

„Einheit der Kirche“ in spätmittelalterlicher Ekklesiologie Ein Probestein für die Ökumene heute

Jürgen Mietbke

‘Unity’ and ‘Union’ of the church in late medieval ecclesiology. A test for Ecumenism today

In modern times a plurality of religious communities are living together within a pluralist constitutional state, which is respectful for each of them. Otherwise in the middle ages: In the same manner as the social-political order of the kingdom presented the political structure of the whole community so presented the church its religious order. There was no plurality of different religious groups within the same people, only strangers and guests could be different. Therefore neither an interreligious dialogue nor an interconfessional ‘ecumenism’ could develop, particularly since different Christian ‘confessions’ are only a modern phenomenon. Thinking on ‘unity’ and ‘union’ of the church did only consider the problems of a ‘schism’ and or of heretical deviance. The essay shall persecute the criterias of unity in late medieval ecclesiology, mainly in later scholasticism from Thomas Aquinas to Nicolas of Cues. The philosophical instruments are taken into account, in order to look at the preconditions of unionist debates. Very seldom there we can see an opening for different attitudes and less still pluralistic freedom of organization. The medieval theory of unity for church and state does not seem to be a prospective way for future ecumenism.

Keywords: Churches in modern State, Church and deviance, Church and State in late Middle Ages

Auf¹ der letzten Generalsynode der „Evangelischen Kirche in Deutschland“ [EKD] in Dresden (2014) wurde nicht allein mit Heinrich Bedford-Strohm ein neuer Ratsvorsitzender gewählt (was in der nationalen und internationalen Presse Beachtung fand), es wurde auch über einen Weg diskutiert, aus der EKD (einer Vereinigung von Kirchen – im Plural – verschiedener Bekenntnisse – ebenfalls im Plural) eine Kirche werden zu lassen, die bei allen Unterschieden eine einzige evangelische Kirche sein könnte. Gewiss ist der Weg dorthin lang und steinig. Er wird Jahre, vielleicht Jahrzehnte noch in Anspruch nehmen. Darüber war man sich in der Aussprache offenbar einig. Doch der Versuch allein scheint bemerkenswert: Kirchliche Einheit zu suchen bei Verschiedenheit des Bekenntnisses – ist das überhaupt denkbar? Die Ökumenische Bewegung der Moderne steht ständig vor dieser Frage, die sich auch an das Mittelalter stellen lässt.

Das Mittelalter kannte, oberflächlich gesehen, keine verschiedenen Konfessionen, wenngleich es sehr wohl verschiedene unterscheidbare Kirchen gab, die allerdings nicht im Vordergrund des Bewusstseins standen. Das „Schisma“, die „Kirchenspaltung“ des Jahres 1054 hatte die Kirche des griechischen Ostens dauerhaft von der lateinischen *christianitas* im Westen getrennt, was dem Mittelalter dauerhaft bewusst blieb. Die gegenseitigen Verfluchungen, die im 11. Jh. ausgetauscht wurden, sind allerdings erst bei dem Treffen von Papst Paul VI. mit dem Patriarchen Athenagoras in Jerusalem (1964) förmlich aufgehoben worden und haben somit erst 910 Jahre, nachdem sie verhängt worden waren, ihre letzte juristisch wahrnehmbare kirchentrennende Wirkung verloren. Im Mittelalter gab es im nahen und fernerem Osten seit der Spätantike noch weitere nicht in die byzantinische Reichskirche eingebundene christliche Gruppen und Kirchen, wie die Kopten, die Armenier, die Nestorianer, usw., die auch im Westen noch vage in Erinnerung geblieben waren bzw. hin und wieder in Erinnerung traten, sei es im Zusammenhang der Kreuzzüge, oder sei es auch etwa in Gestalt des sagenhaften Priesterkönig Johannes oder aber in Endzeitspekulationen in eschatologischer Erregung. Bemühungen um eine Aufhebung der Trennungen und Gegensätze wurden zwar immer wieder glühend ersehnt, sporadisch verschiedentlich auch angeregt, eine Geschichte dieser verein-

¹ Einen Vortrag, den ich auf einer Konferenz in Bose am 26.11.2014 gehalten habe, drucke ich hier so ab, wie er gehalten wurde. Der mündliche Charakter des Berichts wurde nicht verändert, nur einige Nachweise und Anmerkungen wurden hinzugesetzt, doch ist eine vollständige Bibliographie nirgends beabsichtigt.

zelten sehr vagen, doch regelmäßig praktisch folgenlosen Ideen will sich aber nicht als geschlossener Ablauf darstellen lassen.

Aus diesem diffusen Feld von Beziehungen und Konflikten, Ausgleichsprozessen und Projektionen lässt sich keine „Vorgeschichte“ der ökumenischen Bewegung der letzten beiden Jahrhunderte ableiten. So sei das auch hier nicht versucht. Wie aber steht es mit verschiedenen Konfessionen, die zu einer Einheit geführt werden sollen? In der christlichen Kirche des Westens ist die Kirche in unterschiedliche „Konfessionen“ erst mit der sogenannten „Reformation“ des 15. Jahrhunderts aufgesplittert. Über eine Zurückführung der verschiedenen Konfessionen zur Einheit brauchten mittelalterliche Christen also nicht nachzudenken. Die lateinische Kirche war ja ihrem Selbstbewusstsein nach (noch) nicht eine Religionsgemeinschaft unter anderen Religionsgemeinschaften im politischen Gemeinwesen eines Staates – wie es die christlichen Kirchen der Gegenwart in den modernen Staaten sind. Vielmehr stellte sich die Kirche, abgekürzt gesagt, als die religiöse Verfassung der Gesellschaft schlechthin dar, so wie auch ihr Gegenüber, das Königtum oder Königreich, das Kaisertum oder das Kaiserreich, die Stadt und ihre Formation jeweils „die“ politische Verfassung des Gemeinwesens darstellte. Darum fragte das Mittelalter nur marginal nach dem Verhältnis der Kirche zu anderen religiösen Gemeinschaften, diskutierte allenfalls die Stellung zu Sarazenen oder Juden als eine religiöse Frage, vor allem prüfte man dabei jedoch, ob der Begriff eines Heiden und Ungläubigen auf beide überhaupt anwendbar sei, da das Alte Testament doch bei beiden eine Rolle spielte. Das bot jedoch wenig Ansatzpunkte für einen „interreligiösen Dialog“.

Auf unterschiedlichen Denkwegen bedachte man aber intensiv die kirchliche Einheit. Es stellte sich dabei heraus, dass erst im Horizont der Frage nach der Einheit der Kirche der Verlust dieser Einheit im „Schisma“ oder, häufiger noch, erst eine Abkehr von der Einheit der Großkirche in der Abspaltung von Ketzerei und Häresie strukturelle Fragen aufwarf, die einer Erörterung bedurften. Festzuhalten bleibt jedoch: Keine von der Kirche zur „Ketzerei“ erklärte Glaubensüberzeugung hat sich im Mittelalter selbst als Häresie (oder sogar als eine neue und andere Religion) verstehen wollen. Auch im Mittelalter wollten sämtliche Häretiker nichts anderes sein als „wahre Christen“. Damit unterscheiden sich freilich mittelalterliche Ketzer nicht von antiken oder modernen Häretikern. Das hat die Großkirche nicht daran gehindert, früh einen Ketzerbegriff und dementsprechend auch einen Begriff von Orthodoxie auszubilden. Wie man im

Mittelalter mit ketzerischer Abweichung und schismatischer Spaltung in der Kirche umging, das mag man heute mit unserem Umgang mit konfessioneller Verschiedenheit vergleichen. Man könnte sogar sagen, dass beides, die Behandlung von Schismen und Häresien mit den neuzeitlichen Bemühungen um ökumenische Einheit unter verschiedenen Denominationen strukturverwandt ist. Jedenfalls bietet sich uns das zum Vergleich an.

Hier möchte ich über einige ausgewählte Überlegungen mittelalterlicher Christen zur kirchlichen Einheit sprechen. Doch muss ich von vorneherein betonen, dass ich kein umfassendes Panorama aller Bestrebungen entfalten kann. Die bereits knapp gefasste Übersicht von Yves Congar zur mittelalterlichen Ekklesiologie (der Lehre von der Kirche) ist in ihrer französischen Originalfassung² ein Buch von mehr als 483 Seiten. Im Mittelalter lebte auch die Kirche in einer ungeheuer weitherzigen Verschiedenheit regionaler, örtlicher, klein- und kleinräumlicher Umstände. Auch die Kirche war von dieser „Kleinräumlichkeit“ geprägt und stellte sich im Einzelnen ungemein bunt und variantenreich dar. Verschiedene Situationen forderten zudem regional verschiedene Antworten heraus. Die Rückbindung an die jeweiligen historischen Umstände aber wird ein Historiker – und ich bin Historiker, kein Theologe – besonders beachten müssen. Ich begnüge mich darum mit einem exemplarischen Blick auf das sogenannte Spätmittelalter und wähle auch hier perspektivisch nur einige bezeichnende Fragen zu einer eigenen Betrachtung aus.

Wie wurde im späteren Mittelalter kirchlicher Einheit gedacht? Wie ist man mit Verschiedenheit umgegangen? Was war der Maßstab, an dem Einheit gemessen wurde? Wie näherte man sich dem Problem, Einheit in Verschiedenheit zu denken?

„Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen“. Mit diesen einprägsamen Worten hat der Autor des Epheserbriefs (4:5) seine Mahnung zur Einigkeit und Einheit zusammengefasst. Der Text ist seit der Alten Kirche immer wieder als Aufforderung und Ermahnung zur Einheit zitiert worden. In seinem „*Dialogus*“, einem enzyklopädisch angelegten Traktat „zu dem Streit unter den Christen über den katholischen Glauben“³ wollte auch der englische Franziskanertheologe William

² Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, (Histoire des dogmes, 20) Paris 1970.

³ So formuliert es Ockham selbst im Prolog zur „Prima pars“ (I Dialogus, Prolog), ge-

Ockham auf dieses Bibelwort nicht verzichten. Er führt es an, wo er das Verhältnis von Gesellschaft und Kirche vorstellt⁴. Ockham schrieb in einer Zeit und im Bewusstsein einer tiefgreifenden Krise: Der Orden der Franziskaner, der Orden Ockhams, war mit dem Papst in einen heftigen Konflikt geraten in einer fundamentalen Frage, die Selbstverständnis und Lebenspraxis aller Brüder betraf⁵. Ockham und seine Freunde glaubten, die „ungeheuerliche“⁶ Erfahrung zu machen, dass der Papst selbst einer Ketzerei verfallen sei: „Gegen die Irrlehren dieses Pseudopapstes, habe ich mein Antlitz dargeboten wie einen Kieselstein“, so schreibt Ockham, dabei einen Vers aus dem Dritten Jesaja [50:7] abwandelnd, zu seiner Rechtfertigung an das Generalkapitel seines Ordens, das sich in Paris zu Pfingsten 1334 versammelte⁷. Den „Ketzerpapst“ Johannes XXII. und seine Nachfolger in der „ecclesia Avinionica“ (der „Kirche von Avignon“)⁸

druckt z.B. bei Melchior Goldast, *Monarchia sacri Romani imperii*, Bd. II, Frankfurt am Main 1614, 398: „[...] de controversia que de fide catholica et multis incidentibus inter Christianos nunc vertitur“.

⁴ Zur Methode demnächst J. Miethke, *Der „Dialogus“ Wilhelms von Ockham als Fiktion eines Lehrgesprächs zwischen Lehrer und Schüler, in Schüler und Meister*, hrsg. von A. Speer, J. Baumbach, (Miscellanea mediaevalia, 39) Berlin-New York [im Druck für 2015].

⁵ Zusammenfassend etwa J. Miethke, *Der theoretische Armutstreit im 14. Jahrhundert, Papst und Franziskanerorden im Konflikt um die Armut, in Gelobte Armut, Armutskonzepte der franziskanischen Ordensfamilie zwischen Ideal und Wirklichkeit vom Mittelalter bis in die Gegenwart*, hrsg. von H.D. Heimann, A. Hildebrandt (u.a.), Paderborn 2012, 243-283.

⁶ Schluss der *Epistola ad fratres Minores* (von 1334) ed. by H.S. Offler, in *Guillelmi de Ockham Opera politica* [künftig: OPol], III, Manchester 1956, 17,4-8: „In hoc enim probationis tempore cogitationes de multorum cordibus revelantur. Nolite autem nimis emungere, quia cum ille qui nunc regnat [scil. Johannes XXII.] sit mortalis, nescitis quid superventuri parient dies. Monstra [!] autem in bonum convertere Omnipotens dignetur. Amen“.

⁷ *Epistola ad Fratres Minores*, ed. by H.S. Offler (OPol III, Manchester 1956, 15,17 f.): *contra errores pseudo-pape prefati 'posui faciem meam ut petram durissimam'* [Is, 50:7].

⁸ So nennt Ockham die *ecclesia Avinionica* [„avignonesische Kirche“] – im Gegensatz zur *ecclesia Romana* – in einer seiner letzten (persönlichen) Schriften *De imperatorum et pontificum potestate*, ed. by H.S. Offler, in OPol, IV, Oxford 1997, 279-355, hier c. 19,1; 21,4-5, 27,1,10,255,753, oder in den (wohl von Ockham selbst stammenden) Überschriften zu cc.15 u. 17-28; vgl. dazu treffend Offler, ebendort, 273 mit Anm. 25. Inhaltlich vgl. die Abrechnung mit der „Kirche von Avignon“, die ihm offenbar nicht mehr als *ecclesia Romana* galt, in den Rahmenkapiteln (Prolog und c. 28), ed. by H.S. Offler, in OPol, IV, 279-282 u. 355. In III Dialogus findet sich, wenn ich richtig sehe, kein Hinweis auf die *ecclesia Avinionica*.

bekämpfte Ockham dann bis an sein Lebensende, da sie die gesamte Christenheit ins Verderben stürzen könnten⁹.

Im letzten, dem „III. Teil“ seines „Dialogus“ soll die Einheitsmahnung nach Epheser 4:5 nach dem Referat einer von Ockhams eigener Meinung doch wohl abweichenden Auffassung eine mögliche Begründung der mittelalterlichen Kirchenverfassung mit dem Papst an der Spitze der Amtskirche liefern, weil nämlich durch den Bischof von Rom die Einheit der Christen sich besser als ohne ihn wahren lasse¹⁰:

Für Menschen, die in einem Glauben und in einer Mehrzahl von Riten und festen Gebräuchen miteinander in Übereinstimmung bleiben sollen, ist es zuträglich, ein Haupt zu haben, welches – unbeschadet des Rechtes anderer – diejenigen, die diese Wahrheit übertreten, (zur Einigkeit) zwingt oder doch veranlasst. Ohne ein solches Haupt würden sie sich leicht in verschiedene Sekten und Häresien zerteilen und in unerlaubte Gebräuche und Riten. Die gesamte Gemeinschaft der Christen aber soll in einem Glauben und Riten und Gebräuchen in Übereinstimmung sein, denn der Apostel schreibt im Epheserbrief 4[:5] ‚ein Glaube, eine Taufe‘. Also ist es der gesamten Gemeinschaft der Gläubigen zuträglich, ein gläubiges Haupt zu haben, nicht ein ungläubiges, welches (als ungläubiges) alle Gläubigen nur zu Glaubenswiderspruch und unerlaubten Gebräuchen und Riten anleiten würde.

Deutlich wird hier kirchliche Einheit als Organisationseinheit, ja geradezu körperschaftlich verstanden, wie Theologen und Kanonisten des späteren Mittelalters überhaupt die Kirche zu sehen gelernt hatten: Kirche wurde als *corpus Christi mysticum*, als juristisch fixierte körperschaftliche Organisation¹¹ verstanden, die vom Bischof von

⁹ Wahrhaft dramatisch ist das Szenario, das Ockham als mögliches Verhalten eines „Ketzerpapstes“ entwirft in III.1 Dialogus I.12, ed. by J. Kilcullen, J. Scott, in OPol, VIII, Oxford 2012, 151,48-55.

¹⁰ III.1 Dialogus II.1 [OPol, VIII, 164,96-105] „Illis qui in una fide et quibusdam eisdem ritibus et observanciis concordare tenentur expedit unum habere caput quod, salvo aliorum iure, ad huiusmodi veritatem transgressores cogat, vel saltem inducat; quia absque tali capite facilliter dividerentur in diversas sectas et hereses atque in observancias et ritus illicitos. Sed tota communitas Christianorum in una fide ac quibusdam eisdem ritibus et observanciis concordare tenetur, quia, ut testatur Apostolus ad Ephesios 4^o: Una fides, unum baptisma. Ergo toti communitati fidelium expedit unum caput habere fidele – non infidele, quod ad fidem contrariam ac observancias et ritus illicitos fideles induceret universos“.

¹¹ Zur Geschichte des Begriffs vor allem die ‚klassische‘ Untersuchung von H. de Lu-

Rom, dem *summus pontifex* geleitet, mit Argumenten der kanonistischen Körperschaftstheorie, der vom Neuplatonismus herkommenen Hierarchienlehre des Pseudodionysius und/oder seit dem 13. Jh. mit den theoretischen Mitteln der aristotelischen Sozialphilosophie beschreibbar war. Diese Organisation „Kirche“ konnte, ja musste von ihrem „Haupt“ zusammengehalten werden. Dies entsprach zu Ockhams Zeit bereits einer längeren ehrwürdigen Tradition¹².

Thomas von Aquin hatte bereits mehr als 60 Jahre vor Ockham wenigstens das weltliche Staatswesen, das *regnum* als Einheit geradezu metaphysisch durch den Monarchen begründet gesehen und damit die politische Ordnung der Gesellschaft von ihrer monarchischen Verfassung abhängig gedacht¹³. Auf die Kirche ohne weiteres angewandt worden ist dies argumentative Modell dann etwa durch Theologen aus dem Orden der Augustinereremiten, vor allem durch Aegidius Romanus¹⁴ und Jakob von Viterbo¹⁵. Aegidius schrieb dem Papst als dem Haupt der Amtskirche die schlechthinnige Leitungsgewalt über die gesamte Welt bzw. doch über die gesamte christliche Welt der abendländischen Kirche zu. Beides, Kirche und weltliche Ordnung sah dieser Theologe unmittelbar der päpstlichen Leitung unterstellt. Der Papst sorgte mit seiner obersten Regierung im göttlichen Auftrag nebenbei auch für die (politische und geistige) Einheit

bac, *Corpus mysticum, l'Eucharistie et l'Église au Moyen Age, Étude historique*, (Théologie, 3) Paris 1949² [mehrere Nachdrucke]; vgl. auch E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, Princeton, NJ, 1957, 193-206. Vor allem die korporative Tradition der Kanonistik herausgearbeitet hat B. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge 1955, enlarged new edition, Leiden-Boston 1998.

