

Modelle konziliarer Kontroverstheologie

Johannes von Ragusa und Johannes von Torquemada

VON THOMAS PRÜGL

Ungeachtet des Charakters des Basler Konzils als eines internationalen Konvents, der über ein Jahrzehnt lang die europäische Politik maßgeblich mitbestimmte und daneben eine weit über die Stadt Basel hinausreichende kulturelle Wirkung entfachte, war doch das Basiliense mehr als jedes andere mittelalterliche Konzil ein theologisches Ereignis. Dies gilt sowohl hinsichtlich der offiziellen Beratungen und Beschlüsse der Synode als auch hinsichtlich ihrer Teilnehmer, eine beachtliche Schar universitär gebildeter Theologen, die nicht nur das intellektuelle Klima, sondern auch das Abstimmungsverhalten der Versammlung prägte. Schon der Eröffnungstext der ersten Generalsession faßte das theologische Programm prägnant und selbstbewußt zusammen:

Ad omnipotentis Dei gloriam, fidei catholicae exaltationem, christianaeque religionis profectum, iacens fundamentum in summo angulari lapide Christo ..., sacrosancta synodus Basileensis universalem ecclesiam repraesentans, in Spiritu sancto legitime congregata ..., attendens quod sacra generalis synodus Constantiensis in Spiritu sancto celebrata, salubre existimans et multimode fructuosum in sancta Dei ecclesia generalia concilia frequentari, hoc suo decreto constituit huiusmodi sub tenore: ›Frequens generalium conciliorum celebratio ...‹¹⁾.

Obwohl die junge Synode im Herbst 1431 darum bangen mußte, ob sich überhaupt genügend Teilnehmer einfinden würden, um als Konzil wahrgenommen und anerkannt zu werden, umriß dieser Text bereits das gesamte ekklesiologische Programm des Basiliense. Der konkrete Anlaß der Synode, ihre Zwecke, ob Hussiten oder Hundertjähriger Krieg, waren im Grunde zweitrangig. Einzig die Entscheidung des Konstanzer Konzils, künftig regelmäßig und häufig Konzilien abzuhalten, da sie für das Leben der Kirche notwendig seien, habe das Konzil ins Dasein gerufen. Von einer aktiven Einberufung durch den Papst war bewußt keine Rede, obgleich die Väter klug genug waren zu versichern, daß dem Konzil die Autorität des Apostolischen Stuhles nicht fehle. Das Fundament des Konzils sei Chri-

1) Concilium Basileense, Sessio I (14 dec. 1431): COD, S. 455.

stus. Im heiligen Geist sei es rechtmäßig einberufen und repräsentiere die Universalkirche. Daher konnte es kraft eigener Autorität förmlich feststellen, daß in Basel aktuell ein Konzil zusammengetreten war, und alle, die von Amts wegen dazu verpflichtet waren, zur Teilnahme auffordern²⁾. Die Legitimationsformeln von Konstanz verdeutlichten unmißverständlich, welcher Tradition man sich in Basel verpflichtet wußte. Das Konzil stand somit vom ersten Tag an unter einem klaren ideologischen Erwartungshorizont. Hier wurde offensiv ein ekklesiologisches Programm vorgetragen, das, wie nie zuvor in der Konziliengeschichte, die Legitimation des Konzils programmatisch thematisierte. So gesehen muß man Basel als ein in erster Linie theologisches Ereignis interpretieren, in dem eine neue Ekklesiologie auf den Prüfstand gehoben wurde. Obwohl dieses Experiment scheiterte, drückte Basel der Theologie kommender Jahrhunderte, vor allem in der Ekklesiologie, seinen Stempel auf³⁾.

Anlässe zum theologisch-ekklesiologischen Diskurs boten sich in Basel zahlreiche: an erster Stelle natürlich die Debatten mit den Hussiten⁴⁾. Diese unterbrachen nur kurzzeitig das Ringen zwischen Papst und Konzil, das sich an den Auflösungsversuchen Eugens IV. entzündete und im Präsidentschaftsstreit und mit der Kurienreform fortsetzte⁵⁾. Im Ver-

2) *Tandem decretum est praesentem solemnem fieri sessionem..., sacrosanctaeque sedis apostolicae non desit auctoritas, decernit, diffinit, et declarat, in hac civitate et loco esse generale concilium stabilitum canonice et fundatum, et quod ad eius celebrationem tenentur accedere omnes tam praelati quam ceteri, qui de iure vel consuetudine ad generalia concilia accedere sunt adstricti*: COD, S. 455f.

3) Das bleibende Vermächtnis Basels ist unabdingbar, auch wenn Francis Oakley jüngst den Niedergang konziliaren Lebens in der katholischen Kirche seit dem 15. Jahrhundert als »institutional and institutionally sponsored forgetting« beklagt hat. Francis OAKLEY, *The Conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church 1300–1870* (2003) S. 1–19 (Prologue). Oakley setzt sich zwar lange mit *Haec sancta* auseinander (ebd. S. 81–99), übergeht aber Basel vollständig.

4) Zur theologischen Auseinandersetzung mit den Hussiten vgl. Paul DE VOOGHT, *La confrontation des thèses hussites et romaines au concile de Bâle (janvier–avril 1433)*, RThAM 37 (1970) S. 97–137, 254–291; František ŠMAHEL, *Die Hussitische Revolution*, 3 Bde. (MGH. Schriften 43, 2002), hier 3, S. 1560–1573; Werner KRÄMER, *Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus* (BGPhThMA NF 19, 1980) S. 69–124 (Systematisierung der Ekklesiologie in der Kontroverse mit dem hussitischen Kirchenbegriff).

5) Zu den Basler Anfangsjahren: Joachim W. STIEBER, *Pope Eugenius IV, the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire. The Conflict over Supreme Authority and Power in the Church* (SHCT 13, 1978) S. 10–26; KRÄMER, *Konsens und Rezeption* (wie Anm. 4) S. 12–68 (Disput um die Kirchenverfassung bei dem ersten Basler Reformversuch). – Zum Präsidentschaftsstreit siehe unten Anm. 14. – Zu den Reformdebatten: Jürgen MIETHKE, *Einleitung*, in: *Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts*, 2: *Die Konzilien von Pavia/Siena (1423/24), Basel (1431–1449) und Ferrara/Florenz (1438–1445)*, ausgew. und übers. v. JÜRGEN MIETHKE/LORENZ WEINRICH (FSGA 38b, 2002) S. 32–61; Johannes HELMRATH, *Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme* (KHAb 32, 1987) S. 331–341; DERS., *Reform als Thema der Konzilien des Spätmittelalters*, in: *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39–1989*, ed. by GIUSEPPE ALBERIGO (BETHL 97, 1991) S. 75–152; DERS., *Theorie und Praxis der Kirchenreform im Spätmittelalter*, RoJKG 11 (1992) S. 41–70, sowie der Beitrag von Petra WEIGEL in diesem Band.

gleich dazu nimmt sich der Prozeß gegen die eigenwilligen Vorstellungen des Augustiner-eremiten Favaroni über den mystischen Leib Christi wie ein Nebenschauplatz aus⁶). Als sich die Krise zwischen Papst und Konzil schließlich 1437 zuspitzte und zur Abwanderung der *minor pars* an das päpstliche Gegenkonzil in Ferrara führte, waren die theoretischen Argumente nahezu allesamt auf dem Tisch. Freilich schuf die (im letzten konsequente) Papstabsetzung und Neuwahl neue Fakten. Diese verschärften nur den Ton, veränderten aber nicht die ekklesiologischen Paradigmen.

Welches war nun die Ekklesiologie des Basiliense? Gab es gar einen Idealtext, der den Basler Konziliarismus griffig und authentisch darstellte? Oder gab es soviele Kirchen- und Konzilstheorien wie sich Theologen darüber zu Wort meldeten? Die Antwort des Konzils auf die Reden der päpstlichen Legaten Berardi und Chrysoberges vom September 1432, die mit den Worten *Cogitanti huic sacrae generali synodo* begann, formulierte einige Grunddaten der konziliaristischen Überzeugung und beeinflusste damit nicht wenige Theologen in Basel⁷). Aus späterer Zeit erreichten die Gutachten der Universitäten, die nach 1440 gegen die Neutralität der Kurfürsten und zugunsten Basels verfaßt wurden, den Charakter von knappen programmatischen Darstellungen, allen voran das Krakauer Gutachten von 1442⁸). Nun scheint es mir von Bedeutung zu sein, daß alle diese Schriften aus einem apologetischen, ja polemischen Anlaß heraus entstanden sind, was wiederum wichtige Schlüsse auf die konziliare Theorie selbst zuläßt. Viele, um nicht zu sagen fast alle Elemente der konziliaren Idee lassen sich als Reflex auf einen übersteigerten, als die Kirche lähmend empfundenen Papalismus zurückführen. Umgekehrt entpuppt sich die monarchische Restauration des Papsttums bis in kleinste Details als Anti-Konziliarismus, so daß wir die widerstreitenden Theologien in Basel als sich bekämpfende und dennoch aufeinander verwiesene und verweisende Kontroverstheologie begreifen müssen.

6) Zum Favaroni-Prozess nach wie vor: Willigis ECKERMANN, *Opera inedita historiam XXII Sessionis Concilii Basiliensis respicientia* (Corpus scriptorum Augustinianorum 6, 1978); Thomas PRÜGL, *Die Ekklesiologie Heinrich Kalteisens OP in der Auseinandersetzung mit dem Basler Konziliarismus. Mit einem Textanhang* (VGI 40, 1995) S. 161–164. Die größeren »theologischen Sonderthemen« des Basiliense sind angeschnitten bei HELMRATH, *Basler Konzil* (wie Anm. 5) S. 353–407. Zuletzt Stefan SUDMANN, *Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution* (Tradition – Reform – Innovation. Studien zur Modernität des Mittelalters 8, 2005) S. 178–187.

7) Text in MC 2, S. 234–258, und MANSI 29, Sp. 239–267. Die Reden der päpstlichen Gesandten finden sich in MANSI 29, Sp. 483–492 (Johannes Berardi), bzw. MANSI 29, Sp. 468–481 (Andreas Chrysoberges OP). – *Cogitanti* wurde etwa von Heinrich Kalteisen nach seinem Wechsel ins päpstliche Lager als eines der Hauptdokumente der Basler Theorien betrachtet, aus dem er die *Basilicorum et Amedistarum errores* herausfilterte: PRÜGL, *Die Ekklesiologie Heinrich Kalteisens* (wie Anm. 6) S. 110f., 153.

8) Text in Waclaw BUCICHOWSKI (Ed.), *Polskie Traktaty koncyliarystyczne z Polawy XV Wieku* (Textus et studia theologiae in Polonia excultae spectantia 23, 1987) S. 167–230; ältere Ausgaben in MC 3, S. 1153–1195; C. E. DuBOULAY, *Historia Universitatis Parisiensis*, 5 (Paris 1670, ND 1966) S. 479–517. Das Gutachten der Universität Erfurt findet sich in RTA.ÄR 15, S. 439–450, das der Universität Köln ebd. S. 464–467. Gegen die beiden letzteren verfaßte Heinrich Kalteisen sein *Consilium de auctoritate ecclesiae*. Vgl. PRÜGL, *Die Ekklesiologie Heinrich Kalteisens* (wie Anm. 6) S. 114–127.

Um dem theologischen Ereignis des Basler Konzils ein wenig näherzukommen, bietet sich daher ein vergleichender Blick auf zwei unterschiedliche ekklesiologische Positionen an, die in Basel geformt wurden. Juan de Torquemada und Johannes Stojković de Ragusa zählten zu den profiliertesten Theologen des Basiliense. Man könnte sie auch als Wortführer der jeweiligen Parteien bezeichnen, wobei diese Rollen nicht streng verteilt waren und sich dafür auch andere Namen anböten⁹⁾. Der Vergleich der beiden ist aber aus mehreren Gründen reizvoll¹⁰⁾. Nicht nur waren beide Dominikaner und damit der thomistischen Tradition ihres Ordens verpflichtet, sie hatten auch beide in Paris studiert, der Hochburg des Konziliarismus nicht erst seit den Tagen des Großen Schismas. Beide waren fast gleichen Alters – Ragusa promovierte 1421, Torquemada drei Jahre später –, und beide verfügten über Konzilserfahrung: Der junge Torquemada stieß in der kastilischen Gesandtschaft zum Konstanzer Konzil, Ragusa wurde, als Vertreter der Pariser Universität, sogar von Papst Martin V. mit der Eröffnungspredigt in Pavia-Siena beauftragt. Beider Namen stehen für den Beginn der neuzeitlichen ekklesiologischen Systematik, Ragusa mit seinem *Tractatus de Ecclesia*, Torquemada mit seiner *Summa de Ecclesia*¹¹⁾. Das Schicksal beider Texte könnte aber unterschiedlicher nicht sein: Während Ragusas *Tractatus de Ecclesia* die

9) Antony BLACK wählte etwa Torquemada und Segovia als typische Vertreter des in Basel aufgebrochenen Widerstreits von Kollegialismus und Monarchismus aus: *Monarchy and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy, 1430–1450* (1970); DERS., *Council and Commune. The Conciliar Movement and the Fifteenth-Century Heritage* (1979). Auf päpstlicher Seite könnte man auch Antonio Roselli nennen. Vgl. zu ihm Karla ECKERMAN, *Studien zur Geschichte des monarchischen Gedankens im 15. Jahrhundert* (Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte 73, 1933); Thomas A. WEITZ, *Der Traktat des Antonio Roselli De Conciliis ac Synodis Generalibus: Historisch-kanonistische Darstellung und Bewertung* (KonGe.U, 2002).

10) Zu Leben und Werk beider Autoren: a) Torquemada: SOPMAE 3, S. 24–42; Karl BINDER, *Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada O.P.* (1955); DERS., *Konzilsgedanken bei Kardinal Juan de Torquemada O.P.* (WBTh 49, 1976); Thomas M. IZBICKI, *Protector of the Faith. Cardinal Johannes de Turrecremata and the Defense of the Institutional Church* (1981); Thomas PRÜGL in: LThK³ 5 (1996) Sp. 973f.; Hermann Josef SIEBEN in: DS^p 15 (1991) S. 1048–1054; R. HERNÁNDEZ, *El poder en Juan de Torquemada*, CTom 121 (1995) S. 43–83. – b) Ragusa: Aloysius KRCHNÁK, *De vita et operibus Ioannis de Ragusio* (Lateranum NS 24/3–4, 1960); DERS. in: BBKL 7 (1994) S. 1256–1263; J. Santiago MADRIGAL TERRARZAS, *La eclesiología de Juan de Ragusa O. P. (1390/95–1443). Estudio e interpretación de su Tractatus de Ecclesia* (1995); Petar VRANKIĆ, *Die Grundzüge der Konzilstheologie des Johannes von Ragusa*, AHC 30 (1998) S. 287–310; DERS., *Johannes von Ragusa im Ringen um die Teilnahme der Griechen am Basler Konzil*, AHC 27/28 (1995/96) S. 463–486; Zvezdan STRIKA, *Johannes von Ragusa († 1443). Kirchen- und Konzilsbegriff in der Auseinandersetzung mit den Hussiten und Eugen IV.* (2000); KRÄMER, *Konsens und Rezeption* (wie Anm. 4) S. 182–206 (Die sukzessive Hinwendung des Johannes von Ragusa zur Konzils-idee); Misao i djelo Ivana Stojkovića (1390/95–1443). Zbornik radova s Medunarodnog simpozija u Dubrovniku, 26–28. svibnja 1983, hg. v. Franjo ŠANJEK (Analecta Croatica Christiana 20, 1986).

11) Iohannis [Stojković] de Ragusio, *Tractatus de Ecclesia*, editionem principem curavit Franjo ŠANJEK (Croatia Christiana. Fontes 1, 1983) (im Folgenden: TE). Handschriften und Druckausgaben von Torquemadas *Summa de Ecclesia* sind aufgelistet in SOPMAE 3, S. 37 (Nr. 2730); der jüngste Druck der *Summa* ist Venedig 1561.

