

**Zeitschrift:** Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie  
**Band:** 90 (2000)  
**Heft:** 2

**Buchbesprechung:** Bibliographie

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 06.10.2024

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Bibliographie

Schatz, Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte, UTB 1976, Paderborn 1997

Der Autor will die «Kleine Konziliengeschichte» von Hubert Jedin (1959) ersetzen, die nicht nur durch das 2. Vatikanum überholt sei. Es gebe auch «theologische und historische Forschungen, die die Geschichte der früheren Konzilien in ganz neuem Licht erscheinen lassen» (Vorwort, S. 5). Hier werden an erster Stelle «theologische» Forschungen genannt, die das Werk Jedin überholt erscheinen lassen. Entsprechend heisst es in der Einleitung zur Begründung der Zählung von 21 ökumenischen Konzilien: «Dem Historiker bleibt daher nur folgende Definition möglich:

«Ökumenisch» sind jene Konzilien, die im Nachhinein im Rezeptionsprozess wenigstens der römisch-katholischen Kirche bestanden haben.» (S. 15) Die These, «nur die sieben auch von der orthodoxen Kirche anerkannten Synoden des ersten Jahrtausends bis einschliesslich Nikaia II (787)» seien in vollem Sinn «ökumenisch», sei zwar «auf den ersten Blick vielversprechend» angesichts ihrer ökumenischen Perspektiven (S. 16). Diese Idee wird mit dem bemerkenswerten Argument abgelehnt: «Die Methoden des Umgangs mit Minderheiten waren oft derart, dass bei nüchternem Vergleich das 1. Vatikanum vornehm und rücksichtsvoll anmutet» (S. 17). Solche sehr einseitigen «theologischen» Forschungen und Überlegungen machen es diesem «Historiker» unmöglich, allein die sieben ersten Konzilien als «ökumenisch» zu werten. Es wird dann eine Einteilung in drei «Konzilientypen» vorgenommen: «Die kaiserlichen Reichskonzilien des Altertums», die «mittelalterlichen Konzilien der abendländischen Christenheit» und

«die Konzilien der neuzeitlichen katholischen Konfessionskirche» (S. 17–19).

Das folgende Kapitel «Der Beginn des Konzilsinstituts» beginnt mit den Bischofsversammlungen des 2. Jahrhunderts. Das Apostelkonzil – das neutestamentliche Vorbild des kirchlichen Synodalwesens – bleibt unerwähnt. Im letzten Absatz finden sich dann die Sätze: «Die römischen Synoden waren so das ganze erste Jahrtausend hindurch bevorzugtes Instrument römischer päpstlicher Kirchenregierung. Probleme allgemeiner Konzilien pfl egten die Päpste auf diesen Synoden vorzubereiten.» (S. 26) Wie passt das zu der Tatsache, dass unter den 318 Vätern von Nikaia I mit Hosius von Cordoba nur ein einziger Vertreter der westlichen Kirche anwesend war? Bei der Darstellung der Reichskonzilien wird sorgsam jede Rangerhöhung der römischen Kirche im Rahmen der Entwicklung der Pentarchie notiert und im Hinblick auf die Stellung des Papstes ausgewertet, bis dann im Dreikapitelstreit der Papst – der unter Kaiser Justinian «eine sehr betonte Stellung als Haupt der Kirche, freilich als Oberster <Reichsbischof> dem Kaiser untergeordnet», besass (S. 75) –, ganz in den Mittelpunkt der Darstellung rückt, auch wenn hier Papst Vigilius und ähnlich Papst Honorius im Monotheletenstreit keineswegs als Säulen der Orthodoxie gelten können.