¹² J. Miethke, *Einheit als Aufgabe, Momente der Integration in der politischen Theorie der Scholastik*, in *Fragen der politischen Integration im mittelalterlichen Europa*, hrsg. von W. Maleczek, (Vorträge und Forschungen, 63) Ostfildern 2005, 241-272.

¹³ Dazu etwa J. Miethke, *Thomas von Aquin*, in *Klassiker des Politischen Denkens*, hrsg. von H. Maier, H. Denzer, Bd. 1: *Von Plato bis Hobbes*, (Beck'sche Reihe, 1361) München 2001 [2007³], 79-93, 233-235.

¹⁴ Jüngste Edition: Aegidius Romanus: *De potestate ecclesiastica, Giles of Rome's On ecclesiastical power, a Medieval Theory of World Government*, a Critical Edition and Translation, ed. by R.W. Dyson, (Records of Western Civilization) New York 2004 [vgl. die Rezension durch J. Miethke, in «Mittelalterliches Jahrbuch», 42 (2007), 305-307]. Zusammenfassend zu Aegidius J. Miethke, *Politiktheorie im Mittelalter. Von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, (UTB, 3059), 94-102.

¹⁵ James of Viterbo, *De regimine Christiano, A Critical Edition and Translation*, (Brill's Studies in Intellectual History, 174) Leiden-Boston 2009; dazu die Rezension von J. Miethke in «Church History and Religious Culture», 90 (2010), 4, 680-687. Zusammenfassend zu ihm Miethke, *Politiktheorie im Mittelalter*, cit., 102-105.

der Welt. Es ist nicht verwunderlich, dass Bonifaz VIII. wichtige Formulierungen seiner berühmten Bulle *Unam sanctam* (1302/1303) unmittelbar und wörtlich aus Aegidius übernommen hat¹⁶. Der Schüler und Nachfolger des Aegidius, sein Ordensbruder Jakob von Viterbo hat dann wenig später von seinem Lehrer diese Gedanken übernommen – mit einer leichten Ermäßigung der Begründung – kennt er doch statt der metaphysischen Ordnung der Welt „nur“ noch die Heilsgeschichte als Grundlage des päpstlichen Leistungsanspruchs. Ausdrücklich beschreibt Jakob die Kirche als ein, ja als das schlechthin vollkommene *regnum*, ein „Königreich“, in welchem dem Papst die Allzuständigkeit für geistliche und weltliche Leitung zugewiesen wird¹⁷.

Es scheint mir kein Zufall, dass alsbald Kritik an dieser papalistischen Theorie, die auf eine strikte Unterordnung weltlicher Herrscher unter das Haupt der Amtskirche hinauslief, nicht nur alle Ansprüche des Papstes auf oberste Leitungsbefugnis gegenüber dem staatlichen Gemeinwesen deutlich beschnitt, sondern auch das Modell päpstlicher Letztverantwortung für die Kirche stark reduzierte. Das gelang vor allem dadurch, dass sie aus der avancierten Auffassung weltlicher Herrschaft nun ihrerseits reduzierende Gesichtspunkte zu den Kompetenzen des Oberhauptes in die Bewertung kirchlicher Strukturen übernahm. Das geschah zwar nicht überall in gleicher Weise, es ist aber mehrfach zu finden, zumal es offenbar auf der Hand lag. Ich verzichte darauf, das bei den – im einzelnen durchaus verschiedenen – Entwürfen etwa eines Johannes Quidort von Paris¹⁸ oder auch eines Marsilius von Padua¹⁹ zu verfolgen. Ich beschränke mich bewusst auf einige Bemerkungen zu Wilhelm von Ockham²⁰, zumal wir ihm ge-

¹⁶ Miethke, *Politiktheorie im Mittelalter*, cit., 268 mit Anm. 267; vgl. auch ebendort, 66-68.

¹⁷ *Ibidem*, 103.

¹⁸ Insbesondere in *De regia potestate et papali* (von ca. 1302), ed. by F. Bleienstein, Johannes Quidort von Paris, *Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*, *Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung*, (Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik, 4) Stuttgart 1969, 69-352. Dazu vgl. etwa Miethke, *Politiktheorie im Mittelalter*, cit., 116-126; zusammenfassend K. Ubl, *Johannes Quidorts Weg zur Sozialphilosophie*, in «Francia», 30 (2003), 43-72.

¹⁹ Die Literatur zu Marsilius wächst von Jahr zu Jahr. Vgl. zuletzt etwa V. Syros, *Marsilius of Padua at the Intersection of Ancient and Medieval Traditions of Political Thought*, Toronto-Buffalo-London 2012; oder G. Briguglia, *Marsilio da Padova*, (Pensatori, 31) Roma 2013 [jetzt auch in französischer Übersetzung: Paris 2015].

²⁰ Auch der Weg zu Ockham führt durch einen Wald von Literatur. Zusammenfassend vgl. etwa V. Leppin, *Wilhelm von Ockham, Gelehrter, Streiter, Bettelmönch*,

rade schon begegnet sind. Ockham zitiert zwar dort, wo er von der Zuständigkeit des Papstes für die Einheit der Kirche spricht (wie wir gesehen haben) nicht weniger als zweimal kurz hintereinander die traditionelle kanonistische Formel, nach der dem Papst die Aufgabe zukommt, „alle Christen in einem Glauben und einigen einheitlichen Riten und Gewohnheiten zur Übereinstimmung zu bringen“²¹ [„... in una fide et quibusdam eisdem ritibus et observanciis concordare“]. Ockham begnügt sich jedoch keineswegs mit diesem Zitat. Er erweitert diese „korporative“ Betrachtung der Kirchenverfassung vielmehr bereits dadurch deutlich, dass er dem Papst nicht mehr die exklusive Verantwortung für die Gesamtheit zuschreibt (wie umgekehrt nach seinen Ausführungen auch der König ohne den Konsens des Landesadels nicht mehr richtig regieren kann). Der Papst behält danach zwar eine Führungskompetenz, muss jedoch seine Entscheidungen in wichtigen Fragen mit den Gläubigen, seinen „Untergebenen“ (*subditi*) abstimmen. Solche Abstimmung aber kann und muss nach Ockhams Meinung wie selbstverständlich vor allem auf allgemeinen Konzilien und Synoden geschehen. Ihre Mitberatung und Mitentscheidung darf der Leiter der Kirche insbesondere bei Beschlüssen über zweifelhafte Glaubensfragen nach Ockhams Auffassung nicht überspringen oder beiseiteschieben²².

Mit diesem Argument stand Ockham keineswegs allein, wie sich am Ende des 14. Jahrhunderts noch an Jean Gerson zeigen lässt, der sich sonst keineswegs gern unmittelbar auf Ockham bezogen hat, der ihn aber kannte und auch zitiert hat²³. Schon 1395 hat Gerson

Darmstadt 2003 [bibliographisch aktualisiert 2012²]; vgl. auch J. Miethke, *Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham, Klassiker der Politiktheorie des 14. Jahrhunderts*, in *Philosophie, Politik und Religion, Klassische Modelle von der Antike bis zur Gegenwart*, hrsg. von D. Brantl, R. Geiger, S. Herzberg [Festschrift für Otfried Höffe], Berlin 2013, 67-89.

²¹ III.1 Dialogus II.1 (OPol, VIII, 164,96 f. u. 101).

²² Zu Marsilius' und Ockhams Konzilsgedanken vgl. vor allem H.J. Sieben, *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847-1378)*, Paderborn [u.a.] 1984, hier bes. 366-409 [Marsilius], bzw. 410-469 [Ockham]. Zuletzt s. etwa J. Miethke, *Marsilius von Padua, Wilhelm von Ockham und der Konziliarismus*, in *Rechts- und Verfassungsgeschichte im deutsch-italienischen Diskurs*, hrsg. von S. Lepsius, R. Schulze, B. Kanowski, (Abhandlungen zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung, Münchener Universitätschriften, Juristische Fakultät, 95) Berlin 2014, 169-192.

²³ Dazu vor allem G.H.M. Posthumus Meyjes, *Jean Gerson – Apostle of Unity, His Church Politics and Ecclesiology*, translated by J.C. Grayson, (Studies in the History of Christian Thought, 94) Leiden 1999, 348-352; neuerlich G. Ruggieri, *I diritti della sposa. Note sulla dottrina conciliare di Jean Gerson*, in «Cristianesimo nella storia», 32 (2011), 3, 1007-1036.

darauf hingewiesen, dass sich das Schisma mit der Ostkirche vor allem am Streit um differierende Festlegungen in zunächst umstrittenen Glaubensfragen verfestigt hätte. Wäre es nur um die päpstlichen Vorrechte gegangen, dann wäre eine Einigung leichter vermittelbar gewesen²⁴. Damit scheint er doch anzudeuten, dass es vor allem auf den Gehorsam der Griechen dem Papst gegenüber ankomme und nicht so sehr auf dogmatische Fragen wie das *filioque*. Später hat er in einer Weihnachtspredigt, gehalten am 18. Dezember 1409 im Namen der Pariser Universität vor dem französischen König und den Magnaten Frankreichs in Paris²⁵, ebenfalls das alte Schisma zwischen den Lateinern und der Ostkirche angesprochen. Den Weg zu einer *unio* sah er durch das Konzil geöffnet, das von dem gerade erst kürzlich in Pisa neu installierten Papst Alexander V. für 1412 angekündigt worden war (das dann freilich nur höchst unvollkommen zustande kam). Man müsse, so meinte er wiederum, den Griechen insbesondere beim Streit um das *filioque* entgegenkommen. Freilich dürften umgekehrt die Griechen sich dann nicht länger weigern, dem Papst Gehorsam zu leisten, da sie ja nicht behaupten könnten, der Apostel Petrus sei etwa nicht Papst der gesamten Kirche gewesen.

