

oder Predigten der Franziskaner *Jean Glapion* und *Jean Clerici*. In einem bestimmten Einzelfall lautet die Behauptung folgendermaßen: „Il est probable que Vitrier fut un témoin privilégié, peut-être même l'inspirateur principal, du courant missionnaire apocalyptique chez les observants de la France du Nord“ (43). Dem soll hier nicht widersprochen werden, wenn auch ein kontrollierendes Urteil erst dann möglich ist, wenn die betreffenden Texte in extenso herausgegeben sind.

Ein noch allgemeineres Interesse verdienen die Verbindungslinien, die von Vitrier zu *Erasmus* führen. G. ist davon überzeugt, daß nicht nur das „Enchiridion militis christiani“ des Rotterdammers, sondern dazu dessen Predigtwerk „Ecclesiastes“ und die intensive Beschäftigung mit Origenes auf den Einfluß des Franziskaners von St-Omer zurückgehen. Vieles spricht in der Tat für diese These. Andererseits sind die von G. notierten Gemeinsamkeiten in den Predigten Vitriers meistens etwas vage und könnten u. U. auf eine von beiden benutzte Quelle hinweisen, was indes eine Einwirkung auf die fundamentalen Tendenzen nicht ausschließt. Jedenfalls ist eine solche Abhängigkeit des Erasmus greifbarer als die von der „Devotio moderna“ zu Deventer, die bislang immer wieder zur Erklärung der religiösen Momente bei Erasmus herhalten mußte. G. gibt sich vorsichtig in seiner Beweisführung, um andersgeartete Einflüsse nicht auszuschalten, und spart ebenso nicht mit den Belegen, wie sie nur ein reiches historisches Wissen bieten kann.

Nur in einer einzigen Frage, die zudem nicht gerade wesentlich ist, bleibt eine befriedigende Antwort aus: Unter welchen Umständen ist Erasmus an die ihm ungewohnte Ideenwelt Vitriers herangekommen? Sicherlich nicht durch die nunmehr edierten Predigten, da der Franziskaner sie als Nonnenspiritual („nostre père confesseur“) gehalten hat, also nach seiner Begegnung mit Erasmus. Vielleicht hätte dieser sie (oder ähnliche vorher gehaltene) auch gar nicht verstehen können, da er (der Niederländer!) sich nach seinem eigenen Zeugnis außerstande sah, die deutschsprachigen Schriften Luthers zu lesen. Es bleibt also nichts anderes übrig, als auf die persönlichen Unterredungen zu St-Omer zurückzugreifen, und die Zeit dafür ist recht kurz bemessen. Denn Erasmus war nicht vor Mitte Juli 1501 von Paris nach St-Omer übergesiedelt, und der erste Brief mit Erwähnung des Guardians, dem er anfangs noch etwas Mißtrauen entgegenbrachte, stammt aus dem Monat August desselben Jahres. Den Herbst und den Winter verbrachte Erasmus auf Schloß Courteborne, freilich in der Umgebung von St-Omer, und aus der Stadt selbst schrieb er zwei Briefe, im März und am 2. Juli 1502, danach aber, spätestens von September an, war er schon wieder in Paris. Ein brieflicher Verkehr hat nicht stattgefunden, wenigstens ist ein solcher nicht erhalten. Wir müssen demnach annehmen, daß Erasmus innerhalb weniger Monate durch gelegentliche Gespräche mit Vitrier sich dessen Leitgedanken angeeignet hat. Jedoch die Tatsache selbst, daß Erasmus von dem Franziskaner abhängig ist, bleibt davon unberührt (Brief an Justus Jonas vom 13. Juli 1521: *P. S. Allen*, *Opus Epistolarum* IV, nr. 1211). J. Beumer, S. J.

Bäumer, Remigius, *Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts* (Reformationsgeschichtl. Studien u. Texte, 100). 8° (XVIII u. 274 S.) Münster i.W. 1971, Aschendorff. 48.– DM.