Das Hinauswachsen der Christenheit über das kleiner werdende byzantinische Reich führte im siebten und achten Jahrhundert zu unterschiedlichen kirchlichen Strukturmodellen: der Pentarchie mit Rom als primus inter pares, wie sie im Osten gesehen wurde, dem römischen Modell der Pentarchie mit Rom als herrschender Spitze und schliesslich den germanischen Reichskirchen, die den Papst an der Spitze der Kirche sahen, aber mit

dem byzantinischen Kaiser und seinen Patriarchen nichts zu tun haben wollten. Einzelne theologische Streitpunkte, wie der Bilderstreit und die Photianischen Wirren, werden zwar dargestellt, aber eine Erörterung der Übernahme des Synodalwesens durch die Germanen findet nicht statt.

Vollends als Schauveranstaltungen erscheinen die Konzilien dann im Kapitel über «Die päpstlichen Konzilien des Hochmittelalters» (S. 111–122). Den Schlusspunkt bildet hier die «Krise der päpstlichen Gewalt: Das Konzil von Vienne» (S. 118 ff.). «Praktisch war die Templerfrage das Problem, welches das Konzil beherrschte.» Auf Druck des französischen Königs Philipp des Schönen «hob der Papst schliesslich den Orden am 22. März 1312 durch einen reinen Verwaltungsakt auf. Das war im Grunde ein Eingeständnis seiner eigenen Hilflosigkeit.» Eine Darstellung der Reaktion der Konzilsteilnehmer auf diesen päpstlichen Unrechtsakt wird gar nicht erst versucht. Es heisst nur – der Autor ist schliesslich Jesuit –, der Papst habe festgestellt, dass der Orden «nicht mehr in der Lage sei, seine Aufgabe zu erfüllen. Es war eine ähnliche Begründung, wie sie 1773 durch Clemens XIV. bei der Aufhebung des Jesuitenordens geliefert werden sollte.» (S. 120)

Das Papsttum hatte allerdings seinen Tiefpunkt noch nicht erreicht. Als 1378 endlich wieder ein Papst in Rom und nicht im französischen Avignon gewählt worden war, wurde bald darauf ein Gegenpapst aufgestellt, das längste Papstschisma begann, zu dessen Heilung die Konzilien von Pisa und Konstanz nötig wurden, da das Papsttum dazu nicht aus eigener Kraft fähig war. Zur Entwicklung des Konziliarismus referiert der Autor, dass nicht Marsilius von Padua und Wilhelm von Occam, sondern, wie besonders Brian Tierney dargelegt hat, die hochmittelalterliche Kanonistik mit der Figur des «Papa haereticus» die Grundla-

ge für diese Lehre bildete (S. 126–131). Er verweist auch auf Kardinal d'Ailly, der statt der blossen Amtsautorität von Bischöfen die «Repräsentativität», die «Sachautorität» und die «politisch-faktische Bedeutung» von Konzilsmitgliedern wertete. «Tatsächlich sind Konstanz und auch Basel diesen Kriterien gefolgt» (S. 136–137; beim 1. Vatikanum war die Unzahl ungebildeter italienischer Weihbischöfe, die als Kurienbeamte nur sich selbst vertraten, einer der altkatholischen Kritikpunkte). Auch wenn die «hochmittelalterlichen päpstlichen Synoden im Grunde ähnlichen Kriterien gefolgt waren», scheint die Folgerung, dass «ihre Rolle als Beratungsorgan des Papstes» die «bischöfliche Amtsautorität relativiert» habe (S. 137), übertrieben. Welche Amtsautorität hatte ein Bischof unter den grossen deutschen Königen und Kaisern seit Karl d. Gr. bis zum Investiturstreit? Ohne den weltlichen Arm waren die Bischöfe doch damals hilflos, auch wenn sie ihren religiösen Sachverstand in die Politik einbringen konnten.