Mit solchen Erwartungen dem Papst gegenüber kam der Pariser Theologe freilich auf dem Konzil in Konstanz angesichts der Flucht des Papstes Johannes' XXIII. aus der Stadt in gewaltige Schwierigkeiten. Gerson entschloss sich jetzt seinerseits zu einer Ergänzung der Repräsentationsvorstellung und gebrauchte am 24. März (am dritten Tag nach der päpstlichen Flucht) diesen neuen Gedanken in einer Predigt im Konstanzer Münster, die er beziehungsreich unter die Aufforderung Christi an seine Jünger stellte: „Ambulate dum lucem habetis ...“ [„Wandelt, dieweil ihr das Licht habt, dass euch die

²⁴ *De subtractione schismatis* (in Jean Gerson, *Oeuvres complètes*, éd. par P. Glorieux, voll. I-X, Paris-Brüssel 1960-1974, hier Bd. VI, 22-4), vgl. bes. 22: „Et in hoc notetur materia de confirmatione schismatis inter Latinos et Graecos. Haec enim confirmatio praecipue et principaliter venit postquam Latini propositiones in fide determinaverunt, de quibus prius erat controversia. Quia si solum de iuribus papalibus fuisset dissensio, sicut erat ab initio, faciliter fuissent Graeci reducti per bonos mediatores. Sed quia in articulis fidei sive determinationibus non cadit medium, schisma irreparabile constitutum est. Non enim facile est homines ad revocandum vel confitendum se fuisse hereticos inducere“.

²⁵ Französischer Text in Jean Gerson, *Oeuvres complètes*, cit., Bd. VII/2, 763-778; vgl. Posthumus Meyjes, *Jean Gerson*, cit., 178-182. H. Heimpel, *Die Vener von Schwäbisch Gmünd und Straßburg. 1162-1447*, (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 52) Göttingen 1982, Bd. II, 815-817.

Finsternis nicht überfalle!“, Joh 12:35]²⁶. Hier erklärte er, das Konzil repräsentiere die Gesamtkirche und sei deshalb (wie die Kirche selbst) die „Regel, die von Christus gegeben und vom Heiligen Geist geleitet wird,“ Darum sei „jeder Christ jeglichen Standes, und sei es auch des päpstlichen, verpflichtet, auf [das Konzil und seine Entscheidungen] zu hören und ihm zu gehorchen“²⁷. Damit steht hier das Konzil gewissermaßen als persönlicher Repräsentant – gleichsam anstelle des Papstes – für die Gesamtkirche. Die strikt hierarchische Definition eines Konzils des konservativ denkenden Pariser Theologen sieht zwei Tage nach der Flucht des Papstes aus Konstanz jedenfalls im Konzil die massgebende Instanz, dessen Entscheidungen alle Christen Gehorsam leisten müssen, also auch der Papst. Das Konzil setze sich zwar aus allen hierarchischen *Ordines* zusammen, es wird dadurch definiert, dass von der zuständigen Autorität zu einem bestimmten Ort aus jedem hierarchischen Stand der Gesamtkirche Vertreter einberufen worden sei zur Verhandlung und Anordnung alles dessen, was zur richtigen Leitung der Kirche in Fragen des Glaubens und Lebens gehört. Kein gläubiger Christ, der Gehör fordere, dürfe aber ausgeschlossen bleiben²⁸.

²⁶ Jean Gerson, *Oeuvres complètes*, cit., Bd. V, 39-50 (nr. 210); vgl. G. Alberigo, *Chiesa conciliare, identità e significato del conciliarismo*, Brescia 1981, 153-160; W. Brandmüller, *Das Konzil von Konstanz, 1414-1418*, Bd. I, Paderborn 1991 [1999²], 232-234; Posthumus Meyjes, *Jean Gerson*, cit., 192-195.

²⁷ Jean Gerson, *Oeuvres complètes*, cit., Bd. V, 44 (nr. 6): „Ecclesia vel generale concilium eam repraesentans est regula a spiritu sancto directa, tradita a Christo, ut quilibet cuiuscumque status, etiam <si> papalis existat, eam audire ac eidem obedire teneatur, alioquin habendus est ‘*ut ethnicus et publicanus*’“ (cf. Matth 18,17).

²⁸ *Ibidem* im Anschluss: „concilium generale est congregatio legitima auctoritate facta ad aliquem locum ex omni statu hierarchico totius ecclesiae catholicae nulla fidei persona quae audiri requirit exclusa ad salubriter tractandum et ordinandum ea quae debitum regimen eiusdem ecclesiae in fide et moribus respiciunt“. Die Bedingung, dass kein gläubiger Christ, der Gehör verlange, ausgeschlossen werden dürfe (wobei Gerson sicherlich am ehesten an Fürsten und Adel gedacht haben wird), stellt Gerson auch in seiner zusammenfassenden auf dem Konzil von Konstanz in einer *pronunciatio* öffentlich diktierten Schrift *De potestate ecclesiastica* von 1417, vgl. dort die „consideracio 12“ (Jean Gerson, *Oeuvres complètes*, cit., VI, S. 241): „Dicamus tertio naturam generalis concilii talem esse ut nullus fidelis qui audiri voluerit debeat excludi ab audientia, quatenus vel doceretur vel doceat, sicut legitur in principio concilii“. (Damit verweist er zurück auf die Sessio I des Konzils, auf der das Ladungsschreiben Johannes' XXIII. verkündet worden war, vgl. den Text in J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Bd. 27, Venedig 1784 [Reprint Paris 1903, bzw. Graz 1961], col. 537, sowie jetzt in: *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta* [künftig: COGD], Bd. II/1, hrsg. von G. Alberigo, A. Melloni, Bd. II/1, Turnhout

Freilich bleibt hier dann für die Aufgabe der Integration abweichender Überzeugungen kaum noch Raum. Es geht Gerson hier wiederum um den „Gehorsam“ gegenüber dem Papst, bzw. dort, wo der Papst sich seiner eigenen Verpflichtung entzogen hat, um den Gehorsam (jetzt auch des Papstes selbst) gegenüber Entscheidungen des Konzils, das dank seiner Repräsentation der Gesamtkirche gewissermaßen personifiziert den Gläubigen im Auftrag Christi gegenübertritt und daher auch den Papst selbst zum Gehorsam verpflichtet. Das war ein (kleiner) Schritt über die Tradition hinaus, der aber nicht als revolutionär gewertet werden sollte.

Wie das Beispiel Gersons zeigt, hat die Anbindung der Ostkirchenfrage an einen konziliaren Dialog also die Konzentration auf den päpstlichen Anspruch auf eine unwidersprochene Leitung der Kirche ebenso verstärken können, wie er umgekehrt auch einen Ausgleich von Meinungen und Positionen in der Christenheit dadurch begünstigen mochte, dass er zugleich für den Nachfolger Petri spezifische Fesseln bereithielt, die gewiss in der Tradition begründet und vorgeformt waren, die aber dort nicht explizit ausgearbeitet worden waren. Ockham etwa formulierte bei der Erörterung der kirchlichen Einheit über seine eigene Tradition hinaus noch eine weitere Bedingung – und wagte damit eine ungewöhnliche Zuspitzung der Aussage: Auch er verglich nämlich die Einheit der Kirche mit der Einheit eines Königreichs und erklärte, eine Einheit beider, des Staatswesens und der Kirche, sei offensichtlich nicht ausschließlich von dem Haupt (d.h. dem Fürsten im Staat oder dem Papst in der Kirche) abhängig. Es könne in einem Reich auch mehrere Könige gleichzeitig geben, die nebeneinander die Regierungsgeschäfte führten. Immer wieder regierten doch Vater und Sohn zusammen und nebeneinander, auch habe es häufig (!) zwei und mehrere Kaiser nebeneinander gegeben²⁹.

2013, 406,52-59). Mit dieser seiner Konzilsdefinition kommt Gerson gewissermaßen durch die Hintertür doch wieder Ockhams Konzilsverständnis nahe, da er zwar ausschließlich die beiden hierarchischen Stände der Bischöfe und Priester als Vollmitglieder mit vollem Stimmrecht bei der Synode zulassen möchte, aber doch auch den (nichthierarchischen) Gläubigen ein unveräusserliches Recht, angehört zu werden, einräumt. Vgl. die (m.E. sehr zurückhaltende) Interpretation von Posthumus Meyjes, *Jean Gerson*, cit., bes. 284-285 mit Anm. 133. In der Praxis der Generalsessionen war eine Unterscheidung beider Stimmformen wegen der Abstimmung *per nationes* gar nicht möglich. Wie die verschiedenen Nationen ihre Stimmabgabe bestimmten, ist weitgehend unbekannt.

