

KLAUS SCHATZ

Konzilien und ihre Rezeption in der Kirchengeschichte

Die bloße Tatsache einer wenn auch noch so zahlreichen bischöflichen Versammlung ist [...] noch lange kein Beweis der wirklichen Ökumenizität eines Konzils [...]; darüber kann das Konzil selbst nicht entscheiden, kann sich nicht selbst Zeugnis geben; da muß erst die doch auch noch über jedem Konzil stehende Autorität oder das Zeugnis der ganzen Kirche als entscheidend und bestätigend hinzutreten. Konzilien als solche haben keine Verheißung [...] Aber die Kirche hat die Verheißungen, und sie muß sich erst überzeugen, daß physischer oder moralischer Zwang, Furcht, Leidenschaft, Verführungskünste [...] nicht auf dem Konzil übermächtig geworden sind, daß also die wahre Freiheit dort geherrscht habe. So schreibt der Münchener Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger in einem Beitrag, der am 11. März 1870 in der Augsburger Allgemeinen Zeitung erschien¹. Der Anlass war hochaktuell. Denn mit diesen Ausführungen wollte Döllinger die Autorität des derzeit tagenden 1. Vatikanums und der von ihm zu erwartenden Definition der päpstlichen Lehrunfehlbarkeit aus den Angeln heben, vor allem mit dem Argument der mangelnden Freiheit und der Majorisierung einer beachtlichen Minderheit. Wie zu erwarten, entfachte sein Artikel eine heiße Kontroverse². Nicht ganz zu Unrecht warfen seine Gegner, vor allem ein Münchner Pfarrer Anton Westermayer, ihm *Appell vom Konzil an das Volk* vor, bzw. einen *revolutionären jansenistischen Kirchenbegriff* (heute würden wir sagen: die Einführung »basisdemokratischer« Vorstellungen in die Kirche). Schützenhilfe erhielt Döllinger dagegen von dem Franziskanerpater Petrus Hötzl, dem späteren Bischof von Augsburg. Nur 14 Tage nach dem Artikel von Döllinger trat Hötzl mit der Schrift *Ist Döllinger Häretiker?* an die Öffentlichkeit. Mit einer Fülle von Traditionszeugnissen bemühte er sich aufzuweisen, dass die Rezeption durch die Kirche als Kriterium für wahre Konzilien in der ganzen Konziliengeschichte eine eminent wichtige Bedeutung spielte. Westermayer seinerseits konterte: die zitierten Autoren seien entweder »gallikanisch« oder »jansenistisch«, darum natürlich keine Zeugen für die unverfälschte Tradition der Kirche; oder, sofern dies nicht der Fall sei, sei für sie die eigentliche Autorität, die über die Konzilien urteile, doch der Papst alleine. Die Lanze, die Hötzl für Döllinger gebrochen hatte, sollte jedoch noch ein römisches Nachspiel haben³. Nachdem der Münchner Nuntius Francesco Meglia ihn in Rom angezeigt hatte, zitierte ihn auf Drängen Papst Pius' IX. hin sein Ordensgeneral nach Rom. Nach längerem Hin und Her musste Hötzl eine Formel unterzeichnen: »Wenn ein ökumenisches Konzil als solches vom Papst bestätigt ist, bedarf es keines anderen Zeugnisses und kei-

1 »Die neue Geschäftsordnung des Concils und ihre theologische Bedeutung«, abgedruckt in: *Acta et decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis*, Freiburg 1892, Bd. 7, 1499–1506. – Ignaz von DÖLLINGER, Briefe und Erklärungen über die Vaticanischen Decrete 1869–87, hg. v. F. H. REUSCH, München 1890, 40–57. Die zitierten Sätze in 1505a, bzw. 54.

2 Zu dieser Auseinandersetzung: K. SCHATZ, *Vaticanum I 1869–1870*, Paderborn 1993, Bd. 2, 236–241.

3 SCHATZ, *Vaticanum I* (wie Anm. 2), Bd. 2, 240f.

ner anderen Approbation mehr«. Mit anderen Worten: Eine Rezeption, die nicht letztlich in der römischen Bestätigung aufgeht, zumindest in ihr das letzte Siegel empfängt, kann kein entscheidendes Kriterium für die Gültigkeit von Konzilien sein!

Wird eine solche Formel durch die reale Geschichte gedeckt? In dieser einfachen Form sicher nicht, auch wenn die Rezeption durch Rom in dem Rezeptionsgeschehen ökumenischer Konzilien eine große und im Laufe der Zeit immer mehr wachsende Rolle spielt. Wir sind sicher über die allzu einfachen Fragestellungen und Denkkategorien der Zeit des 1. Vatikanums hinaus und haben gelernt, viel behutsamer mit der ungeheuer komplizierten Geschichte der Konzilien umzugehen. Wenn aber eines die Forschung von mehr als einem Jahrhundert klar gemacht hat, dann dies: Was aus einem Konzil wurde, stand praktisch nie schon nach seinem Abschluss fest. Darüber entschied die nachträgliche Rezeption, die meist eine sehr verwickelte, konfliktreiche und keineswegs geradlinige war. Und neben den heute in der Zählung der römisch-katholischen Kirche anerkannten ökumenischen Konzilien – in der üblichen Zählung 21 bis zum 2. Vatikanum – gibt es etwa 10 »abortive«, d.h. Konzilien, die einen ökumenischen Anspruch erhoben, oftmals eine größere Teilnehmerzahl hatten als die schließlich anerkannten, jedoch im Rezeptionsprozess durchgefallen sind⁴. Aber auch von den anerkannten haben manche Jahrhunderte gebraucht, maximal bis zu 400 Jahre, um wenigstens innerhalb der mit Rom in Einheit stehenden Kirche allgemein anerkannt zu sein.

Was heißt »Rezeption« eines Konzils durch die Kirche? Der Ausdruck hat eine ziemlich Bandbreite von Bedeutungen; er hat durch die verschiedenen Epochen hindurch nicht immer denselben Sinn. Die beste Definition für das, was »Rezeption« zumindest in der alten Kirche bedeutet, scheint jedoch der nordafrikanische Autor Ferrandus von Karthago geliefert zu haben. Er schreibt um 546, Konzilien seien endgültig verbindlich und anerkannt, »wenn sie, zur Kenntnis der ganzen Kirche gebracht, den Brüdern (Bischöfen) keinen Anstoß oder Skandal erregen, sondern als dem apostolischen Glauben entsprechend Festigkeit gewinnen«⁵. Also: ein Konzil gelangt zur Kenntnis der ganzen Kirche, und diese empfindet es nicht als Skandal und Ärgernis, sondern als dem apostolischen Glauben entsprechend; und damit gewinnt es Festigkeit. In dem horizontalen Moment der universalen Rezeption durch die Kirche des Erdkreises kommt so das vertikale Moment der Apostolizität der Lehre von den Aposteln an zum Ausdruck. Es wäre verfehlt, diesen Rezeptionsbegriff der alten Kirche von neuzeitlichen Kategorien aus, sei es der »gehorsamen Unterwerfung« unter das Lehramt, sei es der kritischen Prüfung und Infragestellung seiner Entscheidungen, zu deuten. Rezeption ist im Sinne der alten Kirche primär ein Vorgang der *Parádoxis*, der *Traditio*, des »Überlieferns« und »Empfangens« im Sinne von 1 Kor 11,23 und 15,3 (»Ich habe euch überliefert, was ich selbst empfangen habe«). Ein Konzil rezipieren heißt in den Vorgang der Überlieferung des Glaubens eintreten, der selbst das Wesen des Konzils aus-