Interessante Aspekte ergeben sich bei der Betrachtung der Dekrete «Haec sancta» (Text S. 13–40) und «Frequens» des Konstanzer Konzils (S. 144–147). Schatz schreibt: «Mit einer Primatsidee, die den Papst zum Herrn über alles bischöfliche Recht macht, war <frequens> nicht vereinbar.» (S. 144) Doch gerade das hat das 1. Vatikanum mit dem Jurisdiktionsprimat gemacht. Zu «Haec sancta» heisst es, dass «unter katholischen Kirchenhistorikern» nach dem 2. Vatikanum «als entschieden gelten» kann, «dass von einer dogmatischen Definition bei diesem Dokument keine Rede sein kann.» Die Terminologie sei «kanonistisch, nicht dogmatisch», bestraft würden «die Zuwiderhandelnden, nicht die Andersdenkenden oder eine Wahrheit Leugnenden.» Er fährt fort: «Im Verhalten des Konzils gegenüber den Anhängern Gregors XII. (und Benedikts XIII.) wird deutlich, dass man nicht auf <Haec sancta> bestand:

denn man liess ihnen ihre Rechtskonstruktion, dass das Konzil erst durch ihren Beitritt ökumenisch werde und daher alle früheren Sitzungen, einschliesslich der, auf welcher *«Haec sancta»* erlassen wurde, der Gültigkeit entbehren.» (S. 146) Diese Argumentation der «katholischen Kirchenhistoriker» kann man natürlich nicht nur auf das Konzil von Konstanz anwenden. Eine Parallele ergibt sich etwa bei den Vereinbarungen Roms mit den Unierten: die ehemals orthodoxen Ostkirchen mussten und müssen nicht alles unterschreiben bzw. negieren, was in der Zeit des Schismas zwischen dem römischen Stuhl und ihnen an Dekreten von beiden Seiten erlassen worden ist, sondern jede Seite behält ihren Rechtsstandpunkt bei. Auch mit dem Erzbischof von Utrecht wurde in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit dem «Schlüsselgleichnis» ein ähnlicher Weg versucht, der allerdings nicht erfolgreich war. Abschliessend fragt Schatz, ob dem Dekret *«Haec sancta»* auch heute «nicht eine Art *«Modellcharakter»* für die Kirche im Falle eines ähnlichen extremen Versagens des Papsttums (Schisma, häretischer Papst) zukommt.» (S. 147) Für die heute von Rom getrennten «katholischen» Kirchen (Orthodoxe, Anglikaner und Altkatholiken), für die «der Papst» das grösste, wenn nicht das einzige Hindernis zur Wiederherstellung der Einheit ist, ist diese Frage wohl nicht zu verneinen.

Es folgt nun «Höhepunkt und Krise des Konziliarismus» (S. 147–164) und man reibt sich die Augen, wenn man sieht, was damals möglich war: Das Konzil von Basel erreichte 1433 eine Einigung mit den Hussiten unter dem Zugeständnis des Laienkelches, das der Papst aber 1462 wieder aufhob (S. 152) und definierte 1439 das Dogma von der *Immaculata Conceptio Mariens*, das vom Papst damals nicht anerkannt, sondern erst 1854 zum päpstlichen Dogma erhoben wurde (S. 158). Ebenfalls 1439 kam auf einem päpstlichen Gegenkonzil in Flo-

renz das Unionsdekret *«Laetantur coeli»* mit den Orthodoxen zustande, dessen Aussagen über die Stellung des Papstes je nach Standpunkt verschieden interpretiert wurden (S. 156–158).

Unter dem Titel «Konzil und Konfessionalisierung» wird auf den folgenden fünfzig Seiten (S. 165–214) das Tridentinum (1545–1563) abgehandelt. Schon der Titel macht deutlich, dass hier eigentlich Unvereinbares zusammengebracht wird: auf der einen Seite das Konzil mit dem Anspruch der Allgemeingültigkeit und der Ökumenizität, und auf der anderen Seite die Konfessionalisierung, die Beschränkung auf die eigene Meinung und Ausschluss anderer Ansätze bedeutet. War bisher das Konzil in erster Linie Versammlung der ganzen Kirche, bei der der Papst ebenso wie wesentliche andere Teile der Gesamtheit nicht fehlen konnten, so wurde nun der Papst zum bestimmenden Haupt der Kirche, das als einziges Glied konstitutiv für die Rechtmässigkeit der Versammlung war. Zwar war, wie einst am Anfang in Nizäa nun in Trient zum letzten Mal der Kaiser die treibende Kraft für die Einberufung, aber der Papst und seine Beamten verzögerten erst die Einberufung und verhinderten dann die Teilnahme des protestantischen Teils der Kirche. Schatz diskutiert diese Problematik natürlich nicht. Er stellt nur die innerkatholischen Verhandlungen dar und erwähnt am Rand Luthers Konzilsforderung (S. 166 und 174) und die vom Kaiser nach dem Sieg von Schmalkalden erzwungene Beteiligung einiger Protestanten (S. 175, 190 und 193).