²⁹ Hier stützt sich Ockham wohl auf die Nachrichten über die spätantike von Diocletian eingerichtete Tetrarchie, wie er sie etwa bei Martin von Troppau finden konnte

In ähnlicher Weise wäre es doch auch denkbar, dass in einem Notfall, dann etwa, wenn sich verschiedene Regionen der Weltkirche nicht auf einen einzigen Papst einigen könnten, mehrere Päpste nebeneinander die Kirche leiten könnten. Wenn das geschehe, ohne dass sie sich gegenseitig bekämpften, wenn vielmehr jeder für sich eine je eigene Region verwaltete, dann müsse das keine Spaltung der Einheit, also kein „Schisma“ bedeuten. Kirchliche Einheit bestehe doch auch nach dem Tod eines Papstes vor der Neuwahl des Nachfolgers fort. Die Einheit sei also nicht abhängig davon, ob es einen Papst, keinen Papst oder mehrere Päpste nebeneinander gebe³⁰.

Diese Position unterscheidet sich deutlich von jener Auffassung, der wir zunächst bei Ockham begegnet waren³¹. Jetzt ist kirchliche Einheit letztlich in der Verheißung Christi begründet, er werde bei seiner Kirche bleiben und ihr beistehen. Diese Aussage lässt Ockham unmittelbar in eine wie selbstverständliche Kohärenz des Gesamtsystems Kirche münden. Der ‚eine Glaube‘ und die ‚eine Taufe‘ wird jetzt nicht mehr eigens erwähnt, sie und die göttliche Gnadenwirkung bleiben gewiss weiterhin Voraussetzung kirchlicher Einheit. Doch wird das nicht durch (zentrale) Zwangsmittel des *summus pontifex* erzwungen. Die Einheit stellt sich gewissermaßen von selbst her bzw. bleibt bestehen trotz dem freien Spiel der Kräfte oder gerade dadurch. In Wahrheit wäre ja auch die Installation mehrerer Päpste, richtig verstanden, so erklärt Ockham ausdrücklich, gar keine Ver-

(Neuedition jetzt ed. A.D. von den Brincken auf der Homepage der Monumenta Germaniae Historica <<http://www.mgh.de/ext/epub/mt/>> [letzter Aufruf: 04.03.2015]). Die mittelalterlichen Kaiser aus der salischen und staufischen Zeit kennen in aller Regel nicht ein explizites Mitkaisertum. Es bleibt aber die Frage, ob Ockham so genau die Quellen geprüft hat).

³⁰ III.1 Dialogus II.25 (OPol, VIII, 223,109-113): „[...] propter pluralitatem apostolicorum propter necessitatem vel utilitatem de unanimi consensu fidelium assumptorum non fierent plures ecclesie, sed remaneret una propter unitatem fidei et concordiam apostolicorum eadem mente unoque consilio ceteris principantium orthodoxis“. Schliesslich ebendort – nach Zitat von Eph 4:3-6 (S. 224,128-9): „In quibus oportet ut fideles unitatem servent, sive habeant aliquem apostolicum sive nullum, sive etiam habeant unum apostolicum sive plures“.

³¹ Oben bei Anm. 10. Ockhams Dialogus will, das sei unterstrichen, eine enzyklopädische „Summe“ der Ekklesiologie seiner Zeit sein (und enthält deshalb zahlreiche verschiedene, bisweilen widersprüchliche Positionen), wie der Magister gleich zu Beginn der *Prima pars* im Prolog betont: „Nam ut de controversia que super fide catholica et multis incidentalibus inter Christianos nunc vertitur nescio quam summam tibi componam impudenter exposcis“ (so in I Dialogus, Prologus, hrsg. von M. Goldast, *Monarchia sacri Romani imperii*, vol. II, Frankfurt am Main 1614 [Reprint Graz 1960], 398,13), vgl. demnächst auch Miethke, *Der „Dialogus“*, cit.

fassungsänderung von einer monarchischen zu einer aristokratischen Herrschaft, weil wesentliche Bedingungen aristokratischen Regierens (im Sinne der aristotelischen Theorie) in diesem Modell gar nicht erfüllt seien. Etwa seien ein Einspruchsrecht und Mitbestimmung der gleichberechtigten aristokratischen Genossen bei den Regierungsentscheidungen der einzelnen Päpste nebeneinander nicht gegeben³²:

Das aristokratische Leitungsamt unterscheidet sich vom königlichen eher durch eine verschiedene Kompetenz als durch Einzahl oder Mehrzahl der Vorsteher, denn wenigstens darin unterscheidet sich das aristokratische Leitungsamt von dem königlichen, dass einer der aristokratisch regierenden Vorsteher ohne den besonderen Auftrag eines anderen nicht das ausüben kann, was zu einer aristokratischen Leitung gehört. Das ist bei einer königlichen Leitung nicht so.

Dabei ist zu beachten, dass Ockham dieses Bild möglicher Einheit in Pluralität um das Jahr 1340, also fast 40 Jahre vor dem Beginn des Großen Abendländischen Schisma niedergeschrieben hat. Wenn er die ‚pluralistische‘ Papstverfassung der Kirche ausdrücklich im aristotelischen Sinn als ‚nichtaristokratische‘ Regierungsweise charakterisiert, so will er offensichtlich damit andeuten, dass die Einsetzung einer Mehrzahl von Päpsten gar keine grundsätzliche Abkehr von der „monarchischen“ Verfassung der Kirche sein müsse. Damit verlasse sie den Auftrag Christi auch dann nicht, wenn man denn die Einsetzung des Petrus zum *princeps apostolorum* als Christi Auftrag verstehen wolle.

Das alles ist offensichtlich als funktionsgerechte Ausnahmeregelung in einer Notzeit gedacht. Doch musste es in der Wirklichkeit der mittelalterlichen Kirche eine Utopie bleiben, wie die große Kirchen-

³² Das wird besonders deutlich bei Überlegungen des Magisters, ob nicht die Mehrzahl von verschiedenen Päpsten neben einander gar nicht „aristokratisch“ (im Sinne der aristotelischen Terminologie) zu nennen wäre, sondern in Wahrheit und richtiger als eine monarchische Verfassung bei mehreren Regierenden: vgl. III.1 Dialogus II.26 (OPol, VIII, 225,25-24): „principatus apostolicus non esset in alium transmutatus, quia in principatu nulla esset varietas potestatis, sed esset solummodo pluralitas principancium, non de necessitate principatus sed propter utilitatem aliam vel necessitatem. Differt autem aristocraticus principatus a principatu regali magis per diversam potestatem quam per unitatem et pluralitatem principantis et principancium, quia in hoc saltem principatus aristocraticus differt a principatu regali, quod unus principancium aristocratice absque speciali commissione alterius non potest exercere ea que ad aristocraticum pertinent principatum, quod non est in principatu regali, nec esset in principatu plurium apostolicorum, si plures essent simul“.

spaltung von 1378 deutlich macht. Die zwei, später sogar drei Päpste, die damals erhoben wurden, arbeiteten keineswegs nebeneinander in einer einig bleibenden Kirche. Vielmehr exkommunizierte und verdammte jeder einzelne Papst seine Gegner und Konkurrenten sowie auch deren Anhänger als „Schismatiker“ und damit nach den mittelalterlichen Vorstellungen auf die Dauer als Ketzer. Jeder einzelne Papst sah allein sich selbst und seine abmildernd so genannte „Obödienz“ (d.h. den „Gehorsamsbezirk“ unter seiner Botmäßigkeit) im Recht, seine Gegner dagegen total im Unrecht und damit als Ketzerkirche. Das musste die Zeitgenossen verwirren.

Es ist Historikern nach meiner Überzeugung nicht erlaubt, heute eine Liste von legitimen Nachfolgern Petri zu erstellen (und dabei etwa allein die „römische“ Linie anzuerkennen) und alle anderen Päpste, die „Avignonesischen“ und die „Pisaner“ als Usurpatoren abzuqualifizieren. Für die Zeitgenossen war diese „Lösung“ der Legitimitätsfrage keineswegs ersichtlich. Sie wäre ihnen wohl als parteiisch und ungerecht erschienen. Hätte sonst das Pisaner Konzil beide Päpste als „*contendentes de papatu*“ titulieren können (die sich also – völlig unterschiedslos – um das päpstliche Amt „stritten“)? Vor allem wäre sonst die schließlich erfolgreiche politische Methode eines „Gehorsamsentzuges“ (die *via subtractionis obediencie*)³³ überhaupt denkbar gewesen? Im Interesse der zu schaffenden Einheit der Kirche sagten die Verfechter dieser Politik dem jeweils eigenen Papst (!) den Gehorsam auf, um ihn damit gewissermaßen durch Aushungern zum Amtsverzicht zu zwingen.

Für mittelalterliche Leser war allein der Gedanke eines „Gehorsamsentzuges“ einem Papst gegenüber, der vielleicht doch der legitime Nachfolger des Apostelfürsten Petrus war, ein unerhörter Schritt, der jedoch vor und auf den Konzilien von Pisa, Konstanz und dann auch in Basel mit förmlichen Absetzungsprozessen aufgegriffen und fortgesetzt wurde, zunächst weil ein freiwilliger Amtsverzicht bei keinem der Schismapäpste erreichbar war. Bezeichnenderweise war der Amtsenthebungsprozess des Pisaner Konzils gegen die beiden *contendentes de papatu* offenbar nur möglich geworden, indem man ihnen außer dem „schismatischen“ Verhalten (d.h. ihrer Zessionsverweigerung) auch mehrfache andere schlimme Ketzereien und Untaten vorwarf. Damit gebrauchte man offenbar diese Vorwürfe zur Sicherheit und Selbstver-

³³ Wichtigster Text: Simon de Cramaud, *De subtractione obediencie*, ed. by H. Kaminsky, (Medieval Academy Books, 92), Cambridge, MA, 1984; dazu eingehend Id., *Simon de Cramaud and the Great Schism*, New Brunswick, NJ, 1983.

gewisserung, da der Ketzereivorwurf der einzig unstrittige Anklagegrund war, der in der klassischen Kanonistik gegen einen Papst geltend gemacht werden durfte³⁴. So schloss man sich damit unmittelbar an die Rechtstraditionen der lateinischen Kirche des Mittelalters an.