4 Dies sind: Sardica (342), Seleukia/Rimini (359/360), die »Räubersynode« Ephesos II (449), das »Trullanum« (692), das ikonoklastische Konzil von Hierieia (754), die beiden photianischen Synoden von Konstantinopel 861 und 879/880, Pisa (1409), Pavia/Siena (1423/1424), Pisa/Mailand (1511–1513). – Seleukia/Rimini zählte zusammen etwa 550 Teilnehmer, Ephesos II mit etwa 150 nicht weniger als Ephesos I, Hierieia 338, die beiden photianischen Synoden von 861 und 879/880 mit über 300, bzw. fast 400 dreimal, bzw. viermal so viel wie das in der römisch-katholischen Zählung anerkannte anti-photianische Konzil »Konstantinopel IV« von 869/870 mit maximal 103 Vätern. Pisa (1409) zählte immerhin 615. Pisa/Mailand 1511–1513, nur vom französischen König protegiert, blieb freilich ein Winkelkonzil.

5 *Si perducta in notitiam totius Ecclesiae nullum offenciculum moveant, vel scandalum fratribus, sed apostolicae fidei convenire firmentur* (MPL 67, 927 C/D).

macht⁶. Freilich kann dieser Rezeptionsvorgang auch schon einmal negativ ausgehen. Andererseits stehen die Entscheidungen »wahrer« Konzilien nie unter dem Vorbehalt späterer Rezeption. Sie beanspruchen zumindest immer eine Autorität »aus sich, nicht aus der Zustimmung der Kirche«. Nicht nur allgemeine Konzilien, sondern auch Partikularkonzilien haben im Altertum selbstverständlich gegen Häretiker den Glauben definiert, auch mit Formeln: Wer das nicht hält oder wer das glaubt, ist außerhalb der Kirche, und selbstverständlich ohne Rom zu fragen oder die römische Bestätigung zu erbitten, im vollen Bewusstsein, unfehlbar und ohne das Risiko des Irrtums den wahren Glauben zu verkünden. Ob sie das freilich zu Recht taten, stellte sich klar erst durch die spätere Rezeption heraus.

Dafür, wie dieser Prozess verlief und wie kompliziert und langwierig er verlaufen konnte, möchte ich zwei Beispiele aus dem 6. und 7. Jahrhundert vorlegen. In der römischen Kirche war kurz nach 500 eine förmliche Festschreibung der verbindlichen schriftlichen Tradition versucht worden: sowohl der Bücher des Alten und Neuen Testaments wie der ökumenischen Konzilien und der anerkannten Väter. All dies wurde in einer Liste zusammengestellt⁷. Dabei kannte man in Rom nur drei ökumenische Synoden: Nikaia (325), Ephesos (431) und Chalkedon (451). Ausgerechnet jenes Konzil, dessen Glaubensbekenntnis heute Gemeingut aller christlichen Kirchen ist (das »Nicaeno-Constantinopolitanum«), das Konzil von Konstantinopel 381, fehlte noch. Dies ist verständlich: Denn dieses Konzil von Konstantinopel war zunächst einmal gar kein ökumenisches Konzil gewesen, hatte gar keinen solchen Anspruch erhoben, sondern war nur ein Konzil des Ostens gewesen. Erst auf dem Konzil von Chalkedon 70 Jahre später wurde es durch nachträgliche Rezeption »ökumenisch«. Irgendwie wurde das jedoch in Rom noch nicht realisiert, bzw. man hatte dort wohl Bedenken gegen dieses Konzil, zwar nicht gegen sein Glaubensbekenntnis, wohl jedoch dagegen, dass es im 3. Kanon den kirchlichen Rang der Kaiserstadt Konstantinopel aufwertete, indem es ihm unter Berufung auf seinen Charakter als politische Hauptstadt den zweiten Rang nach Rom zuerkannte. Nun kam es zusätzlich 33 Jahre nach dem Konzil von Chalkedon zur kirchlichen Spaltung zwischen Rom und Konstantinopel, weil Kaiser und Patriarch in Konstantinopel im »Henotikon« von 484 das Konzil von Chalkedon wieder aufgegeben hatten, um sich mit den Konzilsgegnern zu einigen. 519 kam es erneut zum kirchlichen Frieden zwischen Rom und Konstantinopel. Konstantinopel erkannte das Konzil von Chalkedon an. Aber dafür musste Rom auch einige Konzessionen machen. Dazu gehörte offensichtlich, dass der kirchliche Rang von Konstantinopel als zweiter Sitz nach Rom zumindest stillschweigend anerkannt wurde; dazu gehörte auch, dass Rom jetzt das Konzil von Konstantinopel anerkannte, etwa 140 Jahre nachdem es stattgefunden hatte. Also musste man die Liste, die man dort gefertigt hatte, ergänzen. Was tut nun der damalige Papst Hormisdas (514–523)? Er schiebt zusätzlich das bisher nicht anerkannte Konzil von Konstantinopel zwischen Nikaia und Ephesos hinein, verfügt aber gleichzeitig, dass die Liste der (bisherigen) ökumenischen Konzilien nunmehr abgeschlossen sei; andere bisher stattgefundenen Konzilien könnten nur noch eine nachgeordnete Autorität beanspruchen: »Wenn es aber Konzilien gibt, die bis dahin von den heiligen Vätern gehalten worden sind, dann beschließen wir, dass sie nach der Autorität dieser vier zu bewahren und zu rezipieren sind«⁸. Und diese Entscheidung ist ein wich-

6 Dazu bes. H. J. SIEBEN, Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee, Paderborn 1996, 93.

7 *De libris recipiendis et non recipiendis*, in: MPL 59, 163–180.