Auf dem Konzil von Trient wurden viele Gegenstände nicht ausdiskutiert, sondern an den Papst delegiert, ein wesentlicher Mangel, den Schatz nicht so sieht, der aber das Konzil zu einem blossen Diskussionsforum verkommen liess, das nun kein wirklicher «Brennpunkt der Kirchengeschichte» mehr war, da die Entscheidungen an anderen Brennpunkten getroffen wurden. Entsprechend hing

nach Schluss des Tridentinums die Durchsetzung der Beschlüsse «mehr als von den Bischöfen von drei Kräften ab. Dies waren einmal die neuen Orden, vor allem die Jesuiten, ausserdem die Landesfürsten einerseits (in Deutschland zuerst die Wittelsbacher, erst später die Habsburger), die päpstlichen Nuntien andererseits» (S. 213) Dabei wurde z. B. «das tridentinische Bischofsideal» in Deutschland «erst im 19. Jahrhundert realisiert. Vielfach hat erst der Zusammenbruch der alten Gesellschaftsordnung durch Französische Revolution und Säkularisation ermöglicht, dass sich das tridentinische Kirchen- und Priesterbild voll durchsetzte» (S. 213), in «einer fundamental neuen geschichtlichen Konstellation» (S. 215). Hier ist nun doch die Frage zu stellen, wie denn dieses «tridentinische Kirchen- und Priesterbild» ausgesehen hat. War es so zentralistisch auf den Papst und seine Kurie ausgerichtet, wie es auf dem 1. Vatikanum durch die Majorität dargestellt wurde, oder hatten auch jene Alt-Katholiken recht, die sich unter Berufung auf die entsprechenden Dekrete des Tridentinums (S. 202) für Dezentralisierung, die Abhaltung von Bistums- und Provinzialsynoden und damit eine Laienmitbestimmung, eine «Kirche von unten», einsetzten? Bei der Darstellung des 1. Vatikanums wird so getan, als ob die Durchsetzung des radikalen Papalismus eine Notwendigkeit gewesen wäre: Der Gallikanismus wurde besiegt, «nicht weil er theologisch falsch war, sondern weil er geschichtlich nicht mehr notwendig war» (S. 216) und «es stellte sich heraus, dass als eigenständige kirchliche Kraft nur Papsttum und Rombindung, nicht aber der Episkopalismus übrig geblieben war» (S. 217). Die Rolle von Joseph Görres beim Kölner Ereignis 1838 und von Döllinger in Paulskirche und Würzburger Bischofsversammlung 1848 widersprechen diesen Behauptungen. Es wird nicht gesehen, dass im weltlichen Bereich die Entwicklung vom Ab-

solutismus zu Mitbestimmung und Demokratie ging, was zu einem wesentlichen Bedeutungsgewinn dieses Sektors in der Öffentlichkeit führte, während in der Kirche die Reste mittelalterlicher Mitbestimmung einem unzeitgemässen Absolutismus weichen mussten mit entsprechenden Konsequenzen für den Stellenwert religiöser Fragen.