Unio ecclesiae, „Einigung der Kirche“ war im „Großen Schisma“ zur Aufgabe geworden, wengleich sich auch Stimmen finden lassen, die in der feindlichen Pluralität der Päpste reale politische Vorteile für die je eigenen Interessen erkannten und das auch formulierten³⁵. Die Suche nach Auswegen aus der Krise jedenfalls war intensiv, die Diskussion lebhaft. Vielerlei „Wege“ aus dem Schisma wurden in nachgerade unzähligen Memoranden und Traktaten entwickelt. Noch das Konzil von Konstanz, das mutig die *via concilii* beschritt, hat die *causa unionis* als seine erste und Hauptaufgabe gesehen und schließlich mit der Wahl Martins V. die Einheit der Kirche durch Einigung der zerteilten und gespaltenen Obödienzen auch wirklich erreicht.

Die neue Einheit erschien freilich in der trüben Wirklichkeit der Zeit nicht sofort und vollständig, obwohl dem Konzil allein schon die Wahl Martins V. erst nach drei langen Sitzungsjahren und nur dank den Bemühungen des deutschen Herrschers Sigismund gelingen wollte und obwohl die Synode noch nach der Wahl im November 1317 ein weiteres halbes Jahr am Bodensee tagen sollte. Allein die „Aufräumarbeiten“ im Anschluss an das Konzilsende zogen sich noch lange hin. Sehen wir einmal von den unmittelbaren politischen Aufgaben ab, die etwa Martin V. lange Jahre bei der Neuordnung des „Kirchenstaates“ in Mittelitalien beschäftigten, so war bereits die endgültige Bereinigung der Pluralität der Päpste ein längerfristiges Vorhaben: Benedikt XIII., der seine Absetzung durch das Konzil niemals anerkannte, starb

³⁴ Stellvertretend für viele sei nur verwiesen auf B. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory* cit., insbes. 227 f., wo die nachhaltig wirksame Glosse des Huguccio zu Dist. 46 c.6 [leicht gekürzt] abgedruckt ist, die eben dies ausführlich begründet hat.

³⁵ H. Boockmann, *Zur politischen Geschichte des Konstanzer Konzils*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 85 (1974), 45-63, bes. 45-47 verweist zu Recht etwa auf einen Bericht eines Gesandten von der Kurie an den livländischen Ordensmeister von 1429, wo angemerkt ist, für die Interessen des Deutschen Ordens wäre es besser, wenn bei der kommenden Wahl ein „*schisma unde spliteringe*“ entstehe, als wenn ein dem Orden gewogener Papst zum Nachfolger Martins V. gewählt werde. Das war nach den Erfahrungen von Schisma und Konzilszeit geschrieben. Ähnliche Stimmen finden sich bereits früher.

1423³⁶ – 5 Jahre nach dem Abschluss des Konstanzer Konzils, sein letzter Nachfolger (Benedikt XIV.), der allerletzte Papst der Avignonesischen Oboedienz ist erst im Jahre 1430 in Peñíscola an der Ostküste der Iberischen Halbinsel (über ein winziges Gebiet herrschend) verstorben, nur wenige Monate bevor auch Martin V. selbst in Rom gestorben ist³⁷. Erst damit war wirklich dieses Erbe der Schismazeit verschwunden.

Noch heftiger, vor allem länger anhaltend und tiefer die neu gewonnene Einheit störend waren die Konflikte, die aus den in Konstanz unerledigt gebliebenen Aufgaben erwuchsen. Auf dem Konzil hatte sich vieles nicht mehr regeln lassen. Insbesondere war jene „Reform der Kirche an Haupt und Gliedern“, welche die Konzilsväter selbst ebenso wie ihre Zeitgenossen allgemein gefordert, erwartet und erhofft hatten, nicht mehr zustande gekommen³⁸. Dass entgegen allen Hoffnungen auch das nach dem noch in Konstanz vorgesehenen Fahrplan vorgesehenen und dann auch zustande gekommenen Konzil in Pavia und Siena in Reformfragen zu keiner Lösung fand³⁹, führte in Basel die Konzilsväter und den Papst in einen heillosen Streit. So musste über die Einheit der unter einem Papst wieder zusammengeführten Kirche erneut nachgedacht werden. Hier soll an diese Diskussionen nur durch einen Blick auf Nikolaus von Kues erinnert werden⁴⁰, der

³⁶ † 23. Mai 1423.

³⁷ † 20. Febr. 1431.

³⁸ Eine eingehende Geschichte der Konstanzer Bemühungen lieferte P. Haven Stump, *The Reforms of the Council of Constance (1414-1418)*, (Studies in the History of Christian Thought, 53) Leiden-New York-Köln 1994; vgl. auch J. Miethke, *Kirchenreform auf den Konzilien des 15. Jhs., Motive - Methoden - Wirkungen*, in *Studien zum 15. Jahrhundert, Festschrift für Erich Meuthen*, hrsg. von J. Helmtrath, H. Müller (in Zusammenarbeit mit H. Wolff), München 1994, Bd. 1, 13-42.

³⁹ Dazu vgl. etwa: *Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts*, hrsg. von J. Miethke, L. Weinrich, I. Teil: *Die Konzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414-1418)*, II. Teil: *Die Konzilien von Pavia-Siena (1423/1424), Basel (1431/ 1449) und Ferrara-Florenz (1438/1445)*, (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, A. 38a-38b), Darmstadt 1995-2002 (bibliographisch aktualisierter Neudruck: Darmstadt 2015).]

⁴⁰ Zu ihm vgl. etwa J. Miethke, *Die Einheit der Kirche in der "Concordantia catholica" des Nikolaus von Kues*, in *Platonismus im Orient und Okzident, Neuplatonische Denkstrukturen im Judentum, Christentum und Islam*, hrsg. von R.G. Khoury, J. Halfwassen, in Verbindung mit F. Musall, Heidelberg 2005, 201-213; H.-G. Senger, *Renovatio und unitas als cusanische Leitideen in der literarischen Auseinandersetzung mit den husisitischen Böhmen: Renovatio et unitas, Nikolaus von Kues als Reformier*,

sich Ende Februar 1432 dem Konzil am Rhein hatte inkorporieren lassen⁴¹.

Der Cusanus war als promovierter Kanonist der Glaubensdeputation zugeteilt worden. Sehr bald hat er sich in Basel durch seine Stellungnahmen und schriftlichen Einwürfe ein weites Gehör verschafft. Noch vor dem Frühjahr 1434, also noch während der wichtigen Hauptphase des Konzils, legte er seine große Denkschrift „De concordantia catholica“⁴² vor. Der Text stellt sich schon durch seinen wohl von Gratians „Concord[ant]ia discordantium canonum“ angeregten Titel die Aufgabe, die *unio* der Kirche zu bedenken, d.h. nicht allein an die kirchliche „Einheit“ (*unitas*) zu erinnern, sondern darüber hinaus ihre *unio*, ihre Einigung zu begründen. Kein anderer Text aus der gewaltigen Masse konziliarer Memoranden in Basel trägt einen auch nur ähnlich auf eine „Einigung“ der Kirche zielende Überschrift. Schon in der *Praefatio* erklärt der Verfasser, der Text werde die katholische Kirche als eine „Einigung der Gläubigen“ erkennen lassen, welche die „süße harmonische Übereinstimmung“ aller sichtbar mache [„ut sic dulcis harmonica concordantia sciri possit“]⁴³. Am Ende seiner Schrift sieht es Nikolaus als Aufgabe der Zukunft an, jegliche bewegte Erörterung im Frieden zur Eintracht zu führen und diese damit dauernd sicherzustellen.

Denn diese unsere gesamte Kirche ist, wie dargelegt, aus Leib und Seele gebildet, weil der Geist Gottes eben dieser Kirche in ihrer Eintracht innewohnt und sie [zur Eintracht] inspiriert, so dass sie aus Gottes Geist in der priesterlichen Seele und im Leib der Gläubigen als eine einige

hrsg. von T. Frank, N. Winkler, (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung, 13) Göttingen 2012, 19-36.

⁴¹ Zur Datierung im einzelnen vgl. *Acta Cusana, Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, Bd. I, Lieferung 1, hrsg. von E. Meuthen, Hamburg 1976, 50 f. (nr. 102-104): 1439 Februar 29.

⁴² Nicolai de Cusa, *De concordantia catholica*, ed. by G. Kallen (Opera omnia iussu academiae litterarum Heidelbergensis edita, Bd. XIV, 1-4), ²Hamburg 1959-1968 [künftig: „CC“]. Zur Datierung zusammenfassend: E. Meuthen, *Acta Cusana*, Bd. I, 1, nr. 129 f. (202): „nach [1433] April/Juli 13 – vor 1433/1434 Februar 23“.

⁴³ CC I.praef. §3 (3): „De catholica concordantia trataturus investigare necesse habeo ipsam unionem fidelis populi, quae ecclesia catholica dicitur, et illius ecclesiae partes unitas, scilicet animam et corpus (...) In qualibet [parte] investigabo ex antiquis approbatis litteris, quae fuerint necessaria ad intelligendum subsistentiam, naturam, compagine et iuncturas cum membris, ut sic dulcis harmonica concordantia sciri possit, per quam salus aeterna et rei publicae terrenae consistit“.

