenne er sich zum Absolutismus (Mansi 52, 948 C/D).

³⁸ DS 3112–16. ³⁹ DS 3061. ⁴⁰ Lumen gentium 27. ⁴¹ Migne PL 54, 634 A.

⁴² Ebd. PL 54, 632 B, 634 A, 673 A, 1203 A; 56, 579 C. ⁴³ Migne PG 25,308 A/B.