Jahrhunderte in nur einer Basler Handschrift überdauerte (bis Iselin Anfang des 18. Jahrhunderts eine Abschrift für die Pariser Hofbibliothek erstellte)¹²⁾, avancierte Torquemadas *Summa de Ecclesia* mit ihren zahlreichen Druckauflagen rasch zum Standardwerk der päpstlichen Restauration. Auch nach dem endgültigen Bruch zwischen Basel und Eugen IV. nahmen die Karrieren der beiden Dominikaner einen ähnlichen Verlauf. Beide wurden in das Kärnnerggeschäft der Diplomatie geschickt, um bei den europäischen Fürsten um die Anerkennung ihrer jeweiligen Partei zu werben. Beide sammelten sie ihre äußerst unterschiedlichen Erfahrungen mit der Griechenunion: Ragusa in Byzanz für Basel (bzw. Avignon) eintretend, wobei er knapp einem von den Venezianern ausgeheckten Anschlag auf Leib und Leben entging, Torquemada in Florenz die Unionsgespräche maßgeblich im lateinischen Sinne gestaltend; beide wurden für ihre Bemühungen mit dem Kardinals purpur ihrer jeweiligen Obödienz entlohnt. Torquemada († 1468) freilich wurde noch Zeuge des glorreichen Siegs des Papsttums, während es Ragusa († 1443) erspart blieb, das sang- und klanglose Ende der Synode mitzuerleben. Zu gerne wüßte man, wie diese beiden Ordensbrüder einander in Basel begegneten. Auch wenn es keine unmittelbaren Zeugnisse gibt, kann man sich gut vorstellen, daß der Umgang, bei allem Respekt voreinander, eher von kühler Distanz geprägt war¹³⁾.

12) Die Originalhandschrift ist Basel, UB, A I 29, fol. 302^v–432^r. Neben dem *Tractatus de Ecclesia* enthält dieser Kodex die Basler Reden und Erwiderungen Ragusas und Rokycanas über die Eucharistie. Inhalt bei ŠANJEK (wie Anm. 11) S. XIX. Die Abschrift, die Iselin in den Jahren 1719/20 erstellte, findet sich in Paris, BN, lat. 1439. Zu Iselins Kopien der Basler Konzilsschriften siehe Heribert MÜLLER, *L'érudition gallicane et le concile de Bâle* (Baluze, Mabillon, Daguesseau, Iselin, Bignon), *Francia* 9 (1981) S. 531–555.

13) Torquemada und Ragusa waren zusammen mit fünf weiteren Dominikanern vom General beauftragt worden, den Orden offiziell auf dem Konzil zu repräsentieren. Daneben waren sie aber auch anderen Loyalitäten verpflichtet: Torquemada der kastilischen Krone, Ragusa dem Präsidenten Cesarini, der ihn bereits mit der Eröffnung des Konzils beauftragt und dem engsten Führungszirkel beigezogen hatte. Wie es scheint, haben Ragusa und Torquemada zusammen mit den anderen offiziellen Vertretern des Ordens im Basler Dominikanerkloster gewohnt, das in den ersten Konzilsjahren auch das wichtigste Tagungslokal darstellte. Vgl. dazu Franz EGGER, *Beiträge zur Geschichte des Predigerordens. Die Reform des Basler Konvents 1429 und die Stellung des Ordens am Basler Konzil (1431–1448)* (Europäische Hochschulschriften, Reihe 3: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 467, 1991) S. 105–115 (über die Ordensdelegation) und S. 195–211 (Das Predigerkloster als Versammlungsort). Bekanntlich hat Ragusa, der mit dem Basler Prior Johannes Nider enge freundschaftliche Kontakte pflegte, dem Basler Konvent seine Bibliothek hinterlassen. – Was das Verhältnis zwischen Ragusa und Torquemada betrifft, so ist nicht auszuschließen, daß dieser womöglich auch seinen Ordensbrüder im Sinne hatte, als er sich über die *novelli magistri, non aetate sed doctrina* mokierte: *Intellaximus tamen cum in Basiliensi concilio fuimus quosdam novellos magistros non etate sed doctrina ad hoc summa violentia intendere cognoscentes quod admissio novellis doctrinis eorum de auctoritate conciliorum et admissione inferiorum prelatorum ad voces diffinitivas maior pars ecclesie esset semper apud eos quotiescumque celebrarentur universalis concilia, a quo periculo dignetur ecclesiam suam sanctam Christus custodire*: Johannes DE TURRECREMATA, *Summa de Ecclesia*, lib. III, c. 14 (ed. Lyon 1496, fol. 193^r). Ragusa hatte alle diese Vorwürfe sowohl mündlich als auch schriftlich vertreten (siehe dazu weiter unten). In jedem Fall verstanden die beiden aber, eine öffentliche Konfrontation zu vermeiden, was von den Zeitgenossen sicher als skandalös empfunden worden wäre.

I. EKKLESIOLOGISCHE STANDORTBESTIMMUNGEN IM KURZREFERAT:
DIE VOTEN RAGUSAS UND TORQUEMADAS ZUM PRÄSIDENTSCHAFTSSTREIT

Einen guten Einstieg, die Ekklesiologien beider Theologen gegenüberzustellen, bietet der sogenannte Präsidentschaftsstreit, bei dem im Frühjahr 1434 die Basler Theologen eine Woche lang darüber stritten, ob die Legaten Eugens IV. auf der Grundlage ihrer Beglaubigungsschreiben als Konzilspräsidenten zugelassen werden sollten¹⁴⁾. Die Väter nutzten diese Gelegenheit, eine Grundsatzdebatte über die Autorität des Konzils zu führen, die von Johannes von Segovia zuverlässig protokolliert wurde¹⁵⁾. Einige Redner begrüßten diese Aussprache über das konziliare Selbstverständnis ausdrücklich. Diese sei überfällig gewesen, hing doch von ihrer Klärung weit mehr ab als nur eine Verfahrensfrage¹⁶⁾. Gegen Ende des Redenmarathons – Segovia protokollierte in seiner Chronik 28 Voten unterschiedlicher Länge – trugen auch Torquemada und Ragusa ihre Meinungen dazu vor. Ragusa war der Schlußredner, der mit seinen Argumenten noch einmal die mehrheitlich ab-

14) Zum Präsidentschaftsstreit siehe: Joseph WOHLMUTH, *Verständigung in der Kirche*, untersucht an der Sprache des Konzils von Basel (TTS 19, 1983) S. 75–82; Thomas PRÜGL, *Antiquis iuribus et dictis sanctorum conformare*. Zur antikonziliaristischen Interpretation von *Haec sancta* auf dem Basler Konzil. Mit Editionen unveröffentlichter Texte des Johannes de Vincellis und des Petrus de Versailles, AHC 31 (1999) S. 72–144, hier S. 83–87; HELMRATH, *Basler Konzil* (wie Anm. 5) S. 466f.; KRÄMER, *Konsens und Rezeption* (wie Anm. 4) S. 145–153 (zu Cesarini), S. 188–193 (zu Ragusa), S. 209–219 (zu Segovia); BLACK, *Council and Commune* (wie Anm. 9) S. 54–57; Giuseppe ALBERIGO, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo* (TRSR 19, 1981) S. 278–289.

15) MC 2, S. 605–617. Nach Abschluß der Debatte wurden alle Voten eingesammelt und ausgewertet. Danach haben sich laut Segovias Protokoll 39 Väter gegen die Zulassung der päpstlichen Legaten als Präsidenten ausgesprochen und nur zwölf dafür, davon zehn *cum qualificationibus additis*; ebd. S. 617. Segovia verfaßte unter Verwendung der wichtigsten Voten der gesamten Debatte seine eigene *Relatio de materia praesidentium*, die ediert ist bei: Pascal LADNER, *Johannes von Segovias Stellung zur Präsidentenfrage auf dem Basler Konzil*, ZSchwKG 62 (1968) S. 1–113. Nikolaus von Kues nahm die Kontroverse zum Anlaß, seinen Traktat *De auctoritate praesidendi in concilio generali* (ed. Gerhard KALLEN [Cusanus-Texte 2/1; SHAW.PH 1935/36, 3. Abh., 1935]) abzufassen, der ebenfalls weit über den unmittelbaren Verhandlungsgegenstand hinaus eine prinzipielle Kirchen- und Konzilstheorie vorlegte. Vgl. dazu auch Gerald CHRISTIANSON, *Nicholas of Cusa and the Presidency Debate at the Council of Basel, 1434*, in: *Nicholas of Cusa on Christ and the Church. Essays in Memory of Chandler McCuskey Brooks*, ed. by Gerald CHRISTIANSON/Thomas IZBICKI (1996) S. 87–103.

16) *Ambasiator regis Francie, Jordanus Morini, annosus in theologia magister, prefacionabatur videre se diebus illis adimpletum esse desiderium suum quia de illa materia discussio et examinatio fieret*: MC 2, S. 608. Auf der anderen Seite beklagte der Bischof von Digne, Pierre de Versailles, daß die intolerante Haltung auf dem Konzil eine freie und objektive Klärung der Superioritätsfrage verhindere: ... *quoniam in Basiliensi concilio numquam permissum est hanc materiam sic disputari, licet aliqui patres sepe hoc requisierint*. Pierre de Versailles, *Cedula Beati apostoli Pauli vox*, ed. PRÜGL, *Antiquis iuribus* (wie Anm. 14) S. 127.

lehrende Haltung unterstrich¹⁷⁾. Die Voten beider lassen sich als Paradigma der in Basel konkurrierenden Ekklesiologien lesen, gerade weil der unmittelbare Streitgegenstand, die Zulassung der päpstlichen Legaten als Präsidenten des Konzils, nicht im Zentrum der Ausführungen stand, sondern es um eine prinzipielle Erörterung päpstlicher bzw. konziliarer Autorität und die daraus folgenden Konsequenzen ging.

Torquemada begann mit dem Gedanken der Hierarchie, den er naheliegenderweise aus dem Werk des Pseudo-Dionysius Areopagita illustrierte, jedoch mit der legistischen Lehre über den *principatus* ergänzte. Diesen Einstieg wählte der Spanier in seinen ekklesiologischen Stellungnahmen häufig, so daß man darin ein Grundmodell seines Kirchenverständnisses sehen darf¹⁸⁾. Die dionysische Hierarchienlehre erfüllte den doppelten Zweck, daß sie der konkreten Erscheinungsform von Kirche und ihrer Leitung, als Nachahmung und Abbild der himmlischen Hierarchie, ein theologisches Fundament verlieh und gleichzeitig offen war für philosophische und juristische Analogien. Die Kirche ist ein *hierarchicus principatus*, aber als solcher ist sie auch ein *principatus unius*¹⁹⁾. Die monarchische Regierungsform des hierarchischen Prinzipats ist aber dem aristokratischen Modell, worauf die Vorstellung vom Universalkonzil als oberstem Leitungsgremium hinauslaufen würde, überlegen. Der Gedanke des *principatus unius* schließt mit ein, daß alle Jurisdiktionsgewalt im obersten Hierarchen konzentriert ist, der sie geordnet und in freier Verfügung an die niederen Amtsträger überträgt. Für diese Vorstellung der absteigenden Gewaltübertra-

17) Das Votum Ragusas ist handschriftlich erhalten in Basel, UB, Cod. E I 1 k, fol. 340^v. Vgl. KRÄMER, Konsens und Rezeption (wie Anm. 4) S. 188–193; MADRIGAL TERRAZAS, *Eclesiología* (wie Anm. 10) S. 79–81. – Torquemadas Stellungnahme scheint in schriftlicher Form nicht erhalten zu sein. Inhaltlich konnte er sich jedoch auf seine im Jahr zuvor abgefaßte *Quaestio* gegen das geplante *Decretum irritans* stützen. MANSI 30, Sp. 550–590; vgl. SOPMAE 3, S. 27 (Nr. 2706).

18) *Quo die post congregationem illam magister Johannes de Turrecremata diffuse prosequebatur, quomodo in ecclesia Dei esset ierarchicus principatus respectu vnius, tamquam ille melior esset ad regimen ecclesie, cui non conueniebat principatus aristocraticus, videlicet per generale concilium, sed principatus respectu vnius, vt omnia semper regerentur ab vno influente iurisdictionem omnibus aliis, et ita Christus dedisset plenitudinem potestatis Petro solum:* MC 2, S. 614. Mit derselben Argumentationsabfolge (von der Hierarchie zum *principatus*) eröffnete Torquemada ebenfalls seine Rede auf dem Reichstag in Nürnberg 1438: MANSI 31A, Sp. 42–44. Vgl. auch seine *Quaestio de decreto irritante*: MANSI 30, Sp. 562 D–E. Der *principatus papalis* lieferte ferner das erste Argument in Torquemadas *Super avisamentum quod papa debet iurare decreta de conciliis generalibus*: MANSI 30, Sp. 600f. Auch in Torquemadas Rede in Bourges 1440 (MANSI 31A, Sp. 86f.) stößt man auf den Gedanken. Vgl. dazu IZBICKI, *Protector of the Faith* (wie Anm. 10) S. 72–74; BLACK, *Monarchy and Community* (wie Anm. 9) S. 57–67.

19) Ragusa begründete im *Tractatus de Ecclesia* die Notwendigkeit von Leitungs- und Vorsteherdienst in der Kirche mit der dionysischen Hierarchienlehre, ohne aber auf der Gipfelung kirchlicher Autorität in einem einzigen höchsten Machthaber zu insistieren. Vgl. TE (wie Anm. 11), II,21 (S. 116–120). Allerdings erwähnte auch er den »einen höchsten Hierarchen«, den er in Petrus, nicht im Papst erblickte. TE, II,32 (S. 150). – Zum Kontext siehe auch David LUSCOMBE, *Hierarchy in the Later Middle Ages: Criticism and Change*, in: Joseph CANNING/Otto Gerhard OEXLE (Hgg.), *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages/Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter* (VMPIG 147, 1998) S. 113–126.

gung wählte Torquemada das aus der antiken Medizin stammende Bild des *influxus*, das in den scholastischen Theorien über das *corpus mysticum* eine theologische Anwendung fand: Vom Haupt ergießen sich alle Lebensströme in den Leib, beleben die Glieder und befähigen sie zu ihren Aufgaben²⁰). Während aber der Areopagit das hierarchische Geschehen als Erleuchtung und Erkenntnis, folglich als einen intellektuell-mystischen Vorgang verstand, in der jede Hierarchie zu ihrer Vollkommenheit findet, stand für Torquemada die von allen innerseelischen Vorgängen abstrahierte *plenitudo potestatis* im Mittelpunkt, auf die die Hierarchienlehre für ihn hinzielte. Damit meinte er aber nicht die sakramentale Gewalt (*potestas ordinis*), was der ursprünglichen Lehre des Areopagiten noch näher gekommen wäre, sondern allein die äußere Leitungsgewalt (*potestas iurisdictionis*), mit der die Prälaten die Kirche *in foro exteriori*, also in ihren äußeren, organisatorischen Belangen leiteten²¹). Wir dürfen in dieser Engführung, oder besser gesagt: in dieser Selbstbeschränkung auf die Superioritätsfrage einen wichtigen Unterschied zwischen der konziliaristischen und der papalistischen Ekklesiologie sehen. Den Verteidigern des Papsttums ging es in erster Linie um die Absicherung und plausible Bestimmung der kirchlichen Leitungsgewalt. Diese konnte in ihrer Fülle und Totalität nur im Papst sein, denn sie wurde vom Herrn allein dem Petrus übertragen, der sie an die Apostel weiterreichte. Die Fülle der petrinischen Gewalt ging aber einzig auf den jeweiligen Nachfolger des Petrus auf dem

20) Spätestens seit Alexander von Hales und Albertus Magnus bezeichnete man die Lebensvorgänge im mystischen Leib, in dem sich die Gnadenströme vom Haupt Christus zu den Gläubigen ergießen, mit dem Begriff des *influxus*. Die Frage wurde standardmäßig in der Kommentierung zu dist. 13 in Buch III der Sentenzen des Lombardus erörtert. Der Lombarde selbst verfolgte den Gedanken noch nicht. Vgl. Albertus Magnus, In III Sent., dist. 13, art. 2–4 (ed. Auguste BORGNET, 28 [1894] S. 238–241); Bonaventura, In III Sent., dist. 13, art. 2, q. 3 (ed. Patres Editores Collegii S. Bonaventurae, 3 [1897] S. 288–290); Summa Halensis, Lib. III, tract. 3, q. 1, tit. 2, membr. 2, cap. 1 (ed. Patres Editores Collegii S. Bonaventurae, 4 [1948] S. 148–151); Thomas de Aquino, In Sent. III, di. 13, qu. 2 (ed. Stanislas-Édouard FRETTE [1889] S. 199–204). Klassisch wurde der Text des Aquinaten in *Summa Theologiae* III,8,6, da er dort den Unterschied, aber auch die Verbindung zwischen Christus, dem unsichtbaren Haupt, und dem Papst als dem sichtbaren Haupt der Kirche ausführte. Torquemada kam auf diesen Text immer häufiger zurück, um die »Hauptrolle« des Papstes zu begründen.