Bei der Darstellung der Unterwerfung der Minoritätsbischöfe des 1. Vatikanums unter die neuen Papstdogmen wird vor allem auf die einschränkende Interpretation der Bischöfe Fessler, Ketteler und Kremenetz hingewiesen, der Rom nicht widersprochen hat (S. 261), doch wird das faktische Vorgehen Roms bei den Mariendogmen von 1854 und 1950 ebensowenig erwähnt, wie etwa beim 2. Vatikanum die «nota praevia» (S. 318 f. und 320) oder die Missachtung der Geschäftsordnung des durch Papst Paul VI., als er das Ökumenismusdekret abändern liess (S. 320), ganz abgesehen von der Entwicklung unter Papst Johannes Paul II. Diese Vorgänge des 2. Vatikanums werden mit dem angestrebten «consensus unanimum» entschuldigt und dem Argument, «dass die Mehrheit auf dem 2. Vatikanum nicht die Fehler des 1. Vatikanums wiederholen durfte». Daher müsse «man die Handlungsweise Pauls VI. in der Substanz für richtig ansehen» (S. 320). Da das System des Papalismus falsch ist, muss hier der Zweck die Mittel heiligen.

Die Aussage über Döllinger, «der beginnenden altkatholischen Bewegung und Kirche trat er zwar nicht organisatorisch bei, übernahm jedoch geistig ihre Führung» (S. 262) ist falsch. Döllinger war Mitglied des altkatholischen Vereins für die katholische Bewegung in Bayern, der einzigen alt-katholischen Organisation, die hier zu seinen Lebzeiten bestand. Bei der Aufhebung des Zwagszölibats konnte er seinen Standpunkt nicht durchsetzen und keine «geistige Führung» ausüben, auch wenn er weiterhin als die

wichtigste alt-katholische Persönlichkeit angesehen wurde. Weiter war Bischof Reinkens bei seiner Wahl trotz der römischen Exkommunikation noch Professor (nicht «ehemaliger Breslauer Professor», wie es ebd. heisst) und die alt-katholische Gemeindebildung erfuhr durch die Bischofswahl keineswegs «ihren Abschluss» (ebd.), sondern sie konnte z. B. in Baden erst nach der Wahl durchgeführt werden, in Bayern fand sie strenggenommen gar erst nach dem Tod Döllingers statt.

Die neuen Entwicklungen zwischen den beiden vatikanischen Konzilien («Der Weg aus der Defensive», S. 262–270) kommen nach Schatz «aus streng ultramontanen Wurzeln». Es wird nicht gesehen, dass es in der liturgischen Bewegung neben Guéranger auch Adolf Thürlings gab, der mit seiner deutschen Messe für all jene ein Vorbild war, die auf eine Erlaubnis aus Rom warteten, ähnlich wie Reuschs monumentales Werk über den Index erst die Revision der Bücherverbote um 1900 und dann das Ende dieses Zwangsinstruments bringen half. Die Nennungen des Kirchenrechtlers Joh. Friedr. v. Schulte bei den einschlägigen Literaturangaben des Lexikons für Theo-

logie und Kirche sprechen für sich. Nicht erwähnt wird auch, dass am Beginn der «sich seit den 20er Jahren im Weltprotestantismus formierenden ökumenischen Bewegung» (S. 267) eine Andacht stand, die von dem greisen Bischof Eduard Herzog, einem Veteran der (alt-)katholischen Einheitsbewegung, geleitet wurde, ganz abgesehen vom orthodoxen Anteil an der Ökumene. Auch Friedrich Heiler und die «Una Sancta» waren keine «streng ultramontanen Wurzeln».

Das 2. Vatikanum wird breit dargestellt, mit Sympathie für die Haltung der Majorität. Hier fehlt für die kritische Wertung der zeitliche Abstand. Den Schluss des Werkes bildet eine Quellen- und Literaturübersicht, die noch einmal den streng römisch-katholischen Standpunkt des Autors charakterisiert. Typisch ist hier das Urteil über A. B. Haslers Studie über Pius IX. (Stuttgart 1977): «tendenziös und einseitig, hat von vielen Seiten begründete Kritik erfahren, kann andererseits aber auch nicht ignoriert werden» (S. 341), – ein Urteil, das man auch auf den Autor des hier besprochenen Buches anwenden kann.

*Ewald Kessler*