8 *Sed et si qua sunt concilia a sanctis patribus hactenus instituta, post istorum quattuor auctoritatem et custodienda et recipienda decrevimus* (MPL 59, 170).

tiger Schritt in der Rezeption der Konzilien. Einmal ist damit die Abgrenzung von Partikularsynoden vollzogen, welche nicht denselben Rang beanspruchen und nun auch nicht mehr nachträglich in den Rang ökumenischer Konzilien aufrücken können. Es wird gleichsam gesagt: Dieses eine lassen wir noch zwischendurch rein – aber jetzt ist Schluss! Es gibt jetzt den Begriff der »vier allgemeinen Konzilien«. Diese Liste ist zwar für die Zukunft offen für Hinzufügungen, aber nicht mehr für »Zwischenschiebungen«.

Ein weiteres Beispiel bietet einen Fall selektiver Rezeption. 680/81 hatte das 3. Konzil von Konstantinopel stattgefunden. Nach langen Streitigkeiten im Osten wurde entschieden, dass in Christus nicht nur zwei Naturen sind, die göttliche und eine volle menschliche, sondern auch ein göttlicher und ein menschlicher Wille. Drei Jahre danach, 684, nahm die spanische (westgotische) Kirche auf ihrem Reichskonzil von Toledo die Beschlüsse dieses Konzils an. Auf den ersten Anschein hin geschah dies problemlos; und dies traf auch auf den dogmatischen Inhalt zu. In Wirklichkeit steht jedoch die Rezeption unter einem entscheidenden Vorbehalt: Die Beschlüsse dieses Konzils werden nämlich rezipiert »insofern sie von den ersten vier Konzilien nicht abweichen, vielmehr mit ihnen in vollem Einklang stehen«⁹. Was ist damit gemeint? Das 3. Konzil von Konstantinopel hatte u.a. sein Vorgängerkonzil, das 2. Konzil von Konstantinopel 553, bestätigt. Dies war jedoch ein Konzil, welches die westgotische Kirche ablehnte, obwohl es von den Päpsten anerkannt wurde. Denn sie sah in diesem Konzil einen Verrat an Chalcedon. Chalcedon hatte in ausgewogener Weise Gottheit und Menschheit Christi, die Einheit beider Naturen und auch ihre Verschiedenheit betont. Hundert Jahre später in Konstantinopel II waren plötzlich Theologen (Theodor von Mopsuestia, Theodoret von Kyros und Ibas von Edessa) als Ketzer verurteilt worden, die die Konzilsväter von Chalcedon als rechthgläubig anerkannt hatten. Das Steuer war sozusagen wieder in einseitiger Weise zugunsten jener Richtung, die in Christus nur den göttlichen Logos und nicht auch die volle Menschennatur sah, herumgerissen worden. Jetzt erkannten die Spanier Konstantinopel III, das den vollen menschlichen Willen Jesu betont, als im Sinne von Chalcedon an. Aber sie wollten nicht Konstantinopel II, das sie ablehnten, gleichsam unter der Hand »mit einkaufen«. Deshalb erkannten sie nur die vier ersten Konzilien und danach das von 680/81 an, aber nicht das vorherige¹⁰. Und tatsächlich hat die spanisch-westgotische Kirche, solange sie als kirchliche Einheit in dieser Form bestand, geeint in den Reichskonzilien von Toledo, d.h. bis zur arabischen Eroberung im 8. Jahrhundert, das Konzil von 553 nie anerkannt.

Nach diesen Beispielen, die zeigen, wie verwickelt die Rezeptionsgeschichte der Konzilien ist, soll nun ein kurzer Durchblick durch die Geschichte geschehen. Rezeption von Konzilien, speziell von ökumenischen Konzilien, hat es mit bestimmten Problemen zu tun. Vereinfacht gesagt, sind es acht Problemfelder, die in der Konziliengeschichte aufeinander folgen:

9 Kanon 6: [...] *inquantum a praemissis conciliis [...] non discedunt; imo inquantum cum illis concordare videntur* (MANSI XI, 1089 A/B).

10 In dem folgenden Kanon 7 wird deshalb bestimmt, die Akten dieses Konzils (Konstantinopel III) nach denen von Chalcedon einzufügen.

1. Sind Konzilien zeitbedingt – oder haben sie eine bleibende Bedeutung?

Als das erste »ökumenische« Konzil, durch Kaiser Konstantin einberufen und von ihm geleitet, 325 in Nikaia tagte, hatten weder die Teilnehmer noch die Zeitgenossen ein klares Bewusstsein, dass diesem Konzil eine qualitativ höhere Autorität zukam als den vielen regionalen Konzilien, die seit über einem Jahrhundert tagten. Das Konzil hatte eine Menge Beschlüsse gefasst, es hatte eine Irrlehre verurteilt, die des Arius, der die Gottheit Christi leugnete; es hatte ein Glaubensbekenntnis verfasst. Das hatten aber andere Konzilien vorher auch getan. Daran, dass über den aktuellen Anlass und die konkrete Situation hinaus sein Glaubensbekenntnis von der ganzen Kirche übernommen und zum Prüfstein der Rechtgläubigkeit gemacht würde, dachte zunächst niemand. Konzilien galten als eine zeit- und situationsbedingte Einrichtung¹¹. Wenn daher Konzilien nach Nikaia unter Absehung von den Formulierungen des Nizänischen Credo »neue« Formeln für das Verhältnis von Sohn und Vater entwerfen, darf man darin nicht aus späterer Perspektive einen Verstoß gegen ein gesamtkirchliches »Dogma« sehen. Es war umgekehrt so, dass erst durch das Fiasko dieser »neuen« Formeln das Bewusstsein des nizänischen Credo als verbindlicher gesamtkirchlicher Glaubensnorm sich ausbildete. Zunächst einmal lag es nahe, in neuen Situationen ständig neue Formulierungen des überlieferten Glaubens zu suchen. Dieses Suchen nach ständig neuen Glaubensformeln führte jedoch, zusammen mit ungelösten theologischen Problemen, zu einer steigenden Verwirrung und dogmatischen Zerklüftung, zu der sog. »arianischen Krise« des 4. Jahrhunderts. Am Ende dieser Krise, etwa 50 Jahre nach Nikaia, stand in Ost und West der Konsens: Einheit und Ausweg aus der Krise erreicht man nur, wenn man sich auf das nizänische Glaubensbekenntnis als *die* Norm des wahren Glaubens besinnt¹². Jetzt erst, durch diese Krise hindurch und aufgrund ihrer Erfahrung, wird in der Rezeption das erste ökumenische Konzil gleichsam geschaffen, und zwar als unbedingt verbindliche Norm des Glaubens, von der man nicht abweichen darf, ohne zum Häretiker zu werden.