21) Diese juristische Transformation des pseudodionysischen Hierarchiegedankens vollzog sich bereits im 13. Jahrhundert, als das Modell im Mendikantenstreit rege Verwendung fand. Vgl. dazu Michel-Marie DUFFEL, *Ierarchia: Un concept dans la polémique universitaire parisienne du XIII^e siècle*, in: *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, hg. v. Albert ZIMMERMANN, 1. Halbbd. (MM 12/1, 1979) S. 56–83 (ND in: DERS., *Saint Thomas et l'histoire* [1991] S. 551–585). – Die Vorstellungen zur geistlichen Gewalt im Umfeld des Basiliense orientierten sich in der Regel an Johannes Gersons *De potestate ecclesiastica* (ed. Palémon GLORIEUX, *Œuvres complètes*, 6 [1965] S. 210–250), worin die Terminologie einer klaren Analyse unterzogen wurde. Zur Geschichte dieser Unterscheidung in Mittelalter und Neuzeit vgl. Laurent VILLEMINE, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction* (2003). Hier wird die mittelalterliche Diskussion allerdings nur bis ca. 1325 nachgezeichnet, bevor sich der Autor dem Tridentinum und der nachtridentinischen Bestimmung von geistlicher Gewalt bis ins 20. Jahrhundert zuwendet. Für die frühere Zeit siehe auch Ludwig HÖDL, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt* (1960).

römischen Bischofsstuhl über. Dieses kanonistisch-juristische Faktum der Leitungsgewalt galt es klar von jeglichen sakramentalen, gnadentheologischen oder allegorischen Interpretationen von Kirche zu trennen. Torquemada wies daher alle Versuche zurück, aufgrund von Symbolen und metaphorischen Titeln Jurisdiktionsgewalt für die Kirche abzuleiten, denn mit gleicher Rhetorik könnte man dasselbe auch für den Papst einfordern²²). Ein weiterer Grund, weshalb die Kirche qua Kirche unmöglich Träger von *plenitudo potestatis* sein kann, war ihre Natur als *corpus mysticum*. Auch dieses Argument spielte eine Schlüsselrolle in Torquemadas ekklesiologischen Stellungnahmen. Eine Institution, Korporation oder fiktive Rechtsperson – denn nichts anderes bedeutete *corpus mysticum* in diesem Zusammenhang – könne nicht Inhaber von kirchlicher Gewalt sein, da diese immer an eine menschliche Person als Träger gebunden sei. Hier gelten dieselben Bedingungen wie bei der sakramentalen Gewalt (*potestas ordinis*). Kein Kapitel, keine Bruderschaft, keine Universität, ja nicht einmal das Kardinalskollegium könne ein Sakrament spenden, da dies nur dem individuellen ordinierten Amtsträger möglich sei²³). Zuletzt, so der Bericht Segovias, habe Torquemada »viele gegen die, die das Gegenteil meinen, vorgetragen« (*multa dicens in sencientes contrarium*). Mit diesem Seitenhieb²⁴) brachte Segovia ein weiteres Charakteristikum nicht nur des Stils des spanischen Dominikaners, sondern auch der Strategie der Antikonzipalisten generell zum Ausdruck: Torquemadas Schriften und Stellungnahmen waren vom Konzept her eindeutig apologetisch-responsiv strukturiert. Hier wurde eine Lehre (noch) nicht systematisch ausgebreitet, vielmehr wurden Überzeugungen verteidigt und vermeintliche Irrtümer abgewehrt. Die scholastische Methode lieferte das passende rhetorische Gerüst, wobei die Entkräftung der Gegenargumente im Mittelpunkt des theoretischen Bemühens stand. In Basel waren die Papalisten nach Ausweis ihrer Schriften klar in der Defensive²⁵).

Ragusas Stellungnahme fiel in Segovias Referat fast viermal solange aus, woraus man gewiß auch einen Sympathiewert ablesen darf. Der auffälligste methodische Unterschied zu Torquemada war Ragusas Vorliebe für das biblische Argument, wohingegen er juristische Texte durchwegs zu vermeiden suchte. Er begann sein Votum mit einer Reflexion

22) *Nec valoris erat, quod ab aliquo dicebatur superiorem esse potestatem in ecclesia et concilio, quia, si in concilio et papa vna erat potestas numero, quomodo ergo maior; nec id competebat propterea quod ecclesia regina esset, quia eciam et papa esset rex, et si illa esset mater, papa eciam esset pater ecclesie et sponsus, sicut ipsa sponsa*: MC 2, S. 614.

23) *Item nec ecclesie competeret plenitudo potestatis, quia corpus mysticum esset et totum, etenim papa pars non erat, cum in eo esset iurisdicchio tota*: MC 2, S. 614.

24) Schon zu Beginn von Segovias Referat wird klar, daß er die Überzeugungen seines Landsmannes nicht mit gleicher Begeisterung teilte, wenn er abschätzig bemerkte: *diffuse prosequebatur quomodo in ecclesia Dei esset ierarchicus principatus*: MC 2, S. 614; vgl. oben Anm. 18.

25) Folgerichtig waren die meisten Beiträge Torquemadas aus jenen Jahren *responsiones contra* oder ablehnende Voten gegen Konzilsvorlagen. Erst die Zuspitzung des Streits und die diplomatischen Initiativen nach 1437 brachten kohärentere Darstellungen der päpstlichen Autorität bzw. einer papstorientierten Ekklesiologie hervor.

über den päpstlichen Titel »Haupt« (*caput*) und den Anspruch, der sich daraus ableitete. Selbst in der Bibel fänden sich unterschiedlichste Bedeutungen für diesen Begriff, weshalb auch die Rolle des Papstes als »Haupt der Kirche« differenziert zu betrachten sei. Solche Differenzierung lege sich um so dringender nahe, als auch der Begriff »Kirche« nicht univok verwendet werde. Ragusa erinnerte an die drei Erscheinungsformen von *ecclesia universalis*, welche einmal die Kirche in ihrer Gesamtheit bedeuten könne (*universaliter*), sodann als im Konzil versammelte (*collective*) und schließlich als die Summe aller einzelnen Partikularkirchen (*singulativ*). Nur in dieser letzten Bedeutung könne der Papst legitimerweise als »Haupt der Kirche« bezeichnet werden. Sein Leitungsanspruch erstreckte sich aber weder auf die *ecclesia universalis* noch auf das sie repräsentierende Konzil. Dieser dreifache Begriff von Kirche war Ragusa teuer, da er häufiger darauf zu sprechen kam²⁶). In seinen Augen bot die Differenzierung eine Lösung, die Ansprüche und Auszeichnungstitel des Papsttums, die ja eine lange kanonistische, aber auch theologische Tradition für sich anführen konnten, mit der konziliaren Superiorität zu versöhnen. Mit derselben Konstruktion verteidigte er in seinem *Tractatus de Ecclesia* über lange Passagen hinweg den Primat der *Ecclesia Romana* und des Petrusnachfolgers, so daß der flüchtige Leser den Eindruck gewinnen könnte, hier schreibe ein überzeugter Papalist. Löst man aber deren Bedeutungen entsprechend der eben skizzierten Unterscheidung auf, so zeigt sich unmißverständlich die konziliaristische Grundhaltung Ragusas²⁷).

Der nächste Gedanke in Ragusas Votum erinnerte an die Autorität des Konstanzer Konzils, das die Repräsentation der Kirche im Konzil festlegte und daher absoluten Gehorsam einfordern dürfe. Deshalb habe der Papst dem Generalkonzil in allen Belangen, nicht nur in den drei von *Haec sancta* genannten Bereichen (*fides, schisma, reformatio*) zu gehorchen²⁸). Die Unterordnung des Papstes unter das Konzil sei biblisch begründet und in patristischer Tradition verbürgt. Zur Verdeutlichung erwähnte Ragusa die augustinische Exegese der Petrusperikope Mt 16,16–19, wonach Petrus die Schlüsselgewalt stellvertre-

26) ...*simili quoque modo de triplici ecclesie significatione: universaliter, ut tota religio christiana vbique locorum, collective, quemadmodum in generali synodo, singulativ eciam et particulariter, accipiendo banc et illam, et isto modo papam esse caput ecclesie, non vero prout in concilio congregate vel accepte universaliter*: MC 2, S. 615f. Ragusa führte als Quelle dieser Unterscheidung stets die Konstanzer Verurteilung der Artikel des Johannes Hus an. Darin findet sich u.a. der Satz: *Non est de necessitate salutis credere Romanam ecclesiam esse supremam inter alias ecclesias*, wobei das Konzil in einer Fußnote spezifizierte: *error, si per Romanam ecclesiam intelligatur universalis ecclesia aut concilium generale, aut pro quanto negaret primatum summi pontificis super alias ecclesias particulares*: COD, S. 413. Die Unterscheidung der Kirche in *collective* und *singulariter* findet sich auch in Ragusas Rede vor König Albrecht von 1438, RTA.ÄR 13, Nr. 161 S. 304.

27) Johannes de Ragusa, TE (wie Anm. 11), I,2 (S. 17–19); II,26–31 (S. 129–150). Zur »ministeriellen« Rolle des Papstes in den Theorien verschiedener Konziliaristen vgl. Thomas WÜNSCH, *Minister, executor, caput civile* – Der Papst im Kirchenverständnis der Konziliaristen, *Colloquia mediaevalia Pragensia* 1 (1999) S. 53–79, zu Ragusa ebd. S. 65f.

28) *Dicebat consequenter papam subiectum esse concilio absolute et in omnibus*: MC 2, S. 616.

tend für die Kirche empfangen habe²⁹). Weit wichtiger als Mt 16 erachtete Ragusa aber die Stelle Joh 20,20–23 (*Sicut misit me pater*), in der den Aposteln die Bevollmächtigung zur Sündenvergebung durch den Auferstandenen übertragen wurde. Nicht nur seien in diesem Text alle Apostel gemeinsam angesprochen worden, die Bevollmächtigung sei darüber hinaus explizit mit einer Geistspendung verbunden gewesen: *Insuflavit et dixit eis ›Accipite Spiritum Sanctum›*. Daraus schloß Ragusa, daß erstens die Gewalt der Apostel nicht durch Petrus vermittelt sei, sondern *immediate a Christo* komme, und zweitens, daß die Apostel den unfehlbaren Beistand des hl. Geistes erhalten hätten. Die Anwesenheit des hl. Geistes im Apostelkollegium wurde aber als der Grund für die Unfehlbarkeit der Kirche gesehen, die Ragusa gleichermaßen für das Konzil in Anspruch nahm³⁰). Der Parallelstelle im Johannesevangelium, in der der auferstandene Herr dem Petrus das Hirtenamt übertrug (*Pasce oves meas*, Joh 21,15–17), die für die papalistische Seite einen Kronzeugen für den monarchischen Papat darstellte, entkräftete Ragusa wiederum mit einer patristischen Auslegung, diesmal durch Ambrosius, wonach Petrus die Sorge für die Schafe nicht alleine erhielt, sondern zusammen mit den anderen Aposteln³¹). Mit einem Blick auf die vier sogenannten Apostelkonzile unterstrich Ragusa seine Folgerungen aus den Auslegungen der Petrusperikopen. Der biblische Befund der Apostelgeschichte zeige eindeutig, daß die Kirche der Apostel ihre konziliaren Beschlüsse kraft eigener und nicht kraft der Autorität des Petrus faßte. Darüberhinaus zeigten diese Texte, daß Petrus dem Konzil gehorchte und vom Konzil kommandiert wurde, nicht umgekehrt³²).

29) Ragusa zitierte an dieser Stelle den Kommentar des hl. Augustinus zu Ps. 108 (*in figura Ecclesiae; personam gessit Ecclesiae*). Zur Interpretation des Petrusamtes bei Augustinus vgl. A.-M. BONNARDIÈRE, *Tu es Petrus*. La péricope de Matthieu 16,13–23 dans l'œuvre de saint Augustin, *Irénikon* 34 (1961) S. 451–499.

30) *Itaque apostoli non mediante Petro, sed a Christo immediate potestatem acceperant, profitente apostolo ...; infallibilis quoque assistentia spiritus sancti, quia dixit ›accipite spiritum sanctum›; postrema libera executio concessa potestatis, quoniam illimitate diceretur ›quorum remiseritis peccata› etc.; itaque propter infallibilem assistentiam spiritus sancti communis esset sanctorum et aliorum doctrina, ecclesiam errare non posse*: MC 2, S. 616.

31) *...quia iuxta doctrinam Ambrosii pascendas oves non solus Petrus suscepit apostolus, sed cum eo apostoli et ipse cum eis*: MC 2, S. 616. Segovia unterließ es, die Stellenangabe dieser Aussage bei Ambrosius zu verifizieren. Der Verweis bei KRÄMER, *Konsens und Rezeption* (wie Anm. 4) S. 191 Anm. 27, auf Ambrosius, *Sermo de sacerdotibus* (Patrologia Latina, ed. Jacques-Paul Migne, 17 [1845/1879, NDD 1967, 2002] Sp. 570), ist definitiv falsch. Ambrosius ist zudem eher für seine Petrusverehrung bekannt. Die entsprechenden Texte, die ihren Weg ins *Decretum Gratiani* fanden (wie etwa C. 24, q. 1, c. *Est et aliud*; C. 11, q. 1, c. *Magnum quidem*) wurden denn auch stärker von den Papalisten als von den Konziliaristen herangezogen. Daher vermute ich an dieser Stelle eher eine Verwechslung von Ambrosius und Augustinus.

32) *Exponebat etiam de quatuor conciliis celebratis apostolorum tempore, in eis significari eulentissime principalitatem auctoritatis generali concilio competere, et causas in eis diffinitas esse non Petri, sed communi omnium auctoritate, quia communes essent omnibus actiones synodales et, quod maius, quia etiam de bono opere Petrus reddebat rationem concilio, ut de baptizazione Cornelii centurionis eiusque domus, qui erant gentiles, ipseque Petrus obediebat concilio, quando fuisset ab apostolis in Samariam missus*: MC 2, S. 616.

Die beiden Stellungnahmen, die ihre Autoren zwangen, sich auf das in ihren Augen Wesentliche zu beschränken, werfen einige Problemfelder auf, die die theoretischen Debatten in Basel bestimmten. Ich will auf den folgenden Seiten nur drei davon näher beleuchten und dabei das gesamte Schrifttum unserer Kontrahenten zu Rate ziehen. Zunächst sollen die Unterschiede in der theologischen Methode beider näher bestimmt werden, danach soll die Frage nach dem Repräsentationsverständnis angesprochen werden, um schließlich das Unfehlbarkeitsargument zu beleuchten. Ich hoffe, daß dabei trotz der gebotenen Kürze zumindest die Intentionen der beiden Autoren deutlich hervortreten.