Kirche aller an Christus Glaubenden in Eintracht lebt⁴⁴.

Einheit, Einigung, Eintracht, Konkordanz und damit die Existenz der Kirche selbst beruht, das versucht die Schrift immer wieder deutlich zu machen, auf Gottes Einwirkung. Das alles kann nicht erreicht werden ohne ein stetes Bemühen der Christen. Es ist nicht nötig, hier die trinitarische Spekulation des Kusaners im Einzelnen nachzuverfolgen, mit der dieser Grundgedanken expliziert wird. Allerdings ist der Hinweis nötig, dass dieser so tiefgreifend trinitarisch begründeten Forderung einer *unio* in den praktischen Maßnahmen des Konzils auch von dem Konzilspolitiker Nikolaus von Kues keineswegs in vollem Umfang entsprochen wurde. Ein einziges Beispiel dafür sei angedeutet.

Die Auseinandersetzungen in der damaligen Kirche mit den Hussiten oder „Böhmen“ (wie man sie damals nannte) haben den Cusaner damals und noch mehrmals später beschäftigt. An der lebhaften Debatte auf dem Basler Konzil selbst und der streitigen Diskussion mit den Anhängern des in Konstanz als Ketzer verbrannten Prager Theologen Jan Hus hat er sich mehrfach beteiligt. In Basel hat er ein eigenes Memorandum dazu vorgelegt, „De usu communionis“, das soeben in kritischer Ausgabe erschienen ist⁴⁵. Dabei wusste er zwar vielfach von kirchlicher Einigung und Einheit zu schreiben. Über die Wurzel des Dissenses wollte er dabei aber nicht eigentlich sprechen.

Die Debatte betraf vor allem vier strittige Punkte, die in offener Disputation vor der Konzilsöffentlichkeit untersucht wurden. Nikolaus hat sich in diese Debatte geradezu gestürzt. Als theologischen Kernpunkt hat er vor allem die Kommunion „unter beiderlei Gestalt“ diskutiert⁴⁶. So sehr der Kusaner in seiner vor Februar 1434 entstandenen⁴⁷ (und demnach mit der „Con-

⁴⁴ CC III.41, § 580 (466 f.): „Sacerdotium quidem sanctum imperio superadditum tamquam vera vitalis anima corporis summopere venerandum est [...] Est igitur omnis disputatoria commotio ad concordiam pacatis animis redigenda et perpetua stabilienda, quia tota ista nostra ecclesia ex corpore et anima iuxta praefata constituitur, divino spiritu eandem ecclesiam per concordiam inhabitante et inspirante, ut sic ex spiritu divino anima sacerdotali et corpore fidelium una omnium fidelium Christi ecclesia concorditer subsistat“.

⁴⁵ Nicolaus de Cusa, *De usu communionis*, ed. by S. Notelmann, I.G. Senger (*Nicolai de Cusa opera omnia*, XV; *Opuscula III/1: Opuscula Bohemica*), Hamburg 2014, 3-52.

⁴⁶ Senger, *Renovatio*, cit., 23.

⁴⁷ Zur Datierung *Acta Cusana*, cit., Bd. I/1, nr. 171. Auf die *Acta Cusana* bezieht sich

cordantia catholica“ etwa gleichzeitigen) Schrift von der Pflicht der Christen weiß, Frieden und die Einheit (*pax et unitas*) in der Kirche wiederherzustellen, so wenig zeigte er sich zu Zugeständnissen bereit, die den Böhmen eine Rückkehr zur Einheit in der Frage der Darreichung des Abendmahls hätten erleichtern könnten. Sie seien es, die durch die Kommunion *sub utraque specie* das Friedensband mit der Römischen Kirche zerrissen hätten, und das, so vermerkt er bissig, ausgerechnet beim Herrenmahl, das doch ein *sacramentum unitatis* sei. Es schien dem Kusaner klar, dass die böhmische Weise der Eucharistie-Feier Spaltung der Einheit und Separation von der Kirche verursache.

Eine Einung erscheint aus der Sicht dieser Denkschrift konsequent nur als Rückkehr der Böhmen zur Mehrheit möglich, als Einwilligung in die Mehrheit, die aus wohlervogenen und durch Väterzitate⁴⁸ abgesicherten Gründen den auch von der Großkirche selbst früher geübten Brauch der Kommunion in beiderlei Gestalt (davon weiß durchaus auch der Kusaner) längst beiseitegelegt hatte. In der *Concordantia* hat er dann konsequent geschrieben: „Darum bestehen diejenigen als wahre Kirche der Gläubigen, die unter denen die Mehrheit bilden, die sich für Menschen halten, die an Christus glauben, und die sich zu ihrem Hirten Petrus halten und zu seinem Stuhl“⁴⁹.

auch (ohne Einschränkung) die *Praefatio* der kritischen Ausgabe (wie Anm. 43), xi, Anm. 8.

⁴⁸ *De usu communionis*, cit., I §12,15 sqq. (14): „Veritas enim cathedrae adhaeret, quare membra cathedrae unita et pontifici coniuncta ecclesiam efficient, ut idem Cyprianus ad Florentium et Puppianum scribit, cuius pars (!) habetur [C.7 q.1 c.7]; hoc elegantissime Augustinus, Alipius et Fortunatus ad Generosum scribentes ostendunt dicentes etiam angelo credi non debere potius [ganz anders Gal 1:8] quam ecclesiae dispersae per orbem, quae Romano pontifici adhaeret. Et pro infallibili regula salutis nostrae Christus hanc tradidit ecclesiae potestatem et auctoritatem, ut cum in unitate cum ipsa persistimus, quae cathedrae Petri adhaeret, per quam per successores etiam malorum Christo capiti alligatur, errare a via salutis non possimus, etiamsi in ipsa ecclesia alius sic, alius sic vadat“. Der Cusanus bezieht sich (in CC I.14, §58 [77 f. Kallen]) auf dieselbe Stelle aus Cyprian [Epistula 66 VIII.1], die als *regula Cypriani infallibilis* angeführt wird: „quod maior pars [scil. ‘fidelium Christi’] semper in fide et veritate legis persistit, et quicumque se ab illa separat, ab ecclesia fidelium se separat“. (Nikolaus konnte den Brief Cyprians, wie er nicht ohne Stolz anmerkt, nur teilweise bei Gratian finden. Gerne zitiert er in dieser auf dem Konzil von Basel entstandenen Schrift als Autorität Dekrete der Allgemeinen Konzilien der Antike und des Mittelalters, vgl. §2,17, §14,21, §20,8, §22,6, §36,28., §45,24, §46,4,10,13, §47,24).

⁴⁹ CC I.14, §59 (78 Kallen): „Quare illi ecclesiam veram fidelium constituunt, qui se suo pastori Petro coadunant et eius cathedrae“.

Die „Mehrheit“ wird also durch die monarchische Spitze im Petrusamt geradezu qualifiziert, gewissermaßen über die bloße Zählung hinaus göttlich beglaubigt. Was außerhalb der über den gesamten Erdkreis verbreiteten Kirche gedacht und geglaubt werde, die in voller Übereinstimmung mit dem römischen Pontifex stehe, was also nicht in Einheit mit der *Cathedra Petri* gründe, das sei zu verurteilen. Die Einheit mit der Gesamtkirche, genauer mit dem Papst ist für Nikolaus von Kues ein untrügliches Zeichen der Einheit und Einigung. Jede Abweichung kennzeichnet Spaltung und Zerrissenheit.

In der Praxis der Beurteilung von abweichenden Überzeugungen bleibt es also doch wieder bei dem korporativen Modell in seinem monarchischen Verständnis. In der Einheit der Gesamtstruktur unter dem einen Haupt, dem sich die Glieder vereinen, liegt dabei das Kriterium der Einheit, das zur Vereinigung führen soll. Vereinigung ist dabei stets sehr nahe verwandt mit einem „Anschluss“, mit „Rückführung“ und Rückgewinnung einer früher schon einmal vorhandenen Einheit, die vorausgesetzt wird. Es scheint mir deutlich, dass das für in verschiedene Gruppen geteilte Adressaten nur schwer als Einladung in eine künftige Einheit verstanden werden kann, zumal wenn die angesprochenen Adressaten des Einigungsrufes allein zur „Umkehr“, zur „Rückkehr“ und zu „Gehorsam“ aufgefordert werden. Schon damals haben diese angeblich so ‚praktischen‘ Vorschläge wenig erreicht. Eine länger anhaltende Wirkung blieb erst recht aus. Eine Repression von Abweichungen konnte zwar bei entsprechenden Kräfteverhältnissen sichtbare Verschiedenheit an den Rand drängen oder über den Rand hinaus in den Untergrund verbannen (wie es etwa den Waldensern geschah, die in entlegene Alpentäler abgedrängt wurden). Sie mochte die Abweichung sogar vernichten (wie die Kathararer, die schließlich nach langer Verfolgung verschwanden). Eine Reintegration solcher Gruppen wurde jedoch nicht erreicht, ja nicht angestrebt, wenn man von den schüchternen Versuchen einer Ketzermission, wie sie etwa durch die frühen Dominikaner geübt wurden, einmal absieht (die auch nur spärliche Erfolge verzeichnen konnte). Die Behandlung von „Ketzern“ durch die mittelalterliche Kirche wird man nicht aus einem Einheitsinteresse, sondern nur aus einem Streben nach Ausgrenzung von Abweichung und Selbstabgrenzung gegen Anderes erklären müssen.