2. Nikaia als »Superkonzil« – oder Konzilien im Plural?

Mit der Anerkennung von Nikaia als Norm des Glaubens war der erste Schritt zur Autorität, ja »Unfehlbarkeit« ökumenischer Synoden getan – aber auch nur der erste Schritt. Denn zunächst einmal galt Nikaia nicht als im Prinzip wiederholbares Ereignis. Es war das einmalige Wunder. Nikaia galt gleichsam als »Superkonzil«. Andere Konzilien standen in seinem alles überragenden Schatten¹³. Sie hatten sich keine gleichrangige Autorität anzumaßen. Sie stellten bei neu entstehenden Glaubensstreitigkeiten nur fest, was dem Credo von Nikaia entsprach und was ihm widersprach. Sie verurteilten als häretisch, was ihm widersprach, und erkannten an, was damit in Einklang zu stehen schien. Einzige Norm war Nikaia und sein Glaubensbekenntnis. In dieser Weise ging auch das Konzil von Ephesos (431) vor¹⁴. Aber diese ausschließliche Berufung auf Ni-

11 Zeugnisse dazu bei H. J. SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn 1979, 202–204.

12 Zur wachsenden Autorität von Nikaia insbes. ebd., 207–214.

13 Ebd., 232–250.

14 *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, hg. v. E. SCHWARTZ u.a., Bd. I, 3; 61–65.

kaia hatte auch eine gefährliche dogmatische Schlagseite. Sie begünstigte in den christologischen Auseinandersetzungen des 5. Jahrhunderts einseitig jene Richtung, die immer nur die Einheit Christi im göttlichen Wort betonte (die sog. »alexandrinische«), und nicht jene Richtung, die primär von der Eigenständigkeit des Menschseins Jesu her dachte (die »antiochenische«). Dies war schon von der sprachlichen Struktur des nizänischen Glaubensbekenntnisses her gegeben: denn dieses sagte von dem Sohn als demselben Subjekt (»ein und demselben«) aus, dass er Gottes Sohn ist, hinabgestiegen ist, gelitten hat usw., während die Unterscheidung von Gott-sein und Mensch-sein in ihm nicht in gleicher verbaler Ausdrücklichkeit ausgesagt wird. Konkret wurde diese Traditionslinie »Nikaia allein« auf der sog. »Räubersynode« von Ephesos (449) auf die Spitze getrieben, auch gegen den Widerspruch Roms¹⁵. Und in Chalkedon wurden die Konzilsväter praktisch durch gemeinsamen kaiserlichen und päpstlichen Druck gezwungen, von jenem Prinzip abzugehen und, wogegen sie sich zunächst mit allen Kräften sträubten, ein »neues« Dogma, also eine neue Glaubensformel über Nikaia hinaus zu entwerfen¹⁶. Man könnte in etwa sagen: Chalkedon verhält sich zu Nikaia und Ephesos ähnlich wie Vaticanum II zu Trient und Vaticanum I. Es widerspricht diesen früheren Konzilien nicht, es nimmt sie auf; aber es führt ihre Linie und Stoßrichtung auch nicht einfach geradlinig weiter. Es rezipiert sie in neuem Sinne. Es bedeutet eine gewisse Richtungsumkehr. Und dies wird auch in der nachträglichen Resonanz deutlich. Auf der einen Seite haben wir die Gegner von Chalkedon. Man bezeichnet sie gewöhnlich als »Monophysiten«, als Bekenner nur einer Natur Christi, der göttlichen. Dass diese Bezeichnung unzutreffend ist, wird heute mehr und mehr erkannt. Besser bezeichnet man sie als »nizänische Traditionalisten«. Für sie gab es nur ein Dogma, das von Nikaia. Umgekehrt setzte sich in der Kirche, die Chalkedon annahm, mehr und mehr das Bewusstsein durch: Nikaia ist nicht das »Superkonzil«, sondern erstes einer Reihe gleichrangiger Konzilien, von denen natürlich keines den früheren widersprechen kann, jedes jedoch die früheren ergänzen kann¹⁷.

3. »Was den ersten vier entspricht« – Wahre und falsche Konzilien

Damit hat sich ein Bewusstsein gebildet, dass auch weitere Konzilien den Glauben verbindlich interpretieren können. Aber zu einer Lehre der »Unfehlbarkeit der Konzilien« fehlte doch noch Wesentliches. Vor allem gab es noch kein klares Kriterium, welche Konzilien »wahre« und welche »falsche« seien. Nach welchen Maßstäben wurden Konzilien, die einen ökumenischen Anspruch erhoben, rezipiert oder auch verworfen? Dafür gab es mehrere Kriterien. Das eine waren die »ersten vier Konzilien«. Sie wurden seit dem 6. Jahrhundert in West und Ost mit den vier Evangelien verglichen¹⁸. Sie rückten

15 Ebd., Bd. 2, 3,1; 235–238.

16 Zu diesem neuen Schritt SIEBEN, Konzils-idee (wie Anm. 11), 250–269.

17 So zuerst deutlich in einem Brief der kretischen Bischöfe im Codex Encycclus von 458, der die vier bisher verbindlichen ökumenischen Konzilien als miteinander übereinstimmend gleichrangig aufzählt (Acta, [wie Anm. 14], Bd. 2, 5; 97, 6–13). Für andere Bischöfe in diesem Codex ist freilich noch Nikaia einziges Maß und Bezugspunkt der Übereinstimmung: Chalkedon legitimiert sich einzig dadurch als gültig und rechthgläubig, dass es mit Nikaia übereinstimmt.

18 Zuerst ist dieser Vergleich 516 bei Abt Theodorus, dem Abt der chalkedon-treuen Mönche in Jerusalem, greifbar (S. E. SCHWARTZ, Kyrillos von Scythopolis, Leipzig 1939, 152). Im Osten setzt er sich dann durch seinen Gebrauch in der Novelle 132 Kaiser Justinians im Jahre 545 durch. Im Westen wurde sein Verbreiter Papst Gregor I. der Große, der ihn zuerst 591 in seinem Synodal-

jetzt in eine überragende Autorität auf, wie vorher Nikaia alleine. Der Einklang mit diesen vier oder der Kontrast dazu, war der Maßstab, an dem folgende Konzilien gemessen wurden¹⁹. Natürlich konnten daraus entgegengesetzte Konsequenzen entspringen. Für viele westliche Kirchen und auch noch lange für die spanische Kirche war Konstantinopel II ein Verrat an Chalkedon, stand daher in Gegensatz zu der Autorität der ersten vier. Für die Ostkirche stimmte es mit ihnen überein. Für die Päpste galt letzteres auch – aber sie pflegten ihrerseits Konstantinopel II minimalistisch zu interpretieren, um es zu entschärfen und so dem Westen annehmbar zu machen²⁰. Daneben bildeten sich mehr und mehr auch schon formale Autoritätskriterien aus, aber nur ansatzweise. Im Osten war dies seit dem 7. Jahrhundert die Annahme eines Konzils durch die fünf Patriarchen, in der Reihenfolge Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem. Ein Konzil ist ökumenisch, wenn es von allen fünf Patriarchen angenommen ist²¹. Manchmal, aber nicht immer, hat hier Rom einen besonderen Rang: Rom muss bei einem Konzil mitwirken, die anderen müssen zustimmen²². Im Westen ist es vor allem die Zustimmung der römischen Kirche, auf die besonderes Gewicht gelegt wird. Aber selbst die Autorität Roms ist damals im Westen nicht stark genug, um gegen starke Widerstände die Anerkennung eines Konzils kurzfristig durchzusetzen. Trotz Anerkennung Roms wird Konstantinopel II in großen Teilen der westlichen Kirche noch lange nicht anerkannt. Nikaia II (787), das Konzil der Bilderverehrung, wird unter Karl dem Großen von der fränkischen Kirche abgelehnt und erst im 12. Jahrhundert angenommen.