Schon vor 30 Jahren hat H. Jedin darauf hingewiesen, daß sich die Kirchen- u. Konzilshistoriker überraschenderweise wenig bemüht haben, „den versteckten, aber zähen und teilweise erbitterten Kampf zu verfolgen, der nach dem Scheitern des Basler Konzils um die konziliare Idee geführt worden ist“ (2). Statt dessen hat man sich zumeist mit sehr globalen Feststellungen begnügt, die zeigen, daß man die Vorgänge zu sehr aus dem Blickwinkel der im Vaticanum I umrissenen Primatstellung des Papstes sah. Die von B. angegangene Thematik erfüllt also zweifellos ein wirkliches Desiderat. B. hat sich seiner Aufgabe mit solcher Umsicht und Ausführlichkeit gewidmet, daß die freigelegten Erkenntnisse viel weiter reichen, als der Titel des Buches ahnen läßt. Es wurden nicht nur einige weiße Flecke auf der Landkarte des Konziliarismus beseitigt; vielmehr bietet sein Buch eine Fülle wichtiger Anregungen für eine künftige „Theologie der Konzilien“, die – wie seinerzeit Y. Congar (*Catholicisme* Bd. II, 1440) mit Recht feststellte – noch erst

zu schreiben ist. Es ist erfreulich, daß unsere historischen Kenntnisse von den einzelnen Konzilien zusammen mit der kritischen Erschließung der einschlägigen Quellen in unseren Tagen solch starken Auftrieb erhalten haben. Erinnert sei an die Weiterführung der v. E. Schwarz begründeten *Acta Conciliorum Oecumenicorum* durch Straub, desgleichen an die von G. Dumeige initiierte „*Histoire des Conciles Oecuméniques*“ (Geschichte der Ökumenischen Konzile, hrsg. von H. Bacht), an das „*Annuaire Historiae Conciliorum*“ oder an das unlängst bekannt gewordene Projekt einer neuen, auch die Partikularsynoden umfassenden Konziliengeschichte. Aber fast noch wichtiger als diese historischen Arbeiten ist eine *theologische* Aufarbeitung des Phänomens der Konzilien und des konziliaren Gedankens – zumal als Gegengewicht gegen einen überzogenen Papalismus. In diesem Licht ist die besondere Bedeutung der vorliegenden Studie zu sehen. Wenn es um die Beschreibung des Weiterlebens konziliarer Ideen geht, so erinnert B. zunächst an die Vieldeutigkeit des Begriffes „Konziliarismus“. Wenn man darunter die nicht nur für Notsituationen postulierte Superiorität des Konzils über den Papst versteht, dann stellt man fest, daß eine solche Lehre nach dem verunglückten Basler Konzil nicht mehr verteidigt wurde. Gewiß vertraten die Theologen des 16. Jh. noch manche Thesen, wie sie auch die „extremen“ Konziliaristen (Marsilius von Padua, Johannes Gerson u. a. m.) vorgetragen hatten. Aber B. weist darauf hin, daß Fall für Fall zu prüfen ist, ob es sich hier nicht um Vorstellungen handelt, die bereits in „vorkonziliaristischer“ Zeit, etwa im *Decretum Gratiani* und bei dessen Glossatoren, begegnen. Diese Prüfung ist das eigentliche Thema des vorliegenden Buches.

Im einzelnen untersucht B. in den zehn Kapiteln seines Werkes der Reihe nach die vorgeblichen konziliaristischen Nachwirkungen: im Konzilsbegriff (I); in der bis ins 16. Jh. vorgetragenen Lehre von der Möglichkeit einer Konzilsseinberufung ohne den Papst (II u. III); ferner (besonders wichtig!) im Verhältnis von Papst und Konzil (IV u. V), und erörtert auch die Problematik der Absetzbarkeit des Papstes durch ein Konzil. Ein eigenes Kapitel (VI) ist der Frage der Appellation vom Papst an das Konzil gewidmet. Die Kapitel VII u. VIII handeln von der Lehrautorität der Konzilien im allgemeinen und der Konstanzer Synode im besonderen, über deren bleibende Verbindlichkeit bis zum Vorabend des Konzils von Trient (und auch bis heute noch) diskutiert wurde. Das IX. Kapitel bringt eine wichtige Ergänzung zu dem, was eingangs über den Konzilsbegriff dargelegt wurde; denn jeweils nach dem unterstellten Begriff eines ökumenischen Konzils wird die Frage nach der möglichen oder gar notwendigen Teilnahme von Laien entschieden. Das letzte Kapitel behandelt „Konzil und Kirchenreform“, wurde doch seit dem hohen Mittelalter der Ruf nach einem allgemeinen Konzil immer dann am stärksten, wenn das Verlangen nach einer notwendigen Kirchenreform sich allzulange frustriert sah.