II. BIBLISCHE THEOLOGIE VERSUS KANONISTIK? ZU METHODE UND QUELLENBENUTZUNG BEI RAGUSA UND TORQUEMADA

Wie auch der Diskussionsverlauf dieser Reichenauer Tagung mehrfach gezeigt hat, wird der ideologische Gegensatz in Basel häufig auf den Methodenunterschied zwischen Theologie und Kanonistik zurückgeführt³³). Auf der einen Seite haben sich demnach die Theologieprofessoren der Pariser Hochschule und der deutschen Universitäten befunden, die sich bevorzugt auf ihre fachspezifischen Quellen und Methoden, nämlich Bibel, Kirchenväter und logische Argumentation, besannen, auf der anderen Seite die Kanonisten, die die Ekklesiologie traditionellerweise als eine Domäne des Kirchenrechts betrachteten und ihre Quellentexte, Dekret und Dekretalen, mit der entsprechenden juristischen Methode einsetzten. Während die erste Gruppe ihr Kirchenverständnis vor allem auf augustinischen Quellen aufgebaut habe, sei die zweite Gruppe weithin der Sprache und Vorstellungswelt der Dekretalen und der in dieser Tradition stehenden Kirchentraktate des 14. Jahrhunderts (Augustinus Triumphus, Petrus de Palude, Alvarus Pelagius etc.) verhaftet gewesen. Selbst unser Vergleichspaar Ragusa und Torquemada scheint auf den ersten Blick in diese Schablone zu passen, doch gilt es, genauer hinzusehen und sorgfältiger zu differenzieren; denn beide Dominikaner waren in der thomistischen Lehrtradition ihres Ordens ausgebildet worden, beide hatten in Paris studiert, und keiner von beiden war *ex professo* Kanonist.

Allerdings bemühte sich Torquemada schon frühzeitig, die »traditionelle« kanonistische Ekklesiologie zu studieren und zu rezipieren. Während in allen seinen Stellungnahmen das Dekret eine wichtige Rolle spielte, traten die Dekretalen dagegen kaum in Erscheinung. Der Spanier sah im *Decretum Gratiani* eine wichtige Sammlung altkirchlicher Texte, die an Autorität den *originalia* der Kirchenväter in nichts nachstand. Trotzdem be-

33) Vor solch vorschneller Pauschalisierung warnt aber vor allem Helmut G. WALTHER; nach ihm hat es ein »Crossover« zwischen Theologie und Kanonistik gegeben; vgl. seinen Beitrag in diesem Band. Ferner spricht er sich dagegen aus, eine künstliche Konfrontation zwischen einem theologischen und einem kanonistischen Konziliarismus zu errichten.

trachtete sich Torquemada nicht als Kanonist, sondern als Theologe. Erst im hohen Alter, nachdem Basel bereits besiegt war, entschloß er sich, die Texte des *Decretum Gratiani* einer neuen, in seinen Augen systematischeren Ordnung zu unterwerfen, sowie einen Kommentar über das Dekret zu verfassen – vom kanonistischen Standpunkt aus betrachtet ein offenkundiger Anachronismus³⁴). Im Vorwort legte er allerdings dar, daß er in der Sammlung des Gratian vor allem ein theologisches Textbuch erblickte: *Tractatur quidem in hoc libro de altissimis summisque theologiae apicibus*³⁵). In den Einleitungsquästionen zu diesem Werk diskutierte Torquemada ferner die klassische Frage nach dem Vorrang von Theologie und Kanonistik, welcher klar der ersteren zukam. Die Kanonistik rangierte aber unter allen Wissenschaften immerhin auf dem zweiten Rang, vor allem überragte sie wegen ihrer Nähe zur Theologie die zivile Rechtswissenschaft³⁶).

Neben der Frage nach der Rolle der Kanonistik und des Zivilrechts für die Theologie fällt aber für die Bewertung der Methode und des argumentativen *Procedere* in Basel ein anderer Gedanke weit mehr ins Gewicht. Torquemada (und mit ihm die Mehrzahl der päpstlichen Parteigänger) betrachtete die Aktionen und Dekrete des Konzils an erster Stelle als kirchliche Gesetzgebung und damit als Versuch, einen alternativen und konkurrierenden Gesetzgeber neben dem Papst zu errichten³⁷). Während die Konziliaristen mit der Zeit immer selbstbewußter eine Generalvollmacht für das Konzil postulierten, ja wörtlich von einer *plenitudo potestatis* des Konzils sprachen, achteten die Verteidiger des Papstes zunächst genauer auf die einzelnen Akte, mit denen sich Basel päpstliche Rechte anmaßte oder sogar gegen den Papst gesetzgeberisch tätig wurde: hier ein *decretum irritans*, dort eine *admonitio*, die zur *citatio* führte; hier eine Verpflichtung zur Eidesleistung, dort die Appellation an das Konzil usw. Für Torquemada war dieses Vorgehen ein klarer Verstoß gegen die jurisdiktionellen Vorrechte des Papstes, erst in zweiter Hinrichtung reflektierte er auf das dahinter stehende Konzils- und Kirchenbild. Aus diesem apologetischen Grund scheinen seine Stellungnahmen gegen die Basler ein juridisch überfrachtetes Kirchenbild zu vermitteln. Deutlich tritt dieser Ansatz in seiner Stellungnahme gegen das geplante

34) Johannes de Turrecremata, *Expositio Decreti Gratiani*, entstanden 1447–1468; zu Handschriften und Editionen vgl. SOPMAE 3, S. 37f. (Nr. 2731), *Turris Aurea Decretorum sive Nova Compilatio Decreti*, abgefaßt 1451; vgl. SOPMAE 3, S. 37 (Nr. 2729).

35) Von der Dreifaltigkeit bis zur Christologie, von den Tugenden bis zu den Sakramenten, alles finde sich dort hervorragend beschrieben. *Ita ut omne quod ad salutem hominum pertineat in hoc libro tamquam in thesauro quodam sapientiae et scientiae contineatur*. In Gratiani Decretorum Primam Commentarii, tom. I (Venedig 1578) S. 3a und 3b (Widmungsvorrede).

36) Ebd. S. 9a–b (*ad sextum: In quo quaeritur de excellentia huius scientiae*).

37) Die Konziliaristen sahen sich dagegen zunächst als Repräsentanten der Gesamtkirche, woraus dem Konzil freilich bestimmte Privilegien und Aufgaben zuwuchsen. Segovia etwa insistierte auf der Rolle des Konzils als oberstem Gerichtshof: *Generale concilium... est illud supremum tribunal iudicii inobliquabile, quod Deus in sua ecclesia instituit et cuius sententiae obligatur omnis populus christianus*: Johannes de Segovia, *De sancta ecclesia (avisamentum 10)*, zit. bei: KRÄMER, Konsens und Rezeption (wie Anm. 4) S. 327 Anm. 20.

Decretum irritans vom Mai 1433 hervor, das der Spanier sogar mit einer kurzen Abhandlung über das Wesen des Gesetzes begann³⁸). Aus diesem juristischen Interesse heraus wies er die legislativen Ambitionen des Konzils zurück und präsentierte stattdessen seine Sicht des Papstes als eines absoluten Gesetzgebers, der seine Befugnisse zum Wohl der Allgemeinheit, aber auch frei und ohne konstitutionellen Zwang ausübt. Selbst die Mißbräuche der Kurie, mit denen die Basler die Notwendigkeit eines *Decretum irritans* begründeten, änderten nichts an der Freiheit des päpstlichen Gesetzgebers, der sich (wie jeder Fürst) der Epikie, d.h. der nach Billigkeit verfahrenen Dispensationsvollmacht erfreue³⁹). Erst danach führte Torquemada eigentlich theologische Gründe ins Feld, wenn er etwa den göttlich verbürgten *honor* des Apostolischen Stuhles betont, gegen den zu agitieren Häresie sei. In den ersten Jahren des Konzils errichteten die Basler in der Sicht Torquemadas noch keine grundlegend alternative Ekklesiologie, sondern gefährdeten in erster Linie den *optimus principatus*, der in der Einherrschaft liege: *Ponere quod inferiores praelati habeant ecclesiasticum regimen sive dispositionem et ordinationem reipublicae christianae religionis ... est veraciter tunc ponere in ecclesiastica politia plures principatus non reducibiles ad unum superiorem monarcham tales actus exercere valentem*⁴⁰). Nachdem Torquemada den Basler Konzilsalltag ein knappes Jahr lang miterlebt hatte, machte er eindeutig revolutionäre Züge aus. Gäbe man den Jurisdiktionsprimat des Papstes auf, so seine Sorge, dann würde man ein *novum genus politiae* in der Kirche einführen⁴¹). Um die päpstliche Leitungsstruktur der Kirche zu verteidigen, griff Torquemada auf politische und legistische Theorien zurück. Er setzte sie im scholastischen Diskurs weniger als *auctoritates* denn als *rationes*, Vernunftgründe, ein, um die Glaubenstatsache des Primats, der zudem durch historische Zeugnisse abgesichert war, philosophisch plausibel zu machen. *Politia ancilla theologiae* könnte man diese Methode schlagwortartig beschreiben. Dennoch insistierte Torquemada in diesem Zusammenhang auf einer konsequenten Anwendung der von den Legisten formulierten Theorie des *princeps*, dessen Macht durch keine konstitutionellen Mechanismen eingeengt wird, auf den Papst. In dem *Avisamentum* über die geplante Eidesformel, mit der der Papst dem Generalkonzil Gehorsam schwören sollte, setzte Torquemada einem Hauptargument des Konziliarismus, nämlich der Legitimationsformel des Konstanzer Konzils, *concilium generale potestatem immediate habet a Christo*, den alten

38) *Quoniam lex tam mortali quam divina doctrina non habet vim coactivam nisi ex legislatoris auctoritate*, so beginnt der erste Satz der *Quaestio de decreto irritante*: MANSI 30, Sp. 550–590; vgl. SOPMAE 2, S. 27 (Nr. 2706).

39) *Epikeia virtus annexa principi*: MANSI 30, Sp. 554, mit Verweis auf den entsprechenden Kommentar des Albertus Magnus zu Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1137a1–1138b15; *Super Ethica Commentum et Quaestiones*, liber V, lectio 15, ed. Wilhelm KÜBEL, *Alberti Magni Opera Omnia*, 14 (1968–1972) S. 378–383.

40) MANSI 30, Sp. 558B.

41) MANSI 30, Sp. 566E.

legistischen Grundsatz gegenüber: *princeps solutus legibus*. Beide Konzeptionen zu versöhnen ist in der Tat schwierig, wenn nicht unmöglich⁴²⁾.

So willkommen die *iuristae* und ihre Grundsätze für Torquemada auch waren⁴³⁾, so zitierte er sie doch selten *expressis verbis*. Ganz anders setzte er im Vergleich dazu auf die Autorität des Thomas von Aquin. Nicht erst seit seinem Florilegium ekklesiologischer Texte aus dem Opus des Aquinaten, das er 1437 für den Konzilspräsidenten Cesarini zusammengestellt hatte, argumentierte Torquemada souverän aus dem Fundus der thomasi-schen Ekklesiologie. Dieses Florilegium, die sogenannten *Flores sententiarum beati Thomaе*, trug in den 1440er Jahren maßgeblich dazu bei, daß der Aquinate zu einem wichtigen Gewährsmann des wiedererstarkten Renaissancepapsttums wurde und sich das Papsttum seinerseits mit dem Glanz des Thomas und seiner Theologie umgab⁴⁴⁾. Die Konziliaristen konnten zu keinem Zeitpunkt eine ähnlich einflußreiche theologische Autorität derart exklusiv für sich beanspruchen wie die Papalisten den Aquinaten. Auch im Falle des Augustinus gelang dies nicht. Neben dem Aquinaten und den kanonistischen Quellen gilt es schließlich auch Dionysius Areopagita zu erwähnen, der zu den bevorzugten theologischen Autoritäten Torquemadas zählte. Mehr noch als an den philosophisch-theologi-

42) *Super avisamento quod papa debeat iurare decreta de conciliis generalibus* (1436), in: MANSI 30, Sp. 599–606, hier Sp. 600. – Torquemada brauchte den *Codex Justiniani* nicht im Original zu lesen, um auf die Maxime *princeps solutus legibus* zu stoßen. Er fand sie bei Thomas von Aquin: *Iurisperitus dicit quod princeps legibus solutus est. Qui autem est solutus a lege, non subditur legi. – Princeps dicitur esse solutus a lege, quantum ad vim coactivam legis. Nullus enim proprie cogitur a seipso. Lex autem non habet vim coactivam nisi ex principis potestate. Sic igitur princeps dicitur esse solutus a lege, quia nullus in ipsum potest iudicium condemnationis ferre, si contra legem agat. Ergo non omnes subiecti sunt legi*: Thomas de Aquino, *Summa Theologiae* I–II,96,5, Einwand und Antwort ad 3.

43) ... *ut dicunt domini iuristae*: MANSI 30, Sp. 563B; *et ideo rationabiliter dicunt iuristae*.: ebd. Sp. 564B. – Auf der anderen Seite sah Ragusa generell in den *iuristae* die Feinde des Konzils. So wandte er sich etwa scharf gegen eine überzogene Interpretation der Epikie durch die *iuristae*, die dem Papst einen Freibrief ausstellen: ... *in quibus multi juristarum non intelligentes huiusmodi virtutis condicionem dixerunt papam posse revocare huiusmodi statuta ... causa autem erroris juristarum predictorum in dicto modo dicendi fuit et est consuetudo seu abusus Romanorum pontificum, quo de epicheia fecerunt legem et de lege epicheiam*: Rede vor König Albrecht II.; RTA.ÄR 13, S. 299 Z. 25–43. Die Vorbehalte gegen die *iuristae* spiegeln ein tiefes Mißtrauen der Konziliaristen gegenüber säkularen und staatsrechtlichen Analogien und Modellen für die Kirche wider. Bereits *Cogitanti* verwehrte sich gegen die unbesehene Anwendung zivilrechtlicher und politischer Vorstellungen auf die Kirche, die doch eine Wirklichkeit *sui generis* sei: *Nec comparandum est corpus ecclesie aliis politicis corporibus ciuitatum et vniuersitatum, quia in medio huius corporis est Christus, qui ipsum regit ne erret*. Die Kirche habe keinen *princeps* als Vorsteher, sondern sie selbst sei der *princeps*, der die Einheit symbolisiere und garantiere: *Ipsa enim vnus est princeps, et vnitati fidelium, non singulis, hec iurisdiccio a domino conceditur ..., quia vnitas ecclesie multo maior est atque perfectior, quam vnitas vnus regis aut imperatoris terreni*: Responsio synodalis ›Cogitanti‹, MC 2, S. 244.

44) Zu den *Flores Sententiarum* vgl. SOPMAE 3, S. 31f. (Nr. 2714); Thomas PRÜGL, Antonio da Cannara: *De potestate Pape supra Concilium Generale contra errores Basiliensium*. Einleitung, Kommentar und Edition ausgewählter Abschnitte (VGI 41, 1996) S. 141–146. Zum Thomismus der beiden: DERS., Dominicans and Thomism at the Council of Basel (1431–1449), AHC 35 (2003) S. 363–381.

schen Schriften des Areopagiten selbst war Torquemada aber an dessen Hierarchienlehre interessiert, die, wie wir bereits oben gesehen haben, ausschließlich dafür bemüht wurde, die kirchliche Hierarchie vom päpstlichen Jurisdiktions- und Leitungsprimat her zu konzipieren.