4. Sind Konzilien alleine der Westkirche ökumenisch?

Vom 11. bis zum 13. Jahrhundert kam es in einem längeren Prozess, der nicht auf das berühmte Jahr 1054 festzulegen ist²³, zur kirchlichen Spaltung zwischen West und Ost. In derselben Zeit bildete sich im Westen allmählich aus der päpstlichen Synode ein neuer Konzilstyp heraus. In der späteren Zählung Bellarmins, die dann mit gewissen Modifikationen zur offiziellen römisch-katholischen Liste geworden ist, wurden diese Konzilien seit dem »1. Laterankonzil« 1123 als ökumenische Konzilien gezählt. In Wirklichkeit ist wohl erst bei dem 4. Laterankonzil von 1215 bei dem einberufenden Papst Innocenz III. das klare Bewusstsein festzustellen, die Reihe der ökumenischen Synoden des ersten Jahrtausends fortzusetzen. Nichtsdestoweniger bleibt eine letzte Unsicherheit. Keines dieser mittelalterlichen Konzilien wird in der offiziellen Einberufung als soundsovieltes

brief an die östlichen Patriarchen verwandte (MPL 77, 478 A/B).

19 Zu diesen Kriterien insbes. SIEBEN, Konzilsidee (wie Anm. 11), 271–300.

20 Stellungnahmen von Papst Pelagius I.: MPL 69, 402f., 408–410; von Pelagius II. (579–590): Acta (wie Anm. 14), Bd. 4, 2, 105–132; von Gregor dem Großen: Ep. III 10 (MPL 77, 613 B), IV 3 (671), 4 (671f.), 38 (712f.), 39 (714), IX 51 (985 B).

21 Besonders bezeichnende Stellen für die pentarchische Konzilsvorstellung: In Konstantinopel III (680/681): MANSI XI, 209 C/D, 681 – In Nikaia II (787): MANSI XII, 990 A, 1007, 1086 D; 13,4 A, 208f. – In Konstantinopel IV (869/870): MANSI XVI, 7 C/D, 80 D, 82 C – 83 A, 86 E, 140 E – 141 A. – Zur Pentarchie insgesamt F. GAHBAUER, Die Pentarchietheorie: ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart, Frankfurt 1993.

22 So in Nikaia II (MANSI XIII, 208f.; andere bezeichnende Stellen: MANSI XII, 1134 und 13, 459). Vgl. dazu V. PERI, La synergie entre le Pape et le concile oecuménique. Note d'histoire sur l'ecclésiologie traditionnelle de l'Église indivise, in: Irenikon 56, 1983, 163–193.

23 Dazu jetzt A. BAYER, Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054, Köln, 2002.

ökumenisches Konzil bezeichnet, wie dies im ersten Jahrtausend nach Chalkedon geschehen war. Diese Numerierung, die das Konzil in seiner Autorität mit den vorherigen verbindet und es in die Reihe der ökumenischen Synoden einreihet, wurde erst wieder versucht, als die Hoffnung zu einer Union mit der Ostkirche winkte. Dies war 1438/39 auf dem Unionskonzil von Ferrara und Florenz, einem Konzil, das, vom Papst geleitet und zusammen mit Vertretern der griechischen Kirche abgehalten, gleichzeitig gegen ein weiteres Konzil im Westen stand, das in Basel tagte und sich anschickte, die Oberhoheit des Konzils über den Papst auszusprechen. Jetzt wird das Konzil von Florenz als »8. ökumenisches Konzil« bezeichnet, im Anschluss an die sieben gemeinsam von West und Ost anerkannten Konzilien bis zu Nikaia II (787), dem Konzil der Bilderverehrung²⁴. Damit galten auch alle »päpstlichen« hochmittelalterlichen Konzilien nicht mehr als »universale«, allgemeine Synoden. Es war ein hoher Preis; aber er konnte im Interesse der päpstlichen Autorität gezahlt werden, insofern die Griechen in Florenz den päpstlichen Primat für die Zukunft anerkannten. Es war aber evident, dass diese Rechnung nur aufgehen konnte unter der Voraussetzung, dass in Florenz tatsächlich eine dauerhafte Union mit der Ostkirche zustande kam. Da jedoch das Unionswerk von Florenz keinen Bestand hatte, blieb die Benennung von Florenz als »achtem« ökumenischem Konzil nicht auf Dauer bestehen. Durch die Konzilsliste Bellarmins und durch Kardinal Baronius setzte sich in der römischen Zählung seit Anfang des 17. Jahrhunderts wieder die Anerkennung der westlichen Konzilien als »ökumenische« Synoden durch.

5. Sind Konzilien »aus sich« verbindlich oder durch den Papst?

Wir nähern uns jetzt dem kompliziertesten Kapitel der Konziliengeschichte. Seit 1378 gab es zwei Päpste, in Rom und in Avignon. Das Konzil von Pisa 1409 setzte schließlich beide ab und wählte einen neuen. So hatte man am Ende drei Päpste. In einem zweiten Anlauf gelang es dem Konzil von Konstanz (1414–1418), das Schisma tatsächlich zu bereinigen. Aber dies geschah, indem es in dem Dekret »Haec sancta« vom 6. April 1415 feierlich seine Oberhoheit über die drei »Päpste« proklamierte. Weiter erließ das Konzil das Dekret »Frequens« (1417), welches Konzilien in regelmäßigem Turnus (nach fünf, sieben, schließlich alle zehn Jahre) festlegte. Dieser Rhythmus wurde auch zunächst befolgt. Das zweite Konzil nach diesem Rhythmus, das seit 1431 in Basel tagte, stand dann von Beginn an in Dauerkonflikt mit Papst Eugen IV. (1431–1447). Es ging um die Frage, wer wem übergeordnet sei. Als dann die Union mit den Griechen winkte, fühlte Eugen IV. sich stark genug, das Konzil südlich der Alpen zu verlegen, nach Ferrara und dann nach Florenz. Die Mehrzahl der Konzilsväter verblieb aber in Basel. Und sie entschloss sich, die strikte Überordnung des Konzils über den Papst als Dogma zu definieren (Dekret »Sacrosancta« von 1439). Papst Eugen IV., der natürlich dieses »Dogma« leugnete, wurde daraufhin als »Häretiker« für abgesetzt erklärt und ein Gegenpapst gewählt (Herzog Amadeus von Savoyen als Felix V., 1439–1449). Zwar musste dieser Gegenpapst nach zehn Jahren abdanken, ohne jedoch formell seinen Anspruch aufzugeben, bis dahin einzig legitimer Papst gewesen zu sein. Aber die Gegensätze, die hier aufgebrochen waren, dauerten an, überschatteten noch Jahrhunderte lang die Geschichte der katholischen Kirche und waren erst vier Jahrhunderte später, im 19. Jahrhundert, und im Grunde definitiv erst im 1. Vatikanum, zugunsten der päpstlichen Seite entschieden. Im Großen und Ganzen hielt bis dahin die französische »gallikanische« Kirche an den