Doch nun zu Einzelfragen! Wie behutsam man bei der Zuweisung des „Etiketts“ Konziliarismus sein muß, wird u. a. daran deutlich, daß der für unser nachvatikanisches Verständnis geradezu unvorstellbare Gedanke einer Konzilsseinberufung ohne den Papst noch zu Beginn des 16. Jh. auch von durchaus „papsttreuen“ Theologen ventiliert wurde. Daß bei Häresie des Papstes, mit deren Möglichkeit man damals noch völlig unbefangen rechnete, ein Konzil ohne ihn zusammengerufen werden konnte, wurde allgemein zugegeben (29). „Papalistische“ Theologen wie Petrus de Monte († 1457), Juan Torquemada († 1468), Antoninus von Florenz († 1459) u. a. m. dehnten diese Möglichkeit auch auf den Fall aus, daß ein Papst schweres Ärgernis gäbe (30–32). Wenn also Savonarola († 1498) ein Konzil ohne den Papst plante, erlag er nicht konziliaristischen Ideen, sondern befand sich mit seinem Projekt in bester Gesellschaft. Nach Matthias Ugonius († 1535) gibt es sogar sechs Fälle, in denen ein Konzil ohne Zustimmung des Papstes einberufen werden konnte (41). Das Zugeständnis, daß „per accidens“ ein Konzil ohne päpstliche Ermächtigung zusammentreten kann, ist somit kein Indiz für Konziliarismus (45). Erst in der nachtridentinischen Zeit setzte sich die Ansicht durch, daß die Einberufung eines allgemeinen Konzils exklusives Vorrecht des Papstes ist (46). Fraglich war jedoch, wer in bestimmten Notsituationen für die Einberufung eines Konzils ohne päpstliche Mitwirkung oder gar gegen den Papst zuständig sei. Verschiedene Antworten wurden – auch von „Papalisten“ – geboten: die Kardinäle, die vier Hauptpatriarchen, der Kaiser als das vornehmste Glied der Christenheit (neben oder nach dem Papst) oder auch andere Fürsten (so Antoninus von Florenz [49]). Nach dem Kanonisten

Antonio Roselli († 1467) kann sich das Konzil sogar von sich aus versammeln (50). Selbst Kardinal Jacobazzi († 1528), der das ausschließliche Berufungsrecht des Papstes betont, anerkennt die Legitimität von Noteinberufungen ohne den Papst (55). Erst durch die als Gegenzug zur reformatorischen Polemik einsetzende Stärkung der Primatgewalt wurde dieser Fragenkomplex aus der Diskussion verdrängt (60), aber auch hier ohne eine wirklich befriedigende theologische Aufarbeitung der Probleme.

Mit der Möglichkeit einer – nur in Notsituationen legitimierten – Konzils-einberufung ohne den Papst erhob sich die Frage nach dem grundsätzlichen Verhältnis zwischen Papst und Konzil: Woher stammt überhaupt die Autorität des allgemeinen Konzils? Die Papalisten (wie Torquemada) antworteten: vom Papst; die Konziliaristen sagten: unmittelbar von Christus. Diese „konziliaristische“ Position wird noch zu Beginn des 16. Jh. von Johannes Mayor († 1540), Jacques Almain († 1515) und Giovanni Gozzadini († 1517) u. a. m., zum Teil mit sehr interessanten Argumenten, vertreten. So Johannes Mayor: Wenn man zugebe, daß es „papstlose“ Konzilien geben könne (was ja auch viele Papalisten nicht bestritten), dann könne deren Autorität nur von Christus selbst sein; für Jacques Almain ist die Autorität des Konzils die der Kirche, diese aber stammt von Christus. Und Gozzadini sekundiert: Nicht Petrus hat die Schlüsselgewalt erhalten, sondern die Kirche (Dic Ecclesiae: Mt 18, 17). Somit ruht diese Gewalt „principaliter, essentialiter et fundamentaliter“ in der Kirche selbst. Sie übt diese Gewalt dann aus, wenn sie im Konzil versammelt ist, sonst aber der Papst als der „Verwalter“ der Kirche. Weil die Konzilien unmittelbar von Christus her ermächtigt sind, stehen sie über dem Papst (61–63). Aber auch ein „Papalist“ wie Jacobazzi nennt Fälle, in denen der Konzilsentscheid mehr Gewicht als der des Papstes hat; so muß man, wenn bei einer nicht-definierten Glaubenswahrheit sich das ganze Konzil einstimmig gegen die päpstliche Ansicht ausspricht, dem Konzil folgen, und dies gleichfalls, wenn ein Zweifel besteht, ob die päpstliche Weisung gegen Glauben oder Naturgesetz verstößt (75 f.).