Nun zu Ragusa! In der Tat läßt sich bei ihm ein ausgeprägtes Interesse für eine breite patristische Dokumentation, vor allem aber für ein intensives Arbeiten am und mit dem biblischen Text feststellen. Hermann Josef Sieben sprach in diesem Zusammenhang sogar von »historisch-kritischer Methode«⁴⁵⁾, wofür man freilich keine neuzeitlichen Maßstäbe anlegen darf. Seine Exegese zeichnete aber aus, daß sie sich nicht mit den knappen, konventionellen Schriftauslegungen der Kontroversschriften zufrieden gab, sondern stets den größeren Auslegungszusammenhang zu berücksichtigen versuchte und den Text intensiv nach vielen Aussagen hin abhorchte. Das Schriftargument hatte bei Ragusa niemals nur ornamentale Funktion, sondern stand am Beginn und im Zentrum des theologischen Diskurses. Typisch dafür ist die lange Abhandlung über den Apostel Petrus im *Tractatus de Ecclesia*, mit der Ragusa die Primatsfrage einleitete und dadurch die exegetische Fragestellung in ihren Ergebnissen bereits weithin festlegte⁴⁶⁾. Dabei vergaß Ragusa nicht, sich einer breiten theologischen und exegetischen Tradition zu vergewissern. Häufiger als bei anderen Basler Theologen kamen bei ihm die Standardwerke mittelalterlicher Exegese zu Wort: die *Glossa ordinaria*, die *Catena aurea* des Thomas von Aquin, Nikolaus von Lyras *Postilla* etc. Das Publikum sollte merken, daß hier ein *Magister sacrae paginae* schrieb, der einer von juristischen Argumenten überbordenden Ekklesiologie Paroli zu bieten versuchte.

Trotz seines hohen Ansehens auf dem Konzil und seiner führenden diplomatischen Rolle wird man Ragusa nicht als dessen Chefideologen bezeichnen. Er war ein fleißiger Arbeiter und Sammler, der aus dem regen gedanklichen Austausch in Basel die Elemente seiner Ekklesiologie zusammenfügte. Worin er sich aber von seinen Kollegen unterschied, das war sein ausgeprägtes Interesse für historische Entwicklungen und alte Quellen. In seinem *Tractatus de auctoritate conciliorum* gestand er ein, *aliquahter historialiter progredi*⁴⁷⁾. Nicht erst nachdem er aus Konstantinopel 60 griechische Handschriften mit nach Basel gebracht hatte, wurde sein historisches Interesse geweckt; bereits die neuen Quellen und Texte, die Nikolaus von Kues in der *Concordantia Catholica* vorstellte, fanden bei Ragusa begeisterte Aufnahme und Wiederverwertung. Mit dem Kusaner teilte er auch die

45) Hermann Josef SIEBEN, Basler Konziliarismus konkret (I). Der *Tractatus de auctoritate conciliorum et modo celebrationis eorum* des Johannes von Ragusa, ThPh 69 (1994) S. 182–210; ND in: DERS., Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee (KonGe.U, 1996) S. 97–128, hier S. 106. Zitiert wird im folgenden aus dem Nachdruck.

46) Johannes de Ragusa, TE (wie Anm. 11), II,27–31 (S. 131–150). Zum Primat der Exegese in Ragusas Theologie vgl. Bonaventura DUDA, Biblijska hermeneutika Ivana Stojkovića, in: Misao i djelo (wie Anm. 10) S. 235–253.

47) Basel, UB, A IV 17, fol. 200^r; zit. bei SIEBEN, Basler Konziliarismus konkret (wie Anm. 45) S. 106.

Neugier, in alten Kloster- und Kathedralbibliotheken nach Konzils- und Vätertexten zu forschen. In einer Rede vor König Albrecht II., den er als Gesandter des Konzils 1438 in Wien aufsuchte, zitierte er ausführlich aus dem Werk *Contra invasores et symoniacos* des Kardinals Deusededit, das er, wie er nicht ohne Stolz kundtat, in der Regensburger Dombibliothek aufgestöbert hatte, freilich unter dem Namen des Anselm von Lucca⁴⁸).

Ragusa zitierte seine Quellen nicht nur als Autoritäten, sondern verstand sie auch als historische Zeugnisse. Die Kirche, so schrieb er im *Tractatus de Ecclesia*, habe mehrere Entwicklungsstadien durchlaufen, die jeweils unterschiedliche Organisationsformen nach sich zogen. Daher müsse man sich hüten, bestimmte Gepflogenheiten der Urkirche unbeesehen auf die Gegenwart zu übertragen. Die *praxis apostolorum et ecclesiae primitivae*, so normativ sie in bestimmten Belangen auch sein mag, bindet doch nicht die *praxis ecclesiae modernae*⁴⁹). Das war die Lektion, die er aus den Hussitengesprächen gelernt hatte. Mit diesem historischen Argument entkräftete er aber auch die Formen und Zeugnisse der zunehmend dominanten päpstlichen Amtsführung seit dem frühen Mittelalter, die doch, so Ragusa, von der Kirche nur geduldet wurden. Das Konstanzer Konzil habe dagegen eine historische Zäsur geschlagen, da nun die Kirche wieder ihr seit alters zustehendes Recht ergriff, »ihre« Angelegenheiten »selbst« zu regeln⁵⁰).

Torquemada reagierte auf die dezidiert historisch argumentierenden Theologen am Basiliense sehr spät. Erst in der *Summa de Ecclesia* beilete er sich zu versichern, daß auch er die Chroniken gewälzt habe, mit dem Ergebnis allerdings, daß man aus der Geschichte keine eindeutige und immer gültige Praxis für die Feier von allgemeinen Konzilien herauslesen könne. Letztlich liege es daher im Gutdünken des Papstes festzusetzen, wie die Konzilien zu feiern seien und wer dazu eingeladen werde. Da der Modus der Feier vom Papst abhänge, könne man aus der Geschichte der Konzilien auch kein *efficax argumentum* für die Autorität der Konzilien gewinnen. Der disparate historische Befund lieferte somit,

48) *Item sanctus (!) Anselmus Lucensis episcopus in libro quem in defensionem decretorum Gregorii septimi composuit, qui liber habetur in libraria Ratispona in parvo volumine in pergamento et in littera antiqua, cujus initium est in rubro: »Incipit liber sancti Anselmi Lucensis episcopi, ipse itaque prefatus sanctus Anselmus in secundo libro prescripti operis, cum precedentibus conciliis et decretis et precipue prime septime et octave sinodi ostendisset nullum jus ad seculares potestates pertinere de beneficiis ecclesiasticis disponendi: RTA.ÄR 13, S. 283f. – Bei gleicher Gelegenheit stieß er auf das *Defensorium Gregorii VII* des Kardinals Albino aus der Mitte des 12. Jahrhunderts; ebd. S. 269 und 284.*

49) Im *Tractatus de auctoritate conciliorum* sprach sich Ragusa dennoch für eine Reform der Kirche nach dem Vorbild der *ecclesia primitiva* aus; vgl. SIEBEN, Basler Konziliarismus konkret (wie Anm. 45) S. 106. Die verschiedenen Ritusformen, die die Kirche im Lauf der Zeit entwickelte, diskutierte Ragusa im TE (wie Anm. 11), I,2 (S. 20).

50) Ragusa unterschied vier Perioden in der Kirchengeschichte, in denen jeweils unterschiedliche Formen der Konzilsfeier gepflegt wurden. Die vierte und letzte Periode begann mit dem Constantiense, das in gewisser Weise wieder auf die älteste Form zurückgriff: *Tractatus de auctoritate conciliorum*, fol. 187^v–192^v; dazu SIEBEN, Basler Konziliarismus konkret (wie Anm. 45) S. 112–117; STRIKA, Johannes von Ragusa (wie Anm. 10) S. 286–294.

anders als bei Ragusa, lediglich ein weiteres Argument für die päpstliche Gewalt und seine absolute Dispensationsvollmacht⁵¹).

III. »ECCLESIA« VERSUS »PETRUS«: DAS PROBLEM DER REPRÄSENTATION

Dreh- und Angelpunkt des Basler Konziliarismus war die Überzeugung, daß das allgemeine Konzil die Universalkirche repräsentiere. Die dogmatische Begründung lieferte einzig und allein, wie Ragusa zugab, das Beispiel und die Praxis des Konstanzer Konzils: *quia in omnibus suis decretis et epistolis hanc representationem universalis ecclesie sibi ascriptis*⁵²). Von dieser Überzeugung leiteten sich wie von einem Grunddatum alle Ansprüche der Basler ab, waren sie theologischer, kanonistischer oder politischer Natur: *Unde et propter hujusmodi representationem ipsa generalia concilia vicem et auctoritatem in omnibus universalis ecclesie gerunt*⁵³). Bekannt ist nun allerdings auch, daß ungeachtet des permanenten Gebrauchs der Formel *concilium generale universalem ecclesiam repraesentans* die Bedeutungen (oder besser gesagt: die Bedeutungsschichten) von Repräsentation bei den meisten der Basler Theologen wenig reflektiert waren⁵⁴). Ausnahmen bestätigten die

51) *Et tamen notandum quod revolventibus nobis multas historias et practicas observatas in multis conciliis cognoscimus occurrisse in facto quod multis et variis de causis aliqui preter prelatos superiores quos supra diximus in his que pertinent ad corpus universalis concilii admissi et possunt admitti ad universalia concilia: Johannes de Torquemada, Summa de Ecclesia, lib. III, c. 15 (ed. Lyon 1496, fol. 194^{rb}). – Quare licet primitiva ecclesia celebrando aliqua concilia exemplum nobis dederit ut nos occurrentibus necessitatibus illa celebremus, ut dicit glossa ad Act. xv, non tamen obligamur ritum tunc observatum nunc observare: ebd. fol. 195^{ra}. – Ein anderes Beispiel dafür, daß Torquemada seine Überzeugungen durchaus historisch zu dokumentieren verstand, bietet sein Kommentar zum Kanon *Si papa* (di. 40, c. 6). Torquemada listete darin detailliert jene Autoritäten auf, die eine mehr oder minder strikte Theorie der päpstlichen Immunität vertraten: Hugo v. St. Viktor (im Druck steht fälschlicherweise »Richard«), Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Alexander von Hales, Bonventura, Petrus von Tarantasia, Innozenz III., Ulrich von Straßburg, Richard von Mediavilla, Petrus de Palude, Hervaeus Natalis, Augustinus de Anchona, Alexander de Elpidio, qui omnes apertissime tradunt Romanum pontificem verum et indubitatum extra casum haeresis nullum in terris habere iudicem superiorem. Ferner vertreten dieselbe Meinung die Kanonisten Hostiensis, Guido de Bayisio, Johannes Andreae, Alvaro Pelayo, et plures alii: Johannes de Turrecremata, *In Gratiani Decretorum Primam doctissimi Commentarii* (Venedig 1578) S. 352b.*

52) Johannes von Ragusa, Rede auf dem Frankfurter Wahltag 1440; RTA.ÄR 15, Nr. 117 S. 207.

53) Ebd.

54) Zum Repräsentationsverständnis der Basler vgl. nach wie vor: Hasso HOFMANN, Repräsentation. Studien zu Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert (Schriften zur Verfassungsgeschichte 22, 42003); Werner KRÄMER, Die ekklesiologische Auseinandersetzung um die wahre Repräsentation auf dem Basler Konzil, in: Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild, hg. v. Albert ZIMMERMANN (MM 8, 1971) S. 202–237; Walter BRANDMÜLLER, *Sacrosancta synodus universalem ecclesiam repraesentans*. Das Konzil als Repräsentation der Kirche, in: DERS. (Hg.) Synodale Strukturen der Kirche. Entwicklung und Probleme (Theologie interdisziplinär 3, 1977) S. 93–112; ND in: DERS., Papst und Konzil im großen Schisma (1378–1431). Studien und Quellen (1990) S. 157–170.

Regel: Das reizvolle Repräsentationsmodell des Nikolaus von Kues, das eine konsequente Delegation von gewählten Vertretern der Pfarreien, Diözesen und Provinzen in das jeweils nächsthöhere Konzil vorsah und damit die Kirche nicht nur systematisch konziliar strukturierte, sondern auch eine konsequente Repräsentation »von unten« schuf, fand weder in Basel noch an der Kurie breite Zustimmung⁵⁵). Das in Basel vorherrschende Modell darf man stattdessen als Identifikationsrepräsentation beschreiben, wonach die Stellvertretung geradezu eine Identität zwischen Kirche und Konzil begründet⁵⁶). Das Konzil *ist* die Kirche. Eine abgeschwächte Version dieser Vorstellung geht von einer zunehmenden bzw. abnehmenden Repräsentation aus, je nachdem wie zahlenmäßig näher das *repraesentans* (Konzil) an das *repraesentatum* (Universalkirche) heranreicht⁵⁷). Freilich wirft diese »dynamische« Repräsentation erhebliche Unsicherheit hinsichtlich der Verbindlichkeit auf. Daneben versuchte man auch vereinzelt, wie etwa Johannes von Ragusa, die Bischöfe durchaus traditionell als Vertreter ihrer Teilkirchen, die Gesandten als Vertreter ihrer Herren und die anderen Sprecher als Vertreter ihrer jeweiligen Korporationen zu würdigen und diese Vorstellung in die umfassendere Idee der *repraesentatio in identitate* zu integrieren.

Dabei gilt es zu bedenken, daß die Basler kein im strengen Sinn demokratisches Kirchenverständnis pflegten, auch wenn ihnen das gelegentlich vorgeworfen wurde, sondern ein egalitär klerikales. Die Kirche ist zunächst repräsentiert in der Priesterschaft. Diese *ecclesia sacerdotalis* ist die alleinige Inhaberin der kirchlichen Gewalt, sei diese sakramentaler oder jurisdiktioneller Natur, und steht deshalb stellvertretend für die gesamte Kirche; denn die Gläubigen sind mit den Priestern durch Gehorsam und Glaubenskonsens verbunden⁵⁸).

55) Maurizio MERLO, *Vinculum concordiae*. Il problema della rappresentanza nel pensiero di Nicolò Cusano (1997); Claudio D'AMICO, *Consensus y repraesentatio* en el *De concordantia catholica* de Nicolás de Cusa, PaMe 22 (2001) S. 45–57; Rudolf HAUBST, Wort und Leitidee der *repraesentatio* bei Nikolaus von Kues, in: Der Begriff der Repraesentatio (wie Anm. 54) S. 139–162.

56) Einen wichtigen Text für diese Vorstellung stellt der Passus in der Konzilsantwort *Cogitanti* dar, der in der Folge von vielen Theoretikern aufgenommen wurde: *Diffinitum enim est in concilio Constanciensi, quod synodus generalis in spiritu sancto legitime congregata catholicam representat ecclesiam, et potestatem a Christo immediate habet... Quaecumque igitur proxime dicta sunt de auctoritate ecclesie, trahi ad generale concilium, quod illam representat, necesse est; alioquin non recta esset representatio, si eadem in representante et representato auctoritas non inesset*: MC 2, S. 241.

57) Brian Tierney nannte diese Form von Stellvertretung »mimesis«: Brian TIERNEY, The Idea of Representation in the Medieval Councils of the West, *Concilium* 19 (1983) S. 516–521.

58) Vgl. Johannes de Ragusa, TE (wie Anm. 11), I,2 (S. 15f.): *Idcirco et clerus tamquam pars huius corporis nobilior restrictive ecclesia speciali quodammodo consuevit appellari*; vgl. auch Heinrich Kalteisen, *De ecclesia: Nam sacerdotium est pars ipsius ecclesie universalis catholice habens se in toto corpore ecclesie sicut anima una in uno corpore... Et tale sacerdotium regens, quod et regale dicitur, in sua potencia regitiva sibi a Deo data includit populum, ita ut populus dicatur in sacerdotio esse per quendam consensum*. Kalteisen rekurriert wiederum auf Nikolaus von Kues, *De concordantia catholica* I, 6 (§§ 32 und 37) und *De aucto-*

Wie seine gesamte Ekklesiologie, so entwickelte Ragusa auch seine Vorstellungen von der Stellvertretung der Kirche im Konzil aus biblischen Vorgaben⁵⁹). Die zentrale Perikope fand sich in Apg 15, dem Bericht des Apostelkonzils, worin es heißt, die Apostel und Ältesten faßten ihre Beschlüsse *cum omni ecclesia*. Nicht minder wichtig war Mt 18,20: *Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum*, denn damit konnte Christus nur das Konzil gemeint haben. Wo aber göttliche Anwesenheit garantiert sei, da müsse sich auch höchste Autorität wiederfinden. Nur zwei Verse früher, in Mt 18,17, trifft man darüber hinaus auf eine andere Königsstelle der konziliaren Theorie, wo es aus dem Mund des Herrn heißt: *quod si non audierit eos, dic ecclesiae!*; jene Stelle, in der »die Kirche« als Letztinstanz bezeichnet wird.