24 Dazu V. PERI, *C'è un concilio ecumenico ottavo?*, in: AHC 8, 1976, 53–79, hier 72–74.

»konziliaristischen« Konzilien von Pisa, Konstanz und Basel auch nach der Trennung vom Papst fest. Die »römische« Richtung, und das heißt sicher in der nachreformatorischen Zeit die Mehrheit der katholischen Welt, aber erkannte Florenz an, allenfalls in gewissen Grenzen noch Konstanz (weil es schließlich erfolgreich das Schisma geheilt hat), aber nicht das Dekret »Haec sancta« mit seiner Oberhoheit des Konzils über dem Papst, oder höchstens in dem Sinne, dass es ausschließlich auf die Situation des Schismas bezogen sei. Eine solche Interpretation aber lehnte der zweite Gallikanische Artikel von 1682 ausdrücklich ab: »Haec sancta« bleibe voll in Geltung, und man dürfe es nicht dadurch entkräften, indem man entweder behaupte, seine Autorität sei zweifelhaft oder es sei nicht päpstlich approbiert, oder es auf die bloße Situation des Schismas einschränke²⁵. Letzten Endes ging es dabei um die Grundsatzfrage, um die sich schon die Auseinandersetzungen des 15. Jahrhunderts gedreht hatten: Sind ökumenische Konzilien schon »aus sich« unbedingt verbindlich, ja »unfehlbar«, unabhängig von ihrer Rezeption durch die Kirche – oder sind sie es erst kraft der Bestätigung durch den Papst? Tatsächlich haben zuerst die Konzilien des 15. Jahrhunderts Unfehlbarkeit unabhängig von der kirchlichen Rezeption beansprucht, so Pisa, Konstanz, besonders Basel²⁶. Dies ist auch verständlich: Sie standen ja in einer Kampfsituation; sie kämpften erst um die Rezeption durch die Kirche, die keineswegs klar war; sie konnten ihre Autorität nicht von einem Faktor abhängig machen, den sie erst noch mit allen Mitteln erreichen wollten. Dies gilt freilich umgekehrt auch von der päpstlichen Seite. Konziliare und päpstliche Unfehlbarkeit haben sich beide in diesen Auseinandersetzungen seit dem 15. Jahrhundert miteinander, aneinander und gegeneinander entwickelt; und auf der Strecke blieb gewissermaßen die Rezeption.

Durchgesetzt hat sich in diesem Ringen also die römische Position. Dennoch scheint es, dass die Akten über diese Kontroverse noch nicht geschlossen sind. Bei allem kommt man nicht darum herum, dass das Papstschisma von zwei und schließlich drei Päpsten damals nicht durch das Papsttum aus eigener Kraft bereinigt wurde, sondern durch ein Konzil, nämlich das von Konstanz, und dies mithilfe des Prinzips, dass das Konzil, zumindest in einer solchen Ausnahmesituation, über dem Papsttum, d.h. über den wirklichen oder angeblichen »Päpsten« steht, wie es im Dekret »Haec sancta« ausgesprochen wurde. Nach dem 2. Vatikanum empfängt daher das Konzil von Konstanz und insbesondere das Dekret »Haec sancta« eine Aufwertung bei vielen Kirchenhistorikern und Theologen²⁷. Zwar wird mit guten historischen Gründen bestritten, dass »Haec sancta«

25 *Nec probari a Gallicana ecclesia, qui eorum decretorum, quasi dubiae sint auctoritatis ac minus approbata, robur infringant aut ad solum schismatis tempus Concilii dicta detorqueant* (DS 2282). – Das Konzil von Florenz und insbesondere seine Primatsdefinition wurde noch auf dem Konzil von Trient von den französischen Konzilsvätern abgelehnt und konnte daher nicht durchgesetzt werden. Freilich gab es auch eine mittlere Position, die sich der gemäßigte Gallikanismus zu eigen machte: Basel wurde nach dem Bruch mit Eugen IV. nicht anerkannt, wohl jedoch Florenz, jedoch Letzteres in einer limitierenden Interpretation seiner Primatsdefinition, in der man nun eine wichtige Waffe in der Hand der Gallikaner sah; dazu H. J. SIEBEN, Vom Florentinum zum Ersten Vatikanum. Zur Ökumenizität des Konzils von Florenz und zur Rezeption seiner Primatslehre, in: *Theologie und Philosophie* 65, 1990, 513–548; auch in SIEBEN, Vom Apostelkonzil (wie Anm. 6), 392–431. Auf dem 1. Vatikanum ging es um die Frage der Interpretation der Primatsaussage von Florenz: die »infallibilistische« Majorität sah in ihm eine Stütze der päpstlichen Vollgewalt in Lehre und Leitung, während die Minorität sich auf die einschränkenden Passagen stützte, die die Griechen durchgesetzt hatten: SCHATZ, *Vaticanum I* (wie Anm. 2), Bd. 2, 143, 232f., 235; Bd. 3, 94–97.

26 Dazu bes. H. J. SIEBEN, *Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation 1378–1521*, Frankfurt 1983.

27 Einen umfassenden Forschungsüberblick bietet A. FRENKEN, *Die Erforschung des Konstanzer*

eine dogmatische Definition, also eine eigentliche Glaubensentscheidung war und sein wollte. Aber hat es nicht doch eine paradigmatische Bedeutung in dem Sinne, dass in einer bestimmten Situation extremen Versagens des Papsttums als Einheitszentrum der Kirche (Papstschisma oder auch häretischer Papst) das Konzil auch ohne und gegen den Papst (oder die »Päpste«) handeln müsste und dann legitime Instanz wäre, die Einheit der Kirche wiederherzustellen? Der englische katholische Historiker Brian Tierney weist darauf hin: Wer »Haec sancta« und das Vorgehen der Konstanzer Konzilsväter für illegitim und gegen die wahre Verfassung der Kirche ablehnt, sägt sich als Katholik den eigenen Ast ab; denn er negiert jenes Mittel, welches damals das einzige war, die Einheit des Papsttums und der Kirche wiederherzustellen²⁸.