So wurde noch im 16. Jh. um eine befriedigende Lösung des Verhältnisses Papst–Konzil gerungen. Erst mit der Ausbreitung der Reformation und der Entfaltung der katholischen Kontroverstheologie – „nicht zuletzt unter dem Einfluß des Jesuitenordens“ – treten die konziliaristischen Gedankengänge stärker zurück (82). Es ist nicht verwunderlich, daß die konziliaristisch orientierten Kanonisten und Theologen wegen der möglichen Absetzbarkeit des Papstes dahin tendierten, auch andere „Delikte“ als Häresie als hinreichenden Grund einer solchen Absetzung anzusehen. Solche Tendenzen sind selbst bei Papalisten wie Kardinal Jacobazzi zu beobachten. Erst Albert Pighe war es, der eine Absetzbarkeit des Papstes grundsätzlich leugnete; selbst Häresie schloß er aus, da Gott nicht zulassen werde, daß ein Papst in Häresie falle. Mit der Reformation und inneren Erneuerung des Papsttums verschwand die Frage, ob auch der notorisch sündigende Papst abgesetzt werden könne (120); dagegen blieb die der Appellation vom Papst an das allgemeine Konzil noch viel länger offen. B. hat hier in dankenswerter Vollständigkeit einen Überblick gegeben (121–162).

Besonders bemerkenswert scheint uns das Kapitel (VIII) über die Lehrautorität der Konzilien. Bekanntlich hatte der altkatholische Theologe J. Langen († 1901) seinerzeit behauptet, die Konziliaristen im 15. Jh. hätten die vorher kaum behandelte Unfehlbarkeit der Konzile propagiert, während die Kuralisten bestrebt gewesen seien, die Lehrautorität der Konzile herunterzuspielen und statt dessen die Unfehlbarkeit des Papstes zu betonen. B. gibt zu, daß in dieser These „ein wahrer Kern“ stecke. Anhand von reichen Belegen macht er deutlich, daß auch einige „Konziliaristen“ keineswegs die Unfehlbarkeit der Konzile lehrten. So hatte Nicolaus de Tudeschis in seiner Frühzeit im Gefolge Ockhams die Fehlbarkeit der Konzile verteidigt; ähnlich der Kanonist Phil. Decius († 1535). Umgekehrt ist es nicht schwer, bei den Kuralisten Texte, die von der Unfehlbarkeit der Konzilien sprechen, zu sammeln. Die seltsame Widersprüchlichkeit der Positionen beginnt sich zu lichten, da in den beigebrachten Belegen nicht hinreichend unterschieden wird, um welchen Typus von Konzilien es sich handelt (allgemeine oder Partikularkonzile; mit oder ohne Mitwirkung des Papstes) bzw. was der Gegenstand der konziliaren Entscheidung ist (Glaubensfragen oder Tatsachenfragen), ferner in welchem Maße die konziliare Entscheidung Ausdruck der gesamtkirchlichen Glau-

bensüberzeugung ist. Im Verlauf dieser Analysen werden manche Aspekte deutlich, die erst in unseren Tagen wieder in ihrer Aktualität erkannt worden sind: 1. der wiederholt begegnende Gedanke, daß nur jene Konzile letztverbindliche Autorität genießen, die durch die allgemeine Kirche gebilligt wurden; so schon Gregor I (165), später Ockham (169), Nikolaus von Kues (187) und Torquemada (189). 2. Die wichtige Rolle des „Repräsentationsgedankens“, der aber überraschenderweise sehr unterschiedlich „aktiviert“ wird: für die einen sind die Konzilien, weil sie wirklich die Universalkirche „repräsentieren“, unfehlbar; so für den späten Pierre d'Ailly († 1420), für Johannes Gerson († 1429), Dietrich von Niem († 1418), den jungen Nikolaus von Kues; für die anderen besitzen die Konzilien, weil sie nur eine Repräsentation der Universalkirche, nicht aber diese selbst sind, keine Unfehlbarkeit, bevor nicht der Konsens der Gesamtkirche hinzukommt. 3. Der mehrfach auftauchende Gedanke, wonach nicht die formale Autorität des Konzils oder des Papstes maßgeblich ist, sondern das Gewicht der Gründe und Autoritäten, die sie beibringen; so Raphael de Pornaxio (186; vgl. U. Horst, in: *FreibZtPhTh* 15 [1968] 367–402).