Ragusa neigte mit der Mehrzahl der Basler zu der extremen Auffassung von einer *repraesentatio in identitate*, auch wenn dieser Begriff nicht fällt. Dafür war dem Dominikaner eine andere Deutung teuer: Das Konzil sei nicht nur ein Statthalter der Kirche, sondern verleihe ihr eigentlich erst Gestalt. Es trete als das Sprachrohr der Kirche auf und gebe ihr eine »Form«; denn während die Masse der Gläubigen über den Erdkreis verstreut die Kirche nur *materialiter* abbildeten, stelle das Konzil die Universalkirche *formaliter* dar⁶⁰). Konkret bedeutet dies, daß die verstreut über den Erdkreis lebenden Gläubigen keinerlei Entscheidungskompetenz in der und für die Kirche zu entwickeln in der Lage sind. Erst wenn das Konzil zusammentritt, verleiht es der Kirche eine Form, aus welcher sich zwangsläufig die *plenitudo potestatis* für diese Versammlung ableitet⁶¹). Der Kirche liegt damit inhärent eine synodale Struktur zugrunde, ja erst das Konzil drückt die wahre Form der Kirche als Versammlung aus. Kraft so verstandener Repräsentation erhält aber das Konzil auch die Vollmacht über die Gläubigen, oder, wie Ragusa sagt, es repräsentiert die Gläubigen *consensu et auctoritate*⁶²). Kirche und Konzil sind ein und dieselbe Realität. Aus dieser ideologischen Vorgabe übertrug Ragusa folgerichtig die *notae ecclesiae* (Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität), die er im *Tractatus de Ecclesia* so ausführlich

ritate praesidendi, ed. KALLEN (wie Anm. 15) S. 14. Text und Nachweise in: PRÜGL, Die Ekklesiologie Heinrich Kalteisens (wie Anm. 6) S. 279.

59) Die Rede auf dem Frankfurter Wahltag von 1440 enthält eine dichte Zusammenfassung seiner konziliaristischen Bibelauslegung: RTA.ÄR 15, Nr. 117 S. 204–220. Sie setzt sich aus sechs *considerationes* zusammen, wobei sich die zweite »Betrachtung« der Idee der Repräsentation der Kirche im Konzil annimmt. Dieser Teil, der gut zwei Drittel der Rede ausmacht, darf als das Kernstück dieser Stellungnahme angesehen werden: ebd. S. 206–215. Auf weitere Texte Ragusas zur Repräsentation verweist STRIKA, Johannes von Ragusa (wie Anm. 10) S. 316f.; vgl. auch MADRIGAL TERRAZAS, *Eclesiología* (wie Anm. 10) S. 140–146.

60) *Quia vero ecclesia potest duobus modis considerari: uno modo quasi materialiter, prout est sparsa per orbem, alio modo quasi formaliter, prout est in aliquo loco in unum congregata, quod fit in concilio generali*: RTA.ÄR 15, S. 210 Z. 30–32; derselbe Gedanke in TE (wie Anm. 11), I,2 (S. 14).

61) *Ecclesia ut sparsim considerata non habet illam potestatem universalem nisi in quodam potenciali sive materiali et parciali, sed congregacio sua et unicio, que fit in concilio generali, dat quasi formam ecclesie, quam sequitur plenitudo potestatis inmediate a Christo*: RTA.ÄR 15, S. 210 Z. 35–39.

62) RTA.ÄR 15, S. 210.

erläuterte, ohne Einschränkung auf das Konzil⁶³). Eine weitere Folge dieser Einheit von Kirche und Konzil sah Ragusa in der durchgängigen Geltung des Majoritätsprinzips. Die Kirche ist dort wahrhaftig, wo sich die *maior pars* der Gläubigen wiederfindet. Kirche kann daher niemals nur auf einen einzigen Menschen reduziert werden, sprich, sie kann auch niemals nur von einem einzigen repräsentiert werden. Das berühmte »Ockhamsche Restargument«, das nicht nur einer spiritualistischen Auffassung von Kirche Vorstöße leistete, sondern sich auch für antikonziliaristische Zwecke anbot, wurde von Ragusa scharf abgelehnt und als häretisch bekämpft⁶⁴).

Wie sieht es aber mit den Repräsentanten, also den Konzilsvätern selbst aus? Aus dem Studium der patristischen Konzilsakten, deren Kenntnis er zum großen Teil dem Kusaner verdankte, wußte Johannes von Ragusa, daß die alten ökumenischen Konzilien Bischofsversammlungen waren. Gleichwohl verteidigte er die mittelalterliche Praxis und mehr noch den Usus von Konstanz und Basel, wo in großer Zahl mittlerer, ja niederer Klerus mit Stimmrecht zugelassen wurde. Diese Neuerung in Basel wurde von Ragusa sogar als Beweis der Präsenz des hl. Geistes verteidigt: *Non attenditur efficientia vocis ex dignitate sed ex veritate, ita ut illa sit potior, efficacior quam veritas reddit clariorem*⁶⁵). Deshalb wäre es eine Sünde gegen den hl. Geist, würde man jene ausschließen, die sich der Geist in besonderer Weise als Sprachrohr erkoren hat. Mit Berufung auf den Ämterkatalog in Eph 4,13 maß Ragusa den *magistri*, welche er vor allem mit den Universitätsprofessoren identifizierte, eine wichtige Rolle bei, die ihre Anwesenheit auf dem Konzil nicht nur duldete, sondern geradezu erforderte⁶⁶).

63) *Quare necesse est, ut eidem concilio generali, ex quo universalem ecclesiam representat et vices ipsius ac auctoritatem gerit, supradicta quatuor predicta in articulo ecclesie posita attribuantur veraciter, ut videlicet, sicut ecclesia est una sancta catholica et apostolica, ita et ipsa generalis synodus sit hujusmodi, videlicet una sancta catholica et apostolica*: RTA.ÄR 15, S. 208. MADRIGAL TERRAZAS, La eclesiología (wie Anm. 10) S. 333–368, erörtert die Interpretation der vier *notae ecclesiae* im *Tractatus de Ecclesia*, die Ragusa im Anschluß an Thomas von Aquin als *conditiones* bezeichnete.

64) *Tertia conditio universalis Ecclesiae quae tangitur in Symbolo Nicaeno est catholica, quod idem est quod universalis, ad excludendum errorem eorum qui dicunt Ecclesiam de lege ordinatam posse esse vel consistere, toto mundo in errore persistente, in una persona singulari, quemadmodum, ut dicunt, tempore passionis Christi remansit in sola Virgine gloriosa*: TE (wie Anm. 11), II,11 (S. 85f.); vgl. dazu Karl BINDER, Thesis In passione Domini fidem Ecclesiae in beatissima Virgine sola remansisse iuxta doctrinam medii aevi et recentioris aetatis, in: Maria et Ecclesia. Acta Congressus Mariologici-Mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati, 3 (1959) S. 389–488. – *Semper enim in sancta Dei Ecclesia aliqui a principio mundi fuerunt et erunt usque ad consummationem saeculi immaculati et sancti per gratiam iustificantem in conspectu Domini*: TE (wie Anm. 11), III,4 (S. 233); ebd. II,10 (S. 84).

65) *Tractatus de auctoritate conciliorum*, fol. 210^v; zit. nach SIEBEN, Konziliarismus konkret (wie Anm. 45) S. 120.

66) *In conciliis generalibus maxime praesentibus non solum episcopi debent habere vocem definitivam, sed etiam sacerdotes..., ac cum praedictis praecipue illi, qui sunt sacrae theologiae et divinarum scripturarum magistri et doctores, cuiuscumque status aut religionis fuerint, quorum gradus expresse ab apostolo denotatur*: *Tractatus de auctoritate conciliorum*, fol. 209^v; Text bei SIEBEN, Basler Konziliarismus konkret (wie

Schaut man auf die Gegner der konziliaren Idee, so darf man sich wundern, warum sie das in vieler Hinsicht problematische Repräsentationsargument nicht viel stärker unter Beschuß nahmen⁶⁷. Wahrscheinlich trafen die Formulierungen des Konstanzer Konzils auf einen doch starken Grundkonsens zahlreicher Theologen und Kanonisten, der im Universalkonzil eine wie auch immer im Detail näher zu bestimmende Stellvertretung und Darstellung der Gesamtkirche erblickte. Oder aber Konstanz hatte umgekehrt eine lange Überzeugung formuliert, so daß es selbst überzeugten Papalisten schwerfiel, den Gedanken der Repräsentation der Kirche im Konzil rundweg abzulehnen⁶⁸. Torquemada etwa kritisierte nicht den Repräsentationsgedanken als solchen, sondern die Konsequenzen und Ansprüche, die die Basler daraus zogen. In seiner Antwort auf die Absetzung Eugens IV. 1439 fand er wenig schmeichelhafte Worte für jene, die sich anmaßten, die Kirche zu repräsentieren. Es gebe viele Formen der Repräsentation, ohne daß damit gleich eine Identifizierung und Amtsanmaßung einherginge⁶⁹. Die Superioritätsfrage eskalierte eben dort, wo das Konzil sich päpstliche Prärogativen anmaßte, genauer gesagt, wo es höchste Jurisdiktionsgewalt beanspruchte, kurz: wo die Repräsentation politisch eingefordert wurde. Unverblümt betonte bereits das Synodalschreiben *Cogitanti*, daß die Schlüsselgewalt, die dem Apostelkollegium in Mt 18 übertragen worden war, nun dem Kollegium der Kirche anvertraut sei. Während der Präsidentschaftsdebatte von 1434 wiederholten viele Redner diesen Gedanken⁷⁰.

Anm. 45) S. 120 Anm. 100. Zur Frage der Mitglieder und des Stimmrechts bei Ragusa, Segovia und Torquemada siehe auch Thomas PRÜGL, *Successores Apostolorum*. Zur Theologie des Bischofsamtes im Basler Konziliarismus, in: Für euch Bischof – mit euch Christ. FS Friedrich Kardinal Wetter, hg. v. Manfred WEITLAUFF/Peter NEUNER (1998) S. 195–217.

67) Die Schwächen des Basler Repräsentationsverständnisses zeigte treffend auf: Erich MEUTHEN, Das Basler Konzil als Forschungsproblem der europäischen Geschichte (RhWAW.G 272, 1985) S. 18–25.

68) Bei Petrus de Palude, dessen *Tractatus de potestate papae* sich in papalistischen Kreisen im 15. Jahrhundert großer Beliebtheit erfreute, liest man etwa: *tota ecclesia non congregatur nisi in conciliis generalibus, in quibus ipsa est tota in virtute per hoc, quod ibi quilibet episcopus representat totam diocesim suam*, ed. P. T. STELLA (1966) S. 183, lin. 26–32.

69) *Sed intelligamus quid imperiti Basilienses ex hac (!) repraesentationibus fallacibus argumentationibus elicere contendunt. An arguere volunt ex huiusmodi repraesentatione synodum superiorem esse potestate Romano pontifice capite corporis ecclesiae? Stultissima quidem argumentatio, quae potissima causa eis extitit ut errarent ab utero et falsa loquerentur. Unde ipsi scioli praesupponunt universalem ecclesiam super caput, super principem, super rectorem et pastorem suum Romanum pontificem habere superioritatem potestatis et jurisdictionis auctoritatem ... Unde praeterea isti magistris errorum necessitatem hujus consequentiae praesumunt, quod repraesentans repraesentati adaequat plenitudinem potestatis ...? ... Repraesentat papa Christum, cujus vicarius est et vices gerit in terris; et princeps Deum per quem reges regnant et legum conditores justa decernunt ... Nullus tamen, nisi mente captus, diceret, quemquam istorum Christi adaequare virtutem: Johannes de Torquemada, *Responsio invectiva ad decretum damnationis Basiliensium*: MANSI 31A, Sp. 74f.*

70) *Quin etiam et domus Dei, edificata supra petram Christum dicitur, cuius potestas tanta est, vt porte inferi aduersus eam preualere non possint. Que domus etiam claves soluendi et ligandi accepit a domino: Synodalantwort *Cogitanti*, MC 2, S. 241; siehe auch ebd. S. 244. Eindeutiger fiel die Stellungnahme des*

Auf diesem Hintergrund werden die Versuche Torquemadas verständlich, die kirchliche Vollgewalt konsequent als Gabe des Herrn an den Apostel Petrus herauszustellen, der sie seinen Nachfolgern anvertraute. Jegliche kirchliche Gewalt ist nach Torquemada personal strukturiert, das heißt, sie kann nur von einem Amtsträger innegehalten und ausgeübt werden. Daher ist es unmöglich, daß die Kirche selbst oder irgendein kirchliches Kollegium Schlüsselgewalt ausübt. Selbst wenn jeder Apostel oder jeder Bischof unmittelbare Gewalt von Christus empfangen hätte, so läge doch diese Gewalt nicht bei der als Korporation verstandenen Universalkirche (*collegialiter*)⁷¹⁾. Keine *universitas* kann Sakramente spenden, kann konsekrieren oder konsekriert werden, da sie nicht *capax sacerdotii* ist⁷²⁾. Eine Auffassung von Kirche als *universitas* ist nach Torquemada auch deshalb nicht aufrechtzuerhalten, da sie sich unmöglich vollständig versammeln könne, was doch wesentliche Voraussetzung einer jeden Korporation sein sollte⁷³⁾.

Gleichwohl stritt Torquemada nicht ab, daß auf dem Konzil Repräsentation stattfindet, jedoch nicht in der Weise, wie die Konziliaristen meinten, die im Konzil die Rechtsperson der Universalkirche erblickten. Sie vollziehe sich vielmehr so, daß die Bischöfe als die geborenen Mitglieder der Universalsynode ihre Partikularkirchen dort vertreten, sich also mit dem Konsens ihrer Kirchen und mit ihrer eigenen bischöflichen Autorität in das Konzil inkorporieren. Das Konzil repräsentiert nun in der Tat ein Kollegium; es ist aber nicht das Kollegium der Universalkirche, die Kirche *collegialiter sumpta*, sondern das *collegium episcoporum*. Ohne daß er die Natur dieses episkopalen Kollegiums näher bestimmte, übertrug Torquemada dennoch wichtige Aspekte des Korporationsmodells auf den Episkopat. So stellte er fest, daß die Zahl der auf dem Konzil anwesenden Prälaten die Autorität des gesamten Kollegiums und damit des Konzils beanspruchen dürfe, da die Abwesenden durch die Anwesenden hinreichend repräsentiert seien. Die Abwesenden übertragen, da sie ja eingeladen worden sind, ihren Konsens auf die Konzilsväter. Der universelle Charakter wächst einem Konzil aber nicht nur durch die Universalität ihrer Teilnehmer

Vincente Serra aus: *Vincencius Serra, orator regis Aragonum, allegabat plenitudinem potestatis in ecclesia esse exemplo collegii apostolorum, libro actuum testificante omnes acciones communes ab illo collegio esse, prout manifeste demonstrabatur in quattuor conciliis apostolorum*: MC 2, S. 609.

71) *Dato quod quilibet apostolorum, et nunc quilibet ecclesie praelatus, potestatem iurisdictionis immediate a Christo habuisset, non tamen ex hoc habetur, quod tota ecclesie communitas collegialiter talem immediate a Christo potestatem accepisset*: Johannes de Torquemada, *Oratio synodalis de primatu*, § 34, ed. Emmanuel CANDAL (Concilium Florentinum: Documenta et Scriptores. Series B IV/2, 1954) S. 27; vgl. auch Torquemadas Stellungnahme im Präsidenschaftstreit: *item nec ecclesie competeret plenitudo potestatis, quia corpus mysticum esset*: MC 2, S. 614; vgl. auch *Summa de Ecclesia* I, c. 93 (ed. Lyon 1496, fol. 78^{ra}); III, c. 12 (fol. 192^{rb}); III, c. 14 (fol. 193^{rb}).