6. Rezeption durch die weltliche Gewalt?

Der wahre Gewinner des Ringens im 15. Jahrhundert war weder das Papsttum noch das Konzil, sondern der frühneuzeitliche Fürstenstaat. Und das bildete die Hypothek in der ganzen frühen Neuzeit. Denn dies hieß: Alles was in den traditionellen kirchlichen Vorstellungen auf Rezeption und nachträgliche Annahme durch die Kirche hinauslief, bedeutete nun in der realen kirchenpolitischen Konsequenz, dass die Staaten Konzilsbeschlüsse oder auch päpstliche Entscheidungen annahmen oder auch verwarfen. Und dies war im Grunde die Rezeptionsproblematik des Konzils von Trient (1545–1563). Seine Verwirklichung hing von den Staaten ab bzw. hatte mit den massiven Widerständen politischer Strukturen zu kämpfen²⁹. Traf das Konzil in Spanien, Portugal, in den italienischen Staaten und in Polen kaum auf prinzipielle Widerstände, so umso mehr in Frankreich und im Heiligen Römischen Reich, wo einmal die Rücksicht auf die Protestanten einer reichsrechtlichen Verkündigung der Konzilsbeschlüsse entgegenstand, dann jedoch auch die konkreten Strukturen, in die die Kirche eingebunden war, die Durchführung der Reformen im Sinne eines »geistlicheren« und »seelsorglicheren« Klerus verhinderten. In Frankreich sollte es bis 50 Jahre nach dem Abschluss des Konzils dauern, dass seine Beschlüsse offiziell für das Königreich angenommen wurden. In Deutschland konnte man meist erst 100 Jahre nachher feststellen, dass im Klerus seine Reformmaßnahmen einigermaßen zu »greifen« begannen. Auf bischöflicher Ebene hatte das Reformideal von Trient, das den Bischof als geistlichen Hirten seiner Diözese vorstellte, in der fürstbischöflichen hochadligen Reichskirche keine Chancen. Im Großen und Ganzen musste man dort bis ins 19. Jahrhundert warten, bis das, was Trient wollte, im Episkopat durchgesetzt wurde, also fast 400 Jahre nach dem Abschluss des Konzils. Erst die Französische Revolution und die Säkularisation haben die Strukturen beseitigt, die vorher einer vollen Rezeption des tridentinischen Ideals entgegenstanden.

Konzils in den letzten 100 Jahren, in: AHC 25, 1993 – den gesamten Band umfassend. Ferner immer noch H. SCHNEIDER, *Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie. Die Geschichte der Auslegung der Konstanzer Dekrete von Febronius bis zur Gegenwart*, Berlin/New York 1976.

28 B. TIERNEY, *Hermeneutics and History. The Problem of Haec Sancta*, in: DERS., *Church Law and Constitutional Thought in the Middle Ages*, London 1979, 354–370, hier 362.

29 Dazu vor allem zusammenfassend K. GANZER, *Das Konzil von Trient – Angelpunkt für eine Reform der Kirche?*, in: RQ 84, 1989, 31–50. – DERS., *Die Kirchenreform nach dem Konzil von Trient*, in: RJKG 23, 2004, 61–74, hier 69–74.

7. Rezeption durch Interpretation?

Die Rezeption des 1. Vatikanums (1869/70) und speziell seiner Papstdogmen der lehramtlichen Infallibilität und des Jurisdiktionsprimats verlief durchaus nicht problemlos, speziell bei den Minoritätsbischofen, die sich diesen Definitionen bis zuletzt widersetzt hatten, und bei einer Reihe von Theologen und Intellektuellen im nordalpinen Raum³⁰. Sie vollzog sich jedoch, abgesehen von jener Gruppe, die die Papstdogmen prinzipiell ablehnte und sich dann in der »alkatholischen Kirche« sammelte, relativ schnell. Der Hauptgrund ist nicht in dem Druck der römischen Kurie zu sehen, der durchaus vorhanden, jedoch relativ sanft war, sondern einerseits (so vor allem in Frankreich) in der kirchlichen Isolation der Unfehlbarkeitsgegner, andererseits (so vor allem in Deutschland) in den Entscheidungszwängen der kirchlichen Polarisierung. Andererseits zeigte sich ziemlich bald, dass die Interpretationen auseinandergingen³¹. Neben solchen, die die Unfehlbarkeitsdefinition in möglichst schroffem Sinne interpretierten, stand ein breites gemäßigtes Mittelfeld, dann aber auch Interpretationen im Sinne der Konzilsminorität, so in England durch John Henry Newman, in Deutschland durch die Bischöfe Wilhelm Emmanuel Ketteler von Mainz, Philipp Krementz von Ermland und Carl-Josef von Hefe von Rottenburg. Andererseits kann man nicht sagen, dass diese entschärfenden Interpretationen unmittelbar geschichtswirksam wurden. Sie waren auch in Rom willkommen, um die Gegner zu beschwichtigen, nicht zuletzt im Zeichen des beginnenden Kulturkampfes. Dazu gehört auch die von Pius IX. selbst gebilligte Kollektiverklärung des deutschen Episkopats gegen Bismarck von 1875, die klarstellt, der Papst sei kein absoluter Monarch und trete nicht an die Stelle der bischöflichen Gewalt. Sie wurden jedoch nachher wieder weitgehend vergessen. Die genannte Kollektiverklärung wurde von Theologen erst 1956 wieder entdeckt und stand auch noch nicht im Denzinger von 1957, erst im nachkonziliaren Denzinger-Schönmetzer von 1967³².

8. Konzil als Festschreibung oder Weg?

Von der grundsätzlichen Anerkennung her scheint die Rezeption des 2. Vatikanums so problemlos wie bei keinem bisherigen Konzil in der Geschichte. Abgesehen von extremen Richtungen auf der Linie Lefebvres wird die Verbindlichkeit des 2. Vatikanums, mehr noch: dass dieses Konzil den entscheidenden Leitstern für die Kirche heute und ihren Weg darstellt, von so gut wie keiner Seite bezweifelt. Die Auseinandersetzungen drehen sich vielmehr als bei bisherigen Konzilien um die Interpretation, aber auch nicht primär um die Interpretation von Einzelaussagen, sondern um die Interpretation des geschichtlichen Weges, den das Konzil darstellt. Oberflächlich gesehen berufen sich die einen auf den »Geist« des 2. Vatikanums, um über seine konkreten Beschlüsse und Aussagen hinauszugehen; die anderen berufen sich auf den »Buchstaben« seiner Dekrete, um die Kirche darauf festzunageln. Also das Konzil als »Festschreibung« oder »Weg«, als Endpunkt oder Anfang? Mir scheint, dass beide Positionen in ihrer Extremform die wirkliche Geschichtlichkeit des Konzils verfehlen³³. Wer das 2. Vatikanum als »Fest-

30 Zu dieser Rezeption SCHATZ, *Vaticanum I* (wie Anm. 2), Bd. 3, 207–300.

31 Überblick ebd., 283–296.