Zum Schluß noch einige Desiderate: Der Verf. hat mit souveräner Quellenkenntnis zahllose, z. T. schwer zugängliche oder noch nicht edierte Autoren genannt. Bei den in dankenswerter Weise beigefügten Zitaten ist nicht immer auf die Verständlichkeit geachtet worden (vgl. 27 Anm. 53; 42 Anm. 81; 95 Anm. 68; 104 Anm. 129). Ebenso sollte man nicht unbedingt voraussetzen, daß der Leser weiß, wer „Archidiaconus“, „Abbas antiquus“, „Alexandrinus“ oder „Speculator“ ist: der Index hilft hier leider auch nicht in jedem Fall weiter. Auch manche Wiederholungen hätten vermieden werden können. Aber diese winzigen Schönheitsfehler mindern den Wert dieser Studie nicht. Im übrigen sei vermerkt, daß zu dem vom Verf. nur „in obliquo“ behandelten Thema der „Repräsentation“ einige wichtige Artikel von R. Haubst, J. Miethke, J. Quillet und W. Krämer im 8. Bd. der *Miscellanea Mediaevalia* (Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter [Berlin–New York 1971]) erschienen sind.

H. Bacht, S. J.

Schurhammer, Georg, S. J., *Franz Xaver, sein Leben und seine Zeit*. 2. Bd.: *Asien (1541–1549)*, 2. Halbbd.: *Indien und Indonesien (1547–1549)*. Gr. 8° (XXVI u. 588 S.) Freiburg - Basel - Wien 1971, Herder. Ln. 115.- DM.

Hiermit liegt der 3. Band (II. Band, II. Halbband) des Lebenswerkes des Verf.s, seines Xaveriuslebens, vor. Unter dem Titel „Indien und Indonesien“ setzt er die Lebens- und Zeitbeschreibung des hl. Franz Xaver in der ausführlichen und gediegenen Weise, die man seit langem vom Autor gewohnt ist, fort. Der Leser soll sich immer wieder vergegenwärtigen, daß der Titel des Gesamtwerkes eben „Franz Xaver, sein Leben und seine Zeit“ lautet. Es will keine reine Heiligenlebensbeschreibung sein, sondern setzt sich viel weitere Ziele: der historische Hintergrund des konkreten politischen und religiösen Lebens jener großartigen portugiesischen Orientunternehmung soll klar hervortreten, weil eben erst in dieser Umrahmung die wirkliche Rolle und die Bedeutung des Indienapostels gebührend dargestellt und zur Geltung gebracht werden können. Wenn man also manchmal seitenlangen Ausführungen, die mit der Person des Heiligen kaum etwas oder gar nichts zu tun haben, begegnet, kann das dem Plan des Werkes durchaus entsprechen. Den Anforderungen, die eine solche Gestaltung stellt, ist Verf. ohne Zweifel vollkommen gewachsen. Niemand hat die ungeheure Fülle des einschlägigen Archivmaterials in seinem ganzen Umfang besser gekannt und beherrscht als P. Schurhammer, niemand hat sich in die damalige Zeit tiefer hineingelebt als er. Ob er sich doch nicht besser hie und da beschränkt hätte, ob er manches allzu Marginale nicht besser weggelassen hätte, ob die Gestalt des Indienapostels nicht gewonnen hätte bei einer strafferen, weniger weitläufigen Behandlung des Stoffes, das sind Fragen, die mit Recht gestellt werden können.

Genau betrachtet, behandeln die 430 Textseiten dieses Bandes nicht einmal zwei volle Jahre des Lebens Xavers: vom Juli 1547 bis zum April 1549, das ist vom Tag an, als er aus den Molukken zurückkehrend in Malakka eintraf, bis zu seiner Abfahrt von Goa, um nach Japan zu segeln. Nach fast einem halben Jahr des Wartens in Malakka und der Fahrt nach Indien verbrachte Xaver die übrigen