72) *Nulla communitas in ecclesia sive universitas per modum universitatis habere potest claves has ordinis*: *Summa de Ecclesia* I, c. 93 (ed. Lyon 1496, fol. 78^{ra}).

73) *Illi veniunt solum vocandi necessario super rebus universitatis qui maiores sunt de universitate, cum universitas ipsa tota convocari non possit, quia in maioribus minores contineri videntur*: *Summa de Ecclesia* III, c. 12 (ed. Lyon 1496, fol. 192^{rb}).

zu, sondern auch und in erster Linie durch die Universalgewalt des Papstes, der dem Konzil Autorität gibt und seinen Beschlüssen Rechtskraft verleiht⁷⁴). Von dieser Warte aus konnte dann Torquemada das berühmte Augustinuszitat *Petrus quando claves accepit, Ecclesiam sanctam significavit*, das die Konziliaristen als Kronzeugen gegen die päpstliche *plenitudo potestatis* zu zitieren pflegten, für seine Position ins Feld führen, um zu zeigen, daß eben alle geistliche und damit kirchliche Gewalt im Papst liege⁷⁵). Wenn somit im Konzil eine vollständige Repräsentation der *ecclesia universalis* erreicht werden soll, dann müssen nach Torquemada zwei Faktoren zusammenkommen: der Episkopat, der die Partikularkirchen vertritt und gleichsam den horizontalen Konsens der Kirche gewährleistet, und die Autorität des Petrusnachfolgers, der über die universale *potestas* verfügt. Solange der Papst die autoritative Unterstützung gewährleistet, kann daher selbst eine kleine Schar von Bischöfen die Universalkirche repräsentieren, sprich ein allgemeines Konzil feiern⁷⁶).

IV. PÄPSTLICHER PRIMAT VERSUS KONZILIARE UNFEHLBARKEIT

Daß das allgemeine Konzil der Universalkirche in Glaubensangelegenheiten nicht irren könne, war im Mittelalter nahezu *opinio communis*. In Basel jedoch erfuhr der Gedanke einen geradezu inflationären Aufschwung. Man darf die Behauptung wagen, daß die Lehre

74) *Ex quibus patet, quod concilium universale non dicitur, quia omnes orbis presules presentialiter conveniant, sed representative tantum. Unde ipsi patres advenientes, etsi pauci respectu aliorum, tamen cum universitate aliorum representent, auctoritatem concilii adimplent, cum nomine aliorum veniant... Licet enim omnes prelati orbis in illis conciliis congregati non fuerint, quia tamen presentes representabant omnes qui vocati erant, omnium illorum auctoritatem sive consensum habuisse iudicantur... Eque tamen dicuntur fuisse universalis et plenaria concilia tum ex presentia auctoritativa apostolice sedis que in totum orbem habet primatum, tum ex representatione in presentibus consensus omnium episcoporum orbis: Summa de Ecclesia, III, c. 15–16 (ed. Lyon 1496, fol. 195^{ra-vb}).*

75) Augustinus, *Tractatus 50 in Johannem*. Torquemada zitierte allerdings nicht aus dem Original, sondern aus dem Gratianischen Dekret: C. 24, qu. 1, c. 6 (*Quodcumque*); vgl. dazu Thomas M. IZBICKI, *A Papalist Reading of Gratian: Juan de Torquemada on c. Quodcumque* (C. 24, q. 1 c. 6), in: *Proceedings of the 10th International Congress of Medieval Canon Law, Syracuse, N.Y. 13–18 VIII 1996*, ed. by Kenneth PENNINGTON (MIC Ser. C 11, 2001) S. 603–634.

76) *Prelati illi per summum pontificem ad concilium vocati cum intentione vel eius auctoritate aliquid disponant in universali ecclesia, licet pauci sint respectu aliorum, nichilominus tamen papa vel eius auctoritate fulti representant etiam universalem ecclesiam, quemadmodum concilium populi in civitate representat totum populum... Episcopus enim est in ecclesia et ecclesia in episcopo, ut inquit Cyprianus in c. Scire debes vii q. 1 (Decretum Gratiani, C. 7, q. 1, c. 7, ed. Emil FRIEDBERG, 1 [1879, ND 1928] S. 568f.). Papa etiam singulariter dicitur figurare ecclesiam, ut dicit Augustinus iuxta c. Quodcumque xxiiii q. i (Decretum Gratiani, C. 24, q. 1, c. 6, ed. FRIEDBERG, ebd. S. 968). Hinc est, quod id, quod princeps totius reipublice christiane – cuiusmodi est papa – facit cum prelatibus, <cum> iuxta discretionem secundum temporum dispositionem et tractandarum rerum qualitatem concluderit <et> ordinaverit, totius ecclesiae auctoritate dicitur esse factum: Summa de Ecclesia III, c. 18 (ed. Lyon 1496, fol. 196^{vb}).*

vom unfehlbaren Konzil geradezu den theologischen Kern des Basler Konziliarismus, sein eigentliches Grunddogma ausmachte⁷⁷). Die Debatten mit den Hussiten bestärkten die Basler Väter, die Frage nach der wahren Kirche, außerhalb derer es kein Heil gebe und die niemals im Glauben fehl gehen könne, zum Fundament der ekklesiologischen Auseinandersetzung zu machen. Ragusas Kirchentraktat, der ja unmittelbar aus der Diskussion mit den Hussiten hervorging, bietet hierfür das beste Beispiel. Die Frage nach der wahren Kirche durchzieht den Text wie ein roter Faden⁷⁸). Da der Dominikaner gegen die Hussiten insbesondere auch die institutionelle Kirche zu verteidigen hatte, erklärte er die Unfehlbarkeit als Privileg besonders der *Ecclesia Romana*. Der flüchtige Leser könnte erneut meinen, hier sei ein Verteidiger des Papsttums am Werk, oder der Autor habe versucht, die Gegensätze zu versöhnen⁷⁹). Allerdings zeigt sich schnell, daß Ragusas Interpretation der *Ecclesia Romana* in eine andere Richtung zielt; denn dieser Begriff umschrieb für den Dominikaner verschiedene Realitäten. Auf der einen Seite, so Ragusa, verstehe man darunter die römische Ortskirche mit dem Papst als ihrem Bischof (*Ecclesia Romana materialiter sumpta*), auf der anderen Seite aber meine *Ecclesia Romana* nichts anderes als die

77) Wiederum lieferte schon die Synodalantwort *Cogitanti* die wichtigsten ideellen Vorlagen: *Haec sancta ecclesia tanto privilegio a Christo salvatore nostro, qui eam sanguine suo fundavit, dotata est, ut errare non posse firmiter credamus. Hoc solum Deo competit natura, ecclesie vero privilegio*: MC 2, S. 240f. *Cogitanti* insistierte ausführlich auf der Unfehlbarkeit der Kirche (=Konzil) und auf der Fehlbarkeit des Papstes: ebd. S. 240–245. Zu den Unfehlbarkeitstheorien im Spätmittelalter generell: Angel ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, 1: En busca de una eclesiología y de la reforma de la Iglesia (Biblioteca de Autores Cristianos 26, 1986) S. 406–433; Hermann Josef SIEBEN, *Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1521)* (FThSt 30, 1983) S. 149–207 (Die Theorie vom unfehlbaren Konzil).

78) Der dritte Teil des *Tractatus de Ecclesia*, der erst in den Jahren 1438–1440 fertiggestellt wurde, griff diese Grundfrage, die aus verschiedenen Richtungen auch in den beiden vorangegangenen Teilen erörtert worden war, nochmals prinzipiell auf: *Ubi sit illa Ecclesia catholica quae errare non potest?* lautete die Eröffnungsfrage: TE (wie Anm. 11) S. 211–214. Unter diesem Gesichtspunkt interpretierte Ragusas Ekklesiologie bereits Bonaventura DUDA, Joannis Stojković de Ragusio O.P. († 1443). *Doctrina de cognoscibilitate ecclesiae* (StAnt 9, 1958).

79) Die Annahme, daß Ragusa in den ersten Jahren des Konzils, als er seine *Oratio de communione* abfaßte und die beiden ersten Teile des Kirchentraktates entwarf, einen versöhnlichen Ton anschlug und versuchte, die Rechte des Papstes so weit wie möglich unangetastet zu lassen, übersieht, daß der Dominikaner zur selben Zeit (1433) ein äußerst scharfes Votum gegen Eugen IV. schrieb. Darin hieß es: *Nam ex ipsius (sc. Eugenii IV.) scandalo fides de auctoritate leditur, quam et ipse scriptis et modis sibi possibilibus satagavit corrumpere, ut patet ex bullis suis nuper deductis in publicam, specialiter ex illa que incipit ›Deus novit, in qua totaliter ecclesie enervat auctoritatem. Corruptentur boni mores, quia dum viderint se Romani pontifices non posse per ecclesiam corrigi efficientur deteriores, quia quanto fini propinquiores sumus tanto conditio nostra deterioratur et in peius declinat et curia Romana omnium efficeretur sentina vitiorum. Continuandus igitur est inchoatus processus, nec prius desistendum quam aut ipse educatur ad profitendam ecclesie auctoritatem, aut ... ut scandalizans membrum a corpore ecclesie precipidatur*: Johannes de Ragusa, *Votum de processu contra Eugenium papam IV.*, ed. Zvezdan STRIKA, Ivana Stojkovića na Baselsko Saboru (1433), *Croatica Christiana Periodica* 45 (2000) S. 59–89, hier S. 84f.

Universalkirche, die entweder über den Erdkreis verstreut den Papst als Haupt anerkennt oder aber im Konzil versammelt ist. Nur in dieser universalen Dimension, als *Ecclesia Romana formaliter sumpta*, erfreue sie sich der Irrtumslosigkeit⁸⁰). Die Unfehlbarkeit der Kirche und konsequenterweise auch des Konzils resultierte für Ragusa nicht so sehr aus der Verheißung in Mt 16,19, daß die Pforten der Unterwelt sie nicht überwältigen würden, sondern vielmehr aus der Tatsache, daß Christus der Kirche seine und des hl. Geistes Präsenz zusagte und sie somit als Organ des göttlichen Willens auszeichnete. Dadurch ging Ragusa über eine traditionell verstandene, passive Indefektibilität der Kirche, die sich der Überlebenskraft der Kirche gegen die widergöttlichen Bedrohungen versicherte, hinaus, um zu einer aktiv verstandenen Infallibilität zu gelangen, die in allen Taten und Kundgaben der Kirche unfehlbare Akte erkannte. Als Kundgaben des hl. Geistes faßte Ragusa daher die Unfehlbarkeit als einen wesentlichen Aspekt der Heiligkeit der Kirche auf⁸¹).

Wenn nun das Konzil die Kirche repräsentiert und dadurch an all ihren Privilegien teilhat, so muß es sich notwendigerweise derselben Unfehlbarkeit erfreuen wie die Universalkirche selbst. In keiner seiner Schriften versäumte Ragusa, diesen Zusammenhang herauszustellen. Die Unfehlbarkeit von Kirche und Konzil zu betonen war ihm Glaubens- und Herzensangelegenheit⁸²). Unfehlbarkeit ist auch der Grund, weshalb das Konzil nicht nur theologische Kompetenz und Autorität besitzt, sondern auch Gesetze erlassen und

80) *Quando ergo dicitur Ecclesia Romana errare non potest (sic!) in hiis quae fidei sunt, et necessitatis ad salutem, intelligitur de Ecclesia Romana formaliter accepta omnibus tribus modis, quia nec ipsa Catholica ecclesia, nec ipsum concilium generale, legitime congregatum et celebratum, possunt errare in praedictis, nec etiam statuta et decreta eiusdem possunt in se continere errorem in fide aut in moribus iniquitatem; non autem de Ecclesia Romana materialiter 2º et 3º modo accepta, quia summus pontifex in quantum est episcopus vel archiepiscopus cum toto clero potest errare et esse haereticus, et saepe statuta sua possunt errorem continere et manifestam iniquitatem: Johannes de Ragusa, TE (wie Anm. 11), I,2 (S. 19). – Die Unfehlbarkeitslehre Ragusas haben bereits herausgestellt: Hermann Josef SIEBEN, *Non solum papa definitur nec solus ipse decretis et statutibus vigorem praestabat*. Johannes von Ragusas Idee eines römischen Patriarchalkonzils, in: Studien zum 15. Jahrhundert. FS Erich Meuthen, hg. v. Johannes HELMRATH/Heribert MÜLLER, 1 (1994) S. 123–144; Johannes LAUDAGE, *Certum est quod papa potest errare*. Johannes von Ragusa und das Problem der Unfehlbarkeit, in: ebd. S. 145–168. – Zu den verschiedenen Auffassungen von *Ecclesia Romana* im Mittelalter siehe: Yves CONGAR, *Ecclesia Romana*, CrStor 5 (1984), S. 225–244; Brian TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism* (CSMLT NS 4, 1955, 21998) S. 36–46.*

81) Thomas von Aquin, der in seiner kurzen Auslegung des Glaubensbekenntnisses den Artikel über die Kirche anhand der vier *notae Ecclesiae* erklärte, sah dagegen die Irrtumslosigkeit als einen Aspekt der Apostolizität, da dieses Privileg der Kirche aufgrund der Verdienste des hl. Petrus geschenkt wurde: Thomas de Aquino, *In symbolum apostolorum expositio*, ed. Raymund SPIAZZI, Sancti Thomae Aquinatis Opuscula Theologica, 2 (1954) S. 193–241.

82) Eine sehr dichte Abhandlung über die konziliare Infallibilität legte Ragusa in seiner Rede auf dem Frankfurter Wahltag 1440 vor: RTA.ÄR 15, S. 208–210. Der Gedanke begegnet aber in jeder seiner Schriften: so im *Votum de processu contra Eugenium*, ed. STRIKA (wie Anm. 79) S 82f., wie in der langen Rede vor König Albrecht: RTA.ÄR 13, S. 289f. und 293f., und nicht zuletzt im *Tractatus de auctoritate conciliorum*, fol. 224^v: Text bei SIEBEN, *Basler Konziliarismus konkret* (wie Anm. 45) S. 125 Anm. 114.

Gehorsam einfordern darf. Mit dem »Dogma« von der Unfehlbarkeit des Konzils versuchten die Basler die alte kanonistische Lehre von der *plenitudo potestatis papae* zu entkräften, ja zu neutralisieren. Argumentierten die Papalisten mit dem Jurisdiktionsprimat, so hielten die Konziliaristen mit der konziliaren Infallibilität dagegen. Kollegial erworbene und verwaltete Wahrheit ersetzte hier den individuellen Willen des Papstes als Grund von Autorität und Gesetz. Letzten Endes behielt aber in der Kirche das legistische Prinzip *Quod placuit principi legis habet vigorem* die Oberhand⁸³⁾.