32 DS 3112–3116 (3117 die Approbation durch Pius IX.).

33 Vgl. auch die Erwägungen bei G. WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament Kirche*. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums, Innsbruck 2001, 58, 72–74, 400–408.

schreibung« versteht, übersieht einmal, dass auch die offiziell von Rom sanktionierte Entwicklung in manchen Bereichen, z.B. der Liturgiereform, über das Konzil hinausgegangen ist, weiter dass auch das 2. Vatikanum lehrmäßig ebenso wenig einen Endpunkt der Entwicklung darstellen kann wie z.B. die Enzykliken Pius' XII. Wenn man sich mit ähnlichen Argumenten auf die Dekrete des 2. Vatikanums beruft, wie zu Beginn des Konzils die Richtung Ottavianis und Tromps auf die Enzykliken »Mystici Corporis« und »Humani generis«, dann sägt man sich evidentermaßen den eigenen Ast ab. Aber auch eine Interpretation des Konzils als »Weg«, die sich mehr und mehr von seinen realen Aussagen löst, oder besser: nur eine bestimmte Linie in ihnen weiterführt, muss sich sagen lassen, dass sie diesen geschichtlichen Weg nur dann wirklich ernstnimmt, wenn sie den unstreitigen »Kompromisscharakter« vieler konziliarer Aussagen nicht nur als politische Konzession versteht (weil eben damals mehr nicht durchsetzbar war), sondern als dezidierten Willen der Konzilsväter, die *ganze* Tradition der Kirche zu integrieren, auch in ihrer Pluralität und Widersprüchlichkeit.

Was bedeutet also »Rezeption« der Konzilien? Der Durchblick durch die Geschichte hat dazu beigetragen, die eminente Bedeutung der Rezeption für die Geschichte der Konzilien hervorzuheben, aber auch ihre Handhabbarkeit im Sinne einer möglichen nachträglichen Infragestellung im Sinne Döllingers ihrerseits in Frage zu stellen. Denn:

1. Der Rezeptionsprozess der ökumenischen Synoden ist weithin identisch mit jenem Prozess, in welchem sich überhaupt erst die Autorität allgemeiner Konzilien und die Unterscheidung »wahrer« von »falschen« Konzilien durch historische Erfahrung mit konkreten Konzilien im kirchlichen Bewusstsein ausbildet. Man kann also aus ihm schon deshalb nicht eine überzeitliche Regel für die nachträgliche Rezeption der Kirche als Ratifikationsinstanz über ein ökumenisches Konzil ableiten, weil die Autorität des Konzils selber hier erst noch im Werden ist.
2. Streng universale Rezeption, etwa auch nur durch die Totalität jener kirchlichen Gemeinschaft, die vor der betreffenden Streitfrage miteinander in *Communio* stand, ist nur in wenigen Fällen faktisch erfolgt und wird auch gar nicht unbedingt als Gültigkeitsbedingung verlangt. Nikaia ist nicht allgemein rezipiert worden, auch wenn die »Arianer«, die es ablehnten, heute nicht mehr existieren. Chalkedon ist nicht allgemein rezipiert worden, auch wenn die nicht-chalkedonischen Kirchen heute zahlenmäßig eine Minderheit bilden. Meist kommt es bei der Rezeption auf bestimmte qualifizierte kirchliche Fixpunkte an (etwa auf die wichtigsten apostolischen Kirchen oder die Patriarchate) oder darauf, dass die rezipierende Partei das wesentlich universälere Verbreitungsgebiet hat.
3. Nicht erst im zweiten Jahrtausend, sondern schon seit dem 4. und 5. Jahrhundert gewinnt die Rezeption durch die römische Kirche immer größeres Gewicht und ist meist langfristig entscheidend. Dies hat sicher nicht bloß darin seinen Grund, dass Rom nie von seinen Ansprüchen abgeht und in der Durchsetzung eigener Rechtspositionen äußerst zäh ist, auch dann, wenn es sich im Augenblick nicht durchzusetzen vermag. Ein entscheidender Hintergrund ist vielmehr einfach, dass Rom in seiner Rezeption der Konzilien seit dem 4. Jahrhundert eine klare Legitimitätslinie verfährt: einmal anerkannte Konzilien werden gegen alle Widerstände verteidigt, abgelehnte bleiben abgelehnt. Dadurch gewann gerade römische Rezeption eine Verlässlichkeit, die auch anderen Kirchen Halt bot.
4. Schließlich darf ein Gesichtspunkt nicht vergessen werden, der bei der Frage der Rezeption oft nicht genügend bedacht wird. Weder bei den Konzilien des ersten Jahrtausends noch bei irgendeinem Konzil vor den beiden Vatikan-Konzilien war die Mehrheit der in der *Communio* mit den Konzilsvätern stehenden Bischöfe faktisch

anwesend. Ein »real ökumenisches Konzil« war erst seit dem 1. Vatikanum durch die modernen Verkehrsmittel möglich. Das Konzil selbst war also vorher ein noch unverifizierter Vorgriff auf den Konsens des Bischofskollegiums. Es konnte sich auch herausstellen, dass in ihm nur eine Minderheit im Namen der Kirche zu reden beanspruchte. Rezeption war also vor allem Annahme durch die Mehrheit jener Bischöfe, die *nicht* anwesend war und meist erst nachträglich von dem Konzil erfuhr.

5. Dennoch gilt: Was aus einem Konzil wird, in welcher Richtung es weitergeführt wird, welche vielleicht überraschenden und nicht voraussehbaren Konsequenzen es in sich birgt, welche Aussagen plötzlich wichtig werden, welche weniger wichtig, in welche ganz neuen Zusammenhänge bisherige Aussagen hineingestellt werden und dadurch ganz neue Perspektiven eröffnen, dies enthüllt erst der nachträgliche Rezeptionsprozess. Rezeption bedeutet: Die Kirche selbst schreibt ihre Geschichte ständig neu. Sie bleibt aber auch ständig an diese Geschichte gebunden. Dabei gilt für Konzilien, und dies sicher nicht zuletzt für das 2. Vatikanum: Wie tief sie in das Leben der Kirche eingegangen sind, zeigt sich erst, wenn der epochale »Geist«, der sie beseelte, d.h. die Mentalität und Zeitströmung, in der ihre Beschlüsse entstanden sind (die sicher noch einmal von dem »Geist des Konzils« unterschieden werden muss, aber diesen doch auch mit bestimmte), der Vergangenheit angehört.