Ein in den Grundzügen verwandten Bild zeigt sich bei den Initiativen der gleichen Zeit, das Schisma mit der Ostkirche aufzuheben. Als Problem wurde die Trennung von den Griechen dabei durch-

aus empfunden. Vor und auf den Allgemeinen Konzilien wurde mehrmals ein Versuch in die Wege geleitet, durch Verhandlungen zu einer gemeinsamen Lösung zu kommen. Insbesondere müssten wir uns hier dem II. Konzil von Lyon (1274) zuwenden⁵⁰. Auch die Konzilien des 15. Jahrhunderts legen davon Zeugnis ab. König Sigismund hatte als König von Ungarn am Ende des 14. Jhs. ein großes Kreuzzugsunternehmen gegen die auf Byzanz vorrückenden Türken zur Entlastung des byzantinischen Kaisers zuwege gebracht. Doch war (am 25. September 1396) bei Nikopolis das Heer der lateinischen Christenheit vernichtend geschlagen worden⁵¹. Zum Konzil von Konstanz kam dann sogar eine Gesandtschaft des bedrängten byzantinischen Kaisers Manuel II., die freilich keine wirklich durchgreifenden Hilfszusagen erhalten konnten⁵².

Auf dem Konzil von Basel bzw. dessen Teilfortsetzung in Florenz und Ferrara (1438-1439)⁵³ gelang dann ein scheinbarer Durchbruch zu einer Vereinigung mit der durch die Türken bedrohten byzantinischen Ostkirche. Doch alle Anstrengungen wurden bald durch die türkische Eroberung zunichte. Bereits vor dem Konstanzer Konzil hatte der deutsche Herrscher und „König der Römer“ Sigismund den Kaiser von Byzanz Manuel aufgefordert, in die Stadt am Bodensee Gesandte zu schicken, was auch geschah, ohne dass freilich auf dem Konzil selbst Verhandlungen ernsthaft in Gang kamen. Als Nebenthema war dann die griechische Frage auch für die Beratungen des Folgekonzils in Pavia-Siena (1423-1424) vorgesehen. Dort aber musste man jedoch auf Verhandlungen verzichten:

⁵⁰ Dessen Dekrete edierte zuletzt Burkhard Roberg in: COGD II/1, (2013), 287-369. Dazu vgl. vor allem B. Roberg, *Die Union zwischen der griechischen und lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon (1274)*, (Bonner historische Forschungen, 24) Bonn 1964; Id., *Das Zweite Konzil von Lyon (1274)*, (Konziliengeschichte, Reihe A) Paderborn-Zürich (usw.) 1990.

⁵¹ *Acta Concilii Constantiensis*, ed. by H. Finke, Bd. I (Münster 1896, 1976²), 391-401, bes. 399-401 (nr. 113), dazu bereits ebendort, 401, Anm. 1; vgl. auch Brandmüller, Konstanz, Bd. I, *passim*.

⁵² Zu den einzelnen Verhandlungen im Vorfeld und „eher en passant“ auf dem Konzil vgl. etwa W. Brandmüller, *Das Konzil von Konstanz*, Bd. I, 125, Bd. II (1997), 185-199, der sich vor allem stützt auf R.-J. Loenertz, *Les dominicains byzantins Théodore et André Chrysoberges et les négociations pour l'union des églises grecque et latine de 1415 à 1430*, in «Archivum fratrum Praedicatorum», 9 (1939), 5-61. Vgl. jetzt vor allem S. Kolditz, *Johannes VIII. Palaiologos und das Konzil von Ferrara-Florenz (1438/39). Das byzantinische Kaisertum im Dialog mit dem Westen*, (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 60), Bd. I-II, Stuttgart 2013-2014, vor allem Bd. I, 45-48.

⁵³ Dekrete ed. zuletzt in COGD II/2, (2013), 1159-1328.

ein förmliches Dekret des Konzils wurde gerade noch verabschiedet, das verkündete, die derzeit unmögliche „Rückführung“ der Ostkirche „in den Schoß der rechtgläubigen Kirche“ werde man dann, wenn sich eine Gelegenheit dazu bieten sollte, mit aller Kraft „anstreben“⁵⁴.

In dem von dem Papst für die Minderheit des Basler Konzils nach Florenz und Ferrara verlegten Fortsetzungskonzil wurde dann unter der Leitung Eugens IV. wirklich eine (freilich nur vorübergehend wirksame) Vereinbarung mit Abgesandten der Ostkirche erreicht, die als päpstliche Konstitution⁵⁵ verkündet wurde. Dass alle nachweislichen Mühen um eine gemeinsame Auslegung der traditionellen Lehrdifferenzen trotz der massiven türkischen Bedrohung zustande gekommen waren, wird in den Freudenbotschaften⁵⁶ nicht mitgeteilt. Die vom Papst proklamierte „Union“ hat aber die Eroberung von Byzanz 1453 nicht lange überlebt.

Trotz aller Einheitssehnsucht und allen anhaltenden Bemühungen hat das Mittelalter bei einer Förderung der kirchlichen Einheit nur für kurze Zeit sehr wenig erreicht. Gewiss, man hatte vielfach

⁵⁴ Siena (8. November 1423), COGD II/1, (2013), 648: Das Konzil beschliesst „[...] ad dictam reformationem fore procedendum, et cum se facultas obtulerit, vigilanter divina favente clemencia sinceroque cordis affectu pro viribus intendere eorum [i.e. Grecorum] reductionem [!] ad gremium fidei orthodoxe“.

⁵⁵ Ankündigung in Sessio IV (9. April 1438), Vollzug in Sessio VI (6. Juli 1439), in griechisch-lateinischer Version zuletzt ed. by J. Stieber, F. Lauritzen in: COGD II/2, (2013), 1208-1210 bzw. 1212-1218. Verkündet wird zuerst die künftige Vereinigung (wie alle die anderen Dekrete des Konzils) mit der Publikationsformel (ohne Erwähnung des Konzils): „Eugenius episcopus servus servorum dei ad perpetuam rei memoriam. Im Eschatokoll (p. 1210) spricht das Dekret dann doch vom Konzil: ...decernimus et declaramus accedente consensu dictorum imperatoris et patriarche omniumque in presenti existentium synodo sacram esse universalem seu ycumenicum synodum in hac ferrariensi civitate omnibus libera et segura sicque dictam synodum ab omnibus reputari et appellari debere, in qua ... sacrum hoc unionis negocium tractandum et deo propitio ut speramus felici fine claudendum est...“. Die Entscheidung über das *filioque* und die anderen vereinbarten Deklarationen zu Lehrdifferenzen wird (in sessio VI) dann vom Papst *hoc sacro universali approbante Florentino concilio* als Definition verkündet, um schliesslich den Primat des Apostolischen Stuhls über den gesamten Erdkreis festzuhalten. Schließlich wird noch eine Reihenfolge der Patriarchate proklamiert, die dem Romanus pontifex die erste Stelle vor dem Patriarchen von Konstantinopel als zweitem einräumt. Vgl. auch dazu jüngst die brillante Untersuchung: S. Kolditz, *Johannes VIII. Palaiologos*, cit., hier bes. 295-301 (u.ö.).

⁵⁶ Die neue Einheit wird gepriesen (a.a.O.): „Letentur celi et exultet terra’ [Ps. 95:11]... Gaudeat et mater ecclesia, que filios suos hactenus invicem dissidentes iam videt in unitatem pacemque rediisse et que antea in eorum separatione amarissime flebat, ex ipsorum modo mira concordia cum ineffabili gaudio omnipotenti deo gratias referat“.

darüber nachgedacht. Die massive Vorstellung einer durchgängigen substanziellen gewissermaßen „korporativen“ Einheit aber, die angestrebt wurde, hat immer wieder zählbare Erfolge verhindert. Nicht zufällig ist von dem „Konzil der Einheit“ Konstanz neben dem Erfolg der Wahl eines unzweifelhaften Papstes auch die Verfolgung der böhmischen „Häretiker“ durch die Verbrennung der beiden „Ketzer“ Jan Hus und Hieronymus von Prag in lang haftender Erinnerung geblieben. Die Suche nach Rückführung zur Einheit und nach einer „Einigung“, die Andersartigkeit wenn nicht auslöschen, so doch übermächtigen will, erwies sich auch im Spätmittelalter als zum Scheitern verurteilt, wenn überhaupt dem Ziel einer Einigung ein wie immer eingeschränktes Daseinsrecht erhalten blieb. Statt der erhofften Einheit ergab sich am Ende des Mittelalters mit der „Reformation“ des 16. Jahrhunderts eine Aufspaltung der Kirche, die ursprünglich niemand gewollt hatte, die nach weiteren hundert Jahren weithin blutiger Vorgeschichte noch in blutige Religionskriege mündete.

Gewiss, das hatte niemand so beabsichtigt. Keine Seite hatte sich dies vorgenommen oder gar planmäßig verfolgt. Es ist auch nicht angebracht, diese Spaltung ausschließlich zu beklagen, da das Auseinandertreten in verschiedene Konfessionen für die europäische Geschichte auch freiheitliche Folgen hatte, die maßgeblich unsere heutige Situation des Pluralismus mit begründeten. Nur wenn Einigung jedoch auf einer pluralistischen Basis gesucht wird, gibt es für sie wohl eine Realisierungschance.

Juergen.Miethke@zegk.uni-heidelberg.de
Universität Heidelberg
Grabengasse 3-5
69117 Heidelberg