Die Lehre vom unfehlbaren Universalkonzil beruhte bei Ragusa auf der festen Überzeugung, daß der hl. Geist spürbar unter den Konzilsvätern weilte und deren Entscheidungen begleitete. Ragusa teilte diese »Geistfrömmigkeit«, die nicht selten in »Geisteuphorie« umschlug, mit der Mehrzahl der Basler Väter. Womöglich hat aber diese Gewißheit der Geistanwesenheit, die freilich auch elitäre Züge trug, den Basler Vätern gelegentlich den Blick für die politischen Realitäten verstellt, nach dem Motto: Wer den hl. Geist auf seiner Seite hat, braucht sich um die nötige Zustimmung und Unterstützung nicht mehr zu kümmern. Schon in *Cogitanti* ist dieses Vertrauen, eine im hl. Geist berufene und handelnde Gemeinschaft zu sein, offenkundig. Die Konstanzer Dekrete, so das Synodalschreiben, seien *Spiritu sancto dictante* zustande gekommen. Folglich sei auch Basel *iussu Spiritus sancti* rechtmäßig einberufen worden, und die dort weilenden Väter führten nur aus *quod ipse Spiritus sanctus per organum ecclesie decrevit*⁸⁴⁾. Wie kann die Kirche irren, wenn sie doch Christus zum Haupt und den hl. Geist zum Lehrer hat⁸⁵⁾? In *Cogitanti* kommen indes auch bereits die Vorbehalte der Ppästlichen, die ob solch ostentativer Geisteuphorie die Nase rümpften, zum Ausdruck. Nachdem aber das Konzil bereits den Böhmen zu bedenken gegeben hatte, daß der hl. Geist inmitten des Konzils als Richter sitze, bekräftigte es auch in Richtung Kurie, daß es sich keinen Geringeren als den hl. Geist zum Führer und Lenker erwählt habe⁸⁶⁾. Torquemada durchschaute diese naive Arroganz und schleuderte den Vätern in einer Predigt entgegen: »Wir sind nicht der hl. Geist«⁸⁷⁾!

83) Digesta, lib. I, tit. 4, leg. 1, ed. Paul KRÜGER (CIC I, 171963) S. 35a.

84) *Cogitanti*, MC 2, S. 237.

85) Ebd. S. 241; vgl. auch S. 242, 248, 255f.

86) *Forte molestum est vobis verbum illud »ipse spiritus sanctus astitit medius iudex et arbiter, quid in ecclesia Dei tenendum et agendum sit«, vel forte verbum illud »aderit plane spiritus sanctus, in cuius nomine congregata est hec sancta synodus; ipse erit dux et rector concilii, perfecte illuminaturus corda hominum, ut viam ambulent caritatis et pacis«. Nobis autem est gratissimum, et suauiusimum, illum nobis iudicem et ducem constituimus, quem nobis Christus dedit... An spiritum sanctum nos habere iudicem indignamini; an potius hominem quam Deum velletis elegissemus iudicem?»: ebd. S. 248f.*

87) *Nemo nobis blandiens et in tantam securitatem concedere volens de hoc sacro concilio iuxta Ieremiam dicat: Templum Domini, templum Domini, templum Domini est (Jer 7,4), Spiritus sanctus errare non potest! Fateor hoc, sed nos non sumus Spiritus sanctus: Johannes de Torquemada, Sermo de sancto Thoma, ed. Thomas PRÜGL, Die Predigten am Fest des hl. Thomas von Aquin auf dem Basler Konzil. Mit einer Edition des Sermo de Sancto Thoma des Johannes de Turrecremata OP, AFP 64 (1994) S. 145–199, hier S. 197.*

In seinem Kirchentraktat formulierte Ragusa zurückhaltender und orientierte sich stärker an der thomistischen Lehrtradition. Danach charakterisierte er den hl. Geist als die ultimative Vollkommenheit des mystischen Leibes. Die paulinische Ämter- und Charismenlehre auslegend erkannte er im hl. Geist das innerste Einheitsband der Kirche⁸⁸). In seinem Konzilstraktat jedoch ließ er sich von der Basler Geisteuphorie mitreißen, wenn er etwa zugab, daß das egalitäre Stimmrecht in Basel als Ausdruck der Geistpräsenz zu betrachten sei. Auch die Einführung einer neuen Geschäftsordnung in Basel, wo das Konstanzer System der Nationen durch das System der vier Deputationen abgelöst wurde, sei *instinctu Spiritus sancti* zustande gekommen. Die Idee, das Deputationssystem einzuführen, stammte ja bekanntlich von Ragusa selbst. Das Konzil war somit für unseren Dominikaner ohne Zweifel eine intensiv miterlebte, geisterfüllte Heilszeit, in der er selbst als »Handlanger« eben dieses Geistes mitwirken durfte⁸⁹).

Es dauerte im antikonziliaristischen Lager lange, bis man der massiven Infallibilitätskampagne Paroli bot. Zu verbreitet und akzeptiert war das »Lehrstück von unfehlbaren Konzil« (Sieben). Doch im Laufe der Jahre münzten die Verteidiger des Papsttums die Argumente der konziliaren Infallibilisten nach und nach um und applizierten sie auf den Nachfolger Petri. So mag es als Ironie erscheinen, daß die so selbstbewußt vorgetragene Behauptung konziliarer Infallibilität eigentlich erst das Dogma vom unfehlbaren Lehramt des Papstes auf den Weg gebracht hat⁹⁰). Johannes de Torquemada spielte in diesem Zusammenhang eine zurückhaltende Rolle, ja man darf seine Theorie vom päpstlichen Lehramt geradezu als konservativ bezeichnen, denn im Grunde geht er nicht über den Konsens, der sich bei den Dekretisten herausgeschält hatte, hinaus. Trotzdem stellte er sich der Basler Unfehlbarkeitseuphorie gleich in seiner ersten Stellungnahme, der *Quaestio de decreto irritante*. Das Argument der Konziliaristen lautete, daß die Kirche eine *regula inobliquabilis* benötige, auf die sie sich in allen (Not-)Fällen verlassen könne. Diese Regel aber könne nicht der Papst sein, da er fehlbar und sündig sei. Torquemada erwiderte, daß sich die Kirche in der Tat an einer »unfehlbaren Regel« orientiere; diese sei die *lex divina* oder der Glaube, welche beide unmittelbar von Christus ausgingen, also göttlichen Ursprungs

88) Johannes de Ragusa, TE (wie Anm. 11), II,6 (S. 72f.). – *Spiritus sanctus, unus et indivisibilis, qui est ultima perfectio et principalis totius corporis mystici quasi anima in corpore naturali*: ebd. II,2 (S. 61).

89) *Unde et ob maiorem libertatem in presenti concilio habenda (sic!) in votis singulorum ordinatum fuit, non absque singulari instinctu Spiritus Sancti, ut per deputationes potius et non per nationes procederent*: Johannes de Ragusa, *Tractatus de auctoritate concilii*, fol. 225^v; zit. nach SIEBEN, Basler Konziliarismus konkret (wie Anm. 45) S. 126 Anm. 117; vgl auch ebd. fol. 210^v, SIEBEN, ebd. S. 120 Anm. 101. – Über die Zeit des Konzils als Heilszeit äußerte sich Ragusa bereits in einer Predigt auf dem Konzil von Siena: *Ex quo patet, quod absque generalis concilii celebratione mansit ecclesia fere per centum et septem annos et per consequens, audeo dicere, absque singulari visitatione et consolatione spiritus sancti*: Johannes de Ragusa, *Sermo Reformabit corpus humilitatis nostre*, ed. Walter BRANDMÜLLER, Das Konzil von Pavia-Siena, 2: Quellen (VRF 16/2, 1974) S. 173.

90) Typisch dafür ist der Kurswechsel bei Heinrich Kalteisen. Vgl. PRÜGL, Die Ekklesiologie Heinrich Kalteisens (wie Anm. 6) S. 211–230.

seien. Gegen das Konzil als die unfehlbare Regel gab Torquemada zu bedenken, daß im Laufe der Geschichte zahlreiche Kirchenversammlungen in die Irre gingen. Wolle man solch eine Regel dennoch an einer kirchlichen Institution festmachen, so laufe dies eher auf den Apostolischen Stuhl denn auf das Konzil hinaus, denn Christus habe die römische *Sedes* mit dem Privileg der Irrtumslosigkeit ausgezeichnet⁹¹). Die *Sedes apostolica* ist also das eigentliche Subjekt der Unfehlbarkeit. Was die Person des Papstes betrifft, so sei sich die theologische Tradition einig, daß er dieselben Schwächen mit allen Menschen teile, d. h. er sei sündig und fehlbar. Allerdings dürfe man der göttlichen Providenz vertrauen, die dem römischen Stuhl beistehe und somit garantiere, daß dieser niemals häretische Glaubensurteile erlassen werde. Torquemada fällte also in den Anfangsjahren des Konzils ein grundsätzlich zurückhaltendes Urteil, das allerdings offen war für weitergehende Interpretationen hin in Richtung einer persönlichen Indefektibilität des Papstes⁹²). Aber in seinen späteren Schriften, wie der *Oratio synodalis* und der *Summa de Ecclesia*, setzte sich Torquemada klarer von mittlerweile kühneren Aussagen aus dem papalistischen Lager ab, die soweit gingen, die Immunität des Nachfolgers Petri auch auf den häretischen Papst auszuweiten oder aber gar die Möglichkeit einer Häresie des Papstes zu leugnen⁹³). Torquemada dagegen stellte dem Papst zu keiner Zeit einen Freibrief aus. Daß der Nachfolger Petri Irrlehren anhängen und dadurch sein Amt verlieren könnte, stand für den Spanier außer Zweifel. Wenn es deshalb um Definitionen *de fide et moribus* gehe, müsse der Papst auf das Konzil, die Kardinäle und theologischen Berater hören. Würde er sich als einziger gegen ein ganzes Konzil und die Kardinäle stellen, könnte er zur Rechenschaft gezogen

91) *Sed illa lex et regula est apostolica sedes, quae numquam exorbitasse a fide catholica legitur; habet enim sedes illa a Christo privilegium non errandi in fide iuxta illud Luc. 22 ego rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua; quod sancti doctores de firmitate et inobliquitate fidei apostolicae exponunt; unde hac ratione mater fidei et magistra dicitur ecclesia Romana, ut in c. 'omnis' dis. 21: Johannes de Torquemada, Quaestio de decreto irritante: MANSI 30, Sp. 579f. – Zur Lehre vom päpstlichen Magisterium bei Torquemada vgl. IZBICKI, Protector of the Faith (wie Anm. 10) S. 60–71; DERS., Infallibility and Erring Pope: Guido Terreni and Johannes de Turrecremata, in: Law, Church and Society. Essays in Honor of Stephan Kuttner, ed. by Kenneth PENNINGTON/ROBERT SOMMERVILLE (1977) S. 97–111; Eugene S. MORRIS, The Infallibility of the Apostolic See in Juan de Torquemada, Thomist 46 (1982) S. 242–266; Ulrich HORST, Kardinal Juan de Torquemada und die Lehrautorität des Papstes, AHC 36 (2004) S. 389–422.*

92) *Alius autem respectus de papa, juxta sanctorum patrum prudentiam habendus est, quam quod (!) sit quid (!) particularis homo ejusdem speciei cum caeteris hominibus. Plane consideranda est etiam divina providentia, quae ita illi sedi assistere credenda est, ut nullo modo ab ea in his, quae fidei sunt, permittat exorbitantia emanare judicia: MANSI 30, Sp. 580B. (Der erste Teil des Satzes scheint im Druck bei Mansi verderbt. Mehr Sinn ergibt folgende Transkription: ... habendus est, quamquam sit quidem particularis homo ..., plane considerandum est ...).*

93) So etwa Raphael de Pornaxio, Jullianus Tallada und einige Jahre später Antonio da Cannara. Siehe dazu: Ulrich HORST, Autorität und Immunität des Papstes. Raphael de Pornaxio OP und Julianus Tallada OP in der Auseinandersetzung mit dem Basler Konziliarismus (VGI NF 36, 1991); Thomas PRÜGL, Der häretische Papst und seine Immunität im Mittelalter, MThZ 47 (1996) S. 197–215.

werden⁹⁴). So gesehen band auch Torquemada das Privileg der Unfehlbarkeit letztlich an eine kollegiale Struktur – nennen wir sie *Ecclesia Romana* oder *Apostolica Sedes* –, in der der Papst zwar einen wichtigen, ja konstitutiven Teil bildet, aber darin auf den Konsens vor allem seiner Kardinäle angewiesen ist. Der entscheidende Unterschied zu Ragusa liegt in der strikten Trennung von lehramtlicher Kompetenz und Leitungsgewalt. In der *Oratio synodalis* kritisierte Torquemada ausdrücklich die Gleichsetzung von Irrtumslosigkeit und Schlüsselgewalt. Beides seien zwei verschiedene *gratiae gratis datae*⁹⁵). Die freie, ja absolute Machtausübung des Papstes wird durch nichts beeinträchtigt außer durch offenkundige Häresie⁹⁶).

Unser kurzer Beitrag konnte nur einige markante, aber für die rivalisierenden ekklesiologischen Modelle in Basel dennoch typische und repräsentative Aspekte der theologischen Auseinandersetzung hervorheben. Beider Theologen Opus ist zu detailreich, als daß man einen erschöpfenden Vergleich auf diesem begrenzten Raum ziehen könnte. Die angeschnittenen Problemfelder jedoch eigneten sich gut, die fundamentalen Gegensätze in Basel in aller Schärfe aufzuzeigen. Johannes von Ragusa und Johannes de Torquemada zählten zu jenen Theologen, die ihre Positionen im Verlauf des Konzils kaum veränderten und höchstens ihr argumentatives Material erweiterten. Während Ragusa bereits zu Beginn des Konzils davon überzeugt war, daß die in *Haec sancta* festgeschriebene Superiorität des Konzils einen Glaubensartikel darstellte, blieb sich auch Torquemada treu, nicht nur was seine kompromißlose Zurückweisung der konziliaren Superiorität betraf, sondern auch hinsichtlich seiner differenzierten Sicht des päpstlichen Lehramtes. Jedes einzelne der von uns nur angerissenen Problemfelder lädt zur Vertiefung ein. Wenn auch vieles unerwähnt bleiben mußte, so sollten dennoch die Gegensätze sichtbar gemacht werden. Ehrlicherweise müßte man aber auch auf die Gemeinsamkeiten hinweisen, sei es mit Blick auf die Methode und die Quellen, auf das sakramentale, antispiritualistische Kirchenverständnis und nicht zuletzt auf die Überzeugung der Reformbedürftigkeit der Kirche, die Torquemada genauso scharf sah wie manch eingefleischter Konziliarist. Die Zuspitzung der Ereignisse in Basel zog allerdings eine Verschärfung der theologischen und konzeptionellen Unterschiede nach sich, die eine besonnene Abwägung und Erörterung der Gegensätze sowie das vermittelnde Gespräch verhinderten. Der Wettbewerb der Ideen wurde nicht mehr im Hörsaal ausgetragen, sondern auf den Reichstagen und in den Empfangshallen

94) Johannes de Torquemada, *Oratio synodalis de primatu*, ed. CANDAL (wie Anm. 71) S. 58 (§ 70); vgl. Ulrich HORST, Grenzen der päpstlichen Autorität. Konziliare Elemente in der Ekklesiologie des Johannes Torquemada, FZThPh 19 (1972) S. 361–388, hier S. 364.

95) *Oratio synodalis*, ed. CANDAL (wie Anm. 71) 54f. (§ 65).

96) Wie streng Torquemada diese beiden Aspekte zu trennen wußte, zeigt deren Abhandlung in der *Summa de Ecclesia*: In II, c. 91–92 schrieb er konsequent von dem *privilegium apostolicae sedis vel ecclesiae romanae non errandi in fide* (ed. Lyon 1496, fol. 172^{vb}–176^{va}), während er im dritten Buch, in der er seine Konzilslehre entfaltete, minutiös das Procedere gegen einen der Häresie suspekten Papst und dessen Verhältnis zum Konzil erörterte: *Summa de Ecclesia* III, c. 8 (ed. Lyon 1496, fol. 187^{va}–189^{rb}).

der weltlichen Herrscher. Gleichwohl produzierte dieser Konflikt eine reichhaltige Theologie, die, selbstbewußt vorgetragen, die ekklesiologischen Entwicklungen der frühen Neuzeit stärker beeinflußte als bisweilen wahrgenommen wird. So wäre es in der Tat ein Verlust für Kirche, Theologie und Geistesgeschichte, gäbe man diese theologische Kontroverse, um mit Francis Oakley zu schließen, einem »institutionally sponsored forgetting« anheim⁹⁷⁾.

97) Siehe oben Anm. 3.